

Thomas Römer / Hervé Gonzalez /
Lionel Marti (éds)

Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible

**Actes du colloque organisé par
le Collège de France, Paris,
les 5 et 6 mai 2015**

**REPRÉSENTER DIEUX ET HOMMES DANS
LE PROCHE-ORIENT ANCIEN ET DANS LA BIBLE**

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Comité éditorial : Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer et Christoph Uehlinger

Publié au nom de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien et de la
Fondation Bible+Orient

en collaboration avec

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,
l'Institut de Sciences archéologiques, section Proche-Orient, de l'Université de Berne,
le Département d'Études bibliques de l'Université de Fribourg,
l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne
et l'Institut de Sciences des religions de l'Université de Zurich

Editeurs de ce volume

Thomas Römer (*1955) est titulaire de la chaire Milieux Bibliques au Collège de France,
professeur de Bible hébraïque à l'université de Lausanne et directeur de l'UMR 7192.
Courriel : thomas.romer@college-de-france.fr

Hervé Gonzalez (*1984) est ingénieur-chercheur à l'Institut des civilisations du Collège
de France. Courriel : herve.gonzalez@college-de-france.fr

Lionel Marti (*1977) est chargé de recherche au CNRS, au sein de l'UMR 7192 Proche-
Orient – Caucase : langues, archéologie, cultures. Courriel : lionel.marti@college-de-
france.fr

Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible

**Actes du colloque organisé par le Collège de France,
Paris, les 5 et 6 mai 2015**

édités par

Thomas Römer, Hervé Gonzalez, Lionel Marti

**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2019**

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la qualité académique et la perspective interdisciplinaire de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. Lue sur tous les continents, la série s'engage à une large diffusion grâce notamment à son ouverture à la publication en *open access*. L'ensemble des volumes de la série – y compris les publications épuisées – est archivé sur le référentiel numérique de l'Université de Zurich (www.zora.uzh.ch).

Contact: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



La publication en *open access* de cet ouvrage bénéficie du soutien de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-3973-8

eISBN 978-90-429-3974-5

D/2019/0602/47

© 2019, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	VII
Image des dieux et image de Dieu au Proche-Orient ancien, ou une mise en garde pour ne pas mettre sur le même plan Dieu et l'image des dieux <i>Stefan M. Maul</i>	1
À l'image d'une statue <i>Michaël Guichard</i>	12
Le culte des bétyles dans la documentation cunéiforme d'époque amorrite <i>Jean-Marie Durand</i>	15
Les symboles divins dans les archives paléo-babyloniennes <i>Dominique Charpin</i>	38
Faire des statues divines – et après ? <i>Nele Ziegler</i>	52
La question de la représentation divine dans le monde assyrien : le cas de la salle du trône du palais d'Aššurnaširpal II à Kalhu <i>Lionel Marti</i>	64
Le roi divinisé et son image dans le culte à Ougarit <i>Herbert Niehr</i>	88
Monothéisme, intolérance et iconoclasme. Débats autour du dieu unique d'Akhéaton <i>Youri Volokhine</i>	112
Représentations des « peuples de la mer » dans l'iconographie du Proche-Orient ancien : vers la formulation d'un nouveau paradigme philistin <i>Shirly Ben-Dor Evian</i>	127

Le « maître des autruches » : une représentation de Yhwh dans le Sud du Levant ? <i>Fabian Pfitzmann</i>	142
« Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte » (1 R 12,28) : représentations matérielles de Yahvé dans le culte officiel du royaume d'Israël <i>Martin Leuenberger</i>	174
Pourquoi faut-il interdire les images divines ? Les origines et fondements idéologiques de l'interdiction des images de Yhwh dans le judaïsme naissant <i>Thomas Römer</i>	197
Le dieu de l'orage en chef de guerre : une représentation traditionnelle de Yhwh réinterprétée contre la domination hellénistique (Zacharie 9,14) <i>Hervé Gonzalez</i>	212
Image culturelle et présence divine dans le livre de Daniel <i>Pierre Keith</i>	255
« Mais maintenant mon œil t'a vu » : Job et la représentation du divin <i>Jean-Daniel Macchi</i>	271
Figures fondatrices dans les traditions d'Esdras et des Maccabées <i>Sylvie Honigman</i>	285
Retour sur une polémique antique : le culte de l'âne ou de la tête d'âne dans le temple de Jérusalem <i>David Hamidović</i>	310
Le Coran en son temps. La figure pragmatique du divin <i>Jacqueline Chabbi</i>	334
Représentations de dieux dans des dessins d'enfants <i>Pierre-Yves Brandt, Christelle Cocco, Grégory Dessart et Zhargalma Dandarova</i>	347
Index des sources antiques	371

AVANT-PROPOS

La question des images est centrale pour l'intelligence des religions anciennes et modernes. Cette question est également fondamentale pour comprendre la manière dont un groupe ou une société représente son rapport au monde et la place des humains dans ce monde. Le colloque « Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible », qui s'est tenu les 5 et 6 mai 2015 au Collège de France, avait pour but d'apporter des éclairages sur ce sujet, en abordant différentes questions qui s'y rapportent :

Quelle est la fonction des représentations du divin et aussi des hommes ? Quelles sont les différentes manières de rendre visibles des dieux et quelles sont les fonctions particulières de ces représentations ? Ces représentations permettent-elles de mieux comprendre les cultes officiels et les cultes privés ? Quel est le rôle des images dans le culte royal ? Est-ce le roi ou tous les humains qui sont « l'image » des dieux ?

Le judaïsme et le christianisme se basent sur le Décalogue qui interdit la fabrication des images, une idée qui est d'ailleurs aussi reprise dans l'islam. Mais comment comprendre cet interdit ? S'agit-il d'un refus de toutes sortes d'images ou « seulement » de la représentation du divin ? Et quelle est la raison d'être d'un tel interdit ? Pourquoi considère-t-on illégitime de représenter des dieux et des hommes, alors que cette pratique était courante dans le Proche-Orient ancien ? En même temps, l'aniconisme voire l'iconoclasme ne semble nullement être réservé aux systèmes religieux dits monothéistes. Ces phénomènes s'observent bien avant l'époque des auteurs bibliques. Quelles sont alors les raisons de ces résistances face aux images ? Et peut-on en vraiment concevoir une société sans représentations aucunes ? Comment les représentations des dieux et des hommes changent-elles en l'absence d'image culturelle ?

Un premier dossier quant à ces questions est celui de l'assyriologie. Il est introduit par une contribution de Stefan Maul qui met en garde contre quelques mécompréhensions concernant « l'idolâtrie » des anciens habitants de la Mésopotamie. Il montre que l'idée biblique selon laquelle les êtres humains sont « à l'image de dieu » est fort bien attestée en Mésopotamie dans des textes et dans l'iconographie. Les grandes épopées, comme Atrahasis, montrent en effet que la relation entre les dieux et les hommes est scellée par une sorte de pacte : les hommes répondent à la bienveillance divine ou s'en assurent en prenant à leur charge des travaux des dieux et en leur offrant des sacrifices. La relation étroite entre les hommes et les dieux se reflète dans des statues anthropomorphiques des dieux que l'on peut toucher et rendre « vivantes » (surtout le roi et les prêtres). Pour les Mésopotamiens, la statue était, de fait, vraiment divine ; mais une divinité pouvait aussi quitter sa statue. On observe également des tendances

vers un hénouthéisme. Alors que les différentes divinités se différencient par leurs statues et leurs noms, l'épopée *Enuma Elish* fait apparaître l'idée, présente aussi dans des textes plus récents, selon laquelle les dieux transfèrent leurs noms à Mardouk qui, dès lors, réunit en lui la multitude des fonctions divines.

L'importance des statues divines dans la Mésopotamie ancienne est également soulignée par Michaël Guichard. Il analyse deux textes (un de Mari, un autre de Nippur) qui montrent que, dans certains cas, la statue n'est pas seulement un moyen de représenter les dieux et les hommes. Elle peut avoir une fonction d'archétype, une figure à imiter par les dieux et les hommes.

Le dossier épineux des « bétyles » est repris par Jean-Marie Durand qui rappelle qu'on oppose traditionnellement les Mésopotamiens de l'est, qui vénéraient les dieux avec des statues et autres emblèmes, à ceux de l'ouest, qui auraient pratiqué des cultes sans images, utilisant notamment des stèles, ou des bétyles, appelés *sikkanum* en akkadien et *maššebah* dans des textes bibliques. On devrait se poser la question de savoir si le culte de ces stèles peut réellement être qualifié d'aniconique, puisqu'il existe un nombre important de bétyles peints (déjà à Mari). L'article de J.-M. Durand élucide l'origine du terme bétyle qui est en fait repris d'un mot grec tardif *baytulos*, désignant une pierre divine ou sacrée et pouvant remonter à un terme ouest-sémitique. C'est seulement à l'époque moderne qu'on a mis en relation le terme bétyle avec le toponyme biblique de Beth-El (Gn 28,10-22) et ainsi compris le bétyle, de même que le terme de *sikkanum*, comme « maison de dieu », ce qui ne correspond pas à la signification originelle de ces termes.

Dominique Charpin rappelle que les habitants de la Mésopotamie utilisaient non seulement des statues divines mais aussi des emblèmes qui évoquaient les divinités d'une manière « plus abstraite » et qui cohabitaient sans difficulté avec les représentations anthropomorphes. Il faut cependant distinguer deux types d'emblèmes : des armes, qui ne sont pas spécifiques à telle ou telle divinité (un dieu ou une déesse pouvait en posséder plusieurs), et des symboles, qui sont particuliers à chaque divinité (comme le disque solaire pour Shamash ou encore le croissant lunaire pour Sin).

Fabriquer des statues a par ailleurs un coût. Nele Ziegler examine un aspect souvent négligé dans la recherche, à savoir les enjeux économiques de la fabrication des statues. Ainsi Samsi-Addu, roi de Haute-Mésopotamie, qui veut introduire de nouveaux cultes dans son royaume fait fabriquer six statues, mais en même temps gronde son fils résidant à Mari qui projette de faire de même en lui rappelant les coûts exorbitants de telles statues et de leur entretien.

Le dossier assyrien est examiné par Lionel Marti qui se penche plus particulièrement sur la représentation divine dans la culture néo-assyrienne à partir de la salle du trône du palais d'Assurbanipal II. On y observe en effet une cohabitation subtile entre figures divines, symboles divins et écriture. Le monde divin est ici au service d'une légitimation du pouvoir royal,

puisque le roi est le médiateur par excellence entre les dieux et les hommes ; ceci se reflète aussi dans le fait que les canons iconographiques sont les mêmes pour représenter le roi et des dieux.

Cette importance du roi s'observe aussi dans la civilisation d'Ougarit. Ici, comme le montre Herbert Niehr, le roi défunt est en effet divinisé. Certaines statues et statuettes trouvées à Ougarit, comme celle qui a souvent été interprétée comme étant une représentation du dieu Ilu (El) assis sur son trône, pourraient en effet représenter un roi défunt et désormais divin. La divinisation du roi souligne sa fonction de passeur entre le monde des hommes et le monde des dieux, fonction qu'il avait également en Mésopotamie et sans doute aussi en Israël et Juda au premier millénaire avant notre ère, bien que les textes bibliques n'attestent pas directement une divinisation du roi (à noter cependant que dans les Psaumes le roi peut être désigné comme « dieu », comme en Ps 45,7).

En Égypte, la question de l'aniconisme et de l'iconoclasme se pose notamment pour Akhénaton qui est, jusqu'à ce jour, présenté comme inventeur d'un monothéisme sans images. Youri Volokhine montre cependant qu'il faut nuancer de telles affirmations. Le fait qu'Akhénaton a fait éradiquer des représentations de dieux autres qu'Aton ne s'explique pas par une idéologie aniconique, mais plutôt par une volonté de *damnatio memoriae*, dont le roi devient d'ailleurs lui-même la victime après sa mort. Il faut en effet se demander dans quel sens il faut interpréter la représentation d'Aton en tant que soleil avec des rayons ressemblant à des mains. La concentration du monde divin dans la figure d'Aton ne saurait être qualifiée de monothéisme ; il s'agit plutôt d'une réforme pour asseoir le pouvoir royal face à un clergé très puissant.

Les codes iconographiques de l'Égypte ancienne sont examinés par Shirley Ben Dor-Evian. Comme pour les textes, il faut également une lecture critique et distanciée des documents iconographiques qu'on a trop souvent interprétés comme fournissant des témoignages correspondant à la réalité des scènes décrites. À l'exemple des représentations égyptiennes des « peuples de la mer », Sh. Ben Dor-Evian montre que les reliefs de l'époque ramesside nécessitent une nouvelle reconstruction des batailles maritimes et terrestres que livraient les pharaons aux « peuples de la mer ».

Le dossier des représentations du dieu des royaumes d'Israël et de Juda est traité dans plusieurs contributions. Fabian Pfizmann s'intéresse à des images, notamment sur des sceaux, d'un « maître des animaux » en provenance du sud du Néguev et datant du début du premier millénaire avant l'ère chrétienne. Pfizmann accepte l'idée selon laquelle il s'agirait de représentations du dieu Yhwh. Cependant, il met en garde contre la théorie selon laquelle ces sceaux prouveraient une origine méridionale de Yhwh. Il s'agit plutôt d'une manière traditionnelle de représenter un dieu ou un roi (en « maître des animaux ») qui, dans le sud, est exprimée à l'aide d'un animal qui était courant dans ces contrées.

La vénération iconique de Yhwh ne fait plus guère de doute en ce qui concerne le royaume d'Israël. Des textes dans le livre d'Osée ainsi que des

récits comme 1 Rois 12 et Ex 32 attestent le fait que Yhwh fut représenté sous la forme d'un jeune taureau (ce qui était également le cas pour Baal à Ougarit). Mais, comme le montre Martin Leuenberger, ce culte était certainement plus complexe que ne veulent le faire croire les sources bibliques qui furent toutes rédigées dans une perspective « sudiste ». Se pose notamment la question des statues anthropomorphes et des temples yahwistes ailleurs en Israël. Bien que les livres des Rois n'en parlent pas, il est hautement probable qu'il existait un temple de Yhwh à Samarie, la capitale d'Israël.

Quant au royaume de Juda, Thomas Römer énumère un certain nombre d'indices en faveur de l'hypothèse selon laquelle il y avait une statue de Yhwh (et une représentation de la déesse Ashérah) dans le temple de Jérusalem. On ne peut donc qualifier les cultes à l'époque monarchique en Israël et en Juda d'aniconique. L'aniconisme et l'interdit des images naissent en même temps que le monothéisme et le judaïsme. Il y a plusieurs raisons pour lesquelles la statue de Yhwh n'a pas été refaite au moment de la construction du Second Temple. D'abord, comme cela est souligné dans plusieurs contributions, la statue divine est fortement liée au pouvoir royal. En l'absence d'un roi judéen, il était difficile de réintroduire une statue. De même, le monothéisme introduit l'idée d'un dieu unique et transcendant qui n'a finalement pas besoin de représentation. À la place d'une statue, le Second Temple contient une *menorah* qui exprime la présence divine dans le sanctuaire. Et en l'absence de culte royal, les synagogues mettent au centre la Torah, la lecture (à haute voix) de la parole divine, précédant ainsi l'aniconisme coranique.

La disparition de la statue divine provoque toutes sortes de stratégies de substitution et de nouvelles représentations apparaissent, notamment dans les textes. Hervé Gonzalez décrit comment la deuxième partie du livre de Zacharie, écrite à l'époque hellénistique, reprend un discours traditionnel sur le dieu de l'orage et de la guerre dans une nouvelle perspective, pour résister à la domination grecque. En Za 9,14, Yhwh apparaît en effet comme un dieu de l'orage qui se bat contre les Grecs. Une nouveauté de ce discours imagé consiste dans le fait que Yhwh reprend ici des fonctions guerrières précises qui échoient normalement au roi. Puisqu'il n'existe plus de roi en Juda, c'est Yhwh qui devient le chef militaire dirigeant le combat contre les envahisseurs.

Une autre transformation des statues divines s'observe dans le livre de Daniel, également une composition d'époque hellénistique. Pierre Keith montre que l'auteur des récits de la première partie du livre fait un usage original de la notion d'image culturelle et de ses pratiques rituelles en les transposant sur des personnes. Le roi Nabuchodonosor se comporte en effet avec Daniel comme il le ferait avec une statue divine : il se prosterne, adore, présente une oblation et de l'encens (cf. Dn 4,26). On peut y déceler une connaissance du monde mésopotamien par l'auteur qui l'utilise de manière subversive dans le contexte de la domination séleucide, en réaction aux transformations imposées par l'empire.

Le livre de Job témoigne également d'une adaptation de la représentation divine, en utilisant le mode théâtral. Jean-Daniel Macchi défend la thèse selon laquelle le livre de Job doit se comprendre comme une tragédie grecque ; les souffrances de Job, un nombre limité d'acteurs et la présence d'un chœur en Jb 28 plaident en ce sens. La finale du livre, dans laquelle Job s'exclame avoir vu Dieu, peut se comprendre dans le contexte d'une pièce de théâtre dans laquelle la divinité est jouée/représentée par un acteur portant sans doute un masque.

La question des représentations se pose également pour des figures fondatrices qui sont construites de manière littéraire. Sylvie Honigman analyse la représentation des figures d'Esdras et de Néhémie à la lumière des deux premiers livres des Maccabées qui reflètent et légitiment une double transition : d'abord de la dynastie des Oniades vers celle des Hasmonéens, et ensuite vers un régime dans lequel les pouvoirs sacerdotal et royal sont réunis dans une seule personne.

L'aniconisme juif a intrigué les Grecs et les Romains et provoqué aussi leur incompréhension. Naît alors, dans le cadre d'une polémique contre l'aniconisme juif, une accusation selon laquelle les Juifs auraient vénéré dans le temple de Jérusalem un âne ou une tête d'âne. Cette idée est attestée dès le II^e siècle avant l'ère chrétienne et devient un thème important dans les polémiques antijuives du Moyen-Âge. David Hamidović retrace l'évolution de cette accusation et montre qu'elle ne peut se fonder sur aucune réalité.

Jacqueline Chabbi, quant à elle, offre des réflexions sur le Coran primitif. Le Coran naît au VII^e siècle en Arabie occidentale, dans une des régions les plus isolées de l'immense péninsule. À l'origine, il appartient ainsi à un milieu qui ne connaissait ni statuaire ni représentation figurée. Dans une société de ce type où l'écriture était réduite à de brèves inscriptions lapidaires, c'est la parole qui fait image, celle du poète, de l'orateur comme celle de celui qui se dit inspiré par une voix de surnature. À l'instar des autres grands textes sacrés, le Coran est un texte qui a ensuite voyagé. Or il faut prendre en compte qu'il l'a fait avec ses mots mais pas avec leur signification qui, elle, se renouvelle au fil du temps, en fonction des enjeux des contextes d'accueil.

Le volume se conclut par une contribution commune de Pierre-Yves Brandt, Christelle Cocco, Grégory Dessart et Zhargalma Dandarova sur des représentations de Dieu par des enfants de 6 à 12 ans provenant de différentes aires culturelles. Ces dessins se caractérisent par des influences hybrides et des codes iconographiques différents (provenant de représentations religieuses traditionnelles ainsi que de jeux vidéos, bandes dessinées, super-héros, etc.). D'une certaine manière, la diversité des stratégies des enfants aujourd'hui face à la représentation du divin éclaire les différentes stratégies observées dans l'Antiquité.

Ce volume, nous l'espérons, donne ainsi un aperçu sur l'importance des représentations et des images, mais aussi sur les problèmes et les limites de

ces représentations ainsi que sur leur fonction de légitimation ou de contestation.

Nous remercions chaleureusement Jean-Michel Roynard pour son assistance dans la relecture et la mise en forme des textes, ainsi que Jan Rückl pour son aide dans la finalisation du volume. Notre reconnaissance va également à la commission des publications du Collège de France pour son aide à la publication ainsi qu'à Christoph Uehlinger, directeur de la collection « *Orbis biblicus et orientalis* », qui offre une fois de plus une tribune aux actes d'un colloque de la chaire des Milieux bibliques du Collège de France.

Pour les éditeurs :
Thomas Römer, septembre 2018

IMAGE DES DIEUX ET IMAGE DE DIEU
AU PROCHE-ORIENT ANCIEN, OU UNE MISE EN GARDE
POUR NE PAS METTRE SUR LE MÊME PLAN
DIEU ET L'IMAGE DES DIEUX*

Stefan M. Maul
(Université de Heidelberg)

Abstract: The idea that human beings are the image of the gods appears quite early in Mesopotamian literature, as for instance in the Atrahasis epic. After the Flood, a pact is concluded between the gods and the humans according to which gods and humans are linked to each other by worship and the labors and sacrificial duties of the human beings. This cooperation is made visible through divine statues, which show the link between the gods and the humans in the royal and other cults. Although paradoxical for modern Western readers, for the Mesopotamians a statue could indeed be identified with the deity, but this deity was also able to abandon its statue. The statues indicate an anthropomorphic conception of the gods, who are differentiated from each other, in the same way as humans are different from each other. But there is also a tendency to concentrate all divine attributes and names to Marduk, a tendency that is already attested in the Enuma Elish epic.

La doctrine de l'homme-image de Dieu, c'est-à-dire la conception religieuse qui décrit l'homme comme ayant été créé à l'image de Dieu, compte parmi les énoncés élémentaires de la Bible hébraïque¹. Au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, elle a profondément marqué l'anthropologie théologique du judaïsme et du christianisme sous des formes chaque fois différentes, et il n'est pas rare qu'elle ait servi de preuve à qui voulait démontrer la supériorité éthique et morale de la révélation biblique sur les autres religions.

Dans de tels discours, sur lesquels je ne m'attarderai pas plus ici, on passe le plus souvent sous silence que cette idée, transmise en particulier dans le premier livre de la Torah, ne doit pas être considérée comme une exception et qu'on ne saurait prétendre que c'est là sa première formulation.

* Mes remerciements s'adressent à Victor GYSEMBERGH, qui a traduit mon texte allemand.

1. Voir Gn 1,26-27 ; Gn 5,1; Gn 9,6 et Ps 8,6.

En effet, l'idée que les hommes et les dieux sont de même forme et se correspondent exactement par bien des traits de leur essence apparaît très tôt dans les cultures du Proche-Orient ancien. Depuis le troisième millénaire avant notre ère jusqu'à la fin de la culture cunéiforme mésopotamienne au début de l'Empire romain, les hommes du Tigre et de l'Euphrate ont toujours imaginé les dieux comme ayant forme humaine, comme le montrent les sources dont nous disposons.

L'idée de l'homme-image-de-dieu au Proche-Orient ancien s'est vu consacrer un mémorial particulièrement impressionnant, le chant du déluge composé au plus tard au XVII^e siècle avant notre ère. Certes, ce poème s'achève par les vers suivants : « J'ai chanté le déluge / pour tous les hommes, écoutez-le »². Mais ce n'est que sur le plan superficiel de la narration qu'il met l'accent sur le récit du déluge. La première ligne du chant babylonien livre la clef pour comprendre l'ensemble du texte, et indique le cœur de son contenu : « À l'époque où les dieux étaient homme... ». Avec une clarté provocante, ce premier vers nous apprend que le poème paléo-babylonien traite certes du déluge, mais surtout du rapport entre dieux et hommes, de ce que dieu et homme vont de pair pour l'éternité et ne peuvent exister l'un sans l'autre, et expose comment les dieux sont humains et les hommes divins, chacun étant traversé par l'essence de l'autre. L'introduction du texte montre sans ambiguïté qu'il est tout aussi justifié de parler d'une "conception anthropomorphe de Dieu" chez les Babyloniens que d'une image théomorphe de l'homme dans le Proche-Orient ancien. Donc, au commencement des temps,

À l'époque où les dieux étaient homme,
c'étaient eux qui accomplissaient le travail, qui traînaient la corbeille.
La corbeille des dieux était grande, car
le travail (à accomplir) était énorme, et considérable l'effort.
Ainsi, les grands dieux-Anunna, tous les sept,
firent exécuter par les dieux-Igigi le travail de manutention.

L'existence de deux classes de dieux causait des troubles, d'après le texte, bien avant que l'homme n'advienne. Pendant que les uns devaient, à la sueur de leur front, modeler la terre et creuser le Tigre et l'Euphrate, les artères vitales qui apportent l'eau au pays, les autres résidaient dans le palais des dieux sans devoir travailler. Pour étouffer la révolte des dieux laborieux et éviter la violence et le meurtre qui détruiraient l'ordre divin à la manière d'hommes primitifs, Ea, le dieu de la sagesse, trouve au dernier moment une solution. Il faut créer, dit-il, un nouvel être qui libèrera pour toujours les dieux de leur corvée :

2. L'Épopée d'Atrahasis III viii 18-19 (traduction de l'auteur). Cf. en outre l'édition : LAMBERT & MILLARD (1969) ; et les traductions : BOTTÉRO & KRAMER (1989, 526-564) ; VON SODEN (1994) ; FOSTER (2005, 227-253).

Voilà Bēlet-ili³, la matrice.
 Que la matrice engendre le *lullû*⁴.
 La corbeille des dieux, c'est l'homme qui doit la traîner !
 Qu'elle engendre l'homme-*lullû*.
 Il doit porter le joug, le travail imposé par les seigneurs.
 Il doit porter le joug, le travail imposé par Enlil (le roi des dieux).
 La corbeille des dieux, c'est l'homme qui doit la traîner !⁵

Éa décrète que l'homme ne doit pas naître de la seule argile. À la glaise destinée à la création de l'homme doivent être ajoutés la chair et le sang d'un dieu. Ce n'est pas n'importe quel dieu qui va devoir donner sa chair et son sang : le dieu de la sagesse dispose qu'on utilisera la chair et le sang « d'un dieu bien précis », du meneur de la rébellion des dieux. L'essence de l'homme ne sera donc pas marquée seulement par le divin, mais aussi par la clameur des revendications.

Qu'on égorge un dieu bien précis,
 et que les dieux s'y purifient ensuite.
 À sa chair et son sang,
 Bēlet-ili (la déesse mère) doit mêler la glaise.
 Oui, qu'homme et dieu soient mélangés, réunis dans la glaise !
 Écoutons toujours à l'avenir le "battement de tambour".
 Que de la chair du dieu advienne l'esprit (de l'homme) !⁶

Tel est le discours du dieu de la sagesse. La pulsation cardiaque de l'homme, appelée "battement de tambour" et constituant le signe de vie par excellence, doit désormais conserver le souvenir de l'acte de création qui lie homme et dieu de manière indivisible, jusque dans leur physiologie. Elle doit rappeler à l'homme sa part divine, mais aussi l'obligation reportée sur lui d'approvisionner les dieux. Car il a été créé à cette seule fin. Pour le dieu qui promet « d'écouter toujours à l'avenir le battement de tambour », le pouls constitue un rappel de ce que seul l'homme, pourvu d'une part divine, peut garantir l'unité des dieux, autrefois mise en question. Comme convenu, la déesse mère crée l'homme, le substitut des dieux laborieux :

Quand elle eut pétri cette glaise,
 elle appela auprès d'elle les Anunna, les grands dieux.
 Les Igigi, les grands dieux,
 répandirent de la salive sur la glaise.
 Mami⁷ ouvrit la bouche et dit aux grands dieux :
 « Vous m'avez ordonné d'accomplir ceci,
 et je l'ai achevé maintenant.
 Vous avez égorgé un dieu avec son entendement.

3. Bēlet-ili est le nom de la déesse mère.

4. *lullû* est une désignation archaisante pour "l'homme".

5. Épopée d'Atrahasis I 181-187 (traduction de l'auteur).

6. Épopée d'Atrahasis I 208-215 (traduction de l'auteur).

7. Mami est un autre nom de la déesse mère Bēlet-ili.

Je vous ai libérés de votre pénible travail.
Votre corbeille de labeur, je l'ai chargée sur le dos de l'homme.
Mais c'est vous qui avez transmis à l'humanité les clameurs
bruyantes ! »⁸

Aussi bien l'intelligence de l'homme que son esprit de contradiction passaient donc pour des caractéristiques d'origine divine.

Comment mieux dire qu'homme et dieu, non contents d'aller de pair sans qu'on puisse les séparer, s'imprègnent mutuellement jusque dans leurs traits essentiels ?

Avec l'alliance conclue entre homme et dieu après le déluge, c'est, d'après la théologie mésopotamienne, une communauté qui voit le jour entre homme et dieu, fondée sur une sollicitude réciproque : tandis que l'homme doit se charger durablement du travail des dieux, les approvisionner et les affranchir, les dieux le font durablement bénéficier d'une conduite bienveillante. Dans le Proche-Orient ancien, il ne s'agissait là aucunement d'une promesse en l'air. En effet, d'une manière qui peut nous sembler étonnamment concrète au premier abord, l'homme du Proche-Orient ancien voyait l'attention de son dieu se révéler à lui dans le sacrifice qu'il lui avait offert : en effet, il était constant que les offrandes sacrificielles recelassent des signes de la bienveillance ou du mécontentement divin et il était ainsi possible, en offrant à la divinité un agneau (ou encore de la farine et de l'huile), de lui adresser une question à laquelle elle donnerait aussitôt une réponse tout à fait concrète, contenue dans la matière sacrificielle. En ce sens, la communauté homme-dieu était une réalité inébranlable vécue par toutes les couches de la population, d'une manière que nos contemporains peuvent difficilement s'imaginer, et la conduite divine sous la forme d'aides à la décision constituait une expérience quotidienne accessible à tous.

L'esprit profondément enraciné de la coopération entre hommes et dieux se traduisait également de façon remarquable dans l'espace vécu au Proche-Orient ancien. Au milieu de la ville, on construisait pour les dieux des temples surplombant tout, lesquels n'étaient pas principalement des lieux de prière mais des lieux de vie agrandis dans des proportions monumentales, et dans lesquels les dieux résidaient au milieu des hommes. Les maisons des dieux disposaient d'espaces de réception, de séjours et de chambres à coucher, d'une salle du trône et d'une salle des fêtes ; les dieux avaient à leur disposition des habits, des parures, des ustensiles ménagers, des véhicules et des meubles de toutes sortes. Dans son temple, dont la partie intérieure n'était accessible qu'à une poignée d'heureux élus, le dieu à forme humaine était soustrait au regard des hommes. Cela dit, il se montrait régulièrement dans la vaste cour du temple, entreprenait des voyages dans le pays et enfin, il se présentait notamment en compagnie du roi lors de fêtes et de processions.

8. Épopée d'Atrahasis I 231-242 (traduction de l'auteur).

Ce n'est pas uniquement par pragmatisme, mais aussi pour donner une forme visible et tangible à l'étroite communauté homme-dieu, que l'image cultuelle dans laquelle le dieu se montrait à l'homme, faite de bois, de métaux nobles et de pierreries et vêtue d'habits précieux, avait forme humaine. Dans les arts visuels, l'architecture et le rite, on veillait attentivement à ce que le dieu surplombe l'homme, soit parce qu'il se tenait sur un haut piédestal muni de marches, soit parce que le lieu où il était placé se trouvait tellement en hauteur que ses pieds étaient au dessus de la tête du commun des hommes. Cela étant, il avait toujours des proportions humaines. Seul le roi, considéré comme l'intermédiaire entre les hommes et les dieux, était autorisé, par exemple pour la procession de la fête du nouvel an, à ôter les pieds du dieu de son piédestal et à se montrer côte à côte avec son dieu, en étroite communion. Toutefois, il semble qu'ici aussi le roi, qui approchait son dieu toujours tête nue, n'ait pas eu le droit de se tenir sur le même sol sacré que celui-ci, comme le montre par exemple cette image d'époque néo-assyrienne (voir fig. 1).



Fig. 1. Assur-Photo 982 (Ass. 8262) : un roi assyrien sur une dalle, debout devant son dieu. Bas-relief en pierre à plâtre (hauteur 36 cm, largeur 30 cm). Assur, VIII^e siècle av. J.-C. (British Museum, Londres : BM 115694).

Les rituels lors desquels le roi babylonien ou assyrien « saisissait la main de son dieu », les mises en scène de banquets, de mariages et de voyages divins pouvaient sembler relever, aux yeux du non-initié, du jeu de poupées superbes mais sans vie. Le prophète appelé de nos jours « Deutéro-Isaïe », qui avait sans doute fait personnellement l'expérience du culte babylonien des dieux au VI^e siècle avant notre ère, raillait les dieux babyloniens comme œuvres mortes des hommes⁹. Dans le *Livre de la Sagesse* biblique, son point de vue est résumé dans la sentence suivante : « malheureux ceux qui placent leur espoir dans des objets sans vie et appellent dieux les œuvres de mains humaines »¹⁰.

L'accusation d'idolâtrie faite dans la Bible aux cultures du Proche-Orient ancien est – de notre point de vue – tout autant le fait d'une ignorance abyssale que d'un refus de comprendre l'altérité, lesquels animent aujourd'hui encore de déplaisants discours suprémacistes. Elle atteint son apogée dans les louanges chantées par David devant l'arche d'alliance, devant laquelle s'était brisée la statue de Dagan¹¹, dieu des Philistins : *kol 'elohê ha'amîm 'elîlîm*¹², « tous les dieux des peuples sont des vanités ».

La polémique biblique contre les images de culte a deux cibles principales. Elle exprime d'une part le point de vue selon lequel un ouvrage fait de main d'homme ne peut en aucun cas devenir un dieu. D'autre part, elle s'oppose avec véhémence à la conception qui voudrait qu'un dieu se manifeste à partir de matériaux terrestres d'ici-bas, qui servent autrement à la production d'objets profanes de la vie quotidienne, et en déduit que, lors de la destruction d'une image divine en bois, en métal ou en pierre, le dieu présumé est également détruit, et que celui-ci est donc dès le départ sans force et sans efficacité.

Même si, dans la discipline encore si jeune qu'est, au point de vue de l'histoire de la recherche, l'étude du Proche-Orient ancien, nous devons encore étudier la théologie babylonienne et, ce faisant, surmonter bien des obstacles épistémologiques et des sentiments de supériorité, une chose est claire à tout le moins : ces accusations balourdes ne font aucunement justice aux sublimes témoignages de première main.

Car bien que les dieux des Mésopotamiens aient été produits de main d'homme, du point de vue de la théologie babylonienne ils ne sont pas l'œuvre niaise des hommes. Un exemple suffira à le montrer : l'atelier dans lequel une image divine était produite, à Assur, Babylone ou ailleurs, portait le nom du lieu d'avant le monde duquel, selon des préceptes babyloniens, sont issus le temps et l'espace, les dieux et l'ensemble du cosmos. Cet atelier appelé *bit mummy* était certes le lieu d'ici-bas dans lequel les images divines étaient fabriquées, mais il passait en même temps pour être le point de départ originel de tout devenir, en dehors du temps et de

9. Cf. DICK (1998 et 1999).

10. *Sg* 13,10.

11. 1 *S* 5-6.

12. 1 *Ch* 16,26.

l'espace, lequel se trouvait au cœur du temple conçu comme une reproduction du cosmos tout entier. Au sens sacramentel, la fabrication matérielle d'une image divine était ainsi prise hors du temps et de l'espace et identique au devenir originel de la divinité. En conséquence, les artisans devaient affirmer dans les rites correspondants que ce n'était pas eux qui avaient fait le dieu, mais qu'il s'agissait là d'une œuvre exclusivement divine¹³. Une prière qu'il fallait réciter devant le dieu achevé mais non encore amené dans le temple résume cette position théologique : « dans le ciel, il (sc. le dieu) est né de lui-même », lit-on ; « sur terre, il est né de lui-même »¹⁴.

Une conception tout à fait semblable apparaît à qui considère la théologie qui entourait les matériaux utilisés dans la fabrication d'un dieu. Prise au mot, l'accusation biblique d'idolâtrie se perd dans le vide ici encore. Le bois, qui est le noyau d'une image cultuelle et qui dans les textes est appelé tantôt « ossature de la divinité »¹⁵, tantôt « chair des dieux »¹⁶, n'est en aucun cas considéré simplement comme une matière première d'ici-bas. D'après une prière à prononcer devant l'image divine achevée, il est aussi « source d'un courant qui, né du ciel sacré, s'étend sur la terre pure », lui dont « le branchage s'élève jusqu'au ciel » et dont « les racines dans la terre pure sont arrosées d'eau sacrée par Enki », le dieu de l'eau douce¹⁷. Le bois profane devient ainsi l'*axis mundi* qui relie tout et incarne en ce sens la divinité entière des origines, non encore déployée en différentes personnes divines.

Le fait de dire que le dieu est détruit lors de la destruction de son image, laquelle dans le cadre de la théologie du Proche-Orient ancien ne représente pas le dieu mais *est* le dieu, et d'en déduire qu'il est « vanité » (hébreu *'elîl*), aurait aussi suscité une forte incompréhension en Babylonie et en Assyrie. Depuis la nuit des temps, le Proche-Orient ancien connaissait la guerre et la destruction. Les temples et leurs Saints des Saints n'étaient pas épargnés non plus par les profanations et les dévastations, et à de telles occasions les images divines étaient souvent brisées et anéanties. Dans les plaintes en langue sumérienne, cette situation est décrite encore et encore ; en revanche, elle y est perçue comme indiquant que la divinité a quitté sa demeure dans la colère, mais de son plein gré¹⁸. Cela apparaît le plus clairement dans le récit du déluge. Dans les eaux qui détruisaient tout, envoyées par les dieux mêmes, les temples et avec eux les images divines étaient également détruites. Toutefois, même les dieux, lit-on,

13. Cf. WALKER & DICK (2001, 66 : 179-186).

14. WALKER & DICK (2001, 114 : 1-4).

15. WIGGERMANN (1992, 8 : 81) ; dit à propos du bois de tamaris.

16. CAGNI (1969, 74-75, I : 150) ; dit à propos du bois de l'arbre *mēšu*.

17. WALKER & DICK (2001, 116 : 30-31).

18. COHEN (1988 *passim*).

furent alors saisis par la peur du déluge !
 Ils reculèrent, ils s'esquivèrent dans le ciel d'Anum¹⁹.
 Là les dieux sont accroupis en plein air, recroquevillés sur eux-mêmes
 comme des chiens²⁰.

De manière analogue, le roi d'Assyrie Asarhaddon décrivait rétrospectivement la dévastation des lieux de culte les plus sacrés de Babylone, causée par son père et prédécesseur, en ces termes : « Les dieux et déesses qui habitaient là-dedans s'enfuirent comme des oiseaux et montèrent au ciel »²¹.

Bien que de nos jours ce soit difficile à comprendre pour certains, nous pouvons en déduire que, pour les Mésopotamiens, d'une part l'image culturelle est effectivement le dieu, mais celui-ci d'autre part peut tout à fait quitter l'image culturelle et se débarrasser ainsi de sa forme appropriée au culte.

Il faut aussi en conclure que le dieu dépasse à tout moment l'apparence humaine qui se révèle à l'homme. Cette conclusion n'est certes pas vraiment surprenante. Car quiconque s'est intéressé quelque peu aux procédures mésopotamiennes de guérison, de préservation de la bonne santé et de suppression du malheur sait que l'on peut également se présenter devant le dieu du droit et de la justice sous la forme du soleil levant, bien que ce dieu réside dans son temple sous une forme anthropomorphe ou même dans un symbole divin. Les autres dieux pouvaient également être présents et accessibles à tout moment sous la forme d'étoiles et de phénomènes naturels, d'étendards et d'emblèmes, alors même qu'ils se présentaient simultanément ailleurs aux hommes sous la forme de leur image culturelle. Même la présence simultanée dans plusieurs images culturelles²² ne passait pas pour une contradiction aux yeux des théologiens de Babylone.

L'apparition d'un dieu perceptible dans son image culturelle et le dieu même ne sont malgré tout pas identiques, c'est la déduction qui ne peut être évitée. En guise d'avertissement contre une conception trop humaine du dieu, l'*Enūma eliš*, dite « épopée de la création du monde », dit de la forme de Marduk, dieu du monde et dieu créateur : *ḥasāsīš lā naṭā amāriš pašqa*, « la comprendre par le raisonnement est impossible, la faire voir est pénible »²³, et comme pour le prouver, la suite décrit Marduk, qui pourtant était connu de tous sous sa forme anthropomorphe, comme un dieu doté

19. Anum est le nom du dieu du ciel.

20. Épopée de Gilgamesh XI 114-116 (traduction de l'auteur), cf. MAUL (2014) et l'édition : GEORGE (2003).

21. BORGER (1956, 14, Episode 8) ; cf., en outre, DICK (2005, 52).

22. Cf. p. ex. GEORGE (1997).

23. *Enūma eliš* I 94 (traduction de l'auteur). Cf. en outre l'édition : LAMBERT (2013, 3-144) et les traductions BOTTÉRO & KRAMER (1989, 602-679) ; LAMBERT (1994) ; FOSTER (2005, 435-486).

de « quatre yeux et quatre oreilles » et dont les membres sont « inscrutables, mais de forme parfaite »²⁴.

À la lumière de ces constatations, le caractère apparemment anthropomorphe des dieux mésopotamiens, si clair et sans équivoque à première vue, se révèle plus incertain.

Ce n'est que lorsque cela sera compris distinctement dans la discipline que l'on ne trouvera plus étrange que les prescriptions rituelles mésopotamiennes prévoient de délivrer des offrandes de nourriture non seulement aux grands dieux que nous avons à l'esprit sous leur forme humaine, mais aussi, comme si cela allait de soi, à des éléments architecturaux des temples, aux vents, aux fleuves et aux montagnes, aux nuages et à la mer²⁵.

Si, en l'occurrence, le don de l'homme au divin reste cantonné au domaine de la communication humainement possible (et parce que l'homme est homme, il doit aussi le rester), ici le destinataire du don en revanche n'a pas forme humaine. Cela ne paraissait pas du tout singulier aux Babyloniens. C'est ainsi qu'à côté de la consigne disant qu'il faut ouvrir la bouche à un dieu « nouveau-né » pour qu'il puisse communiquer avec l'homme et recevoir les offrandes, nous trouvons tout naturellement aussi qu'il faut effectuer ce même rite pour les symboles²⁶ et étendards²⁷ divins, les instruments du culte et même pour un fleuve²⁸.

Néanmoins, même les dieux qui apparaissaient sous forme humaine et se voyaient attribuer leur propre nom, leurs attributs typiques et leurs compétences étaient, dans la théologie des deuxième et premier millénaire avant notre ère en tout cas, moins des personnes divines à part entière que ne le font croire à première vue les images de celles-ci, avec leurs conventions iconographiques figées et leurs lieux d'adoration propres à chacun. Dans une prière du premier millénaire avant notre ère, par exemple, Marduk, le roi babylonien des dieux, est caractérisé comme suit :

Sin (le dieu-lune) est ta divinité, Anu (le dieu du ciel) ton hégémonie !
 Dagan est ta souveraineté, Enlil ta royauté !
 Adad (le dieu de l'orage) est ta force, le sage Ea ton savoir !
 Celui qui tient le stylet, Nabû, est ton habileté !
 Le fait que tu te tiennes toujours au premier rang (dans le combat),
 c'est Ninurta ; ta puissance, c'est Nergal !
 Le conseil de ton cœur, c'est Nuska, ton auguste vizir !
 Ta qualité de juge, c'est l'éclatant Shamash (le dieu-soleil et dieu de la justice),
 qui ne laisse pas naître la dissension !
 Ton nom excellent, ô le plus sage des dieux, c'est Marduk !

24. *Enūma eliš* I 93 : *lā lamdāma nukkulā minātūšu*.

25. Cf. FRANKENA (1954, 8 : IX, 27-42) = MENZEL (1981, Vol. 2, T 122 : 26'-41'), et de plus SELZ (1997).

26. Cf. WALKER & DICK (2001, 14).

27. ROUAULT (1976, 74-75 Nr. 54 : 14-15 et 94-95 Nr. 69 : 14-15).

28. Cf. la vue d'ensemble chez WALKER & DICK (2001, 13).

Le texte reprend la théologie de l'*Enūma eliš*, arrivée à maturité déjà au deuxième millénaire avant notre ère, selon laquelle Marduk serait la somme de tous les dieux, qui auraient cédé au roi des dieux jusqu'à leur nom (et avec lui leur identité).

À Sippar, où l'on adorait traditionnellement le dieu-soleil Utu/Šamaš, des conceptions semblables avaient cours. Car un calendrier cultuel, dans lequel sont réunis les grands hymnes et chants par lesquels le dieu-soleil devait être honoré au long de l'année, cite, outre des prières explicitement adressées au dieu-soleil, d'autres qui appellent Šamaš des noms de Marduk, Enlil, Ninurta, Utulu et Nergal²⁹.

Derrière la forme individuelle de l'image pour le culte, liée au nom du dieu et à son lieu d'adoration, se dissimule ainsi la prise en compte de la multiplicité de l'un et de l'unité du multiple. L'individualité de la personne divine qu'on attribue conventionnellement aux images cultuelles mésopotamiennes sans la remettre en question, de même que la conception simpliste de l'anthropomorphisme, paraissent superficielles, si on les considère avec attention. Le poète d'*Enūma eliš* a exprimé cela de fort belle manière. Aux nombreux dieux qui cèdent leur nom au dieu unique il fait dire : « les hommes ont beau être divisés selon les dieux, en vérité c'est lui (le dieu unique) qui est notre dieu ! »

Bibliographie

- Borger, Rykle (1956) *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9. Graz : Biblio-Verlag.
- Bottéro, Jean & Samuel N. Kramer (1989) *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris : Gallimard.
- Cagni, Luigi (1969) *L'epopea di Erra*, Studi Semitici 34. Rome : Istituto di studi del Vicino Oriente.
- Cohen, Mark E. (1988) *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac (Md) : CDL Press.
- Dick, Michael B. (1998) « Second Isaiah's Parody on Making a Cult Image (Isaiah 40:18-20; 41:6-7) and the Babylonian Mīs Pī », dans K.-D. Schunck & M. Augustin (éds), *“Lasset uns Brücken bauen...”: Collected communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 42, 193-202. Frankfurt am Main : Lang.
- (1999) « Prophetic Parodies of Making the Cult Image », dans M. B. Dick (éd.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, 1-53. Winona Lake : Eisenbrauns.

29. Cf. MAUL (1999).

- (2005) « The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Sncounter with Divinity », dans N. H. Walls (éd.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, American Schools of Oriental Research Books 10, 43-67. Boston : American Schools of Oriental Research.
- Foster, Benjamin R. (2005) *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd edition. Bethesda (Md) : CDL Press.
- Frankena, Rintje (1954) *Tākultu. De sacrale maaltijd in het assyrische ritueel*. Leiden : Brill.
- George, Andrew R. (1997) « Marduk and the Cult of the Gods of Nippur at Babylon », *OrNS* 66 : 65-70.
- (2003) *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford : Oxford University Press.
- Lambert, Wilfred G. (1994) « Enuma elisch », dans O. Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Lieferung 4: Mythen und Epen II*, 565-602. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- (2013) *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations 16. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Lambert, Wilfred G. & Alan R. Millard (1969) *Atra-ḫasis. The Babylonian story of the flood*. Oxford : Clarendon Press.
- Maul, Stefan M. (1999) « Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar », dans B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum & T. Richter (éds), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, AOAT 267, 285-316. Münster : Ugarit-Verlag.
- (2014) *Das Gilgamesch-Epos neu übersetzt und kommentiert*, Sechste Auflage. München : C. H. Beck.
- Menzel, Brigitte (1981) *Assyrische Tempel*, Vol. 1: *Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*. Vol. 2: *Anmerkungen, Textbuch, Tab. u. Indices*, Studia Pohl: Series maior 10. Rome : Biblical Institute Press.
- Rouault, Olivier (1976) *Mukannišum. L'administration et l'économie palatiales à Mari*, Archives royales de Mari 18. Paris : Geuthner.
- Selz, Gebhard (1997) « The Holy Drum, the Spear, and the Harp. Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia », dans I. L. Finkel & M. J. Geller (éds), *Sumerian Gods and Their Representations*, Cuneiform Monographs 7, 167-213. Groningen : STYX Publications.
- von Soden, Wolfram (1994) « Der altbabylonische Atramchasis-Mythos », dans O. Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Lieferung 4: Mythen und Epen II*, 612-645. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Walker, Christopher B. F. & Michael B. Dick (2001) *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Miš Pi Ritual*, State archives of Assyria literary texts 1. Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Wiggermann, Franciscus Antonius Maria (1992) *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Cuneiform Monographs 1. Groningen : STYX & PP Publications.

À L'IMAGE D'UNE STATUE

Michaël Guichard
(École Pratique des Hautes Études)

Abstract: The biblical idea that the human being is “image of God” matches with the Mesopotamian conception. There are however also texts according to which the image, i.e. the statue, is the archetype, which can be attributed to gods and humans.

Dans la *Genèse* Dieu décide de créer l'homme à son image (*šèlèm*) et à sa ressemblance (*demouth*). Les textes suméro-akkadiens connaissent de leur côté deux termes complémentaires, quoiqu'on ne les trouve pas associés, *šalmum* et *tamšilum*. Ce dernier évoque la stricte ressemblance physique, l'imitation ou l'illusion du vrai. Le premier, *šalmum* et son équivalent sumérien *alam/alan*, bien plus courant en raison de son rôle religieux, évoque surtout la notion de représentation de la personne.

Or, l'idée biblique que la personne (humaine) soit à l'image de son dieu correspond assez bien à l'esprit mésopotamien. Mais des expressions de la « littérature épistolaire » montrent que le référent n'est ni forcément le dieu anthropomorphisé, ni dans le sens contraire l'homme lui-même. L'image matérielle constitue dans ces cas le modèle d'origine qui détermine la mesure des choses. Deux exemples suffiront pour montrer la complexité de la notion de représentation divine et humaine.

Dans le premier cas, qui est tiré des archives de Mari, des serviteurs déclarent se languir de leur roi et père. Si ce thème sincère ou courtisan est banal chez les fonctionnaires éloignés de la capitale et de la personne royale, ceux-ci le formulent d'une manière particulièrement saisissante (A.4374 : 8-9)¹ :

zīm bēlini ša hurāšim (ku₃-si₂₂) u pan abini ī nīmur u šēp bēlini, ina damīqtīm ī niššiq

« Puissions-nous voir les traits en or de notre seigneur et la face de notre père, puissions-nous embrasser dans un moment heureux le pied de notre seigneur. »

Les traits en or correspondent au masque facial qui était appliqué à une statue en métal. Dans les textes comptables de Mari cette partie est seule-

1. Je remercie Jean-Marie DURAND pour cette référence, tirée du Dictionnaire de Paris en préparation, qu'il m'a permis de citer.

ment documentée pour des statues divines. La pose du masque correspond d'ailleurs à un des moments les plus importants dans le processus d'élaboration de celles-ci. Une interrogation oraculaire préalable était nécessaire pour obtenir l'avis de la divinité sur la façon dont elle voulait bien être figurée². Si l'or devait pouvoir aussi revêtir le visage des effigies royales, il s'agissait sûrement d'un privilège, voire d'une marque de majesté. Tel semble être le cas du fameux orant de Larsa, dont l'identité reste cependant discutée (il pourrait s'agir de Lu-Nanna, le dédicant qui demande la vie pour son roi) mais qui a tout lieu d'être une représentation de Hammu-rabi (portant d'ailleurs la coiffe royale) en prière devant le dieu Amurru (AO15704). La statue porte cette inscription (extrait)³ : alan ša₃-ne-ša₄ urudu, muš₃-me-[bi] ku₃-si₂₂ [ġar]-ra « Une statue de suppliant en "cuivre" dont le visage est plaqué or ».

Quelle que soit la signification de cette ornementation, le vœu exprimé par les serviteurs de la lettre retrouvée à Mari évoque une audience auprès du roi, qui n'est pas sans faire penser elle-même à une scène cultuelle dans un temple. En outre, le visage d'or relève ici de la thématique solaire, le prince rayonnant incarnant les notions de justice et de paix. Un parallèle peut être fait avec le NP paléo-babylonien Zīmī-Šamaš-lūmur « Puissé-je contempler-les traits-de-Šamaš ! »⁴.

Le deuxième cas nous transporte de Mari à Nippur, également à l'époque paléo-babylonienne. Dans sa lettre à un certain Lūmur-ša-ilim, une dame qui devait occuper une fonction de prêtresse dans l'Ekur se compare à une statue d'orant (CUNES 52-19-23 : 24-27)⁵ :

mahar Enlil (^den-lil₂) u Ninlil (^dnin-lil₂) šalmum rabûm ša ana bît abika ik-tanarrabu anāku

« Je suis une grande statue qui prie constamment devant Enlil et Ninlil pour la maison de ton père. »

Le fait que la dame qui tient ces propos se décrive comme une grande statue – *šalmum* désignant de fait le plus souvent des sculptures en ronde bosse représentant hommes et dieux – nous indique que ce type d'ex-voto était généralement de petite taille. Comme c'est la prêtresse elle-même qui prétendait « jouer » le rôle de la statue, cette dernière était à l'échelle humaine, une grande taille par conséquent pour une effigie à son époque. Une statue d'orant, avec son aspect statique bien connu, était quoi qu'il en soit l'idéal même de la dévotion la plus parfaite.

Un telle parole ne devait pas être complètement originale puisqu'une femme consacrée, *naditum* de Šamaš nommée Erištiya, tient à peu près le

2. Cf. Michaël GUICHARD, « Les statues divines et royales à Mari d'après les textes », en préparation.

3. FRAYNE (1990, 360).

4. Cf. *Chicago Assyrian Dictionary Z*, s.v. « zīmu », 120.

5. Inédit, dont l'édition est en cours de préparation, avec le bienveillant soutien de D. OWEN.

même langage depuis la ville de Sippar⁶ : *anāku ul šurīnkā kārībum ša ina Bīt-birbirrim iggirīka udammaqu* ? « Ne suis-je pas ton emblème, l'orant qui plaide bien ta cause dans l'Ebabbar ? » On trouve ici apposées les notions d'emblème et de *kārībum*, lequel qualifie l'étendard, et seulement indirectement la femme. Celui-ci, tout en précisant la fonction de l'emblème, dénote une image concrète d'orant, motif classique de l'iconographie religieuse⁷. La comparaison des discours de chacune des prêtresses permet finalement de mettre en relation le terme *šalmum* avec *šurīnum*, ce qui n'était pas inconnu⁸, et *kārībum*. Le rapprochement entre *šalmum* et *šurīnum* n'implique pas qu'ils soient équivalents, mais il démontre bien que les deux objets servaient donc avant tout de substitut de la personne. Ajoutons que l'idée même de définir une personne en tant qu'étendard apparaît aussi dans la littérature épique du XVIII^e av. n. è.⁹ Certes, le contexte est différent, puisque l'image est celle du roi menant sa troupe au combat tel l'étendard, mais elle repose sur le même principe d'inversion. La personne est non seulement réifiée, mais elle devient l'objet sensé la représenter à l'origine.

Il y a donc un renversement intéressant à observer : l'image n'est plus dans ces cas de figure une représentation de quelque chose, mais elle est le sujet même à imiter. Cela témoigne d'une grande familiarité des Mésopotamiens avec les emblèmes et les images. Celles-ci contribuaient à façonner la manière dont était représenté le divin et, en définitive, elles finissaient par être considérées comme étant pour ainsi dire plus réelles que le réel.

Bibliographie

- Durand, Jean-Marie (2005) *Florilegium Marianum VIII. Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
- Frayne, Douglas R. (1990) *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4. Toronto et al. : University of Toronto Press.
- Guichard Michaël (2014), *Florilegium Marianum XIV. L'Épopée de Zimri-Lîm*, Mémoires de NABU 16. Paris : SEPOA.

6. *Archives royales de Mari* X 38 : 9-11 [LAPO 18 1195].

7. Cf. par exemple DURAND (2005, 132, 38:19-23).

8. Johannes RENGER, « Kultbild », dans *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* vol. 6, 1980-1983, 307b et *Chicago Assyrian Dictionary* Š/3, « šurīnu », 345.

9. *Épopée de Zimri-Lim* : iii 15 ; GUICHARD (2014, 56-57).

LE CULTE DES BÉTYLES DANS LA DOCUMENTATION CUNÉIFORME D'ÉPOQUE AMORRITE*

Jean-Marie Durand
(Collège de France et Institut de France)

Abstract: The rich Mari documentation shows that “betyls”, stones used in cultic contexts, existed since the IIIrd millenium in Syria. This fact raises the problem of divine representations in the Near East. In opposite to the Easterners who are said to worship statues, the Westerners—who knew and imitated also the Eastern religious usages—practiced in fact aniconism, as far as we can judge. The local words for what we call today “betyls” were *sikkanum* (in second-millennium cuneiform writings) or *maššebah* (in first-millennium Hebrew) according to epochs and places. These terms have nothing to do with the late Greek term *baytulos* which designated properly “a divine stone,” such as a meteorite or any stone with magical powers, as precious gems. So *baytulos* must be considered as a late Greek borrowing from a West-Semitic language which created this expression. In modern times (XVIth-XVIIth centuries), the Greek word was linked—as to its etymology—to the Hebrew word *Beṭel* which designates a toponym in the biblical text. Out of these speculations, the modern term “betyl” got unduly the meaning of “House of the God”; hence the belief that *sikkanum* was the house of the God.

De la même façon que le texte de la Genèse (Gn 1,26) dit que Dieu a créé l'homme à son image, très souvent une divinité a été représentée avec une apparence humaine¹ ; si l'homme, d'ailleurs, est à l'image de la divinité, il était normal de penser qu'en regardant un humain on pouvait avoir une idée de l'apparence d'une divinité, surtout dans les religions où l'on suppose des rapports entre divin et humain, ce qui implique de prêter des sentiments à la divinité, donc de l'anthropomorphiser. Cela semble avoir été une évidence dans toutes les civilisations. L'Antiquité gréco-romaine, d'où viennent beaucoup de nos canons de représentations ou de pensées, a

* Merci pour leur aide et leurs réponses à diverses questions, à mes collègues et amis, J. TEIXIDOR, Th. RÖMER, D. CHARPIN, A. LEMAIRE, M. GUICHARD, ce qui n'engage nullement leur responsabilité scientifique dans le présent travail.

1. Cela est une évidence même pour des religions qui affirment la non-corporéité divine, comme le christianisme ; en témoigne le plafond de la Sixtine dans la Cité du Vatican, d'où l'on ne pourrait toutefois pas inférer que les Chrétiens adorent un dieu qui a une forme humaine. Il est donc prudent, dans le domaine de la religion, de distinguer la notion que les gens peuvent avoir de ce qu'est la divinité de la façon – inévitablement figurative – qu'ils ont de la représenter.

conçu ses divinités, au moins celles de la dernière génération, l'Olympique, comme des humains parfaits pour ce qui est du corps et les a crédités d'une extrême qualité pour ce qui est de la force, de l'intelligence et du savoir, sinon pour les mœurs et la moralité.

C'est en fait un modernisme. Les Grecs avaient gardé le souvenir et la pratique de beaucoup de représentations divines à l'apparence fruste, même si elles étaient très vénérables². L'explication qu'ils donnaient souvent du fait était que l'homme n'a pas toujours été habile à représenter le beau et cette réalisation non conforme aux canons de l'esthétique classique trouvait son excuse dans son archaïsme, produisant à époque ancienne des idoles en bois, mal dégrossies.

Néanmoins, dès que les chercheurs modernes ont trouvé dans une fouille une représentation humanoïde, cette dernière s'est trop souvent vu créditée d'un statut de figure divine³, alors qu'il vaut mieux penser à des orants placés dans un lieu sacré, ou à l'attention d'une divinité, pour assurer la perpétuité de l'adoration du fidèle. Cela devrait ainsi paraître évident pour les soi-disant « Déesses mères » primitives aux larges flancs, censées représenter la Terre-Mère dans sa fécondité, mais qui devaient plutôt figurer les malheureuses parturientes des premiers âges, lesquelles n'étaient jamais sûres que l'accouchement qui s'approchait ne se terminerait pas pour elles en catastrophe.

Pour ce qui est de la Mésopotamie, nos musées ne gardent en tout cas nulle représentation divine provenant des temples majeurs⁴. Ainsi n'avons-nous pas la statue de culte de Marduk de Babylone, ni celle d'Aššur de la ville du même nom, ni celles de Dagan d'aucune ville de l'Euphrate⁵, ni celle d'Addu d'Alep, qui était le grand dieu de l'Ouest, ni même n'avons-nous à notre disposition de descriptions de ces dernières⁶. Les centres urbains mineurs ne sont pas mieux lotis.

2. Ce sont les *xoana*, figures grossières, caractéristiques de la religion pré-olympique, comme celle d'Orthia, identifiée ensuite à époque récente à la déesse Artémis, dans le sanctuaire spartiate d'Artémis Orthia, selon PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, III.

3. C'est le cas, par exemple, de ce que l'on dénomme « Idoles Cycladiques », car on ne pouvait imaginer qu'en territoire grec une représentation de la sorte ne fût pas l'image d'une divinité.

4. Même si la plupart des originaux des statues antiques du monde classique ont aujourd'hui disparu, nous en possédons suffisamment de copies ou de descriptions anciennes pour en avoir une connaissance précise.

5. Cf. néanmoins l'article de OTTO (2006). L'auteur a essayé de retrouver la figure du dieu majeur du Moyen-Euphrate.

6. Pour Addu d'Alep, on trouve des indications qui pourraient faire croire à une représentation anthropomorphique. Ainsi, dans *FM VII* (DURAND 2002) 39 : 14-16, lit-on : « Ne suis-je pas Addu de Kallassu qui t'ai élevé sur le haut de mes cuisses ? ». Le texte dit : *ina pahallî-ia*. Dans le même texte, l. 50, le dieu Addu d'Alep, dit : « Ne suis-je pas Addu d'Alep qui t'ai élevé sur mon bas-ventre ? » Le texte dit : *ina sūhāti-ia*. Les parallèles néo-assyriens parlent pour l'éducation du roi

Pratiquement, nous devons nous restreindre aux représentations des sceaux cylindres⁷. C'est une réalité qui remonte aux origines de l'art mésopotamien. Les Dieux y sont considérés (par nous) comme des acteurs de scènes mythologiques (le plus souvent, d'ailleurs, des reconstructions hypothétiques, sans écho dans les récits à notre disposition). Nous sommes, en outre, dans l'ignorance la plus totale des motivations de telles représentations figurées, mais il ne serait pas étonnant – si l'on veut représenter des scènes divines – que les divinités y aient une forme et que cette dernière soit anthropomorphe.

En revanche, il existe des descriptions détaillées, dans les textes, de divinités mineures ou de démons⁸.

Tout cela représente néanmoins une tradition de l'Est et il n'y a nul indice de sa signification idéologique pour les Occidentaux qui, empruntant « l'objet sceau », ont adopté aussi les décorations qui y étaient portées.

On constate évidemment un lien étroit entre le culte et la représentation de la divinité, mais il n'y a que peu d'indications à propos de l'apparence de cette dernière. Le terme lui-même de « statue », un sens trop souvent donné arbitrairement au terme akkadien *šalmum*, ainsi qu'à son équivalent sumérien *alam*, est plutôt à comprendre comme « représen-

du *birku* du dieu, ce qui peut signifier « genou » ou avoir un sens dérivé (« giron » [*lap*] ou même « sexe »). Plutôt que des preuves de l'anthropomorphisme de la statue, ces emplois paraissent être des « façons de dire », comme par exemple le « giron » auquel un texte français aurait recours. Il est néanmoins possible de concevoir une réalité anatomique précise, puisque le roi Zimrî-Lîm demande (*FM* VII 17) que sa statue soit mise sur les *pahallû* du dieu d'Alep. Comme l'on sait que la représentation au moyen d'un bétyle n'exclut pas que ce dernier ne soit sexué (mâle ou femelle), il n'est pas impossible que la divinité d'Alep ait été représentée comme un bétyle ityphallique, ce qui est connu à Athènes pour les stèles (pourvues alors d'une tête humaine) dites « Hermès », ou les *lingam* indiens.

Dans un texte comme le poème d'Erra, qui semble avoir des connections très étroites avec le monde amorrite, la statue de culte de Marduk de Babylone n'est en référence qu'à un tronc d'arbre-*mêsum*. Cf. *FM* VIII (DURAND 2005), p. 50, qui cite les vers 150-153 du chant I de l'œuvre, où l'arbre *mêsum* est dit *šîr ilâni*, « ce qui incarne les dieux », un exemplaire particulièrement spectaculaire (aux dimensions de l'univers) étant réservé au roi des Dieux. Cela n'est nullement décisif néanmoins, puisque la fameuse statue d'Athéna chrysléphantine de l'Acropole d'Athènes, tout à fait anthropomorphe, était montée sur une armature en bois, vraisemblablement du cyprès, pris dans un bois sacré.

7. Pour l'identité des représentations de la sigillographie, format réduit des œuvres d'art, cf. COLBOW (1997, 85-90) et DURAND (2008, 188-189). La stèle dont il est question dans ces travaux risque néanmoins d'être de l'époque éponymale, antérieure à Zimrî-Lîm ; cf. DURAND (2005, 129-133) et CHARPIN (2005).

8. Les plus célèbres sont Humbaba et Pazuzu.

tation⁹ », comme cela a été souvent reconnu d'ailleurs. Mais une « représentation » peut être non figurative et purement symbolique.

Aussi fut-ce un choc de lire en 1985 dans une lettre envoyée par le roi Zimrî-Lîm à son ministre Bannum, au tout début de son règne, qu'il fallait prévoir l'acheminement à Mari de pierres pour l'accomplissement du culte d'une divinité majeure, Eštar, mais apparemment aussi d'autres non nommées. Le terme même utilisé pour ces réalités rocheuses, rendu dès lors par « bétyle », était de plus nouveau et inconnu des dictionnaires. Il est aujourd'hui possible de voir qu'il note une réalité très généralement connue en Syrie et qui remonte apparemment au III^e millénaire.

Le texte a été désormais publié comme *FM VIII*¹⁰ 12 : 3-9 :

Mon seigneur m'a écrit au sujet du sacrifice d'Eštar : « Ce sacrifice est imminent et il n'y a pas de *sikkanum*. Expédie rapidement une centaine de gens et un homme de confiance qui s'y entende à faire découper (NKS¹¹-III) un *sikkanum* afin qu'on m'en découpe (NKS) quatre de 12 coudées¹² chaque, au Lasqum.

9. Le terme même de *šalmum* n'a pas d'étymologie sémitique et n'a, en tout cas, pas de lien avec la racine qui signifie « être noir » (*DLM), laquelle comportait primitivement un *D ; on ne peut donc pas penser à un sens primitif comme « ombre de la réalité » pour désigner la statue. Le terme hébraïque *šélém* est employé par Gn 1,26 pour indiquer que l'homme est « à l'image » de Dieu, ou que l'enfant ressemble à son père (Gn 5,3). Le sens propre du terme est donc celui d'« image », « ressemblance ». Le mot *šalmum* ne doit pas être d'origine sémitique, et peut avoir été emprunté par l'akkadien qui l'a transmis plus ou moins directement aux langues voisines, dont nous n'avons que des expressions plutôt tardives, au mieux, du 1^{er} millénaire avant n. è. On considère généralement que l'arabe *šanam* qui désigne une « idole » vient de l'hébreu *šélém*. À Mari, c'est quasiment toujours l'idéogramme ALAM qui est employé, dont *šalmum* est pour nous l'équivalent akkadien obligé.

Il n'est pas impossible qu'un sumérien *zâ-alam (« pierre-image/image en pierre ») soit à l'origine de l'akkadien *šalmum*, car l'idéogramme sumérien pour la « pierre » que nous lisons mécaniquement na₄ (en l'occurrence na₄-alam) peut tout aussi bien avoir été zâ.

10. DURAND (2005).

11. Le verbe *nakâsum* est couramment employé pour signifier que l'on (dé)coupe quelque chose pour l'ôter à un ensemble naturel, d'où son utilisation pour noter la « décapitation » ou la « cueillette d'un ensemble de fruits », *qašâpum* étant plutôt réservé à la récolte par unité. Cela révèle dans *FM VIII* 12 que les *sikkanum* devaient être prélevés à une masse rocheuse, plutôt qu'ils ne représentaient des pierres indépendantes. Il est néanmoins significatif que le terme *sikkanum* ne soit pas dérivé du verbe « découper », même si NKS est l'exact inverse de SKN.

12. Cela devrait faire 6 m, ce qui peut paraître considérable. Il existe d'autres spécimens encore plus grands. La réalité des mesures de Mari n'a cependant pas encore fait l'objet d'une étude précise. Du moment qu'il est évident que les volumes sont moindres à Mari qu'à Babylone (1 gur = 120 qa, non 300), il est vraisem-

FM VIII 13 parle plus particulièrement des bétyles pour les dieux Dagan et Addu.

On peut, dès lors, se demander si cet objet « bétyle » n'était pas la véritable représentation divine ouest-sémitique, face à une autre, anthropomorphique, propre à une conception différente, caractéristique de l'Est.

La notion même de bétyle représentait, en fait, jusqu'à la découverte de la documentation moyen-euphratique, une réalité archéologique qui faisait partie depuis longtemps des caractéristiques de la religiosité palestinienne (Cana'an)¹³.

Il est vraisemblable, cependant, qu'il ne faut pas tout mettre dans le même sac. Ce qui est aujourd'hui dénommé par les chercheurs « bétyle » est en fait une réalité multiforme, grossie qu'elle est par la prise en considération des différentes modalités de « l'utilisation culturelle de la pierre » et des « vestiges en pierre » auxquels on attribue aujourd'hui une signification sacrée, même si l'on serait bien empêché d'en dire plus. Tout cela aboutit à mettre ensemble tout et son contraire, à mêler « objets de culte » et « objets de commémoration » par exemple, alors que la documentation mariote montre la multiplicité des dénominations¹⁴. La littérature archéologique moderne fourmille ainsi de références à des « bétyles » à propos de monuments très divers (pierres dressées, stèles de toutes sortes, menhirs, obélisques, vases et urnes). Il faut s'en tenir à un usage restreint du terme, comme le préconisait déjà G. F. Moore en 1903¹⁵.

1. A PROPOS DE L'ÉTYMOLOGIE DU TERME « BÉTYLE »

Aussi n'est-il pas inutile de s'interroger sur le sens même du terme français « bétyle » (que nous employons immédiatement pour rendre compte de réalités archéologiques si diverses) et sur l'histoire de ses diverses utilisations, afin de savoir ce que signifie réellement le terme dont nous nous servons pour la désignation des pierres de culte.

blable que la coudée valait moins sur les Bords-de-l'Euphrate qu'au Centre-Iraq. On verra les avis opposés de LAFONT (1992, 102) et de CADELLI (1994, 173).

13. Cf. PARROT (1954, 156-157), où le grand archéologue raconte sa surprise à la découverte sur les bords de l'Euphrate d'un bétyle datant du III^e millénaire. Cet objet était conservé dans les jardins du musée de Damas. Depuis, une stèle sexuée (féminine) a été trouvée lors de nouvelles fouilles.

14. Les objets de commémoration, par exemple, y sont dénommés *humûsum*, lesquels n'étaient d'ailleurs pas uniquement en pierre. Mais il existait aussi le *ramûm*, terme non enregistré par les dictionnaires.

15. Cf. LIPÍŃSKI (1992, 70-71).

1.1. Histoire du terme français

Pour l'histoire du terme français, on peut se référer naturellement à la notice du CNRTL¹⁶ :

Prononc. [betil]. Étymol. et Hist. 1586 hist. anc. « pierre sacrée adorée par les Anciens » (Le Loyer¹⁷, *Hist. des Spectres*¹⁸, VII, 2 : *Les façons de [pratiquer la divination] sont presque infinies [...], par les Bétyles qui étaient comme <des> Démons familiers que les [Païens] de la Syrie se servant de Magie liaient en petites boules rondes et grosses comme le [poing]*¹⁹).

Empr. au lat. *baetulus*²⁰ (Pline, *Nat.*, 37, 135...), cf. le gr. βαίτυλος (Damascius²¹ dans Bailly²²), terme relig. méditerranéen (v. Chantraine²³). »

L'apparition du terme en français est donc en fait récente (1586) et on n'en donne nulle étymologie. Le terme latin *baitulus* est en fait un emprunt au grec (cf. note 20).

16. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<http://www.cnrtl.fr/definition/betyle>).

17. 1550-1634. Il s'agit d'un « démonologue », très versé dans les langues sémitiques (hébreu, « chaldéen » [= syriaque] et arabe) et passionné par l'étymologie, avec en ce domaine les limitations dues aux connaissances de l'époque.

18. Le titre exact (en français modernisé) est : *Discours [sur l]es spectres, ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, démons, et âmes, [apparaissant] aux hommes, où sont rapportés les argumen(t)s et raisons de ceux qui [doutent de] ce qui se dit sur ce [sujet], [ou analogues], comme les voix, & [paroles auspicieuses], signes, [expériences mystiques] & songes [remarquables], & encore les histoires des apparitions, & semblables prodiges [sur]venus en chaque siècle, [prises chez les] meilleurs auteurs; & puis finalement les moyens de discerner les bons & mauvais Esprits, [avec] les remèdes & exorcismes pour chasser & conjurer les Démons. Le tout en [VIII] livres. Paris 1605, 1608², chez Nicolas Buon. L'ouvrage lui-même est une rareté bibliophilique (fort dispendieuse) mais le texte en est parfaitement accessible grâce à une réédition de l'édition de 1605 sur le site *Gallica* (BnF).*

19. L'orthographe et le lexique de la citation ont été modernisés. Le passage se trouve p. 689-690 de l'édition de 1605, avec une grande omission entre le début et la fin de la phrase. Les considérations sur les « bétyles » arrivent en effet en tout dernier lieu d'une longue série de pratiques divinatoires. Le passage le plus intéressant sur les bétyles, non cité par la notice du CNRTL, se trouve dans ce même ouvrage, au livre III, p. 373 de l'édition de 1605, où se trouve résumée la notice de Damascius (cf. ci-dessous).

20. Le terme grec est indûment considéré comme emprunté au latin du fait que Pline l'Ancien est antérieur à Damascius, mais la citation que fait Pline de Sotacos montre l'antériorité du vocable grec sur le latin.

21. Voir ci-dessous. LIDDELL & SCOTT (1968), ne donne de références pour ce terme auquel il prête le sens de *meteoric stone* qu'à Damascius et Hésychius.

22. Il s'agit du dictionnaire (scolaire) grec-français.

23. Il s'agit du *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2009, dernière édition consultée.

1.2. Le texte latin de Pline l'Ancien

Le texte latin de Pline l'Ancien (I^{er} siècle de n. è.) se trouve dans son livre XXXVII (§ 135 [51] de la collection *Universités de France*).

Pline y présente les bétyles comme des sortes de céraunies (*ceraunia*, de *κεραυνία*), donc des « pierres de tonnerre » et il cite l'auteur grec d'un traité sur les pierres, Sotacus [Sotacos], qui parle de céraunies noires et rondes qui auraient un pouvoir surnaturel ; elles permettent en effet la prise de villes et de flottes et ce sont elles qui se nomment « bétyles »²⁴.

La première attestation d'un *baytulus*, terme signifiant en fait « pierre magique », remonterait donc à Sotacos, dont la date n'est pas assurée mais qui est considéré comme du (IV^e ou du) III^e siècle av. n. è.²⁵. Son ouvrage traitait apparemment surtout des pierres précieuses. Il ne faut donc pas chercher chez lui, comme certains l'ont fait, l'explication des bétyles célestes de l'Antiquité classique, comme le dieu Elagabale, l'Aphrodite de Paphos ou la « Mère de l'Ida ».

1.3. Le texte grec de Damascius

Le texte grec de Damascius, sur la *Vie d'Isidore*, auquel fait allusion dans son ouvrage Le Loyer (1605, *op. cit.*), nous a été gardé dans la *Bibliothèque* de Photius (Codex 242) et plusieurs citations de « Suidas »²⁶.

Un certain Eusèbe, narrateur de l'anecdote, dit avoir quitté Émèse une nuit pour rejoindre un temple dans le mont Liban et, alors qu'il se reposait, avoir vu une sphère de feu qui venait du ciel avec un immense lion à côté d'elle. Il comprit que le *baytulos* c'était elle. La chose lui dit qu'elle représentait « le Noble » [*gennaiōs*], objet de la vénération des gens d'Héliopolis. Il l'emmena chez lui. Dès lors, le *baytulos*, tout en gardant son autonomie, lui permettait de rendre des oracles (*chrēsmōidias*). Cette pierre de dimensions médiocres (1 empan = 20 cm) avait une taille et une couleur changeantes et possédait sur elle des signes gravés (*grammata gegrammena*). C'est par leur moyen qu'Eusèbe rendait ses oracles. La Chose émettait un sifflement à peine audible (*lepton surisma*) qu'Eusèbe déchiffrait.

24. ...ex his quae nigrae sint ac rotundae, sacras esse ; urbes per illas expugnari et classes ; baetulos vocari, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* liv. XXXVII, édition de E. DE SAINT-DENIS, Universités de France, Paris : Les Belles Lettres, 2003². La note, *ibid.*, p. 167, cite le *Liber de lapidibus* de « Damigeron », disant que ce serait une pierre tombée du ciel.

25. Sotacus (Sotacos) est décrit par Pline (Livre XXXVI 38) comme le plus ancien écrivain sur les pierres, lequel était un médecin à la cour perse, puisqu'il y aurait vu la pierre merveilleuse dite *Dracontia* « chez le roi », ce dernier ne pouvant être que le Grand Roi perse. Sotacos devrait donc être antérieur à la conquête macédonienne.

26. Voir ZINTZEN (1967).

Il ne s'agit pas du tout ici des bétyles que l'on voit aux III^e et II^e millénaires dans le culte proche-oriental, mais en fait de « pierres dotées d'âmes » (*lithoi empsuchoi*). C'était, en réalité, des objets d'origine météoritique – alors que dans la documentation de Mari il est aisé de voir qu'il s'agissait d'objets terrestres, connus comme tels – employés à des fins magiques. L'histoire racontée par Damascius relève certainement de l'histoire des religions, comme tout le monde le répète, mais elle entre aussi dans une série de contes populaires bien répertoriés, qui narrent comment une réalité supra-humaine tombe au pouvoir d'un individu qui s'en sert pour son profit immédiat. L'exemple le plus célèbre pour nous en reste le conte d'*Aladin et du Génie de la lampe* et de ses diverses variantes²⁷ ; époque d'Apulée (II^e siècle ap. n. è.) connaît ainsi l'histoire des sorcières qui font descendre la Lune sur la terre²⁸, etc.

La pierre d'Eusèbe avait une couleur changeante, ce qui est dit de plusieurs pierres magiques²⁹, et comportait des signes analogues aux sceaux gravés sur les pierres magiques, ce dont se moque justement Pline l'Ancien lorsqu'il tourne en ridicule les Mages qui attribuent des vertus supplémentaires à des pierres si elles portent certains dessins.

La littérature d'expression grecque ou latine qui traite de ces pierres magiques semble avoir été considérable, même si elle a beaucoup souffert du temps et que relativement peu nous en reste.

1.4. Bétyle et abaddir

βαίτυλος est également le terme par lequel Hésychius appelle la pierre avalée par Cronos au lieu et place de Zeus, laquelle lui est fournie par son épouse. Or ce que l'on appelle *Le Premier mythographe du Vatican*³⁰ II, 3, 3, un texte latin tardif du VIII^e s. après n. è., appelle la même pierre du nom d'*abaddir* :

Mais alors, comme Jupiter était né et que la Mère essayait de cacher son accouchement, elle envoya à Saturne une pierre précieuse (*gemma*) taillée à l'image d'un enfant, laquelle on appelle *abadir*, dont la nature

27. La distinction est parfois difficile à faire entre cette appropriation d'un être supérieur et le fait de pouvoir commander à des puissances supérieures, ce que l'on dénomme *théurgie* et dont les plus anciens exemples sont sans aucun doute à trouver dans la magie mésopotamienne. Il est possible que les contes du genre d'*Aladin* ne soient qu'une dégradation ou une systématisation de pratiques théurgiques.

28. Cf. REINER (1995).

29. Ainsi trouvait-on dans le fleuve Pactole une pierre qui ressemblait à de la pierre ponce et qui changeait de couleur quatre fois par jour. Elle ne pouvait être trouvée que par des petites filles et, si elle était portée par une vierge nubile, elle lui permettait de rester chaste, à en croire le PSEUDO-PLUTARQUE, *Sur les Fleuves* (Περὶ ποταμῶν καὶ ὄρων ἐπωνυμίας = *De Fluvii et Montium nominibus*).

30. Édité dans la collection des Universités de France (Budé) en 2003² par N. ZORZETTI et J. BERLIOZ (Paris : Les Belles Lettres) ; cf. la note 303, *ibid.* p. 61.

est d'être toujours en mouvement³¹. La³² recevant, le Père la mâcha et l'ava.

Le terme d'*abaddir* est célèbre dans la littérature française par l'usage qui en a été fait dans Salammbô par G. Flaubert qui écrit :

Entre les rangs de ces disques égaux, des trous étaient creusés, pareils à ceux des urnes dans les columbariums. Ils contenaient chacun une *Pierre ronde*, obscure, et qui paraissait très lourde. Les gens d'un esprit supérieur, seuls, honoraient ces abaddirs tombés de la lune. Par leur chute, ils signifiaient les astres, le ciel, le feu ; par leur couleur, la nuit ténébreuse, et par leur densité, la cohésion des choses terrestres.

La source de G. Flaubert – qui enrichit beaucoup la notion dans son roman, tout en gardant le sens de « pierre météoritique » – se trouve sans doute dans un passage de Saint Augustin³³ qui, écrivant à Maxime de Maure, dit que les Carthaginois avaient des Dieux nommés *Abaddir*. La religion punique n'est pas très bien connue et le dernier à avoir tenté d'expliquer ce terme révélé par le grand évêque d'Hippone est sans doute E. Lipinski, dans *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (1995, 261), où il en donne l'étymologie : « « Pierre du Puissant » en phénicien *'abn 'dr ».

Cette explication fait néanmoins difficulté car on n'arrive pas à *abaddir* à partir de *abn 'dr*. Je proposerais donc plutôt de voir dans ce terme le syntagme « *aban* + DÎR³⁴ », ce qui définirait l'*abaddir* comme une « pierre autour de laquelle on tourne » ou, éventuellement, une « pierre qu'on promène » car, de façon générale, le rite de la *circumambulatio* (ou la notion de déplacement de l'objet) est très bien attesté pour les bétyles³⁵.

31. *Sed tunc cum natus esset Juppiter et partum eius celaret mater, misit Saturno gemmam in simitudinem pueri celsam, quam abadir vocant, cuius natura semper movetur; quam accipiens pater dentibus collisit et consumpsit.*

32. Le terme *abadir* est manifestement du genre féminin.

33. *Epist.*, 1 17, 2.

34. Que le N s'assimile au D est un fait courant de phonétique, et l'*abaddir* est nettement décrit comme une pierre (*lapis*). DÎR est une racine très bien attestée en sémitique pour signifier « Revenir à son point de départ, avoir un mouvement circulaire ». Comme le mot n'est attesté que dans des textes en latin, il est difficile, vu l'action de l'apophonie latine, de savoir le timbre exact de la voyelle que prenait cette racine dans cette formation.

Pour ce genre de rituel, cf. TURCAN (1988 [1997], 35) : « Nous savons par les monnaies que [des] bétyles étaient portés solennellement sur des brancarts ou sur des chariots sacrés. Un bas-relief palmyrénien nous montre la procession à dos de chameau d'une idole qu'abrite un édicule voilé... chaque année Héliogabale organisait un cortège pour transférer la pierre noire dans un sanctuaire de la banlieue romaine ».

35. Dans le *Premier mythographe*, l'*abaddir* est dit être toujours en mouvement. Il est possible qu'il y ait là le souvenir de la *circumambulation*, ou simplement une référé-

Ces passages d'Hésychius et du *Premier mythographe* sont intéressants parce qu'ils montrent que *baytullos* a toujours au V^e & VI^e siècles après n. è. le sens de « pierre (précieuse) magique, » envoyée par les dieux (mais désigne aussi de façon précise une grande divinité) et qu'au VIII^e siècle après n. è. le lien est explicitement fait avec la représentation même de la divinité qu'était l'*abaddir*.

De l'ensemble des témoignages examinés jusqu'à présent, il ressort donc que ce qui recevait le nom de *baytullos* se présentait sous la forme de monnaie sphérique ou ovoïde, éventuellement taillé dans des pierres (semi-)précieuses, et jouait un rôle important dans des opérations rituelles à caractère magique (manteur et astrologique), voire initiatique, au cours desquelles on manipulait l'objet, on le scrutait et on l'écoutait éventuellement.

Il n'existe évidemment pas de preuve que les objets attestés par le monnayage des villes de la Syrie romaine, qui semblent représenter des pierres – comme ce que l'on trouve sur de célèbres monnaies en rapport avec le culte d'Émèse³⁶ – et que nous appelons aujourd'hui naturellement « bétyles », aient reçu une telle appellation des contemporains.

1.5. Bétyle et Béthel

Or le terme grec *baytullos* qui, dans les langues grecque et latine, ne notait qu'une pierre météoritique par laquelle un dieu se manifestait (voire la pierre qu'avait avalée Cronos en lieu de Zeus), aurait en fait pour étymologie l'hébreu Bayth-El (/bêtel/), « la demeure du Dieu », d'où son sens de « temple » ; les termes des langues « classiques » en seraient le calque linguistique. Aucune langue sémitique ancienne n'a cependant utilisé cette expression pour désigner les pierres cultuelles du Proche-Orient ou d'ailleurs³⁷.

La question du rapport entre les deux expressions doit être posée. À consulter le *Dictionnaire* de Trévoux (1752), ce serait [Gérard] Vossius qui,

rence au texte de Damascius. Les sources du *Premier mythographe* ne me sont pas disponibles.

36. Cf. les descriptions données par TURCAN (1988 [1997], 26-31).

37. On notera néanmoins dans l'édition des *Inscriptions araméennes de Sfiré* par DUPONT-SOMMER (1958, 119) à propos de l'expression *by 'lhy*m, sa remarque : « litt. "les maisons des dieux", "les maisons divines", c'est-à-dire les *bétyles*. » Cet avis a été enregistré avec celui de plusieurs autres savants, dans HOFTIJZER & JONGELING (1995, 159). Mais il s'agit là en fait d'une pétition de principe. La bonne traduction est sans doute simplement « temples ». A. Lemaire (DURAND & LEMAIRE 1984), dans sa traduction du texte, indique *by 'lhy'* : « (inscriptions) des maisons des dieux » (IIC2, 7, 9), p. 128, et commente, p. 142 : « Avec J.-C. Greenfield, nous préférons la traduction "temples" (JBL 88, 1968, p. 241) à cause des formules akkadiennes parallèles (cf. aussi Zakur B18-21) ». Cf. ci-dessous, n. 40, ce qui est dit du βειθιλα de Palmyre.

le premier, dans le *De Theologia Gentili... L. VI. C. 39* (1662) a fait l'identification entre le *baytulos* grec et le *Betel* (*bayt-El) hébraïque.

[Gérard] Vossius, après avoir dit que cette pierre [avait] été en si grande vénération chez les [Païens], que quelques-uns lui [avaient] rendu les honneurs divins : ce qui fit que ce lieu qui [s'appelait] *Béthel* auparavant, fut nommé depuis *Béthave*³⁸, Maison de mensonge, par les vrais Israélites, qui eurent ce culte idolâtrique en horreur : Vossius, dis-je, observe que la [connaissance] confuse que les [Païens] eurent de cette pierre et de l'histoire de Jacob, leur fit dire que [c'était] cette pierre, que Saturne [avait] dévorée au lieu de Jupiter, et ils la nomment *Βάιτυλος*, du mot Hébreu *Béthel*. Puis, ajoutant un A au commencement du mot, & changeant L en R, ils ont fait *Abadir*. Il [fallait] ajouter, et changeant encore le *th* en d.

Les dernières remarques – ironiques – de Trévoux étaient de rigueur pour un esprit de l'époque des lumières, à la fin du XVIII^e siècle ; elles montrent l'estime dans laquelle il tenait cette démarche étymologico-linguistique qui consistait à rattacher à tout prix *abaddir* à bétyle, à partir du moment où l'on pensait que la pierre était le réceptacle de la divinité et qu'on savait par ailleurs, par une glose, qu'un *abaddir* était en pierre (*lapis*) et en variante avec *baytulos*. C'est, malgré tout le respect dû à la Philologie, le serpent qui se mord la queue.

En fait, déjà dans Le Loyer, *op. cit.* p. 373 (1605), on trouvait les remarques suivantes :

Le nom de Bétyles est syriaque, et a été pris des Hébreux qui appelaient *byt* ³⁹ Bethel, les lieux où le Patriarche Jacob avait mis des pierres, pour marque qu'il y avait adoré Dieu. Les Syriens [accommodèrent] cela à leur superstition et appelèrent Bétyles leurs Pierres animées, ou pierres [où] un Dieu ou un Démon était caché.

Le Loyer tout en faisant le rapprochement entre l'expression hébraïque et la syriaque marquait d'excellente façon que si les termes se correspondaient ils n'était pas de la même époque, même s'il n'allait pas jusqu'à dire qu'apparemment elles ne reflétaient pas la même conception. En hébreu, effectivement, *Betel* n'est qu'un terme géographique car c'est *maṣṣebah* qui désigne la pierre levée et cette dernière est d'ailleurs rendue dans la LXX par *stēlē lithinē*.

Béthel n'est que l'endroit où Jacob a eu un rêve et où il érige une pierre en souvenir, selon un schéma bien représenté dans les récits bibliques. La LXX traduit d'ailleurs en Gn 28,18 par *ἐκάλεσεν Ιακωβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκεῖνου ὄκος θεοῦ*, « Jacob appela le nom de l'endroit "demeure du dieu". » Jacob prend la pierre (*λίθον*) qu'il avait mise dessous pour sa tête et la met debout (*éstēsen*) en stèle (*stēlēn*) et y verse de l'huile d'olive. De même dans

38. Il y a ici une allusion à *bēyt ē'l yihyéh l'āwén* dans Am 5:5 et *bēyt 'awén* dans Osée (4:15 ; 5,8 ; 10,5 ; cf. Jos 7,2 ; 18,12 ; 1 S 13,5 ; 14,23).

39. Le terme est écrit dans l'édition en lettres hébraïques non vocalisées.

Gn 31,13 est-il dit : « Je suis le dieu de Bethel », ce qui dans la LXX devient « le dieu qui s'est montré à toi dans le lieu du Dieu » (ἐν τόπῳ θεοῦ).

Si le lieu-dit Bethel est bien « la demeure/le lieu du dieu », on ne peut pas tirer du texte hébreu, ni de sa traduction en grec, que la pierre levée par Jacob est là où demeure la divinité ; elle n'est dans ce récit que commémorative.

Pendant, pour les savants du XVII^e-XVIII^e siècles, l'hébreu était doté d'un caractère très archaïque, voire du statut de « langue mère » (le mythe de Babel oblige !) et pour des gens qui considéraient sans difficulté les langues européennes comme dérivées de l'hébreu, toute ressemblance avec l'hébreu était *ipso facto* considérée au mieux comme un emprunt fait à la langue originaire.

Néanmoins, quelle peut bien être la philologie du terme gréco-latin que nous transcrivons « baytulos » ? « *bayt* » peut difficilement être autre chose que le terme signifiant en sémitique commun « maison ». La graphie peut n'être qu'étymologique, mais doit plutôt représenter une réalité phonétique. Comment analyser le reste du terme ? On peut y trouver un véritable u (c'est-à-dire non encore prononcé /i/) et considérer que *baytu-* était la forme du premier terme, l'expression renvoyant à un *baytu-'el. Vu la date tardive de l'attestation de ce terme, les Grecs ont dû emprunter l'expression aux langues sémitiques en usage dans la région où étaient attestées ces réalités culturelles. On considèrera donc que la langue qui a créé ce terme maintenait la diphtongue /ay/, ne spirantisait pas le -t- intervocalique (ce qui aurait été noté θ) et gardait la désinence casuelle à l'état construit. Ce peut être la langue qui était pratiquée à Emèse.

Les locuteurs de ces langues décrivaient en fait une réalité qui leur était contemporaine au moyen d'une expression nouvelle, qu'ils avaient fabriquée, qui n'avait donc aucun rapport avec les anciennes idéologies des millénaires précédents. Le problème est que les diverses langues sémitiques recourent à un lexique dont les termes présentent de grandes analogies entre eux, malgré de notables différences dans les structures grammaticales. À époque moderne, G. Vossius recourait à la seule langue sémitique réellement à sa disposition à son époque, qui était l'hébreu. Le Loyer en disant qu'il s'agissait d'un terme chaldéen montrait un savoir en langues sémitiques plus étendu.

Il faut donc opérer une distinction nette entre le « Béthel géographique » de la Bible et le *baytu-'El, expression venant d'une langue certainement autre que l'hébreu, de création postérieure et signifiant uniquement « pierre météoritique⁴⁰ ». Au mieux, le *baytulos* grec ne représen-

40. Ce sens de « pierre météoritique » pour le terme écrit βειθυλα se retrouverait selon le dictionnaire de L. KOEHLER et W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* 1 (Leiden et al. : Brill, 1994, p. 125b-126a), dans une inscription palmyrénienne de Doura-Europos, publiée dans le temps par le comte DU MESNIL DU BUISSON (1939, 24). Le terme cité par le comte est en fait βειθιλα, et déchiffrement et traduction semblent avoir présenté des problèmes. La notion de

terait qu'un dieu tombé des cieux au pouvoir d'un humain susceptible, éventuellement, de le contraindre à son service.

Ce qui n'est, en somme, qu'un abus de langage est toutefois passé dans l'usage actuel mais ne prouve nullement que ce que nous appelons dans nos langues modernes « bétyle » pour le III^e et le II^e millénaires doive représenter la « demeure », voire même l'« incarnation », de la divinité et que, donc, le *sikkanum*, que nous étudions dans la suite de cet exposé, signifie « demeure de la divinité » dans la conscience religieuse des gens du III^e ou II^e millénaires.

En revanche l'*abaddir* représentait certainement une pierre utilisée dans le culte de la divinité et qui devait avoir le statut de la « pierre noire » de la Ka'aba. Non pas une divinité, mais une représentation qui servait de support dans l'accomplissement d'un rituel de circumambulation⁴¹.

« prêtre du Bétyle » ne s'impose pas pour ce passage, de l'aveu même du comte, mais d'autre part, vu la spirantisation du -t- et la vocalisation /i/ au lieu de /u/, il me paraît plus naturel de traduire βειθιλα par « temple » que par « bétyle ». Il s'agirait donc, de toute façon, d'un prêtre du temple. Dans le même travail, p. 52, il est dit que le dieu « Yarḥibol » est qualifié à Doura « de *maṣṣēbâ*, terme qui équivaut au grec βῆτιλος ». Mais, c'est cette équivalence même qu'il faudrait prouver. Dans son inscription n°33 (cf. *ibid.* p. 18), on peut tout aussi bien comprendre « (O) Yarḥibol, dieu bon ! Les B. M., archers, ont fait la *maṣṣēbâ* de la Source. » Il existe d'ailleurs plusieurs représentations anthropomorphes du dieu Yarḥibol, à Doura.

41. Nous possédons à propos de la divinité Elagabal adorée à Emèse un texte explicite dû à Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III* V 3 : « C'est une très grande pierre, circulaire en bas et pointue à l'extrémité supérieure, de forme conique et de couleur noire. Les gens du pays en parlent solennellement comme d'une statue tombée du ciel, ils en montrent certaines petites proéminences ou incisions, et veulent qu'on voie en elle l'image inachevée du Soleil, parce qu'ils la regardent effectivement ainsi. » (trad. D. ROQUES 1990, Paris : *Les belles lettres*, 138-139). Il est certain en tout cas qu'il ne s'agissait pas d'un vrai météore, car une telle masse aurait causé d'énormes dégâts en touchant le sol. Il est difficile, d'autre part, de savoir quelle était l'antiquité de la représentation divine et il est vraisemblable que le discours tenu à son propos atteste d'une modernisation de la tradition. Même idée chez TURCAN (1988 [1997], 34) : « Les ascendants lointains d'Héliogabale auront greffé leur culte solaire sur celui d'un Ba'al topique. Il est difficile de savoir si le bétyle même venait d'ailleurs. On l'a comparé à la Ka'aba de La Mecque qui contient une autre pierre noire, apportée (suivant la tradition) à Abraham par Gabriel, donc venue du ciel, comme celle d'Émèse. » Cet auteur n'exclut pas que les ancêtres bédouins de l'empereur romain « l'aient véhiculée avec eux, avant de s'enraciner à Émèse ». Cela est possible mais le discours sur la structure religieuse a, de toute façon, changé. Cf. TURCAN (1988 [1997], 35) : « La religion sidérale et l'astrologie, qui ont si fortement imprégné les mentalités dès l'époque hellénistique, ont dû contribuer à renforcer cette soudure ».

2. REDÉCOUVERTE DU TERME DE *SIKKANUM*

En fait nous possédons maintenant les termes particuliers qui désignent la pierre levée qui recevait un culte. Au I^{er} millénaire, dans la zone palestinienne, elle était appelée *maššebah*, soit « l'objet dressé », aux III^e et II^e millénaires elle recevait le nom de *sikkanum* ou de *sikkan(u)*, « l'objet installé ».

2.1. Les étapes de la redécouverte

Le terme⁴² a, d'abord, été retrouvé à Émar pour l'époque médio-babylonienne, et au même moment dans les textes du palais de Mari pour l'époque paléo-babylonienne, ce qui a permis de comprendre la réalité éblaïte dite *ZI-GA-na-tum* (= *sikkanâtum*) ou le *Sikkan* de la toponymie des textes de la troisième dynastie d'Ur III, au III^e millénaire (« *si-ka-ni* » aux II^e & I^{er} millénaires), ainsi que de situer linguistiquement le « suméro-gramme » *ZI-KIN* (= *sikkan*) hittite d'époque moyenne dont la réalité avait déjà été comprise⁴³.

Pour la fin du II^e millénaire et pour le I^{er} s'est ajouté la « stèle » *skn* d'Ugarit et de la civilisation punique, dont les formes cunéiformes donnent la prononciation /*sikkan*/, laquelle n'était pas prévisible.

2.2. Le sens de *sikkanum*

Le *sikkanum* représente une réalité de première importance pour la religiosité occidentale et, par derrière ces pierres levées proche-orientales, se profilait bien sûr le problème de la « pierre noire » de la Ka'aba⁴⁴. L'ingéniosité scientifique s'est donc acharnée sur ce terme qui émane d'un si ancien passé et le *sikkanum* a été doté de plusieurs étymologies.

En fait, vu la structure des langues sémitiques, le choix (relativement simple) consiste à décider si le terme provient de √SKK ou de √SKN⁴⁵, donc s'il est ou non suffixé.

Huehnergard (1987, 157), envisageait que le terme vînt de √s-w/y-k (cf. hébreu √s-w/y-k I « to annoint » II « to hedge fence about ») suffixé en *-ānu*, mais son *sikānu* (Pîs + ān) ne rendait pas compte du *-kk-* attesté pour le substantif.

Le même Huehnergard a ultérieurement envisagé une comparaison avec le terme *sikkatu* « which could designate a boundary marker »⁴⁶ ; il pourrait

42. Pour toutes ces diverses attestations, on consultera DURAND (2005, 2).

43. Cf. DURAND (2005, 173 sq.)

44. Toutefois, plutôt qu'un « bétyle » proprement dit, la « pierre noire » de la Ka'aba (dont on ne connaît pas l'antiquité, ni l'histoire) pourrait entrer dans la série des pierres météoritiques auxquelles un culte a été rendu à la fin du monde classique.

45. Cf. DEL OLMO LETE, SANMARTÍN & WATSON (2003, 759) qui envisagent < √s-k(-k) + n ou < √s-k-n.

ainsi y avoir comparaison avec le terme de la langue Gurage *säk(k)äkä* « drive a peg or a pointed object into the ground or the wall » ainsi qu'avec l'amharique *säkkäkä* « to thread through, drive through ». Cependant une dérivation SIKK-ân-um⁴⁷ (PIRS + ân-um) ne convient pas à un substantif féminin.

En dernier lieu, Pentiuc, se décide pour « relating the Emarite form, a noun of *qittäl*-pattern, to a root *skn* »⁴⁸.

Le problème général de l'étymologie est que cette « discipline » recourt trop souvent à des *comparanda* qui ne signifient rien ou peu pour le terme étymologisé ; sauf cas d'archaïsmes patents, il vaut donc mieux mettre ce dernier en rapport avec la pratique linguistique de l'époque où le terme est utilisé.

Ainsi SKK n'a à Mari que le sens de « boucher, fermer » (c'est la racine qui construit le terme signifiant « sourd »), mais le *sikkanum* n'est pas quelque chose que « l'on entre dans un autre objet », pas plus qu'il ne « marque une frontière ». Ce ne serait pas, en outre, le seul objet à être oint et, d'ailleurs, nul texte de Mari ne parle de l'onction du *sikkanum*. On ne comprend donc pas l'emploi des √SĪK ou √SKK pour la dénomination d'un terme aussi important pour la vie religieuse que le *sikkanum*.

En revanche, il existe une association étroite, au moins pour la conscience linguistique des Amorrites, avec la √SKN qui est omniprésente dans les textes de Mari et qui signifie « installer transitoirement⁴⁹ » quelque chose, ce qui la distingue de *wašâbum* qui signifie « habiter » et qui se prête éventuellement à noter le long terme, lequel dans une société tournée vers le nomadisme n'est jamais pour toujours⁵⁰.

46. HUEHNERGARD (1991, 703).

47. Cette position a été, évidemment, reprise par MICHEL (2011), qui écrit péremptoirement : « Il n'y a pas de lien entre *skn* du *sikkānu* et le verbe *sakānum* "habiter". Il faut comprendre le terme de *sikkānum* comme *sikk* + la désinence *-ānum*. En effet *sikkānum* ne peut venir de *skn*, puisque la sifflante ZI ne correspond pas, d'autant plus que le thème nominal PiRRaS n'est pas attesté. **sikk* qui signifie "boucher, fermer" est ici à rattacher étymologiquement à l'akkadien *sikkatu* qui signifie "le clou, le pieu". » On ne saurait dire mieux, au moins du point de vue étymologique, où tout est effectivement possible, ainsi que son contraire...

48. PENTIUC (2001, 157-159).

49. Un sens de « découper » a été proposé à partir de l'arabe *sikkīn*, plur. *sakākīn*, (cf. DIETRICH, LORETZ & MAYER 1989, 139), mais il n'y a pas de racine verbale correspondant au terme arabe qui désigne le « couteau ».

50. La remarque de PENTIUC (2001, 158) qu'à la différence de Mari le « *sikkānu* de Hébat » « was installed in a shrine, as a permanent cult-object » est oiseuse car le rituel parle de l'installation du bétyle, mais nullement de ce qu'il deviendra après la cérémonie.

Un verbe *sakânum* n'est en fait pas reconnu comme tel, dans aucun dictionnaire⁵¹, car il a été sans cesse considéré comme une variante amorrite d'écriture de ŠKN⁵² « placer », ce qui est très peu vraisemblable⁵³, d'autant plus que SKN est bien attesté à la forme II (D, pi'el), ce qui n'est pas le cas de ŠKN⁵⁴. Il faut voir dans cette racine une réalité occidentale qui n'est pas partagée par les dialectes orientaux, comme ces derniers ignorent d'ailleurs *sikkanum*, au moins avec le sens de « représentation divine »⁵⁵, ainsi que les dérivés de SKN, tels *maskanu* « tente », au lieu de *maškanu* « aire à battre le blé », etc. Les dérivés de la √SKN sont ainsi posés dans les dictionnaires avec un /š/ comme s'ils venaient de ŠKN.

Le *sikkanum* est donc une pierre installée pour une cérémonie cultuelle et le recours à la racine qui désigne une installation transitoire n'est sans doute pas une inadvertance. On ne sait pas ce que l'on faisait de ces objets une fois passée la cérémonie mais la notion même d'un lieu dit « les bétyles de Dagan » pourrait indiquer qu'ils conservaient une aura sacrée qui les faisaient être conservés dans un endroit particulier⁵⁶. Il est vraisemblable que ce qui restait de ces pierres, après l'abandon de Mari, a dû être récupéré pour des travaux divers au fil des siècles et que, de toute façon, celles qui auraient survécu n'ont pas dû beaucoup attirer l'attention des fouilleurs et être prises pour de simples roches.

Que le mot ne corresponde pas à une formation sémitique orientale n'est certes pas un problème, puisqu'il ne s'agit pas d'akkadien ni d'une de ces langues à partir desquelles a été reconstitué ce que l'on appelle « le sémitique commun ». Le substantif *sikkanum* est un féminin qui peut représenter un usage du Nord ou de l'Ouest, peut-être par analogie avec *abnum* (la pierre) qui est également du genre féminin.

51. Même dans le dernier lexique *A Concise Dictionary of Akkadian* (BLACK, GEORGE & POSTGATE 2000), où, p. 312b, à *sakânu* il est fait renvoi à *šakânu*. Voir les références collectées par CHARPIN (1993-1994, 5-6).

52. Cf. CAD Š/1, p. 116b, ce qui fait que les emplois de *sukkunum* ne se trouvent pas dans les dictionnaires. Dans *Chicago Assyrian Dictionary S*, p. 70a, pour « *sakânu* (to place) », renvoi est fait à *šakânu*. PENTIUC (2001, 158), qui me fait dire que je propose comme étymologie pour *sikkanu* « *šakânu* (*sakânu*) » ne m'a manifestement pas compris ou a eu des problèmes avec l'exposé en français.

53. √ŠKN signifie « installer » alors que √SKN signifie « être installé ».

54. Cf. latin *statua* sur *stātūare* « mettre en place », statue d'un homme, rarement d'un dieu (pour laquelle on emploie plutôt *signum*).

55. Voir DURAND (2005, 37), où l'akkadien *sikkanu* « rame » est rapporté à cette racine.

56. Pour les *sikkanâtum*, cf. DURAND (2008, 325). En ce sens, on rappellera l'anecdote bien connue du Bédouin arabe qui, au soir, prend trois pierres pour y installer sa marmite et une quatrième comme représentation divine, pour abandonner tout cela au matin.

2.3. La recherche du *sikkanum*

La documentation sur les bétyles retrouvée à Mari a fait l'objet d'une publication où l'on trouvera tous détails⁵⁷.

Les pierres proviennent de lieux particuliers, majoritairement la passe actuelle de Halébiyé, et plus particulièrement la région du Lasqum (une région sur la rive droite, proche du Mont Bisri), ainsi que la zone de Saggâratum. Tout cela tient sans aucun doute aux nécessités du transport, tout particulièrement par voie fluviale, sans doute pas uniquement à un caractère particulier des zones où l'on prenait les bétyles.

Il s'agit d'objets connus dans tout le royaume et pas uniquement sur place, quoiqu'on leur rende un culte localement et que leurs lieux soient tabous (*dan*).

Les textes qui en parlent se trouvant être des lettres, nous possédons encore la description des moyens employés pour les extraire de leurs endroits et pour les transporter jusqu'à la capitale.

Nous avons encore des indications sur leurs mensurations, car les envoyés tenaient à se faire valoir auprès du roi. Ces dernières sont certainement à moduler en fonction du système mariote qui avait des étalons moindres que ceux auxquels on est habitué pour la région d'Akkad.

2.4. Les termes de *sikkanum* et de *maššebah*

Le terme de *sikkanum* ne désignait pas toutes les pierres qui recevaient une attention culturelle. *FM VIII* recense ainsi les monuments commémoratifs *humûsum* ou les *ramûm*. Ces deux dernières sortes ne faisaient sans doute pas partie du culte rendu aux grandes divinités, mais avaient leur importance pour baliser l'horizon amorrite et l'on trouve encore des *humûsum* dans la région d'Émar, à époque moyenne. Les *humûsum* perpétuaient le souvenir de morts importants ou de grands moments de l'histoire (où ces héros pouvaient avoir perdu la vie). Les *ramûm* sont toujours absents de nos répertoires lexicaux. Ce sont d'autres réalités qui méritent d'autres exposés.

Au I^{er} millénaire, nous disposons surtout de la documentation hébraïque. Cette dernière ne recourt pas à √SKN, comme Mari amorrite ou Ugarit, mais à √NŠB. Ce ne sont effectivement ni les mêmes époques, ni les mêmes langues. Il est impossible de savoir comment on appelait la « pierre levée » en Palestine au II^e millénaire avant notre ère, tant qu'il n'y aura pas une documentation linguistique locale qui le dira. Il est néanmoins envisageable que dans d'autres régions de Syrie, des réalités culturelles analogues à celles de Mari aient existé avec leurs dénominations propres. On a ainsi dans la région de Tuba (au royaume du Yamhad), selon deux textes de

57. DURAND (2005).

Mari⁵⁸, un terme *anšabbum* qui pourrait représenter une formation sur la racine de NŠB.

Ce mot a été compris, lors de l'édition de ses attestations, comme ^d*sà-ap-pí-im* « la Lance (divinisée) » qui représenterait le symbole de la déesse Ištar de la ville de Tuba. Ceux qui veulent défendre cette compréhension doivent savoir qu'il ne s'agit, en fait, que d'une « idée du moment » devant la difficulté de faire quelque chose de cette expression, laquelle me paraît aujourd'hui sans aucune légitimation ; je serais plutôt tenté d'y voir désormais une formation *a-nšabb-um* sur la √NŠB qui a justement généré la *maššebah* hébraïque. Une représentation en pierre (*sikkanum*) est également attestée dans le culte de la déesse Ištar à Mari. *Anšabbum* pourrait donc désigner la représentation de la divinité locale⁵⁹. Peu de renseignements existent évidemment sur les pratiques linguistiques de la ville de Tuba et il est impossible de savoir s'il existait dans son dialecte une formation 'an-PRaSS-⁶⁰. On peut néanmoins supposer qu'on n'y parlait pas l'akkadien de Babylone.

3. LE SYSTÈME DE PENSÉE

Un fait important reste que la lettre envoyée par le nouveau roi au ministre Bannum l'a été au tout début de son règne : il lui fallait des *sikkanum* pour le culte et l'urgence qui est alors soulignée pour leur réalisation montre que le culte n'était pas envisageable sans ces objets.

On sait en effet désormais que ce document est de la première année de Zimrî-Lîm puisque Bannum a disparu très vite et la fête d'Eštar à laquelle il est ici fait allusion a été très certainement la première à être célébrée par le nouveau roi dont les actes publics ont d'abord été pour les dieux. Comme Bannum habitait Mari, Zimrî-Lîm, quand il lui a envoyé sa lettre, n'était sans doute pas encore arrivé dans sa capitale et c'est donc dans cette dernière que se trouvaient manifestement les spécialistes de la découpe de ces pierres qui devaient être intactes.

Il y avait une communauté certaine entre Bannum et Zimrî-Lîm, tous deux des Bédouins appartenant à l'ethnie mâr sim'al. Zimrî-Lîm, de plus, arrivait de l'Ouest et ne participait pas de la société akkadisée qui avait été

58. Cf. DURAND (2005, 33, n. 119 ; 1992). Cf. en dernier lieu ARKHIPOV (2012, 172) ; un terme *sappu* pour désigner une lance en fait n'existe sans doute pas. Le terme est toujours écrit dans les gloses par le signe SAP qui peut valoir aussi bien ŠAP, mais l'écriture est en fait ŠA-U₄/U₁₇-ŠA. Quant au « bol sacré » que représenterait un ^d*sà-ap-pu* (cf. JACQUET 2011, 78), on en attendra patiemment une attestation réelle.

59. De la même façon, on verra dans DURAND (2005, p. 31) à propos de ARNAUD (1986 texte 17), la possibilité que soit attesté, à époque moyenne, le terme de *našibu*.

60. Le GAG ne connaît qu'une formation 'an-PuRāS (cf. W. VON SODEN, GAG, 64 ad §56 a 4), mais le pluriel arabe de *našab*, « pierre tumulaire, borne, statue, idole » est 'anšāb (cf. KAZIMIRSKI DAF II, 1269 a).

celle de la dynastie d'un Samsî-Addu d'Ekallâtum. De tout cela, on peut déduire que la pratique des bétyles, donc d'une représentation aniconique (non anthropomorphique) de la divinité, était un trait occidental, ou au moins typique de la civilisation bédouine, sûrement des tribus *mâr sim'alites*.

De fait, Zimrî-Lîm, au contraire de Yasmah-Addu, ne devait offrir aux diverses divinités qu'il célébrait que des statues de lui (en orant) ou des trônes vides⁶¹. La seule fois où on le voit offrir une statue d'elle-même à une divinité, c'est au moment de son entrée à Dêr, un terroir *mâr sim'al*, à son arrivée dans son royaume ; comme il n'a manifestement pas eu le temps de la faire fabriquer, il faut penser qu'il a voué à la déesse un *ex-voto* commandé par son prédécesseur. La fabrication de la représentation de Dêrîtum était sans doute une mesure prise par le roi Yasmah-Addu pour s'attirer la bonne volonté des gens de la région de Dêr, au moment où, du fait de l'invasion de Bédouins, s'écroulait l'ordre politique dont il était issu.

Maintenant que les dossiers de lettres concernant la religion ont été majoritairement réunis dans ARM XXVI/1 & 2⁶², une importante remarque de D. Charpin prend tout son sens : le culte qui recourt aux *sikkanum est*, en même temps, celui qui pratique une divination inspirée, qui fait attention aux prophéties – voire qui les suscite – et attache, en outre, de l'importance aux rêves. Cela est le fait de la dynastie de Zimrî-Lîm, non de Yasmah-Addu. Toutes ces conduites religieuses existent certes pendant l'intermède du royaume de Haute-Mésopotamie à celui de Mari, mais elles n'y ont pas du tout la même importance que sous le règne de Zimrî-Lîm aux yeux de ceux qui ont le pouvoir. Il doit donc y avoir un lien entre elles toutes, même si, faute de renseignements, nous ne sommes plus à même d'en comprendre tous les tenants et aboutissants.

61. Comme il existe des représentations de bétyles sur des trônes, comme me l'indique D. Charpin, d'après certains des objets que l'on peut voir aujourd'hui au musée de Beyrouth, le don d'un tel siège – ce qui est bien connu à l'époque pour être une marque d'honneur – ne renseigne nullement sur la nature de la représentation divine : elle pouvait être déjà existante (statue de culte), bétylique, voire sublimée (trône restant vide). Par ailleurs, il existe clairement dans les temples des symboles incarnant la divinité que l'on pouvait déplacer pour les faire assister aux actes passés au nom, ou sous couvert, de la divinité qu'ils représentaient.

Il n'existe nul renseignement sur la forme que pouvait avoir le dieu Addu dans le *mahanum*, camp mobile des *Mâr sim'al*, statuette ou pierre symbolique ou simple présence, ni surtout à Terqa pour le dieu Dagan qui était l'objet de l'adoration des locaux (cf. ARM III 17 : 20 : « Les Anciens de la ville entrent constamment dans le temple de Dagan et font des prières pour mon seigneur et les armées de mon seigneur »). Il peut y avoir eu en ce lieu une statue de culte, un bétyle ou une simple « Présence ».

62. DURAND (1988) et CHARPIN, JOANNÈS, LACKENBACHER & LAFONT (1988).

CONCLUSIONS

On gardera la dénomination traditionnelle de « bétyle », même si les pierres levées ont porté en fait d'autres noms et si ce qui a été réellement appelé « bétyles » désigne en fait une réalité religieuse plutôt tardive qui a avant tout affaire avec l'astrologie et qui peut représenter (au moins chez Damascius) un aspect de la lutte des païens locaux contre le christianisme en train de triompher. Pour le III^e et le II^e millénaires, nous possédons désormais le terme de *sikkanum* qui désigne la pierre utilisée dans le rituel mais nous savons aussi que ce n'est qu'une partie des pierres utilisées par les Bédouins de l'Euphrate : il existait également les monuments commémoratifs du *humûsum* et du *ramûm*.

Au I^{er} millénaire, dans une zone linguistique et religieuse autre, on a utilisé le terme de *maşşebah*, même si la racine NŞB a pu être déjà employée dans certaines contrées occidentales comme le montrerait à Tuba, au royaume du Yamhad, le substantif *anşabbum* pour le culte de la déesse Eštar, si le terme existe bien. Il est possible, en outre, qu'il ait existé un terme *naşibu* à Émar.

Le *sikkanum* fait partie, dans les textes de Mari, d'une idéologie religieuse tournée vers le contact direct avec la divinité, pratiquant l'inspiration et de l'enthousiasme. C'est une réalité du moment. Il ne serait pas judicieux d'interpréter en fonction de cette idéologie bédouine toutes les pierres levées, tout particulièrement en ce qui concerne Ugarit ou le monde punique. Cela paraît certain quand on lit à Ugarit une expression comme *nşb skn ilibh* (*naşaba sikkani ili abi-hi*), « Il a érigé le *skn* du dieu de son père », ce qui se comprend beaucoup mieux dans le culte du souvenir familial que dans la conduite d'un culte étatique⁶³ et montre la marche vers l'instauration de la *maşşebah*.

À l'époque d'Émar⁶⁴, il existe des malédictions qui prévoient que si les clauses jurées ne sont pas respectées, les dieux Dagan, Ninurta et Išhara perdront la race (*numun-meš u mu*) du parjure et que ce dernier plantera un *sikkani* pour sa maison(née)⁶⁵. Le sens de ces passages est que le parjure verra la fin de sa race qui ne sera plus qu'un simple souvenir et non plus une promesse d'avenir. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'expression *sikkani zaqâpu*. Ces formules sont reprises – avec des raccourcis d'expressions dénués de sens si l'on en fait une traduction en mot à mot – dans les textes de Munbaqa. Il en résulte que le *sikkani* prend dans

63. À moins que les *sikkanum* de l'époque bédouine ne soient à expliquer *stricto sensu* comme des actes de dévotions tribales, mais il n'y a pas d'indication dans ce sens.

64. Voir pour tout cela DURAND (2005, 33) et les considérations de DURAND & MARTI (2003, spécialement 142-143).

65. Les textes disent : *na, sí-kâ-na a-na é-šu li-iz-qú-up*. L'emploi constant du singulier pour le verbe, montre que l'action n'est pas le fait des dieux (comme cela est généralement compris) mais du parjure.

ces textes le sens de « pierre commémorative », qu'elle ne semble pas avoir dans les textes de Mari où elle est en rapport avec des divinités, ni dans les textes rituels d'Émar qui font allusion à un autre emploi de ces réalités, dans le culte. Les textes d'Émar attestent donc une double réalité, le souvenir de l'usage culturel de la haute époque et la pratique de la *maššebah*, pierre du souvenir.

De la même façon voyons-nous encore aujourd'hui la « pierre noire » de la Ka'aba, qui peut entrer à l'origine dans le cadre des pierres météoriques, être partie de récits modernisants qui remotivent son existence et l'intègrent dans le culte.

Lever des pierres dans un but cultuel est une activité religieuse pratiquée au Proche-Orient depuis une très haute antiquité mais dont les motivations – ou les explications données par les contemporains – ont certainement beaucoup changé au cours des siècles et des cultures.

Bibliographie

- Arkhipov, Ilya (2012) *Le vocabulaire de la métallurgie et la nomenclature des objets en métal dans les textes de Mari*, ARM 32. Louvain : Peeters.
- Arnaud, Daniel (1986) *Recherches au pays d'Aštata : Emar VI/3. Textes sumériens et accadiens*. Paris : ERC.
- Black, Jeremy, A. George & N. Postgate (2000) *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Cadelli, D. (1994) « Lieux boisés et bois coupés », dans D. Charpin & J.-M. Durand (éds), *Florilegium marianum II, Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*, Mémoires de NABU 3, 159-173. Paris : SEPOA.
- Charpin, Dominique (1993-1994) « Compte rendu du CAD S », *Archiv für Orientforschung* 40/41 : 1-23.
- (2005) « Textes et images : le cas de deux stèles paléo-babyloniennes », *NABU* 2005/ 4 : 95.
- Charpin, Dominique, Francis Joannès, Sylvie Lackenbacher & Bertrand Lafont (1988) *Archives épistolaires de Mari I/2*, ARM 26/2. Paris : ERC.
- Colbow, Gudrun (1997) « Eine Abbildung des Gottes Amurru in einem Mari-Brief », dans D. Charpin, J.-M. Durand (éds), *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Mémoires de NABU 3, 85-90. Paris : SEPOA.
- Del Olmo Lete, Gregorio, A. J. Sanmartín & W. G. E. Watson (2003) *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition: Part Two: [l - z]*, HdO 67. Leiden : Brill.
- Dietrich, Manfred, Oswald Loretz & Walter Mayer (1989) « Sikkanum "Betyle" », *Ugarit-Forschungen* 21 : 133-139.
- Dupont-Sommer, André (1958) *Les inscriptions araméennes de Sfiré. Stèles I et II* Paris : Impr. nationale.

- du Mesnil du Buisson, Robert (1939) *Inventaire des inscriptions palmyréniennes de Doura-Europos (32 avant J.-C. à 256 après J.-C.)*. Paris : Paul Geuthner.
- Durand, Jean-Marie (1988) *Archives épistolaires de Mari I/1*, ARM 26/1. Paris : ERC.
- (1992) « Rappports entre l'Elam et Ourouk », *NABU* 1992/62 : 47-48.
 - (2002) *Florilegium marianum VII. Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*, Mémoires de NABU 8. Paris : SEPOA.
 - (2005) *Florilegium marianum VIII. Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
 - (2008) « La Religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans G. Del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux. Volume I Ebla, Mari*, OLA 162, 163-703. Louvain : Peeters.
- Durand, Jean-Marie & André Lemaire (1984) *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-Ilu*, HEO 20. Paris : Droz.
- Durand, Jean-Marie & Lionel Marti (2003 [2005]) « Chroniques du Moyen-Euphrate 2. Relecture de documents d'Ekalte, Emar et Tuttul », *RA* 97 : 141-180.
- Hoftijzer, Jacob & Karel Jongeling (1995) *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, HdO 1/21/1. Leiden : Brill.
- Huehnergard, John (1987) *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription*, HSS 32. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (1991) « Further South Semitic Cognates », dans A. S. Kaye (éd.), *Semitic studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday, November 14th, 1991*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Jacquet, Antoine (2011) *Florilegium marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte*, Mémoires de NABU 13. Paris : SEPOA.
- Lafont, Bertrand (1992) « Nuit dramatique à Mari », dans J.-M. Durand (éd.), *Florilegium marianum, Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury*, Mémoires de NABU 1, 93-105. Paris : SEPOA.
- Liddell, Henry George & Robert Scott (1968) *Greek-English Lexicon*. Oxford, New-York : Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Lipiński, Edward (1992) « bétyle », E. Lipinski (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, 70-71. Turnhout : Brepols.
- (1995) *Dieux et déesses de l'univers phénicien punique*, OLA 64 ; *Studia Phoenicia* 14. Louvain : Peeters.
- Michel, Patrick (2011) « De deux pierres levées à Mari au III^e millénaire : attestations archéologiques et pratiques religieuses (Syrie) », dans T. Steimer-Herbet (éd.), *Pierres levées, stèles anthropomorphes/Standing stones, anthropomorphic stelae and dolmens, Colloque international organisé du 15 au 17 juin 2007 à Amman – Jordanie*, BAR 2317, 103-112. Oxford : Archaeopress.
- Otto, Adelheid (2006) « Das Oberhaupt des westsemitischen Pantheons ohne Abbild? Überlegungen zur Darstellung des Gottes Dagan », *Zeitschrift für Assyriologie* 96 : 242-268.
- Parrot, André (1954) « Les fouilles de Mari. Neuvième campagne (automne 1953) », *Syria* 31-3/4 : 151-171.
- Pentiuc, Eugen J. (2001) *West Semitic Vocabulary in the Akkadian Texts from Emar*, HSS 49. Winona Lake : Eisenbrauns.

- Reiner, Erica (1995) *Astral Magic in Babylonia*, TAPS 85/4. Philadelphia : The American Philosophical Society.
- Turcan, Robert (1988 [1997]) *Héliogabale et le sacre du soleil*. Paris : Payot & Rivages.
- Zintzen, Clemens (éd.) (1967) *Damascii Vitae isidori reliquiae*. Hildesheim : Olms.

LES SYMBOLES DIVINS DANS LES ARCHIVES PALÉO-BABYLONIENNES*

Dominique Charpin
(Collège de France)

Abstract: Scholars have generally opposed two ways of representing the gods in ancient Mesopotamia. Classically, gods were figured as statues, usually anthropomorphic; more recently, emphasis has been placed on aniconic representations. This contribution examines a third element, the symbols (or “emblems”) of deities. Under these modern terms, most authors mix two realities clearly distinguished by the Old Babylonian texts: the *kakkum*-weapons (^{gis}TUKUL) and the *šurînum*-symbols (ŠU.NIR). The weapons were not specific to this or that deity: both Šamaš and Sin possessed an *ax-paštum*, and a god could possess several different weapons. On the other hand, the *šurînum* emblem only applied to one specific deity, such as the sun disk (*šamšum*) for Šamaš, the crescent moon (*uskarum*) for Sin, or the lightning (*birqum*) for the Storm-god.

Dans le cadre de ce colloque « Représenter dieux et hommes », j’ai choisi de m’intéresser moins à la façon dont les hommes *se représentaient* les dieux à l’époque paléo-babylonienne qu’à la manière dont ils les faisaient *être présents*. On a généralement opposé deux façons de représenter les dieux en Mésopotamie : classiquement, ils étaient figurés sous forme de statues, généralement anthropomorphiques. Plus récemment, Jean-Marie Durand a mis l’accent sur les représentations aniconiques, montrant que, dès l’époque paléo-babylonienne, les bétyles constituaient une partie essentielle de la religiosité bédouine¹. Dans cette contribution, je voudrais mettre l’accent sur un troisième élément, complémentaire des deux premiers : ce que nous appelons les symboles des divinités.

L’étude de cette réalité bute sur un double problème de vocabulaire, moderne et antique. Les assyriologues emploient généralement les mots, dérivés du grec, de « symboles », ou d’« emblèmes ». Les anciens Mésopotamiens avaient recours à deux mots différents : *kakkum* (^{gis}TUKUL) et *šurînum* (ŠU.NIR). La question est de savoir si ces deux termes sont des variantes ou des synonymes. La plupart des auteurs ont considéré qu’il

* Cette contribution a été rédigée dans le cadre du projet « Digibarchi », financé par PSL (Université de Recherche Paris Sciences et Lettres) pour 24 mois (2016-2017). La liste des abréviations utilisées et la transcription des textes cités dans cette contribution peuvent être trouvés sur <http://www.archibab.fr>.

1. Voir DURAND (2005), ainsi que sa contribution dans le présent volume.

ne fallait pas faire de différence entre ces deux mots², mais d'autres ont été – prudemment – d'un avis différent³. Je voudrais revenir ici sur cette question cruciale, et ce, sans mélanger les attestations de toutes les époques comme on l'a fait trop souvent. L'accent sera donc mis ici sur les données issues des documents d'archives paléo-babyloniens, sans négliger les autres témoignages textuels ni les données iconographiques.

1. *KAKKUM* ET *ŠURĪNUM* : DES SYNONYMES, OU DES RÉALITÉS DIFFÉRENTES ?

1.1. *Des synonymes ?*

On trouve les deux termes employés l'un à côté de l'autre dans cette apodose divinatoire⁴, qui affirme que le dieu a exprimé son « désir d'« armes » [*kakkum*] et d'emblèmes [*šurĭnum*]. »

Il pourrait s'agir d'une paire de synonymes, comme lorsqu'on qualifie une personne ou un groupe d'« ennemi et hostile » (*ayyābum u lemnum*), ou encore lorsqu'il est question de « bataille et combat » (*kakkû u tâhâzum*). La plupart des auteurs traitent en effet indifféremment des armes divines (*kakkum*) ou des symboles divins (*šurĭnum*). Certains s'appuient sur le nom de l'an 7 de Samsu-iluna⁵ :

Année où le roi Samsu-iluna a voué à Marduk une arme (^{giš}TUKUL) puissante, sublime emblème (ŠU.NIR) brillant, plaqué d'or et d'argent fauve, parure du temple, et l'a fait briller dans l'Esagil comme une étoile du ciel.

Dans cette formulation, on a en effet bien l'impression que ŠU.NIR est une apposition à ^{giš}TUKUL et qu'un seul objet a été voué dans l'Esagil, le temple de Marduk. Dans sa discussion sur les « armes d'Aššur », S. Holloway⁶ a mis en outre l'accent sur le fait que « ŠU.NIR/*šurinnu* is equated with GIŠ.TUKUL/*kakku* in several lexical texts ». Il mentionne également

2. C'est le cas de GRONEBERG (2000, 293) ; SLANSKI (2003). Plus récemment, c'est aussi le cas de PONGRATZ-LEISTEN (2011, 106b), qui parle de l'arme de Ninurta dans l'article « Standarte » et de STOL (2012).

3. Notamment VEENHOF (2003) ; réunissant les témoignages relatifs au dieu Šamaš à Larsa et à Sippar, il notait l'apparition de la scie-*šaššarum* à côté de l'emblème-*šurĭnum* et indiquait (p. 326) : « This suggests that we have to differentiate “emblems” from the “symbols” ».

4. AO 7028 : 2 [*e-r*]i-iš-ti ka-ki ù šu-ri-ni (NOUGAYROL 1941, 81).

5. MU *sa-am-su-i-lu-na* LUGAL.E ^{giš}TUKUL KAL ŠU.NIR MAH NĪ.BABBAR.RA KÙ.GI KÙ. BABBAR HUŠ GAR.RA ME.TE É.E.KE₄ ^dAMAR.UTU.RA A MU.NA.RU.A É.SAG. ÍL.LA.KA MUL AN.GIN₇ MI.NI.IN.MUL.LA.A. Cf. HORSNELL (1999, 187-190) : « The year: Samsu-iluna, the king, dedicated to Marduk a powerful weapon, a magnificent emblem/standard, a shining object overlaid <with> red gold and silver, suitable for the temple, and made it shine in the Esagila like a star of heaven. »

6. HOLLOWAY (2001, 169).

certains textes administratifs de Mari relatifs à des « armes divines », où selon lui les deux désignations alternent pour désigner la même réalité artisanale et conclut : « GIŠ.TUKUL/*kakku* and ŠU.NIR/*šurinnu* were used interchangeably in this context. »

1.2. Le cas du dieu Šamaš

Les choses ne sont en réalité pas si simples. Prenons le cas du dieu-soleil Šamaš. Nous savons qu'il avait comme symbole la scie, qui lui servait chaque matin à couper les montagnes situées à l'est du disque terrestre, de façon à pouvoir sortir du monde souterrain et effectuer son parcours diurne au-dessus de la terre. De nombreux sceaux-cylindres le représentent ainsi, depuis l'époque d'Akkad. Sur ce sceau-cylindre (fig. 1), il est identifiable par les rayons qui sortent de ses épaules⁷ :



Fig. 1. Dessin de T. Rickards, d'après BLACK & GREEN (1992, 183).

La scie-*šaššarum* était utilisée pour régler certains litiges, comme dans cet exemple de Sippar où un homme contestait la superficie d'un terrain qu'il a vendu⁸ :

Le terrain a été vérifié par la scie de Šamaš.

Cela signifie que l'arpentage a été effectué en présence de la scie du dieu Šamaš, apportée sur place pour décourager toute tentative de tricherie. Doit-on penser que la scie-*šaššarum* était l'emblème-*šurînum* du dieu Šamaš ? On pourrait le croire, en voyant le texte suivant citer côte à côte l'emblème-*šurînum* du dieu-lune Sin de façon indéterminée, mais de façon plus précise la scie-*šaššarum* de Šamaš⁹ :

Ils ont établi (la superficie de la maison) par le moyen de l'emblème-*šurînum* de Sin et de la scie de Šamaš et ils l'ont partagée à égalité.

On remarquera que dans ce texte, le nom de la scie-*šaššarum* est précédé du déterminatif divin. À cause du parallèle avec l'emblème-*šurînum*

7. BRAUN-HOLZINGER (1996, 241 n° 16).

8. CT 2 45 : (9) *i-na ša-ša-ri-im ša* ^dUTU (10) *É us-sà-ni-iq-ma*.

9. VS 9 130//131 : (6) *i-na ŠU.NIR ša* ^dEN.ZU (7) *ù* ^d*ša-ša-rum ša* ^dUTU *ú-bi-ru-ma* (*mi-it-ha-ri-iš*) (8) *i-zu-zu-ú*.

de Sin, on pourrait en conclure que la scie-*šaššarum* était l'emblème de Šamaš. Mais que penser de ce procès¹⁰ ?

L'emblème de Šamaš, la scie de Šamaš et le dragon de Išhara sont entrés dans le cloître-*gagûm* (pour une déclaration sous serment).

Puisque l'on cite précisément le dragon-*bašmum* d'Išhara, la scie-*šaššarum* de Šamaš doit être mise sur le même plan. Mais que faire de la mention de l'emblème-*šurînum* de Šamaš qui précède ? Il me semble que la solution serait de considérer la scie-*šaššarum* comme l'arme-*kakkum* de Šamaš, alors que son emblème-*šurînum* serait le disque solaire, qu'on trouve parfois représenté à l'extrémité d'une hampe dans des sceaux-cylindres paléo-babyloniens. De la même manière, Sin aurait eu une hache-*paštum* comme arme¹¹ et son symbole-*šurînum* serait le croissant de lune (*uskarum*).

1.3. Des emblèmes divinisés

Ces emblèmes divins, on l'a vu, pouvaient être divinisés : cela se marque par l'inscription dans les textes du même déterminatif divin que devant les noms de divinités. Par ailleurs, ces symboles pouvaient être soumis au même rituel d'ouverture de la bouche que les statues de culte. Deux textes administratifs de Mari enregistrent ainsi des dépenses diverses¹²

Lors de "l'ouverture de la bouche" de l'emblème-*šurînum* et du repose-pied-*kilzappum* de Šamaš.

Cet exemple montre à la fois que le *šurînum* est un objet bien précis, ici distingué du *kilzappum*, qui est le repose-pieds de la statue du dieu : la divinité était manifestement représentée assise.

Il me semble qu'on peut interpréter en ce sens un sceau-cylindre (fig. 2), qui représente de manière classique un orant suivi d'une déesse-lama, priant devant une divinité assise. La divinité est Šamaš : il siège sur un trône qui est une représentation stylisée d'une montagne et il tient dans sa main droite une scie-*šaššarum*. On voit sous les pieds du dieu un repose-pied, qui correspond au *kilzappum* du texte de Mari, et qui est surmonté par un taureau androcéphale barbu portant une tiare à cornes. Entre l'orant et le dieu, on voit un animal à cornes et un disque solaire au-dessus.

10. CT 2 47 : 19 : (18) ŠU.NIR ša ^dUTU (19) ša-ša-rum ša ^dUTU (20) ba-aš-mu-um ša eš-ha-ra (21) a-na ga-gi-m i-ru-bu-ma.

11. Les références dans les textes de Mari ont été réunies par le *Chicago Assyrian Dictionary* P, 265b ; ces documents administratifs montrent les phases successives de la fabrication de cette arme.

12. ARM 18 69 : (14) i-nu-ma pí-it pí-i (15) ša šu-ri-ni ù ⁸¹⁸GÌR.GUB ša ^dUTU (20/ix/Zimri-Lim 3). Texte parallèle du 23/ix/Zimri-Lim 3, à savoir ARM 18 54 : (14) i-nu-ma pí-it pí-im (15) ša ŠU.NIR ù ⁸¹⁸GÌR.GUB ša ^dUTU.



Fig. 2. D'après E. A. Braun-Holzinger (1996, pl. 38 n° 899).

1.4. Le disque solaire = l'emblème-*šurînum* de Šamaš

Si l'on reprend ce que nous avons vu auparavant, on peut dire que dans certains cas, Šamaš est représenté par un disque solaire. Mais Šamaš n'est jamais représenté sous la forme d'une scie : il est soit représenté de manière anthropomorphe tenant en main une scie, soit sous la forme d'un disque solaire. Que le disque solaire soit l'élément central d'un emblème-*šurînum* est indiqué par plusieurs noms d'années paléo-babyloniens tardifs. C'est le cas du nom de l'an 10 d'Abi-ešuh¹³ :

Année où le roi Abi-ešuh (...) a fait entrer dans l'Ebabbar un disque solaire en lapis-lazuli, un très grand emblème, et une statue faite en or (le) représentant en prince.

On pourrait croire qu'il est ici question de trois objets : le disque solaire, l'emblème-*šurînum* et la statue. Mais heureusement, trois autres noms d'années plus tardifs nous remettent sur la bonne voie. Il s'agit d'abord du nom de l'an 13 du roi Ammi-ditana¹⁴ :

Année où le roi Ammi-ditana a fait entrer dans l'Ebabbar de grands disques solaires en cristal de roche, qui sont en haut d'un emblème-*šurînum*.

On relève dans le nom de l'an 6 d'Ammi-šaduqa¹⁵ :

13. HORSNELL (1999, 251-252) : MU *a-bi-e-šuh* (...) AŠ.ME ^{na}ZA.GÌN.NA ŠU.NIR GAL.GAL.LA ù ALAM KÙ.GI.GA ME.DÍM NAM.NUN.NA.NI É.BABBAR.RA I.NI.IN.KU₄.RA.

14. HORSNELL (1999, 287) : MU *am-mi-di-ta-na* LUGAL.E AŠ.ME GAL.GAL.LA ^{na}DU₈.ŠI.A.KE₄ ŠU.NIR.RA Ì.MAH.EŠ.A É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN.KU₄.RA. On a suivi la traduction de PIENKA (1998, 64).

15. HORSNELL (1999, 332) : MU *am-mi-ša-du-qá* LUGAL.E AŠ.ME Ì.MAH.A ŠU.NIR.RA U₄.GIN₇ DALLA ÍB.TA.È.A É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN.KU₄.RA. On retrouve ici la même expression Ì.MAH (parallèle à Ì.MAH.EŠ.A), mais préposée à ŠU.NIR.RA alors qu'elle était postposée dans le nom d'Ammi-ditana 13 (d'où la traduction contournée de PIENKA 1998, 100).

Année où le roi Ammi-šaduqa a fait entrer dans l'Ebabbar un disque solaire en haut d'un emblème-*šurînum*, brillant comme le jour.

On peut enfin citer le nom de l'an 7 de Samsu-ditana. Ce cas est privilégié, car on a retrouvé une tablette nous donnant le nom complet de l'année et non pas une formule abrégée, avec sa traduction en akkadien¹⁶ :

Année où le roi Samsu-ditana a fabriqué des disques solaires en cristal de roche, emblèmes-*šurînum* qui brillent comme le jour, qui sont travaillés avec du lapis-lazuli, de l'or rouge et de l'argent lavé, et les a fait entrer dans l'Ebabbar pour Šamaš, le seigneur élevé, qui a agrandi sa royauté.

Ce genre d'emblème surmonté par un disque solaire est parfois représenté dans la glyptique, comme sur ce sceau-cylindre d'un dévôt de Šamaš (fig. 3) :



Fig. 3. D'après E. A. Braun-Holzinger (1996, pl. 38 n° 899).

Ces trois noms d'années confirment que le disque solaire constitue l'emblème-*šurînum* de Šamaš, tandis que la scie-*šaššarum* est son arme-*kakkum*. Autrement dit, nous arrivons à une conclusion exactement inverse de celle du CAD, qui a inclus dans son article *kakku* un paragraphe intitulé « 3. standard with divine symbol »... Encore un exemple du danger de l'argument d'autorité rappelé lors du colloque par Christoph Uehlinger – quelle que soit par ailleurs l'admiration qu'on doit avoir pour l'entreprise du Dictionnaire de Chicago, sans lequel l'assyriologie ne serait pas ce qu'elle est !

16. HORSNELL (1999, 364) : MU *sa-am-su-di-ta-na* LUGAL.E AŠ.ME.DIDLIA^{na}.DU₈. ŠI.A.KE₄ ŠU.NIR.RA U₄.GIN₇ Ì.ZALAG.GE.EŠ.A^{na}.ZA.GÌN.NA KÛ.GI HUŠ.A KÛ LUH.A.BI.DA.KE₄ ŠU.A MAH.BI ÍB.TA.AN.DU₇.UŠ.A BÍ.IN.DÍM.MA.ÂM^uUTU EN AN.TA.GÁL.LA.AŠ NAM.LUGAL.A.NI BÍ.IB.GU.LA.AŠ É.BABBAR.RA.ŠÈ IN.NE.EN. KU₄.RA. Cf. PIENKA (1998, 133-134) ; elle note que l'akkadien fait de *šurînum* une apposition, alors que le sumérien met une marque de génitif.

2. LE DIEU ET SON ARME/SES ARMES

Je voudrais dans la deuxième partie de cette contribution mettre l'accent sur les armes des dieux : il me semble qu'il est essentiel de les comprendre de manière très concrète, au premier degré, et nullement comme des représentations symboliques des dieux.

2.1. Le dieu distingué de son arme

L'arme du dieu est distinguée du dieu lui-même, aussi bien dans des contextes juridiques privés que lors de la conclusion d'alliances.

2.1.1. Dans des contextes juridiques privés

On sait que la série *Ana ittišu* correspond au manuel des formules juridiques en usage à Nippur à l'époque paléo-babylonienne, même si les manuscrits connus sont plus tardifs. On y relève ce passage¹⁷ :

Par devant Ninurta, l'arme de Ninurta a été installée : il (= le plaignant) a établi ce qui lui appartenait et il l'a pris.

Il faut bien sûr comprendre ici que l'individu qui cherche à récupérer ses biens a recours à l'arme du dieu. Quand on dit que celle-ci est installée devant le dieu, cela signifie devant la statue du dieu, ce qui montre que c'est avec la statue que le dieu est identifié, pas avec son arme ; mais l'arme est le moyen par lequel le dieu intervient. Cette conclusion a été récemment confirmée par deux textes paléo-babyloniens, qui sont encore plus précis.

Il s'agit d'abord d'un procès rédigé à Dur-Abiešuh au temps de Samsuditana¹⁸, qui retrace une procédure qui suit les usages de Nippur dont sont originaires juges et parties¹⁹ :

⁷³ Le jour même, ce Gimil-Marduk ⁷⁴ a levé l'arme de Ninurta en présence de (liste de dignitaires). ⁷⁸ Les témoins ont donné leur témoignage devant Ninurta, le dieu de leur ville, ⁷⁹ que (etc.).

Là encore, on voit comment le scribe distingue soigneusement l'arme du dieu lui-même.

Par ailleurs, une collection de modèles de rédaction de procès de Nippur indique²⁰ :

17. LANDSBERGER (1937, 85), Ai VI iii : 42-46 IGI ^dNIN.URTA.KA.TA ^{gis}TUKUL ^dNIN.URTA.KE₄.Ī.GUB.BA.ĀM.NĪ.NAM.BI IGI.BÍ.IN. ZAG_x ŠU.BÍ.IN.TI // *i-na ma-har* ^dNIN.URTA *kak-ku ša* ^dNIN.URTA *iš-ša-kin-ma mìn-ma-šu i-be-er-ma il-qi*.

18. Pour ce lot d'archives, on me permettra de renvoyer à ma chronique, CHARPIN (2015).

19. Le texte a été publié par GEORGE (2009, 133 n° 17) : (73) *i-na ú-mi-šu-ú-ma gi-mil*.^dAMAR. UTU *šu-ú* (74) ^{gis}TUKUL *ša* ^dNIN.URTA *a-na ma-har* (...) (78) *iš-ši-a ši-bu ši-bu-us-sú-nu ma-har* ^dNIN.URTA DINGIR URU^{ki}.*šu-nu* (79) *ki-ma* etc.

Ils se sont tenus dans (la cour) Ubšu-ukkina devant (l'arme) Udbanuila. Les témoins ont été produits : ils ont confirmé que (etc.).

La scène se passe dans la cour du temple de Ninurta, qui est nommée, devant l'arme divine, qui n'est pas ici désignée comme telle, mais par son nom. Il est bien connu qu'en Mésopotamie l'attribution d'un nom se faisait beaucoup plus largement que dans notre culture : temples et palais avaient un nom, mais aussi les murailles des villes ou les canaux. Les statues avaient un nom, mais aussi les « armes » divines²¹. En l'occurrence, le sumérien du nom Udbanuila est difficile à comprendre²² ; il a été glosé en akkadien par *ûmu lâ padû* « orage sans pitié ».

La crainte que de telles armes divines pouvaient susciter est parfois perceptible. Dans un procès qui eut lieu à Nippur en l'an 19 de Samsu-iluna, un certain Šumum-libšī contestait un champ à deux autres personnes. On convoqua des témoins²³ :

Les juges leur ordonnèrent de donner leur témoignage par devant Udbanuil. Mais Šumum-libšī de son plein gré dit : « Je ne veux pas soumettre les témoins à Udbanuil ».

Un arrangement à l'amiable fut finalement trouvé. On voit bien que le plaignant redoutait de voir des proches soumis à une telle épreuve. Le rôle de ces armes était en effet notamment d'empêcher les faux témoignages. Cela est montré explicitement par un document rédigé près de Kiš, qui nous donne le nom de l'arme du dieu Zababa : « Qui saisit son parjure » (*^dka-mi-ta-mi-šu*)²⁴. On comprend dès lors le rôle que jouaient ces armes divines dans la vie juridique, en particulier lorsqu'il n'y avait aucun autre moyen de départager les deux parties, comme une preuve écrite ou des témoins : ces armes sortaient des temples pour se rendre sur place, par exemple sur un champ dont la propriété était contestée. Le clergé qui ac-

20. Le texte a été publié par KLEIN & SHARLACH (2007) ; p. 10 ii : (13) UB.ŠU.UKKIN.'NA'¹ (14) ^dUD.BA.NU.[ÍL.LA] (15) 'IN'.GUB.B[U.UŠ] (16) 'LÚ' KI.IN[IM.MA.BI] (17) IM.TA.È.E.[EŠ]. Ces auteurs n'ont pas reconnu le nom de l'arme de Ninurta (p. 10 ii : 14 = 20 ^dutu KU nu x [x x]), dont la lecture a été donnée par GEORGE (2009, 152a).

21. Noter que dans son livre K. RADNER (2005) n'a pas traité du nom des armes divines, alors qu'elle a dressé p. 43 sqq. un tableau du nom des stèles, statues et autres objets votifs.

22. COOPER (1978, 124).

23. BE 6/2 49 : (28) DÍ.KU₅.MEŠ *ši-bu-ú-us-sú-nu* (29) *ma-har* ^dUD.BA.NU.ÍL *qá-ba-a-am iq-bu-ú-šu-nu-ši* (30) *šú-mu-um-li-ib-ši i-na mi-it-gur-ti-šu* (31) LÚ.KI.INIM.MA.MEŠ *a-na* ^dUD.BA.NU.ÍL (32) *ú-ul ú-sa-an-na-aq-šu-nu-ti iq-bi-ma*.

24. VS 22 28 : 40 (cf. CHARPIN 1985, 276). Le suffixe -*šu* renvoie à peu près certainement au dieu Zababa. Ce nom rappelle celui des statues de lions placées à l'entrée du temple d'Ištar à Mari (CHARPIN 1984, 46 n° 3) : « Qui étrangle l'ennemi de Samsi-Addu sur l'ordre de la déesse Ištar » (cf. DURAND 1993a) et « Qui boit le sang des ennemis de Samsi-Addu sur l'ordre de la déesse Ištar ».

compagnait ces armes payait une redevance au temple, mais se faisait rétribuer pour son service²⁵.

2.1.2. Lors de la conclusion d'alliances

On sait que, lors de la conclusion des alliances à distance, chaque roi envoyait à son homologue ses dieux pour qu'il prête serment. Un texte de Mari relatif à la conclusion d'une alliance de Zimri-Lim avec le roi d'Éšnunna est particulièrement intéressant²⁶ :

À présent, mon seigneur a envoyé chez son père ses dieux, les grandes armes et nous ses serviteurs, pour procéder au *lipit napištim* et pour nouer la frange du père et du fils pour l'éternité.²⁷

À la mention traditionnelle de l'envoi des dieux, s'ajoute celle, unique à ma connaissance, de l'envoi des « grandes armes » (*kakkî rabûtim*). Lorsque j'ai cité cet extrait en 1991, j'avais traduit par « grands emblèmes », mais ce que j'ai écrit ci-dessus me conduit à corriger cette traduction. Que sont ces grandes armes ? Deux interprétations sont possibles, qui ne sont pas mutuellement exclusives. Il peut s'agir des armes que les dieux ont données au roi pour l'aider dans son combat²⁸. Par ailleurs, ces armes sont garantes de la sincérité du serment d'alliance. On ne relève donc pas de différence entre les serments prêtés dans le cadre des alliances et ce qu'on a déjà vu en matière de droit privé.

2.2. Les dieux et leurs armes : des relations non univoques

Il faut comprendre ces armes comme des instruments vraiment utilisés par les dieux : cela explique qu'un dieu puisse avoir plusieurs armes et qu'une même arme puisse être utilisée par plusieurs dieux.

2.2.1. Les armes de Šamaš

Nous avons déjà vu que le dieu Šamaš avait comme arme la scie-šaššarum. Mais ce n'est pas la seule « arme » qui lui appartenait, loin de là. Le bilan a

25. Voir HARRIS (1965), à compléter désormais par l'étude de STOL (2012).

26. A.3354+ (lettre de Išhi-Dagan à Zimri-Lim) : (17) *i-na-an-na be-lí* DINGIR.meš-šu ^{giš}TUKUL. MEŠ *ra-bu-tim* ù IR.MEŠ-šu *ne-e-ti* (18) *a-na še-er a-bi-šu a-na na-pí-iš-tim šu-ul-pu-tim* (19) ù *sí-sí-ik-ti a-bi-im* ù *ma-ri-im* (20) '*a'-na da-re-e-tim ra-ka-si-im iṭ-ru-da-an-né-e-ti* (CHARPIN 1991, 163 n. 60).

27. Comparer cette expression avec ARM 26/2 449 : 55 *sí-sí-ik-tum da-re-tum bi-ri-ni ik-ka-aš-ša-ar* « une alliance (lit. une frange) éternelle sera nouée entre nous ».

28. On rappellera ici brièvement le cas du dieu de l'orage d'Alep, qui fit parvenir à Zimri-Lim pour son couronnement les armes avec lesquelles le dieu s'était battu contre la Mer (cf. DURAND 1993b ; le texte A.1858 est devenu FM VII 5, et le texte A.1968, FM VII 38 [DURAND 2002]).

été fait par K. R. Veenhof il y a une douzaine d'années²⁹ : Šamaš avait aussi comme armes le filet-*saparrum* qui, tels les rayons du soleil, pouvait s'abattre sur le parjure, mais aussi la hache-*paštum* et le piège-*huhârum*. Toutes ces armes sont mentionnées dans le contexte de procès, parfois plusieurs ensemble. Ainsi en est-il de ce procès de Larsa, où deux frères se disputent après le partage de l'héritage paternel. Le roi Rim-Sin les envoya au temple de Šamaš, où le *kârum* décida de soumettre le plaignant à l'épreuve du serment. Pour cela,³⁰

La hache double (*paštum*) de Šamaš, la "pierre" de Šamaš, le piège-*hurârum* de Šamaš furent installés.

2.2.2. L'arme-gamlum du dieu Amurram

Prenons maintenant le cas du dieu Amurram. On le trouve souvent dans la glyptique associé avec une arme courbe³¹. Un sceau-cylindre permet d'identifier celle-ci grâce à une légende explicite (fig. 4)³² :

Amurram, tenant l'arme courbe (ZUBI = *gamlum*) du combat dans la main, délivrant du péché.



Fig. 4. Sceau-cylindre Hermitage 6447, d'après M.- Th. Barrelet (1987, 54).

29. VEENHOF (2003, 327 n° 37) : « Šamaš's weapon and double-axe are signs of power, the trap a means of catching criminals, his 'saw' may have a mythological background, his '(weighing ?) stone' (*abnum*) and 'great abacus' (*nikkassû rabûtum*, see CAD N/II s.v. 229, 4) may reflect the role of the Šamaš temple in checking weight standards and providing clearance of accounts. »

30. TCL 10 34 : 11-13. Le même triptyque se retrouve dans YOS 12 73 et AUAM 73.3193 (citations dans CAD P, p. 266a). Noter aussi le triptyque hache-*paštum*, "pierre" de Šamaš et grand abaque (*nikkassû rabûtum*) dans TCL 10 4 : 29-30 LEEMANS (1991, 313 § 2 n° 1).

31. Pour l'iconographie, cf. KUPPER (1961).

32. ^dDINGIR.MAR.TU / ^gZUBI.ŠEN ŠU.GÁL / ŠUL.A.LUM DU_g.DU_g. Cf. DURAND (1987, 57-58) ; commentaire dans ARM 21, p. 344. Pour la lecture du nom du dieu, cf. RICHTER (1998).

Cette légende doit être rapprochée de la description d'une stèle-*narûm* qu'on trouve dans une lettre de Mari³³ :

¹⁹ Sur une haute estrade, à gauche, une représentation d'Amurru
²⁰ lève l'arme courbe (*gamlum*). ²¹ Face à lui, (il y a) une représentation
 de mon seigneur faisant la prière. ²² Au-dessus de la représentation,
²³ (il y a) un disque solaire (*šamšum*) et un croissant lunaire (*askarum*).

Ce texte est très important, car il donne trois éléments : la représentation anthropomorphique du dieu Amurru, l'arme que celui-ci tient en main et enfin des symboles d'autres divinités, en l'occurrence ceux des dieux Soleil-Šamaš et Lune-Sin.

Nous savons que, comme d'autres armes divines, cette arme-*gamlum* d'Amurru pouvait être utilisée dans des contextes judiciaires. On voit ainsi un accord entre deux personnes pour le partage d'une maison avoir en tête des témoins une arme du dieu Lagamal, puis « les armes-*gamlum* du dieu Amurru »³⁴.

Noter que Eva Braun-Holzinger a mis en garde contre une identification simpliste du dieu à l'arme courbe avec Amurru, car d'autres dieux sont ainsi représentés³⁵. Les témoignages textuels montrent aussi que l'arme courbe *gamlum* n'était pas spécifique du dieu Amurru, car on la trouve aussi rattachée à Dagan à Mari³⁶.

On peut aussi le constater dans un texte juridique qui mentionne le recours aux armes-*gamlum* des dieux Šamaš et Ninsianna³⁷ :

¹⁻⁴ Uselli, Šu-Nirah ainsi que son épouse sont montés au sujet de l'argent et des affaires de la maison de leur père ⁵⁻⁷ par devant Šamaš, Ninsianna et leurs armes-*gamlum*. Ceux-ci ont siégé : ⁸ Šu-Nirah et son épouse s'est purifié^(sic) pour Uselli ¹¹⁻¹³ et Uselli s'est purifié pour Šu-Nirah. » ¹⁴⁻²⁰ 6 témoins. ²¹⁻²² Date.

Il est intéressant de voir un purificateur-*mussirum* en tête des témoins : selon toutes vraisemblances, c'est lui qui a manipulé ces armes-*gamlum*, permettant aux deux frères de se partager l'héritage paternel sans contestation.

2.2.3. Des armes non spécifiques

Le cas de l'arme-*gamlum* est loin d'être isolé : d'autres armes n'avaient rien de spécifique. On a vu plus haut une mention de la hache double *paštum*

33. FM VIII 38 (DURAND 2005) ; cf. CHARPIN (2005).

34. TIM 5 16 : (13) IGI ^dha-bi-iš ša ^rdla-ga¹-[ma-al] (14) 'IGI ga¹-am-la-tim ša ^dMAR.'TU' (cf. HIRSCH 1970, 114a). On peut penser que *hābiš* (lit. « Qui écrase ») est le nom de l'arme de Lagamal : voir *supra* § 2.1.1. le nom de l'arme de Zababa.

35. BRAUN-HOLZINGER (1996, 242).

36. S.143,60 (ARM 32, p. 271) : travaux sur le *gamlum* de Dagan (cf. ARM 22 203+ : iv 54-57).

37. DURAND (1990) : édition commentée de PUL 333 (voir l'édition électronique dans www.archibab.fr).

du dieu Sin³⁸, mais cette arme est également attestée dans des contextes juridiques paléo-babyloniens pour les dieux Nin-gišzida³⁹, Uraš⁴⁰, ou encore Šamaš⁴¹.

CONCLUSION

Comme souvent en ce qui concerne la Mésopotamie, les choses sont moins tranchées que nous ne l'aimerions. Notre esprit cartésien recherche à établir une relation univoque et réciproque entre dieu et symbole : un dieu devrait être représenté par un symbole et un seul, un symbole ne devrait renvoyer qu'à un dieu et un seul. On voit que tel n'est pas le cas. Mais les choses sont moins compliquées si nous respectons la distinction que faisaient les anciens Mésopotamiens entre les armes-*kakkum* et les symboles-*šurînum* : alors que les armes n'étaient pas spécifiques de telle ou telle divinité, le *šurînum* était propre à une divinité, comme le disque solaire (*šamšum*) pour Šamaš, ou le foudre (*birqum*) pour le dieu de l'Orage⁴².

Bibliographie

- Barrelet, Marie-Thérèse (1987) « En marge de l'étude de quelques empreintes de cylindres-sceaux trouvés dans le palais de Mari » (avec une contribution de J.-M. Durand), *MARI* 5 : 53-64.
- Black, Jeremy & Anthony Green (1992) *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An illustrated Dictionary*, Londres : The British Museum.
- Braun-Holzinger, Eva Andrea (1996) « Altbabylonische Götter und ihre Symbole. Benennung mit Hilfe der Siegellegenden », *Baghdader Mitteilungen* 27 : 235-359.
- Charpin, Dominique (1984) « Inscriptions votives d'époque assyrienne », *MARI* 3 : 41-81.
- (1985) « Un quartier de Babylone et ses habitants sous les successeurs d'Hammurabi », *Bibliotheca Orientalis* 42 : 265-278.
 - (1991) « Un traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-pî-El II d'Ešnunna », dans D. Charpin & F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, 139-166. Paris : ERC.

38. Voir plus haut § 1.2 n° 11. Pour une attestation dans un contexte juridique, voir PBS 8/2 264 : 14. Il est question d'un serment prêté à Ur dans le *dublamâhum* par la hache de [Nanna/Sin] : le nom du dieu est à restituer, mais ne fait aucun doute.

39. FAOS 2 159 : 19 (lettre de Kisurra).

40. GAUTIER Dilbat 13 : 8.

41. Voir ci-dessus § 2.2.1 n° 30 et voir en outre YOS 12 442 : 1.

42. Noter la fabrication de foudres en or et argent pour le dieu Addu par le roi de Babylone Abi-ešuh, commémorée dans le nom de l'année « aa » (HORSNELL 1999, 267).

- (2005) « Textes et images : le cas de deux stèles paléo-babyloniennes », *NABU* 2005/95.
 - (2015) « Six nouveaux recueils de documents paléo-babyloniens », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 109 : 143-196
- Cooper, Jerrold S. (1978) *The Return of Ninurta to Nippur*, AnOr 52. Rome : Pontificium Institutum Biblicum.
- Durand, Jean-Marie (1987) « Traduction de la légende du cylindre N.6447 », *MARI* 5 : 57-58.
- (1990) « Mussirum », *NABU* 1990/1.
 - (1993a) « kanâqum = « étrangler », *NABU* 1993/112.
 - (1993b) « Le mythogème du combat entre le Dieu de l'orage et la Mer en Mésopotamie », *MARI* 7 : 41-61.
 - (2002) *Florilegium marianum VII. Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
 - (2005) *Florilegium marianum VIII. Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
- George, Andrew R. (2009) *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*, CUSAS 10. Bethesda : CDL Press.
- Groneberg, Brigitte (2000) « Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens : von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit », dans D. Parayre (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Topoi supplément 2, 283-320. Lyon : Maison de l'Orient Méditerranéen Jean Pouilloux.
- Harris, Rivka (1965) « The Journey of the Divine Weapon », dans H. G. Güterbock & Th. Jacobsen (éds), *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, AS 16, 217-224. Chicago : University of Chicago Press.
- Hirsch, Hans (1970) « Recension de : J. van de Dijk, Texts in the Iraq Museum Vol. V. Old Babylonian Contracts and Related Material », *Archiv für Orientforschung* 23 : 113-114.
- Horsnell, Malcolm J. A. (1999) *The Year Names of the First Dynasty of Babylon. Volume 2. The Year-Names reconstructed and Critically Annotated in Light of their Exemplars*. Hamilton : McMaster University Press.
- Klein, Jacob & Tonia Sharlach (2007) « A Collection of Model Court Cases from Old Babylonian Nippur (CBS 11324) », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 97 : 1-25.
- Kupper, Jean-Robert (1961) *L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la I^{re} dynastie babylonienne*. Bruxelles : Palais des académies.
- Landsberger, Benno (1937) *Die Serie ana ittišu*, MSL 1. Rome : Pontificium Institutum Biblicum.
- Leemans, Wilhelmus F. (1991) « Textes paléo-babyloniens commençant par une liste de personnes », dans D. Charpin & F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, 307-332. Paris : ERC.

- Nougayrol, Jean (1941) « Textes hépatoscopiques d'époque ancienne conservés au musée du Louvre : I. – les textes hépatoscopiques anciens », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 38 : 67-88.
- Pientka, Rosel (1998) *Die spätaltbabylonische Zeit: Abiešuh bis Samsuditana. Quellen, Jahresdaten, Geschichte*, Imgula 2/1-2. Münster : Rhema.
- Pongratz-Leisten, Beate (2011) « Standarte », *Reallexikon der Assyriologie* 13 : 106-110. Berlin/ New York : De Gruyter.
- Radner, Karen (2005) *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, Santag 8. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Richter, Thomas (1998) « Die Lesung des Götternamens AN.AN.MAR.TU », dans D. I. Owen & G. Wilhelm (éds), *General Studies and Excavations at Nuzi 10/2*, SCCNH 9, 135-137. Bethesda : CDL Press.
- Slanski, Kathryn (2003) « Representation of the Divine on the Babylonian Entitlement Monuments (*kudurrus*), Part I: Divine Symbols », *Archiv für Orientforschung* 50 : 308-323.
- Stol, Marten (2012) « Renting the divine weapon as a prebend », dans T. Boiy *et al.* (éds), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, 561-582. Louvain : Peeters.
- Veenhof, Klaas R. (2003) « Fatherhood is a Matter of Opinion. An Old Babylonian Trial on Filiation and Service Duties », dans W. Sallaberger *et al.* (éds), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift C. Wilcke*, OBC 14, 313-332. Wiesbaden : Harrassowitz.

FAIRE DES STATUES DIVINES – ET APRÈS ?

Nele Ziegler
(CNRS, UMR 7192)*

Abstract: Samsi-Addu, king of Upper Mesopotamia in the 18th century BCE is well known as a successful conqueror and a dynamic ruler. The enterprises he undertook in the religious domains were also numerous and left their traces in the long term, especially through its temple buildings. Samsi-Addu introduced some new cults in the main cities of his realm. This implied that new cultic images were produced on his initiative. When his son Yasmah-Addu, the king of Mari, imitated him in ordering six new divine statues for his capital city Mari, Samsi-Addu sent a long and severe letter to his son (FM VIII 1 published in 2005 by J.-M. Durand). In this letter Samsi-Addu explained in a critical and didactic way the economic consequences of installing new cults. The present contribution examines anew this issue of introducing new cults and its consequences, taking into account a second letter, M.7294, that Samsi-Addu sent in parallel to Yasmah-Addu's highest officials.

Donner un visage à un dieu, fabriquer une représentation divine était une affaire très sérieuse pour les habitants de la Mésopotamie ancienne. Après des recherches historiques ou iconographiques pour déterminer l'apparence que la statue devait prendre¹, après la consultation d'oracles et la recherche de l'accord divin concernant son image², après l'acquisition des matériaux qui devaient servir à sa fabrication et après le temps de réalisation de l'œuvre, venait la consécration, qui était l'animation de l'idole par des rituels longs et élaborés³.

On ne peut pas savoir combien de statues divines furent fabriquées dans les différentes villes d'un royaume et durant le règne d'un roi donné, ni quels prérequis étaient nécessaires. La documentation écrite à notre disposition n'est pas suffisamment fournie, et les circonstances variaient évidemment d'une époque à l'autre.

Dans la présente contribution, je souhaite aborder la question des réflexions qui entouraient l'installation d'un nouveau culte. Un petit dossier de textes peut être utilisé en guise d'illustration. Il date du temps du roi

* Dans cette contribution, les longues ne sont pas marquées pour les noms de personnes ou de lieux.

1. Voir GUICHARD (en préparation).

2. DURAND (2008, 330-331).

3. WALKER & DICK (2001).

Samsi-Addu, qui règne sur toute la Haute-Mésopotamie au XVIII^e siècle av. J.-C⁴. On y voit que les questionnements n'étaient pas seulement d'ordre théologique. Des préalables économiques étaient également requis. Nous oublions souvent de souligner que les efforts humains ne s'arrêtaient pas à la création de la bonne représentation divine. Une fois le dieu intronisé et installé dans son sanctuaire, commençait le temps long du culte régulier, le défilé des offrandes et l'exécution des chants et rites. Peu de sources insistent sur ce pan de l'activité religieuse et c'est surtout la très riche documentation administrative qui fournit des renseignements précis⁵.

Samsi-Addu avait installé son jeune fils Yasmah-Addu dans la ville de Mari (Tell Hariri), loin de sa propre capitale⁶. Il s'agissait d'un apanage⁷. Yasmah-Addu devait s'occuper de la partie occidentale de l'empire de Samsi-Addu, tout en restant dépendant de ce dernier. De temps en temps, ce roi jeune et relativement immature avait besoin d'être éduqué à distance. C'est ce que Samsi-Addu fit lorsqu'il envoya la lettre *FM VIII 1*, publiée par J.-M. Durand en 2005⁸. Cette missive était accompagnée d'une deuxième, parallèle, envoyée aux hauts fonctionnaires dans l'entourage royal, *M.7294*⁹. Le dossier évoque les conséquences qu'avait la fabrication de statues divines.

Samsi-Addu envoya le message suivant à Yasmah-Addu¹⁰ :

[Au sujet des tra]vaux concernant les divinités que tu as fait entreprendre, tu [m]'as envoyé Šu-Ea. Šu-Ea en a fait l'exposé en ma présence.

Tu as fait faire six divinités ! Les six divinités que [tu as fait faire], allons – aug[mente] le nombre à dix dieux !

Yasmah-Addu avait envoyé Šu-Ea¹¹, un de ses administrateurs, vers le lieu de résidence de son père, Samsi-Addu. Nous ne savons pas s'il

4. Pour ce roi, voir CHARPIN & ZIEGLER (2003, 75-144).

5. Pour Mari, voir JACQUET (2011).

6. Pour l'hypothèse d'une installation de Yasmah-Addu en l'éponymie d'Ibni-Addu (1786), voir CHARPIN & ZIEGLER (2003, 79-80) et ci-dessous note 48. Le couronnement eut lieu quelques années plus tard.

7. Voir VILLARD (2001, spécialement 10-17).

8. DURAND (2005, 17-20). Le texte peut être consulté avec sa photo sur le site <http://www.archibab.fr>. Voir également DURAND (2008, 329-330).

9. *M.7294* édité par ZIEGLER (sous presse).

10. *FM VIII 1* : (3) [*ši-ip*]-*re-e ša* DINGIR.MEŠ *ša tu-še-pí-[šu]* (4) [*ša*] *šu-^dé-a ta-aš-pu-[ra-am]* (5) ¹[*šu-^d*]-*é-a a-wa-tam ma-ah-ri-ia iš-[ku-un]* (6) 6 DINGIR.MEŠ *tu-še-pí-iš* 6 DINGIR.MEŠ *ša [tu-še-pí-šu]* (7) *ma-a pa-an* 10 DINGIR.MEŠ *šu-ta-am-[li*]*. La proposition d'interpréter le verbe l. 7 comme impératif et non comme permansif a été faite pour éviter la contradiction entre ce passage et la l. 17', cf. ci-dessous note 19. DURAND (2005, 19-20) avait restitué *šu-ta-am-[lu-ú]* et traduit le passage l. 6-7 « Les six divinités que tu as fait faire, hé bien ! ça revient à dix ! ». Je suppose que Samsi-Addu est ici ironique.

s'agissait alors de Šubat-Enlil, la résidence principale à l'emplacement actuel de Tell Leilan¹², ou d'Ekallatum, véritable capitale de l'empire¹³. Le fonctionnaire devait expliquer au grand roi la situation de son fils, ainsi que les raisons qui avaient mené ce dernier à faire façonner six nouvelles statues divines.

On peut souligner que Samsi-Addu ne disait pas dans sa lettre « tu as fait faire six statues », mais « tu as fait faire six divinités ». Il se plie ici à un usage décrit entre autres par J. Renger¹⁴ : la statue divine est la plupart du temps désignée simplement par le générique « dieu », ou éventuellement par le nom du dieu en question. Or, le contexte de cette lettre ainsi que de son parallèle permet de supposer que le culte des divinités représentées n'a pas encore commencé. Pour Samsi-Addu, l'affaire relève d'un fait simple et indéniable : ayant ordonné la fabrication de six statues divines, Yasmah-Addu avait installé six divinités nouvelles dans sa capitale.

Au lieu de se réjouir de la piété vive de son fils, le grand roi se montra agacé¹⁵ :

Qu'est-ce que ça veut dire, ces divinités que tu fais faire ? D'où provient ton argent, d'où provient [ton] o[r], ce dont tu fais faire ces divinités ?

Samsi-Addu faisait probablement allusion aux matériaux précieux dont la statue divine était revêtue, au moins sa face et ses mains. Mais pour Samsi-Addu, là n'était pas l'essentiel du problème, car il poursuivait¹⁶ :

Pourquoi as-tu fait faire six divinités ?

Ces divinités que tu as fait fai[re, tu vas les honorer] lors du comput du mois lors de la fête mensuelle. D'où proviendront les bœufs et les moutons que tu offriras régulièrement [à ces divinités] lors de la fête mensuelle ?

Un peu plus loin dans la lettre, il ajouta ce petit rappel historique¹⁷ :

11. Šu-Ea est un fonctionnaire encore mal connu, auteur de plusieurs lettres inédites à Yasmah-Addu. La missive M.7930+ (ZIEGLER & CHARPIN 2007, 69-71) nous apprend qu'il était un des rares fonctionnaires à connaître le sumérien.

12. Pour les attestations et la documentation concernant les toponymes des archives de Mari, cf. ZIEGLER & LANGLOIS (2016). Le livre peut être consulté en ligne (<http://books.openedition.org/cdf/4393>). Pour Šubat-Enlil, voir ZIEGLER & LANGLOIS (2016, 342-345).

13. ZIEGLER (2002, 213-220).

14. RENGER (1980-1983, 307) : « Wenn (in Texten) von Götterstatuen die Rede ist, kann das Wort für Gott, *ilu* (...), oder einfach der Name des jeweiligen Gottes (...) die Götterstatue bezeichnen ». De même WALKER & DICK (2001, 6-8).

15. *FM* VIII 1 : (10) *mi-nu-um* DINGIR.MEŠ *ša tu-še-[e]p-pé-[šu]* (11) *a-ia-nu-um* KÙ.BABBAR-ka *a-ia-nu-um* K[Û.ZI-ka] (12) *ša* DINGIR.MEŠ *šu-nu-ti tu-še-ep-pí-šu*.

16. *FM* VIII 1 : (5') 6 DINGIR.MEŠ *am-mi-nim tu-[še-pí-iš]* (6') DINGIR.MEŠ *šu-nu-ti ša tu-še-p[í-šu-šu-nu-ti]* (7') *mi-nu-ut* ITI 1.KAM *i-na iš-si-si-im [tu-ša-la-šu-nu-ti]* (8') *ma-a a-ia-nu-um* GU₄.HI.A ù UDU.HI.A *š[a a-na* DINGIR.MEŠ *šu-nu-ti]* (9') *i-na iš-si-si-im [š]a ta-at-ta-na-[aš-šu-ú]*.

[Depuis les rois] anciens qui [ont habité] dans le pays, voici la façon dont on a organisé le culte [pour les dieux] : pour eux-mêmes les offrandes de farine *mašhatum* de [leurs repas] ont assurément été constantes ! Pourquoi donc veux-tu faire faire ces dieux ?

C'était évidemment là que reposait le problème aux yeux de Samsi-Addu. Yasmah-Addu n'avait pas les moyens matériels nécessaires pour aller jusqu'au bout de son projet. Samsi-Addu le lui rappela avec nisme¹⁸ :

Tu m'envoies ici lettre sur lettre au sujet de moutons et de brebis, me disant : "[Je n'ai] ni mouton ni brebis". Mais ici tu as rempli la ville de divinités, alors que pour leurs sacrifices tous les moutons disponibles [n'y suffisent pas] !

Pour Samsi-Addu, c'en était trop. Il exprima sa désapprobation en abordant la situation religieuse de la capitale euphratéenne sans fausse pudeur¹⁹ :

La ville de Mari est (déjà) pleine de dieux. Il n'y en a pas (d'autre) qui soit aussi remplie de divinités que [Mari] ! (C'est) [Mari], et aussi Aššur, qui [sont pleines] de dieux !

Par cette remarque, Samsi-Addu soulignait le fait que la ville de Mari abondait en sanctuaires. Nul besoin ne pouvait justifier l'introduction d'autres cultes.

Dans cette affaire, Yasmah-Addu n'était pas le seul à devoir subir les diatribes du grand roi Samsi-Addu. Ce dernier savait bien qu'un roi, de surcroît si jeune, ne gouverne jamais seul. Il mit pareillement en cause les conseillers de l'entourage du roi. À son fils Yasmah-Addu, il écrivit²⁰ :

Tes serviteurs ont peur, n'est-ce pas ? C'est pour ne pas te f[âcher] qu'ils ne t'ont pas parlé ? [Fais] attention à toi ! (...)

Et un peu plus bas dans la lettre il ajouta²¹

17. FM VIII 1 : (20') [iš-tu LUGAL.MEŠ]š-ma pa-nu-tim ša i-na ma-t[im wa-aš-bu] (21') [a-na DINGIR.MEŠ ke]-e-em i-ta-aq-[qú-nu] (22') [a-n]a šu-nu-ši-im-ma ma-aš-ha-at [NĪ.GUB] (23') [lu]-ú ka-a-ia-an ma-a am-mi-nim DINGIR.MEŠ š[u-nu-ti] (24') [t]u-še-ep-pé-eš.

18. FM VIII 1 : (10') an-na-nu-ú-um aš-šum UDU.HI.A ù U₈ a-n[a še-ri-ia] (11') ta-dš-ta-[n]a-pa-ra-am um-ma at-ta-[a-ma] (12') UDU.HI.A ù U₈ ú-ul [i-šú] (13') ù an-na-nu-um DINGIR.MEŠ a-lam^{ki} tu-ma-a[l-li-ma] (14') a-na ni-qí-šu-nu UDU.HI.A ma-la i-ba-aš-še-[e ú-ul ka-aš-da].

19. FM VIII 1 : (17') [a]-lum ma-ri^{ki} DINGIR.MEŠ ma-li ša ki-ma [ma-ri^{ki}] (18') [DINGIR].M[E]Š ma-lu-ú ú-ul i-ba-aš-[ši] (19') [ma-ri]^{ki} ù aš-šu-ur^{ki}-ma ša DINGIR.MEŠ [ma-lu-ú].

20. FM VIII 1 : (8) ÌR.MEŠ-ka pa-al-hu ma-a aš-šum ši-r[i-ka la* na*-za*-qí*-im*] (9) ú-ul i-qa-ab-bu-ni-kum pa-ga-ar-k[a ú-šú-ur].

21. FM VIII 1 : (16') ma-li-ka-a-am ša i-ma-al-li-ku-ka ú-ul [ta-ra-aš-ši].

Ne [trouves-tu] personne qui puisse te conseiller ?

Parallèlement à la lettre *FM VIII 1*, Samsi-Addu envoya une autre missive, M.7294 (cf. n. 9) à trois fonctionnaires parmi les plus haut gradés de Mari : le premier ministre Tarim-šakim, le chef-économiste Mašiya et le gestionnaire principal des réserves du palais, Ušur-awassu²². Samsi-Addu commença sa lettre à ces trois hommes avec des reproches et une mise en garde²³ :

À part [vot]re très jeune seig[neur] qui joue constamment le rôle de votre seigneur, il y a aussi vous, qui ne le conseillez pas !

Or, (je jure que) si *vous* parlez de manière honnête [avec *votre* seigneur] et si [vous] lui proposez régulièrement un bon conseil, que mon dieu vous accompagne ! Au contraire, (si) vous ne parlez pas de manière honnête avec votre seigneur, et (si) vous lui proposez des choses non convenables, [*que mon dieu ne*] vous [(le) pardonne pas].¹⁵⁻¹⁶ Là où vous êtes, [vous devez conseiller] votre seigneur !

Après avoir fait remarquer aux hauts fonctionnaires que Yasmah-Addu était encore très jeune, Samsi-Addu leur rappela leur devoir : être au service du jeune roi et le conseiller.

Samsi-Addu aborda ensuite le sujet des statues du culte commandées par Yasmah-Addu sans que le financement de leur culte ait été assuré. Malheureusement le texte est cassé à cet endroit. Samsi-Addu introduisit le sujet par un rappel historique²⁴ :

[Aupa]ravant [j'ai inst]allé Ištar-Irradan [d'Ekallat]um à Mari [pour habi]ter [avec les divi]nités de Mari [dans cette ville] (...)

Après une cassure de plusieurs lignes, Samsi-Addu clôt l'affaire. Il avait pris une décision concernant les statues divines fraîchement fabriquées par Yasmah-Addu, en accord avec la ligne directrice de l'éducation qu'il souhaitait donner à son fils²⁵ :

[...] les divinités qui] habite(nt) [de]vant lui [...] envoyez-les chez moi à [...] !

22. VILLARD (2001, 20-23 Tarim-šakim, 38-40 Mašiya et 22 Ušur-awassu).

23. M.7294 : (6) 'ul-la'-an b[e-lí-ku-n]u šé-eh-he-ri-i[m-ma] (7) ša be-el-ku-nu i-te-né-ep-pé-šu ù a[t-tu-nu] (8) la ta-ma-al-li-ka-šu šum-ma [it-ti be-li-ku-nu] (9) 'i-ša'-ri-iš ta-ta-wu-ú ù mi-il-[ka-am] (10) dam-qa-am i-na qa-ti-šu ta-aš-ta-na-a[k-ka-na] (11) ì-lí i-ša-ri-iš li-ir-de₄(TE)-ku-nu-t[i] (12) ú-la-šu-ú-ma it-ti be-lí^o-ku-nu i-š[a-ri-iš] (13) ú-ul ta-ta-a ù l[a d]am-qa-tim (14) [i-na qa-t]i-šu ta-a[š-ta-na]a-ak-ka-na (15) [ì-lí a-a o o o]-ku-nu-ti an-na-nu-um be-el-ku-n[u] (16) [ta-ma-al-li-ka].

24. M.7294 : (16) [pa-n]a-nu-um ^diš₈-tár ir-ra-dan (17) [ša é-kál-la-ti]m^{ki} i-na ma-ri-im^{ki} (18) [a-na it-ti DINGI]R.MEŠ-ma ša ma-ri-im^{ki} (19) [i-na a-lim^{ki} ša-a-ti wa-ša-b]i-im (20) [ú-šé-éz-zí]-iz.

25. M.7294 : (rev. 1') [... x] (2') [... ma-a]h-ri-šu wa-aš-bu (3') [a-na o o o o^b] t^u-ur-da-nim.

Le rêve religieux de Yasmah-Addu trouvait donc une fin peu glorieuse. Les divinités, c'est-à-dire leurs statues, devaient être transportées dans le lieu de résidence de Samsi-Addu et devaient recevoir leur culte quotidien à cet endroit²⁶.

La lettre parallèle FM VIII 1 envoyée à Yasmah-Addu se termine de manière moins tranchée mais poursuit le même but pédagogique²⁷ :

Pourquoi fais-tu faire ces divinités ?

Naguère [j'avais] fait faire Belet-A[kkade]. À l'heure actuelle, ce n'est pas moi qui t'ai fait faire ces dieux ! Et, à partir de maintenant, si tu recommences à faire faire sans mon aveu des dieux en or, alors que tu n'as [ni mouton], ni farine, tu supporteras (seul les conséquences de) ce [trava]il !

Samsi-Addu avait assurément des dons pédagogiques : il ne cédait pas sur le contenu, ne punissait pas inutilement, mais expliquait à son fils son erreur. Il lui fit savoir pourquoi la création de nouveaux cultes était prématurée à Mari.

Quels étaient, selon lui, les prérequis ? Samsi-Addu incite son fils à la réflexion grâce à une série de questions²⁸ :

Quelle est l'expédition que tu as montée ?

Quelle ville t'apporte dix ou vingt mines d'argent pour [...] ? [Est-ce-que tu (les) as fait faire] grâce à la contribution (GÚ.UN) ou la taxe-*erbum* de Ma[ri] ?

Par ces interrogations, Samsi-Addu énumère plusieurs contextes dans lesquels un nouveau culte pouvait être financé²⁹.

26. Voir ci-dessus en introduction l'interrogation concernant le lieu de résidence, Šubat-Enlil ou Ekallatum ?

27. FM VIII 1 : (23') *am-mi-nim* DINGIR.MEŠ š[u-nu-ti] (24') [t]u-še-ep-pé-eš i-na pa-ni-tim ^dNIN-a-[ga-de^{ki}] (25') [ú*]-še-pí-iš i-na-an-na DINGIR.MEŠ an-nu-[tim] (26') [ú-ul ú-še]-pí-iš-ka ù i-na-an-na ta-ta-ar (27') [la UDU.HI.A m]i-im-ma ù la ma-aš-ha-tam (28') [mi-im-ma DINGIR].MEŠ KÙ.ZI ba-lu-ia tu-še-ep-pé-eš-ma (29') [ši-ip-ra-a]m ša-a-ti ta-at-ta-na-aš-ši. La correction de la l. 25' semble permise, au vu de la forme du signe Ú juste au dessus, l. 21'.

28. FM VIII 1 : (13) *a-yi-tum* KASKA[L š]a ta-al-li-ku a-yu-um 'a'-[lum^{ki}] (14) 10 MA.NA [K]Ù. BABBAR 20 MA.NA KÙ.BABBAR a-na [...] (15) [n]a-'a'-[ši i*-na* G]Ú.UN ù er-bi-im ša m[a-ri^{*ki*} tu*-še*-pí*-iš*].

29. DURAND (2005, 20) avait déjà commenté ces différentes ressources financières d'un roi : « Le passage a l'intérêt de montrer quelles sont les ressources sur lesquelles pouvait normalement compter le pouvoir étatique : il s'agit soit de la guerre (*harrânum*) qui produisait le pillage, soit le tribut (*biltum*) et l'impôt sur la richesse (*erbum*). Dans ce qui relèverait des taxes civiles, il semble donc que la localité dût le *biltum* comme impôt de soumission ainsi qu'un impôt sur la richesse, soit une quote-part sur les profits locaux. Le tout est censé représenter un revenu fixe de 10 à 20 mines d'argent par centre de perception. J'ai exclu que *harrânum* à la l. 13 représente une expédition commerciale, théoriquement possible, à cause de

Le premier était l'expédition militaire, donc la guerre de conquête couronnée de succès, qui permettait à un roi de bénéficier de la protection de divinités nouvelles si on décidait de leur installer un sanctuaire dans la capitale. Nous voyons que Samsi-Addu lui-même agissait de cette manière. Après les conquêtes d'Arrapha et de Ninive en 1780 av. J.-C., il implanta les cultes des divinités principales de ces deux villes à Šubat-Enlil. Ištar de Ninive³⁰ allait désormais y recevoir un sanctuaire. Nous le savons, car les traités de Tell Leilan témoignent du maintien de ce culte jusqu'à une trentaine d'années après la mort de Samsi-Addu dans cette ville. Des serments entre les rois d'Apum et leurs alliés furent entre autres prêtés par cette déesse³¹. Par ailleurs Samsi-Addu avait fait faire des travaux de rénovation dans le temple d'Ištar à Ninive même. On peut donc supposer que ce n'est pas la statue d'Ištar qui fut transportée de Ninive à Šubat-Enlil et qui y serait restée durant des décennies, mais plutôt, qu'une nouvelle idole de cette déesse fut fabriquée pour Šubat-Enlil.

Le culte d'Addu d'Arrapha fut par ailleurs également établi dans la ville résidentielle de Samsi-Addu, Šubat-Enlil, comme nous l'apprenons encore une fois par les traités des rois de cette ville, plus récents de plusieurs décennies³². Il semble toutefois probable que le culte de ce dieu avait également perduré à Arrapha. Une lettre d'Išme-Dagan, (*ARM I 136 = LAPO 16 202*) mentionne ce sanctuaire qui allait être entouré d'un parc planté de genévriers. Tout porte à croire que la statue du dieu s'y trouvait encore.

Pendant, à d'autres endroits, la déportation des statues divines fut pratiquée³³.

Une autre ressource qui permettait, selon Samsi-Addu, le financement de cultes nouveaux était la perception de tributs ou d'autres revenus analogues qu'un roi militairement puissant pouvait espérer.

L'existence de villes redevables d'un tribut n'est pour l'instant pas bien attestée pour l'époque paléo-babylonienne – au contraire de ce que nous voyons pour l'époque hittite ou pour le I^{er} millénaire³⁴. Il est possible de

l'expression qui montre le roi y participer. Or, le roi prend part à des opérations guerrières, mais non à des commerciales ».

30. ZIEGLER (2004).

31. EIDEM (2011, 329). Voir LT 2 : i 11 (*ibid.* 368, ^diš₈-tár ni-ne-et) ; LT 3 : i 13 (388, ^diš₈-tár ni-n[e-e]t) ; LT 5 : i 13 (417, [^d]be-[l]a-at ni-nu-wa) et probablement aussi LT 1 : i 11 [^d]iš₈-tár* 'ni-ne-et*' (mais pas i 7) : cf. CHARPIN (2016, 150-151).

32. EIDEM (2011, 329). Voir LT 2 : i 6 (*ibid.* 368, ^dIŠKUR ša ar-ra-ap-hi-im) ; LT 3 : i 6 (387, ^dIŠKUR ša ar-ra-ap-hi-im).

33. DURAND (2008, 360-366) traite la question des déplacements des statues et les diverses raisons qui les justifient.

34. Cette absence de renseignement pour l'époque paléo-babylonienne se reflète dans le *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 14, Berlin & Boston, qui fait deux entrées séparées p. 130 « Tribut. A. Bis 1500 s. Abgaben ; Steuer ». J. BÄR a rédigé l'article « Tribut. B. Mittel- und Neuassyrisch, Achämenidisch », *ibid.* p. 130-132.

mentionner dans ce contexte la lettre que Samsi-Addu semble avoir envoyée à plusieurs rois de l'Ouest, et dont un exemplaire a été retrouvé à Hazor³⁵.

Cette lettre énumère plusieurs milliers d'objets précieux, demandant que ceux-ci soient fabriqués par les destinataires et transportés vers la ville de Mari fraîchement conquise. Il s'agissait en quelque sorte d'une réclamation par le roi vainqueur de tribut ou de cadeaux précieux. La lettre fait également état des fêtes culturelles à Ekallatum, auxquelles l'expéditeur avait l'intention de se rendre.

Ce furent fréquemment les capitales du Proche Orient ancien qui bénéficiaient de l'introduction de nouveaux cultes, et donc probablement de l'arrivée de statues de culte. Cette transformation religieuse pouvait se refléter dans le nom de la ville elle-même³⁶. Ainsi, la ville de Šehna, connue sous ce nom depuis le III^e millénaire, l'actuelle Tell Leilan, fut rebaptisée, très probablement lorsque Samsi-Addu décida d'en faire sa résidence principale, « Šubat-Enlil » « Demeure d'Enlil »³⁷. Il est permis de penser que Samsi-Addu nomma sa résidence d'après ce dieu parce qu'il y avait organisé sa vénération – et donc qu'on y trouvait aussi une représentation de ce dieu. Malheureusement aucune inscription ne le confirme, et c'est encore une fois grâce aux traités plus récents trouvés dans cette ville que nous savons qu'Enlil y était présent³⁸. Une lettre de Mari pourrait mentionner des travaux dans son sanctuaire (ARM II 2 = LAPO 16 150). Samsi-Addu installa par ailleurs également un culte d'Enlil à Aššur³⁹.

Parfois, et pour des raisons politiques, c'est la ville conquise qui fut dotée de nouveaux sanctuaires et cultes. C'est un cas de ce genre que la lettre de Samsi-Addu M.7294 citée ci-dessus pourrait évoquer.

Samsi-Addu rappelait aux hauts fonctionnaires de l'entourage de Yasmah-Addu qu'il avait été lui-même à l'origine d'un nouveau temple à Mari⁴⁰ :

[Aupa]ravant [j'ai inst]allé Ištar-Irradan [d'Ekallat]um à Mari [pour habi]ter [avec les divi]nités de Mari [dans cette ville] (...)

Le nom de cette déesse connaît quelques variantes : Ištar-Irradan, Ištar-Radan, voire Ištar-Radana⁴¹. On peut souligner que toutes les attestations d'Ištar-Irradan sans exception datent du règne de Samsi-Addu. Même si

35. HOROWITZ & WASSERMAN (2000 et 2004). Voir, pour une nouvelle interprétation de cette lettre, une attribution à Samsi-Addu et la question d'un éventuel tribut, ZIEGLER & CHARPIN (2004).

36. ARKHIPOV (2014).

37. CHARPIN (1987) ; pour la bibliographie postérieure, cf. EIDEM (2011-2013).

38. EIDEM (2011, 329). Voir LT 1 : i 1 (*ibid.* 346) ; LT 2 : i 1 (368) ; LT 3 : i 2 (387), son nom est invoqué après celui d'Anu.

39. MIGLUS (1990).

40. M.7294 : 16-20, cf. ci-dessus note 24.

41. Voir toutes les attestations de cette divinité, les graphies, datations et références ainsi que l'interprétation possible Ištar Irraṭan/Raṭan dans ZIEGLER (sous presse).

cette divinité a pu être installée à Mari avec ses rites, elle possédait son sanctuaire principal à Ekallatum. Son culte semble intrinsèquement lié à la capitale du royaume de Samsi-Addu : l'établir à Mari avait donc une signification politique forte.

Dans la lettre *FM VIII 1*, par contre, Samsi-Addu rappelle l'introduction du culte de la déesse Belet-Akkade à Mari⁴² :

Naguère [j'avais] fait faire Belet-A[kkade]. À l'heure actuelle, ce n'est pas moi qui t'ai fait faire ces dieux !

Puisque le passage rappelle celui de l'installation d'Ištar-Irradan et qu'il n'existe à ma connaissance aucun parallèle pour aucune autre figure divine, on peut se poser la question de savoir si une identification des deux divinités, Ištar-Irradan et Belet-Akkade, peut être envisagée⁴³.

Belet-Akkade est la divinité tutélaire d'Akkade, la capitale du fameux roi Sargon (XXIV^e siècle av. J.-C.) et de la dynastie paléo-akkadienne, dont Samsi-Addu revendiqua l'héritage⁴⁴. Il s'agissait d'un culte éminemment politique importé à Mari durant l'éponymie d'Ibni-Addu, donc en 1786 av. J.-C.⁴⁵. Néanmoins, des offrandes ou festivités en lien avec cette déesse ne sont quasiment pas attestées par les archives économiques⁴⁶. Il serait possible que cette institution ait disposé de moyens propres et n'ait pas eu besoin des allocations du palais, sauf rares exceptions. Mais cela semble peu probable. D'autres divinités et leurs fêtes sont mieux attestées et semblent mieux pourvues, même pour l'époque de Yasmah-Addu, pour laquelle nous disposons de moins de textes économiques et administratifs que pour celle de Zimri-Lim. Pourquoi justement le culte de Belet-Akkade n'aurait-il pas laissé davantage de traces dans les archives ? C'est d'autant plus surprenant que, lorsque Zimri-Lim prend le pouvoir, cette divinité semble plutôt bien lotie, alors qu'Ištar-Irradan n'est pas mentionnée.

Il me semble que les deux lettres citées, *FM VIII 1* et *M.7294*, ainsi que la documentation administrative complémentaire, étayent l'hypothèse selon laquelle Belet-Akkade doit être identifiée à Ištar-Irradan⁴⁷.

Si cela est accepté, nous pouvons retracer dans les grandes lignes l'histoire du culte de cette divinité nouvelle à Mari.

Un texte économique parmi les textes les plus anciens du règne de Samsi-Addu à Mari enregistre des allocations alimentaires pour des membres de la famille royale⁴⁸ :

42. *FM VIII 1* : 24'-25' cité note 27.

43. Ce sujet est traité en profondeur dans ma contribution, ZIEGLER (sous presse).

44. Voir pour ce sujet en dernier lieu CHARPIN (2003, 372-376).

45. Cf. la date ci-dessous, note 48. Pour Belet-Akkade, voir ZIEGLER (sous presse) et *ead.* (2014, 187).

46. JACQUET (2011) n'enregistre aucune dépense pour cette divinité.

47. L'argumentation est développée dans ZIEGLER (sous presse).

48. TH 82.236, publié dans CHARPIN et ZIEGLER (2003, 80), est daté du 7-xii-Ibni-Addu. TH 82. 236 : (1) 0,0.1.5 *qa* NINDA GU (2) 0,0.5 NINDA ŠE (3) *a-na* SI.LÁ

(Pain divers) pour l'entretien d'Amaduga, des servantes du roi et des enfants du roi, lors du rite d'inauguration du temple de Belet-Akkade

Nous avons donc la date d'inauguration du temple et de l'image du culte à Mari en présence de plusieurs membres de la famille royale, épouses et enfants de Samsi-Addu. On peut supposer que Yasmah-Addu était alors un de ces enfants. Il allait accéder au trône de Mari trois ans plus tard.

Puisque le culte d'Ištar-Irradan était introduit *ex nihilo* à Mari, nous comprenons aussi mieux les raisons qui ont amené à la rédaction du rituel pour son culte. Le texte *FM III 3*, publié par J.-M. Durand et M. Guichard en 1997, portait l'indication⁴⁹ :

Tablette de protocole du roi. Dans (le temple) d'Ištar-Irradan, lors de la fête [...]

Après la fin du royaume de Samsi-Addu, Belet-Akkade est une dernière fois mentionnée pour avoir reçu des offrandes au tout début du règne de Zimri-Lim (1775), selon un texte qui a été désigné comme « panthéon de Mari ». Nous savons aujourd'hui que ce texte fait le décompte des offrandes effectuées par Zimri-Lim lorsqu'il rendit un premier hommage aux différents sanctuaires du royaume qu'il venait de gagner⁵⁰. Belet-Akkade est mentionnée vers la fin du texte, et donc du circuit, avec d'autres divinités vénérées dans la ville de Mari, après Ištar et avant Numušda, Kiššitum et quelques autres. *ARM XXIII 325* enregistre des offrandes faites à Mari pour Ninhursaga, Kiššitum, Belet-Akkade et Ištar.

Après cette date, cette divinité, que ce soit sous le nom d'Ištar-Irradan, ou celui de Belet-Akkade, n'est plus mentionnée par aucun document administratif ni par aucune lettre de Mari. On peut imaginer que Zimri-Lim cessa d'honorer cette divinité introduite à Mari par Samsi-Addu.

La question de savoir comment il s'était débarrassé de l'image divine pour abandonner son culte pourrait être le sujet d'un autre colloque.

AMA.DU₁₀.GA (4) GEME₂.MEŠ LUGAL (5) ù DUMU.MEŠ LUGAL (T.6) *i-nu-ma ú-ru-ba-at* (R.7) É ⁴NIN-a-kâ-de.

49. *FM III 3* : iv 25'-27'. *FM III 3* : (iv 25') *ṭup-pí ša i-si-ik-ti LUGAL (26') i-na iš₈-tár ir-ra-¹dan¹ (27') i-nu-¹ma¹ eš-š[i-ši-im (...)]*.

50. DURAND (2008, 196-264).

Bibliographie

- Arkhipov, Ilya (2014) « Toponymie et idéologie à l'époque amorrite. Les cas de Šubat-Šamaš et Šubat-Eštar », dans N. Ziegler & E. Cancik-Kirschbaum (éds), *Entre les fleuves – II. D'Ašsur à Mari et au-delà*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 24, 267-272. Gladbeck : PeWe-Verlag.
- Charpin, Dominique (1987) « Šubat-Enlil et le pays d'Apum », *MARI* 5 : 129-140.
- (2003) « Mari und die Assyrer », dans J.-W. Meyer & W. Sommerfeld (éd.), *2000 v. Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende. 3. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 4.-7. April 2000 in Frankfurt/ Main und Marburg/Lahn*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 3, 371-382. Sarrebruck : SDV.
- (2016) « Les débuts des relations diplomatiques au Proche-Orient ancien », *Revue d'Assyriologie* 110 : 127-186.
- Charpin, Dominique & Nele Ziegler (2003) *Florilegium Marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique*, Mémoires de NABU 6. Paris : SEPOA.
- Durand, Jean-Marie (2005) *Florilegium Marianum VIII. Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9. Paris : SEPOA.
- (2008) « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans G. del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et religion des Sémites occidentaux. Vol. I : Ébla, Mari*, Orientalia Lovaniensia Analecta 162, 161-703. Leuven : Peeters.
- Durand, Jean-Marie & Michaël Guichard (1997) Les rituels de Mari (textes n° 2 à 5), dans D. Charpin & J.-M. Durand (éd.), *Florilegium Marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Mémoires de NABU 4, 19-78. Paris : SEPOA.
- Eidem, Jesper (2011) *The Royal Archives from Tell Leilan. Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East*, PIHANS 117. Leyde : NINO.
- (2011-2013) « Šubat-Enlil. A. Philologisch », *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13, 227-229. Berlin & Boston : de Gruyter.
- Guichard, Michaël (en préparation) « Les statues divines et royales à Mari d'après les textes ».
- Horowitz, W. & N. Wasserman (2000) « An Old Babylonian Letter from Hazor with Mention of Mari and Ekallātum », *Israel Exploration Journal* 50-3/4 : 169-174.
- (2004) « From Hazor to Mari and Ekallātum: a Recently Discovered Old-Babylonian Letter from Hazor », dans C. Nicolle (éd.), *Nomades et sédentaires en Mésopotamie. Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, Amurru 3, 335-344. Paris : ERC.
- Jacquet, Antoine (2011) *Florilegium marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte*, Mémoires de NABU 13. Paris : SEPOA.
- Miglus, Peter (1990) « Auf der Suche nach dem 'Ekur' in Assur », *Baghdader Mitteilungen* 21 : 303-320.
- Renger, Johannes (1980-1983) « Kultbild. A. Philologisch », *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, 307-314. Berlin : de Gruyter.

- Villard, Pierre (2001) « Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu », dans J.-M. Durand & D. Charpin (éds), *Mari, Ébla et les Hourrites : dix ans de travaux. Deuxième partie. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, Amurru 2, 9-140. Paris : ERC.
- Walker, Christopher B. F. & Michael B. Dick (2001) *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Miš Pi Ritual*, State Archives of Assyria Literary Texts 1, Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Ziegler, Nele (2002) « Le royaume d'Ekallâtum et son horizon géopolitique », dans D. Charpin & J.-M. Durand (éds), *Florilegium Marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, Mémoires de NABU 7, 211-274. Paris : SEPOA.
- (2004) « The conquest of the holy city of Nineveh and the kingdom of Nurrugûm by Samsî-Addu », Nineveh. Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003. Part One, *Iraq* 66 : 19-26.
- (2014) « Akkad à l'époque paléo-babylonienne », dans N. Ziegler & E. Cancik-Kirschbaum (éds), *Entre les fleuves – II. D'Ašsur à Mari et au-delà*, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 24, 177-190. Gladbeck : PeWe-Verlag.
- (sous presse) « Samsî-Addu, Ištar-Irradân et les administrateurs de Mari », à paraître dans les *Mélanges Önhan Tunca* (article remis en 2011).
- Ziegler, Nele & Dominique Charpin (2004) « Une lettre de Samsî-Addu découverte à Hazor ? », *NABU* 2004/4 : 85-86.
- (2007) « Amurritisch lernen », dans M. Köhbach et al. (éds), *Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 97 : 55-77.
- Ziegler, Nele & Anne-Isabelle Langlois (2016) *La Haute-Mésopotamie au II^e millénaire av. J.-C. Les toponymes des textes paléo-babyloniens*, Matériaux pour l'étude de la toponymie et de la topographie I/1. Paris : SEPOA.

LA QUESTION DE LA REPRÉSENTATION DIVINE DANS LE MONDE ASSYRIEN : LE CAS DE LA SALLE DU TRÔNE DU PALAIS D'AŠŠURNAŠIRPAL II À KALHU

Lionel Marti
(CNRS, UMR 7192)

Abstract: This paper investigates the inscriptions and the carved images of Aššurnaširpal II's throne room in his North-West palace located at Nimrud/Kalhu. Attention is paid to the divine figures, the winged disk and various standards which appear to draw a coherent background to the Assyrian royal message.

Lorsque Aššurnaširpal II décida de quitter l'antique capitale, Aššur, pour fonder à Kalhu, l'actuelle Nimrud, sa métropole, il se lança dans un vaste programme urbanistique, relaté dans un grand nombre de ses inscriptions royales¹, dont le point d'orgue fut la réalisation d'un magnifique palais². La description de son banquet inaugural donne une idée de son gigantisme³. Les fouilles de ce bâtiment ont livré une bonne partie du plan⁴, ainsi que des bas-reliefs dont l'étude de l'agencement a demandé un long travail de patience⁵. Tous les murs des pièces et des cours appartenant au secteur de la salle du trône et à la partie privée du palais, le *bîtânu*, en étaient recouverts. Aššurnaširpal II est le premier souverain assyrien qui nous ait laissé un tel ensemble narratif, dont une des caractéristiques est que chaque bas-relief, qu'il soit ou non divisé en registre iconographique distinct⁶, comportait en son centre l'inscription dite standard⁷.

1. On pourra se reporter aux éditions des textes d'Aššurnaširpal II décrivant ses réalisations dans GRAYSON (1991, 189-190).

2. Sur son palais voir KERTAI (2011, 71-85) et KERTAI (2015, 18-48).

3. GRAYSON (1991, 288-293, texte A.0.101.30) et MARTI (2011a, 505-520). Pour les banquets assyriens voir notamment les publications récentes de JOANNES (2013, 327-342) ; VILLARD (2013, 1-15) et WINTER (2013, 287-309).

4. Pour un point sur les fouilles de Nimrud voir notamment OATES & OATES (2001).

5. Voir par exemple MEUSZYŃSKI (1981) ; PALEY & SOBOLEWSKI (1987) ; PALEY (1992) ; READE (1985, 203-215) ; RUSSEL (2008, 181-193) et pour les travaux de reconstitution 3D de ce bâtiment, voir PALEY (2008, 195-207).

6. Pour une étude des inscriptions et de leur relation avec l'architecture du palais et l'iconographie, voir notamment RUSSELL (1999, 9-63) et ATAÇ (2010).

7. Pour le texte et la majorité de ses exemplaires, GRAYSON (1991, 268-274, texte A.0.101.23) et pour un point sur l'importance des variantes dans ces textes en

La décoration d'un tel édifice ne doit rien au hasard et répond à des normes spécifiques, car il s'agit de la demeure du roi. Pour les Assyriens, le véritable roi de la ville d'Aššur est le dieu Aššur, le souverain n'étant que son représentant. Au plus tard avec Aššur-uballiṭ I^{er}, au milieu du XIV^e siècle, le dieu se dote d'un pays, le *mât aššur*, dont son représentant en devient le souverain. Aššurnaširpal II, quelques siècles plus tard, marque donc physiquement cette distinction en déplaçant sa capitale politique. Son palais devient réellement le siège de la royauté sur le pays d'Aššur, où l'iconographie devait correspondre à un tel statut. Le point central est la salle du trône⁸, qui est, comme le rappelle I. Winter, le centre symbolique de l'empire, sorte de microcosme de l'état⁹. Cette salle, ou pièce « B », a été abondamment étudiée, car elle livre un programme iconographique cohérent et varié, préservé au moins pour les deux tiers, dont l'agencement n'est pas sujet à caution. Il représente, ce qui est assez rare dans ce palais, le roi en campagne.

L'un de ses intérêts est de livrer une iconographie mêlée associant description du monde matériel, visible et connu, à une figuration de celui, invisible, du divin et de ses interactions avec les hommes.

Néanmoins, contrairement à d'autres répertoires iconographiques comportant des images du souverain, tel celui des stèles par exemple, où les grandes divinités sont représentées soit par leur symbole¹⁰, soit de manière anthropomorphe, soit les deux, comme sur certaines stèles d'Assarhaddon¹¹, celui du palais manque singulièrement de ces représentations divines. En effet, s'il fourmille de motifs à vertu apotropaïques, tels des génies ailés bénissant et purifiant le roi, ou des colosses protecteurs, dont le rôle pour repousser le mal et l'empêcher de passer les portes est bien connu¹², les grandes divinités ou leurs symboles sont rares, bien qu'elles soient maintes fois mentionnées dans les inscriptions royales.

fonction de leur emplacement, voir RUSSELL (1999, 7-55). Pour d'autres exemplaires on consultera LION (1998) et ABRAHAMI (2007, 9-14).

8. L'étude de cette pièce a donné lieu à un nombre important de publications, notamment sur la question du sens de lecture et de l'organisation du programme iconographique. On peut citer notamment READE (1979, 57-79) ; WINTER (2010¹⁹⁸¹, 3-70) ; WINTER (1983, 15-32) ; BACHELOT (1991, 110-115) ; PORTER (2003, 81-97) ; LUMSDEN (2004, 359-385) ; ROAF (2008, 209-213) et ASTER (2015, 13-42).

9. WINTER (1983, 24).

10. Voir par exemple la stèle du banquet d'Aššurnaširpal II (Grayson 1991, 288-293 texte A.0.101.30), pour l'iconographie voir BÖRKER-KLÄHN (1982, 182 et pl. 137) et pour l'interprétation de sa fonction, WINTER (2013, 293-295).

11. Voir par exemple la stèle de Tell Ahmar ou celle de Zinçirli (pour le texte, voir respectivement LEICHTY 2011, 179-181, texte 97 et 2011, 181-186 ; et pour l'iconographie notamment PORTER 2000, 143-176).

12. Leurs rôles sont parfois explicitement décrits dans les inscriptions royales des souverains. Voir par exemple un texte dans lequel Assarhaddon (LEICHTY 2011, 33-34, texte 2, l. v. 27-31) précise dans l'élaboration des portes de son palais : « J'ai fait prendre (place) à leurs verrous des *šêdu* et des *lamassu* de pierre, dont

Ce contraste nécessite de s'interroger sur la notion de représentation divine, et nous nous pencherons plus précisément sur l'iconographie de cette salle en étudiant tout d'abord une représentation abstraite, le disque ailé, puis une image concrète, celle des étendards assyriens, et enfin, les textes de cette salle, qui permettent de mieux en comprendre la logique.

1. LE DISQUE AILÉ

La représentation divine désignée sous le nom de disque ailé pose encore de nombreux problèmes d'interprétation. Connue sur l'ensemble du Proche-Orient au sens large, elle est présente aussi bien sur des stèles, des bas-reliefs que sur des sceaux, au moins du début du II^e millénaire¹³ jusqu'à l'époque perse. De manière générale sont regroupées sous cette appellation des figures composées de deux ailes, se joignant à un cercle, ce dernier pouvant être vide ou non. Contrairement aux symboles divins qui ont pour fonction de représenter le dieu de manière non anthropomorphique, elle a la particularité d'être parfois hybride en comportant dans le cercle une représentation anthropomorphe, plus ou moins complète.

Cette représentation illustre toute la complexité de l'identification des symboles des dieux pour les assyriologues, car elle a été associée à de multiples divinités, tel Aššur, Šamaš, Ninurta etc... Certains considèrent qu'il faut distinguer le motif simple de sa version comportant une figure anthropomorphe¹⁴, d'autres non¹⁵.

Ce disque ailé apparaît à de nombreuses reprises sur les bas-reliefs de la salle du trône. Il est possible de distinguer deux modalités de représentation : les cas où le disque est en interaction directe avec le roi et ceux où il agit avec lui.

Le premier cas est illustré par deux bas-reliefs¹⁶ sur lesquels figurent des scènes assez proches et qui ont presque les mêmes caractéristiques. Autour

l'apparence repousse le mal, protecteurs de la marche et gardiens du chemin du roi qui les a créés ».

13. Voir ORNAN (2005a, 208).

14. Voir les commentaires de ORNAN (2005b, 152-153).

15. Les études sur ce sujet sont nombreuses. VAN BUREN (1945, 94-95), dans son étude, rappelle que, pour certains savants, le disque ailé vide représente Šamaš, tandis que celui comportant un petit personnage représente Aššur ; d'autres savants considèrent qu'il s'agit exclusivement d'Aššur, et enfin, certains proposent qu'il pourrait s'agir de Ninurta. READE (1977, 38), qui précise que cette identification est controversée, CALMEYER (1984, sp. 143-145) et OSTEN-SACKEN (2011, 781-795) préfèrent y voir Šamaš. Voir notamment HOLLOWAY (2002, 170 n. 298) et ORNAN (2005a), qui remarquent surtout la nature disparate des représentations. Enfin, DALLEY (1986, 85-101) s'intéresse aux différentes façons de nommer ce disque ailé dans les textes.

16. Il s'agit des blocs B-23 (BM 124531) et B-13 (Bombay I).

de l'arbre sacré¹⁷ se trouvent deux représentations du roi assyrien, purifié par deux génies¹⁸. À l'exception de la position des bras du souverain la symétrie est parfaite¹⁹. Le disque ailé, entoure une représentation anthropomorphe identifiable comme divine car elle porte des cornes sur sa coiffe. Il est situé au-dessus de l'arbre sacré. Dans un cas, la divinité tient dans sa main un anneau et dans l'autre, un arc. Dans les deux cas, il semble qu'il y ait communication entre le roi et la divinité²⁰.

Ces deux représentations sont situées à des emplacements stratégiques de la salle du trône, l'une devant l'entrée principale et l'autre derrière le trône du roi au fond de la pièce (fig. 1). On notera que, contrairement aux autres bas-reliefs, ils ne sont pas gravés sur l'ensemble de la pierre, mais conservent une bande non décorée, qui, dans la partie basse, correspond à la hauteur du soubassement du trône²¹.

Le second cas est illustré par davantage d'exemples²². Le disque agissant apparaît à toutes les étapes des campagnes militaires : phases de combat, réception des vaincus et du butin, et retour au camp. On constate que, dans ce cas, la représentation divine à la même posture que le souverain (fig. 2), et tout deux portent l'arc, soit au repos, lors du retour au camp ou de la réception des prisonniers, soit en action, lors des phases de combat.

Ce cas du disque « en action » est généralement considéré comme représentant le dieu Aššur, bien qu'une occurrence²³ ait servi à proposer une identification à Šamaš, à cause de rayons jaillissants derrière la figure anthropomorphe²⁴.

Bien que le disque ailé accompagne toujours le roi, l'inverse n'est pas vrai, le souverain apparaissant parfois sans lui, dans des contextes identiques, guerre ou réceptions de tribut et de captifs, ou différents (chasse).

17. Sur cette question, de l'arbre sacré, voir notamment PARPOLA (1993), LAMBERT (2002), SEIDL & SALLABERGEF (2005-2006, 54-61) et GIOVINO (2007).

18. Sur ce type de scène, voir par exemple PORTER (2003¹⁹⁸⁹, 5-8) et ATAÇ (2010, 121-123).

19. Voir les commentaires de ALBENDA (1998) et de WATANABE (2004, 106). On préférera voir ici une continuité de l'action plutôt qu'une expérience cubiste.

20. Pour cette symétrie particulière, voir NUNN (2007, 185-237).

21. Voir la proposition de restitution dans PALEY (2008, 203, fig. 24-m) (on corrigera la légende, il s'agit du bloc B-23 et non B-13). On notera avec intérêt que les espaces blancs sur les bas-reliefs correspondent à des éléments en élévation situés devant et qui auraient donc masqué toute décoration. C'est le cas des bordures du bas-relief B-23, qui auraient été masquées par des braseros (ou peut-être par une autre structure liée au trône) ; ou, dans le cas de B-24, d'un espace blanc derrière le génie ailé, qui correspond très exactement à l'emplacement d'une structure en bois fichée dans le bloc trouvé dans l'angle nord-est de la pièce.

22. B-3 : BM 124555 ; B-5 : bas, BM 124552 et haut, BM 124551 ; B-7 : BM 124549 ; B-11 : BM 124540.

23. La représentation du bas-relief B-5.

24. Des lignes pouvant faire penser au symbole du soleil.

La première conclusion à tirer de cette analyse est que le disque ailé sert à illustrer symboliquement l'action divine sur le monde des humains. D'autres scènes figurent des objets réels, c'est notamment le cas des étendards.

2. LES ÉTENDARDS

2.1. Définition²⁵

L'étendard est un objet symbolique que l'on déplace, et qui représente une divinité²⁶. Il la personnifie lorsqu'elle (c'est-à-dire la statue) ne peut pas matériellement se déplacer. Cela peut être le cas lors de la conclusion d'une alliance, d'un traité ou d'un serment par exemple. Ces symboles divins que l'on déplace peuvent avoir plusieurs noms, mais ceux que l'on observe sur les bas-reliefs et qui sont mentionnés dans les inscriptions royales sont principalement des *urigallu*²⁷. Ils peuvent être désignés idéogrammatiquement de plusieurs façons, soit ⁸¹uri₃-gal, avec le déterminatif du roseau indiquant sa qualité d'objet, mais aussi dans les inscriptions royales comme ^duri₃-gal, dont le déterminatif pose un problème d'interprétation et de compréhension²⁸, car l'idéogramme divin peut préciser la nature divine de l'objet, ou signifier qu'il s'agit du dieu des enfers, Nergal.

Les textes nous disent que ces *urigallu*²⁹ vont devant le roi, lorsque ce dernier dirige une campagne militaire. Ils ne sont pas réservés aux Assyriens et peuvent aussi être pris à l'ennemi, comme le rappelle une inscription du roi assyrien Šamši-Adad V³⁰ :

Je capturai vivant (le roi de Babylone) Bâbu-ahu-iddina, avec l'étendard (^duri₃-gal) qui va devant lui, ses fils, ses filles...

Ces étendards, qui vont généralement par deux, sont représentés dans l'iconographie assyrienne dans de multiples contextes, que ce soit sur des

25. Voir la synthèse de PONGRATZ-LEISTEN, DELLER & BLEIBTREU (1992, 291-356).

26. Pour les relations possibles entre certaines « armes » de divinité et les étendards, voir HOLLOWAY (2001, 239-266) et HOLLOWAY (2002, 160-177).

27. Notons l'existence dans un texte de Tuttul, KTT 349, d'un uri₃-kal : le grand étendard de Dagan de Tuttul. Cf. DURAND & MARTI (2004, 146). Sur l'usage des étendards à l'époque paléo-babylonienne, voir par exemple VIDAL (2009, 45-51).

28. Voir par exemple les commentaires de PONGRATZ-LEISTEN, DELLER & BLEIBTREU (1992, 335).

29. Certains contextes montrent qu'ils pouvaient être plusieurs, en revanche, la mention au singulier n'est pas forcément significative, car certaines listes en mentionnent plusieurs au singulier. Par ailleurs, ils sont généralement figurés par paire.

30. GRAYSON (1996, 191, texte A.0.103.2 : iv 16'-19').

sceaux-cylindres, des représentations de constructions³¹, de batailles, d'activités cultuelles en campagne³², dans des campements assyriens³³, etc. Un culte pouvait leur être rendu³⁴. Ils sont souvent représentés sous une forme neutre, le disque fixé à la hampe ne comportant pas de signe distinctif, ce qui rend difficile leur identification, alors que ceux des bas-reliefs de la salle du trône comportent un luxe de détails.

2.2. Les étendards de la salle du trône

Quatre fois sur les bas-reliefs de la salle du trône une paire d'étendards apparaît (fig. 3b), porté chacun par un char³⁵.

Le premier représente sur un taureau un archer dont la nature divine est signalée par la présence de cornes sur sa coiffe.

Le second comporte deux taureaux bondissants, dont les pattes arrière sont en équilibre sur ce que certains identifient comme une sorte de pointe de lance, d'où jaillissent des eaux de part et d'autre.

La plupart des commentateurs considèrent qu'il s'agit des étendards de Nergal et Adad. En effet, l'archer sur le taureau est d'évidence identifié à celui d'Adad³⁶. Le second serait donc celui de Nergal³⁷, car l'idéogramme ^duri₃-gal impliquerait que l'un d'eux doit absolument désigner cette divinité. Enfin il ressemble à une des représentations d'étendard provenant du palais de Sargon II de Khorsabad, identifié lui aussi à Nergal³⁸.

31. Voir le fameux bas-relief du Louvre (AO 19914) comportant une représentation de la ville d'Arbèles avec deux étendards encadrant une porte de sa partie haute. PLACE (1867, pl. 41).

32. Voir par exemple les nombreuses représentations sur les portes de Balawat (PONGRATZ-LEISTEN, DELLER & BLEIBTREU 1992, pl. 55-61).

33. Voir par exemple BARNETT, BLEIBTREU & TURNER (1998, pl. 142), les commentaires de MICALE & NADALI (2004, 165) et HOLLOWAY (2002, 172) pour le culte rendu aux symboles, identique à celui rendu aux divinités. Pour les scènes rituelles représentées dans l'iconographie assyrienne, voir par exemple READE (2005, 7-62).

34. Pour la place qu'ils tenaient dans des rituels, voir SEIDL & SALLABERGER (2005-2006, 61-74).

35. B-4 : BM 124553 ; B-6 : BM 124550 ; B-8 : BM 124547 (noter que le char le plus à gauche porte aussi un étendard, contrairement au dessin, comme le montre la photographie du bas-relief que l'on trouve sur le site du British Museum) ; B-10 : BM 124542. Voir PONGRATZ-LEISTEN, DELLER & BLEIBTREU (1992, 347-350).

36. Voir par exemple DALLEY & POSTGATE (1984, 40) : « The one on the left shows a god drawing a bow standing on a bull; his identification as Adad presents no difficulties ».

37. Voir notamment la bibliographie rassemblée par HOLLOWAY (2002, 171).

38. Identification liée en grande partie au lien que l'on peut faire avec un passage de la huitième campagne que Sargon II lança contre l'Urartu, qui précise : « Je préparai le joug de Nergal (^duri₃-gal) et de Adad (^diškur), dont les étendards (*ú-rim-gal-li*) vont devant moi, vers les pays de Zikirtu et de Andini » (THUREAU-DANGIN 1912, 4-5, l. 14).

Étonnamment, les inscriptions royales d'Aššurnaširpal II ne sont jamais utilisées pour répondre à ces questions, car, bien qu'elles mentionnent les étendards divins à plusieurs reprises, en précisant que ces derniers « vont devant lui », elles ne les nomment pas³⁹. Pourtant, l'analyse de ces sources parfaitement explicites permet de remettre en cause les identifications proposées jusqu'à aujourd'hui en les reliant à la représentation dans sa globalité.

3. LES INSCRIPTIONS DE LA SALLE DU TRÔNE ET LEUR LIEN AVEC LES IMAGES

Le palais d'Aššurnaširpal II a livré un très grand nombre d'inscriptions de différents types, et la salle du trône n'est pas en reste, avec d'une part son inscription standard, portée sur chaque bas-relief, et d'autre part des textes sur d'autres supports : revers de bas-reliefs, seuils, base de trône et colosses⁴⁰.

Le monde assyrien se prête bien à l'étude des liens entre texte et image. Ces deux modalités d'exposition des hauts faits royaux se répondent, et le texte permet souvent d'expliquer des scènes évidentes pour les contemporains. Ils précisent par exemple la raison d'être de ces représentations iconographiques. Ainsi Aššurnaširpal II indique-t-il sur une stèle⁴¹ :

Je dessinaï au moyen de *zagindûru* sur leurs murs (des pièces de son palais) ce qui illustre mon héroïsme, qui m'a fait franchir sans obstacle montagnes, pays, et mers, soit la conquête de toutes leurs contrées. Je plaçai au dessus de leurs portes des briques glaçurées de lapis-lazuli.

Quelle que soit l'interprétation à donner à ce passage⁴², il montre que l'objectif des représentations figurées était au moins en partie d'exposer les hauts-faits royaux.

39. GRAYSON (1991, 203, texte A.O.101.1. ii 25 ; 205 l. ii 50 ; 216 l. iii 52). À moins de considérer que ^duri₃-gal désigne alors uniquement Nergal, et non l'étendard.

40. Voir RUSSELL (1999, 9-63).

41. GRAYSON (1991, 289-290, texte A.O.101.30, l. 30-32) : ³⁰ *ta-na-ti qar-du-ti-a ṛšá¹ pi-rík hur-šá-ni kur-kur-meš u a-ab-ba-meš at-tal-la-ku* ³¹ *ki-šit-tu šá kur-kur-meš dù-šī-na ina za-gi-in-du-re-e ina é-sig₄-meš-šī-na e-šir* ³² *na₄ a-gúr-ri ina na₄-za-gin₃ ú-šab-šil a-na e-le-na ká-meš-šī-na ú-ki-ni*.

42. Il n'est pas question d'aborder ici ce problème, qui nécessiterait une étude plus approfondie. La question qui se pose est de savoir s'il est fait référence à un décor peint, à des briques glaçurées ou à des bas-reliefs en pierre. La proposition de MARCHETTI (2009, 85-90), que *zagindûru* désignerait ici la pierre servant de support aux bas-reliefs, paraît peu vraisemblable, car on sait que le palais recelait des peintures représentant des scènes narratives, y compris dans la salle du trône (TOMABECHI 1986, 43-54). Il est intéressant de noter que le texte indique la coexistence d'une décoration peinte associée à des briques glaçurées. Des traces de telles briques ont été retrouvées dans le palais d'Aššurnaširpal II, et on sait grâce à des exemples découverts à Aššur, datant de son prédécesseur Tukultī-Ninurta II, que des repré-

L'inscription du soubassement du trône du souverain⁴³ donne des descriptions précises d'événements desquels on peut rapprocher certains bas-reliefs, tels que la réception de singes en cadeaux ou des épisodes de chasse, avec notamment des lions et des taureaux sauvages.

L'inscription standard⁴⁴ présente sur tous les bas-reliefs, est plus développée que celles qui ne sont pas visibles, telles les inscriptions de fondations et celles du revers des bas-reliefs, et possède notamment la partie suivante⁴⁵ :

Lorsque Aššur, le seigneur, qui a nommé mon nom et rendu grande ma royauté, a tenu⁴⁶ son arme sans merci aux côtés de ma seigneurie ; je fis tomber par les armes, dans le cœur du combat, les vastes troupes du pays de Lullumu ; avec l'aide de Šamaš et de Adad, les dieux qui me soutiennent, je tonnai comme Adad, le dévastateur, contre les troupes des pays de Na'iri, Habhu, Šubaru et de Nirbu...

Ce passage donne à la fois la clef d'interprétation générale du programme iconographique⁴⁷ mais aussi celle des différents éléments décora-

sentations narratives existaient sur de tels supports et que la pratique s'est poursuivie (cf. NADALI 2006, 109-119). En revanche il faut expliquer l'absence de mention des bas-reliefs dans le texte. Faut-il supposer que le texte décrive une réalité antérieure, à savoir la confection première d'un décor peint, puis son remplacement par des bas-reliefs, ou tout simplement la peinture portée sur les bas-reliefs (des analyses récentes ont démontré leur nature polychrome, y compris pour les bandes de textes cf. THAVAPALAN, STENGER & SNOW 2016, 198-214) ? On peut se demander si la notion de décoration peinte n'englobait pas une réalité mixte, les bas-reliefs peints n'étant que le registre inférieur de la décoration, le registre supérieur comportant une partie exclusivement peinte sur enduit. Pour ces questions en général, voir notamment ANDRAE (1925), NUNN (1988) et ALBENDA (2005).

43. GRAYSON (1991, 223-228, texte A.0.101.2, exemplaire 1), et les commentaires de RUSSELL (1999, 41-44).

44. Ce texte est connu en plus de 400 exemplaires. Il se divise en quatre parties : première partie de titulature du souverain, description résumée de ses conquêtes et de son empire ; seconde partie de titulature, puis résumé de la construction de la ville de Kalhu tout particulièrement centrée sur le palais. Bien que qualifiée de standard elle connaît quelques variations, notamment dans la partie indiquant les limites de l'empire, qui sont ajustées en fonction du moment de rédaction de l'exemplaire (cf. RUSSELL 1999, 31-41).

45. GRAYSON (1991, 275, texte A.0.101.23, l. 5-8).

46. On préférera une traduction de *it-muh* par « (il) a tenu » plutôt que celle proposée par GRAYSON de « (he) placed », qui correspond en fait au système 3 de ce verbe, que l'on retrouve dans l'inscription du temple de Ninurta (GRAYSON 1991, A.0.101.1. i 42 : *lu-šat-mi-ih*) et sur le *Great Monolith* (GRAYSON 1991, 240, texte A.0.101.17, l. i 57).

47. WINTER (1983, 26-27) proposait déjà fort justement une sorte d'adéquation entre le programme iconographique et l'inscription standard. Il faut souligner le fait que la partie spécifiquement ajoutée dans les textes visibles doit avoir un lien avec le programme iconographique.

tifs présents dans la salle du trône, notamment des représentations divines précédemment étudiées. Même s'il est évident que ce texte n'était pas destiné à tous et que la représentation iconographique pouvait se suffire à elle-même, le besoin de rédiger un texte afférent est significatif⁴⁸. L'association de ces éléments permet de réinterpréter l'organisation des représentations se trouvant dans la salle du trône suivant un système narratif cohérent⁴⁹ (fig. 4).

3.1. *Le disque ailé*

Le statut spécifique de la salle du trône explique certainement que le disque ailé soit spécialement présent dans son programme iconographique, alors qu'il est absent de représentations pourtant de même type mettant en scène le roi, telles que celles des portes de Balawat⁵⁰. Le lieu d'exposition des représentations entraînait des contraintes et des besoins spécifiques, liés à des considérations idéologiques.

Les deux scènes (B-13 et B-23) dans lesquelles le disque ailé est en interaction avec le roi structurent le programme iconographique de la salle du trône et représentent deux éléments fondamentaux du statut de roi : octroi par la divinité de la légitimité à gouverner et de son soutien à la guerre.

Le trône est l'emplacement central de la pièce et le point de départ de la narration (fig. 4 et 5). Le règne d'un souverain commence lorsqu'il monte sur le trône, ce qui explique que le récit des hauts-faits des rois assyriens débute presque toujours⁵¹ avec leur première année de règne⁵². La scène présente derrière le trône, sur B-23, illustre cette première phase où le roi accède à la royauté de par la divinité, Aššur, qui lui donne l'anneau. La composition n'est pas figée dans une symétrie esthétique, mais dynamique⁵³. Le roi (à gauche) commence par intercéder auprès de la divinité,

48. Par ailleurs, les modalités d'expression du texte et de l'image étant différentes, on ne cherchera pas une adéquation exacte entre eux. L'association du texte avec l'image qui y est associée donne le sens complet du passage, qui serait tronqué si l'une des deux sources était utilisée seule.

49. Il ne faut cependant pas oublier que la décoration qui nous est parvenue peut n'être que partielle, des éléments peints ayant pu disparaître.

50. Pour ces portes, voir notamment CURTIS & TALLIS (2008).

51. Le cas exceptionnel de « l'apologie d'Assarhaddon », dont la première partie relate son accession au trône, a été produit dans un contexte très particulier. Pour une réédition du texte, voir LEICHTY (2011, 11-15, texte 1) et pour des versions très fragmentaires, 45, texte 5 et 47, texte 6. Voir les commentaires de TADMOR (1983, 36-57) ; TALON (1994, 339-353) ; MARTI (2011b, 184-201) ; KNAPP (2016, 181-195).

52. Cette dernière est souvent qualifiée par le souverain d'« année où je me suis assis sur le trône royal ».

53. Il ne s'agit pas d'une représentation parfaitement symétrique, et le roi n'est donc pas exactement représenté deux fois, mais en mouvement, comme le confirme les positions de bras différentes des deux représentations royales, de part et d'autre du

figurée dans le disque ailé, qui lui répond positivement et lui donne (à droite) la royauté⁵⁴. Le souverain, lorsqu'il trône à cet endroit, affiche sa légitimité devant la cour.

La suite du programme iconographique, allant de ce bas-relief au second de même type (B-13) le représente agissant comme un souverain, lors d'épisode de chasse, d'assaut contre des cités et lors de réception de tribut/butin, sans que le disque ailé soit présent.

La scène représentée sur le bas-relief B-13 illustre le moment où la divinité accepte de tenir son arme⁵⁵ impitoyable (et non de la donner)⁵⁶ au côté du roi ; ce qui correspond au texte de l'inscription standard. C'est pourquoi, après ce bas-relief⁵⁷, le roi est presque toujours⁵⁸ accompagné par le disque ailé⁵⁹. Son association avec l'action du roi se retrouve déjà sur des briques glaçurée de Tukulti-Ninurta II⁶⁰. Sa présence est une solution pour représenter l'action invisible mais directe d'une divinité sur le monde. Cela explique les difficultés d'identification à une divinité précise, le disque pouvant être l'expression de n'importe quelle divinité. Le soutien d'Aššur aux actions du souverain est figuré par l'adoption de sa posture. La

disque ailé. Pour ces questions de symétrie, voir ALBENDA (1998, 11-14) et ROAF (2008, 211-212).

54. On retrouve la même iconographie sur un panneau en briques glaçurées (cf. READE 1963, 38-47 et RUSSELL 1999, 71-72) de son fils et successeur, Salmanazar III, dont l'inscription se limite à une version courte de la titulature (GRAYSON 1996, 169, texte A.0.102.114) et sur le panneau de Khorsabad, comportant là aussi une version de la titulature du souverain (voir THOMAS 2016, 206).

55. Une scène de même type est représentée sur le « *broken obelisk* », attribué au roi Aššur-bêl-kala, sans qu'il soit possible d'identifier l'étape représentée : soutien ou don de l'arme, à cause de l'état de conservation du texte.

56. La représentation est très nette : la divinité dans le disque ailé a un arc dans la main, mais ne fait pas de geste vers le souverain (voir MEUSZYŃSKI 1981 fig. 2, 1.).

57. Compte tenu du caractère chronologique du programme iconographique, cela explique pourquoi, avant ce bas-relief, le disque ailé n'est pas représenté au côté du roi.

58. Pour les cas d'absence de symbole, voir ci dessous page 10.

59. Le don de l'arme divine apparaît plus rarement, et toujours dans un deuxième temps, dans la titulature du souverain. Dans l'inscription du temple de Ninurta, cette prise en main se fait en plusieurs temps. Aššur commence par tenir son arme au côté du roi (l. i 18), puis, dans le paragraphe concluant la titulature, Aššur lui « fait tenir l'arme » (*tamâhu* au système 3). De la même façon, dans le texte porté par le *Great Monolith*, si la première étape n'est pas décrite, faute de place, ce don apparaît en fin de titulature (GRAYSON 1991, 240, texte A.0.101.17 l. i 57).

60. Briques dont on voit bien qu'elles représentaient des scènes de batailles. Voir par exemple NUNN (1988, pl. 122), provenant du temple de Anu-Adad de la ville d'Aššur.

divinité anthropomorphe du disque a les mêmes positions de bras, de mains et d'actions que celles du roi⁶¹.

Les interactions entre le disque ailé et le souverain sont encore illustrées par un passage connu par plusieurs inscriptions du souverain⁶², qu'il est possible de mettre en lien avec une représentation iconographique. Le passage indique :

Lors de ma première année de règne, lorsque Šamaš, le juge de l'univers, étendit sa bienveillante protection sur moi, (me fit) asseoir majestueusement sur le trône de royauté et fit tenir dans ma main⁶³ le bâton de pasteur des populations...

Ce texte concorde avec l'iconographie de la stèle du banquet, où, parmi des symboles divins bien identifiés, on trouve celui de Šamaš dans le disque ailé, au dessus d'une image du roi tenant dans la main un bâton. L'inscription de Šamaš dans le disque illustre donc son action, tandis que les autres symboles présents n'exposaient que la présence passive des autres divinités⁶⁴.

3.2. Les étendards : une représentation matérielle des divinités ?

Le roi en campagne, lorsqu'il est représenté avec le disque ailé, est toujours accompagné de deux étendards, fixés sur deux chars⁶⁵. Les liens explicitent entre iconographie du disque ailé et l'inscription standard nécessitent de reposer la question de l'identification traditionnelle de ces étendards de Nergal et de Adad.

Le dieu Nergal n'est pas mentionné dans l'inscription standard d'Aššur-naširpal II et est peu présent dans les autres textes, apparaissant dans la

61. Il s'agit simplement d'exposer le roi agissant. On comprend les difficultés à identifier une scène précise, et donc peut-être aussi l'absence d'épigraphe sur les bas-reliefs, alors que cette pratique est connue et utilisée sur d'autres programmes iconographiques du souverain, tel celui des portes de Balawat (voir par exemple RUSSELL 1999, 59-61). Pour aller dans ce sens, on constatera que l'unité narrative formée par les scènes représentées de B-3 à B-11 illustre toutes les activités possibles du roi en campagne (bataille en rase campagne, traversée d'obstacle naturel, siège de ville, retour au camp, réception de prisonniers).

62. GRAYSON (1991, 196, texte A.0.101.1, l. i 44-45 ; 240, texte A.0.101.17, l. 62-64).

63. Notons ici l'usage du système 3 de *tamâhu*.

64. L'emplacement même de la stèle n'est pas laissé au hasard, car elle a été placée dans un petit iwan, dans la cour nord, juste avant la porte c, donnant directement sur le trône. Des représentations du souverain tenant le bâton apparaissent dans la salle du trône (en B-12 et B-14), sans que Šamaš ne soit présent, ce qui est chronologiquement logique, le don du bâton ayant eu lieu à l'extérieur de cette salle.

65. Voir B-4, B-6, B-8 et B-10.

titulature royale⁶⁶ et dans un contexte de chasse en couple avec Ninurta⁶⁷, dont ils semblent être les saints patrons⁶⁸.

Seules les divinités Šamaš et Adad, nommées dans l'inscription standard, sont présentées comme actives et soutenant le roi dans l'action⁶⁹.

Les identifications des étendards d'Aššurnaširpal reposent finalement principalement sur leur comparaison avec ceux de Sargon II. Il a déjà été proposé que l'étendard de Nergal soit en fait celui d'Adad⁷⁰. En effet, abstraction faite du petit dieu à l'arc, il semble qu'y soit représentées des rivières ou de l'eau descendant du ciel, et jaillissant sur terre⁷¹, iconographie facilement associable à Adad, dieu des tempêtes, dont on sait qu'il commande aux eaux du ciel. Si plusieurs divinités peuvent être associées au taureau, Adad peut l'être parfois avec deux bovins, comme c'est le cas de sa représentation sur le bas-relief de Maltai⁷². Dans ce cas, l'étendard complet sur le bas-relief de Khorsabad est celui d'Adad, et celui dont il ne reste que la hampe doit être celui de Nergal⁷³. On peut donc proposer que le second étendard des bas-reliefs d'Aššurnaširpal II, celui représentant un petit dieu à l'arc sur un bovidé, soit celui de Šamaš⁷⁴ (fig. 3a et 3b).

66. GRAYSON (1991, 238, texte A.0.101.17, l. 8) : ^du-gur *git₂-ma-lu* man *tam-ha-ri* « Nergal, l'(être) parfait, le roi du combat » ; et parallèlement 263, texte A.0.101.20, l. 10.

67. GRAYSON (1991, 226, texte A.0.101.2 l. 40 ; 291, texte A.0.101.30, l. 84) : « Ninurta et Nergal qui aime ma prêtrise ».

68. Pour la phase antérieure à celle des Sargonides, on le voit par exemple sous Tiglath-phalazar I^{er} (GRAYSON 1991, 25, texte A.0.87.1, l. vi 58 ; 44, texte A.0.87.4, l. 68, et passages parallèles 47, 49 et 57) ; sous Aššur-bêl-kala (GRAYSON 1991, 103, texte A.0.89.7, l. iv 1) ; probablement sous Aššur-dan II (GRAYSON 1991, 135 texte A.0.98.1, l. 68) ; sous Adad-nêrârî II (GRAYSON 1991, 154, texte A.0.99.2, l. 122) ; sous Tukultî-Ninurta II (GRAYSON 1991, 178, texte A.0.100.5, l. 134) ; sous Aššurnaširpal II (GRAYSON 1991, 226, texte A.0.101.2, l. 40, et passage parallèle 291) et sous Salmanazar III (GRAYSON 1996, 41, texte A.0.102.6, l. 40).

69. GRAYSON (1991, 275, texte A.0.101.30, l. 7) (...) *ina re-šu-te šá* ^dšá-*maš* u ^diškur *dingir-meš tik-li-a...* « avec l'aide de Šamaš et de Adad, les dieux qui me soutiennent... » ; passage qui suit de peu celui de l'aide accordée par Aššur, et qui précède la description des diverses conquêtes impériales.

70. Voir l'argumentation très convaincante de SEIDL (1993). Voir aussi Reade *in* LIVINGSTONE (1989, fig. 15).

71. Cette représentation avait été identifiée originellement à une dague (*gír*), qui symbolise Nergal.

72. Voir par exemple ORNAN (2005b, 251, fig 97a). Le dieu au foudre est juché sur deux taureaux.

73. Voir BOTTA & FLANDIN (1849, tome 1, pl. 57 et tome 2, pl. 158) ; ainsi que ALBENDA (1986, 254, pl. 113 et 114).

74. Le fait qu'il comporte une fois (en B-8), au-dessus du médaillon, une étoile très abimée, pourrait étayer cette hypothèse. En effet, ce symbole en fonction de sa forme peut représenter la déesse Ištar ou le dieu soleil Šamaš. Enfin, Nergal n'est pas la seule divinité à accompagner le roi. Aššur-bêl-kala par exemple mentionne

3.3. La salle du trône, une pièce centrée sur le personnage royal

Bien que le roi soit représenté sur les bas-reliefs de la salle du trône (fig. 5), tant dans des scènes narratives sur des demi-registres, que dans celles où il occupe toute la hauteur de la dalle, l'espace s'organise en fonction de l'emplacement supposé où il devait se trouver physiquement, c'est-à-dire sur le trône. En effet, le sens général de la narration est toujours le suivant : l'action offensive assyrienne se fait en s'éloignant du trône, tandis que les résultats positifs de cette dernière sont représentées dans sa direction. Dans les deux cas, le roi est presque toujours placé dos au trône⁷⁵, dans la position qu'il occuperait dans la pièce, tant dans l'action offensive que lorsqu'il en reçoit les bénéfices.

Le bas-relief B-13, situé devant la porte principale de cette pièce (e), pourrait ainsi, compte tenu de sa composition et de sa position, servir aussi d'emplacement potentiel de trône, sur lequel le roi pouvait siéger lors de la réception des tributaires (fig. 4). Le fait que le bas-relief soit flanqué de deux représentations royales qui tournent le dos aux scènes narratives attenantes peut s'expliquer par le caractère temporaire de la présence de ce trône et ses liens avec l'extérieur. Les bas-reliefs retrouvés en place sur la façade nord de la salle du trône corroborent cette idée. Ils représentent probablement trois scènes de remise de tribut⁷⁶. Une première montre les porteurs convergeant vers la porte c, qui s'ouvre au niveau du trône, ce qui explique que le roi n'y soit pas représenté. Au niveau de la façade D, bien que passant une porte d s'ouvrant sur la salle du trône, la file de tributaires est continue et tournée vers une représentation du roi (orientée en fonction de l'emplacement du trône)⁷⁷. On peut supposer pour la façade ED une scène convergeant vers la porte e, sans représentation royale, car aboutissant à un trône. Les liens entre l'iconographie de la scène et organisation spatiale de la salle du trône sont nets, car B-13 fait face à la cour nord, dans laquelle ceux qui se sont inclinés devant l'arc d'Aššur viennent déposer leur tribut.

dans ses inscriptions que, lors de sa première campagne, il est accompagné à sa droite par Ninurta et à sa gauche par Adad (GRAYSON 1991, 91, texte A.0.89.2, l.9'-10' et 97, texte A.0.89.5, l. 3'-4').

75. Le roi se dirige vers ses adversaires, ou bien il fait face aux prisonniers. La seule exception concerne la scène représentant le roi retournant dans son camp. Voir à ce sujet les remarques de WINTER sur l'orientation du roi retournant dans son camp (WINTER 2010¹⁹⁸¹, 15-16).

76. MEUSZYŃSKI (2010¹⁹⁸¹, plan 2 et pl. 5 et 6).

77. On notera que dans ce cas, la représentation royale de grande taille est, comme les autres, orientée en fonction de la position du roi sur son trône, mais que, contrairement à ce que l'on observe dans la salle du trône, elle prend la place du roi.

3.4. L'absence du roi ?

Si l'omniprésence du roi est remarquable, les scènes où il apparaît sans figuration du soutien divin doivent être expliquées⁷⁸. Une hypothèse à vérifier serait celle de l'absence physique du souverain lors de l'action représentée⁷⁹. Bien que la question de la participation physique du roi aux campagnes militaires soit très souvent insoluble, la mort de Sargon II sur le champ de bataille montre que le roi pouvait y participer. Néanmoins, nos sources principales sur ces questions sont les inscriptions royales assyriennes, avec leurs modalités de rédaction spécifiques, qui font que, dans les versions courtes des événements, le roi est un personnage omniprésent, une sorte de personnification de l'armée assyrienne. Ce n'est que ponctuellement dans des récits plus développés que l'on peut constater l'absence du souverain du théâtre des opérations. Deux versions de la campagne que Sennachérib conduisit contre les babyloniens réfugiés en Élam illustrent cette situation. La version courte de sa 6^e campagne précise⁸⁰ :

Lors de ma 6^e campagne : le reste des habitants du pays de Bît-Yakîn (...) avaient traversé la grande mer du soleil levant et avaient installé leurs résidences dans la ville de Nagîtu, du pays d'Élam : **je** traversai la mer sur des bateaux du pays de Hatti. **Je** conquis les villes de Nagîtu (et) Nagîtu-di'bina, avec les pays des Hilmu, Pillatu, et de Hupapanu, districts du pays d'Élam.

Mais une version longue du récit indique :

Lors de ma 6^e campagne, contre les villes de Nagîtu (et) Nagîtu-di'bina (...) le dieu Aššur m'encouragea et j'ordonnai de marcher contre elles (...)

Suivent la description de la constitution de la flotte, du périple jusqu'au golfe persique, de la tempête que subirent les troupes assyriennes, du rituel accompli par le roi assyrien pour le départ de ses troupes vers les rivages élamites, de la défaite des adversaires :

Mes guerriers (...) conquièrent les villes de Nagîtu, Naggîtu-di'bina, Hilmu, Pillatu, et Hupapanu, villes du roi d'Élam. (Description du pillage). Ils firent monter (le produit du pillage) dans leurs bateaux et les rapportèrent de ce côté (de la mer), dans la ville de Bâb-salimeti, **devant moi**⁸¹.

78. C'est le cas des deux scènes de chasse (B-19 et B-20), et de quelques opérations militaires (B-18, B-20 et B-5).

79. MICALÉ & NADALI (2004, 166), remarquent le même phénomène pour l'époque de Sennachérib : les étendards ne sont présents que lorsque le roi l'est. En cas d'absence sur le champ de bataille, ils ne suivent pas le char royal, et demeurent dans le camp.

80. GRAYSON & NOVOTNY (2012, 179, texte 22, l. iv 32-39).

81. GRAYSON & NOVOTNY (2014, 82-84, texte 46, l. 48-57 et 91-101).

La version longue indique explicitement que Sennachérib conduisit l'expédition jusqu'au rivage mais ne participa pas physiquement à l'expédition maritime. Cette situation ressemble à celle de la scène représentée sur le registre inférieur des bas-reliefs B-3 à B-8.

Le roi y est représenté deux fois. La première fois sur le relief B-7, avec le disque ailé, précédé de deux chars portant les étendards, recevant des prisonniers de guerre (B-6), et une seconde fois en B-5, sans disque ailé ni étendard, participant à l'assaut de la ville (B-5, B-4). En revanche, en B-4, un haut personnage (peut-être le prince héritier) semble aussi diriger l'assaut⁸². L'absence de ces emblèmes divins indiquerait que le souverain, bien que représenté sur la scène (B-5)⁸³, n'était pas physiquement présent lors de l'attaque, conduite par quelqu'un d'autre. Leur rôle serait donc de souligner sa présence pour mieux lui attribuer le succès (B-7).

Cette hypothèse permettrait d'expliquer le programme iconographique développé entre B-17 et B-20, dans lequel le roi est représenté sans accompagnateur divin dans des actions militaires, mais aussi cynégétiques, non explicitement mentionnées dans l'inscription standard⁸⁴. Dans chacune de ces scènes, le roi, après avoir agi, reçoit les fruits de l'action des mains du même personnage (le prince héritier[?]). Elles peuvent donc représenter des moments dans lesquels le roi n'était pas physiquement présent, et exprimer les modalités générales d'action du pouvoir, qu'il faudrait mettre en lien avec le balancement que l'on observe dans l'inscription standard⁸⁵ entre les première et troisième personnes. Cette partie iconographique servirait d'illustration aux séquences de l'inscription standard rédigées à la 3^e personne (impersonnel), tandis que celles représentées après B-13 correspondraient au roi agissant dans le récit à la 1^{re} personne (fig. 4).

82. On notera ici le seul exemple d'action assyrienne dirigée vers le trône.

83. On remarquera néanmoins que les armées n'étaient pas laissées seules, elles avaient le soutien des dieux, comme le prouve la présence du petit dieu à l'arc dans la tour de siège sur la seule représentation d'action où le roi pourrait ne pas être présent (cf. B-4).

84. Voir WINTER (2010¹⁹⁸¹, 28), WINTER (1983 ; 24-28) et ROAF (2008, 210-211). En revanche, de tels épisodes sont mentionnés dans l'inscription du trône de la salle B (cf. GRAYSON 1991, 226-227, texte A.O.101.2, l. 40-42).

85. L'inscription se structure en plusieurs parties : l. 1-5, titulature, expression des actions à la troisième personne, puis l. 5-12, après un marqueur temporel (*enûma*), récit à la 1^{re} personne et description des conquêtes du souverain, l. 12-14, retour à la titulature et expression à la 3^e personne, et enfin l. 14-22, récit de construction à la 1^{re} personne.

CONCLUSION

La représentation du divin, dans le cadre de la rhétorique royale assyrienne, répondait à des normes précises. Il pouvait s'agir de représenter l'invisible, telle l'élection divine du souverain ou l'action de la divinité en sa faveur. Le cas du disque ailé est ici essentiel, puisque ce symbole est dessiné pour figurer les liens entretenus entre le monde du divin et le roi. La question de son identification avec une divinité précise est délicate. En effet, si, dans l'iconographie de la salle du trône, il paraît évident qu'il s'agisse d'Aššur, il faut se garder de généraliser. Le disque semble plus un moyen d'indiquer l'action divine que d'identifier un dieu, ce qui rend possible des divergences d'identifications.

Les étendards illustrent une deuxième catégorie de représentation du divin, celle de l'objet matériel qui le symbolise. On les voit tous deux en lien étroit avec le disque ailé, cet ensemble formant le soutien divin du roi, lors de ses campagnes.

Cette étude de deux types de représentations iconographiques combinée à celle de l'inscription standard d'Aššurnasirpal II permet d'ailleurs de proposer une nouvelle hypothèse expliquant le programme iconographique de la salle du trône. Ce dernier ne serait finalement que la mise en image de l'inscription standard, elle même expression de la légitimité du souverain, dans la partie la plus importante du palais : la salle du trône.

Enfin, nous avons pu constater l'intérêt de l'écrit, qui ne fournit pas seulement comme on l'a souvent dit une information redondante avec celle donnée par l'iconographie, mais en complète le sens. Nous ne pouvons qu'espérer que de nouvelles découvertes permettent de progresser dans cette voie.

Illustrations

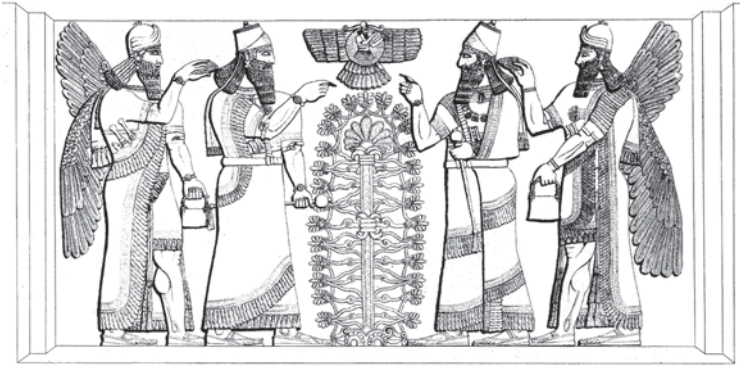


Fig. 1. Bas-relief B-23 (LAYARD 1853, pl. 25).

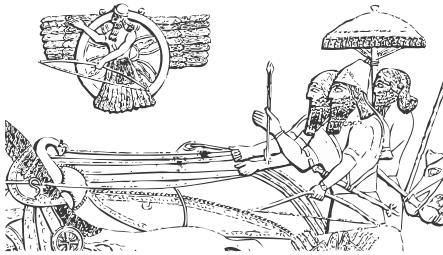


Fig. 2a. Bas-relief B-5

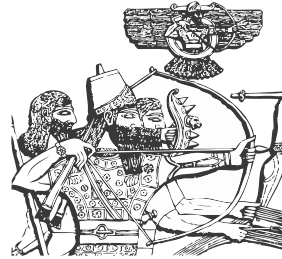


Fig 2b. Bas-relief B-3

Exemples d'adéquation entre les positions du disque ailé et du souverain (LAYARD 1853, pl. 21 et 13).

Identifications : 1. traditionnelle ; 2. **proposée**

- 1. Nergal
- 2. Adad

- Nergal
- Adad

- Adad
- Šamaš



Fig. 3a. L'étendard de Khorsabad (BOTTA & FLANDIN 1849, pl. 158).

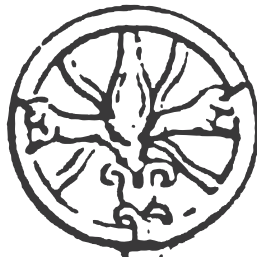


Fig. 3b. Les deux étendards d'Aššurnaširpal II (LAYARD 1853, pl. 14).



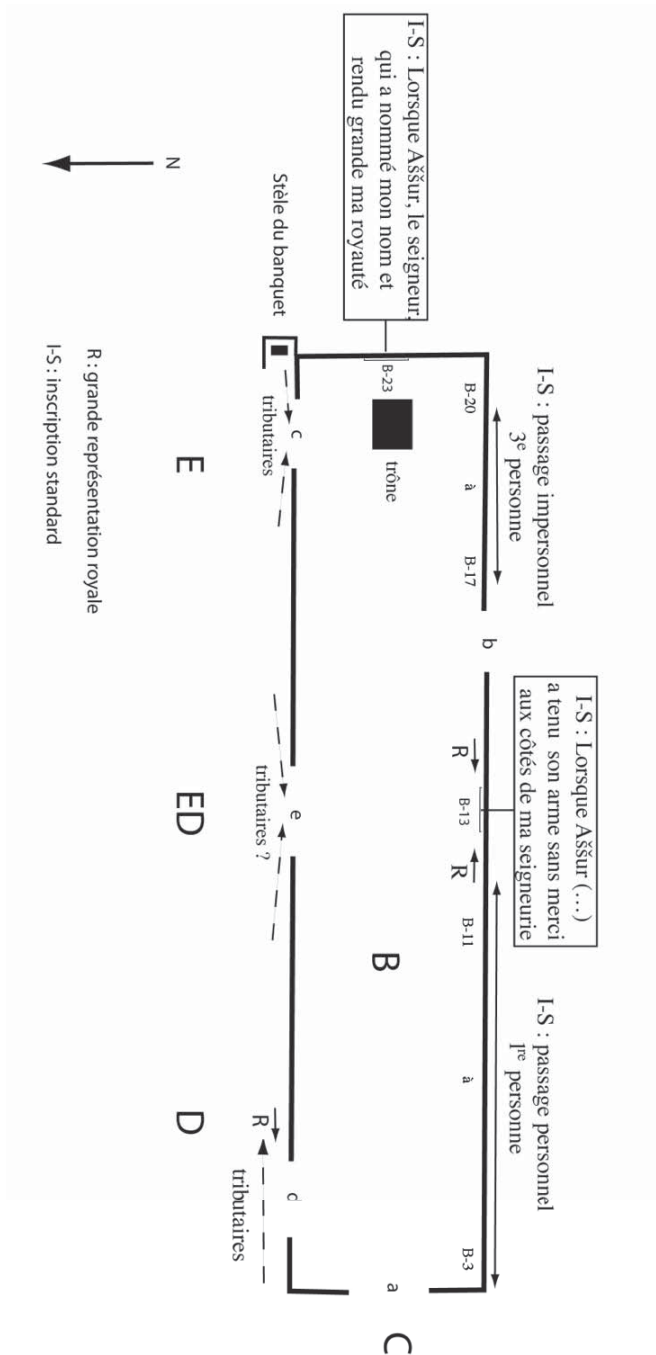


Fig. 4. Organisation de la salle du trône du palais d'Aššurnasirpal II.

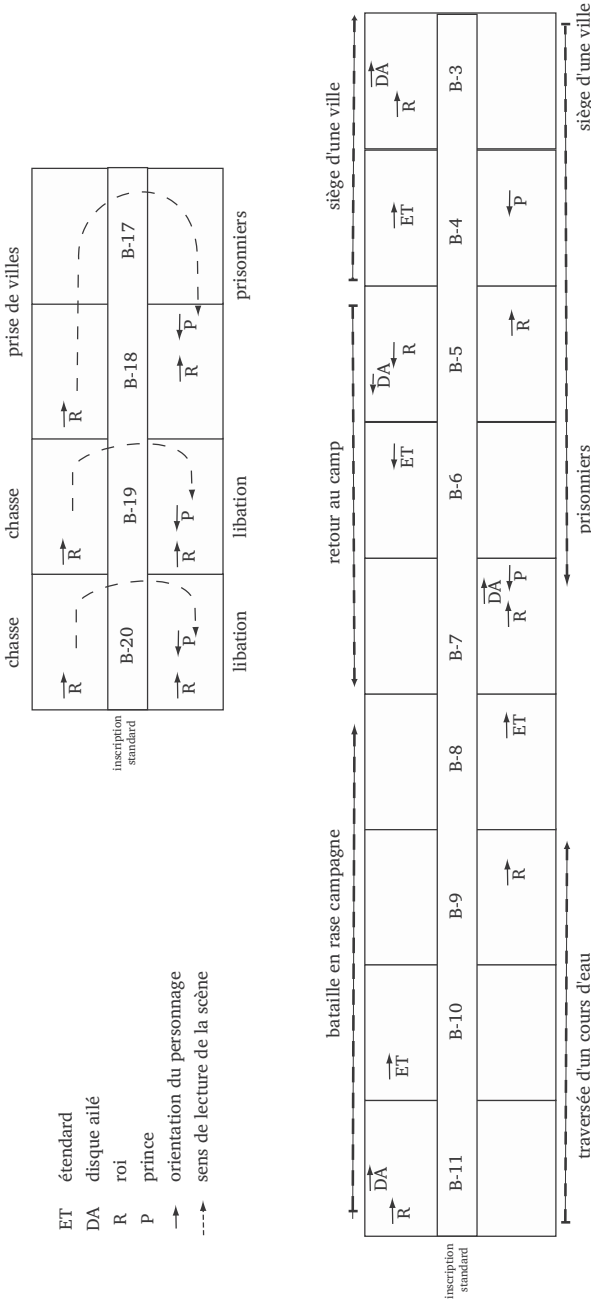


Fig. 5. Organisation des scènes narratives de la salle du trône du palais d'Aššurnasirpal II.

Bibliographie

- Abrahami, Philippe (2007) « Un exemplaire inédit de l'«Inscription standard» du roi assyrien Assurnasirpal II au muséum de Lyon », *Cahiers scientifiques* 12 : 9-14.
- Albenda, Pauline (1986) *The Palace of Sargon, King of Assyria*. Paris : ERC.
- (1998) *Monumental Art of the Assyrian Empire : Dynamics of Composition Styles*, MANE 3/1. Malibu.
- (2005) *Ornamental Wall Painting in the Art of the Assyrian Empire*, CM 28. Leiden/ Boston : Brill, Styx.
- Andrae, Walter (1925) *Coloured ceramics from Ashur and earlier ancient Assyrian wall-paintings*. London : K. Paul, Trench, Trubner & Co.
- Aster, Shawn Zelig (2015) « Images of the Palace of Ashurnasirpal II at Calah in the Throne-Room Vision of Isaiah 6 », dans S. Yona et al. (éds), *Marbeh Ḥokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*, 13-42. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Ataç, Mehmet-Ali (2010) *The Mythology of Kingship in Neo-assyrian Art*. Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- Bachelot, Luc (1991) « La fonction politique des reliefs néo-assyriens », dans D. Charpin & F. Joannès (éds), *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, 109-123. Paris : ERC.
- Barnett, Richard David, Erika Bleibtreu & Geoffrey Turner (1998) *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. London : British Museum Press.
- Börker-Klähn, Jutta (1982) *Alt Vorderasiatische Bildstelen und Vergleichbare Felsreliefs*, BaF 4. Mainz.
- Botta, Paul Emile & Eugène Napoléon Flandin (1849) *Monument de Ninive, Tome I et II, architecture et sculpture*. Paris : Impr. Nationale.
- Calmeyer, Peter (1984) « Das Zeichen der Herrschaft... Ohne Šamaš wird es nicht gegeben », *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 17 : 135-153.
- Curtis, John & Nigel Tallis (éds) (2008) *The Balawat gates of Ashurnasirpal II*. London : British Museum Press.
- Durand, Jean-Marie & Lionel Marti (2004) « Chroniques du Moyen-Euphrate 3. Les documents du Tell Bi'a », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 98 : 121-150.
- Dalley, Stephanie (1986) « The God Šalmu and the Winged Disk », *Iraq* 48 : 85-101.
- Dalley, Stephanie & John Nicolas Postgate (1984) *The Tablets from Fort Shalmaneser*, CTN 3. London : British School of Archaeology in Iraq.
- Giovino, Mariana (2007) *The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations*, OBO 230. Fribourg : Academic Press.
- Grayson, Albert Kirk (1991) *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, RIMA 2. Toronto : University of Toronto Press.
- (1996) *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*, RIMA 3. Toronto : University of Toronto Press.
- Grayson, Albert Kirk & Jamie Novotny (2012) *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part I*, RINAP 3/1. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (2014) *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2*, RINAP 3/2. Winona Lake : Eisenbrauns.

- Holloway, Steven Winford (2001) « The ⁸¹⁵Kakki Assur and Neo-assyrian Loyalty Oaths », dans T. Abusch *et al.* (éds), *Historiography in the Cuneiform World, Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Int.*, Part I, 239-266. Bethesda : CDL Press.
- (2002) *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, CHANE 10. Leiden : Brill.
- Joannès, Francis (2013) « Quand le roi mange comme un dieu... Les transferts entre table divine et table royale en Assyrie et en Babylonie au I^{er} millénaire av. J.-C. », dans C. Grandjean *et al.* (éds), *Le banquet du monarque dans le monde antique*, 327-342. Rennes : PUR.
- Kertai, David (2011) « Kalḫu's palaces of war and peace: Palace architecture at Nimrud in the ninth century BC », *Iraq* 73 : 71-85.
- (2015) *The Architecture of Late Assyrian Royal Palaces*. Oxford : OUP.
- Knapp, Andrew (2016) « The *Sitz im Leben* of Esarhaddon's Apology », *Journal Cuneiform Studies* 68 : 181-195.
- Lambert, Wilfred George (2002) « The Background of the Neo-assyrian Sacred Tree », dans S. Parpola, R. M. Whiting (éds), *Sex and Gender in the Ancient Near-East: Proceedings of the XLVII Rencontre Assyriologique Internationale*, 321-326. Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Layard, Austin Henry (1853) *The Monuments of Nineveh from Drawings Made on the Spot*. London : John Murray.
- Leichty, Erle (2011) *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RINAP 4. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Lion, Brigitte (1998) « L'inscription standard d'Aššurnaširpal II au Musée Municipal de la Charité-sur-Loire », *NABU* 1998/4 : 109, n° 118.
- Livingstone, Alasdair (1989) *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3. Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Lumsden, Stephen (2004) « Narrative Art and Empire: The Throneroom of Aššurnaširpal II », dans J. G. Dercksen (éd.), *Assyria and beyond. Studies presented to Mogens Trolle Larsen*, PIHANS 100, 359-385. Leiden : NINO.
- Marchetti, Nicolò (2009) « Texts Quoting Artworks: The Banquet Stele and the Palace Reliefs of Assurnasirpal II », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 103 : 85-90.
- Marti, Lionel (2011a) « Le banquet d'Aššurnaširpal II », *Journal Asiatique* 299 : 505-520.
- (2011b) « "J'étais le plus jeune de mes frères". L'avènement héroïque d'Assarhaddon, un jeune homme prédestiné », dans J.-M. Durand, Th. Romer & M. Langlois (éds), *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque du Collège de France, avril 2009*, OBO 250, 184-201. Fribourg : Academic Press.
- Meuszyński, Janusz (1981) *Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalḫu (Nimrūd) (Räume: B.G.D.E.F.G.H.L.N.P)*, BAF 2. Mainz : Ph. von Zabern.

- Micale, Maria Gabriella & Davide Nadali (2004) « The Shape of Sennacherib's Camps: Strategic Functions and Ideological Space », dans D. Collon & A. George (éds), *Nineveh. Vol I, Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Int.*, London, 7-11 July 2003, *Iraq* 66 : 163-175.
- Nadali, Davide (2006) « Esarhaddon's Glazed Bricks from Nimrud: The Egyptian Campaign Depicted », *Iraq* 68 : 109-119.
- Nunn, Astrid (1988) *Die Wandmalerei und der glasierte Wandschmuck im Alten Orient*. Leiden : Brill.
- (2007) « Der Parallelismus Membrorum in den altorientalischen Bildern », dans A. Wagner (éd.), *Parallelismus membrorum*, OBO 224, 185-237. Fribourg : Academic Press.
- Oates, Joan & David Oates (2001) *Nimrud. An Assyrian imperial city revealed*. London : British School of Archaeology in Iraq.
- Ornan, Tallay (2005a) « A complex system of religious symbols: The case of the winged disc in Near Eastern imagery of the first millennium BCE », dans C. E. Suter & C. Uehlinger (éds), *Crafts and images in contact. Studies on Eastern Mediterranean art of the first millennium BCE*, OBO 210, 207-241. Fribourg : Academic Press.
- (2005b) *The Triumph of the Symbol : Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, OBO 213. Fribourg : Academic Press.
- Osten-Sacken, Elisabeth von der (2011) « "Aššur, großer Berg, König von Himmel und Erde". Darstellungen des assyrischen Hauptgottes im Wandel vom numen loci zum Götterherrn », *Ugarit-Forschungen* 42 : 731-822.
- Paley, Samuel M. (1992) *The Reconstruction of the Relief Representations and their Positions in the Northwest-palace at Kalḫu (Nimrūd). III : The Principal Entrances and courtyards*, BAF 14. Mainz : Ph. von Zabern.
- (2008) « Creating a Virtual Reality Model of the North-West Palace », dans J. E. Curtis *et al.* (éds), *New Light on Nimrud. Proceedings of the Nimrud Conference 11th–13th March 2002*, 195-207. London : British Museum.
- Paley, Samuel M. & Richard P. Sobolewski (1987) *The Reconstruction of the Relief Representations and their Positions in the Northwest-Palace at Kalḫu (Nimrūd) II: Rooms I.S.T.Z., West-Wing*, BAF 10. Mainz : Ph. von Zabern.
- Parpola, Simo (1993) « The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *Journal of Near Eastern Studies* 52/3 : 161-208.
- Place, Victor (1867) *Ninive et l'Assyrie. Tome Troisième. Planches*. Paris.
- Pongratz-Leisten, Beate, Karlheinz Deller & Erika Bleibtreu (1992) « Götterstreiwagen und Götterstandarten: Götter auf dem Feldzug und Ihr Kult im Feldlager », *Baghdader Mitteilungen* 23 : 291-356.
- Porter, Barbara Nevling (2000) « Assyrian Propaganda for the West : Esarhaddon's Stelae for Til Barsip and Sama'al », dans G. Bunnens (éd.), *Essays on Syria in the Iron Age*, ANES suppl. 7, 143-176. Louvain, Paris, Sterling : Peeters.
- (2003¹⁹⁸⁹) « Assyrian Bas-reliefs at Bowdoin College », dans B. N. Porter (éd.), *Trees, Kings, and Politics. Studies in Assyrian Iconography*, OBO 197, 1-9. Fribourg : Academic Press.

- (2003) « Intimidation and Friendly Persuasion », dans B. N. Porter (éd.), *Trees, Kings, and Politics. Studies in Assyrian Iconography*, OBO 197, 81-97. Friebourg : Academic Press.
- Reade, Julian E. (1963) « A Glazed-brick Panel from Nimrud », *Iraq* 25/1 : 38-47.
- (1977) « Shikaf-t-i Gulgul: Its Date and Symbolism », *Iranica Antiqua* 12 : 33-44.
- (1979) « Narrative Composition in Assyrian Sculpture », *Baghdader Mitteilungen* 10 : 52-110.
- (1985) « Texts and Sculptures from the North-West Palace, Nimrud », *Iraq* 47 : 203-214.
- (2005) « Religious Ritual in Assyrian Sculpture », dans B. N. Porter (éd.), *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*, AOS 88, 7-62. New Haven : American Oriental Society.
- Roaf, Michel (2008) « The Decor of the Throne Room of the Palace of Ashurnasirpal », dans J. E. Curtis *et al.* (éds), *New Light on Nimrud. Proceedings of the Nimrud Conference 11th–13th March 2002*, 209-213. London : British Museum.
- Russell, John Malcolm (1999) *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions*, MC 9. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (2008) « Thoughts on Room Function in the North-West Palace », dans J. E. Curtis *et al.* (éds), *New Light on Nimrud. Proceedings of the Nimrud Conference 11th–13th March 2002*, 181-193. London : British Museum.
- Seidl, Ursula (1993) « Zur zweiten Feldzugstandarte Assurnasirpals II », *NABU* 1993/77 : 61.
- Seidl, Ursula & Walter Sallaberger (2005-2006) « Der „Heilige Baum“ », *Archiv für Orientforschung* 51 : 54-74.
- Tadmor, Harim (1983) « Autobiographical Apology in the Royal Literature », dans H. Tadmor & M. Weinfeld (éds), *History, historiography and interpretation. Studies in biblical cuneiform literatures*, 36-57. Jérusalem, Leiden : Magnes Press, Hebrew University.
- Talon, Philippe (1994) « De mes frères aînés, j'étais le cadet... Une réinterprétation de l'apologie d'Assarhaddon », dans H. Gasche *et al.* (éds), *Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon de Meyer*, MHEO 2, 339-353. Leuven : Peeters.
- Thavapalan Shiyanthi, Jens Stenger & Carol Snow (2016) « Color and Meaning in Ancient Mesopotamia: The Case of Egyptian Blue », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 106 : 198-214.
- Thomas, Ariane (éd.) (2016) *L'histoire commence en Mésopotamie*. Lens, Gand : Snoeck.
- Thureau-Dangin, François. (1912) *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, TCL 3. Paris : Geuthner.
- Tomabechi, Yoko (1986) « Wall Paintings from the Northwest Palace at Nimrud (Aššurnasirpal II, 883-859 B. C.) », *Archiv für Orientforschung* 33 : 43-54.
- van Buren, E. Douglas (1945) *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Analecta Orientalia 23. Rome : Pontificium institutum biblicum.
- Vidal, Jordi (2009) « The Use of Military Standards by Old Babylonian Armies », *Akkadica* 130 : 45-51.

- Villard, Pierre (2013) « Les commensaux des rois néo-assyriens », dans C. Grandjean *et al.* (éds), *Le banquet du monarque dans le monde antique*, 1-15. Rennes : PUR.
- Watanabe, Chikako. E. (2004) « The “Continuous Style” in the Narrative Schemes of Assurbanipal’s reliefs », dans D. Collon & A. George (éds), *Nineveh. Vol I, Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Internationale*, London, 7-11 July 2003, *Iraq* 66 : 103-114.
- Winter, Irene J. (1983) « The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II », dans O. Prudence *et al.* (éds), *Essays on Near Eastern art and archaeology in honor of Charles Kyrle Wilkinson*, 15-32. New York : Metropolitan Museum of Art.
- (2010¹⁹⁸¹) « Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs », dans I. J. Winter, *On art in the Ancient Near East, vol. I. Of the First Millennium B.C.E.*, CHANE 34/1, 3-70. Leiden/Boston : Brill.
- (2013) « Le banquet royal assyrien : mise en œuvre de la rhétorique de l’abondance », dans C. Grandjean, C. Hugoniot & B. Lion (éds), *Le banquet du monarque dans le monde antique*, 287-309. Rennes : PUR.

LE ROI DIVINISÉ ET SON IMAGE DANS LE CULTE À OUGARIT*

Herbert Niehr
(Universités de Tübingen et de Stellenbosch)

Abstract: This article examines the divinization of the kings of Ugarit after their death. Some Ugaritic statues that are traditionally understood as a representation of the god El are in fact representation of the divinized king. The statues of those kings are comparable to the statues of (other) divine ancestors. The cult of the royal ancestor was probably also practiced in Phoenicia but there is no example for such a cult in ancient Israel and Judah.

1. INTRODUCTION

Cet article a pour but de rassembler certains aspects des actions rituelles qui se déroulaient après la mort et l'enterrement du roi d'Ougarit à l'âge du Bronze récent.

Les sources à notre disposition relèvent de trois catégories : 1) les sources textuelles, notamment sur les rituels, les mythes et les épopées, 2) les sources archéologiques, avant tout issues des fouilles de la zone funéraire du Palais royal, du temple de Ba'al sur l'acropole et du sanctuaire aux rhytons en centre-ville, et 3) les sources iconographiques, c'est-à-dire les images des rois divinisés. Il faudra donc s'interroger sur le lien entre ces trois catégories de sources afin de pouvoir reconstruire quelques pratiques rituelles du culte des souverains décédés à Ougarit.

Dans le cadre de cette contribution, seule une petite sélection de ces sources pourra être abordée.

2. LA DIVINISATION DU ROI APRÈS SA MORT

L'élément central de l'idéologie royale du Proche-Orient ancien était la position privilégiée du roi entre le monde des dieux et celui des hommes. À Ougarit, le roi n'était pas considéré comme un être divin de son vivant,

* Mes remerciements vont à Thomas Römer (Paris) pour l'invitation à Paris, à Anne-Sophie Dalix (Paris) pour sa correction du texte français et à Janca Brenner (Tübingen) et Susanne Maier (Tübingen) pour leur aide à la rédaction.

mais il jouissait néanmoins d'un statut privilégié qui l'élevait au-dessus des hommes. Cette position particulière du roi se manifeste avant tout dans son origine divine, notamment par sa naissance et son allaitement par les déesses Anat et Ashérah¹, et aussi dans sa titulature le qualifiant de « fils du dieu El »². Il faut par ailleurs mentionner son accession au trône³, le *hieros gamos*⁴, son rôle dans le culte⁵ et sa relation spéciale au dieu Ba'al, protecteur de la cité d'Ougarit et de la royauté⁶.

Après sa mort le roi était élevé au rang de dieu, ce qui est visible à Ougarit à travers plusieurs indices.

Les textes akkadiens d'Ougarit attribuent au roi décédé le déterminatif *dingir* (« dieu »). Bien que dans ceux en langue ougaritique et en écriture alphabétique cunéiforme il n'y ait pas de déterminatif au sens strict du terme, ne pourrait-on voir dans la liste KTU 1.113,13-26 un équivalent de ce déterminatif à travers l'emploi récurrent du mot *ilu*, lequel précède chacun des noms des rois décédés ? Il faudrait alors traduire cette séquence d'expressions comme *il m̄t̄mr*, *il nqmp*, etc. par « le dieu 'Ammit̄tamrou, le dieu Niqmepa, etc. »⁸.

L'usage de ces « déterminatifs » n'est pas le seul indice de la divinisation des rois ougaritains après leur mort dans les textes d'Ougarit. Dans les listes de divinités comme KTU 1.47 et 1.118, qui sont en vérité des textes d'offrandes (cf. KTU 1.148,1-12)⁹ il y a la catégorie des *malakūma*, qui fait figurer les rois décédés au même rang que les dieux et déesses d'Ougarit¹⁰.

Les *malakūma* sont certes des divinités de rang inférieur, comme l'illustre leur avant-dernière place dans les listes KTU 1.47 et 1.118, qui offrent une énumération de 34 ou 33 divinités¹¹. Néanmoins, leur divinisation est absolument claire. Si l'on regarde les parallèles en cunéiformes syllabiques comme RS 20.24, on y trouve comme correspondants aux *malakūma* les *ma-lik*-MEŠ, qui sont peut-être connus des textes de Mari¹².

1. Cf. GACHET-BIZOLLON (2007, 135-146) ; MATOIAN (2014).

2. Cf. NIEHR (2006a, 166 ; 2014c, 146-148).

3. Cf. NIEHR (2006a, 167).

4. Cf. NIEHR (2006a, 168 ; 2014c, 151-152).

5. Cf. DE TARRAGON (1980, 79-129) ; NIEHR (2008, 244).

6. Cf. YON (1985) ; SMITH (1998 ; 2001, 104-131) ; NIEHR (2014c, 155-156).

7. Cf. les listes RS 24.257 ; 88.2012 ; 94.2501 ; 94.2518 ; 94.2528 et sur ces listes, ARNAUD (1999).

8. Cf. DEL OLMO LETE (2014, 137, 143-146). Moins convaincante est la discussion dans SCHMIDT (1996a, 159), qui suppose un état construit (mais cf. SCHMIDT 1996b, 292-293, 301) et cf. aussi PARDEE (2002, 203-204).

9. Cf. DIETRICH & LORETZ (1986-1991, 300-305) ; DEL OLMO LETE (2014, 50-53).

10. Cf. RS 20.34,32 ; KTU 1.47,33 ; 1.118,32. Pour la forme *malakūma* et sa transcription syllabique, cf. les remarques pertinentes de ROCHE-HAWLEY (2012, 167).

11. Pour le rang des ancêtres divinisés comme divinités mineures, cf. FORD (1992, 90-92) et ORNAN (2012, 15-16).

12. Cf. JACQUET (2002 ; 2012).

Un autre indice du rang divin des rois décédés s'observe dans le titre *rapi'ūma* ('guérisseurs'), parce qu'on attribuait un pouvoir de guérison aux ancêtres en général, mais avant tout aux ancêtres royaux divinisés¹³.

En ce qui concerne le statut divin des rois décédés et leur importance pour la royauté d'Ougarit et pour le royaume, le rituel KTU 1.108 est d'un grand intérêt, parce que ce texte nous montre comment, lors de son intronisation, le nouveau roi d'Ougarit recevait sa force, sa vaillance, sa puissance, son autorité et sa splendeur des rois divinisés. Quelques lignes du verso de la tablette suffiront à s'en convaincre :

19 Rapi'ou, le roi

20 [de l'au-delà t'aidera] à ton succès, à [ta] prière

21 [par la puissance] de Rapi'ou, le roi de l'au-delà, par la force

22 [de Rapi'ou], le roi de l'au-delà, par sa vaillance, par

23 [sa] pu[issance], par son autorité, par sa splendeur. Des *ra-*

24 [p]i'ū¹⁴ de la terre (viennent) ta force, ta vaillance, ta

25 puissance, ton autorité, ta splendeur au milieu

26 d'Ougarit durant les jours du Soleil et de la Lune

27 et durant les années agréables d'El¹⁵.

Cet hymne montre de manière très explicite la relation intime entre les rois décédés d'une part et le roi d'Ougarit régnant d'autre part. On a l'impression que la sphère de puissance du dieu Rapi'ou et des *rapi'ūma*, leur splendeur et leur bénédiction passent au roi régnant. Cette conception se trouve aussi dans le rituel KTU 1.123,30-31 et dans la liturgie KTU 1.161,31-34. Il y a aussi des parallèles intéressants avec les rituels d'intronisation des rois hittites en Anatolie¹⁶.

Afin de mettre en relief le sujet du colloque sur la représentation des dieux et des hommes, je me concentrerai sur le rituel KTU 1.161, tablette en argile qui a heureusement été arrachée en 1973 à un tas de déblais dans la partie sud du tell de Ras Shamra près de la Maison d'Ourtenou¹⁷.

Ce rituel décrit la descente de l'esprit d'un roi décédé aux enfers. Le texte a été écrit après la mort du roi Niqmaddou IV en 1215 av. J.-C. Il est important de bien noter que ce rituel ne mentionne pas du tout l'enterrement du cadavre royal puisque les mots comme *qbr* « enterrer » ou

13. KTU 1.20-22 ; 1.161,4-5.8-9.24. Pour les *rapi'ūma*, cf. avant tout CAQUOT (1981) ; MERLO & XELLA (2001) ; NIEHR (2016).

14. Pour cette forme au pluriel, cf. TROPPER (2012, 315 § 54.214b).

15. Pour les traductions et interprétations de ce texte, cf. CAQUOT (1989, 111-118) ; PARDEE (2000, 816-825) ; NIEHR (2013a, 614-615 ; 2013b, 143-144) ; SMITH (2014, 138-140) ; DEL OLMO LETE (2014, 148-155).

16. Cf. GILAN & MOUTON (2014).

17. Pour l'édition, les traductions et les interprétations de KTU 1.161, cf. avant tout CAQUOT (1975 ; 1989, 103-110) ; XELLA (1981, 279-287) ; PARDEE (2000, 816-825 ; 2002, 85-88) ; NIEHR (2008, 248-253 ; 2009, 333-335 ; 2012b, 149-150) ; DEL OLMO LETE (2014, 156-161) ; SMITH (2014, 154-161).

qbr « tombeau » en sont absents. Il faut en conclure que l'enterrement du cadavre royal est un acte qui s'est déjà déroulé un peu avant.

Comment peut-on reconstruire le déroulement du rituel dont parle KTU 1.161 ? Pour bien en comprendre le déroulement et le but, il faut prendre au sérieux son titre, correspondant à sa première ligne : *spr dbḥ ḫlm* (KTU 1.161,1).

La sémantique du dernier mot de cette ligne, *ḫlm*, prête à discussion. La majorité des savants préfère la lecture *ḫillu* et traduit cette forme au pluriel comme « ombres ». Dans ce cas, « l'ombre » serait la désignation de l'état d'un mort qui se trouve aux enfers¹⁸. Cependant, une minorité s'étonne du fait qu'il s'agirait de l'unique attestation de *ḫlm* avec une telle signification¹⁹ et préfère une deuxième possibilité, comprenant *ḫlm* comme une forme de *ḫlm* au singulier, traduite par « statue »²⁰. Mais, si l'on veut expliquer le déroulement du rituel décrit en KTU 1.161 d'une manière plus adéquate, il faut supposer la présence d'une statue du roi Niqmaddou IV dans ce rituel²¹. Il faudrait donc traduire le titre du rituel KTU 1.161 ainsi : « Liste du sacrifice de la statue ».

Pour ce qui est de la discussion de la dimension cultuelle du terme *ḫalmu*, D. Bonatz a mis en relief l'idée suivante²² : « Ein *ḫalmu* im Alten Orient war sowohl aktiv als auch passiv in einen Handlungsrahmen eingebunden. Es besaß eine Lebensqualität, ein Wesen zum Kommunizieren, weshalb es beseelt, gepflegt und beschützt, umgekehrt aber auch misshandelt und getötet wurde. *ḫalmu* galt demnach als Bezeichnung für ein Objekt, das geschaffen war, um eine Stellvertreterfunktion einzunehmen. Gemäß dieser Funktion ist *ḫalmu* streng genommen kein geeigneter Begriff für Bild, sondern für Repräsentant; dementsprechend steht ihm kein Betrachter, sondern ein Benutzer gegenüber, für den der denotative Bezug zum repräsentierten Gegenstand mehr zählt als der Aspekt der Ähnlichkeit. »

Se pose alors encore cette question : pourquoi avait-on besoin d'une statue du roi décédé ? En revenant à KTU 1.161, il est important de souligner qu'après la mort du roi et son enterrement, il restait toujours une tâche à accomplir, car l'esprit du roi décédé devait encore trouver sa place dans l'au-delà. C'est pour cela que la première partie de KTU 1.161 contient une invitation adressée aux ancêtres royaux divinisés, les *rapi'ūma* (lignes 2-10). Ils sont appelés à participer à un rituel qui se déroulait dans la cour II

18. Cf. p. ex. CAQUOT (1989, 105-106, n. 318) ; PARDEE (2002, 87) ; KREBERNIK (2013, 189, 209) ; SMITH (2014, 154, 156).

19. Cf. p. ex. DIETRICH & LORETZ (1980, 381-382) ; XELLA (1981, 282-284) ; SCHMIDT (1994, 110) ; NIEHR (2008, 251).

20. Cf. p. ex. DIETRICH & LORETZ (1980) ; XELLA (1981, 282-284) ; NIEHR (2008, 251, n. 43 ; 2012b, 149 ; 2015b, 160).

21. Cf. DIETRICH & LORETZ (1980).

22. BONATZ (2002, 13).

et ses chambres adjacentes du Palais royal d'Ougarit²³, et qui avait pour but d'accompagner l'esprit du roi décédé sur son chemin dans l'au-delà.

Selon A. van Gennepe²⁴, il s'agit d'un rite d'agrégation : l'esprit du roi décédé doit être reçu au milieu du groupe des *rapi'ūma*. Pour parachever l'efficacité du rituel, on invitait les *rapi'ūma* à un festin au Palais royal, et aussi la déesse solaire Šapšu qui exerçait la fonction d'un psychopompe (lignes 18-20)²⁵. Puis, le roi décédé, en réalité sa statue, devait quitter son trône et descendre aux enfers (lignes 20-26).

Du déroulement de ce rituel résultait le *šalmu* du nouveau roi sur le trône d'Ougarit et de sa maison, le *šalmu* de la reine-mère et aussi le *šalmu* de la ville d'Ougarit (lignes 31-32).

Le rituel entier se déroulait avec les statues des *rapi'ūma* d'une part, et la statue du roi mort d'autre part. Celle du roi Niqmaddou IV, dont la présence est supposée pour le fonctionnement du rituel KTU 1.161, n'a pas été conservée. Nous n'en connaissons pas le sort. Il se peut qu'elle était constituée de matériaux périssables, comme le bois, la cire et des étoffes, comme c'était le cas des statues funéraires des rois hittites²⁶.

3. LES IMAGES DU ROI DIVINISÉ ET LEUR FONCTION DANS LE CULTE À OUGARIT

Malgré la perte de la statue du roi Niqmaddou IV, l'art d'Ougarit nous a conservé au moins huit exemples de représentations de rois divinisés, dont cinq sont bien claires quant à leur interprétation (la stèle du Ba'al au foudre ; la statuette dite « d'El » ; la stèle dite « du serment » ou « de l'alliance » ; la scène du support cultuel ; la scène sur le sceau dynastique), alors que subsistent encore des interrogations sur l'identité des trois autres (fragment d'une stèle ; torse de statue ; la tête divinisée).

3.1. La stèle du Ba'al au foudre

Cette stèle fameuse (RS 4.427 ; fig. 1) a été trouvée sur l'acropole de la cité d'Ougarit en contrebas du temple de Ba'al, où se dressait un sanctuaire provisoire qui a été érigé soit après la destruction du temple de Ba'al lors du grand séisme de c. 1250 av. J.-C., soit après la destruction d'Ougarit survenue en 1185 av. J.-C.²⁷. Aussi a-t-on trouvé des pierres qui sont très probablement les restes d'un autel qui se trouvait devant la stèle du Ba'al au foudre et d'autres stèles découvertes à cet endroit.

23. Pour l'arrière-fond archéologique de KTU 1.161, cf. NIEHR (2007).

24. Cf. VAN GENNEPE (1909, 235-236).

25. Pour ce rôle de la divinité solaire en Mésopotamie, cf. ZGOLL (2014).

26. Cf. VAN DEN HOUT (1994 ; 1995a).

27. Cf. CALLOT (2011, 97-98).



Fig. 1. Stèle du Ba'al au foudre (Musée du Louvre ; d'après Cornelius & Niehr 2003, 46 fig. 71).

La stèle (h. 142 cm ; l. 50 cm ; ép. 28 cm) nous montre deux personnages debout. Au centre, Ba'al, le dieu de l'orage, de taille héroïque, tenant dans sa main droite une masse d'armes et dans la main gauche une lance ou un épieu. Totalement encadré et protégé par ce dieu se trouve un autre personnage. Il s'agit d'un roi vêtu d'un manteau à bourrelet sur une estrade dans une geste de prière ou de salut. Il est important de voir que ce deuxième personnage regarde dans la même direction que le dieu de l'orage, ce qui indique clairement qu'il n'est pas en train d'adorer le dieu qui se trouve derrière lui. C'est pour cela que Bonatz propose d'interpréter ce

deuxième personnage comme étant la statue d'un roi divinisé tournée en direction des hommes priant vers lui²⁸.

Le bas-relief montre un roi qui appartient à la sphère divine. Il s'agit donc d'un ancêtre de la dynastie royale d'Ougarit qui se dirige vers les orants, qui demandent son intercession auprès du dieu Ba'al. Comme la stèle est anépigraphie, il ne s'agit pas d'un roi spécifique connu de nom mais plutôt de la statue du roi divinisé par excellence. Ce roi anonyme est un membre du groupe des *malakūma* qui figurent dans les listes divines d'Ougarit déjà mentionnées, ou aussi un membre du groupe des *rapi'ūma* (« guérisseurs »).

Le lieu de trouvaille de cette stèle n'est pas son emplacement original dans le temple de Ba'al. O. Callot avait proposé que la stèle ait été érigée près de l'entrée de la cella du temple²⁹ afin que tous ceux et celles qui avaient droit d'accès au temple de Ba'al aient la possibilité d'adresser leurs prières au dieu Ba'al, via l'intercession des rois divinisés d'Ougarit. Après la destruction du temple lors du séisme, ou bien après la chute d'Ougarit, il était important de redresser la stèle pour obtenir la bénédiction des rois décédés veillant sur le destin de la royauté et de la ville d'Ougarit.

3.2. Une statuette d'un roi divinisé du sanctuaire aux rhytons

Au cours des fouilles effectuées dans le sanctuaire aux rhytons, les archéologues ont trouvé une statuette en calcaire (h. 25 cm ; l. 12 cm ; ép. 11 cm) d'un personnage assis (RS 88.070 ; fig. 2)³⁰ représentant un roi, à en juger par la présence de la tiare et du manteau avec un bourrelet. M. Yon et J. Gachet décrivent le lieu de trouvaille comme « [...] à proximité du sanctuaire aux rhytons [...] dans une fosse qui a déjà livré de nombreux objets provenant du temple pillé. »³¹

Depuis sa publication, on a appelé cette image « statue du dieu El »³². Mais cette interprétation me semble un peu hâtive, en raison de l'absence du signe iconographique distinctif du statut divin, la couronne à cornes ou les trous pour insérer ces dernières.

Pour bien saisir l'importance de ces faits on peut se référer à une statuette assise du dieu El (RS 23.393)³³ et à la tête en ivoire du Palais royal

28. BONATZ (2000, 134-135) ; cf. aussi LANGE (2012, 176). YON (1985, 180-181), qui avait déjà fait des observations très pertinentes à l'égard de la figure royale sur cette stèle, en renonçant à en tirer des conclusions.

29. Cf. CALLOT (2011, 162, fig. 38).

30. Cf. YON (1991, 347-348, 351, fig. 2 ; 1997, 140-141, n. 13).

31. YON & GACHET (1989, 349).

32. Cf. YON (1997, 140, n. 13) ; MULLER (2007, 503-505, 535).

33. Cf. YON & GACHET (1989).

(RS 18.221)³⁴, d'une part, et à une statuette d'un dieu menaçant debout (RS 7.160) qui porte encore ses cornes³⁵, d'autre part.

Tous ces exemples montrent très clairement les trous d'insertion pour des cornes, ce qui signifie que dans ces trois cas il s'agit de la représentation d'un dieu.

L'absence de cornes n'est pas fortuite ; elle est un sérieux indice pour considérer que le personnage représenté ici n'est pas un dieu mais un roi divinisé³⁶. On peut aussi comparer cette représentation avec celles des rois divinisés de Qatna, Alalakh, Hazor, Tell Halaf et Sam'al³⁷.



Fig. 2. Statuette d'un roi divinisé du sanctuaire aux rhytons (Musée de Lattaquié ; d'après Cornelius & Niehr 2003, 45 fig. 69).

L'interprétation de cette statue comme celle d'un roi divinisé³⁸ concorde très bien avec le caractère spécifique du sanctuaire aux rhytons, qui n'était pas un temple comme ceux des dieux El et Ba'al de l'acropole de la cité d'Ougarit ou comme le temple royal dans la zone nord du Palais royal. Il

34. Cf. GACHET-BIZOLLON (2007, 199-202).

35. Cf. GACHET-BIZOLLON (2007, 201, fig. 68).

36. Il faut aussi mentionner la couronne blanche égyptienne portée par un dieu trouvé à Ougarit (RS 23.394), et un autre dieu trouvé à Minet el-Beida (AO 11598), qui n'a pas de cornes.

37. Voir ci-dessous la partie 4.

38. Cf. aussi LANGE (2012, 177-178), TEINZ (2014, 21) et MATTHIAE (2013, 389).

s'agissait plutôt d'un sanctuaire de quartier situé à l'intérieur du tissu urbain, dans la zone dénommée par les archéologues « centre de la ville ». Ce sanctuaire était accessible aux habitants, qui étaient exclus des grands temples et du Palais royal, avec son culte des souverains décédés d'Ougarit³⁹.

3.3. La stèle dite « du serment » ou « de l'alliance »

Cette stèle (h. 21,8 cm ; l. 13,6 ; ép. 6,9 ; fig. 3) a été trouvée dans le quartier situé au sud-ouest du temple de Ba'al⁴⁰. L'interprétation traditionnelle de la scène comme une alliance entre deux souverains⁴¹ ne peut pas être correcte pour deux raisons.



Fig. 3. La stèle dite « du serment » ou « de l'alliance » (Musée national d'Alep ; d'après Cornelius & Niehr 2003, 27 fig. 38).

La première était que, à partir de la deuxième moitié du XIV^e s. av. J.-C. et jusqu'à sa chute en 1185 av. J.-C., le statut d'Ougarit, vassal des Pharaons (période d'el-Amarna) puis des grands rois hittites, l'empêchait de conclure des accords avec des souverains étrangers⁴².

La seconde se fonde sur l'iconographie de la stèle, qui montre deux lotus renversés. Ce motif, qui se trouvait déjà sur le sarcophage du roi

39. Pour ces sortes de sanctuaires, cf. HERRMANN (2014, 77-82) et pour l'interprétation du sanctuaire aux rhytons à Ougarit, cf. NIEHR (2014b).

40. Cf. YON (1991, 303).

41. Cf. p. ex. YON (1991, 303-305).

42. Cf. MALBRAN-LABAT & ROCHE (2008, 93).

Aḫirom de Byblos, a été expliqué dès 1930 par R. Dussaud comme symbole de la vie d'outre-tombe⁴³. Grâce à cette scène représentée sur le couvercle de ce sarcophage, une interprétation différente de la scène de la stèle dite « de l'alliance » peut être proposée. Elle nous montre un roi décédé, portant le lotus renversé (à droite) qui bénit son successeur, portant le lotus érigé (à gauche)⁴⁴. Le roi est représenté avec un bonnet (à droite) faisant face à un personnage tête nue (à gauche), peut-être parce qu'il n'est pas encore couronné. L'existence de deux lotus renversés est due à la symétrie de la scène. On peut se demander si les tablettes présentes sur le guéridon ne contiendraient pas d'une part les devoirs du fils envers son père décédé (cf. KTU 1.17 I 42-II 8 et par.) et d'autre part la bénédiction du père décédé (cf. KTU 1.161, 32-34).

3.4. Le support cultuel du sanctuaire aux rhytons



Fig. 4. Le support cultuel du sanctuaire aux rhytons
(Musée de Lattaquié ; Yon 1997, 163 fig. 40).

43. Cf. DUSSAUD (1930, 182). Pour mon interprétation de ce sarcophage, cf. NIEHR (2012a).

44. Cf. DUSSAUD (1930, 182) : « Il n'y faut pas voir deux images du défunt, mais Aḫiram bénissant son fils Itoba'al, qui a pris soin de la sépulture de son père comme l'atteste l'inscription. » Les arguments en faveur d'une double représentation d'un même roi ne sont donc pas convaincants ; *contra* REHM (2004, 28-33) ; cf. NIEHR (2006b, 235-236).

Dans la fosse au nord du sanctuaire aux rhytons déjà mentionnée, les archéologues ont trouvé les fragments d'un support cultuel (RS 78.041 + 81.3659 ; fig. 4) qui représente un personnage debout sous un disque solaire ailé (h. 60 cm ; diam. 35,4 cm à la base, 10,5 cm au sommet)⁴⁵. Ce personnage qui porte la robe d'un roi est interprété par Yon comme un roi-prêtre, c'est-à-dire que nous aurions affaire à « l'image du roi dans sa fonction sacerdotale »⁴⁶. En outre, Yon combine cette représentation du roi dominé par le soleil avec les rituels de purification et de sacralisation du souverain⁴⁷.

Ce qui manque en tout cas, c'est l'image d'un dieu ou d'une déesse devant laquelle ce roi pourrait accomplir ses devoirs sacerdotaux. Une telle représentation divine se trouve dans la scène sur la stèle dite « d'El » (RS 8.295) qui nous montre un roi en train de faire une libation⁴⁸, ainsi que sur le vase de la Maison du Prêtre Hourrite (RS 24.440)⁴⁹. En outre, le roi se trouve ici au centre de la scène sous un disque solaire ailé tandis que dans celle de la stèle dite « d'El » (RS 8.295), il se trouve entre le roi et le dieu. C'est pour cela que je préfère une autre solution, semblable à celle de la figure du roi sur la stèle du Ba'al au foudre, où le dieu de l'orage et le roi divinisé regardent ensemble en direction de l'adorateur. La scène du support cultuel partage le même concept, selon lequel un roi divinisé se tourne vers un adorateur⁵⁰. Le soleil au-dessus de la figure royale fait plutôt songer à l'hymne sur la déesse solaire dans les dernières lignes du mythe de Ba'al, un texte selon lequel les *rapi'uma* sont en-dessous de la déesse solaire Šapšu (KTU 1.6 VI 45-46), ce qui est une indication de la traversée des enfers par la déesse solaire pendant la nuit⁵¹.

3.5. La scène sur le sceau dynastique

Vers le milieu du XV^e s. av. J.-C., une nouvelle dynastie prit le pouvoir dans le royaume d'Ougarit. Son premier roi, Yaqarou, était venu du sud de la Syrie, peut-être de la région du Bashan.

45. Cf. YON (1987, 350) ; (1997, 162-163, n. 41).

46. YON (1997, 162).

47. YON (1985, 184-185) et maintenant HAWLEY, MOUTON & ROCHE-HAWLEY (2014, 93).

48. Cf. YON (1991, 305-307).

49. Cf. PARADISO (2011, 81-83).

50. Cf. NIEHR (2014b, 74-75).

51. Pour cet hymne, cf. KUTTER (2008, 173-184).

La longue discussion sur le sceau dynastique des rois d'Ougarit (fig. 5) a bien démontré que ce sceau, dont l'inscription babylonienne porte le nom du roi Yaqarou, relève du XV^e siècle av. J.-C., alors que le motif de la scène date du XX^e ou du XIX^e siècle av. J.-C.⁵² Il est important de voir que ce sceau a été utilisé jusqu'à la chute d'Ougarit en 1185 av. J.-C., parce que le roi Yaqarou était le fondateur de la dernière dynastie du royaume.



Fig. 5. La scène sur le sceau dynastique (dessin de W. Forrer ; Schaeffer 1956, 73 fig. 96).

Pour ce qui est de la scène représentée sur le sceau, S. Cluzan a expliqué qu'il s'agit d'un « [...] roi défunt, passé dans le monde des dieux, et recevant le culte du roi régnant [...] »⁵³. Ainsi, les rois d'Ougarit, de Yaqarou jusqu'à Ammourapi, le dernier roi d'Ougarit, démontraient à travers leur utilisation ininterrompue du sceau dynastique l'importance du culte des souverains décédés pour la prospérité du royaume d'Ougarit et la continuité de la lignée royale.

3.6. Un fragment d'une stèle du sanctuaire aux rhytons

Dans la grande maison au sud du sanctuaire aux rhytons se trouvait le fragment d'une stèle (RS 81.5004 ; h. 26,6 cm ; l. 23,3 ; ép. 13,2 cm ; fig. 6) qui provient originairement du sanctuaire⁵⁴. Selon Yon, il s'agit peut-être d'une coiffure haute avec un décor de spirales. Ce fragment « pourrait faire penser à une représentation divine (ou royale ?) »⁵⁵. S'il s'agit d'une figure royale, celle-ci serait conforme aux deux représentations du sanctuaire déjà discutées (3.2 et 3.4). Mais cette question doit rester

52. Pour ce sceau, cf. NOUGAYROL (1955, XXIV-XXVII) ; SCHAEFFER (1956, 66-77) ; ARNAUD (1997, 158-161) ; LACKENBACHER (2002, 210-211) ; CLUZAN (2008).

53. CLUZAN (2008, 99).

54. Cf. YON (1991, 313-314, 342, fig. 22d).

55. YON (1991, 314).

ouverte en raison du manque de plusieurs autres fragments qui rendraient la scène plus explicite.



Fig. 6. Fragment d'une stèle du sanctuaire aux rhytons (Maison des fouilles Mission française ; d'après Yon 1991, 342 fig. 22d).

3.7. Un torse de statue



Fig. 7. Torse de statue (Mission archéologique de Ras Shamra-Ougarit, photo de 1932 ; d'après Yon 1991, 350 fig. 1a).

Au sud du temple de Ba'al a été découvert un torse acéphale (h. 119 cm ; fig. 7) qui représente un homme debout portant un manteau enroulé avec un bourrelet (RS 4.546)⁵⁶. Ce torse pourrait être le reste d'une image royale. C'est avant tout le manteau avec son bourrelet qui nous oriente dans cette direction. Malheureusement, il manque la tête de cette statue. C'est pour cela que l'on ne peut décider si cette tête portait une couronne ou une tiare simple, comme dans le cas de la statue trouvée près du sanc-

56. Cf. SCHAEFFER (1933, 120 avec pl. XV,1 et 3) et YON (1991, 347, 350, fig. 1a).

taire aux rhytons, ou si elle portait une couronne à cornes, ce qui permettrait alors de la qualifier de vestige d'une statue divine⁵⁷.

3.8. *La tête divisée*

Dans la zone nord du Palais Royal d'Ougarit se trouve un temple connu couramment sous le nom de « temple hourrite », mais aujourd'hui appelé « temple royal »⁵⁸. C'est dans ses ruines que l'on a trouvé la soi-disant « tête divisée » (RS 10.107 ; h. 4,12 cm ; fig. 8). Celle-ci faisait partie d'une statue soit d'un roi divisé après sa mort, soit d'un dieu⁵⁹.



Fig. 8. La tête divisée (Musée du Louvre ; d'après Galliano & Calvet 2004, 164 fig. 149).

Bien qu'il soit parfaitement clair que les cornes ou les trous de la tiare pour insérer des cornes manquent ici, comme dans le cas de la statue trouvée près du sanctuaire aux rhytons, le fait que la tête était couverte d'une feuille d'or où auraient pu être gravées des cornes laisse la question de son interprétation ouverte.

57. Cf. aussi la prudence de BONATZ (2000, 133) et LANGE (2012, 176-177).

58. Pour la zone nord du palais, cf. CALLOT (1986) ; pour l'interprétation du temple comme temple royal ou palatial, cf. YON (1997, 45, 59).

59. Cf. GALLIANO & CALVET (2004, 164, n. 149).

4. CONCLUSIONS

Les pages précédentes ont montré combien une image du roi décédé jouait un rôle décisif dans le culte des rois décédés d'Ougarit. Tout d'abord, il fallait une image royale pour surmonter le laps de temps entre l'enterrement du roi, d'une part, et les rites de l'entrée aux « enfers », d'autre part, comme le décrit le rituel KTU 1.161 lors de la mort du roi Niqmaddou IV en 1215 av. J.-C. Lors de l'arrivée sur terre des *rapi'ūma* ou des *malakūma*, c'est-à-dire des esprits des rois décédés, pour participer aux cultes divers, ces *rapi'ūma* ou *malakūma* prenaient leur place dans des statues ou des images, comme le faisaient les divinités qui habitaient dans les images cultuelles des temples et des sanctuaires. En outre, on pouvait aussi adresser ses prières à ces *rapi'ūma* ou *malakūma*, comme le montrent la stèle du Ba'al au foudre, qui avait sa place dans le temple de Ba'al sur l'acropole, ainsi que la statuette dite « d'El », trouvée tout près du sanctuaire aux rhytons dans le centre de la ville et accessible à la population de la cité d'Ougarit. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si un certain nombre d'images des rois divinisés a été trouvé dans le sanctuaire aux rhytons.

Enfin, les images des rois décédés symbolisaient la présence permanente de la royauté d'Ougarit. La mort d'un roi n'affectait pas l'institution royale. Pour mieux comprendre cet aspect de l'idéologie royale, on peut se référer au célèbre ouvrage *The King's Two Bodies* de E. H. Kantorowicz, qui a bien démontré l'existence de deux corps royaux : le corps naturel et le corps politique du roi. Ainsi la phrase « Le roi est mort, vive le roi ! » devient-elle compréhensible⁶⁰.

Ce rôle des images du roi décédé dans le soutien de la royauté est bien connu du culte des souverains morts chez les Hittites⁶¹. Le culte à Ougarit nous montre les mêmes conditions de ce culte funéraire royal.

Pour compléter cette discussion sur le roi divinisé et son image dans le culte à Ougarit, il nous faut en mentionner encore quelques aspects.

À Ougarit, la présence des ancêtres sous forme de statues ou de représentations sur des stèles en lien avec leur culte ne se limitait pas seulement aux rois. Devant le temple du dieu El se trouvaient deux petites stèles avec des inscriptions (KTU 6.13 et 6.14) qui nous renseignent sur le culte des ancêtres. Ces deux stèles servaient de *pagru*, c'est-à-dire d'incarnation ou de corps des morts⁶².

Pour ce qui est des civilisations voisines du royaume d'Ougarit, un culte devant les statues ou des images des rois décédés est également bien attesté dans le culte des souverains morts en Syrie et dans le monde ouest-sémitique depuis l'âge du Bronze jusqu'à l'âge du Fer. Il suffit ici d'en donner les attestations les plus importantes.

60. Cf. KANTOROWICZ (1959) ; sur les conséquences de cette approche pour la royauté d'Ougarit, cf. LORETZ (2003, 702-705) ; NIEHR (2006a ; 2009 ; 2015b).

61. Cf. VAN DEN HOUT (1994 ; 1995a ; 1995b).

62. Cf. LIPÍŃSKI (2012, 335, 338-339) et pour les stèles NIEHR (2012c).



Fig. 9. Les statues des ancêtres de l'hypogée de Qatna (photo P. Frankenstein, H. Zwietasch/Landesmuseum Württemberg, Stuttgart ; d'après Novák & Pfälzner 2003, 157 fig. 18).



Fig. 10. La statue du roi Idrimi d'Alalah (British Museum de Londres ; d'après Hrouda 1991, 371).

Dans l'hypogée du palais royal de Qatna, les archéologues ont trouvé *in situ* deux statues d'ancêtres royaux assis (fig. 9), devant l'entrée du tombeau. Devant ces statues se trouvaient encore de la vaisselle avec des restes d'offrandes de viande⁶³.

Le site d'Alalah sur l'Oronte nous a donné la fameuse statue du roi Idrimi, avec son inscription importante sur sa biographie, et aussi sur les prescriptions du culte (fig. 10). Cette statue était érigée dans une chapelle annexe d'un temple du dieu de l'orage⁶⁴.

63. Cf. NOVÁK & PFÄLZNER (2003, 156-162).

64. Cf. MAYER-OPIFICIUS (1981) ; FINK (2007).



Fig. 11. Le sarcophage du roi Aḫirom de Byblos (Direction générale des antiquités du Liban ; d'après Niehr 2012a, 562 fig. 3).

La nécropole royale de Byblos au Liban a abrité le fameux sarcophage du roi Aḫirom, avec le bas-relief qui montre les offrandes faites à la statue du roi décédé (fig. 11)⁶⁵.



Fig. 12. Statuette d'un roi divinisé de Hazor (Musée d'Israël ; d'après Ornan 2012, 8 fig. 11).

À Hazor, en Palestine du Nord, on a fouillé le temple aux stèles qui abritait une série de dix stèles, et à leur gauche la statuette d'un homme assis vêtu d'un manteau à bourrelet et portant un emblème de la lune sur sa poitrine (fig. 12). Il s'agit d'un roi divinisé⁶⁶.

65. Cf. NIEHR (2006b ; 2012a).

66. Cf. GALLING (1959, 5-6) ; BECK (1989, 324-327) ; ORNAN (2012, 12-13) ; TEINZ (2014, 19-20).



Fig. 13. La statue assise d'un couple et la statue d'un homme debout de Tell Halaf (d'après Niehr 2014d, 89 fig. 4).



Fig. 14. La statue d'un roi divinisé de Sam'al (Musée archéologique d'Istanbul ; d'après Niehr 2014d, 91 fig. 7).

Les fouilles de Tell Halaf, en Syrie de l'est, ont dégagé le « Kultraum » avec ses statues d'un roi décédé et d'un couple royal décédé (fig. 13). L'archéologie du site montre très clairement la situation culturelle, avec la libation et les offrandes devant le podium portant ces images des morts⁶⁷.

De même, Sam'al en Anatolie nous procure un grand nombre de renseignements sur le culte des souverains décédés. Il suffit de mentionner ici la statue d'un roi de Sam'al qui était érigée près d'un palais sur l'acropole de la ville (fig. 14). Il s'agit peut-être d'une image du roi fondateur de la dynastie araméenne de Sam'al connu sous le nom de Gabbar (cf. KAI 24,1)⁶⁸.

A la différence des sites mentionnés jusqu'ici, rien de semblable n'a été trouvé à Jérusalem. Mais l'archéologie n'est pas la seule source documentaire. L'Ancien Testament contient dans le ch. 43 du livre d'Ézéchiël une critique écrasante du culte des rois décédés, qui se tenait jusqu'alors dans une chapelle près du temple⁶⁹.

Sur l'arrière-plan de tous ces exemples du monde ouest-sémitique, l'importance du culte des rois divinisés à Ougarit et le rôle indispensable des images royales pour son déroulement devient de plus en plus clair.

67. Cf. NIEHR (2014a, 249-251 ; 2014d, 88-90) ; TEINZ (2014, 22-24).

68. Cf. NIEHR (2014a, 319 ; 2014d, 90-91).

69. Cf. NIEHR (2015a).

Bibliographie

- Arnaud, Daniel (1997) « Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Ougarit I : Ougarit avant Šuppiluliuma I^{er} », *SMEA* 39/2 : 151-161.
- (1999) « Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Ougarit II : les bordereaux de rois divinisés », *SMEA* 41/2 : 153-173.
- Beck, P. (1989) « Stone Ritual Artefacts and Statues from Areas A and H », dans A. Ben-Tor & S. Geva (éds), *Hazor III-IV. An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations 1957-1968*, 322-338. Jérusalem : Israel Expl. Society.
- Bonatz, Dominik (2000) *Das syro-hethitische Grabdenkmal*. Mayence : P. von Zabern.
- (2002) « Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht », dans M. Heinz & D. Bonatz (éds), *Bild, Macht, Geschichte*, 9-20. Berlin : Reimer.
- Callot, Olivier (1986) « La région nord du Palais Royal d'Ougarit », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 130/4 : 735-755.
- (2011) *Les sanctuaires de l'acropole d'Ougarit*, Ras Shamra-Ougarit XIX. Lyon : MOM.
- Caquot, André (1975) « Hébreux et Araméens », *Annuaire du Collège de France* 75 : 426-429.
- (1981) « Rephaïm », *Supplément au Dictionnaire de la Bible* X : 334-357.
- (1989) « Textes religieux », dans A. Caquot, J.-M. de Tarragon, J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques II*, LAPO 14, 9-123. Paris : Cerf.
- Cluzan, Sophie (2008) « Le sceau dynastique des rois d'Ougarit », dans M. al-Maqdissi & V. Matoïan (éds), *"L'Orient des palais". Le Palais royal d'Ougarit au Bronze récent*, Documents d'Archéologie Syrienne XV, 99-101. Damas : Direction Générale des Antiquités et des Musées.
- Cornelius, Izak & Herbert Niehr (2003) *Götter und Kulte in Ugarit*, Zaberns Bildbände zur Archäologie. Mayence : Ph. von Zabern.
- Dietrich, Manfred & Oswald Loretz (1980) « Totenverehrung in Mari (12803) und Ugarit (KTU 1.161) », *Ugarit-Forschungen* 12 : 381-382.
- (1986-1991) « Ugaritische Rituale und Beschwörungen », dans O. Kaiser (éd.), *Orakel, Rituale, Bau- und Votiv-Inschriften*, TUAT II, 299-357. Gütersloh : Mohn.
- Dussaud, René (1930) « Les quatre campagnes de fouilles de M. Pierre Montet à Byblos », *Syria* 11/2 : 164-187.
- Fink, Amir S. (2007) « Where was the Statue of Idrimi Actually Found? The Later Temples of Tell Atchana (Alalakh) Revisited », *Ugarit-Forschungen* 39 : 161-245.
- Ford, J.N. (1992) « The "Living Rephaim" of Ugarit: Quick or Defunct? », *Ugarit-Forschungen* 24 : 73-101.
- Gachet-Bizollon, Jacqueline (2007) *Les ivoires d'Ougarit*, Ras Shamra-Ougarit XVI. Paris : ERC.
- Galling, Kurt (1959) « Erwägungen zum Stelenheiligtum in Hazor », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 75 : 1-13.
- Galliano, Geneviève & Yves Calvet (éds) (2004) *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*. Lyon ; Paris : Somogy ; Musée des Beaux-Arts.
- Gennep, Arnold van (1909) *Les rites de passage*. Paris : Noury.

- Gilan, Amir & Alice Mouton (2014) « The Enthronement of the Hittite King as a Royal Rite of Passage », dans A. Mouton & J. Patrier (éds), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions – Vivre, grandir et mourir dans l'Antiquité : Rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, PIHANS CXXIV, 97-115. Leiden : NINO.
- Hawley, Robert, Alice Mouton & Carole Roche-Hawley (2014) « Purification and Liberation of an Individual According to Syrian and Hittite Texts », dans A. Mouton & J. Patrier (éds), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions – Vivre, grandir et mourir dans l'Antiquité : Rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, PIHANS CXXIV, 73-96. Leiden : NINO.
- Herrmann, Virginia R. (2014) « The Architectural Context of the KTMW Stele from Zincirli and the Mediation of Syro-Hittite Cult by the Gods », dans P. Pfälzner et al. (éds), *Contextualising Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in Nov. 2010, Both Organised by the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead"*, QSS 3, 73-87. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Hout, Theo van den (1994) « Death as a Privilege: The Hittite Royal Funerary Ritual », dans J. Bremer, T. P. J. van den Hout & R. Peters (éds), *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, Classical, Biblical and Arabo-Islamic Worlds*, 37-75. Amsterdam : Amsterdam University Press.
- (1995a) « An Image of the Dead? Some Remarks on the Second Day of the Hittite Royal Funerary Ritual », dans O. Carruba, M. Grogieri & C. Mora (éds), *Atti del II congresso internazionale di hittitologia*, *Studia Mediterranea* 9, 195-211. Pavia : Luculano.
- (1995b) « Tutḫalia IV und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs. », *Bibliotheca Orientalis* 52 : 545-573.
- Hrouda, Barthel (1991) *Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des Alten Vorderasien*, Gütersloh : Bertelsmann.
- Jacquet, Antoine (2002) « LUGAL-MEŠ et MALIKUM. Nouvel examen du *kispum* à Mari », dans D. Charpin & J.-M. Durand (éds), *Florilegium Marianum* 6. *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, Mémoires de N.A.B.U. 7, 51-68. Paris : SEPOA.
- (2012) « Funerary Rites and Cult of the Ancestors during the Amorite Period: the Evidence of the Royal Archives of Mari », dans P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka & A. Wissing (éds), *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead" in May 2009*, QSS 1, 123-136. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Kantorowicz, Ernst H. (1959) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton.

- Krebernik, Manfred (2013) « Jenseitsvorstellungen in Ugarit », dans P. Bukovec & B. Kolkmann-Klamt (éds), *Jenseitsvorstellungen im Orient. Kongreßakten der 2. Tagung der RVO (3./4. Juni 2011, Tübingen)*, Religionen im Vorderen Orient 1, 183-215. Hambourg : Kovac.
- Kutter, Juliane (2008) *nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit*, AOAT 346. Münster : Ugarit-Verlag.
- Lackenbacher, Sylvie (2002) *Textes Akkadiens d'Ugarit*, LAPO 20. Paris : Cerf.
- Lange, Sarah (2012) « Food and Libation Offerings for the Royal Dead in Ugarit », dans P. Pfälzner et al. (éds), *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead" in May 2009*, QSS 1, 161-181. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Lipiński, Edouard (2012) « Dagān, the Master of Ploughing », dans T. Boiy et al. (éds), *The Ancient Near East, A Life! Festschrift Karel van Lerberghe*, OLA 220, 335-344. Louvain : Peeters.
- Loretz, Oswald (2003) *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter. Der "Rechtsfall" des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*, AOAT 290. Münster : Ugarit-Verlag.
- Malbran-Labat, Florence & Carole Roche (2008) « La dynastie royale et la famille royale », dans M. al-Maqdissi & V. Matoïan (éds), *"L'Orient des palais". Le Palais royal d'Ougarit au Bronze récent*, Documents d'Archéologie Syrienne XV, 92-95. Damas : Direction Générale des Antiquités et des Musées.
- Matoïan, Valérie (2014) « La naissance d'après la documentation archéologique d'Ougarit », dans L. Marti (éd.), *La famille dans le Proche-Orient ancien : réalités, symbolismes et images*, Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris July 6-9 2009, 429-437. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Matthiae, Paolo (2013) « Stone Sculpture of the Second Millennium BC », dans Winfried Orthmann, M. al-Maqdissi & P. Matthiae (éds), *Archéologie et Histoire de la Syrie I. La Syrie de l'époque néolithique à l'âge du fer*, SVA 1, 375-394. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Mayer-Opificius, Ruth (1981) « Archäologischer Kommentar zur Statue des Idrimi von Alalāḫ », *Ugarit-Forschungen* 13 : 279-290.
- Merlo, Paolo & Paolo Xella (2001) « Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi greci? », dans S. Ribichini, M. Rocchi & P. Xella (éds), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, 281-297. Rome : CNR.
- Muller, Béatrice (2007) « Ougarit et la figure divine au Bronze Récent », dans J.-M. Michaud (éd.), *Le Royaume d'Ougarit de la Crète à l'Euphrate. Nouveaux Axes de Recherche*, POLO 2, 501-544. Sherbrooke/Québec : GGC.
- Niehr, Herbert (2006a) « Ein Beitrag zur Konzeption des Königtums in Ugarit », dans R. Rollinger & B. Truschnegg (éds), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter Haider zum 60. Geburtstag*, OrOcc 12, 161-181. Stuttgart : Steiner.

- (2006b) « Der Sarkophag des Königs Aḫirom von Byblos », dans N. Kreutz & B. Schweitzer (éds), *TEKMERIA. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, 231-243. Münster : Scriptorium.
- (2007) « The Topography of Death in the Royal Palace of Ugarit. Preliminary Thoughts on the Basis of Archaeological and Textual Data », dans J.-M. Michaud (éd.), *Le Royaume d'Ougarit de la Crète à l'Euphrate. Nouveaux Axes de Recherche*, POLO 2, 219-242. Sherbrooke/Québec : GGC.
- (2008) « Texte aus Ugarit », dans B. Janowski & G. Wilhelm (éds), *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, TUAT NF 4, 243-257. Gütersloh.
- (2009) « Die Königsbestattung im Palast von Ugarit. Ein Rekonstruktionsversuch der Übergangsriten aufgrund schriftlicher und archäologischer Daten », dans A. Berlejung & B. Janowski (éds), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt*, FAT 64, 323-346. Tübingen : Mohr Siebeck.
- (2012a) « Herrscherrepräsentation und Kult im Bildprogramm des Aḫirom-Sarkophags », dans G. Wilhelm (éd.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008*, 559-578. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (2012b) « Bestattung und Nachleben der Könige von Ugarit im Spiegel von Archäologie und Literatur », dans A. Lang & P. Marinković (éds), *Bios – Cultus – (Im)mortalitas. Zur Religion und Kultur – Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen. Beiträge der interdisziplinären Kolloquien vom 10.-11. März 2006 und 24.-25. Juli 2009 in der Ludwig-Maximilians-Universität München*, Internationale Archäologie 16, 145-156. Rahden : VML.
- (2012c) « Two Stelae Mentioning Mortuary Offerings from Ugarit (KTU 6.13 and 6.14) », dans P. Pfälzner et al. (éds), *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East. Proceedings of the First International Symposium of the Tübingen Post-Graduate School "Symbols of the Dead" in May 2009*, QSS 1, 148-160. Wiesbaden : Harrassowitz.
- (2013a) « Königtum und Gebet in Ugarit. Der König als Beter, das Gebet für den König und das Gebet zum König », dans A. Grund, A. Krüger & F. Lippke (éds), *Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag*, 603-622. Gütersloh.
- (2013b) « Gebete aus Ugarit », dans B. Janowski & D. Schwemer (éds), *Hymnen, Klagelieder und Gebete*, TUAT NF 7, 133-144. Gütersloh.
- (2014a) « La religion dans les royaumes des Araméens de Syrie », dans C. Bonnet & H. Niehr, *La religion des Phéniciens et des Araméens. Dans le contexte de l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 66, 211-374. Genève : Labor et Fides.
- (2014b) « Der *sanctuaire aux rhytons* in Ugarit: Überlegungen zu seiner Bedeutung und Funktion im Kult der Stadt », *Journal of Northwest Semitic Languages* 40/2 : 71-96.

- (2014c) « Körper des Königs und Körper der Götter in Ugarit », dans A. Wagner (éd.), *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, OBO 270, 141-167. Fribourg ; Göttingen : Academic Press ; Vandenhoeck & Ruprecht.
 - (2014d) « Königlicher Ahnenkult in Gūzāna (Tell Halaf) und Sam'al (Zincirli) », dans Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (éd.), *Abenteuer Orient. Max von Oppenheim und seine Entdeckung des Tell Halaf*, 86-93. Tübingen : Wasmuth.
 - (2015a) « The Abolition of the Cult of the Dead Kings in Jerusalem (Ezekiel 43.6-9) », dans M. C. A. Korpel & L. L. Grabbe (éds), *Open-Mindedness in the Bible and Beyond. A Volume of Studies in Honour of Bob Becking*, LHB/OTS 616, 223-235. London : Bloomsbury T&T Clark.
 - (2015b) « The King's Two Bodies. Political Dimensions of the Royal Cult of the Dead at Ugarit, Byblos and Qatna », dans M. al-Maqdissi & P. Pfälzner (éds), *Qatna and the Networks of Bronze Age Globalism. Proceedings of an International Conference in Stuttgart and Tübingen in October 2009*, QSS 2, 157-178. Wiesbaden : Harrassowitz.
 - (2016) « Ahnen und Ahnenkult in den Königsepen aus Ugarit », dans M.-T. Wacker & L. Hiepel (éds), *Zwischen Zion und Zaphon. Studien im Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (24.1.1928 – 12.4. 2015)*, AOAT 438, 379-400. Münster : Ugarit-Verlag.
- Nougayrol, Jean (1955) « Textes accadiens », dans J. Nougayrol (éd.), *Textes Accadiens et Hourrites des Archives Est, Ouest et Centrales*, PRU III, XXXIII-280. Paris : Klincksieck.
- Novák, Mirko & Peter Pfälzner (2003) « Ausgrabungen im bronzezeitlichen Palast von Tell Mishrife – Qatna 2002 », *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 135 : 131-166.
- Olmo Lete, Gregorio del (2014) *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit. Second English Edition, thoroughly Revised and Enlarged*, AOAT 408. Münster : Ugarit-Verlag.
- Ornan, Tallay (2012) « The Long Life of a Dead King: A Bronze Statue from Hazor in Its Ancient Near Eastern Context », *BASOR* 366 : 1-23.
- Paradiso, Stefania (2011) « La brocca RS 24.440 da Ugarit: rappresentazione di una scena di offerta », *Vicino e Medio Oriente* 15 : 77-100.
- Pardee, Denis (2000) *Les textes rituels*, Ras Shamra-Ugarit XII. Paris : ERC.
- (2002) *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta : SBL.
- Rehm, Ellen (2004) *Der Ahiram-Sarkophag, Dynastensarkophage mit szenischen Reliefs aus Byblos und Zypern* 1.1. Forschungen zur phönizisch-punischen und zypri-schen Plastik II 1.1. Mainz : Ph. von Zabern.
- Roche-Hawley, Carole (2012) « Procédés d'écritures des noms de divinités ougaritaines en cunéiforme mésopotamien », dans C. Roche-Hawley & R. Hawley (éds), *Scribes et érudits dans l'orbite de Babylone*, Orient et Méditerranée 9, 149-178. Paris : De Boccard.
- Schaeffer, Claude F.-A. (1933) « Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras-Shamra. Quatrième campagne (printemps 1932) », *Syria* 14/2 : 93-127.

- (1956) « Recueil des sceaux et cylindres hittites imprimés sur les tablettes des Archives Sud du palais de Ras Shamra suivi de considérations sur les pratiques sigillographiques des rois d’Ugarit », *Ugaritica* III : 1-86.
- Schmidt, Brian B. (1994) *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11. Tübingen : Mohr Siebeck.
- (1996a) « The Gods and the Dead of the Domestic Cult at Emar: A Reassessment », dans M. W. Chavalas (éd.), *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age*, 141-163. Bethesda : CDL.
- (1996b) « A Re-Evaluation of the Ugaritic King List (KTU 1.113) », dans N. Wyatt, W. G. E. Watson & J. B. Lloyd (éds), *Ugarit, religion and culture. Essays presented in honour of Professor John C.L. Gibson*, UBL 12, 289-304. Münster : Ugarit-Verlag.
- Smith, Mark S. (1998) « The Death of “Dying and Rising Gods” in the Biblical World: An Update with Special Reference to Baal in the Baal Cycle », *SJOT* 12/2 : 257-313.
- (2001) *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford ; New York : Oxford University Press.
- (2014) *Poetic Heroes. Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World*, Grand Rapids ; Cambridge : Eerdmans.
- Tarragon, Jean-Michel de (1980) *Le culte à Ugarit. D’après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques*, CRB 19. Paris : Gabalda.
- Teinz, K. (2014) « Imagery of Ancestors? Bowl-Holding Seated Stone Effigies », dans P. Pfälzner, H. Niehr, E. Pernicka, S. Lange & T. Köster (éds), *Contextualizing Grave Inventories in the Ancient Near East. Proceedings of a Workshop at the London 7th ICAANE in April 2010 and an International Symposium in Tübingen in November 2010, Both Organized by the Tübingen Post-Graduate School “Symbols of the Dead”*, Qatna Studien Supplementa 3, 11-28. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Tropper, Josef (2012) *Ugaritische Grammatik*, AOAT 273. Münster : Ugarit-Verlag (2^e éd.).
- Xella, Paolo (1981) *I testi rituali di Ugarit I*, Studi Semitici 54. Rome : CNR.
- Yon, Marguerite (1985) « Baal et le roi », dans J. Deshayes et al. (éds), *De l’Indus aux Balkans. Recueil en mémoire à Jean Deshayes*, 177-190. Paris : ERC.
- (1987) « Les rhytons du sanctuaire », dans M. Yon (éd.), *Le centre de la ville. 38^e-44^e campagnes (1978-1984)*, Ras Shamra Ougarit XIII, 343-350. Paris ; Lyon : ERC ; Maison de l’Orient.
- (1991) *Arts et industries de la pierre*, Ras Shamra Ougarit IV. Paris : ERC.
- (1997) *La cité d’Ugarit sur le tell de Ras Shamra*. Paris : ERC.
- Yon, Marguerite & Jacqueline Gachet (1989) « Une statuette du dieu El à Ougarit », *Syria* 66 : 349.
- Zgoll, Annette (2014) « Der Sonnengott als Transporteur von Seelen (*Psychopompos*) und Dingen zwischen den Welten im antiken Mesopotamien. Mit einem Einblick in den konzeptionellen Hintergrund des *taklimtu*-Rituals », dans N. Koslova, E. Vizirova, G. Zólyomi (éds), *Studies in Sumerian Language and Literature. Festschrift für Joachim Krecher*, Babel und Bibel 8, 617-633. Winona Lake : Eisenbrauns.

MONOTHÉISME, INTOLÉRANCE ET ICONOCLASME. DÉBATS AUTOUR DU DIEU UNIQUE D'AKHÉNATON

Youri Volokhine
(Université de Genève)

Abstract: This paper proposes a synthetic discussion of some themes that scholars generally connect to the political and religious activities of Akhenaton: the religious “reforms” of the Pharaoh are deemed to be undertaken out of a strict monotheism; this monotheism would be characterized by its intolerance; and it would have led to iconoclasm. We shall examine these proposals in a critical way, and show that they are problematical.

Le thème de la représentation de l'image divine est susceptible d'éveiller une infinité d'échos pour un égyptologue travaillant sur les images et sur les modes de figuration des dieux. Pour un bibliste, ce thème peut soulever également nombre de questions, et parmi celles-ci celles posées par Exode 20,1, orientant vers une forme de prohibition des représentations figurées. Les thèmes de l'interdiction des images, de la méfiance vis-à-vis de celles-ci, des intolérances et des réactions violentes que les statues, les scènes peintes ou gravées suscitent, recourent différentes attitudes connues dans l'histoire du Proche-Orient ancien. Tout se passe comme si la destruction d'artefacts devient d'autant plus sensible lorsqu'elle concerne des images sacrées, ou qu'elle est suscitée par des idées religieuses. C'est un fait : la religion développée par Akhénaton a très souvent été convoquée dans les discussions autour de ces thématiques ; Akhénaton ferait même figure de précurseur en ce qui concerne à la fois l'interdiction et la destruction des images divines. À vrai dire, en proposant ici une contribution à ce débat, il est à craindre de ne pas être original, car tant a été écrit sur cette courte période de l'histoire égyptienne que l'on serait bien en peine d'arriver à émettre une opinion vraiment neuve. Cependant, on va néanmoins tenter d'attirer l'attention sur des questions liées à la problématique du présent volume, en tentant de présenter des réponses nuancées autour de cette éventuelle « crise de l'image » durant l'époque amarnienne.

Les initiatives du pharaon Akhénaton en matière culturelle, sa théologie particulière centrée autour du disque solaire Aton, ses programmes visant à la faire appliquer, sont convoqués régulièrement dans les débats autour de la naissance du monothéisme au Proche-Orient. L'affaire est d'autant plus brûlante d'intérêt que ce prétendu « premier monothéisme » surgissant au XIV^e siècle avant notre ère serait associé selon différents spécialistes

contemporains à de l'intolérance en matière religieuse, dont la première manifestation visible serait une forme particulière d'iconoclasme. Tout ceci a fait l'objet de très nombreuses études et synthèse érudites. J'aimerais citer quelques-uns des auteurs contemporains dont les contributions sont indispensables : dans le domaine francophone, on pensera à Christian Cannuyer (2014), Marc Gabolde (1998), Pierre Grandet (1995), Dimitri Laboury (2010), Claude Traunecker (2005). Dans le monde anglo-saxon, on pensera par exemple à Donald Redford (1984) ou Nicholas Reeves (2004), et dans le monde germanophone notamment à Rolf Krauss (2000), à Erik Hornung (1999) et à Jan Assmann (2001)¹. Je m'arrête à présent sur ce dernier. Jan Assmann est l'un des plus éminents égyptologues actuels, et son œuvre, de grande ampleur, a réussi à sortir des cercles spécialisés de l'égyptologie, pour toucher un vaste lectorat, et contribuer de manière importante à une histoire comparée des religions et de la culture. Il est désormais impossible d'aborder la question des traditions mosaïques, de l'émergence du monothéisme, des relations entre l'Égypte et le monde biblique, sans avoir pris en considération les nombreux ouvrages que Jan Assmann a consacré à ces sujets, notamment depuis son *Moïse l'égyptien* (paru en anglais en 1997). Assmann propose une théorie de la culture, de la mémoire et de l'histoire, c'est dire la portée de son œuvre, en évolution permanente. J'aimerais m'arrêter à présent sur quelques lignes de cet auteur, qui évoquent directement les problématiques dont on souhaite traiter ici :

Le premier à établir un monothéisme révolutionnaire a été Akhénaton d'Égypte (vers 1360-1340 avant notre ère). Là, l'énergie négative du monothéisme ne se manifeste pas en des interdits explicites (« Pas d'autres dieux ! Pas d'images ! »), mais en destruction effective. Les temples furent fermés, les cultes abolis, les images détruites, les noms effacés. Le monothéisme d'Akhénaton était basé sur une découverte physique : le soleil n'était pas considéré uniquement comme créateur de la lumière et de la chaleur, mais aussi du temps. Lumière et temps furent considérés comme des principes suffisant pour expliquer toute la phénoménologie de l'existence ; le panthéon traditionnel était simplement devenu superflu. Son abolition était la conséquence logique d'une nouvelle cosmologie. Le monothéisme d'Akhénaton n'était pas une question de révélation mais d'évidence naturelle. A cet égard, il était plus proche du polythéisme et du monothéisme évolutif² que du monothéisme révolutionnaire dans ses manifestations bibliques et post-bibliques (...) ³.

1. Cf. ASSMANN (1999 ; 2000 ; 2006 ; 2008 ; 2009).

2. Soit « evolutionary monotheism » ; ce concept correspond, pour ASSMANN, aux idées monothéistes développées dans les sociétés polythéistes, qui diffèrent du « monothéisme révolutionnaire » biblique.

3. ASSMANN (2004, 28), traduction personnelle.

Sans doute, ces lignes condensent à l'extrême la vision de l'auteur ; dans d'autres textes bien des nuances sont apportées à ce propos. Cependant, il y a quelque chose de si catégorique, que l'on ne peut se défaire de l'impression que ce passage représente bien la pensée substantielle de Jan Assmann. En d'autres mots : Akhénaton serait l'inventeur du monothéisme ; ce type de religion serait intrinsèquement révolutionnaire et destructeur ; cet aspect « négatif » se reconnaîtrait notamment dans une hostilité contre les images, qui se manifesterait dans une sorte d'iconoclasme. C'est donc ce lien supposé entre le monothéisme et l'intolérance en matière d'images que j'aimerais encore questionner.

Les éléments de langage importent tout particulièrement lorsque l'on cherche à synthétiser. Car les mots que l'on utilise sont susceptibles d'orienter vers des simplifications parfois fâcheuses. C'est le cas de l'usage du concept de « monothéisme » ; ce mot désignerait sans ambiguïté une religion dans laquelle on ne vénère qu'un seul dieu. Mais cette évidence peut être discutée, d'autant plus que la qualification de « monothéisme » pour désigner la religion égyptienne sous Akhénaton ne s'est pas imposé d'emblée. Le « monothéisme » d'Akhénaton est une construction savante qui repose sur la définition de ce que serait un monothéisme. Revenons d'abord sur quelques points saillants de cette construction bâtie par la science historique.

Rappelons d'abord que le terme « monothéisme », qui nous est si familier, n'est pas un mot antique, même s'il en l'air⁴. Il s'agit d'un concept moderne produit et travaillé par l'école des « platoniciens de Cambridge », philosophes et théologiens anglais, réfléchissant au XVII^e siècle sur la nature de Dieu. Cette discussion philosophique est fondamentalement évolutionniste. Elle construit une perspective selon laquelle l'idée du Dieu unique se développe et grandit comme un progrès dans l'humanité. En France, au XIX^e siècle, des savants comme Auguste Comte, d'abord, Ernest Renan, ensuite, utilisent le concept de « monothéisme » dans une séquence évolutionniste : ce genre de religion succède historiquement au « polythéisme » ; il est une forme évoluée de religion, si ce n'est la forme la plus noble. Polythéisme et monothéisme en tant que concepts forgés par la science moderne – qui navigue d'isme en -isme – marchent ensemble, et ne prennent sens au fond que dans leur opposition, une opposition que l'on aimait, et que certains aiment encore, maximiser.

ATTIS, ADONAI ET ATON

On a déjà, dans une contribution antérieure, retracé le parcours menant la science occidentale à la découverte progressive de la religion d'Aton⁵. J'aimerais néanmoins encore y revenir, au risque de me répéter, parce que

4. Pour l'étude critique du concept, cf. par exemple BALIBAR (2006).

5. VOLOKHINE (2008).

cette étape dans l'histoire de la recherche révèle de manière frappante à quel point l'analyse des données dépend d'une perspective plus générale concernant les connaissances ou les idées des égyptologues non pas sur l'Égypte elle-même, mais plutôt sur l'histoire des religions. Plus exactement encore, tout se passe comme si les convictions l'emportaient sur l'objectivité. Dès que l'égyptologie est née, les savants ont remarqué que la théologie pharaonique avait placé certaines divinités en position éminente. Un panthéon bâti avec à son sommet un dieu suprême, pensait-on. Pour Jean-François Champollion, l'Être Suprême des Égyptiens était Amon-Rê⁶. Champollion n'avait pas vraiment eu connaissance des innovations culturelles d'Akhénaton. Pourtant, ce dernier ne lui était pas totalement inconnu. Copiant quelques monuments de « Psinaula » – c'est ainsi que l'on nommait alors Tell el-Amarna – il remarquait là un roi « très gras, gros, ventru », aux « formes féminines », aux « genoux très cagneux », témoignant d'une « grande morbidesse »⁷. Mais Champollion ne s'arrête pas sur la religion du pharaon. C'est un autre pionnier de l'égyptologie, Sir John Gardner Wilkinson, qui, dès 1836, va remarquer qu'Akhénaton avait accompli une œuvre particulière en matière religieuse⁸. Selon lui, le culte solaire tel qu'il est représenté à Tell el-Amarna serait une importation orientale. Derrière cet Aton, se cacherait un dieu oriental, un Adonai ou un Atty. La réaction violente du peuple égyptien contre ce roi (dont on a détruit les monuments) proviendrait du rejet d'une doctrine étrangère. Il est frappant de constater que la première interprétation de la nature de la religion d'Akhénaton l'envisage en lien avec le monde sémitique. C'est une opinion tout autre que soutient Richard Lepsius ; pour ce dernier, la religion d'Akhénaton était un « pur culte solaire » égyptien⁹. A l'opposé d'une religion importée, ce serait au contraire une religion essentiellement nationale. Akhénaton aurait fait œuvre de réformateur. On commence dès lors à écrire un vrai roman en spéculant considérablement sur les motivations du pharaon. Pour Heinrich Brugsch, ce roi aurait été l'auteur de « réformes inouïes », en établissant le culte du disque solaire « dieu unique » avec, écrivait-il déjà, un « fanatisme sans pareil »¹⁰. Une religion inquiétante. Brugsch remarque « la laideur effrayante » de la physionomie du roi, des membres de sa famille, et même de la population de la nouvelle capitale, rappelant les « traits des eunuques de l'Égypte moderne » : « serait-ce véritablement [...] une race étrangère qui avait introduit le culte du dieu Aten [...] ou une phantasie (sic) assez singulière » qui aurait conduit Akhénaton à « se faire représenter lui-même et toute sa cour d'une manière aussi

6. YOYOTTE (1982).

7. CHAMPOLLION (1889, vol. II 39).

8. Sir Gardner WILKINSON (1878, vol. III p. 52). Dans cette édition révisée par Samuel BIRCH, celui-ci ajoute en note que le syrien Adonis et l'hébreu Adonai correspondent à l'Aten égyptien, le « dieu universel ».

9. LEPSIUS (1851, spécialement 196-197) ; ce propos, HORNUNG (1999, 2-4).

10. BRUGSCH (1859, 118-123).

affreuse » ? Pour comprendre cette « nouvelle religion » d'un roi qualifié de « puritain », et expliquer ce changement radical des « anciennes doctrines de la mythologie égyptienne », il faudrait certainement rechercher l'influence de la reine-mère « Tij ». Gaston Maspero, s'appuyant sur Brugsch et Mariette, propose quant à lui un résumé frappant du règne :

Amenhotep III avait épousé une femme d'origine et de religion étrangère, la reine Taï. Il en eut un fils, qui lui succéda, sous le nom d'Amenhotep IV [...]. Amenhotep IV, sans doute imbu des idées religieuses de sa mère, manifesta une grande horreur pour le culte d'Amon, et reporta ses hommages sur les divinités solaires, principalement sur le disque [...] Le fanatisme religieux l'emporta sur la prudence. Le culte d'Ammon fut proscrit, son nom effacé partout où on put l'atteindre. Les Égyptiens de race pure, devenus suspects pour cause de religion, disparurent de l'entourage du roi ; ils cédèrent la place à des personnages asiatiques modelés à l'image du roi et privés comme lui de la virilité [...]. Le disque se nommait Aden, Aten, et ce n'est peut-être pas sans raison qu'on a comparé ce nom à celui d'Adonaï dans les religions sémitiques¹¹.

On avait ainsi déjà pressenti Akhénaton comme une sorte d'extrémiste bien avant de supposer qu'il soit le fondateur d'un « monothéisme ». En cette fin XIX^e siècle, ce mot n'avait pas encore été prononcé par les égyptologues. Il fallait sans doute pour y arriver découvrir le « grand hymne » à Aton. Ce texte ne se trouve que dans la tombe de Ay, qui était encore partiellement ensablée à l'époque de Lepsius. La première publication des hymnes amarniens est due à l'égyptologue français Urbain Bouriant en 1889¹² ; mais le premier à focaliser l'attention sur l'aspect monothéiste de la théologie amarnienne fut l'américain Henry Breasted, savant éminent et très croyant au demeureur¹³. Dans sa thèse rédigée en latin sur le grand hymne, Breasted reconnaît le monothéisme d'Akhénaton, le « premier œil clairvoyant [à] discerner cette grande et suprême vérité », « le premier prophète de l'histoire »¹⁴. On pourrait citer ici bien des auteurs qui, dès lors, adoptent une position comparable quant à la qualification de la nature de la religion d'Akhénaton. Par exemple, l'égyptologue anglais Arthur Weigall propose une lecture chrétienne de la théologie amarnienne¹⁵. En effet, pour lui, Aton n'est autre que « le vrai dieu » : « on pourrait penser » écrit-il « que le Tout Puissant s'est pour un temps révélé lui-même à l'Égypte ». Akhénaton devient ainsi « le première apôtre » du « vrai Dieu », le « premier être humain à comprendre correctement le sens de la divinité » au cœur d'une époque de vaines superstitions. Le dieu d'Akhénaton est pour Weigall un « dieu de sincérité, d'honnêteté et de véracité qui sont des

11. MASPERO (1875, 211-212) ; cf. MARIETTE (1855, 57).

12. BOURIANT (1889, 1-22).

13. BREASTED (1943, 15-19).

14. BREASTED (1894, notamment p. 3 et 6) ; BREASTED (1926 vol. II, 386-387).

15. WEIGALL (1910). Sur WEIGALL, cf. HANKEY (2001).

qualités que l'on ne trouvait pas toujours dans le cœur d'un Égyptien ». Pour l'égyptologue allemand Adolph Erman, Akhénaton aurait apporté à l'Égypte une « croyance qui nous touche si profondément aujourd'hui », « une foi nouvelle », « une réforme », « une doctrine », « une croyance monothéiste » : une révolution¹⁶. Sans lendemain, cependant, car la réaction anti-amarnienne « amena la décadence spirituelle de l'Égypte ». Cette nouvelle croyance, écrit-il, « surpasse de beaucoup le polythéisme confus du passé, dont elle fait table rase. [...] Aujourd'hui encore, nous avons peine à comprendre que la foi nouvelle ait échoué si complètement, car il semble qu'elle eût dû, en une époque de si belle floraison, être accueillie comme une libération par les meilleurs citoyens. Elle expurgeait enfin la religion de tous le fatras qui s'y était accumulé au cours des millénaires. Mais, à côté de la classe cultivée, se dressait la grande foule qui ne pouvait se contenter d'une croyance basée sur la raison [...] »¹⁷. La vision d'Erman procède rigoureusement d'une lecture chrétienne et protestante. Il voit manifestement en Akhénaton une sorte de Luther qui aurait échoué dans sa Réforme. Mais l'hypothèse la plus fameuse autour de la religion d'Akhénaton, la plus aventureuse aussi, fut celle de Sigmund Freud¹⁸. Il serait bien trop long d'en discuter toutes les facettes, largement commentées dans la littérature. Pour Freud, Moïse, qu'il considère comme un personnage historique, aurait été un égyptien, qui aurait transmis aux Hébreux la religion d'Akhénaton, le culte de l'Aton, le dieu unique. Une religion qui, pour Freud, serait la première tentative historique d'un « monothéisme strict », qui concrétiserait simultanément la naissance de « l'intolérance religieuse » laquelle, selon lui, était autrement étrangère à l'Antiquité. Jan Assmann, dans « Moïse l'égyptien » a bien montré que la rencontre entre Moïse et Akhénaton est une affaire d'histoire de la mémoire, et non d'histoire tout court¹⁹. Disons simplement que le lien historique et direct imaginé par Freud entre un monothéisme amarnien et le monothéisme des Hébreux repose sur des hypothèses et des suppositions, et n'est soutenu par aucun document précis. Freud, qui tenait absolument à prouver la véracité historique des contacts entre Akhénaton et son Moïse, gardait un œil attentif sur toute découverte qui aurait pu l'amener à conforter par les sources sa théorie²⁰.

L'usage que les égyptologues contemporains font du mot « monothéisme » dépend bien entendu de la valeur qu'ils accordent à ce terme. Pour Assmann, le monothéisme est une nouvelle religion, un tournant dans l'Histoire du monde, dont la première manifestation renvoie au règne

16. ERMAN (1952, 160).

17. ERMAN (1952, 143).

18. FREUD (1986). Si l'on en croit les mémoires de JUNG, FREUD soutient dès 1912 que la religion monothéiste d'Akhénaton est un « complexe paternel », motivé par l'attitude négative d'Akhénaton par rapport à son père ; cf. JUNG (1973, 184).

19. ASSMANN (1999 ; 2000 ; 2001).

20. Cf. VOLOKHINE (2015). Voir FREUD (1973, 154-159).

d'Akhénaton²¹. Certains considèrent que le qualificatif de « monothéiste » ne pose aucun problème, et décrit parfaitement ce qui est en jeu : l'adoration exclusive d'un seul dieu. James K. Hoffmeier, par exemple, emploie le terme sans aucune restriction²². D'autres, au contraire, pensent, avec justesse selon moi, que ce mot est trop connoté par la réflexion occidentale pour convenir tout à fait à qualifier un concept égyptien. En somme, le problème ne consiste plus à déterminer si Akhénaton fut « le premier monothéiste » de l'Histoire, ni même si le culte d'Aton fut « monothéiste » ou non : la question est de réaliser dans quel type d'analyse on se situe en utilisant le qualificatif de « monothéiste ». J'affirme sans hésitation que, ce faisant, on se situe dans la perspective d'une pensée qui oppose implicitement (ou explicitement) le monothéisme au polythéisme, c'est-à-dire en Occident une pensée déterminée par la théologie chrétienne d'abord, qui distingue la « vraie » de la « fausse » religion. Avant de revenir sur cet aspect, penchons-nous rapidement sur l'affirmation de l'unicité divine.

L'UNICITÉ D'ATON

L'unicité d'Aton ne fait pas l'objet d'une explicitation méthodique dans la théologie amarnienne. Elle est néanmoins exposée dans les textes. Un passage particulièrement, dans la colonne 8 du grand hymne de la tombe de Ay, a attiré l'attention. Henry Breasted n'avait pourtant pas compris ce passage, car il se fondait sur une lecture un peu aléatoire résultant du relevé de Bouriant²³. Ce début de colonne est malencontreusement détérioré, et la copie la plus précise est celle de Norman de Garis Davies²⁴. Aton est ainsi qualifié de « dieu unique » (*pa netjer ouâ*) ; l'idée est soutenue par une expression courante utilisant le substantif « *khou* », qui désigne la singularité d'un être, et que l'on peut traduire ici par « qui n'a pas de pareil »²⁵. Cette affirmation de l'unicité du dieu a parfois été qualifiée de déclaration de foi. Il faut néanmoins reconnaître que l'affirmation de l'unicité du dieu solaire remonte à des textes bien antérieurs²⁶ ; à vrai dire, elle est très banale. Dans l'hymnologie du Nouvel Empire, on trouve maints exemples où un dieu peut être qualifié « d'unique », de « sans pareil », de « sans égal ».

21. ASSMANN (2007).

22. HOFFMEIER (2015).

23. BREASTED (1894, 47) ne traduit pas cette ligne ; cf. p. 48 « locus corruptissimus ; mihi de translatione desperandum est ».

24. DAVIES (1903, 44-53 et pl. XXVII) ; voir GRANDET (1995, 110-111, copie par D. FAROUT).

25. *Pa netjer ouâ nen ky her khou.f*, littéralement : « le dieu unique dont il n'y a pas d'autre excepté lui ».

26. Quantité d'exemples de dieux qualifiés simplement d'« uniques » sont rassemblés par le LGG II (2002, 280-281). Les plus anciens exemples sont tirés des *Textes des Pyramides* : § 293b ; 853a ; 854b.

Des expressions analogues à celle utilisée dans le Grand hymne sont attestées, non seulement pour Rê ou Amon-Rê, mais aussi pour qualifier d'autres dieux ou déesses, comme par exemple, Hathor²⁷. Mais l'unicité d'Aton est manifestement bien plus que cela encore : elle est totale et exclusive. Au Nouvel Empire, ce type d'affirmation s'inscrit dans un vocabulaire émotionnel et emphatique, typique des textes relevant de la « piété personnelle », une littérature aux accents parfois quasi-sentimentaux. Il est d'ailleurs significatif que l'on trouve pareille affirmation dans la poésie amoureuse. Ainsi, dès les premières lignes du célèbre chant d'amour du papyrus Chester Beatty I, l'aimée est qualifiée de « unique, sans égale »²⁸. Dans l'esprit de l'amoureux, il n'y a qu'un objet de son amour, qui éclipse toutes les autres possibles. En somme, le grand hymne à Aton, est aussi une sorte de grande déclaration d'amour. La question de points communs éventuels entre le grand hymne et le psaume 104 est une question largement débattue, je ne vais pas m'y arrêter. Quelles que soient les analogies possibles, nous ne sommes pas en mesure de tracer des réseaux de filiations directes.

De nos jours, les égyptologues utilisent le plus souvent avec plus ou moins de nuances le concept de monothéisme lorsqu'il traite de la religion d'Akhénaton. Un éminent égyptologue, Erik Hornung, met en avant trois aspects²⁹ :

- (1) l'exclusivité (affirmation du « dieu unique (dont) il n'y a pas d'autre »), « plus radicale encore que celle du Deutéro-Isaïe 44.6 », témoignant d'une rigueur qui n'a été surpassée que par certaines tendances de l'Islam.
- (2) la persécution des anciennes divinités, première effort pré-chrétien contre le monde pléthorique des dieux.
- (3) un culte qui ne concerne que l'Aton.

On se rend compte que l'appréciation d'Hornung passe explicitement par un comparatisme avec les « religions du Livre ». De même, pour un autre spécialiste de la période, Donald Redford, il s'agirait pour nous autres modernes, afin de bien saisir ce qui est en jeu, d'imaginer Akhéna-ton comme un « prêtre chrétien fanatique, reniant le Christ, la Trinité, et les saints en faveur de la Croix »³⁰. Cette savoureuse comparaison nous ramène à la question de l'image.

27. « Salut à toi, la Vache d'Or, La Belle de visage, aux multiples couleurs, unique dans le ciel, sans pareille, Hathor (qui est) sur la tête de Rê [...] » ; cf. NAVILLE & HAL (1913, pl. IX).

28. MATHIEU (1996, trad. p. 26 et spécialement §109-110 ; p. 212-213 sur la notion d'unicité).

29. HORNUNG (1999, 94) ; voir aussi HORNUNG (1980).

30. REDFORD (1984, 226-227).

LA QUESTION DE L'IMAGE ET « L'ICONOCLASME » AMARNIEN

On peut admettre qu'une « crise de l'image » se met en place sous le règne d'Akhénaton, que celle-ci découle de sa politique religieuse. Cette crise se manifeste sous plusieurs aspects : d'une part, il y a des innovations stylistiques considérables, amenant à des modifications telles qu'une œuvre amarnienne est susceptible d'être immédiatement reconnue au premier coup d'œil. En second lieu, on observe des destructions d'images ou de noms de dieux liés à la religion « antérieure » : on martèle des noms divins. Enfin, on évite de représenter le dieu d'Akhénaton : du moins, on ne le figure que sous la forme du disque solaire Aton muni de bras. Jamais le dieu suprême n'est montré sous une forme anthropomorphe, à la différence des autres dieux solaires vénérés antérieurement, comme Rê ou Amon-Rê. Il se passe donc quelque chose d'étonnant et d'inédit dans le domaine des images, et plusieurs faits peuvent être perçus comme une « crise de l'image ». La représentation du dieu suprême est non pas interdite, mais impossible, voire inutile. À tout le moins, une importante mutation dans le canon des représentations, déjà perceptible durant le règne du père d'Akhenaton (Amenhotep III), est menée dans un temps extrêmement court. La focalisation sur la manifestation solaire du dieu produit des images étonnantes, où l'on montre le dieu sans le montrer. L'image d'« Aton », la figuration du disque muni de bras, éclairant le monde, n'est en effet pas à proprement parler « l'image » du dieu d'Akhénaton. Ce disque muni de bras se trouve être sa manifestation visible. En somme, le dieu demeure caché. Il n'est pas autrement représentable. Il est partout, mais invisible. Ensuite, un autre fait mérite d'être souligné. Le disque solaire Aton devenant l'image de culte, une image céleste immédiatement visible de tous, il n'y avait nul besoin du coup de prévoir un processus par lequel il puisse s'incarner sur terre. Dans la pratique traditionnelle, c'était bien là le rôle des statues de culte. Mais le centre du temple amarnien n'abrite plus la statue du dieu. Le centre du temple est vide. C'est une cour à ciel ouvert. L'image du dieu n'est pas sur terre, mais au ciel. Sur terre, c'est bien le roi qui incarne le dieu. Un roi tout aussi unique qu'Aton, un roi au pouvoir absolu. On pourrait conclure de cette situation que nous sommes en présence non pas d'un rejet de l'image par détestation de la représentation, mais plutôt d'un désintérêt cultuel face à une image désormais inutile. Ceci concerne l'espace central du temple, le sanctuaire. Ailleurs, et dans les tombes par exemple, on représente sans cesse le disque Aton. Nul « interdit » de l'image n'est observable. Cela posé, on aurait tendance à supposer, voire à laisser implicitement dans le vague, l'idée suivante : cette situation théologique qui délaisse tous les autres dieux, induit un rapport négatif face aux images des dieux. Une intolérance se marquant dans les destructions ciblées de représentations des dieux, et l'effacement de leurs noms. On utilise souvent à ce propos le mot « iconoclasme », conceptuellement très chargé d'une longue histoire dans la pensée occidentale. On pense bien sûr à Byzance. En ce qui concerne

Akhénaton, maximiser la question revient encore à une exagération. Car l'on a parfois eu tendance à généraliser et à étendre à l'ensemble de l'Égypte des faits qui se sont assurément passés à Thèbes, à étendre donc à l'Égypte entière ce qui fut le produit d'un contexte bien spécifique : le rejet, clair et évident, du dieu Amon et des dieux de Karnak, rejet s'exprimant par le martelage du nom et des représentations. On ne sait pas les raisons exactes ayant poussé Akhénaton à ordonner ces procédures. Si l'on ignore tout de sa psychologie ou de ses sentiments, on perçoit néanmoins comme une colère, une sorte de rancune profonde, qui transparait de quelques lignes énigmatiques et inquiétantes couchées sur les stèles frontières de Tell el-Amarna :

Et, (aussi vrai) que vit mon père Rê-Horakhty-qui-exulte-dans-l'horizon
 En-son-nom-de-Shou-qui-est-dans-le-disque,
 quant à [ces propos entendus ?] dans Akhetaton
 cela est pire que ce que j'ai entendu en l'an 4
 cela est pire que ce que j'ai entendu en l'an 3
 cela est pire [que ce que j'ai entendu en l'an 2
 cela est pire que ce que j'ai entendu en l'an 1]
 cela est pire que ce qu'a entendu (le roi) Nebmaâtrê (Aménophis III)
 [cela est pire que ce qu'a entendu (le roi...)]
 cela est pire que ce qu'a entendu (le roi) Menkhéperrê (Thoutmosis IV)
 [cela est pire que ce qu'a entendu tout roi ayant porté la ?] couronne
 blanche (...)³¹

On ne sait exactement à quels événements le roi fait allusion ici, de manière solennelle et troublante, dans ce serment. On est amené à penser que ces choses, « entendues » depuis plusieurs générations par les rois de sa famille, désignent euphémiquement des conflits de pouvoir, peut-être entre le clergé d'Amon et la famille royale, en tous cas entre certaines factions de l'élite et la maison du roi. Toutefois, rien ne nous autorise à être certain que le fond du conflit soit de nature théologique. De même en ce qui concerne la question du martelage des figures d'Amon et des dieux évoluant dans sa sphère à Karnak, ce geste prend l'apparence d'une vengeance politique ciblée contre la prêtrise et le prestige de ce dieu, plutôt que d'une mesure fondamentalement théologique et religieuse. Car ce qui est en jeu ici ne doit nullement être imaginé comme un saccage intégral et général des temples d'Égypte. Bien au contraire, les martelages furent ciblés, et accomplis dans des périodes déterminées. Comme l'a bien précisé Marc Gabolde, la généralisation à l'ensemble de l'Égypte de la situation thébaine est malvenue ; toute l'Égypte a certes été touchée, mais avec une intensité très variable³². On ignore évidemment ce qui en est la cause : manque de moyens, négligence des équipes mandatées, respect face aux dieux locaux. Ainsi, les dieux de Memphis furent intouchés ; ce fut le cas

31. MURNANE & VAN SICLEN (1993, 41).

32. GABOLDE (1998, 32-34).

aussi pour Thot d'Hermopolis, dont les grands sanctuaires n'étaient pourtant qu'à quelques kilomètres de Tell el Amarna, sur l'autre rive du Nil. Et, enfin, il faut aussi envisager le cas d'Osiris, délaissé certes, mais qui curieusement échappe partout à toute *damnatio* directe. Les martelages ne sont pas sans méprises, d'ailleurs. Ainsi, comme le relève Dimitri Laboury, le martelage du nom de la déesse Nekhbet semble dans plusieurs contextes résulter d'une confusion entre la graphie de son nom et celle de l'épithète d'Amon *nesou netrjérou*, « roi des dieux » : soit les marteleurs travaillaient trop vite, soit ils étaient analphabètes en matière de hiéroglyphes³³. Dans un autre cas, le martellement de théonymes dans des listes d'imposition des temples met sur la piste, comme le propose Claude Traunecker, « d'un traitement réservé aux mauvais payeurs », et non d'une persécution religieuse³⁴. A Kom el-Hettan, Susanne Bickel a montré que des martelages ont conduit au remplacement de l'image d'Amon par celle du dieu Ptah. Cela dit, cela concerne une phase de début du règne, et, après l'an 5 en tous cas, et l'installation définitive de la cour à Akhetaten, on a pu observer une radicalisation³⁵. Le fait que le mot « *netjerou* », dieu au pluriel, ait parfois été martelé témoigne de l'idée que cette pluralité-là dérange Akhéaton. De même, les graphies phonétiques de certains concepts (comme la Maât), qui évite désormais les déterminatifs divins, indique également une volonté claire d'oubli des dieux.

CONCLUSION

Récemment, Christian Cannuyer a eu bien raison, dans un excellent article de synthèse sur la « religion d'Akhéaton », de renoncer à utiliser le mot « monothéisme », pour qualifier plutôt de « monisme politico-religieux » ce qui est en jeu³⁶. Certains (ce n'est pas mon cas) trouveront peut-être dommage de renoncer à un mot simple (en apparence) pour une périphrase. Néanmoins cette périphrase est nécessaire pour adopter une attitude nuancée, qui est aussi la mienne, mais qui n'est donc pas partagée par tous. J'aimerais encore insister là-dessus. Si je me méfie de l'appellation « monothéisme », ce n'est pas pour chipoter sur les mots ; c'est d'une part parce que le concept convient mal à une religion qui, au fond, n'est pas qu'un théisme ; en second lieu, c'est parce que je conteste l'accrochage trop simpliste de ce qui est en jeu ici avec les données des religions révélées ultérieurement connues. Je vais à présent conclure en résumant cavalièrement mes positions sur ce sujet. La religion d'Akhéaton, c'est-à-dire la théologie et les pratiques qui eurent cours sous son règne, attestent d'une forme particulière de la religion de l'Égypte ancienne, le culte solaire,

33. LABOURY (2010, 199).

34. TRAUNECKER (2005).

35. JARITZ & BICKEL (1994, 283-284) ; cf. LABOURY (2010, 201).

36. CANNUYER (2014).

poussé par Akhénaton dans une sorte d'essentialisme jaloux et paroxystique. Certains traits constitutifs de ce système se rencontrent avant et après son règne. À y regarder de près, et sans idées préconçues, ce système religieux ne présente aucun véritable point commun avec celui que donne à lire la Bible : la religion d'Akhénaton est une religion solaire et royale, dépourvue de tout aspect moral, et sans aucune règle de vie communautaire explicitement dessinée. Toute tentative de rapprochement entre cette religion, abusivement qualifiée de monothéisme, et les dits monothéismes révélés procède d'une vision conditionnée par ces derniers, c'est à dire une vision judéo-chrétienne de l'Histoire.

L'attitude hostile d'Akhénaton par rapport aux images n'est sans doute pas uniquement déterminée par la théologie d'Aton, mais découle d'une manifestation d'absolutisme royal. Le martellement du nom d'Amon et de l'Ennéade de Karnak ne demande donc pas à être analysé forcément comme un trait d'une intolérance qui serait essentiellement propre à une religion monothéiste. Akhénaton n'est pas plus un fanatique en détruisant le nom d'Amon qu'Horemheb ou Ramsès II en faisant ultérieurement effacer le sien. Ces pratiques de manipulations de l'écrit sont propres à un ensemble de stratégies égyptiennes de la condamnation politique et mémorielle, qui n'ont rien à voir avec un quelconque prosélytisme religieux, au sens où on l'entendrait aujourd'hui. Ces attitudes hostiles, qui se focalisent sur le texte et l'image, sont en revanche clairement associées à un aspect particulier de la culture pharaonique, une pensée accordant une performativité à l'écrit³⁷.

Enfin, je ne pense pas non plus que les monothéismes – si l'on s'accorde pour désigner ainsi les religions dites « du Livre », chrétiennes, juives et musulmanes – soient intrinsèquement des systèmes intolérants face à des polythéismes, par rapport auxquels ils tendent à se définir, et qui seraient au contraire tolérants³⁸. Il est en revanche certain que les dits monothéismes peuvent devenir des véhicules de l'intolérance et de toutes les violences possibles, lorsqu'ils sont utilisés à certaines fins dans des conflits et des systèmes de pouvoir.

37. BRYAN (2012).

38. BETTINI (2016).

Bibliographie

- Assmann, Jan (1999) « Monothéisme et mémoire. Le Moïse de Freud et la tradition monothéiste », *Annales ESC*, 54^e année, 5 : 1011-1026.
- (2000) « Le traumatisme monothéiste », *Le Monde de la Bible* 124 : 29-34.
- (2001) *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*. Paris : Aubier (= 1997, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge : Harvard UP).
- (2004) « Monotheism and Polytheism », dans Sarah Iles Johnston (éd.), *Religions of the Ancient World*, 17-31. Cambridge : Belknap Press of Harvard UP.
- (2006) « Le “traumatisme amarnien” ou l'origine de l'antisémitisme et du monothéisme », *Critique* 704-705 : 46-58.
- (2007) *Le prix du monothéisme*. Paris : Aubier.
- (2008) « Akhénaton et Moïse. A propos de la relation entre histoire et mémoire », dans *Fondation Charles Veillon. Prix Européen de l'Essai. Jan Assmann*, 49-58. Lausanne : Fondation Charles Veillon.
- (2009) *Violence et monothéisme*. Paris : Bayard.
- (2014) *From Akhenaten to Moses: ancient Egypt and religious change*. Cairo : American University in Cairo.
- Balibar, Etienne (2006) « Note sur l'origine et les usages du terme “monothéisme” », *Critique* 704-705 : 19-45.
- Bettini, Maurizio (2016) *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*. Paris : Les Belles Lettres.
- Bouriant, Urbain (1889) « Deux jours de fouilles à Tell el Amarna », *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*. Paris : Leroux.
- Breasted, Charles (1943) *Pioneer to the Past. The Story of James Henry Breasted*. New York : Charles Scribner's Son.
- Breasted, James H. (1894) *De Hymnis in solem sub rege Amenophide IV Conceptis*, thèse non publiée. Berlin.
- (1926) *Histoire de l'Égypte. Depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête persane*, vol. II. Bruxelles : Vromant.
- Brugsch, Heinrich (1859) *Histoire d'Égypte dès les premiers temps de son existence jusqu'à nos jours*. Leipzig : Hinrichs.
- Bryan, Betsy M. (2012) « Episodes of Iconoclasm in the Egyptian New Kingdom », dans N.N. May (éd.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, OIS 8, 363-394. Chicago : Oriental Institute.
- Cannuyer, Christian (2014) « La religion d'Akhénaton : monothéisme ou autre chose ? Histoire et actualité d'un débat égyptologique », dans J. Devos et E. Van Quickelberghe (éds), *Deus Unicus*, R. Lebrun, *Homo Religiosus* 14, 77-117. Turnhout : Brepols.
- Champollion, Jean-François (1889) *Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices descriptives*. Paris : Didot.
- Davies, Norman de Garis (1903) *The Rock Tombs of El Amarna*, VI, ASE 13. London.
- Erman, Adolf (1952) *La religion des Égyptiens*. Paris : Payot (1^{re} éd. allemande 1905, *Die ägyptische Religion*. Berlin : Reimer 1905).
- Freud, Sigmund (1973) *Correspondance Freud – Zweig, 1927-1939*, Paris : Gallimard.

- (1986) *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : Gallimard (= 1939 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Amsterdam : Allert de Lange).
- Gabolde, Marc (1998) *D'Akhénaton à Toutânkhamon*, Coll. Institut d'archéologie et d'histoire de l'Antiquité. Lyon : Université Lumière-Lyon 2.
- Grandet, Pierre (1995) *Hymnes de la religion d'Aton*. Paris : Seuil.
- Hankey, Julie (2001) *A Passion for Egypt: Arthur Weigall, Tutankhamun and the "Curse of the Pharaoh"*. London : Tauris.
- Hoffmeier, James K. (2015) *Akhenaten and the origins of monotheism*. Oxford – New York : Oxford University Press.
- (2016) « The Great Hymn of the Aten: the ultimate expression of Atenism? », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 42 : 43-55.
- Hornung, Erik (1980) « Monotheismus im pharaonischen Ägypten, Entwicklung und Bedeutung », dans Othmar Keel (éd.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beiträge 14, 83-97. Fribourg : Schweizerisches Katholisches Bibelwerk.
- (1999) *Akhenaten and the Religion of Light*. Ithaca & London : Cornell UP.
- Jung, Carl G. (1973) *Souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard.
- Jaritz, Horst & Susanne Bickel (1994) « Une porte monumentale d'Amenhotep III. Second rapport préliminaire sur les blocs éeemployés dans le temple de Merenpta à Gourna [avec 2 planches en couleurs] », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 94 : 277-285.
- Krauss, Rolf (1978) *Das Ende der Amarnazeit: Beiträge zur Geschichte und Chronologie des Neuen Reiches*, Hildesheimer ägyptologische Beiträge 7. Hildesheim : Gerstenberg.
- (2000) « Akhenaten: monotheist? Polytheist? », *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 11 : 93-101.
- Laboury, Dimitri (2010) *Akhénaton*. Paris : Pygmalion.
- Lepsius, Carl Richard (1851) *Über den ersten Aegyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung*, Abhandlungen der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 157-214. Berlin.
- LGG (2002) Christian Leitz (éd.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Orientalia Lovaniensia Analecta 110-116. Leuven : Peeters.
- Mariette, Auguste (1855) « Renseignements sur les soixante-quatre Apis trouvés dans les souterrains du Sérapeum », *Bulletin archéologique de l'Athénæum français* 6, juin 1855 : 53-58.
- Maspero, Gaston (1875) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* (édition in-8°). Paris : Hachette.
- Mathieu, Bernard (1996) *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, Bibliothèque d'étude 115. Le Caire : IFAO.
- Murnane, William J. & Charles C. Van Siclen III (1993) *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London : Kegan Paul International.
- Naville, Edouard & Henry R. Hall (1913) *The XI the Dynasty temple at Deir el-Bahari. Part III*. London : Egypt Exploration Fund.
- Redford, Donald (1984) *Akhenaten. The Heretic King*. Princeton : Princeton UP.

- Reeves, Nicholas (2004) *Akhénaton et son Dieu : pharaon et faux prophète*. Paris : Autrement.
- Traunecker, Claude (2005) « Amenhotep IV. Percepteur royal du disque », dans *Akhénaton et l'époque amarnienne*, 145-182. Paris : Khéops.
- Volokhine, Youri (2008) « Atonisme et monothéisme : quelques étapes d'un débat moderne », dans *Akhénaton et Néfertiti. Soleil et ombres des pharaons*, 129-141. Milan-Genève : Musée d'Art et d'Histoire.
- (2015) « Rébus et rêveries égyptologiques chez Freud », *Asdiwal* 10 : 163-169.
- Weigall, Arthur E. P. (1910) *The Life and Times of Akhenaten Pharaoh of Egypt*. Edimburgh & London.
- Wilkinson, John Gardner (1878) *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, London, John Murray (1^{re} éd. 1836).
- Yoyotte, Jean (1982) « Champollion et le Panthéon égyptien », *Bulletin de la Société française d'égyptologie* 95 : 76-108.

REPRÉSENTATIONS DES « PEUPLES DE LA MER »
DANS L'ICONOGRAPHIE DU PROCHE-ORIENT ANCIEN :
VERS LA FORMULATION D'UN NOUVEAU
PARADIGME PHILISTIN

Shirly Ben-Dor Evian
(Musée d'Israël à Jérusalem et Université de Tel Aviv)*

Abstract: The article contends that many historical reconstructions regarding the “Sea-Peoples” have overlooked basic principles of ancient Egyptian iconic art and preferred intuitive interpretations of the reliefs. This has led to historical misconceptions about the battles and the aggressors. A new analysis based on comparative material from the wide range of Ramesside war-reliefs provides a holistic reading of the pertinent reliefs within their context, and is thereby able to present new insights as to the location of the battles. The analysis shows that the land and sea battles were separated from each other in both time and space, and that the former was likely conducted in Syria, rather than in north Sinai or southern Canaan as many scholars believe.

INTRODUCTION

Les bas-reliefs monumentaux de Ramsès III, dans son temple funéraire de Medinet Habou, sont parmi les représentations les plus importantes du monde ancien. En particulier, ceux de la campagne contre les peuples de la mer, décrivant des batailles terrestre et maritime, sont les premières représentations de ces peuples énigmatiques. La confrontation sur terre, qui les représente avec leurs femmes et enfants sur des chars à bœufs, est bien connue (MH I : pl. 32), et la bataille maritime est notoirement la seule représentation de ce type en Égypte ancienne (MH II : pl. 37).

Ces bas-reliefs ont été compris comme narrant l'arrivée de nouvelles populations venant des îles de la mer Égée par mer et par terre, avec leurs familles, à la recherche de nouvelles terres (Yasur-Landau 2010). Ces populations se seraient installées dans la plaine côtière du sud de Canaan, connue plus tard comme la Philistie, le pays des Philistins (Bietak 1993 ;

* Cet article est une version synthétisée de BEN-DOR EVIAN (2016). Mes plus sincères remerciements à M. Hervé GONZALEZ pour son aide inestimable dans la préparation de la version française.

Redford 2000). Cette reconstruction est connue comme le paradigme philistin, qui définit le processus d'établissement des Philistins dans le Levant.

Depuis plus d'un siècle, cette reconstruction a dominé la recherche, avec des implications importantes pour l'histoire du Levant de la fin de l'âge du Bronze et du début de l'âge du Fer. Cependant, il faut mentionner que de récentes découvertes archéologiques poussent à questionner la validité de ce paradigme.

Trois problèmes principaux se sont présentés :

1. Dans les sites archéologiques liés à l'ancienne Philistie, un écart stratigraphique entre les trouvailles philistines et égyptiennes suggère que les Philistins sont arrivés dans la plaine côtière du sud de Canaan après l'époque de Ramsès III (Finkelstein 1995, 213-239 ; 1996, 180 ; 1998 ; déjà Ussishkin 1985, 240-267).
2. La culture matérielle philistine s'est révélée être beaucoup plus diversifiée que celle de son origine supposée, égéenne, incluant des éléments des cultures de Cilicie, de Chypre et de Syrie (Killebrew 1998, 393-397 ; 2000, 243-244 ; 2005, 230 ; Sherratt 1998, 293, 303-304 ; 2003, 46-47 ; 2006, 367-368 ; Mountjoy 2010 ; 2013 ; Maeir *et al.* 2013 ; Rutter 2013).
3. Un nouveau site philistin a été identifié, non pas en Philistie, mais dans le Levant *nord*, dans la plaine d'Amuq (Hawkins 2009 ; 2011 ; Singer 2012 ; Dinçol *et al.* 2015).

Face à ces difficultés, il me semble que le paradigme devenu classique est basé sur une interprétation des bas-reliefs égyptiens qui est problématique, dans la mesure où elle ne lit pas suffisamment les différents motifs de ces bas-reliefs à la lumière du système sémantique de l'iconographie de l'Égypte ancienne (Ben-Dor Evian 2016).

Les représentations visuelles dans l'art royal de l'Égypte ancienne, et plus généralement dans le Proche-Orient ancien, sont presque toujours des images iconographiques. Les motifs employés sont complexes, car ils renvoient souvent à une réalité différente de celle qui est explicitement figurée ; récemment, Anthony J. Spalinger a proposé d'employer le terme anglais *icon* pour mieux exprimer la complexité de ces représentations figuratives comportant une valeur symbolique (2011a). Pour comprendre le sens réel de ces « motifs symboliques », il faut d'abord se familiariser avec leur contexte culturel (Spalinger 2011a ; 2011b). Les historiens du Proche-Orient ancien ont donc pour tâche de déchiffrer non seulement l'écriture de ses langues anciennes, mais aussi le langage iconographique de son art.

Bien souvent, la reconstruction d'un événement historique important se base sur des images laissées par les Anciens en commémoration de cet événement. Un bon exemple est le conflit entre l'Égypte et les peuples de la mer, qui est perçu par la plupart des chercheurs comme ayant eu un effet considérable sur la fin de l'âge du Bronze dans le Levant. Néanmoins, il semble que dans la reconstruction historique, ces bas-reliefs ont été traités comme des annales visuelles en ignorant leurs aspects symboliques.

Dans ce qui suit, je procéderai à une analyse systématique des motifs des bas-reliefs en question, en les replaçant dans leur contexte culturel ancien. Je montrerai comment de nouvelles informations sur la localisation du conflit entre les Égyptiens et les peuples de la mer peuvent être tirées des bas-reliefs, et envisagées en lien avec des données archéologiques croissantes.

LES BAS-RELIEFS DE GUERRE À MEDINET HABOU

Pour déchiffrer les représentations des peuples de la mer dans le temple funéraire de Ramsès III, il faut d'abord connaître le langage iconographique des scènes de guerre de l'Égypte ancienne, en particulier celui de l'époque ramesside.

Heureusement, ce genre était bien développé, et il fournit à l'historien de l'art plusieurs possibilités de comparaison (Heinz 2001 ; Spalinger 2011a)¹. Les bas-reliefs ramessides représentant des guerres sont généralement organisés dans un ordre prédéterminé des scènes. Celles-ci représentent non seulement le combat lui-même, mais également les activités précédant la guerre, comme la préparation et l'envoi du roi par la divinité, ainsi que les activités après la guerre, comme le retour triomphal, la présentation du butin aux dieux et d'autres rituels résultant de la campagne. L'archétype des images militaires ne détermine pas seulement la façon dont chaque scène est conçue, mais aussi l'ordre de leur présentation sur l'architecture, créant un mouvement narratif à travers l'espace et le temps (Broadhurst 1989). Cette adhésion à une séquence stricte de scènes consécutives a permis aux chercheurs modernes de suivre la trame narrative des représentations non-linéaires de diverses campagnes.

Les scènes de guerre de Ramsès III dans son temple funéraire à Medinet Habou sont ancrées dans ce genre. Elles représentent ses campagnes contre les Nubiens, les Libyens, les « peuples de la mer », les Asiatiques et les Hittites, suivant tous la même séquence narrative standardisée (Heinz 2001, 53-58).

Néanmoins, la représentation de la campagne contre les peuples de la mer se distingue par certains aspects uniques, sans précédent dans les bas-reliefs ramessides de guerre :

1. Premièrement, les bas-reliefs de la campagne contre les peuples de la mer constituent une série d'œuvres unifiée, formant un même ensemble artistique avec les bas-reliefs de la première campagne libyenne, si bien que les deux campagnes sont en réalité présentées comme un seul et

1. Parmi les principales études sur les bas-reliefs de guerre égyptiens en général, et sur les bas-reliefs des « peuples de la mer » en particulier : MOSCATI (1963) ; GROENEWEGEN-FRANKFORT (1972) ; ASSMANN (1975, 304-325) ; GABALLA (1976) ; LESKO (1980, 83-86) ; TEFNIN (1981) ; HORNUNG (1982) ; DERCHAIN (1993) ; BAINES (1996) ; O'CONNOR, (2000) ; HEINZ (2001) ; CLINE & O'CONNOR (2003) ; SPALINGER (2011a).

même évènement (van Essche-Merchez 1992, 216-217 ; O'Connor 2000, 90 ; Spalinger 2011a, 193). Par conséquent, toute analyse de ces bas-reliefs devrait inclure les 13 scènes qui composent les deux campagnes.

2. Deuxièmement, la scène générique présentant le retour triomphal du roi en Egypte après la bataille est absente (Widmer 1975, 67-77).
3. Deux scènes centrales, non-attestées auparavant dans les bas-reliefs de guerre, ont été ajoutées à la série : le roi chassant des lions, et le roi fournissant des armes et des équipements à son armée (Heinz 2001, 63).

Pour déchiffrer le rôle de ces scènes uniques, on doit, en l'absence d'autres parallèles, analyser leur place particulière au sein de la séquence des bas-reliefs qui décrivent la campagne contre les peuples de la mer. Cette séquence était définie par Anthony Spalinger comme un « déplacement à travers l'espace... », un voyage du roi « qui commence à la maison et finit par y retourner » (Spalinger 2011a, 21-22). Ce mouvement est indiqué par un changement d'orientation du roi dans les différentes scènes d'une même série. Ainsi, dans les scènes de pré-bataille et de combat, le roi est face à la direction du départ, tandis que, dans les scènes post-combat, le roi fait face à la direction opposée, souvent orienté vers un point d'entrée dans l'architecture. Cette structure fondamentale peut être suivie dans tous les bas-reliefs ramessides : le changement d'orientation du roi indique un déplacement entre les scènes.

La scène qui marque un changement narratif et ramène le roi de ses campagnes est le « retour à l'Égypte ». Ce changement est exprimé par une nouvelle orientation du roi, opposé à la direction du champ de bataille. La scène du « retour » est donc un élément essentiel des images militaires, comme l'a aussi démontré S. C. Heinz dans son enquête générale sur les bas-reliefs de guerre ramessides (Heinz 2001, 172).

Cela est également vrai des bas-reliefs de Ramsès III, car, à l'exception des bas-reliefs de la campagne libyenne et des peuples de la mer, toutes les campagnes dépeintes à Medinet Habou et à Karnak présentent une scène du « retour » (MH I, pl. 10, 24 ; MH II, pl. 77, 92, 98 ; RIK II, pl. 82B, 119). Par conséquent, l'absence de la scène du « retour » dans cette série ne peut être expliquée par des raisons stylistiques.

Cependant, une autre scène de « retour » est également courante dans les bas-reliefs ramessides de guerre : il s'agit de la scène de la « célébration de la victoire », qui suit la bataille proprement dit, et initie un changement de direction avant même la scène du « retour en Égypte » (Spalinger 2011a, 96). Ici, nous voyons souvent le roi déjà orienté dans la direction du retour alors que son char fait encore face à l'ennemi et à la bataille.

En ce qui concerne la séquence sur les libyens et les peuples de la mer, on peut distinguer trois scènes dans lesquelles le roi change d'orientation par rapport à son char : la scène de célébration après la bataille contre les libyens, la scène de chasse au lion après la bataille terrestre, et la scène de célébration après la bataille navale.

Dans cette séquence, il apparaît clairement que la scène de chasse au lion est située à la place réservée habituellement aux scènes de célébration. Comme les critiques se sont généralement concentrées sur les aspects symboliques de la scène plutôt que sur sa place dans la séquence (van Essche-Merchez 1992, 224-225 ; O'Connor 2000, 94), cet aspect de la chasse au lion, qui provoque un changement narratif, est jusqu'à présent passé inaperçu. L'analyse structurale permet ainsi d'identifier la chasse au lion comme la scène qui amorce l'éloignement du roi par rapport au champ de bataille. Cette scène joue le rôle d'une « célébration », en utilisant le procédé générique du changement d'orientation de l'image du roi, combiné avec l'association courante de la victoire sur les étrangers avec la chasse aux animaux sauvages (de Garis-Davies 1962 ; Sweeney 2003, 56). En outre, le déplacement indiqué par la scène de chasse au lion est accentué par la rangée de soldats qui marchent au fond de la scène (fig. 1).

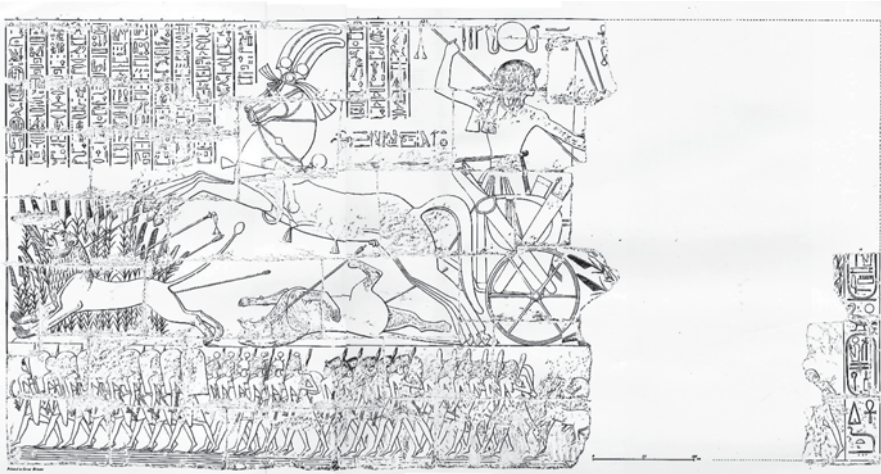


Fig. 1. Scène de chasse au lion (dessin d'A. Bollacher ; MH I, pl. 35).

Cette interprétation de la chasse au lion a des implications importantes pour la reconstruction historique. Il est communément admis que les batailles terrestres et maritimes constituaient souvent une attaque coordonnée, se produisant l'une et l'autre dans une proximité temporelle et géographique. Pourquoi donc une scène de célébration, qui initie typiquement un changement d'endroit, aurait-elle été insérée entre les deux scènes de bataille, au lieu d'être seulement insérée après les batailles ?

Là encore, la réponse provient de l'examen des séquences similaires dans les bas-reliefs ramessides de guerre. Une telle séparation, artificielle, était jugée nécessaire par l'artiste pour figurer deux confrontations différentes contre un même adversaire. Le changement de lieu était ainsi dépeint non pas en représentant une ethnie différente, mais en insérant

une « scène de changement d'orientation » entre les deux batailles menées contre la même ethnie.

Par exemple, dans les bas-reliefs de la campagne de Séthi I contre les Shasou, une scène de changement d'orientation (une offrande d'hommage) a été insérée entre deux scènes de bataille contre les Shasou, qui ont clairement eu lieu dans deux endroits différents : la première le long des routes d'Horus, et la seconde à Pa-Canaan-Gaza (RIK IV, pl. 1-5). Le changement de paysage entre les deux batailles, bien qu'il soit clairement indiqué à l'arrière-plan, nécessite une scène intermédiaire pour créer le mouvement de l'une à l'autre. Ramsès II a également utilisé la même méthode dans ses campagnes asiatiques sculptées dans les temples d'Abydos, d'Amara et de Karnak (Heinz 2001, 37 [II.1-9], 41 [IV.3-5], 44-46 [VII.1-13]).

Les batailles contre les peuples de la mer ont dû poser des difficultés similaires, causées par la nécessité de respecter les conventions de représentations d'une même ethnie dans les deux scènes de bataille, tout en écartant l'idée d'une même localisation qui est suggérée par la reprise du même ennemi. Un mouvement était donc nécessaire pour tenir compte du changement de lieu d'une bataille à l'autre.

Par conséquent, la scène de la chasse au lion servait non seulement comme scène de célébration suite à la bataille terrestre, initiant un mouvement de retour vers l'Égypte, mais également comme un diviseur exprimant un changement d'emplacement entre les deux scènes de bataille, terrestre et maritime². Il s'agissait d'une nouvelle façon de distinguer des combats situés dans des lieux différents. C'est dans le même but que Seti I a conçu de nouvelles scènes d'abattage d'arbres et d'offrande d'hommage, à savoir séparer des scènes de bataille consécutives qui ont pris place dans des lieux différents. A Medinet Habou, le concepteur du bas-relief avait la possibilité d'insérer une autre scène de « célébration », mais il a choisi une solution originale, qui véhicule aussi l'idée de célébration, puisque le roi soumet à lui seul trois lions (un pour chaque bataille, en comptant la Libye), et qui permet en plus d'introduire le thème fondamental du retour en Égypte après une scène de bataille.

Mais où ces deux différentes batailles ont-elles précisément eu lieu ? Le texte écrit reste muet à ce propos. Nous devons donc une fois de plus nous tourner vers les indications iconographiques, notamment celles qui se trouvent dans la scène de la bataille terrestre.

2. KAHN (2011, 2) a tiré des conclusions similaires sur la séparation géographique entre les batailles terrestre et maritime, en se basant sur la séparation physique entre les deux bas-reliefs, ainsi que sur d'autres observations historiques.

ANALYSE ICONOGRAPHIQUE DU BAS-RELIEF DE LA BATAILLE TERRESTRE

Les scènes de bataille sur les bas-reliefs ramessides de guerre suivent une composition rigide et une structure répétitive. La grande image du roi qui charge l'ennemi de son char ou à pied domine la composition. Les images de l'ennemi sont rassemblées face au roi, toujours en position d'infériorité, dans plusieurs registres séquentiels. Dans le registre supérieur, les ennemis fuyant la charge du roi représentent la première étape de la bataille. Dans les registres intermédiaires, le roi charge les rangs des fuyards, les transformant en une masse de corps tombants. Enfin, dans le registre inférieur, les troupes du roi arrivent pour finir le travail. En règle générale, l'ennemi est représenté en pleine débandade, dans diverses positions de soumission plutôt que réellement engagé dans le combat.

La bataille contre les peuples de la mer suit à peu près les règles typique du genre, mais elle a tout de même été perçue par les chercheurs comme étant unique, en raison des composantes « civiles » du bas-relief, à savoir les femmes et les enfants sur des chars à bœufs. Ceux-ci ont été interprétés dans le sens d'une migration des nations. Cependant, comme les bas-reliefs égyptiens ne sont pas destinés à transmettre une réalité mais plutôt une idéologie, je vais proposer une analyse iconographique de ces éléments en les comparant à des occurrences antérieures de motifs similaires replacés dans leurs contextes.

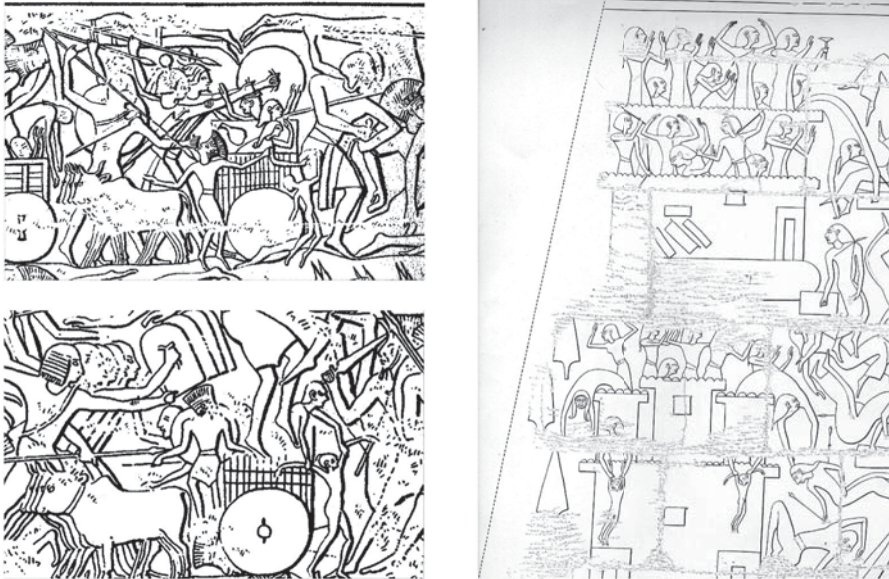


Fig. 2. Charettes à bœufs (dessin d'A. Bollacher ; MH I, pl. 32)
et villes fortifiées (dessin de J. A. Chubb ; MH II, pl. 87).

COMPOSANTE « CIVILE » OU COMPOSANTE DE CIVILISATION ?

Il est largement admis que dans les récits égyptiens « le niveau technologique (ou de civilisation) de l'ennemi semble plus important que sa puissance » (Spalinger 2011a, 95). Le système iconographique égyptien fournit ainsi des symboles indiquant immédiatement à l'observateur qui était l'ennemi et quel était son niveau supposé de civilisation. L'arrière-plan « civil » a très souvent été utilisé à cet effet.

Le motif de la ville asiatique fortifiée en est un bon exemple (Spalinger 2011b). À l'époque de Ramsès III, une telle représentation ne nécessite pas le label « asiatique » ; ce motif ne pouvait pas être compris comme renvoyant à la Nubie ou à la Libye. Avec les femmes et les enfants qui étaient souvent représentés sur les murs de la ville, il s'agissait du symbole de la civilisation urbaine en Asie, exprimant parfaitement en un même motif l'ethnicité et la sophistication à la fois. En comparaison, les Libyens n'ont jamais été représentés avec des femmes et des enfants, et les Nubiens l'ont été occasionnellement (p. ex. MH I : pl. 9), ce qui reflète la vision très négative des Égyptiens sur ces nations.

Par conséquent, les femmes et les enfants abondent dans presque toutes les scènes de bataille contre des villes en Asie, et ils ne représentent nullement une caractéristique spécifique de la lutte contre les peuples de la mer. Plus probablement, leur apparition dans la bataille terrestre témoigne du degré élevé d'organisation sociale que les Égyptiens attribuaient aux peuples de la mer.

Dans ce motif symbolisant la complexité sociétale, les éléments de la ville fortifiée d'Asie ont été remplacés par les charrettes à bœufs, présentées donc dans la composition tout comme les murs de la ville fortifiée (fig. 2). Deux parallélismes ressortent : tout d'abord, la position des individus se penchant sur le bord de la charrette est similaire à celle des ennemis, qui sont souvent représentés penchés par-dessus le mur de la ville ; deuxièmement l'image des enfants qui se tiennent sur le bord de la charrette rappelle l'image familière du sacrifice d'enfant fait par les assiégés.

Pour ceux qui sont familiers avec l'archétype d'une « civilisation urbaine en Asie », l'utilisation de ces détails provoque immédiatement l'association avec la scène asiatique. Ce serait une indication de la nature urbaine de l'ennemi et de son association avec des localités d'Asie. Nous venons déjà de faire cette association en ce qui concerne l'apparence asiatique/hittite des femmes et des enfants sur les chariots (Sweeney & Yasur-Landau 1999).

Le dernier détail à considérer dans ce motif complexe est celui des bœufs-zébus. Une précédente analyse présentait le zébu à bosse comme du bétail anatolien, ce qui indiquerait l'origine des assaillants (Sandars 1985, 121, 169 ; Morris 2005, 698). Cependant, au sein des bas-reliefs de guerre, les zébus à bosse sont placés uniquement dans des scènes de guerre en Syrie (RIK IV, pl. 23 ; Wreszinski 1923, pl. 71, 183 ; Keel 1975, fig. 4),

notamment dans les scènes de Kadesh (Kuentz 1928, pl. XXXV [Luxor], XLI [Ramesseum] ; Naville 1930, pl. XVII ; Wreszinski 1923, pl. XXII [Abydos]).

L'origine septentrionale du zébu à bosse est explicitement indiquée dans une inscription de la carrière de Ma'sara, représentant trois bœufs à bosse traînant une grosse pierre (LD fig. 3a). L'inscription stipule : « La pierre a été traîné avec des bœufs que sa m[ajesté] a capturé [lors de ses] victoires [chez] les Fenkhu » (BAR II, 12-13). Cela coïncide avec les études zoologiques qui identifient l'origine du zébu à bosse en Mésopotamie et dans la vallée de l'Indus (Epstein 1971, 505-556).

Les zébus à bosse sont donc des détails d'arrière-plan dans les scènes de guerre en Syrie. Les bas-reliefs de combat répètent souvent certaines images pour renforcer le cadre géographique, comme par exemple les cèdres en Syrie ou la flore de Nubie, etc. Puisque rien n'est accessoire dans l'art égyptien, il faut conclure que le zébu a été conçu pour indiquer l'emplacement de l'événement au nord de l'empire égyptien.

CONCLUSIONS

Après avoir traité des différentes composantes des bas-reliefs, on peut maintenant lire l'ensemble « avec les yeux des anciens ». La grande inscription de la cinquième année de Ramsès III rapporte les campagnes royales contre les Libyens et les peuples de la mer. Les bas-reliefs monumentaux racontent une histoire similaire.

Ils commencent avec l'apparition du roi devant le dieu Amon, qui lui ordonne de faire campagne contre les régions rebelles. Dans cette scène le roi fait face au dieu. Il quitte alors le temple, monte sur son char, mobilise ses troupes et s'engage dans la bataille contre les Libyens. Dans toutes ces scènes, l'orientation du roi est dans la direction opposée à la scène d'ouverture, indiquant son mouvement d'éloignement par rapport à Amon et son temple. Une célébration de victoire sur l'ennemi libyen est alors dépeinte. Pour la première fois, l'orientation du roi change. Cela indique que sa campagne en Libye a pris fin.

Le récit reprend avec le roi qui prend le rôle d'Amon et distribue des armes à ses troupes, ouvrant ainsi une deuxième campagne. Puis, pour la première fois dans la séquence, il est fait référence aux Philistins. Ensuite, l'armée marche à la guerre et la bataille est engagée.

Les adversaires qui sont dépeints apparaissent pour la première fois dans le monde iconographique de l'Égypte ancienne. Les guerriers aux casques de roseaux n'étaient pas représentés dans les bas-reliefs de guerre jusque-là. En tant que tels, ils ne présentent pas des conventions iconographiques qui permettraient au spectateur des bas-reliefs de cerner rapidement leurs compétences technologiques, leur degré de civilisation et le cadre géographique. D'autres motifs, plus familiers, sont donc placés dans la composition. Les femmes et les enfants, représentés selon les con-

ventions iconographiques réservées aux populations asiatiques, sont placés sur des chariots qui imitent le motif de la ville asiatique fortifiée. Le zébu à bosse, caractéristique des scènes syriennes, complète les détails essentiels de l'arrière-plan. Le résultat est la représentation d'une bataille située quelque part dans le nord du Levant.

Dans la scène suivante, la trame narrative change à nouveau. Il s'agit d'une chasse au lion, célébration symbolique de la victoire du roi sur ses ennemis, mais le changement d'orientation du roi indique déjà son mouvement vers le prochain épisode. Le mouvement est renforcé par des rangées de soldats en marche, qui sont représentés juste en dessous de la scène de chasse.

Le roi et ses troupes arrivent face à leur prochain défi. Il s'agit d'une bataille navale. Les adversaires incluent deux différents groupes : les guerriers aux casques de roseaux et les guerriers portant des casques à cornes. En dessous de la scène, deux registres montrent des prisonniers qui marchent. Le registre inférieur est constitué exclusivement de captifs aux casques de roseaux, comme c'est le cas dans la bataille terrestre, tandis que le registre supérieur présente les deux groupes, comme dans la bataille navale. Ceci correspond à la séparation spatiale à laquelle on peut s'attendre entre les deux batailles. Après cela, la trame narrative est de nouveau interrompue par la scène de célébration qui met un terme à l'épisode naval.

La scène finale de la séquence est une scène de présentation. Le roi revient à Amon et lui présente deux registres de prisonniers : des prisonniers aux casques de roseaux nommés Sikila dans l'étage supérieur, et des captifs libyens dans l'étage inférieur. Une courte liste de toponymes accompagne la scène de présentation (KRI V, 35 : 1-5). Outre les « neuf arcs », elle est composée exclusivement de noms de lieux syriens (Ben-Dor Evian 2016, addendum).

Une fois les bas-reliefs de bataille de la campagne des peuples de la mer évalués selon les normes d'utilisation des motifs iconographiques égyptiens, l'emplacement de la bataille terrestre au nord de l'empire égyptien devient évident. Les détails relatifs au Nord dans le bas-relief sont les suivants : le zébu à bosse, qui apparaît uniquement dans les représentations de champs de bataille syriens, tels que Kadesh et Mutir ; l'apparence asiatique et Hittite des femmes dans le bas-relief ; le sacrifice d'un enfant, typique des campagnes asiatiques ; ainsi que la position de civils sur des charrettes à bœufs, qui imite la scène des civils sur une ville fortifiée d'Asie. Jamais un seul de ces détails n'est utilisé pour des campagnes dans le nord du Sinaï contre le Shasou (*contra* Hoffmeier 2013). Ils sont en revanche régulièrement utilisés dans le cas de campagnes dans l'extrême Nord.

Cette nouvelle analyse place donc la bataille terrestre quelque part dans l'intérieur des terres de la Syrie. La séquence narrative des bas-reliefs suit les modèles égyptiens qui indiquent le mouvement de la bataille sur terre à la bataille sur mer, en impliquant une localisation différente pour chacune

d'elles. La bataille maritime n'a donc pas eu lieu en Syrie mais plus probablement dans le delta du Nil, comme la plupart des chercheurs le pensent.

En tenant compte des indications archéologiques qui suggèrent que les Philistins sont arrivés en dans le Levant sud après le règne de Ramsès III, et aussi qu'un royaume Philistin était établi au début de l'âge du Fer dans le Levant nord, on peut maintenant proposer un nouveau paradigme (Ben-Dor Evian 2017).

Les Philistins appartenaient aux peuples de la mer, des populations déplacées en provenance de diverses régions de l'Anatolie, de Cilicie, de Chypre et de la Syrie. Certains groupes, en recherche de moyens de subsistance, ont attaqué les rives de la Méditerranée orientale au début du XII^e s. avant notre ère. D'autres groupes ont été impliqués dans des affrontements dans l'intérieur de la Cilicie et de la Syrie, comme nous le savons d'après les archives d'Ougarit. Les affrontements entre ces groupes et les Égyptiens ont commencé la cinquième année de Ramsès III, lorsque ces populations sont devenues une réelle menace aux frontières nord de l'empire égyptien. Ces affrontements ont permis de maintenir l'empire égyptien dans le Levant sous Ramsès III. Les peuples de la mer se sont arrêtés en Syrie et se sont installés dans le Levant nord. Ce n'est qu'après la perte du contrôle de l'Égypte sur Canaan que ces populations ont pu s'installer sur de nouvelles terres qui n'étaient plus contrôlées par personne. Ces nouvelles populations provenaient de colonies bien établies dans le Levant nord, et ont apporté avec eux les traditions de Syrie et Cilicie, provoquant l'émergence de la culture philistine connue comme correspondant à la phase appelée « bichrome ».

Ainsi, l'histoire Philistine, racontée au travers du prisme égyptien, est beaucoup plus complexe et intrigante qu'on ne l'avait reconstruite précédemment. Ce paradigme révisé peut fournir une base pour de nouvelles recherches qui prendraient notamment mieux en compte les données archéologiques.

Abréviations

BAR	Breasted (1906-1907)
KRI	Kitchen (1969-1990)
LD	Lepsius (1849-1859)
MH I	Epigraphic Survey (1930)
MH II	Epigraphic Survey (1932)
RIK II	Epigraphic Survey (1936)
RIK IV	Epigraphic Survey (1986)

Bibliographie

- Assmann, Jan (1975) « Flachbildkunst des Neuen Reiches », dans C. Vandersleyen (éd.), *Das alte Ägypten*, Propyläen Kunstgeschichte 15, 304-325. Berlin : Propyläen Verlag.
- Baines, John (1996) « Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity », dans J. S. Cooper & G. M. Schwartz (éds), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference*, 339-384. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Ben-Dor Evian, Shirly (2016) « The Battles between Ramesses III and the “Sea-Peoples”: When, Where and Who? An Iconic Analysis of the Egyptian Reliefs », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 143/2 : 151-168.
- (2017) « Ramesses III and the Sea-Peoples: Towards a New Philistine Paradigm », *Oxford Journal of Archaeology* 36/3 : 267-285.
- Bietak, Manfred (1993) « The Sea Peoples and the End of Egyptian Administration in Canaan », dans A. Biran, & J. Aviram (éds), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June-July, 1990*, 292-306. Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Breasted, James Henry (1906-1907) *Ancient Records of Egypt*, Vol. I-IV. Chicago : University of Chicago Press.
- Broadhurst, Clive (1989) « An Artistic Interpretation of Sety I's War Reliefs », *Journal of Egyptian Archaeology* 75 : 229-234.
- Cline, Eric H. & David B. O'Connor (2003) « The Mystery of the “Sea Peoples” », dans D. B. O'Connor & S. Quirke (éds), *Mysterious Lands*, Encounters with Ancient Egypt, 107-138. London : UCL Press.
- Derchain, Philippe (1993) « Du temple cosmique au temple ludique », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 55, 93-97. Leuven : Uitgeverij Peeters en Departement Orientalistiek.
- Dinçol, Belkıs, Ali Dinçol, J. D. Hawkins, Hasan Peker, Aliye Öztan & Ömer Çelik (2015) « Two New Inscribed Storm-God Stelae from Arsuz (İskenderun): AR-SUZ 1 and 2 », *Anatolian Studies* 65 : 59-77.
- Epigraphic Survey (1930) *Medinet Habu I: Earlier Historical Records of Ramesses III*, Oriental Institute Publications 8. Chicago : University of Chicago Press.
- (1932) *Medinet Habu II: Later Historical Records of Ramesses III*, Oriental Institute Publications 9. Chicago : University of Chicago Press.

- (1936) *Reliefs and Inscriptions at Karnak II: Ramses III's Temple within the Great Inclosure of Amon, Part II; and Ramses III's Temple in the Precinct of Mut*, Oriental Institute Publications 35. Chicago : University of Chicago Press.
 - (1986) *Reliefs and Inscriptions at Karnak IV: The Battle Reliefs of King Sety I*, Oriental Institute Publications 107. Chicago : University of Chicago Press.
- Epstein, Helmut (1971) *The Origin of the Domestic Animals of Africa, Vol. I*. Leipzig : Edition Leipzig.
- van Essche-Merchez, Eric (1992) « La syntaxe formelle des reliefs et de la grande inscription de l'an 8 de Ramsès III à Médinet Habou », *Chronique d'Égypte* 67(134) : 211-239.
- Finkelstein, Israel (1995) « The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan », *Tel Aviv* 22/2 : 213-239.
- (1996) « The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Beth-Shan in the 12th–11th centuries BCE », *Tel Aviv* 23 : 170-184.
 - (1998) « Philistine Chronology: High, Middle or Low? » dans S. Gitin, A. Mazar & E. Stern (éds), *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, 140-147. Jérusalem : Israel Exploration Society.
- Gaballa, G. Ali (1976) *Narrative in Egyptian Art*. Mainz am Rhein : von Zabern.
- de Garis-Davies, Nina (1962) *Tutankhamun's Painted Box Reproduced in Colours from the Original in the Cairo Museum. Explanatory Text by A. H. Gardiner*. Oxford.
- Groenewegen-Frankfort, Henriette A. (1972) *Arrest and Movement: An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East*. Cambridge (MA) : Belknap Press.
- Hawkins, J. David (2009) Cilicia, the Amuq, and Aleppo: new light in a Dark Age, *Near Eastern Archaeology* 72/4 : 164-173.
- (2011) The Inscriptions of the Aleppo Temple, *Anatolian Studies* 61 : 35-54.
- Heinz, Susanna Constanza (2001) *Die Feldzugsdarstellungen des Neuen Reiches: Eine Bildanalyse*, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institutes 17 ; Österreichische Akademie der Wissenschaften: Denkschriften der Gesamtakademie 18. Wien : Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Hoffmeier, James K. (2013) « Reconstructing Egypt's Eastern Frontier Defense Network in the New Kingdom (Late Bronze Age) », dans F. Jesse, & C. Vogel (éds), *The Power of Walls – Fortifications in Ancient Northeastern Africa*, 163-194. Köln : Heinrich-Barth-Institut.
- Hornung, Erik (1982) « Pharaon ludens », *Eranos Jahrbuch* 51 : 479-516.
- Kahn, Daniel (2011) « The Campaign of Ramesses III against Philistia », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 3-4 : 1-11.
- Keel, Othmar (1975) « Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs », *Vetus Testamentum* 25/2 : 413-469.
- Killebrew, Ann E. (1998) « Ceramic Typology and Technology of Late Bronze II and Iron I Assemblages from Tell Miqne-Ekron: the transition from Canaanite to Philistine culture », dans S. Gitin, A. Mazar & E. Stern (éds), *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, 379-405. Jerusalem : Israel Exploration Society.

- (2000) « Aegean-style early Philistine Pottery in Canaan during the Iron I Age: a stylistic analysis of Mycenaean IIIC:1b pottery and its associated wares », dans E. D. Oren (éd.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, University Museum Monograph 108 ; University Museum Symposium Series 11, 233-253. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- (2005) *Biblical Peoples and Ethnicity*, Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Kitchen, Kenneth A. (1969-1990) *Rameside Inscriptions: Historical and Biographical*, Vol. I-VIII. Oxford : Blackwell.
- Kuentz, Charles (1928) *La bataille de Qadech*, MIFAO 55. Le Caire : IFAO.
- Lepsius, Richard (1849-1859) *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopen*, 12 vols. Os-nabrück.
- Lesko, Leonard H. (1980) « The Wars of Ramses III », *Serapis* 6 : 83-86.
- Maier, Aren M., L. A. Hitchcock & L. Kolska Horwitz (2013) « On the Constitution and Transformation of Philistine Identity », *Oxford Journal of Archaeology* 32/1 : 1-32.
- Morris, Ellen Fowles (2005) *The Architecture of Imperialism: Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom*, Probleme der Ägyptologie 22. Leiden/Boston : Brill.
- Moscatti, Sabatino (1963) *Historical Art in the Ancient Near East*. Rome : Centro di studi semitici.
- Mountjoy, Penelope A. (2010) « A Note on the Mixed Origins of some Philistine Pottery », *BASOR* 359 : 1-12.
- (2013) « The Mycenaean IIIC Pottery at Tel Miqne-Ekron », dans A. E. Killebrew & G. Lehmann (éds), *The Philistines and Other "Sea Peoples" in Text and Archaeology*, 53-75. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Naville, Édouard (1930) *Détails relevés dans les ruines de quelques temples égyptiens*. Paris : Geuthner.
- O'Connor, David (2000) « The Sea Peoples and the Egyptian Sources », dans E. D. Oren (éd.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, University Museum Monograph 108, University Museum Symposium Series 11, 85-102. Philadelphia : University Museum.
- Redford, Donald B. (2000) « Egypt and Western Asia in the Late New Kingdom: An Overview », dans E. D. Oren (éd.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, University Museum Monograph 108, University Museum Symposium Series 11, 1-20. Philadelphia : University Museum.
- Rutter, Jeremy B. (2013) « Aegean Elements in the Earliest Philistine Ceramic Assemblage: a view from the west », dans A. E. Killebrew & G. Lehmann (éds), *The Philistines and Other "Sea Peoples" in Text and Archaeology*, 543-561. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Sandars, Nancy K. (1985) *The Sea Peoples: Warriors of the ancient Mediterranean, 1250-1150 B.C.*, Ancient Peoples and Places 89. London : Thames and Hudson.
- Sherratt, Susan (1998) « Sea Peoples and the economic structure of the late second millennium in the Eastern Mediterranean », dans S. Gitin, A. Mazar & E. Stern (éds), *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, 292-313. Jerusalem : Israel Exploration Society.

- (2003) « The Mediterranean Economy: “globalization” at the end of the second millennium BCE », dans W. G. Dever & S. Gitin (éds), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina: Proceedings of the Centennial Symposium, W.F. Albright Institute of Archaeological Research and American Schools of Oriental Research, Jerusalem, May 29-31, 2000*, 37-62. Winona Lake : Eisenbrauns.
 - (2006) « The Chronology of the Philistine Monochrome Pottery: an outsider’s view », dans A. M. Maeir & P. de Mirochedji (éds), *“I Will Speak the Riddles of Ancient Times”*. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, 361-374. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Singer, Itamar (2012) « The Philistines in the North and the Kingdom of Taita », dans G. Galil, A. Gilboa, A. M. Maeir & D. Kahn (éds), *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE: Culture and History. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 2-5 May, 2010*, AOAT 392, 451-471. Münster : Ugarit-Verlag.
- Spalinger, Anthony John (2011a) *Icons of Power: A Strategy of Reinterpretation*. Prague : Charles University.
- (2011b) « Re-Reading Egyptian Military Reliefs », dans M. Collier & S. Snape (éds), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, 475-492. Bolton : Rutherford Press.
- Sweeney, Deborah (2003) « A Lion-Hunt Scarab and other Egyptian Objects from the Late Bronze Fortress at Jaffa », *Tel Aviv* 30 : 54-65.
- Sweeney, Deborah & Asaf Yasur-Landau (1999) « Following the Path of the Sea Persons: The Women in the Medinet Habu Reliefs », *Tel Aviv* 26 : 116-145.
- Tefnin, Roland (1981) « Image, écriture, récit. À propos des représentations de la bataille de Qadesh », *Göttinger Miszellen* 47 : 55-78.
- Ussishkin, David (1985) « Level VII and VI at Tel Lachish and the end of the Late Bronze Age in Canaan », dans J. N. Tubb (éd.), *Palestine in the Bronze and Iron Ages: Papers in Honour of Olga Tufnell*, 213-226. London : Institute of Archaeology.
- Widmer, Werner (1975) « Zur Darstellung der Seevölker am Grossen Tempel von Medinet Habu », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 102 : 67-77.
- Wreszinski, Walter (1923) *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte* II. Leipzig : Hinrichs.
- Yasur-Landau, Assaf (2010) *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*. Cambridge : Cambridge University Press.

LE « MAÎTRE DES AUTRUCHES » : UNE REPRÉSENTATION DE YHWH DANS LE SUD DU LEVANT ?

Fabian Pfitzmann
(Université de Lausanne)

Abstract: The aim of this paper is to assess the importance of the religious pattern of the “master of the ostriches” for the quest of the southern origin of YHWH. The article shows that this motif cannot be used as a proof in favor of such an origin. However, it helps reconstructing the pre-exilic cult in southern Israel. Furthermore, it shows that, in a poly-yahwistic context, the cult in the South was originally independent from other traditions, such as that of the exodus, which rather seems to belong to the northern heritage of Israel. All these themes have been merged in a much later time.

La question que nous allons poser est celle de la représentation iconographique de Yhwh, dans la région de Juda et plus au sud, aux âges du Bronze et du Fer. La plupart des chercheurs pensent en effet que Yhwh était bien représenté de manière iconographique avant l'exil, tant le matériel biblique et extrabiblique est probant à ce sujet. Des travaux, notamment ceux d'O. Keel et de C. Uehlinger, ont relevé pléthore de représentations du divin provenant des royaumes d'Israël et de Juda¹, sans qu'on sache avec certitude si celles-ci représentaient Yhwh. Ce qui est sûr c'est que la production iconographique n'a pas diminué entre le Bronze et le Fer² et que, si on en croit les textes bibliques, Yhwh était régulièrement identifié à des images (par exemple Ex 32,4ss ; Jg 17,3ss ; 1S 19,13 ; 1 R 12,28 ; 16,32s³ ; 2 R 10,29 ; Os 8,5-6 ; 10,5 ; 13,2 ; 2 Ch 11,15 ; 13,18). Il nous semble aussi acquis que les différents cultes de Yhwh étaient très différents d'un endroit à l'autre, et qu'il est raisonnable de parler avec A. Berlejung d'un « poly-yahwisme » pour l'âge du Fer avant l'exil⁴.

1. KEEL & UEHLINGER (2001).

2. BERLEJUNG (2013, 163).

3. En effet, le texte mentionnait probablement la maison de Yhwh au lieu de la maison de Baal, puisqu'il est inutile de répéter deux fois Baal ; voir KÖCKERT (2010, 365).

4. BERLEJUNG (2013, 145).

Dans le cadre de l'hypothèse madiano-qénite, qui postule l'origine de Yhwh au Sud⁵, certaines études se sont demandé si une venue de Yhwh depuis le Sud, attestée dans des textes comme Dt 33,2, Jg 5,4-5, Ha 3,3 et Ps 68,8-9, pouvait être retracée par des sources extrabibliques, notamment iconographiques. Keel et Uehlinger ont relevé la présence du maître des autruches⁶ (annexe 1) et de Baal-Seth⁷ (annexe 2) au Sud, et l'ont mise en relation avec les origines méridionales de Yhwh. « L'association avec l'autruche indique que l'on devrait chercher les origines de ce dieu dans la steppe en lisière des terres cultivées de Palestine – tout comme le dieu Yahweh, originaire de la région des Shasous au sud-est de la Palestine »⁸. Avec le « maître des autruches », il y aurait donc eu irruption d'un nouveau motif au tournant du premier millénaire qui concernerait surtout le Sud, même si ce motif a aussi été retrouvé, dans une moindre mesure, dans le Nord⁹.

La représentation du « maître des autruches » reste pourtant assez énigmatique à comprendre. Pourquoi cette représentation ? Est-ce une preuve de l'origine méridionale de Yhwh ? Quel lien existe-t-il avec des textes comme Dt 33,2, Jg 5,4-5, Ha 3,3 et Ps 68,8-9, qui parlent d'une venue de Yhwh depuis le Sud ? Cette découverte est d'ailleurs reprise avec prudence par les chercheurs qui enquêtent sur des origines méridionales de Yhwh. Le lien exact entre le maître des autruches, Yhwh et le discours biblique reste flou et peu discuté dans la littérature scientifique¹⁰. Nous proposons d'approfondir cette discussion ici, surtout pour clarifier le rapport du discours biblique avec la représentation du maître des autruches. Nous espérons par-là a) montrer que ce motif renvoie à une conception de Yhwh qui a été marginalisée dans les textes vétérotestamentaires par un autre discours, à savoir celui de l'exode, qui semble venir du Nord. En

5. Voir récemment BLENKINSOPP (2008) ; LEUENBERGER (2011) ; KREBERNIK (2013) ; RÖMER (2014) ; DUNN (2014). Pour des avis contraires, voir notamment LEVIN (2000, 390) ; KÖCKERT (2001, 225s) ; KÖCKERT (2005, 20 n. 43) ; PFEIFFER (2005) ; MÜLLER (2008, 243s n. 50) ; PFEIFFER (2013) ; BERNER (2013) qui pensent que Yhwh vient du bassin syro-palestinien.

6. KEEL & UEHLINGER (2001, §85.163) ; voir aussi KEEL (2007, §240).

7. KEEL & UEHLINGER (2001, 83-85, pour le Bronze récent ; 118-120, pour le Fer I) ; voir aussi KEEL (2007, §241).

8. KEEL & UEHLINGER (2001, 143).

9. En effet, même si « l'autochtone « Maîtres des autruches » figure dans les deux régions, [...] il est nettement mieux attesté dans le sud », KEEL & UEHLINGER (2001, 273). Ainsi, on retrouve le motif des autruches dans le sanctuaire édomite de Horvat Qitmit probablement dédié à Qos, ce qui renforcerait le lien entre Yhwh, Qos et le Sud. Voir *ibid.* (371-374). Les découvertes du Nord attestent d'autres maîtres, plutôt des capridés ou des lions, tous deux des symboles davantage répandus au Proche-Orient ancien dès le Bronze moyen (*ibid.*, 29-33).

10. Ainsi par exemple, BERLEJUNG (2013, 163) pense qu'il n'est pas possible d'observer, sur le plan iconographique, la venue de Yhwh du Sud, alors qu'elle relève l'existence du maître des autruches.

même temps, b) nous tenterons de réfléchir à la place que peut avoir ce motif dans la thèse madiano-qénite. En effet, ce serait faire fausse route que de croire qu'un tel motif indiquerait l'origine de Yhwh. Tout comme les textes, cette source montre que, dans le « poly-yahwisme » de l'Israël préexilique, il y avait des lieux de culte si différents qu'ils ne parlaient pas de Yhwh en de mêmes termes, voire qui supposaient des origines différentes. Cette diversité ne peut pas pour autant être prise comme la preuve d'une origine quelconque, qui, sur la base des sources disponibles, nous échappe.

Nous allons d'abord traiter de la particularité iconographique du Sud en comparaison avec le Nord (I), ensuite réfléchir sur la signification du maître des autruches (II), pour voir dans quelle mesure ce motif peut renvoyer à un Yhwh des steppes (III). Finalement, nous verrons que le discours sur le Yhwh des steppes s'est développé indépendamment du discours de l'exode et représente une particularité du Sud (IV).

1. LES DIFFÉRENCES ICONOGRAPHIQUES ENTRE LE SUD ET LE NORD

Avant de parler du maître des autruches, il faut réfléchir au contexte. Quelle différence iconographique y a-t-il entre le Nord et le Sud ? Il n'y a eu pendant longtemps que peu d'études spécifiques qui ont été vouées à la différence iconographique entre le Sud et le Nord. Il a fallu attendre l'étude de Keel et Uehlinger (1992) pour avoir une véritable base de discussion iconographique et percevoir les différences autres que celles indiquées par le texte biblique. Dans la foulée, d'autres études sont sorties qui prennent spécifiquement la différence entre le Nord et le Sud comme point de départ, comme celle de Niehr ou de Köckert¹¹. De manière générale, il est reconnu qu'il y a des différences, mais les particularités liées au Sud et au Nord restent sujettes à discussion¹².

Ce qui semble sûr, c'est qu'il n'y a jamais eu une situation religieuse homogène dans le Levant sud aux temps préexiliques, ceci en tout cas dès le Bronze Récent¹³. Certes, il y a des motifs communs au Sud comme au

11. KÖCKERT (2010). Il existe néanmoins d'autres études qui restent plus floues au niveau de l'argumentation sur une différence de conception entre les différents Yhwh ; voir AHLSTRÖM (1984, 134-135) ; NIEHR (1995) ; STOLZ (1996, 114-120) ; BERLEJUNG (2007).

12. Voir BERLEJUNG (2013, 160-162) ; KÖCKERT (2010). Ce dernier peine à démontrer clairement les différences théologiques, tout en les supposant.

13. Ainsi au Bronze récent, KEEL & UEHLINGER (2001, 57) notent la « diversité des situations géographiques » en lien avec la diversité iconographique. Par exemple, les déesses nues qui se tiennent les seins dominant plutôt le Nord, alors qu'elles ont les bras déployés tenant une tige de papyrus ou de lotus au Sud. De même, pour cette période, l'influence égyptienne se fait fortement ressentir au Sud (Lakish, Timna) et moins au Nord (Meggido par exemple), situation qui s'inversera au Fer II. Voir aussi NIEHR (1995, 52ss) ; KÖCKERT (2010, 364ss).

Nord, comme le lion par exemple, qui accompagne la figure divine, voire la représente¹⁴, ou encore l'image bovine¹⁵, sans parler des statuettes de femmes/déeses que l'on trouve partout¹⁶. Mais au-delà d'un fond commun, il y a quand même des différences, notamment au niveau des manifestations locales de(s) dieu(x). Lesquelles ?

Le Sud est davantage caractérisé par les motifs suivants : les uræi à quatre ailes (annexe 3)¹⁷ ; les représentations anthropomorphes souvent à tête de Seth¹⁸, en combat ou non avec le serpent cornu (annexe 4) ; le scarabée poussant la boule solaire¹⁹ ; ou le maître des autruches²⁰. Le Nord se distingue par d'autres motifs. Ainsi, au Fer II, les représentations du type du jeune dieu imberbe ailé qui est probablement Baal qualifient le Nord²¹. De manière générale, l'influence syro-cananéenne²² semble plus grande au Nord. Par exemple, le taureau, qu'on trouve aussi dans le Sud, accompagne souvent les représentations des dieux de type Baal-Hadad et semble d'abord d'inspiration syrienne²³. Le matériel biblique semble confirmer cette différence. La polémique contre le taureau est véhémente au Nord (1R 12,28.32 ; 2R 10,29 ; 17,16 ; Os 8,5.6 ; 10,5 ; 13,2) et manque au Sud. Le serpent cornu, symbole de tous les dangers²⁴ contre lequel le Baal-Seth

14. SASS (1993, 221s) ; KEEL & UEHLINGER (2001, §118). Pour une possible identification entre Yhwh et le lion, voir ORNAN et al. (2012, 6-8).

15. KEEL & UEHLINGER (2001, §119).

16. Sur le fond commun entre la situation religieuse du Sud et du Nord, voir KÖCKERT (2010, 388). La divinité semble jouer un même rôle, mais cela est lié à des fonctions agraires similaires présentes dans les cultures du Levant. « The great similarities can be explained by the fact that Israel and Judah were small monarchies with rain-fed agricultures. As such they are similar to other small states in Syria. In all of these monarchies –Sam'al, Bit-Agusi, Hamath or Damascus– the storm god Hadad or one of his local manifestations heads the pantheon. Divine concepts are thus tied to certain functions ». Au-delà de points communs, il démontre, tout en nuances, que les Yhwhs sont très divers au niveau des manifestations locales : « as far as we are able to recognize divine concepts they hardly differ as far as the subject is concerned but they do so in their concrete realizations » (ibid.).

17. KEEL & UEHLINGER (2001, §162). Ce motif ne se retrouve pas dans le Nord, mais ailleurs, notamment sur des impressions de sceaux à Ninive ; voir SASS (1993, 213).

18. KEEL (2007, §241).

19. KEEL & UEHLINGER (2001, §164).

20. KEEL & UEHLINGER (2001, §85.114.163) ; KEEL (2007, §240).

21. KEEL & UEHLINGER (2001, §121).

22. KEEL & UEHLINGER (2001, §113).

23. KEEL & UEHLINGER (2001, §69.89.119). D'ailleurs, la reprise de ce motif dans l'iconographie locale semble avoir été favorisée par l'arrivée du dieu araméen Sin de Haran, qui fait irruption au X^e-IX^e siècle au Nord d'Israël et plus tard au Sud ; voir BERLEJUNG (2013, 152s).

24. KEEL & UEHLINGER (2001, §45).

du Sud se bat, ou les uræi, se retrouvent au Sud sous la forme du serpent d'airain (Nb 21,6-9 ; 2 R 18,4)²⁵.

Il est possible de systématiser ces différentes découvertes, en les expliquant par les influences que subissent le Nord et le Sud au contact de leurs voisins. Au Sud, Yhwh semble avoir été plus directement égyptien (Baal-Seth)²⁶ et autochtone, alors que le Nord subit l'influence phénico-égyptienne²⁷. En adoptant plus rapidement l'art phénicien, le Nord attestera de synthèses élaborées entre les symboles égyptiens et « les motifs syro-cananéens », largement absents en Juda »²⁸. Le Nord va plus rapidement intégrer la symbolique ouranienne et solaire (aux IX^e et VIII^e siècles).²⁹ « Quant à Juda, les motifs solaires l'atteignirent au VIII^e siècle avec un léger retard. Par comparaison avec Israël, on y trouve relativement peu d'êtres hybrides – à l'exception cependant des uræi à quatre ailes – mais un nombre étonnant de représentations du dieu soleil lui-même : le scarabée poussant la boule solaire, le disque solaire ailé ou couronné »³⁰. La question qu'on peut dès lors se poser est de savoir si Yhwh était « au VIII^e davantage perçu comme “seigneur du ciel” (Ba'alšamem) en Israël et comme El solaire en Juda ? ».³¹ On peut rajouter à cette question celle de savoir si Yhwh était plus autochtone au Sud, puisque Juda se trouve isolé au Sud, loin des axes géopolitiques, contrairement au royaume du Nord³².

25. Les uræi peuvent être rapprochés du serpent d'airain, notamment grâce au récit d'Assarhaddon, qui, en traversant le désert du Sinaï lors de sa campagne militaire contre l'Égypte, décrit le danger sous forme de deux serpents jaunes ailés. Ces serpents ailés semblent être liés au désert, comme c'est le cas pour le serpent d'airain en Nb 21,6-9 ; voir RADNER (2008, 306-307) ; ORNAN (2012, 17).

26. Voir les références ci-dessus à la note 7. Ainsi, par exemple, au niveau de l'onomastique, le nom du dieu étranger le mieux attesté au Fer II est Horus, et provient, à une exception près, uniquement du Sud ; voir KEEL & UEHLINGER (2001, 206 n. 4).

27. SASS (1993, 199) ; KEEL & UEHLINGER (2001, §83-90.163s).

28. KEEL & UEHLINGER (2001, §113).

29. Cette forte ouranisation et solarisation a pu être favorisée, dès le IX^e-VIII^e siècle av. J.-C., par le fait que Yhwh ait pris les traits de Baal-Shamem ; voir NIEHR (1994, 316-317) ; KEEL & UEHLINGER (2001, 273-275).

30. KEEL & UEHLINGER (2001, §164).

31. KEEL & UEHLINGER (2001). Il faut rajouter ici que les scarabées qui poussent la boule solaire ou les disques solaires ailés se retrouvent au Sud comme au Nord. Le Sud aurait même réceptionné une partie de ces symboles solaires par la venue des traditions du Nord après la chute de Samarie. La grande différence avec le Nord réside dans le fait que les uræi à quatre ailes ne se trouvent que dans le Sud (p. 272). Or ces uræi semblent liés au culte solaire (repris dans la vision d'Es 6) et à la « judäische[n] Königsideologie » (voir NIEHR 1994, 316ss). De plus, le culte de Yhwh Baal-Shamem (Seigneur des cieux) aurait surtout été développé au Nord ; voir NIEHR (1994, 311-316 ; 1995, 68) ; KEEL & UEHLINGER (2001, §153).

32. Juda ne commence à fleurir qu'à partir du VIII^e siècle, et jusque-là cette région est plutôt marquée par l'art autochtone. « Juda s'en tient d'abord largement à per-

Si nous résumons tout cela, il est possible d'affirmer la thèse suivante : la situation du royaume du Nord semble plutôt renvoyer à des influences syro-phéniciennes (2 R 16,10) et à une iconographie taurique que les auteurs bibliques ont liée à l'exode (1 R 12,28.32 ; 2 R 10,29 ; 17,16), alors que le Sud possède une iconographie plus éloignée du discours qui domine actuellement la Bible hébraïque. Ainsi, le serpent d'airain, le serpent cornu, Baal-Seth ou le maître des autruches sont marginaux dans l'Ancien Testament. Autrement dit, l'iconographie du Nord nous semble aujourd'hui plus lisible, car on peut la rattacher à l'exode. Apparemment, le discours lié à l'iconographie du Nord (et à l'exode) a étouffé les autres discours qui existaient notamment dans le Sud. L'explication de cela peut être trouvée dans les théories, qui avancent que le discours sur l'exode, qui serait originaire du Nord, a probablement été repris par le Sud après de la chute de Samarie³³. Il est possible que des traditions locales aient disparu ou aient été marginalisées suite à cet événement. L'iconographie (et aussi la théologie pré-josianique) du Sud est donc plus énigmatique, car il est plus difficile de la rattacher à des textes connus. Seules des bribes fragmentaires liées à cette iconographie sont parsemées çà et là dans la Bible hébraïque. C'est dans ce flou du royaume de Juda pré-josianique, et débarrassé de la conception de l'Exode, qu'il faut essayer de comprendre la représentation du maître des autruches.

2. SIGNIFICATION DU MAÎTRE DES AUTRUCHES

Comment comprendre le motif du « maître des autruches » au sein de cette iconographie méridionale ? Et que peut nous apprendre le « maître des autruches » sur la religion pratiquée au Sud ? Tout d'abord, il faut nuancer les propos de Keel, qui souligne que le motif d'une figure flanquée de deux autruches est originaire d'Israël³⁴. Certes, cette disposition particulière manque à notre connaissance dans le monde assyrien et syrien avant la

pétuer des motifs autochtones (cf. § 114ss), sinon à adapter de façon provinciale quelques éléments de symbolique royale égyptienne (§ 156ss) ; ce n'est que vers la fin du VIII^e siècle, peut-être sous l'influence d'artisans d'art venus du nord, qu'il adopte également des motifs spécifiquement "religieux" (§ 160s). En revanche, l'art et l'artisanat phénico-israélite du nord, extrêmement productif, démontrent dès le IX^e siècle une autonomie et une assurance beaucoup plus grandes envers l'héritage des symboles religieux égyptiens [...] » (KEEL & UEHLINGER 2001, 181).

33. ALBERTZ (1992, 212-226 ; 2001) ; VAN DER TOORN (1996a, 287-306 ; 1996b) ; KÖCKERT (2010) ; COLLINS (2001) ; METTINGER (1990, 397-400) ; KEEL (2007, 420ss) ; BLUM (2012, 42ss) ; RÖMER (2015, 48ss). Pour un avis contraire, voir OTTO (2002, 47ss) ; BERNER (2013, 65-71).

34. KEEL (1978, 102ss) note que la représentation des autruches existe dans l'art assyrien, mais que la constellation d'un maître flanqué de deux autruches manque « in der mittellassyrischen Glyptik » (p. 102). « Die ältesten Belege für diese Komposition sind auf Skaraboiden aus Israel zu finden » (p. 102).

période néo-assyrienne. Mais M. Herles souligne bien que « le maître des autruches » est intrinsèquement lié aux autres représentations de chasse, notamment à celles où un personnage anthropomorphe tient une autruche par le cou³⁵. Or, cette constellation se trouve partout dans le Proche-Orient ancien, surtout dès le premier millénaire av. J.-C., de l'Assyrie aux royaumes néo-hittites en passant par Ougarit, l'Arabie du sud et l'Iran³⁶. Les sources écrites du 2^e millénaire désignent le chasseur de l'autruche comme roi³⁷. Vu qu'au Proche-Orient ancien le roi est en général le représentant du dieu sur terre, il n'est pas étonnant de voir les autruches apparaître en lien avec le numineux, notamment en Arabie du sud (Yémen)³⁸.

Pour notre sujet, il faut noter que le « maître des autruches » semble remplacer dans le Levant sud au tournant du premier millénaire le motif du « maître des crocodiles »³⁹ (annexe 5) et s'inscrit par là dans la tradition d'une domination des bêtes sauvages et des bêtes du désert par une figure divine anthropomorphe. Autrement dit, ce type d'images souligne la force des divinités qui gardent le dessus sur la menace sauvage ; c'est notamment le cas de la déesse nue (annexe 6), qu'on retrouve dans le Levant sud au Bronze Moyen entourée de capridés, de vautours ou de lions (qui sont aussi considérés comme des animaux de la steppe⁴⁰). Cette « constellation iconographique correspond à l'épithète « maîtresse de la steppe » (*belet šeri*) par laquelle est désignée, dans les textes accadiens du Bronze Moyen, la déesse Ašratum, précurseur de Aṭirat/Ashéra »⁴¹.

C'est dans cet univers du (ou de la) « maître(sse) de la steppe » qu'il faut comprendre le maître des autruches. Dans le contexte géographique de Juda, comme plus au sud et en Arabie, l'autruche est souvent l'animal

35. HERLES (2007, 185). Il voit la première trace d'une figure humaine qui tient l'autruche par le cou à Ougarit autour de 1550-1450 av. J.-C. (p. 182). Indirectement, il va dans le sens d'ALBRIGHT (1943, 31s), qui note l'apparition du maître de l'autruche au VIII^e siècle dans l'art assyrien, mais suppose une origine syrienne de ce motif.

36. HERLES (2007, 182-197).

37. HERLES (2007, 198ss). Sur le lien de l'autruche avec le roi dans les textes akkadiens à Mari, voir GUICHARD (1997, 325). Pour les autruches dans les récits de chasse akkadiens, voir aussi SALONEN (1973, 85.165).

38. HERLES (2007, 191s).

39. KEEL & UEHLINGER (2001, §85).

40. De manière générale, les capridés et les lions, « en tant qu'habitants du désert » (KEEL & UEHLINGER 2001, 33), sont proportionnellement très répandus dans le Proche-Orient ancien au Bronze moyen IIB (*ibid.*, 29-33). Au sujet de la catégorie « bêtes du désert », voir *ibid.*, 30 ; et aussi HORNUNG & STAEHELIN (1976, 138-140), qui considèrent que ces animaux sont dessinés sur des scarabées parce qu'« ils vivent dans l'univers inhospitalier, pierreux, redoutable du désert » (commentaire de KEEL & UEHLINGER 2001, 30).

41. KEEL & UEHLINGER (2001, 31), qui renvoient à DAY (1986, 386) ; HADLEY (2002, 44.45.49.51 ; 1989, 65-69 non consulté).

du désert et de la steppe⁴². Ce motif renvoie aux territoires dangereux « en lisière des terres cultivées »⁴³. Mais l'on peut aller plus loin. L'association avec la steppe renvoie aussi à la rhétorique guerrière décrivant l'incursion des démons, qui viennent précisément des steppes ou autres zones limitrophes. En effet, dans le Proche-Orient ancien, ces domaines sont les lieux d'habitation des démons : « just like foreigners, demons live in the mountains to the east and steppes to the west »⁴⁴. Les démons sont souvent ambigus dans leur caractère, pouvant se manifester autant comme des aides que comme des forces de destruction⁴⁵. Le plus important, c'est que ces démons vivent à l'extérieur, mais tout de même dans des domaines proches, comme pour souligner leur force imminente. Le « maître des autruches » pourrait aussi renvoyer à cette force des steppes⁴⁶.

Nombreux sont les textes qui relatent comment le démon est venu de l'extérieur, comme c'est le cas pour Lamaštu, dont la venue de l'extérieur est décrite comme une irruption violente :

apu manzassa sassatu rubussa
ištu api ilâmma e[zē]zu ezzet

Her abode is (in) the marshes, her lair is the grass.
She came up from the marshes and is wildly raging.
(Lam II 121, traduction de FARBER 2014, 174s)

La venue de ces habitants de la steppe est souvent associée à des menaces guerrières historiques, comme l'a montré N. Heeßel⁴⁷. Ainsi, Lamaštu est dite par exemple amorrite dans un contexte où les Amorrites posent justement problème aux rois babyloniens entre le III^e et le II^e millénaire av. J.-C. (YBC 9846, 1-4). Mais dans d'autres contextes, elle devient sutéenne (Lam II 136-137), élamite (Lam I 103) ou mésopotamienne (Lam I 110-113)⁴⁸.

Le (la) maître(sse) de la steppe peut dès lors avoir deux fonctions. Soit il est celui qui protège face aux incursions démoniaques, puisqu'il domine les créatures de la steppe. Soit il représente la force qui habite et règne sur

42. Voir HERLES (2007, 196s). Concernant l'Arabie, il note que « der Strauß als Step- pen- und Wüstentier ist sehr häufig vertreten ». Si on se tourne spécifiquement vers l'utilisation du mot autruche en hébreu (רננים : Jb 39,13 ; יענה/יען : Lv 11,16 ; Dt 14,15 ; Es 13,21 ; 34,13 ; 43,20 ; Jr 50,39 ; Mi 1,8 ; Jb 30,29) ou en akkadien (*lurmu*), on se rend compte que cet animal apparaît souvent en lien avec le désert, au sens large des terres non habitées (KEEL 1978, 67s, n. 232).

43. KEEL & UEHLINGER (2001, 143).

44. HEEßEL (2017, 21).

45. La nomenclature assyrienne est en effet ambiguë, et le « démon » (*udug* = *utukku*) devrait plutôt être défini comme une entité neutre qu'être saisi à travers nos catégories de « bon » ou de « mauvais » ; voir MARTI (2017, 43-48).

46. Le maître des autruches est notamment d'une rapidité hors du commun, puisqu'il est capable d'attraper des animaux d'une grande vélocité (cf. Jb 39,18).

47. HEEßEL (2017, 21ss).

48. HEEßEL (2017, 23).

la steppe, dominant ainsi des régions réputées indomptables. L'enquête sur les textes bibliques nous permettra de formuler une réponse nuancée à ce propos.

Il suffit de noter pour l'instant que le motif du (de la) « maître(sse) de la steppe » souligne la force du (de la) maître(sse), et non son origine. En effet, les comparaisons avancées montrent que le maître des autruches fait d'abord référence à une rhétorique particulière du Proche-Orient ancien (celle du [de la] maître[sse] de la steppe), plutôt que d'indiquer une origine géographique. Ce n'est pas pour autant que ce motif ne nous apprend rien sur la religion au Sud ! Mais avant d'aller plus loin, posons-nous une question : le maître des autruches peut-il être identifié à Yhwh ? En répondant à cette question, nous essayerons aussi d'éclaircir la symbolique précise du « maître des steppes » dans la Bible.

3. UN YHWH DES STEPPES ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord noter que l'époque d'apparition de ce motif au sud d'Israël coïncide avec l'établissement d'une monarchie en Juda⁴⁹, à savoir dans la première partie du Fer (Fer I-II, 11^e-8^e).⁵⁰ Cette coïncidence pourrait favoriser une identification entre Yhwh et le maître des autruches, puisque la royauté a non seulement contribué à diffuser le culte yahwiste⁵¹, mais qu'elle a joué aussi un rôle dans la représentation des autruches domptées (voir plus haut).

Le problème d'une identification immédiate avec Yhwh, c'est que l'iconographie du maître des autruches paraît bien éloignée du discours biblique, qui qualifie Yhwh avec d'autres références, notamment celle de la sortie d'Égypte⁵². Nulle part dans la Bible, Yhwh n'est directement décrit

49. Pour des dates plus précises, voir notamment KNAUF (1989, 79-80.82-83) ; THOMPSON (1992, 409-412).

50. KEEL (1978, 102ss) ; KEEL & UEHLINGER (2001, 163, §85).

51. KEEL (2011, 47ss). Il ne faut pas oublier que c'est dans la première moitié du premier millénaire que des dieux nationaux émergent en Israël et aux alentours ; voir SMITH (2002, 197-198) ; NIEHR (1995, 54).

52. La même chose peut être dite sur d'autres motifs iconographiques du Sud, comme celui du Baal-Seth ou de l'uræus, même si des rapprochements ont été faits avec l'exode. Ces rapprochements restent assez ténus. Seth était en effet un dieu étranger pour les Égyptiens (TE VELDE 1967, 109-151), qui était notamment vénéré dans la péninsule du Sināï (cf. KEEL 2007, §241), ce qui renvoie à l'inscription dans GARDINER, PEET & ČERNÝ (1952, pl. 42, n. 119) ; voir la traduction dans GARDINER, PEET & ČERNÝ 1955, 122). Cela a permis à Keel de lier l'exode, Yhwh et Seth. KEEL comprend d'après Ex 3,18 ; 5,3 ; 7,16 que Yhwh a pu être compris, dans le contexte de l'exode, comme une « Aussengestalt » puissante (KEEL 2007 §241), qui permit l'affranchissement. Cette dimension aurait pu être illustrée par les représentations de Baal-Seth, quand celui-ci abat ses ennemis (ibid., 1, image 127.) Sur le lien entre Yhwh et Seth, voir aussi KEEL (1990, 304-314). De même, ORNAN (2012, 17) voit

comme « maître des autruches ». Pourtant des analogies peuvent être faites avec certains textes de la Bible. Keel avait déjà rapproché ce motif du discours de Job 38,39-39,30, où Yhwh est représenté comme le maître des animaux⁵³, y compris l'autruche (Jb 39,13-18), mais sans référence directe à la constellation du « maître des autruches ». Mais d'autres textes permettent de prolonger cette réflexion. Ces textes sont à chercher dans la rhétorique plus large d'une divinité liée aux steppes ou à d'autres zones limitrophes sauvages.

Deux groupes de textes sont à cet égard très intéressants. Le premier groupe présente Yhwh comme maître des zones limitrophes sauvages. Certains textes prophétiques contiennent des descriptions de « terrains vagues » limitrophes, souvent des ruines d'anciennes citées (Es 13,19-22 ; 14,23 ; 34,9-17 ; Jr 49,33 ; 50,39-40 ; So 2,13-15), qui sont peuplées par des figures sauvages, souvent des animaux comme les « créatures du désert » (צִיִּים, Es 13,21 ; 34,14 ; Jr 50,39), les autruches (בְּנוֹת יְעִנָּה, Es 13,21 ; 34,13⁵⁴), le vautour (Es 34,15), etc., et aussi Lilith (Es 34,14). On retrouve même une description similaire d'Édom dans un texte plus tardif, probablement de la deuxième moitié de l'époque perse⁵⁵. Es 34,9-17 dépeint Édom comme des ruines ou des steppes habitées par ces créatures sauvages et indomptables. Et Yhwh y est clairement présenté comme le maître de ces contrées (Es 34,17) :

17 C'est lui [Yhwh] qui a procédé au tirage des parts pour eux [les habitants des ruines], et c'est sa main qui leur a partagé [le pays] au cordeau ; c'est pour toujours qu'elles en prendront possession, de génération en génération elles y résideront⁵⁶.

Yhwh domine donc cette zone. Même s'il s'agit probablement de textes relativement tardifs⁵⁷, ils semblent témoigner de réminiscences d'un Yhwh maître des zones sauvages. A l'époque postexilique, selon C. Nihan, ces textes « visent [...] à élargir le contrôle de Yhwh sur des espaces limitaires, qui étaient jusque là peu ou mal contrôlés par lui, comme par

une proximité entre les uræi, forme hybride de serpents (Es 14,29 ; 30,6), qui font penser aux dangers vécus lors de la traversée du désert (Dt 8,15 ; Nb 21,6) et la période des migrations dans le désert. Assarhaddon décrit aussi les dangers du désert à l'aide de serpents hybrides ; voir note 25. Quoi qu'il en soit de ces rapprochements, le motif du dompteur d'autruches semble a priori encore plus éloigné de la Torah et du discours majoritaire qui y règne.

53. Voir discussion détaillée chez KEEL (1978, 86-125).

54. Cf. Keel (1978, 67s n. 232). Cette traduction est toutefois incertaine ; voir NIHAN (2017, 96s), qui préfère traduire par rapaces.

55. NIHAN (2017, 89s.108).

56. Traduction de NIHAN (2017, 119).

57. KEEL (1978, 64) situe ce groupe de texte dans « eine im 8.-5. Jh. v.Chr. in Vorderasien sehr häufig belegte Vorstellung ». Le fait que Yhwh n'est plus directement l'habitant de ces zones, mais l'« architecte » de ces zones, suggère de comprendre ces textes comme relevant d'une réinterprétation plus tardive de ce motif.

exemple le séjour des morts »⁵⁸. Néanmoins, on peut penser que cette tendance prend appui sur des caractéristiques plus anciennes de Yhwh, qui l'associaient déjà à un monde limitrophe, peuplé d'animaux dangereux voire de démons, et qui le créditaient d'une force supérieure à ces derniers ; une conception similaire est notamment représentée sur un sceau-cylindre assyrien du VII^e s. av. J.-C. (annexe 7), où la figure centrale tient d'un côté une autruche et de l'autre un démon (un « quadrupède ailé à tête humaine »)⁵⁹.

Si l'on prend au sérieux la symbolique des steppes, et même si le « maître des autruches » ne se confond pas avec un démon, il faut alors se le représenter comme venant des zones limitrophes sauvages, à l'instar des démons. C'est ce que nous montre le deuxième groupe de textes, où Yhwh vient précisément des zones limitrophes. Il s'agit des poèmes bien connus de Dt 33,2 ; Jg 5,4-5 ; Ha 3,3 ; Ps 68,8-9. Nous disons bien connus, car ces textes jouent un rôle crucial dans le débat des origines méridionales de Yhwh⁶⁰. Même si ces textes parlent de lieux mal connus (voir plus bas), ils renvoient d'abord à l'idée d'une zone limitrophe, et sont à rapprocher des textes mésopotamiens cités plus haut, qui font venir certaines créatures numineuses des steppes. En outre, dans ces textes, Yhwh prend aussi les aspects d'une divinité de l'orage, ce qui confirme sa domination sur l'aridité de la steppe⁶¹. En Ps 68,8-9, Yhwh vient des zones arides (ישימון)⁶² et en Jg 5,4-5, il vient d'Edom, une zone qui peut être associée aux ruines, comme le montre le texte cité précédemment (Es 34). Nous avons bien là des lieux limitrophes d'Israël.

En conclusion, la Bible présente un Yhwh des steppes, qui domine ces zones (Es 34) et vient de là-bas (Jg 5,4-5 ; Ps 68,8-9 ; Ha 3,3 ; Dt 33,2). Ces deux aspects ne semblent pas contradictoires, même si celui des ruines (Es 34) semble être un développement plus tardif⁶³. Il semble donc bien qu'il y ait dans la Bible la mémoire d'un Yhwh des steppes, comparable au maître des autruches. Le fait que les sceaux avec le maître des autruches apparaissent en même temps que le yahwisme (voir plus haut), et le fait que ce discours se trouve aussi dans la Bible, même marginalement, augmentent fortement les possibilités d'une identification de la divinité représentée sur ces sceaux par une forme ancienne de Yhwh.

58. NIHAN (2017, 110).

59. DELAPORTE (1909, 78). Nous remercions Christophe Nihan pour cette indication bibliographique.

60. Voir notamment PFEIFFER (2005) ; BLENKINSOPP (2008) ; LEUENBERGER (2011). Un autre texte comparable, qui a pourtant été laissé de côté dans cette discussion, est celui de Za 9,14 ; voir la contribution de H. GONZALEZ dans le présent volume.

61. Voir la contribution de GONZALEZ dans ce volume.

62. Pour certains, ישימון désignait à l'origine une steppe en bordure du désert de Juda (1 S 23,19.24 ; 26,1.3) ou de la mer Morte (voir Nb 21,20 ; 23,28) ; voir LIPIŃSKI (1967, 201, n. 1) ; GROß (2009, 307).

63. Voir note 57.

Si cela est vrai, que nous apprend alors ce discours sur la religiosité dans le Sud au moment où apparaît le maître des autruches dans cette région ? Comme nous l'avons déjà dit, le lieu d'où le dieu/démon vient pour faire son incursion indique peu, sur l'origine première du dieu, puisque cette rhétorique n'est liée ni à Yhwh ni au Sud, si l'on tient compte des parallèles mésopotamiens. Mais ce langage nous renseigne par contre sur le yahwisme dans le Sud du XI^e au VIII^e siècle. En effet, dans le cas présent, il faut bien faire la distinction entre le motif et le lieu de découverte. Si le motif n'indique pas le Sud, le lieu de découverte des sceaux pointe vers cette région, puisque la plus forte concentration de ce motif est attestée dans le Sud. Autrement dit, la question n'est plus celle des origines premières, mais celle du discours qui était tenu sur certaines divinités, dont Yhwh faisait apparemment partie, dans la région méridionale où les sceaux ont été trouvés⁶⁴.

En reprenant ce langage, des textes comme Jg 5,4-5 veulent souligner la force martiale du dieu dans le contexte de guerres tribales, dont il est question dans les chapitres 4-5 du livre des Juges. Le Yhwh du Sud fait ici une incursion jusqu'au Nord (Jg 5,14-18) pour exercer sa force. De même, les parallèles qui concernent la déesse Lamaštu ou Ašratum renvoient à un contexte guerrier et à la puissance du dieu. Ainsi, la venue d'une figure, qui est décrite à l'instar des incursions des démons, permet de faire valoir le pouvoir martial de cette figure.

Ces textes poétiques mettent donc en scène un réseau symbolique cohérent en soi, qui renvoie au maître (ou maîtresse) de la steppe. Il est dès lors intéressant de noter que ces passages ne comportent pas de références explicites à l'exode. En Jg 5 en particulier, cette référence manque non seulement dans les versets théophaniques (Jg 5,4-5), mais aussi dans le contexte littéraire (Jg 4-5). Ce n'est que plus tard que les deux traditions de l'exode et de la steppe ont été mises ensemble. On peut en effet observer que des références discrètes à l'exode ont été peu à peu rajoutées dans ces textes poétiques. L'absence de ce type de référence en Jg 5 pourrait indiquer le plus grand âge de ce texte par rapport aux autres textes poétiques comparables (Dt 33,2 ; Ha 3,3 ; Ps 68,8-9), où des liens plus ou moins explicites à la tradition de l'exode ont été insérés. C'est ce que nous allons voir maintenant en analysant le matériel biblique.

4. INDÉPENDANCE DES MOTIFS DE L'EXODE ET DU YHWH DES STEPPES⁶⁵

4.1. *Les textes poétiques (Dt 33,2 ; Jg 5,4-5 ; Ps 68,8-9 ; Ha 3,3)*

Nous allons partir de la comparaison de Jg 5,4-5 et des autres textes poétiques (Dt 33,2 ; Ps 68,8-9 ; Ha 3,3) pour notre analyse.

64. Nous rejetons donc l'idée selon laquelle le motif renvoie à l'origine première du dieu représenté sur les sceaux, comme le font KEEL & UEHLINGER (2001, 143).

65. Cette partie fait l'objet de ma recherche doctorale en cours de rédaction.

Tout d'abord, il faut noter que Jg 4-5 ne comporte pas de référence à l'exode. Certes, Jg 5,5 parle du *Sinai*⁶⁶, mais cette référence esseulée ne peut être vue comme une référence à l'exode⁶⁷. Rappelons qu'il est probable que la tradition de l'exode était à l'origine indépendante de la tradition du *Sinai*⁶⁸. Ici, d'autres formules auraient pu être utilisées pour évoquer l'exode, p. ex. « Je suis Yhwh ton dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (Dt 5,6.15 ; 7,8, etc.), qui est absente. D'ailleurs, les verbes diffèrent de ceux qui sont normalement utilisés pour faire référence à l'exode. En particulier, les verbes typiques de l'exode, « faire monter » (עלה au Hiphil, cf. 1 R 12,28) et « faire sortir » (צא au Hiphil, cf. Ex 20,2 ; Dt 5,6.15 ; 7,8 ; etc.), manquent. Le verbe צא est ici utilisé au Qal (« se lever ; sortir »), ce qui change le sens et confirme que l'arrière-fond n'est pas le même.

Ensuite, les exégètes ont souvent constaté que les v. 4-5 de Jg 5 ne faisaient pas partie de la strate originale. Ces derniers versets appartiennent à un cadre hymnique (1-11.31a*) rajouté plus tard à un noyau plus épique (12-30*)⁶⁹, ce qui montre déjà l'origine différente et autochtone de ce Yhwh des steppes.

66. Certains exégètes ont essayé de comprendre le syntagme הו סיני comme utilisant un pronom démonstratif similaire à l'ougaritique *d* et l'arabe *du*. Il faudrait alors voir dans cette tournure une titulature qui, à l'instar du dieu nabatéen Dhu-shara ou des dieux araméens (Zu-ḥadnim, Zu-dādi, Zu-bahli, Zu-^dIšḥara), doit être traduite par « Celui qui vient du *Sinai* » (GRIMME 1896, 573, n. 1) ; ALBRIGHT (1936, 30) ; JEREMIAS (1965, 8-9) ; GLOBE (1974, 493) ; CROSS & FREEDMAN (1975) ; MÜLLER (1966, 454) ; NIEHR (1999) ; KNAUF (2005, 173) ; SASSON (2014, 287). Mais ce parallèle pose problème. Entre autres, on ne peut réellement comparer « Yhwh, zē *Sinai* » (יהוה זה סיני) avec Dhu-shara, puisque Dhu-shara est une indication géographique devenue nom divin, alors que dans « Yhwh, zē *Sinai* » le nom divin reste différent de l'indication géographique qui est apposée. La meilleure option est de comprendre Jg 5,5 selon la LXX^B, où le pronom démonstratif concerne tout ce qui précède (Jg 5,4.5a) ; voir FISHBANE (1989, 54s et 75, n. 30). C'est pourquoi nous proposons, en suivant notamment LINDARS (1995, 233), de voir dans le הו du TM un pronom démonstratif : « ceci (est) le *Sinai* » ; voir aussi HOLMSTEDT (2014).

67. Beaucoup de chercheurs ont considéré, en s'appuyant notamment sur des considérations stylistiques et métriques, que la mention du *Sinai* en Jg 5,5 est un ajout tardif ; BUDDE (1897, 41) ; NOWACK (1900, 44) ; SELLIN (1934, 150) ; GREYER (1941, 31) ; SIMPSON (1957, 18) ; RICHTER (1966, 69 n. 35) ; MÜLLER (1966, 454) ; SCHULTE (1990, 180) ; LINDARS (1995, 229s. 233-234) ; PFEIFFER (2005, 41-44). Toutefois, les arguments invoqués ne s'imposent pas, notamment les arguments métriques qui sont souvent peu contrôlables ; voir dans ce sens BICKELL (1882, 196) ; LEUENBERGER (2010, 25) ; JEREMIAS (1965, 8s) ; KNAUF (2005, 173.176 ; 2016, 72.75) ; GROß (2009, 308). Quoiqu'il en soit, ce qui compte ici est que le texte ne fait aucune référence explicite à l'exode.

68. Voir plus bas note 99.

69. Cette distinction entre parties hymnique et épique remonte déjà au XIX^e siècle ; voir WINCKLER (1895, 34, n. 1). Ce sont souvent les v.2s.31 qui ont été perçus

Si on compare maintenant Jg 5,4-5 aux textes parallèles, il est possible de confirmer cette insertion progressive du Yhwh des steppes dans le matériel de l'exode. En effet, la comparaison entre Jg 5,4-5 et Ps 68,8-9 permet de voir que les rédacteurs ont entrepris une réinterprétation discrète et progressive du Yhwh des steppes (Jg 5,4-5) en Yhwh de l'exode. Ps 68,8-9 resitue ainsi Jg 5,4-5 au milieu du désert de l'exode (qui n'est pas le désert d'Édom !).

(4) יהוה בצאתך משעיר	(8) אלהים בצאתך
בצעדך משדה אדום	לפני עמך בצעדך בשימון סלה
ארץ רעשה	(9) ארץ רעשה
גם־שמים נטפו	אף־שמים נטפו
גם־עבים נטפו מים	
(5) הרים נולו	
מפני יהוה	מפני אלהים
זה סיני	זה סיני
מפני יהוה אלהי ישראל	מפני אלהים אלהי ישראל

(4) Yhwh **quand tu es sorti**
de Séir,
quand tu as marché
depuis les territoires (non urbains)
d'Édom,
une terre trembla,
aussi les cioux ruisselèrent.
Aussi les nuages ruisselèrent
d'eaux
(5) Les montagnes coulèrent
de devant la face de Yhwh,
ceci (est) le Sinaiï,
de devant la face de Yhwh
Elohé d'Israël.

(8) Elohim **quand tu es sorti**
au-devant de ton peuple
quand tu as marché
dans le désert (ישימון)
– pause –
une terre trembla,
vraiment les cioux ruisselèrent.

(9) **de devant la face d'Elohim,**
ceci (est) le Sinaiï,
de devant la face d'Elohim,
Elohé d'Israël.

comme problématiques, de par leur tonalité hymnique dans un contexte épique ; voir notamment BUDDÉ (1897, 39). C'est donc sans surprise qu'on observe les commentateurs plus récents reprendre cette idée ; ainsi MÜLLER (1966, 448ss) ; BLENKINSOPP (1961, 69) ; RICHTER (1966, 102-112) ; STOLZ (1972, 105-106) ; SOGGIN (1981, 635-636) ; SCHORN (1997, 122ss) ; FRITZ (1997) ; BECHMANN (1989, 198-203) ; MATHYS (1994, 174-176) ; NEEF (2002, 68-69) ; PFEIFFER (2005, 39-68 ; 2013, 21-26). *Contra* WRIGHT (2011, 518ss), pour qui la partie hymnique (2-5.8-11.13-14.16-19.23.31) est plus ancienne que la partie épique (6-7.12.15.24-30). D'autres pensent que Jg 5,1-30 est un texte homogène d'un point de vue littéraire, tout en admettant que, du point de vue de l'histoire des traditions, Jg 5 contient un héritage traditionnel plus ancien (GROB 2009, 296.341).

Le Ps 68,8-9 est clairement une reformulation plus tardive de Jg 5,4-5.⁷⁰ Cela est déjà visible par le fait que le nom Yhwh est remplacé par Elohim. En effet, le Ps 68 fait partie du psautier élohiste (Ps 42-83)⁷¹ plus tardif qui remplace très souvent Yhwh par Elohim, probablement dans une perspective plus universaliste⁷². De plus, il est intéressant de noter que le Ps 68 remplace la double mention de l'origine de Yhwh (Séir et Édom) d'abord par une mention sur la manière de guider le peuple, « au-devant de ton peuple », ce qui fait penser à la colonne de fumée dans le livre de l'Exode, et ensuite par ישימון, terme qui renvoie indirectement à la traversée du désert. Certes, le terme technique du désert de l'exode (מדבר) n'est pas utilisé⁷³, mais l'on peut voir que dans plusieurs textes ישימון a été mis en relation avec מדבר, et ce, probablement de manière secondaire. En Dt 32,10 ; Es 43,19.20 ; Ps 78,40 ; 106,14 ; 107,4, ישימון est clairement mis en parallèle avec מדבר, ce qui montre que, pour ces textes, ce terme doit être mis en relation avec le « désert de l'exode ». Il faut vraisemblablement y voir des « sekundäre Historisierungen » (Jeremias) qui interprètent et déplacent la venue du Yhwh de la steppe vers l'Égypte⁷⁴. Dans le Ps 68, cette mise en relation avec l'exode semble avoir été renforcée dans les strates finales par l'importance prise par Jérusalem, ce qui est encore visible au v. 18. En localisant le Sinaï dans « le sanctuaire » (הקדש), qui désigne selon toute vraisemblance Jérusalem⁷⁵, le v.18 renvoie au v.8-9 et relocalise le Yhwh des steppes dans la ville sainte.⁷⁶ Le temple de Jérusalem a ainsi centralisé les traditions en les synthétisant⁷⁷.

70. DUHM (1922, 256) ; MOWINCKEL (1953, 34-35) ; LIPÍŃSKI (1967, 200) ; JEREMIAS (1965, 10-11 ; 1987, 79s) ; COOGAN (1978, 161s) ; HOSSFELD & ZENGER (2000, 252) ; PFEIFFER (2005) ; GROß (2009, 306ss) ; RÖMER (2014, 59s).

71. JEREMIAS (1965, 10, n. 3) ; LIPÍŃSKI (1967, 202) ; PFEIFFER (2005, 243) ; GROß (2009, 306) ; RÖMER (2014, 59).

72. Ceci est clairement visible dans le dernier syntagme de Ps 68,9, où la répétition « Elohim, Elohé d'Israël » fait peu de sens si l'on ne voit pas derrière Elohim un Yhwh originel. Il faut donc lire Yhwh à la place d'Elohim aux v.8-9 du Ps 68. Avis différent chez ALBRIGHT (1963, 2-3), qui voit dans la mention d'Elohim dans le psautier élohiste la marque d'une source différente (E).

73. RÖMER (2014, 60).

74. JEREMIAS (1965, 11) ; voir aussi GROß (2009, 306-307). LIPÍŃSKI (1967, 200-201) a tort de voir, dans la relecture de Ps 68,8-9, une réinterprétation « agraire » (liée à la pluie et à la fertilité) d'un cadre originel lié à la « guerre de YHWH » (Jg 5,4-5).

75. קדש/קדש désigne souvent le lieu saint, surtout quand il est précédé de l'article. Outre les références dans le Pentateuque (qui annoncent un sanctuaire central dans le pays), on retrouve בקדש désignant Jérusalem en Ez 44,27 ; Ps 63,3 ; 68,18.25 ; 74,3 ; 108,8 ; 150,1 ; 2 Ch 29,7 ; 35,5.

76. Nous laissons ici ouverte la question de savoir si la mention du Sinaï au v. 9 est secondaire ou non. Il semble en tous cas que le v. 18 renvoie aux v. 8-9 dans leur forme actuelle.

77. Nous ne pouvons rentrer ici dans la question du contexte historique précis de ce processus.

Ce qui est sûr, c'est qu'avant cette mise en relation de l'exode et du Yhwh des steppes du Sud, le Yhwh d'Edom ou de Séir n'avait que peu à voir avec le dieu de la sortie d'Égypte. Pour finir, nous pensons qu'il est possible de retracer une histoire de la rédaction similaire en Dt 33 et en Ha 3, sans que nous puissions le faire ici en détail. Qu'il nous suffise de noter que dans tous ces textes, les versets théophaniques s'accordent mal avec leur contexte⁷⁸, ce qui pourrait bien témoigner que cette tradition des steppes a été postérieurement combinée à d'autres traditions. En même temps que cette insertion a eu lieu, des références à l'exode ont peu à peu été rajoutées.

Cela est confirmé par le nom des lieux qui sont mentionnés en Jg 5,4-5 ; Ps 68,8-9 ; Ha 3,3 ; Dt 33,2 :

Jg 5,4-5	Ps 68,8-9	Ha 3,3	Dt 33,2
- Séir	- ישׁימון (désert)	- Témân	- Sinaï
- Edom	- Sinaï	- montagne de Parân	- Séir
- Sinaï			- montagne de Parân
			- Mériba Qadesh ⁷⁹

78. Pour Ha 3,3, voir JEREMIAS (1965, 5) ; PFEIFFER (2005, 151ss). Il faut différencier les parties à la 1^{re} personne du singulier (Ha 3,1-2.16-19) et les parties à la 3^e ou à la 2^e personne du singulier (Ha 3,3-15 sauf 7). Pour Dt 33,3 voir ibid. (184ss), qui note la différence entre le cadre (Dt 33,2-5.26-29) et le « Sprüchekorpus » (Dt 33,6-25). « Der Leser von V.1 benötigt einen ausserordentlichen langen Atem, bis er ab V.6 endlich beim Segen (...) angelangt ist » (p. 184).

79. ואתה מרבבת קדש (« et il est venu de Mériba Qadesh ») pose problème. Il faut supposer que le scribe a mal recopié מרבבת ל/מ (« de/à Mériba »). קדש est en effet parfois compris comme un lieu (voir la Septante), synonyme ou non de Mériba Qadesh (notamment BHS ; EWALD 1853, 257, n. 1 ; FRITZ 1996, 141 ; BEYERLE 1997, 16 ; RÖMER 2014, 57s). En référence à Ps 68,5, certains modifient alors, à tort, le texte en מערבות קדש (« des steppes de Qadesh ») ; voir BUDDE (1922, 7) ; CASSUTO (1973, 50). Une autre traduction serait « und ist gekommen aus Myriaden [état construit de רבבה] Heiliger » ; voir notamment PFEIFFER (2005, 182s). Le problème est que « saint » est au singulier, et de plus, le -מ (« aus ») resterait incompréhensible. Il faudrait alors supposer que קדש est un collectif ou que ce mot a perdu sa marque finale du pluriel ם par une haplographie liée au mot suivant qui commence par מ ; voir CROSS & FREEDMAN (1948, 193.198s, n. 9), qui s'appuient sur קדישין dans le Targoum Onkelos. Ces derniers, pensent aussi que le מ devant רבבה serait enclitique, rajouté à la préposition את (« avec ») suffixée du pronom de la 3^e personne au masculin singulier ה/ו (« avec lui »). En effet, la LXX donne σὺς (« avec », cf. את), et la Peshitta, le Targoum et la Vulgate semblent lire אתו (« avec lui ») ; ibid. (198s, n. 8). Yhwh viendrait donc « avec des/ses myriades » (cf. JEREMIAS 1987, 83, n. 6 ; NELSON 2002, 383). Il n'y a pourtant aucune raison de ne pas lire plus simplement אתה comme le verbe « venir » ou « amener ». Et il est préférable de comprendre קדש מרבבת comme un lieu, notamment parce que ce syntagme s'insère dans une liste de lieux.

Il est possible de répartir ces lieux en deux grands groupes : d'une part ceux qui sont rattachés au Néguev, et d'autre part ceux qui relèvent de la tradition de l'exode. Cette différence suggère une mise en relation tardive des deux matériaux.

Un premier groupe – Édom, Séir et Témân⁸⁰ – renvoie au Néguev : « Edom, *das Rote* ist ursprünglich die Bezeichnung für den schmalen Kulturlandstreifen am Abfall des ostjordanischen Hochplateaus, doch wurde der Landschaftsname auf das gesamte Gebiet östlich der Araba übertragen (...) In der Bibel ist Edom synonym mit Séir *das Haarige*, der ursprünglichen Bezeichnung für die mittlere Stufe des Gebirges aus nubischem Sandstein, und mit Teman *das Südliche* gebraucht. Das Gebiet reicht im Norden bis an das *Wadi el-Hesā*, das die Grenze zu Moab bildet und im Süden bis auf die Höhe des Golfes von *el-'Aqaba* »⁸¹. Ce premier groupe désigne donc des lieux qui se situent directement dans le Sud, vers et au-delà du Néguev. Un deuxième groupe – Parân (Ha 3,3 ; Dt 33,2), Qadesh (Dt 33,2) et le Sinaï en Dt 33,2⁸² – désigne des lieux, qui, dans la mémoire biblique, font référence à des régions qui se situent vers la péninsule actuelle du Sinaï ou au-delà. Ainsi, Parân⁸³ renvoie à l'ouest de l'Aqaba, dans la direction de l'Égypte, puisqu'en 1 R 11,18 le désert de Parân se trouve sur la route entre Madian et l'Égypte⁸⁴. La mention d'une *montagne* de Parân, qui ne se trouve qu'en Dt 33,2 et en Ha 3,3, témoigne du fait que les rédacteurs essaient d'harmoniser ce texte avec le cycle d'Ex-Nb où une

80. Nous tenons ces trois lieux pour synonymes. Edom et Séir se confondent dans plusieurs textes de la BH (Gn 36,20-21 ; Nb 24,18 ; Dt 2,12.22 ; Ez 35,15) ; voir WEIPPERT (1982, 291s) ; KNAUF (1991) ; FRITZ (1996, 174) ; SASSON (2014, 286). Témân semble à l'origine désigner un lieu ou un territoire à l'intérieur d'Edom (Jr 49,7.20 ; Ez 25,13 ; Am 11,11-12 ; Ab 1,8-9 ; cf. les notices généalogiques en Gn 36,11.15.42 // 1Ch 1,36.53), voire au nord d'Edom, si l'on en croit Am 1,12 ; voir KNAUF (1992, 347). Les exégètes situent parfois Témân à l'est de l'Arabah (HIEBERT 1986, 84s.90, indique à l'est de Petra ; BLENKINSOPP 2008, 138). Pour certains auteurs bibliques, Témân désigne Edom dans son ensemble (Jr 49,7.20 ; Abad 1,8-9). Pour finir, il semble bien que la première région se situait autour de Boçra (cf. Am 1,12), région à partir de laquelle le royaume d'Edom s'est étendu à partir du IX^e siècle (KNAUF 1992, 347). Témân peut aussi désigner le Sud en général ; voir *ibid.* ; voir aussi la contribution de GONZALEZ dans ce volume. La racine *ṣ* renvoie au côté droit, donc au Sud dans la conception hébraïque où l'est est le point cardinal de référence.

81. FRITZ (1996, 174). Sur la localisation de Séir, voir aussi NOTH (1986, 124).

82. Sur le fait que le Sinaï renvoie à Ex-Nb en Dt 33,2, voir plus loin.

83. Parân n'a rien à voir avec l'actuel *Naḥal Parân* dans l'Araba, qui tire son nom du lieu biblique et non l'inverse ; voir RÖMER (2014, 64).

84. En Nb 13,26, le désert de Parân doit être mis en relation avec Qadesh, tout comme en Gn 21,21 ; voir RÖMER (2014), qui situe ce lieu à proximité de l'oasis *Wadi Feran*.

montagne (celle du Sinäi) joue un rôle central (Ex 19 ; 24)⁸⁵. De même, la mention de Qadesh, en Dt 33,2, jette des ponts avec l'histoire de l'exode. « Kadesch selbst findet man süd-südöstl. von Beersheba: zwischen der Südspitze des Toten Meeres und dem Golf von Aqaba (...) [es] könnte mit מריבת in Anspielung auf die heilige Quelle und Gerichtsstätte מריבת (vgl. u.a. Ex 17,7 ; Dtn 33,8) eine Quelle im von M. Noth umrissenen Gebiet von Kadesch gemeint sein, die sich nicht mehr genau lokalisieren lässt »⁸⁶. Dt 33 situe le Néguev (Séir) dans un réseau géographique lié à l'exode, comme l'attestent la mention du mont Parân et le point d'arrivée qui est Méribat Qadesh. « L'auteur de Deutéronome 33 reprend donc les passages qui se trouvent en Juges 5 et dans le Psaume 68 en les réinterprétant avec l'idée que la montagne de Yhwh se trouve quelque part dans la péninsule du Sinäi, entre l'Égypte et le Néguev »⁸⁷. Il est même fort possible que le Sinäi en Dt 33,2 désigne déjà le Sinäi d'Ex-Nb, si on en croit la datation très tardive de Dt 33⁸⁸. Il ne faut pas oublier que dans le texte final, le mot Sinäi est glissé dans la bouche de Moïse (Dt 33,1-2), ce qui rend la référence à l'exode manifeste. Autrement dit, alors que Témân, Séir et Edom désignaient à l'origine une autre localisation, celle du Néguev, les mentions du mont Parân, Mériba Qadesh, et du Sinäi (en Dt 33,2) font probablement référence à l'histoire de l'exode. Or justement, Jg 5 mentionne uniquement les lieux qui désignent le Néguev.

Pour conclure, l'histoire compositionnelle des textes poétiques en Jg 5,4-5, Ps 68,8s, Ha 3,3 et Dt 33,2 montre que le Yhwh des steppes n'était pas au départ lié à la tradition de l'exode dans le Sud. Tout comme le motif du maître des autruches dans le Sud, le Yhwh des steppes semble être une expression autochtone et locale. Ce Yhwh ne connaissait pas l'exode, contrairement à ce que suggèrent Keel et Uehlinger⁸⁹. C'est en tous

85. RÖMER (2014) souligne, à juste titre, que l'ajout de la « montagne » de Parân représente une spéculation plus tardive des rédacteurs. Sans cette explication, il serait difficile de localiser une montagne à Parân. « Während man die geograph. Lage der Wüste Parân [...] zumindest annähernd beschreiben kann (zumeist *wādi fērān*), bleibt die des הרִפְאָרִן schlicht unbekannt » ; BEYERLE (1997, 64).

86. BEYERLE (1997, 65).

87. RÖMER (2014, 65).

88. OTTO (2000, 189 n. 154).

89. KEEL & UEHLINGER (2001, 143). Le fait de lier le maître des autruches aux Shasous montre que ces exégètes pensent que, *in fine*, le sceau renvoie à l'histoire de Moïse, qui se serait associé au potentiel révolutionnaire de ce groupe (sur cette association admise par KEEL et UEHLINGER, voir RÖMER 2014, 78). BERLEJUNG (2013, 160-161) rappelle que le maître des autruches semble plutôt se rapprocher de la steppe, de la « Keniterhypothese », et non d'un dieu volcanique souvent lié à la théorie « madianite ». En effet, le dieu volcanique est rapproché de la région madianite, puisque c'est à cet endroit que se trouvent les seuls volcans (KEEL 2007, 51). Si cette précision de BERLEJUNG est correcte, il faudrait alors réviser la théorie « madiano-qénite » en distinguant l'héritage « qénite » du « madianite », et surtout différencier ces matériaux dans le livre de l'Exode et dans les textes poétiques.

cas ce que montre l'analyse conjointe des sceaux et des textes poétiques. Il s'agissait d'un dieu guerrier, à l'image du maître des austriches, qui faisait des incursions depuis les zones limitrophes sauvages. Le Yhwh du Néguev ne comportait aucune référence à l'exode, ce qui montre à quel point les cultes de Yhwh étaient différents dans les temps préexiliques. Ce n'est que par la suite que Yhwh a été associé aux autres traditions, celles du Nord (voir l'insertion des v.4-5 en Jg 5, un chapitre lié au Nord), et en particulier celle de l'exode, ainsi que le montre la reformulation de Jg 5,4-5 par Ps 68,8-9, Ha 3,3 et Dt 33,2.

4.2. Les textes liés à Ex-Nb (Ex 2-4 ; Ex 18,1-2 ; Nb 10,29-36)

Les textes du Pentateuque, qui parlent de la venue de Yhwh depuis le Sud, permettent aussi de voir qu'à l'origine le Yhwh du Sud n'avait rien à voir avec la symbolique de l'exode. En effet, ces textes sont en quelque sorte le symétrique inverse des textes poétiques vus ci-dessus : de même que la référence à l'exode était discrète dans ces derniers, de même la référence à un Yhwh d'Edom, de Séir ou de Témân est discrète voire absente dans les théophanies du Pentateuque.

Nous pensons que l'histoire de l'exode a été véhiculée, au départ, sans référence à la révélation de Yhwh au Sud. Il faut tout d'abord noter qu'aucune théophanie liée au Sud n'est bien ancrée dans le livre de l'Exode. Les théophanies du Sud en Ex-Nb sont liées soit à Madian⁹⁰ (Ex 2-4), soit au Sinaï⁹¹/Horeb (Ex 3,1-6⁹² ; 19 ; 24)⁹³. Or les deux lieux sont mal insérés dans le texte de l'Exode.

Tout d'abord, les références à Madian sont mal imbriquées. En effet, les textes « madianites » qui sont liés à la théophanie (Ex 2-4 ; 18 ; Nb 10,29-36)⁹⁴ ont un emplacement très particulier. Si nous suivons le tableau de Dozeman⁹⁵, il est possible d'affirmer que le rédacteur a encadré les grandes

90. Madian doit être situé à l'est du golfe de l'Aqaba, voir KNAUF (1988, 1-6). Pour un avis différent, voir DE VAUX (1969, 29), qui ne s'appuie pas comme KNAUF sur l'archéologie, mais sur la mémoire biblique de 1 R 11,18, un texte qui situe Madian entre Edom et Parân sur le chemin vers l'Égypte.

91. Sur le débat concernant la situation géographique du Sinaï, voir HOUTMAN (1993, 116-122). Nous penchons pour une localisation dans la péninsule du Sinaï actuelle.

92. Ex 3,1-6 parlait à l'origine du Sinaï, comme le montre le jeu de mots indéniable entre סנה (buisson) et סיני (Sinaï). WESTPHAL (1908, 4ss) ; GRESSMANN (1913, 24.31) ; ALBERTZ (1992, 86-88) ; DOZEMAN (2009, 123) ; BLUM (1990, 40-42) ; voir un avis différent chez HOUTMAN (1993, 339).

93. Il faut prendre Sinaï et Horeb comme synonymes. En effet, PERLITT (1994, 32-49), a montré que le terme Horeb (basé sur la racine חרב, « être dévasté ») est un « code » pour remplacer le Sinaï, que le courant dtr voulait éviter car trop proche du nom du dieu Sin.

94. Les textes madianites négatifs sont plus tardifs ; voir KNAUF (1988, 33ss.160ss).

95. DOZEMAN (2009, 151).

théophanies du Pentateuque (Ex 3,1-4,17 ; Ex 19-Nb 9) par des références positives aux Madianites :

Première théophanie (Ex 3,1-4,17)

- | | | |
|--|--|---|
| 1. Fuite vers MADIAN
(Ex 2,15-22) | <i>Théophanie sans Madianites (Ex 3,1ss) – dans le désert ou sur la montagne de dieu (Ex 3,1)</i> | 2. Départ de MADIAN
(Ex 4,18-26) |
| 3. Sacrifice de Moïse et Jéthro, prêtre de MADIAN (montagne de dieu ; Ex 18,1-12) | <i>Théophanie en présence des Israélites (Ex 19-34⁹⁶) – à la montagne de dieu</i> | 4. Départ des israélites de la montagne de dieu et refus/accord (?) de Hobab, fils de Reouël de MADIAN , de les accompagner. (Nb 10,29-32) |

Le rédacteur a placé des textes madianites à des endroits peu naturels, brisant parfois la trame narrative. Ex 18 montre que l'insertion de ces textes semblait suivre un impératif davantage théologique que narratif.⁹⁷ Ainsi, la référence à la montagne de dieu (Ex 18,5) est illogique, puisque les Israélites l'atteignent en Ex 19,1-2. Il y a là les traces d'un travail rédactionnel qui avait pour but de réunir plusieurs traditions différentes sur l'origine de Yhwh⁹⁸.

En même temps, alors que les matériaux madianites semblent avoir été disposés a posteriori autour des noyaux théophaniques, il faut noter que les théophanies en Ex-Nb semblent à leur tour avoir été insérées secondairement. Comme Wellhausen l'avait déjà noté, la grande péricope du Sinäi (Ex 19-Nb 10) est une insertion entre Ex 17s et Nb 10ss, puisqu'elle interrompt le contenu et la géographie cohérents de ces chapitres⁹⁹. De plus,

96. Les événements, qui se déroulent entre Ex 19ss et Nb 10, se passent à la montagne de dieu (Ex 24,13), identifiée au Sinäi (Ex 19,1).

97. Voir déjà IBN EZRA (2000, 483). Ce point de vue est repris par BLUM (1990, 153s).

98. Placer ces textes aux frontières des théophanies poursuit un but, celui d'insérer les Madianites, sans toutefois leur donner trop d'importance. Alors que les Madianites encadrent les récits théophaniques, ils sont tenus à l'écart des théophanies mêmes, puisqu'Ex 3,1 ; Ex 4,24 ; 18,5.27 ; Nb 10,30.33 prennent bien soin d'éloigner l'action de Madian, voire même des Madianites. DOZEMAN (2008, 268) (voir aussi 266-267) parle à ce sujet du « liminal role » des Madianites.

99. Ainsi, selon WELLHAUSEN, dans le récit de la migration dans le désert « scheint noch eine Form der Überlieferung durch, in welcher die Israeliten sofort nach dem Durchgang durchs Schilfmeer auf Kades zogen und nicht erst den Abstecher zum Sinai machten. Während wir erst mit Ex 19 zum Sinai gelangen, befinden wir uns schon in Ex 17 zu Massa und Meriba, d.h. auf dem Boden von Kades » (WELLHAUSEN 1905, 341s). Cette proposition a été largement acceptée ; voir notam-

Ex 2,23aβ.b-4,18 semble avoir été inséré a posteriori dans le matériel madianite. L'insertion se voit encore très bien dans le texte. En amont, Ex 2,23α dit que le pharaon meurt, mais 2,23aβ.b raconte le désespoir du peuple d'Israël en faisant complètement fi de cette information ; en aval, Ex 4,18 et Ex 4,19 répètent à deux reprises le retour de Moïse en Égypte. Autrement dit, le texte originel passait directement de 2,23α à 4,19, avant que la théophanie du buisson ardent (2,23aβ.b-4,18) ait été insérée¹⁰⁰.

Comment expliquer que la théophanie liée au Sinaï se trouve insérée à l'intérieur du matériel sur Madian, et qu'en même temps ce matériel soit lui-même construit autour des passages sur le Sinaï ? Quelle que soit l'explication exégétique avancée pour cette imbrication complexe¹⁰¹, le texte reçu permet d'aboutir à la conclusion que les cultes du Sud – désignés ici par les termes génériques de Madian et de Sinaï – ont été liés à l'histoire de l'exode dans un deuxième temps. L'emplacement des textes madianites en marge des théophanies du Sinaï et le fait que le Sinaï est lui-même mal inséré dans le livre de l'Exode, semblent renforcer cette idée de l'indépendance originelle du Yhwh du Sud et du Yhwh de l'exode. Le texte final apparaît ainsi comme la réunion élaborée de traditions distinctes. Le but que poursuivait le texte final aux époques postexiliques était d'associer en un équilibre complexe différentes traditions (celles de l'exode et de la steppe) dans un « no man's land » désertique intemporel, sans les lier à une terre précise. Ainsi, la première théophanie d'Ex 3-4 se situe « derrière le désert » (אחר המדבר), « vers la montagne de dieu » (3,1, הַר-אֱלֹהִים) dans un entre-deux, dans une « fantastic geography »¹⁰², un « Irgendwo im Nirgendwo »¹⁰³. En liant ces théophanies du Sud à l'exode, Ex-Nb dans sa version actuelle se présente comme une synthèse efficace de la mémoire des anciens cultes du Nord liés à l'exode et de ceux de Yhwh dans le Sud.

ment VON RAD (1965, 11-20), et NOTH (1966, 48-67). VON RAD a noté l'absence du Sinaï des crédos en Dt 26,5b-9 ; 6,20-24 ; Jos 24,2b-13.

100. Une bonne partie de la recherche a donc conclu ces dernières années que tout Ex 2,23aβ.b-4,18 était une insertion ; voir NOTH (1966, 32, n. 103) ; BLUM (1990, 20s) ; RÖMER (2006) ; ALBERTZ (2012, 53ss) ; UTZSCHNEIDER & OSWALD (2013, 111ss). Même la Septante témoigne que cette césure a été remarquée : Ex 2,23α a été répété devant Ex 4,19 (4,18b) pour limiter la rupture introduite par la parenthèse de 2,23aβ.b-4,18a.

101. KNAUF (1988, 160-161) essaie d'expliquer ce rôle marginal en envisageant que les Madianites soient tombés en disgrâce dans les temps (post-)exiliques : le texte aurait voulu les marginaliser, sans pouvoir complètement les éliminer. Cette explication doit être nuancée, notamment car Achenbach a montré que les Arabes n'étaient pas nécessairement mal vus à l'époque perse jusqu'à -400 (ACHENBACH 2003, 184-186).

102. DOZEMAN (2009, 117).

103. UTZSCHNEIDER & OSWALD (2013, 118).

CONCLUSION

Comme nous l'avons dit au début, notre but n'était pas de remonter à l'origine de Yhwh. Nous avons constaté qu'il y avait plusieurs cultes de Yhwh dans les temps préexiliques et que ces cultes ne véhiculaient pas la même mémoire des origines. Certains étaient liés à l'exode, d'autres au Yhwh des steppes. La question de savoir à quelle réalité historique ces mémoires renvoyaient est complexe, car elle pose un véritable défi méthodologique¹⁰⁴. Il est difficile de savoir si l'exode ou les steppes renvoient à des réalités historiques ou non. Ils sont en tout cas devenus des rhétoriques différentes liées à des *Sitz im Leben* différents. On peut en tout cas constater que des cultes de Yhwh véhiculaient d'autres mémoires des origines.

L'iconographie du Sud, dont celle du maître des autruches, reflète probablement une conception de(s) dieu(x) au Sud qui a aujourd'hui disparu, mais qu'il est possible de retrouver grâce à l'iconographie corroborée par l'analyse historico-critique des textes. Le motif du maître des autruches montre que certains dieux du Sud étaient conçus comme « maîtres de la steppe ». De même, les textes bibliques étudiés nous ont montré que Yhwh semble avoir été vénéré au Sud comme un dieu des steppes, difficile à maîtriser et puissant, puisque lui-même dominait les zones limitrophes dangereuses qui étaient notamment habitées par des démons. Ce travail rend donc l'identification entre Yhwh et le « maître des autruches » très probable. Cette iconographie nous permet de toucher à la piété locale d'une partie du poly-yahwisme qui caractérisait les temps préexiliques.

Ce discours n'avait à l'origine rien à voir avec le Yhwh de l'exode. Plus tard, cette tradition de Yhwh a été mise en relation avec celle de l'exode, qui semble être venue du Nord. Les mémoires de Yhwh du Sud ont alors pâli au profit d'une synthèse plus élaborée (texte d'Ex-Nb), qui a renoncé à situer les différentes théophanies.

104. Savoir si à l'origine Yhwh était lié à l'exode ou venait des zones limitrophes suppose de faire le saut de l'histoire de la mémoire (« mnemohistory » selon ASSMANN 1997, 8-9) vers l'histoire, ce qui est périlleux.

ANNEXES

Annexe 1 : le maître de l'autruche

Figure anthropomorphe domptant deux autruches.
Provenance : Tell en-Naşbeh, Bet-Shemesh, Fer IIA ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 144, fig. 162c).



Figure anthropomorphe domptant deux autruches avec disque solaire en haut à gauche.
Provenance : Tell en-Naşbeh, Bet-Shemesh, Fer IIA ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 144, fig. 162d).

Annexe 2 : Baal-Seth

Baal-Seth ailé à la manière égyptienne.
Provenance : Tell al-Far'a, Bronze récent ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 84, fig. 87b).

Annexe 3 : Uræus à quatre ailes

Sceau avec uræus à quatre ailes avec nom typiquement judéen (*yḥmlyhw (bn) m'šyhw*).
Fer IIB ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 270, fig. 274b).



Sceau avec uræus à quatre ailes.
Provenance : Lakish, Fer IIB ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 270, fig. 274c).

Annexe 4 : Baal-Seth qui combat



Figure anthropomorphe à tête de Seth en train d'assommer un serpent cornu et un lion. Provenance : Tell eš-Şafi, Bronze récent ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 86, fig. 89).

Annexe 5 : maître des crocodiles



Maître des crocodiles.
Âge du Fer ; d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 123, fig. 140a).

Annexe 6 : déesse nue liée aux « animaux de la steppe »



Femme nue avec des cornes en forme de bélier.

Provenance : Jéricho, Bronze moyen IIB ;
d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 32, fig. 2).



Femme figurant entre un vautour et un lion.

Provenance : Tell el-'Ajul, Bronze moyen IIB ;
d'après KEEL & UEHLINGER (2001, 32, fig. 4).

Annexe 7



Personnage tenant de la main gauche un quadrupède ailé à tête humaine et de la main droite une autruche. Empreinte de cylindre assyrien du VII^e s. av. J.-C. ;
d'après DELAPORTE (1909, fig. 102, pl. VII).

Bibliographie

- Achenbach, Reinhard (2003) *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Ahlström, Gösta W. (1984) « An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine », *Studia Orientalia* 55 : 117-145.
- Albertz, Rainer (1992) *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT 8/1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2001) « Exodus: Liberation History against Charter Myth », dans J. W. van Henten et A. Houtepen (éds), *Religious Identity and the Invention of Tradition: Papers Read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999*, 128-143. Assen : Royal Van Gorcum.
- (2012) *Exodus*, ZBK.AT 2. Zürich : Theologischer Verlag.
- Albright, William F. (1936) « The Song of Deborah in the Light of Archaeology », *BASOR* 62 : 26-31.
- (1943) *The Excavation of Tell Beit Mirsim. III: The Iron Age*, AASOR 21-22 (1941-1943). New Haven : American Schools of Oriental Research.
- (1963) « Jethro, Hobab, and Reuel in Early Hebrew Tradition », *Catholic Biblical Quarterly* 25/1 : 1-11.
- Assmann, Jan (1997) *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge MA : Harvard University Press.
- Bechmann, Ulrike (1989) *Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion: eine exegetische Untersuchung zu Richter 5*, DissT 33. St. Ottilien : EOS Verlag.
- Berlejung, Angelika (2007) « Religion und Kult: Lokalpanthea, Freilichtheiligtümer, Nationalgötter und kaum Stadttempel », dans J. C. Gertz, K. Schmid, A. Berlejung, & M. Witte (éds), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 2^e éd., 117-144. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2013) « Die Anfänge und Ursprünge der Jahweverehrung: Der ikonographische Befund », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 : 142-165.
- Berner, Christoph (2013) « “Mein Gott von Ägypten her” (Hos 13,4). Der Exodus als Ursprungsdatum der Jahwe-Verehrung Israels? », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 : 62-88.
- Beyerle, Stefan (1997) *Der Mosesegens im Deuteronomium: eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33*, BZAW 250. Berlin : de Gruyter.
- Bickell, Gustav (1882) *Carmina Veteris Testamenti metrica: Notae criticae et dissertationem de re metrica Hebraeorum adjecit*. Innsbruck : LAW.
- Blenkinsopp, Joseph (1961) « Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion », *Biblica* 42 : 61-76.
- (2008) « The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah », *Journal for the Study of the Old Testament* 33/2 : 131-153.
- Blum, Erhard (1990) *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189. Berlin : de Gruyter.
- (2012) « Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels », *HeBAI* 1/1 : 37-63.
- Budde, Karl (1897) *Das Buch der Richter*, KHC 7. Freiburg : Mohr.

- (1922) *Der Segen Mose's Deut. 33: erläutert und übersetzt*. Tübingen : Mohr.
- Cassuto, Umberto (1973) « Deuteronomy Chapter XXXIII », dans id., *Biblical and Oriental Studies*, vol. 1, 47-70. Jerusalem : Magnes Press.
- Collins, John J. (2001) « The Development of the Exodus Tradition », dans J. W. van Henten & A. Houtepen (éds), *Religious Identity and the Invention of Tradition. Papers Read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999*, STAR 3, 144-155. Assen : Royal Van Gorcum.
- Coogan, Michael D. (1978) « Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah », *Catholic Biblical Quarterly* 40/2 : 143-165.
- Cross, Frank M. & David N. Freedman (1948) « The Blessing of Moses », *Journal of Biblical Literature* 67/3 : 191-210.
- (1975) *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Missoula : Eerdmans.
- Day, John (1986) « Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature », *Journal of Biblical Literature* 105/3 : 385-408.
- Delaporte, Louis (1909) *Catalogue du Musée Guimet : cylindres orientaux*, Annales du Musée Guimet 33. Paris : Leroux.
- de Vaux, Roland (1969) « Sur l'origine kénite ou madianite du Yahvisme », *Eretz-Israel 9 (Albright volume)*: 28-32.
- Dozeman, Thomas B. (2008) « The Midianites in the Formation of the Book of Numbers », dans T. C. Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL 215, 261-284. Leuven : Peeters.
- (2009) *Commentary on Exodus*, The Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids : Eerdmans.
- Duhm, Bernhard (1922) *Die Psalmen*, KHC 14. Tübingen : Mohr.
- Dunn, Jacob E. (2014) « A God of Volcanoes: Did Yahwism Take Root in Volcanic Ashes? », *Journal for the Study of the Old Testament* 38 : 387-424.
- Ewald, Heinrich (1853) *Geschichte des Volkes Israel bis Christus*, vol. 2. Göttingen : Dieterich.
- Farber, Walter (2014) *Lamaštu: an Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.*, Mesopotamian Civilizations 17. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Fishbane, Michael (1989) *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford : Clarendon.
- Fritz, Volkmar (1996) *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 2. Stuttgart : Kohlhammer.
- (1997) « Das Debora-Lied Ri 5 als Geschichtsquelle », dans V. Fritz, *Studien zur Literatur und Geschichte des Alten Israel*, SBAB 22, 165-186. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk.
- Gardiner, Alan H., T. Eric Peet & Jaroslav Černý (1952) *The Inscriptions of Sinai*, vol. 1, 2^e éd. London : Egyptian Exploration Fund.
- (1955) *The Inscriptions of Sinai*, vol. 2. London : Egyptian Exploration Fund.
- Globe, Alexander (1974) « Literary Structure and Unity of the Song of Deborah », *Journal of Biblical Literature* 93/4 : 493-512.
- Gressmann, Hugo (1913) *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, FRLANT 18. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grether, Oskar (1941) *Das Deboralied: eine metrische Rekonstruktion*, BFChTh 43, Heft 2. Gütersloh : Bertelsmann.

- Grimme, Hubert (1896) Abriss der biblisch-hebräischen Metrik, *ZDMG* 50 : 529-584.
- Groß, Walter (2009) *Richter*, HThKAT. Freiburg i. Br. : Herder.
- Guichard, Michaël (1997) « Présages fortuits à Mari (copies et ajouts à ARMT XXV/1) », dans J.-M. Durand & J. Margueron (éds), *Mari : Annales de recherches interdisciplinaires* 8, 305-328. Paris : ERC.
- Hadley, Judith Marie (1989) *Yahweh's Asherah in the Light of Recent Discovery*, thèse de doctorat à l'université de Cambridge.
- (2000) *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, UCOP 57. Cambridge : Cambridge University Press.
- Heeßel, Nils (2017) « Mesopotamian Demons – Foreign and yet Native Powers? », dans T. Römer, B. Dufour, F. Pfitzmann et C. Uehlinger (éds), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, OBO 286, 15-29. Fribourg : Academic Press et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Herles, Michael (2007) « Der Vogel Strauss in den Kulturen Altvorderasiens », *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 139 : 173-212.
- Hiebert, Theodore (1986) *God of my Victory: the Ancient Hymn in Habakkuk 3*, HSM 38. Atlanta : Scholars Press.
- Holmstedt, Robert D. (2014) « Analyzing הַיִּי Grammar and Reading הַיִּי Texts of Ps 68:9 and Judg 5:5 », *Journal of Hebrew Scriptures* 14/8 : 1-26.
- Hornung, Erik & Elisabeth Staehelin (1976) *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*, Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1. Mainz : Ph. von Zabern.
- Hossfeld, Frank-Lothar & Erich Zenger (2000) *Psalmen 51-100*, HThKAT, Freiburg i. Br. : Herder.
- Houtman, Cornelis (1993) *Exodus* vol. 1, HCOT. Kampen : Kok.
- (1996) *Exodus* vol. 2, HCOT. Kampen : Kok.
- Ibn Ezra, Abraham ben Meïr (2000) *Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus, eingel., übers. und komment. von Dirk U. Rottzoll* vol. 1, SJ 17. Berlin : de Gruyter.
- Jeremias, Jörg (1965) *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- (1987) *Das Königtum Gottes in den Psalmen: Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, FRLANT 141. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar (1978) *Jahwes Entgegnung an Ijob: eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, FRLANT 121. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- (1990) « Nachträge zu “La glyptique de Tell Keisan” », dans O. Keel, M. Shuval & Ch. Uehlinger (éds), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina, Israel; Band III: Die Frühe Eisenzeit: ein Workshop*, OBO 100, 298-321. Fribourg : Universitätsverlag.
- (2007) *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus* vol. 1, Orte und Landschaften der Bibel IV/1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

- (2011) *Jerusalem und der eine Gott: eine Religionsgeschichte*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar & Christoph Uehlinger (2001) *Dieux, déesses et figures divines : les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*. Paris : Cerf.
- Knauf, Ernst Axel (1988) *Midian: Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, ADPV 10. Wiesbaden : Harrassowitz.
- (1989) « The Migration of the Script, and the Formation of the State in South Arabia », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 19 : 79-91.
- (1991) « Edom und Seir », dans B. Lang & M. Görg (éds), *Neues Bibel-Lexikon* vol. 1. Zürich : Benziger.
- (1992) « Teman », dans D. N. Freedman (éd.), *Anchor Bible Dictionary* vol. VI, 347-348. New York : Yale University Press.
- (2005) « Deborah's Language: Judges Ch. 5 in its Hebrew and Semitic Context », dans B. Burtea, J. Tropper & H. Younansardaroud (éds), *Studia Semitica et Semitoamitica: FS für Rainer Vogt*, AOAT 317, Münster, 167-182.
- (2016) *Richter*, ZBK. Zürich : TVZ.
- Köckert, Matthias (2001) « Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18 », dans T. Richter, V. Haas, D. Prechel & Jörg Klinger (éds), *Kulturgeschichten: altorientalistische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, 209-226. Saarbrücken : SDV.
- (2005) « Wandlungen Gottes im antiken Israel », *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 : 3-36.
- (2010) « YHWH in the Northern and Southern Kingdom », dans R. G. Kratz (éd.), *One god – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, BZAW 405, 357-394. Berlin : de Gruyter.
- Krebernik, Manfred (2013) « Die Anfänge des Jahwe-Glaubens aus altorientalistischer Perspektive », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 : 44-61.
- Leuenberger, Martin (2011) « Jhwhs Herkunft aus dem Süden. Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen », dans M. Leuenberger, *Gott in Bewegung: Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel*, FAT 76, 10-33. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Levin, Christoph (2000) « Das vorstaatliche Israel », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97/4 : 385-403.
- Lindars, Barnabas (1995) *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*, édité par A. D. H. Mayes. Edinburgh : Clark.
- Lipiński, Édouard (1967) « Juges 5,4-5 et Psaume 68,8-11 », *Bib* 48/2 : 185-206.
- Marti, Lionel (2017) « Anges ou démons ? Les êtres divins vus par les savants assyriens », dans T. Römer, B. Dufour, F. Pfitzmann et C. Uehlinger (éds), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, OBO 286, 41-59. Fribourg : Academic Press et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mathys, Hans-Peter (1994) *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, OBO 132. Fribourg : Universitätsverlag et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

- Mettinger, Tryggve N. D. (1990) « The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith », dans E. Blum, C. Macholz & E. W. Stegemann (éds), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, 393-417. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Mowinckel, Sigmund (1953) *Der achtundsechzigste Psalm*, Avhandling/Norske Videnskaps-Akademi 2, Historisk-filosofisk Klasse. Oslo.
- Müller, Hans-Peter (1966) « Der Aufbau des Deboraliedes », *Vetus Testamentum* 16/4 : 446-459.
- Müller, Reinhard (2008) *Jahwe als Wettergott: Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, BZAW 387. Berlin : de Gruyter.
- Neef, Heinz-Dieter (2002) *Deboraerzählung und Deboralied: Studien zu Jdc 4,1-5,31*, BThSt 49. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Nelson, Richard D. (2002) *Deuteronomy: a Commentary*, OTL. Philadelphia : Knox.
- Niehr, Herbert (1994) « JHWH in der Rolle des Baalšamem », dans W. Dietrich & M. A. Klopfenstein (éds), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, 307-326. Fribourg : Universitätsverlag et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1995) « The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodological and Religio-Historical Aspects », dans D. V. Edelman (éd.), *The Triumph of Elohîm: from Yahwisms to Judaisms*, CBET 13, 45-74. Kampen : Pharos.
- (1999) « He-of-the-Sinai », dans K. van der Toorn, B. Becking & P. Willem van der Horst (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2^e éd., 387-388. Leiden et Grand Rapids : Brill ; Eerdmans.
- Nihan, Christophe (2017) « Les habitants des ruines dans la Bible hébraïque », dans T. Römer, B. Dufour, F. Pfizmann et C. Uehlinger (éds), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, OBO 286, 88-115. Fribourg : Academic Press et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noth, Martin (1966) *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 3^e éd. Stuttgart : Kohlhammer.
- (1986) *Geschichte Israels*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nowack, Wilhelm (1900) *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, HKAT I/4. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ornan, Tallay (2012) « Member in the Entourage of Yahweh: A Uraeus Seal from the Western Wall Plaza Excavation, Jerusalem », *‘Atiqot* 72 : 15-20.
- Ornan, Tallay, Shlomit Weksler-Bdolah, Shua Kisilevitz & Benjamin Sass (2012) « “The Lord Will Roar from Zion” (Amos 1:2): The Lion as a Divine Attribute on a Jerusalem Seal and Other Hebrew Glyptic Finds from the Western Wall Plaza Excavations », *‘Atiqot* 72 : 1-13.
- Otto, Eckart (2000) *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30. Tübingen : Mohr Siebeck.

- (2002) « Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königstheologie im 7 Jh. », dans E. Otto (éd.), *Mose: Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, 43-83. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk.
- Perlitt, Lothar (1994) « Sinai und Horeb », dans L. Perlitt, *Deuteronomium-Studien*, FAT 8, 302-322. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Pfeiffer, Henrik (2005) *Jahwes Kommen von Süden: Jdc 5, Hab 3, Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld*, FRLANT 211. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2013) « Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 : 11-43.
- Radner, Karen (2008) « Esarhaddon's Expedition from Palestine to Egypt in 671 BCE: A Trek through Negev and Sinai », dans D. Bonatz, R. Czichon & F. J. Kreppner (éds), *Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Richter, Wolfgang (1966) *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 2^e éd., BBB 18. Bonn : Hanstein.
- Römer, Thomas C. (2006) « Exodus 3-4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion », dans R. Roukema (éd.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, CBET 44, 65-79. Leuven : Peeters.
- (2014) *L'invention de Dieu*. Paris : Seuil.
- (2015) « D'Abraham à la conquête. L'Hexateuque et l'histoire d'Israël et de Juda », *Recherches de science religieuse* 103/1 : 35-53.
- Salonen, Armas (1973) *Vögel und Vogelfang im alten Mesopotamien*. Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia.
- Sass, Benjamin (1993) « The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism », dans C. Uehlinger & B. Sass (éds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals: Proceedings of a Symposium Held in Fribourg on April 17-20, 1991*, OBO 125, 194-256. Fribourg : University Press et et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sasson, Jack M. (2014) *Judges 1-12: a New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible commentaries vol. 6D. New Haven : Yale University Press.
- Schorn, Ulrike (1997) *Ruben und das System der zwölf Stämme Israels: redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs*, BZAW 248. Berlin : de Gruyter.
- Schulte, Hamelis (1990) « Richter 5: das Debora-Lied: Versuch einer Deutung », dans E. Blum, C. Macholz & E. W. Stegemann (éds), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, 177-191. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Sellin, Ernst (1934) « Das Deboralied », dans *Festschrift Otto Procksch zum sechzigsten Geburtstag am 9. August 1934 überreicht*, 150-166. Leipzig : Deichert.
- Simpson, Cuthbert A. (1957) *Composition of the Book of Judges*. Oxford : Blackwell.
- Smith, Mark S. (2002) *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2^e éd., The Biblical resource series. Grand Rapids : Eerdmans.

- Soggin, Jan Alberto (1981) « Bemerkungen zum Deboralied, Richter Kap. 5. Versuch einer neuen Übersetzung und ein Vorstoß in die älteste Geschichte Israels », *ThLZ* 106 : 625-639.
- Stolz, Fritz (1996) *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Darmstadt : WBG.
- (1972) *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel*, *ATHANT* 60. Zürich : Theologischer Verlag.
- Thompson, Thomas L. (1992) *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, *SHANE* 4. Leiden : Brill.
- Utzschneider, Helmut & Wolfgang Oswald (2013) *Exodus 1-15*, *IEKAT*. Stuttgart : Kohlhammer.
- van der Toorn, Karel (1996a) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, *SHCANE* 7. Leiden : Brill.
- (1996b) « The Exodus as Charter Myth », dans A. Houtepen & J. W. van Henten (éds), *Religious Identity and the Invention of Tradition. Papers Read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999*, *STAR* 3, 113-127. Assen : Royal Van Gorcum.
- von Rad, Gerhard (1965) « Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs », dans G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* vol. 1, 3^e éd., TB 8, 9-86. München : Kaiser.
- te Velde, Henk (1967) *Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*, *Probleme der Ägyptologie* 6. Leiden : Brill.
- Weippert, Manfred (1982) « Edom und Israel », dans G. Müller (éd.), *Theologische Realenzyklopädie* vol. 9, 291-299. Berlin : de Gruyter.
- Wellhausen, Julius (1905) *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6^e éd. Berlin : Georg Reimer.
- Westphal, Gustav (1908) *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer: Eine alttestamentliche Untersuchung*, *BZAW* 15. Giessen : Töpelmann.
- Winckler, Hugo (1895) *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* vol. 1. Leipzig : Pfeiffer.
- Wright, Jacob L. (2011) « War Commemoration and the Interpretation of Judges 5:15b-17 », *Vetus Testamentum* 61 : 505-521.

« VOICI TES DIEUX, ISRAËL, QUI T'ONT FAIT MONTER DU PAYS D'ÉGYPTÉ » (1 R 12,28) : REPRÉSENTATIONS MATÉRIELLES DE YAHVÉ DANS LE CULTE OFFICIEL DU ROYAUME D'ISRAËL*

Martin Leuenberger
(Université de Tübingen)

Abstract: The present article focuses on material representations of Yhwh, i.e. Yahwistic (cult) images within the official state religion of the Israelite monarchy. Methodologically, this investigation requires consulting all available categories of sources. The available documents show that such images of Yahweh existed, and they then can be evaluated regarding their functions within the official religious system. Due to the fragmentary source material, we are not able to develop a comprehensive view but have to constrain our evaluations to a few selected aspects concerning the places, the epochs, the form, as well as the functions and meanings of material representations of Yahweh.

INTRODUCTION

Cette contribution se penche sur un aspect des systèmes de symboles religieux et culturels de l'Orient ancien qui, en tant que processus de communication humaine, représentent la réalité dans sa totalité, tant divine que humaine. (1) Je voudrais me concentrer premièrement (d'un point de vue géographique et chronologique) sur l'ancien état d'Israël, c'est-à-dire le royaume du nord des IX^e-VIII^e s. av. J.-C., tout en le comparant occasionnellement avec le royaume de Juda, dont les sources historiques sont dans une certaine mesure mieux conservées. (2) Je me limiterai (du point de vue de la sociologie des religions) à la *religion officielle*, que l'on peut distinguer des religions locales, régionales, familiales ou privées, dont les textes bibliques et les découvertes archéologiques témoignent. (3) Finalement, comme ce volume s'intéresse aux « représentations des dieux et des hommes », nous aborderons concrètement la question des *représentations de Yahvé* dans le culte officiel de l'état israélite. Il ne s'agit pas seulement d'images divines au sens large, c'est-à-dire de l'expression culturellement déterminée d'expériences associées à une transcendance, donc de métaphores verbales, d'images ou de « figures » de Yahvé (images verbales,

langage imagé)¹, mais plutôt d'images de Yahvé dans un sens restreint, c'est-à-dire de représentations matérielles de Yahvé (avec des images ou des bas-reliefs par exemple). Dans une approche typologique, on peut distinguer les catégories suivantes : d'une part les représentations dites aniconiques (p. ex. les bétyles), d'autre part les images symboliques, qui sont notamment cosmomorphes (croissant de lune, soleil, etc.), socio-morphes (bêche, style), thériomorphes (en particulier le taureau) et anthropomorphes². Suite aux découvertes archéologiques, il ne fait aucun doute que de telles représentations (en particulier les statues de divinités) étaient largement répandues en Palestine à l'âge du fer. En revanche, certains détails de leur interprétation s'avèrent plus difficiles à cerner et donc plus controversés : à quel niveau sociétal (privé, local, national) doit-on situer une représentation donnée ? Dans quels contextes et en lien avec quelles pratiques était-elle utilisée ? Et surtout : comment peut-on identifier les images cultuelles au sens restreint du terme ? Quelles sont les dieux ou les types de dieux qu'elles représentent (la notion clé étant ici celle des « images de Yahvé ») ?

C'est dans cet horizon que se pose la question de la représentation de Yahvé dans le culte officiel d'état (et donc de ses images cultuelles) entre l'existence indéniable d'images cultuelles en Palestine à l'âge du Fer et la question de la présence d'une image de Yahvé dans le temple de Jérusalem, qui est encore plus difficile à résoudre sur le plan méthodologique et avec les sources primaires dont nous disposons (voir note 33 ci-dessous).

J'aimerais donc soulever, dans l'analyse qui suit, la question des images de Yahvé dans le culte d'état israélite en faisant preuve de transparence méthodologique et en m'appuyant sur toutes les catégories de sources (II). Lorsque l'existence de telles images aura été établie, elles feront l'objet d'un examen pour déterminer quelle était leur fonction dans le système officiel de symboles religieux (III). Cette analyse ne pourra en dresser qu'un portrait approximatif, car les sources dont nous disposons ne nous permettent pas d'en avoir une vue d'ensemble complète, mais seulement d'en examiner quelques aspects particuliers.

1. SOURCES POUR LE CULTÉ D'ÉTAT D'ISRAËL

De nombreuses sculptures, statues, statuettes et figurines de divinités, qui datent de l'âge du fer, et qui sont pour la plupart de petite taille, ont été découvertes en Palestine lors des fouilles archéologiques des dernières

* Traduit de l'allemand par David Cloutier, que je remercie sincèrement pour son investissement !

1. Voir JANOWSKI (2013, 325), qui renvoie à SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (2005, 104-105).

2. Voir entre autres BERLEJUNG (2008, 72) ; PETRY (2007, 398) ; KÖCKERT (2009, 372ss).

décennies³, mais beaucoup d'incertitudes subsistent. Peut-on premièrement déduire de l'objet en question un contexte cultuel (le cas échéant de quelle nature ?) ainsi qu'une utilisation correspondante, et conclure donc qu'il s'agirait d'une image culturelle⁴ à proprement dit ? Pour le culte d'état israélite, on le sait, il faut constater un résultat négatif. Deuxièmement, il est souvent impossible d'identifier la divinité, même lorsqu'on peut déterminer sa fonction ou son type.

Dans ces conditions, ce sont les sources textuelles et iconographiques néo-assyriennes, de même que les témoignages bibliques, qui offrent les indices les plus sûrs du culte d'état israélite.

1.1. *Inscriptions royales néo-assyriennes : déportations des dieux de Samarie*

Les inscriptions royales néo-assyriennes de la seconde moitié du VIII^e s. av. J.-C. relatent plusieurs fois pour le Levant sud la déportation de dieux, c'est-à-dire d'images culturelles en trois dimensions, notamment en provenance de Gaza, Ashkelon et Ashdod, donc du voisinage immédiat d'Israël⁵. Mais l'inscription la plus détaillée de Sargon II mentionne également de façon explicite une telle déportation pour Samarie, la capitale d'Israël⁶, probablement en rapport avec les événements de -722/-720 :

Prisme de Kalah 4 : « ²⁵ [The inhabitants of Sa]merina ([^{lu.uru}S]a-mi-ri-na-a-a)... ³¹ [2]7280 people, together with [their] chariots, ³² and the gods in whom they trusted (*ilāni tiklišun*), as spoil ³³ I counted (*šallatiš amnu*) »⁷.

Il est clair que Sargon caractérise ici l'élite de la nation déportée avec son équipement militaire (chars de guerre) et religieux (dieux) de pointe. Dans le contexte qui nous intéresse, l'expression « les dieux auxquels ils se fiaient » est déterminante : au sujet de Samarie, on ne la trouve qu'à cet endroit dans les inscriptions de Sargon (pour le reste, elle est introuvable dans les annales) ; elle est également employée dans la même inscription pour les quinze villes qui sont nommées en 6,50-62. Autrement, seulement

3. Voir par exemple la documentation de UEHLINGER (1997) ; également le livre de référence de SCHROER (2018).

4. En principe, l'usage diversifié des images culturelles en Palestine est indéniable ; JANOWSKI (2015, 660) ; voir aussi le résumé de UEHLINGER (1998a, 1565-1566).

5. Voir BECKING (1997, 162ss) ; UEHLINGER (1997, 123ss) ; KÖCKERT (2009, 380ss).

6. Dans cette région, une mesure semblable avait déjà été mise en œuvre à l'âge du Bronze tardif, comme en témoigne Labaya de Sichem : *ša-ab-ta-at-me alu ù i-li*, « the city, along with my god, was seized » (EA 252,12-13) ; MORAN (1992, 305) ; toutefois, cette lecture n'est pas certaine, voir KNUDTZON (1915, 806-807).

7. Ainsi BECKING (1997, 160-161, avec akkadien transcrit) ; également BORGER (1984, 382) ; UEHLINGER (1998b, 742s) ; cependant, WEIPPERT (2010, 301) traduit « ... und den Göttern, ihren Helfern », tout en étant d'avis qu'il s'agit de la déportation d'images divines.

six des récits de conquête sur un total d'environ cent cinquante font mention de déportations de dieux par Sargon⁸ ; cela signifie qu'il ne peut s'agir d'une formule littéraire récurrente, comme on l'a parfois supposé, mais plutôt d'une « description of a real event »⁹. Du point de vue néo-assyrien, les dieux importants pour la ville et l'état étaient déportés ; sur un plan méthodologique, il faut bien sûr distinguer ce point de vue de la perception des Israélites eux-mêmes, même s'il y a ici une convergence de vues au sujet du statut de ces images représentant le dieu national (donc Yahvé). Par contre, le prisme de Sargon n'indique pas le genre d'images qui furent déportées : des symboles aniconiques, des images thériomorphes¹⁰ ou anthropomorphes. Becking et Uehlinger plaident pour ces dernières, en se basant sur des arguments plutôt généraux de plausibilité¹¹ qui ne me semblent pas concluants dans le cas concret qui nous intéresse : le terme « dieux (*ilānu*) » peut être interprété de façon thériomorphe ou anthropomorphe ; dans ce dernier cas, on peut songer à la paire « Yahvé et son Ashéra » dont témoignent plusieurs inscriptions hébraïques anciennes¹².

1.2. Iconographie néo-assyrienne : les dieux du Levant et leur déportation

Les inscriptions néo-assyriennes témoignent donc explicitement de la présence d'images divines à Samarie, et par conséquent dans le culte d'état d'Israël, même si ce témoignage reste isolé. Il trouve un appui dans certaines découvertes iconographiques, même si *on ne peut affirmer avec certitude qu'elles ont un lien direct avec Samarie*.

Une image instructive à cet égard est le célèbre bas-relief du palais central à Nimrud (dalle 36-r bas), qui fait probablement référence à une campagne de Téglath-Phalasar III contre la ville philistine de Gaza et son roi Hanoun en 734, et qui représente la capture et la déportation (proba-

8. Voir en détail BECKING (1997, 162ss). Le bilan est semblable pour le règne de Téglath-Phalasar III, voir UEHLINGER (2002, 112-113).

9. BECKING (1997, 165) ; voir également UEHLINGER (1998b, 743), qui contredit METTINGER (1995, 136) ; COGAN (1974, 104-105). On trouve la même expression chez Asarhaddon (Nin. A 5,8), voir BECKING (1997, 164), et les rois néo-assyriens évoquent pour leur propre compte, avec une ferveur presque idéologique, « les dieux auxquels je fais confiance (*ilāni ti-ik-li-ia*) », ce qui montre bien que cette expression peut aussi avoir un sens positif (voir BECKING 1997, 164-165).

10. À ce sujet, on peut mentionner Os 10,5-6 (voir section 1.3.3 ci-dessous), où il est question d'un « machin de veau » (עגלֹה) de Béthel envoyé en exil en Assyrie (כִּי־גִלְיָהּ מִכְּנָנִי).

11. BECKING (1997, 165-166) ; UEHLINGER (1998b, 743). Voir la section 2.2 ci-dessous.

12. BECKING (1997, 166) ; UEHLINGER (1998a, 1567), qui suppose une référence non seulement à un couple de dieux, mais « genauer auf deren einander zugeordnete Kultstatuen » (1998b, 743), ce qui est tout à fait possible, mais qu'on ne peut prouver avec certitude.

blement permanente) des dieux principaux de Hanoun et de la ville (fig. 1)¹³.

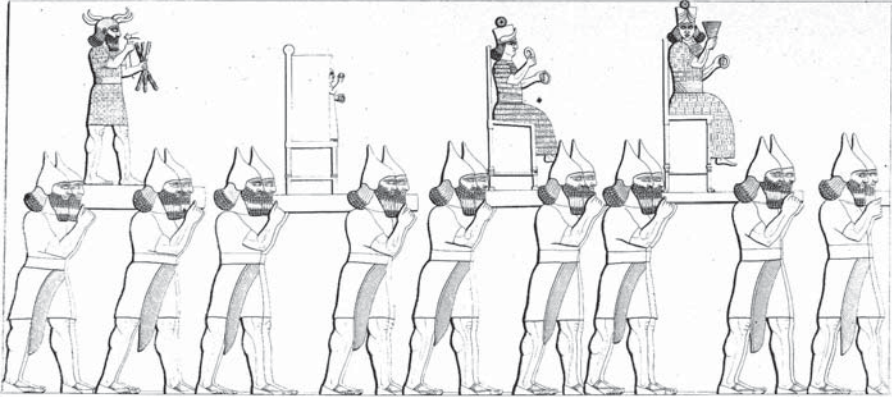


Fig. 1. Déportation des dieux principaux de Hanoun, roi de Gaza.

Des scènes comparables (en ce qui concerne les représentations divines anthropomorphes, et également les déportations de dieux) sont aussi connues pour Ashkelon (fig. 2)¹⁴ et pour d'autres villes (fig. 3)¹⁵.

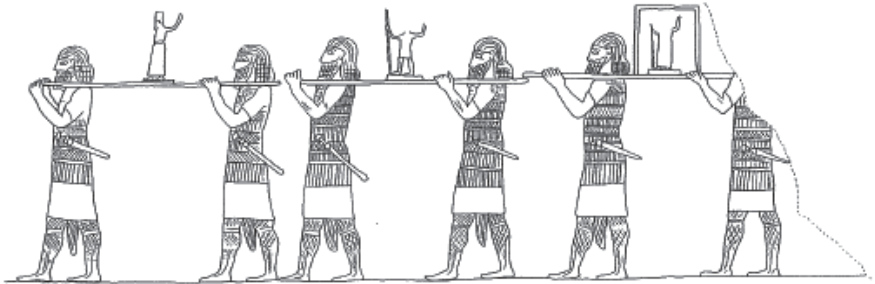


Fig. 2. Déportation de statuette de dieux en provenance d'Ashkelon.

13. Fig. 1 tirée de LAYARD (1853, pl. 65) ; voir également ORNAN (2005, fig. 117) ; KEEL (2007, 434, fig. 309). Pour l'ensemble, voir UEHLINGER (2002, avec références) ; voir aussi (1997, 105ss et 113ss), donnant les arguments principaux contre l'interprétation divergente liant le bas-relief à Unki dans le nord de la Syrie.

14. Fig. 2 tirée de ORNAN (2005, fig. 118) : palais sud-ouest de Sennachérib à Ninive (salle 10, dalle 11) ; voir aussi UEHLINGER (1997, 127, fig. 46).

15. Fig. 3 tirée de ORNAN (2005, fig. 119a-119b) : palais sud-ouest de Sennachérib à Ninive, salle 64, dalles 1-2) ; voir aussi KEEL (2007, 454ss) ; BARNETT, BLEIBTREU & TURNER (1998, pl. 450s, 453).

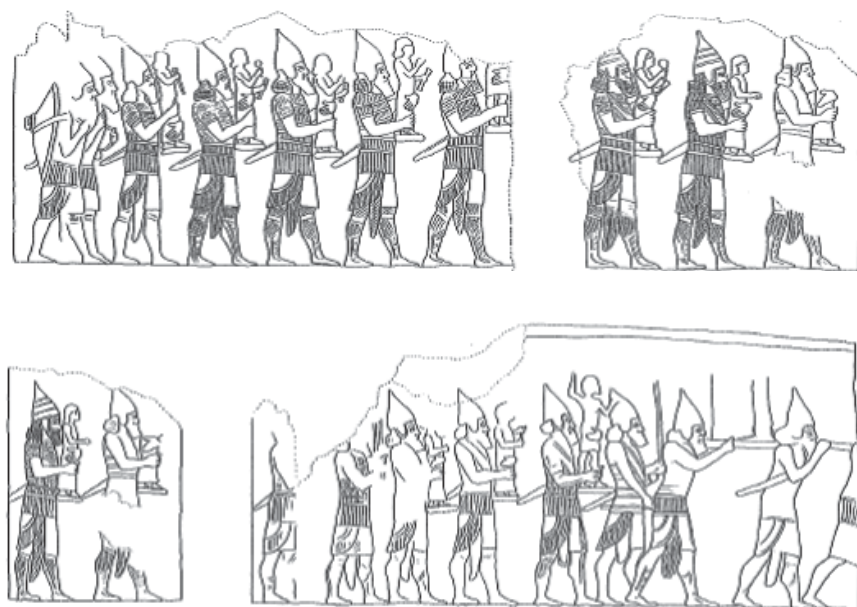


Fig. 3. Déportation de statues de dieux.

Une autre scène iconographique de Sargon II à Dur-Sharrukin (salle 5, dalle 4U : registre haut), dont la partie supérieure est malheureusement fragmentaire, mais qui dépeint probablement la déportation de statues cultuelles, fait l'objet d'un vif débat quant à la ville concernée : certains plaident pour Samarie, d'autres pour Hamath ou pour une ville judéenne (fig. 4)¹⁶.

16. Fig. 4 tirée de UEHLINGER (1998b, 764, reconstruction et 760, fragment) : Dur-Sharrukin (salle 5, dalle 4U : registre supérieur). Voir au sujet de son interprétation BECKING (1997, 167ss), qui penche pour Hamath ; pour Samarie : FRANKLIN (1994, 263-264, 271, qui souligne la présence de sabres) et, en détail, UEHLINGER (1997, 125ss ; et 1998b, 744ss, surtout 765ss, avec une analyse historique et géographique des registres et sur la mention, d'après les inscriptions de Sargon, de la déportation des statues cultuelles seulement pour Samarie, et d'Ashdod parmi les villes de Palestine).

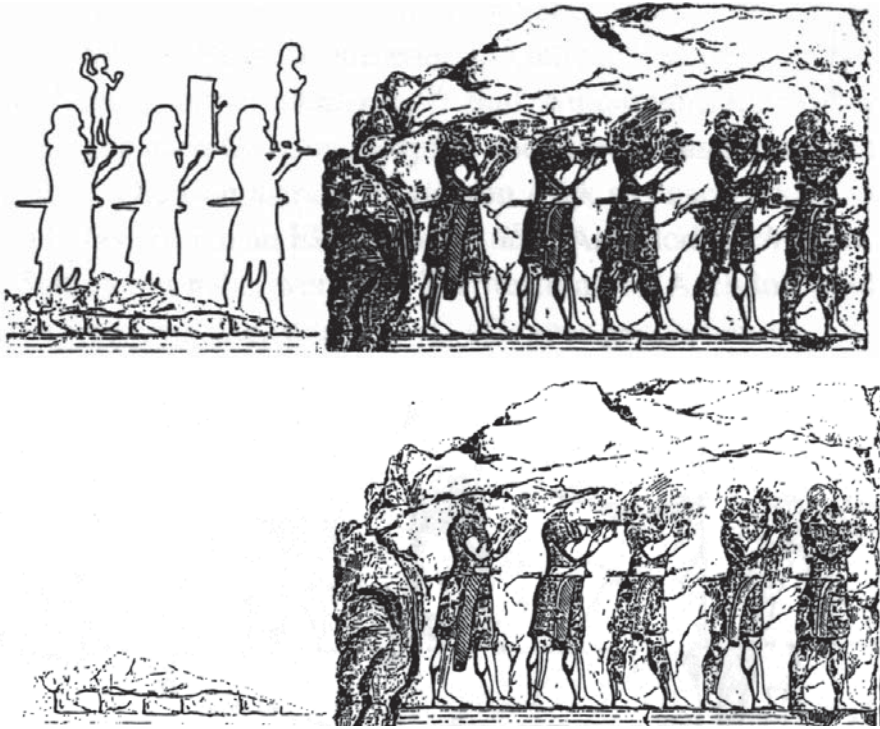


Fig. 4. Déportation de statues de dieux ?
(en haut : reconstruction de C. Uehlinger ; en bas : original).

Cette incertitude à l'égard du contexte de la scène est regrettable, car idéalement, elle aurait pu étayer le témoignage des inscriptions au sujet des déportations de dieux de Samarie. Néanmoins, on peut considérer ce fait comme étant bien établi d'un point de vue historique et sur le plan de l'histoire des religions. Au témoignage des sources primaires qui, en rapportant la déportation d'images divines de Samarie, impliquent leur existence, s'ajoutent les références bibliques à ces images (souvent teintées de polémique).

1.3. Sources bibliques pour le culte officiel d'Israël

Lorsque l'on examine les références bibliques au culte d'état d'Israël, on ne peut considérer uniquement la ville de Samarie, notamment pour ce qui est de la phase initiale de l'histoire de ce culte, puisque la cité ne fut fondée et ne devint la capitale de l'état que sous la dynastie des Omrides.

1.3.1. 1 R 12 : jeunes taureaux à Béthel

Tout d'abord, jetons un coup d'œil sur le célèbre passage de 1 R 12 qui raconte comment Jéroboam jette les fondements à Béthel et à Dan (v. 29) d'un culte d'état propre (v. 32-33) pour lequel des images divines doivent être fabriquées :

<p>וַיִּעַן הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֲגָלֵי זָהָב וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים רַב־לְכֶם מֵעַלּוֹת יְרוּשָׁלַם הִנֵּה אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם ... וַיַּעַל עַל־הַמִּזְבֵּחַ כִּן עָשָׂה בְּבֵית־אֵל לְזִבְחַ לְעֲגָלִים אֲשֶׁר־ עָשָׂה...</p>	<p>28 Après le roi demanda conseil, et il fit deux jeunes taureaux d'or, et il leur [au peuple] dit : Vous êtes montés assez longtemps à Jérusalem ! Voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte. ... et il monta à l'autel. Voilà ce qu'il fit à Béthel, sacrifiant aux jeunes taureaux qu'il avait faits...</p>
--	---

Le passage est reconnu comme ayant été considérablement retravaillé par une rédaction deutéronomiste, non seulement en ce qui concerne les intentions générales de Jéroboam contre Jérusalem (v. 27), mais aussi dans plusieurs traits particuliers ; comme R. Albertz le souligne, dans ce passage « ist fast alles polemisch »¹⁷. Toutefois (ou l'on pourrait même dire justement) cette polémique permet aussi selon Albertz de discerner les contours de l'histoire de la religion au début de la royauté en Israël, en particulier en ce qui concerne le culte et les offrandes au dieu Yahvé symbolisé et représenté par des images de jeunes taureaux.

En résumé, il y a quatre arguments en faveur de cette thèse. (1) Du point de vue de *l'histoire littéraire*, il est possible de remonter à travers les différentes couches rédactionnelles du texte jusqu'à un « older kernel [...] that could derive from historical annals »¹⁸, pour lequel le culte de Yahvé symbolisé par un taureau est essentiel¹⁹. (2) Du point de vue de la *pragmatique du texte*, la polémique deutéronomiste ne peut avoir un impact que si elle est substantiellement liée à des faits réels (au moins à l'époque de la fin de la royauté) et n'est donc pas entièrement inventée. Un trait particulier du récit le démontre : quelle que soit la définition précise du terme עֲגָלָה,

17. ALBERTZ (1992, 221) ; voir pour l'ensemble p. 220ss ; et KÖCKERT (2009, 368-369, avec références) ; PAKKALA (2008, 501-525), est d'un autre avis (voir la note suivante).

18. KÖCKERT (2009, 368). Par contre, la thèse de PAKKALA (2008), selon laquelle v. 28aβ-30 serait une addition tardive inspirée d'Ex 32, donc fictive du point de vue de l'histoire des religions (p. 523-524), n'est pas convaincante.

19. C'est aussi l'avis de KÖCKERT (2009, 369) : la description des images du culte comme taureaux ou veaux « is certainly not of polemical nature » ; il faut toutefois admettre que ces termes sont ambigus et qu'ils pourraient tout à fait avoir une connotation moqueuse (voir la note suivante).

« jeune taureau » ou « petit veau » dans le sens d'un diminutif attendrissant²⁰, la pointe deutéronomiste ne fonctionne qu'en assumant un culte de Yahvé tauromorphe qui peut être caricaturé ! (3) Du point de vue de *l'histoire de la religion et de la théologie*, on trouve une confirmation dans la critique similaire (mais formulée et accentuée autrement dans les détails) d'Osée contre le « jeune taureau de Samarie » qui est rattaché à Béthel (Os 10,5, voir section 1.3.3 ci-dessous). (4) Finalement, du point de vue *iconographique*, la représentation tauromorphe d'une divinité est ancrée solidement à tous les niveaux de la religion dans les traditions à la fin de l'âge du Bronze et au début de l'âge du Fer²¹, ce qui réduit considérablement la probabilité d'une « invention » tardive ou même deutéronomiste.

Par conséquent, nous pouvons déduire qu'au début de la royauté en Israël, avant ou pendant le règne des Omrides, un culte officiel d'état avec des offrandes a été établi pour le dieu principal Yahvé (qui se distinguait de l'Égypte, mais non de Jérusalem) ; dans ce culte, Yahvé était adoré sous la forme thériomorphe d'une image de taureau symbolisant une force indomptable²². On peut supposer, dans le sens d'une spéculation historiquement plausible mais non démontrable, que la formule de présentation au v. 28 (« Voici tes dieux [ou plutôt : ton dieu], Israël... ») constituait un appel officiel au culte, comme l'affirment Köckert et d'autres chercheurs²³. Quoi qu'il en soit, ce culte pouvait reprendre des traditions locales ou régionales d'iconographie tauromorphe (voir section 2.3 ci-dessous). On peut objecter que le v. 28 ne décrit pas l'événement comme la *fondation* d'un culte, mais seulement comme l'introduction de nouvelles images cultuelles de Yahvé par le roi. Cependant, la mention de Dan, qui a

20. PAKKALA (2008, 501) opte pour la première interprétation même s'il l'attribue au rédacteur deutéronomiste ; la seconde interprétation présente intentionnellement l'image d'une façon ridicule (ALBERTZ & SCHMITT 2012, 265 [Albertz]). À ce sujet voir section 2.3 ci-dessous.

21. Voir le résumé de KÖCKERT (2009, 373). KEEL & UEHLINGER (2010, 42ss.57ss.135-136.215ss) suggèrent que Jéroboam voulait imposer une « Revalorisierung eines traditionellen Kultbildes von Bet-El, vermutlich eines *leftovers* aus der SB-Zeit oder der EZ I [...], das ursprünglich wohl eher mit El als mit Ba'al verbunden war » (p. 219) ; pour le reste, le taureau accompagne souvent Baal à l'âge du Bronze, ce qui laisse une certaine ouverture dans l'attribution de cette image à un culte particulier. Voir également pour l'ensemble KOENEN (2003, 95ss) ; KEEL (1992, 169ss), et l'exposé de LIPPKE (2012).

22. Cette thèse est défendue récemment, entre autres, par UEHLINGER (2004, 56-57) ; RÖMER (2014, 143ss) ; v. aussi (avec des réserves au sujet du texte) BERLEJUNG (2013, 153) et la note suivante. Voir pour la séquence v. 25.28aβ.29 même BERNER (2013, 70-71).

23. KÖCKERT (2009, 369) : « official title of the cultic image of YHWH » ; VAN DER TOORN (2001, 124) ; BLUM (2012, 43-44) ; ALBERTZ (1992, 223). BERNER (2012, section 1 ; et 2013, 68ss), préfère une autre option et interprète « die Formel... von vornherein als ein dtr Konstrukt » (p. 69).

peut-être mené à la formulation actuelle au pluriel²⁴, est clairement un anachronisme et reflète probablement la situation sous Jéroboam II²⁵ ; le verdict est moins clair pour Béthel, site pour lequel il y a peu de traces d'habitation au X^e et au IX^e siècle²⁶, mais cela n'a de toute façon pas une importance décisive pour l'argumentation présentée ci-dessus ; car si la mention de Béthel s'avérait également être un anachronisme, cela signifierait que la reprise de l'iconographie taumorphe associée à Yahvé serait passée par Samarie et aurait été transposée à Béthel (et beaucoup plus tard au Sinaï) à un stade plus avancé de l'histoire littéraire du texte.

1.3.2. 1 R 16 : un temple à Samarie

Les notices bibliques présentent également une situation comparable à Samarie du point de vue historique et religieux. Selon 1 R 16,24, Omri, le fondateur de la dynastie, fut aussi le fondateur de Samarie comme capitale du royaume. Ensuite, son fils Achab, qui était marié avec la princesse sidonienne Jézabel, y fit construire un temple (1 R 16,31-32)²⁷ :

וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבַד אֶת-הַבַּעַל	16,31	Et il alla et servit Baal
וַיִּשְׁתַּחוּ לֹו		et se prosterna devant lui.
וַיִּקַּם מִזְבֵּחַ לַבַּעַל בַּיִת הַבַּעַל	16,32	Et il éleva un autel à Baal [dans] le temple de Baal
אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֶׁמְרוֹן		qu'il avait bâti à Samarie.

24. Voir le singulier « ton dieu, qui t'a fait monter » en Né 9,18 TM (la LXX diffère sur ce point : οἱ θεοὶ οἱ ἐξαγαγόντες ἡμᾶς, « les dieux, qui nous ont fait sortir ») et la mention des veaux d'or à Béthel et à Dan en 2 R 10,29 (voir aussi 2 R 17,16) ; la transposition du même motif au Sinaï en Ex 32 n'est pas essentielle à cet égard. Par contre, le pluriel en Os 13,2, en rapport avec Samarie, est à prendre en compte, tout comme le singulier en 8,5-6 (voir aussi עֲגָלוֹת en 10,5 et la note 29 à ce sujet). Indépendamment de la problématique de Dan, il y avait donc probablement plusieurs statues ou statuette cultuelles ; ce « poly-Yahvisme » fut interprété comme du polythéisme par la polémique deutéronomiste, et discrédité en conséquence comme un abandon de l'adoration exclusive de Yahvé.

25. Voir à ce sujet le résumé récent de ZWICKEL (2014, section 4.5, avec références).

26. Selon FINKELSTEIN & RÖMER (2014, 325-326) ; BERLEJUNG (2009, 21ss) ; voir un autre avis chez NA'AMAN (2007, 405-407, 413) ; voir au sujet de l'archéologie des lieux le résumé de FINKELSTEIN & SINGER-AVITZ (2009, 37ss et 42ss, avec références), et KOENEN (2007, section 4.3).

27. Historiquement parlant, il n'y a aucun doute qu'il s'agissait d'un temple de Yahvé, et la *Vorlage* de la LXX pourrait avoir eu au v. 32 בית אלהים (« maison de dieu ») plutôt que בית הבעל (« maison de Baal ») dans le TM ; voir entre autres NIEHR (1995, 56) ; KÖCKERT (2009, 365). Tout comme le v. 32, 2 R 10,25.27 le discrédite en le désignant comme un temple de Baal.

Omri et Achab sont catégoriquement disqualifiés du point de vue deutéronomiste (v. 25 sur Omri, puis v. 30 sur Achab : « il fit ce qui est mal aux yeux de Yahvé, plus que tous ses prédécesseurs ») parce qu'ils ont d'une certaine façon importé le « péché de Jéroboam » dans la nouvelle capitale Samarie. En la matière, c'est le culte d'état de Béthel et de Dan narré en 1 R 12 qui est étendu à Samarie²⁸ ; par conséquent, la disqualification théologique du culte officiel (qui s'adresse en principe évidemment à Yahvé) frappe le royaume israélite du nord *in toto*.

La situation réelle du point de vue historique et religieux est plus difficile à évaluer, surtout quand on considère le caractère construit et idéologique de la religion officielle d'état. Cependant, tout parle en faveur d'une correspondance avec la situation à Béthel décrite plus haut (quel que soit l'ordre dans lequel Béthel et Samarie se situent du point de vue historique et dans l'évolution du texte biblique). Cela est confirmé par un bref regard sur Osée.

1.3.3. Osée : le jeune taureau de Samarie

Osée critique pareillement le culte officiel de Samarie, mais il suppose une situation historique et religieuse semblable à celle qui a été décrite ci-dessus sur la base de 1 R 12 pour Béthel et de 1 R 16 pour Samarie :

... וְנָח עֶגְלָדָּךְ שְׁמֶרוֹן...	8,5	Il [Yahvé] a rejeté ton jeune taureau, Samarie...
... כִּי־שִׁבְבִים יִהְיֶה עֶגְלֵךְ שְׁמֶרוֹן	8,6	... Oui, [en] pièces sera mis le jeune taureau de Samarie.

Le jeune taureau de Samarie, que le parallèle en 10,5 désigne comme un « machin de veau (עֶגְלוֹת) »²⁹ de Beth-Aven (une caricature de Béthel), fait clairement référence à une statue de Yahvé comme celle décrite en 1 R 12. Osée critique aussi cette pratique comme étant erronée, comme en témoigne Os 13,2 d'une façon expressive (même si dans les deux cas, la polémique contre les images divines produites par des artisans [עֲצָבִים, 8,4.6 ; 13,2] et contre les images de métal fondu [מִסְכָּה, 13,2] s'est probablement ajoutée plus tard) :

... לָהֶם הֵם אֹמְרִים ...	13,2	... On dit à leur [les idoles עֲצָבִים] sujet :
זְבָחֵי אֲדָם עֶגְלִים יִשְׁקֹנוּ		Ceux qui sacrifient des [ou : aux ?] hommes embrassent les jeunes taureaux !

Osée reprend donc la distinction (bien documentée dans le contexte du Proche-Orient ancien, et sûrement aussi reconnue en Israël à l'époque)

28. Cf. le parallèle en Os 10,5 (Beth-Aven et Samarie) de même que le lien entre Samarie, Dan et Béer-Sheva en Am 8,14.

29. Voir au sujet du terme dans les différentes versions WOLFF (1961, *ad. loc.*).

entre Yahvé et sa représentation matérielle en statue(tte) cultuelle tauro-morphe et l'accentue au point d'en faire un contraste : à cause du comportement fautif des hommes, Yahvé s'est distancié fondamentalement des images de taureaux et les a même « rejetées » (זנח). Le culte n'a plus aucune prise sur Yahvé, et ne fait seulement que disposer de jeunes taureaux que l'on embrasse (13,2) et à qui l'on fait des offrandes (1 R 12,32, voir section 1.3.1 ci-dessus). Du point de vue de l'histoire des religions, cette critique spécifique semble être une innovation du prophète³⁰ qui sera reprise plus tard, p. ex. dans la formulation en 1 R 12,32. Il faut ici observer que si Osée fait une distinction spécifique entre Yahvé et les statues de taureaux, les ajouts postérieurs faits au texte critiquent le principe même d'une fabrication humaine d'images divines³¹.

Nous pouvons donc conclure que la critique théologique d'Osée n'est elle aussi compréhensible qu'en supposant un culte officiel bien établi, où Yahvé était présent et pouvait être adoré sous la forme d'une statue(tte) de jeune taureau.

2. CONTOURS DU CULTÉ D'ÉTAT D'ISRAËL À PARTIR DES REPRÉSENTATIONS MATÉRIELLES DE YAHVÉ

Les indices des représentations matérielles de Yahvé recueillis à partir des sources bibliques et extra-bibliques nous permettent de tracer un portrait plus ou moins précis du culte officiel d'Israël sous trois aspects.

2.1. Où et quand

Dans la religion officielle d'état d'Israël, qui était liée étroitement au roi et à l'institution de la royauté, il y avait des images en trois dimensions de Yahvé qui étaient situées dans les villes d'importance et qui jouaient un rôle essentiel dans la conduite du culte. Pour la capitale *Samarie*, les témoignages convergents des inscriptions, des textes bibliques et possiblement de l'iconographie rendent cette thèse irréfutable. Elle est en tout cas valable pour l'époque de la fin de la royauté en Israël dans la seconde moitié du VIII^e siècle, et les sources bibliques semblent indiquer l'établissement de ce culte déjà sous les Omrides. Quant à *Béthel*, ce lieu à la longue tradition cultuelle où se trouvait un temple de Yahvé dont les textes bibliques témoignent abondamment, il faut également y postuler l'existence d'une ou de plusieurs image(s) cultuelle(s) de Yahvé en raison des références répétées et indépendantes du point de vue de l'histoire des traditions en 1 R 12 et Osée, même si les débuts de l'adoration de Yahvé

30. Voir également KÖCKERT (2009, 372), et UEHLINGER (2004, 61), qui est d'avis que « die Differenzierung zwischen Gott und Kultbild in der Religionsgeschichte Israels [konnte] offenbar erstmals am Beispiel des Stierbildes von Bet-El vollzogen werden ».

31. Voir à ce sujet la contribution récente de MIDDLEMAS (2014, 61).

demeurent incertains à cet endroit. Les découvertes archéologiques ne sont pas vraiment concluantes, mais elles semblent plutôt montrer que l'inauguration sous Jéroboam I^{er} décrite en 1 R 12 constitue une projection dans le passé (probablement de la situation au début du VIII^e siècle sous Jéroboam II) qui caractérise étiologiquement le royaume du nord *ab ovo* (et qui le disqualifie dans la version deutéronomiste postérieure). Finalement, on peut supposer la même chose pour *Dan* (Tell el-Qādi), en tant que ville-frontière au nord sous les Omrides et au VIII^e siècle (environ 800-738/732), mais on ne peut aller au-delà de considérations générales de plausibilité, car les indications bibliques s'avèrent plutôt parcimonieuses³². En ce qui concerne *d'autres villes et sanctuaires*, il nous manque des indications concrètes de statue(tte)s officielles de Yahvé, même s'il y a, parmi les découvertes archéologiques et dans les textes bibliques, des indices de cultes de Yahvé à tous les niveaux de la pratique religieuse dont les images de Yahvé faisaient sûrement partie intégrante.

2.2. *Forme*

On peut constater une certaine variété quant à la forme des images du culte officiel de Yahvé. Les sources mentionnées indiquent tout d'abord qu'il y avait non seulement des représentations matérielles aniconiques, comme les stèles ou les poteaux cultuels en Israël, mais *aussi des représentations iconiques de Yahvé au niveau du culte d'état officiel*³³. Néanmoins, les sources divergent sur la question de savoir s'il s'agissait d'une représentation anthropomorphe ou thériomorphe de Yahvé. Alors que l'iconographie représente clairement des divinités anthropomorphes (bien que sans référence explicite à Samarie ou à une autre ville israélite), la référence aux dieux de Samarie dans l'inscription de Sargon II permet les deux interprétations (elle met l'accent sur leur statut de divinité comme tel et non sur leur forme). De leur côté, les textes bibliques mentionnent l'usage de statues de taureaux dans le culte officiel de Yahvé, ce qui s'intègre bien au point de vue de l'histoire des religions sur l'horizon élargi des statues et des représentations de taureaux à la fin de l'âge du Bronze et au début de l'âge du Fer (voir 2.3 ci-dessous).

32. Voir, outre 1 R 12,29-30 et 2 R 20,29, surtout la formule $\text{דָּן בְּיָהוּוֹה אֱלֹהֵינוּ}$ (« [Par la] vie de ton Dieu, Dan ») en Am 8,14, de même que la légende en Jg 17-18, qui se situe toutefois au niveau familial ou local.

33. Récemment, cette thèse a fait l'objet d'un consensus ; voir BECKING (1997, 167 et 171, sur Samarie) ; NIEHR (1997, 74ss, sur Jérusalem) ; UEHLINGER (1998b, 740 ; et 1997, 140ss), avec la thèse programmatique « that Yahweh was worshipped in the form of an anthropomorphic cult statue both in the central state temples of Israel (Samarita) and Judah (Jerusalem) » (la question des images de Yahvé au temple de Jérusalem, pour laquelle les indices et l'histoire des traditions sont différents, ne peut être abordée ici dans les détails). La thèse contraire selon laquelle il régnait un aniconisme de fait à Dan, Béthel etc., a été soutenue surtout par METTINGER (1995, 190), qui l'a rendue influente.

L'interprétation la plus prudente de ces données correspond à mon avis au postulat premier de C. Frevel selon lequel Yahvé était représenté par des images de taureaux à Béthel, Dan, Samarie et ailleurs, et adoré dans le cadre du culte officiel avec ces mêmes images³⁴ ; cela est compatible avec toutes les indications que nous pouvons tirer des sources. En revanche, du point de vue de l'histoire des religions, on ne peut présupposer l'exclusivité de ces images. Même s'il n'y a pas d'indication directe en ce sens, le postulat secondaire selon lequel il y avait également des statues anthropomorphes de Yahvé à Samarie, et possiblement aussi dans d'autres temples de Yahvé du royaume du nord (de même qu'au temple de Jérusalem, le cas échéant) est aussi plausible³⁵. Il est évidemment remarquable que les textes bibliques passent sous silence l'existence de telles statues quand on considère le potentiel polémique qu'elles renferment. Cependant, à mon avis, il est tout à fait probable qu'il y avait une complémentarité de représentations aniconiques, thériomorphes et anthropomorphes (et d'autres types, p. ex. cosmomorphes) ; à cet égard, il faut aussi mentionner les nombreux anthropomorphismes dans le langage employé au sujet de Yahvé (dont l'interprétation est forcément plus ouverte). Ainsi, l'étiologie du culte de Béthel en Gn 28,10-22 explique notamment l'édification d'une stèle aniconique qui, dans les faits, sert d'alternative à l'image de taureau mentionnée en 1 R 12. Les indices bibliques et iconographiques nous permettent de supposer quelque chose de semblable pour les représentations taumorphes et anthropomorphes de Yahvé dans le culte d'état à Samarie (et en d'autres endroits), même si cela ne peut être démontré directement.

Nous pouvons donc présumer qu'il y avait pour Yahvé diverses représentations et formes d'adoration cultuelle qui pouvaient être rattachées chacune à des traditions de sanctuaires différentes³⁶. Les représentations aniconiques, thériomorphes, anthropomorphes et autres remplissaient, en Israël tout comme dans le reste du Proche-Orient ancien, des *complementary functions*³⁷. On peut ensuite distinguer entre les formes de représentation par rapport à leurs caractéristiques spécifiques (p. ex. la robustesse des stèles à ciel ouvert), leur expressivité (p. ex. la symbolique riche des statues de taureaux) et leur potentiel d'utilisation (p. ex. l'habillement, la nourriture et les soins apportés aux divinités anthropomorphes). Cela per-

34. FREVEL (2003, 31).

35. Cette thèse est défendue par BECKING (1997, 171) ; UEHLINGER (1997, 140ss ; et 1998b, 740), qui invoque, outre les témoignages iconographiques (qu'il relie à Samarie dans le cas de Dur-Sharrukin [voir section 1.2 et la note 16 ci-dessus]), le syntagme « Yahvé et son Ashéra » (qui, selon lui, implique un couple de statuette cultuelles), de même que « les dieux du pays de Samarie » (οι θεοι της χωρας σαμαρειας) dans la version lucianique de 2 R 18,34 // Es 36,19.

36. Voir p. ex. pour le cas de Béthel mentionné ci-dessus, UEHLINGER (2004, 56, avec des implications générales), ou KOENEN (2007, section 5), qui suggère, outre une stèle (non localisée), une statuette de taureau dans le saint des saints.

37. C'est ainsi que le résume récemment HUNDLEY (2013, 358).

met aussi de mieux les situer du point de vue de la sociologie et de la géographie³⁸ religieuse. C'est ainsi que nous avons accès (en commençant par les micro-horizons comme la maison familiale ou le sanctuaire, en passant par des méso-horizons locaux et régionaux et en allant jusqu'au macro-horizon de l'état) de manière fragmentaire à des « mondes culturels » variés que nous devons reconstruire le plus clairement possible du point de vue de l'histoire des religions. À cet égard, ce ne sont pas seulement les attributions de formes diverses non controversées qui sont dignes d'intérêt, mais également les iconographies de Yahvé qui se trouvent plus ou moins en concurrence au même niveau³⁹ et qui ont été partiellement mises en évidence pour le culte d'état officiel.

2.3. Fonctions et significations

Les réflexions qui suivent s'appliquent en premier lieu aux statues tauro-morphes de Yahvé dont il a principalement été question jusqu'à présent.

(1) La *fonction* constitutive de l'image culturelle thériomorphe (rituellement consacrée), tout comme pour ses sœurs aniconiques ou anthropomorphes, est de rendre présente la divinité représentée. Il s'agit donc d'une théologie de la présence (*Präsenztheologie*)⁴⁰ : l'image ne fait pas seulement référence à la divinité se trouvant ailleurs, mais la divinité est d'une certaine façon présente réellement (pour employer un anachronisme de langage) et pleinement dans l'image culturelle, même si elle ne se fonde pas dans l'image elle-même, mais la transcende plutôt⁴¹. La notion d'une présence divine concrète et agissant avec puissance à l'endroit choisi (ce qui constitue la raison d'être de l'image pour la pensée culturelle) est évidemment essentielle pour le fonctionnement de toutes les pratiques culturelles, et on en trouve une expression, par exemple, dans l'appel cultuel « Voici tes dieux, Israël, qui... » en 1 R 12,28. La seule autre fonction de l'image culturelle représentant la divinité dont on trouve un écho (déformé par la polémique) dans les textes bibliques que nous avons traités est celle de recevoir des offrandes, ce qui est thématiqué en 1 R 12,32 et Os 13,2. En ce qui concerne d'autres fonctions, par exemple en rapport avec la dynastie

38. Ainsi, UEHLINGER voit dans l'image de taureau à Béthel la « wohl älteste religionsgeschichtlich erschließbare, in der Königszeit jedenfalls dominierende israelitische Kulttradition » (2004, 56, voir aussi 47-48), mais il met l'accent sur les formes anthropomorphes pour Samarie et Jérusalem (voir note 33 ci-dessus).

39. UEHLINGER (1997, 153) parle de « *competing Yahweh iconographies* », même si le peu de sources à notre disposition crée une carence méthodologique importante dans la recherche, qui ne peut être comblée que par endroits avec des descriptions plus ou moins détaillées.

40. Voir le résumé de UEHLINGER (1998a, 1568s) ; BERLEJUNG (1998, 31ss), et récemment HUNDLEY (2013, 352ss), avec plus de détails.

41. Cette conception différenciée de la relation entre l'image et la divinité n'est évidemment pas assurée dans l'histoire de sa réception, et c'est ici, en conséquence, que la critique trouve son point de départ (voir à cet égard Os 13,2b ; 8,6a).

royale ou avec une conception théologique de la réalité et de l'ordre mondial (comme on peut le déduire de la théologie du temple de Jérusalem pour le royaume du sud), de même que pour les détails du domaine cultuel et rituel (p. ex. la liturgie, les rituels du culte, etc.), nous ne disposons pas d'indices suffisants.

Les images cultuelles thériomorphes, en contraste avec les représentations aniconiques, mais d'une façon analogue aux représentations symboliques et anthropomorphes, mettent l'emphase sur les qualités et les compétences importantes et caractéristiques de la divinité : celle-ci est donc représentée d'une façon *aspective*, et la réalité divine est concrétisée d'une manière spécifique. À cet égard, il faudrait approfondir la sémantique du taureau et son lien avec la thématique de l'exode.

Cependant, nous devons d'abord aborder brièvement la *fonction représentative* du taureau. La question de savoir si les statues de taureaux évoquées dans les textes bibliques (a) représentent la divinité elle-même (sous la forme symbolique d'un animal)⁴², (b) forment des socles sur lesquels la divinité (qui n'est pas représentée matériellement en l'occurrence) se tient debout⁴³, ou (c) constituent des offrandes votives pour la divinité, fait toujours l'objet d'un débat. Sans pouvoir entrer dans une discussion détaillée⁴⁴, c'est avec raison que la première hypothèse est la plus discutée, car elle est appuyée en particulier par les textes bibliques, et ce, malgré leur tendance polémique qui ignore la relation différenciée et réfléchie entre l'image cultuelle et la divinité. Les statues taumorphes sont donc à considérer comme des images cultuelles de Yahvé lui-même.

(2) Pour ce qui est de la *sémantique*, les sources surtout iconographiques mais également textuelles du Levant à la fin de l'âge du Bronze et au début de l'âge du Fer témoignent d'une symbolique dominante de la puissance et de la force pour les motifs de taureaux, alors que la fertilité (qui est exprimée avec d'autres motifs) reste marginale⁴⁵. De toute évidence, cela constitue également un arrière-plan important pour le royaume d'Israël du point de vue de l'histoire des religions. En revanche, la question de savoir si, du point de vue de l'histoire littéraire, cette symbolique est présente en Osée et dans les passages retravaillés par la rédaction deutéronomiste en 1 R 12 et 16 (voir section 1.3 ci-dessus) reste ouverte. Il faudrait alors traduire le terme לַיָּוֵן par « jeune taureau (puissant) », ce qui me semble être l'option la plus vraisemblable. Toutefois, si la polémique deuté-

42. Voir p. ex. BERLEJUNG (1998, 328-329) ; KOENEN (2003, 102ss) ; WEIPPERT (1993, 98) ; NIEHR (1997, 82) ; KÖCKERT (2009, 378ss) ; MIDDLEMAS (2014, 65-66). Du point de vue de l'histoire de la recherche, on peut également mentionner comme sous-variante les étendards de dieux en forme de taureau (voir en particulier EISSFELDT 1963, 298ss, 304s).

43. Voir à ce sujet ALT (1926, 148) ; DONNER (1994, 71) ; COGAN (1974, 104-105), ou récemment HENDEL (1997, 218).

44. Voir pour l'ensemble KOENEN (2003, 95ss) ; HUNDLEY (2013, 345).

45. Voir à ce sujet les références bibliographiques à la note 21 ci-dessus (en particulier KOENEN (2003, 111ss et 128ss) et aux notes 46-47 ci-dessous.

ronomiste se manifestait jusque dans le choix du terme, ce dont je ne trouve aucune indication convaincante, il faudrait plutôt lire un « petit taureau (mignon) »⁴⁶. D'une façon ou d'une autre, les textes bibliques traités dans la section 1.3 font fort probablement référence (bien que de façon polémique) aux statues de taureaux connues dans l'iconographie. Ces statuette faites en métal ou en terre cuite pour la plupart ont une taille assez petite⁴⁷ (typiquement de 5 à 10 cm, au maximum environ 13 cm), surtout quand on les compare avec les images culturelles anthropomorphes qui peuvent mesurer entre un quart et trois quarts de la taille réelle (voir section 1.2 ci-dessus). Les sculptures de la fin de l'âge du Bronze et du début de l'âge du Fer, comme p. ex. le célèbre exemplaire du « Bull Site » (fig. 5), ont typiquement des épaules prononcées⁴⁸. Cela exprime la puissance et la force déjà mentionnées⁴⁹, comme le contexte iconographique le montre clairement selon les études les plus détaillées⁵⁰; cette interprétation est aussi renforcée par la position (d'attaque) debout avec les pattes antérieures appuyées vers l'avant.

Cette symbolique a des affinités avec d'autres conceptions dans l'histoire des traditions et de la théologie, auxquelles il convient de jeter un bref regard en conclusion. D'une part, K. Koenen⁵¹ a remarqué que cette symbolique de puissance et de force s'accorde bien avec le *dieu originel d'Israël*, El le combattant et le régissant, qui a de toute évidence joué un rôle déterminant dans le processus de formation sociale et politique d'Israël, et qui, du point de vue iconographique, était déjà auparavant lié étroitement au motif du taureau.

46. Au point de vue de l'histoire littéraire, la comparaison avec les termes פֶּר, « taureau » ; טָאָר, « taureau sauvage » ; שׂוֹר, « bœuf/taureau individuel » ; et אַבְיָר, « taureau fort » est déterminante, mais elle ne permet pas de conclure à une dépréciation du terme עֵגֶל ou à son emploi comme diminutif. Malheureusement, les découvertes épigraphiques ne nous sont d'aucun secours à cet égard. Le nom propre théophore 'glyw de Samarie peut être interprété comme une profession de foi, « Yahvé est un jeune taureau » (ainsi KOENEN 2003, 108) ou comme un nom exprimant l'affection, « (l'enfant est un) veau/petit veau de Yahvé » (ainsi ALBERTZ & SCHMITT 2012, 265 [Albertz]) ; RENZ (1995, 56, 78) ; KÖCKERT (2009, 373) penche aussi pour cette possibilité ; SPIECKERMANN (2009, 171-172) reste indécis. On ne peut choisir que sur la base d'une vue d'ensemble de la sémantique qui, à mon avis, plaide plutôt pour la première option.

47. Voir à nouveau les références données dans la note 21 ci-dessus, et pour l'ensemble, BERLEJUNG (1998, 43ss) ; HUNDLEY (2013, 340ss).

48. Fig. 5 tirée de BEN-TOR (1991, 292) : environ 1200 av. J.-C., d'une hauteur de 12,4 cm.

49. Voir à ce sujet KEEL (1992, 171). Cela est vrai indépendamment de la question de savoir si la réalité zoologique (zébu) ou la technique de production ont eu une influence sur l'aspect du taureau.

50. Voir KEEL (1992, 175ss), indiquant la voie à suivre tant au sujet de la méthode que du contenu.

51. Voir KOENEN (2003, 132).



Fig. 5. Bronze d'un taureau du « Bull Site » près de Dotan

D'autre part, la *thématique de l'exode* telle qu'on la trouve dans les textes bibliques, en particulier en 1 R 12, s'intègre bien dans ce contexte, car elle est liée aux jeunes taureaux représentant Yahvé, puisqu'il est dit que ceux-ci ont fait sortir Israël du pays d'Égypte. La tradition de l'exode présente Israël comme ayant été libéré par Yahvé du contrôle étranger paradigmatique du « pays d'Égypte ». À mon avis, cela n'a de vraisemblance, d'un point de vue historique, que durant la période de l'effondrement de la puissance égyptienne en Canaan du XIII^e au XI^e siècle (après le contrôle substantiel assuré durant l'âge du Bronze récent), mais cette question peut rester ouverte dans cette étude. Ce qui importe ici, c'est que la force même du dieu libérateur de l'exode soit liée en 1 R 12 au jeune taureau représentant Yahvé⁵². La symbolique du taureau, qui signifie traditionnellement la force et la puissance (également sur un plan politique) reçoit ainsi un sens spécifiquement israélite, car elle est associée au mythe fondateur d'Israël. Il est à noter que l'accent est mis sur l'affranchissement de la suprématie politique de l'Égypte, alors que l'émancipation tout aussi dramatique de Jérusalem en 1 R 12, que l'on doit sans doute attribuer à la perspective deutéronomiste judéenne, est totalement ignorée. Du point de vue de l'histoire littéraire, 1 R 12,28 constitue probablement (même en comparaison avec Osée, où le débat critique avec la tradition prend forme) « the earliest attestation for the Exodus in the biblical text »⁵³ ; et cela s'applique aussi au lien avec la symbolique du jeune taureau⁵⁴, même si la datation absolue de 1 R 12,26ss demeure incertaine et que le texte a sûrement été

52. Voir ALBERTZ (1992, 223) ; KOENEN (2007, section 5).

53. KÖCKERT (2009, 370).

54. Ainsi UEHLINGER (2004, 57, avec une certaine ouverture pour une datation absolue) à la suite de PFEIFFER (1999, 40).

développé en plusieurs étapes. Le lien entre l'exode et le jeune taureau, du point de vue de l'histoire des traditions, date probablement du début de la royauté en Israël (bien qu'on ne puisse trancher au sujet de Béthel et Samarie entre une datation avant la dynastie des Omrides ou au début de cette dynastie).

CONCLUSION

Les images cultuelles matérielles de Yahvé ont une position et une fonction importantes dans le cadre du culte d'état officiel du royaume d'Israël. Leur existence est démontrée non seulement par des sources textuelles et (avec quelques réserves) iconographiques non-bibliques, mais également (sous une forme polémique) par des textes bibliques. Au premier plan figurent les sculptures de jeunes taureaux qui, probablement complétées par des représentations aniconiques et anthropomorphes complémentaires, représentent Yahvé matériellement dans le culte d'état de Samarie, Béthel et vraisemblablement d'autres villes.

L'image cultuelle donne fondamentalement accès à la présence concrète et puissante de Yahvé. Malheureusement, les autres contours et fonctions cultuels restent obscurs. La figure concrète du jeune taureau personifie d'une façon aspective la puissance et la force avec une symbolique d'une haute densité. Premièrement, elle reprend des concepts religieux que l'on peut déduire de l'iconographie au Levant avant et au début de l'histoire d'Israël, et les relie explicitement à Yahvé, le dieu (d'état) d'Israël. Deuxièmement, la puissance associée au taureau est interprétée et concrétisée délibérément dans le cadre de la tradition de l'exode : elle se manifeste dans l'action socialement et politiquement libératrice de Yahvé qui constitue le fondement de l'état d'Israël face à la suprématie égyptienne. Dans l'ensemble, la puissance et la force du jeune taureau sont donc associées à Yahvé et interprétées, à l'aide de la tradition de l'exode, comme symbolisant la mise en œuvre du pouvoir de Yahvé pour libérer de l'Égypte et donner un fondement à l'état israélite, ce qui fait de Yahvé le dieu d'état d'Israël.

Bibliographie

- Albertz, Rainer (1992) *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, GAT/ATD.Erg 8,1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Albertz, Rainer et Rüdiger Schmitt (2012) *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Alt, Albrecht (1926) Art. « Jahwe », *Reallexikon der Vorgeschichte* 6 : 147-148.
- Barnett, Richard David, Erika Bleibtreu et Geoffrey Turner (1998) *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*. London : British Museum Press.
- Becking, Bob (1997) « Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel? », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 157-171. Leuven : Peeters.
- Ben-Tor, Amnon (éd.) (1992) *The Archaeology of Ancient Israel*. New Haven : Yale University Press.
- Berlejung, Angelika (1998) *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162. Freiburg : University Press et Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2008) « Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel », dans J.C. Gertz (éd.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745, 3^e éd. rev. et amplifiée, 59-192. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2009) « Twisting Traditions: Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12:26-33*. The “Sin of Jeroboam” », *Journal of Northwest Semitic Languages* 35/2 : 1-42.
- (2013) « Die Anfänge und Ursprünge der Jahweverehrung: Der ikonographische Befund », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 : 142-165.
- Berner, Christoph (2012) « Exodustradition », www.wiblex.de.
- (2013) « “Mein Gott von Ägypten her” (Hos 14,4) – Der Exodus als Ursprungsdatum der Jahwe-Verehrung Israels? », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30 : 62-88.
- Blum, Erhard (2012) « Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels », *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1/1 : 37-63.
- Borger, Rykle (1984) « Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien », dans R. Borger, W. Hinz & W. H. Ph. Römer (éds), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden – Historisch-chronologische Texte. Lfg. 4: Historische Texte I*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Cogan, Morton (1974) *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL.MS 19. Missoula : SBL.
- Donner, Herbert (1994) « “Hier sind deine Götter, Israel!” », dans id., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*, BZAW 224, 67-75. Berlin : de Gruyter.
- Eissfeldt, Otto (1963) « Lade und Stierbild », dans id., *Kleine Schriften* 2, 282-305. Tübingen : Mohr Siebeck.

- Finkelstein, Israel & Thomas Römer (2014) « Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126/3 : 317-338.
- Finkelstein, Israel & Lily Singer-Avitz (2009) « Reevaluating Bethel », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 125/1 : 33-48.
- Franklin, Norma (1994) « The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns », *Tel Aviv* 21/2 : 255-275.
- Frevel, Christian (2003) « Du sollst dir kein Bildnis machen! Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels », dans B. Janowski, N. Zchomelidse (éds), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel. Tübinger Symposium*, AGWB 3, 23-48. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
- Hendel, Ronald S. (1997) « Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 205-228. Leuven : Peeters.
- Hundley, Michael B. (2013) *Gods in Dwellings. Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*, SBL Writing from the Ancient World Supplement Series 3. Atlanta : SBL.
- Janowski, Bernd (2013) *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Theologie.
- (2015) « Old Testament Theology – Preliminary Conclusions and Future Prospects », dans M. Sæbø (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation, 3. From Modernism to Post-Modernism, The Nineteenth and Twentieth Centuries, Part 2: The Twentieth Century – From Modernism to Post-Modernism*, 642-673. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar (1992) *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode und Interpretation altorientalischer Bilder*, OBO 122. Freiburg : Universitätsverlag.
- (2007) *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB 4/1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, Othmar & Christoph Uehlinger (2010) *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, 6. éd. Freiburg : Academic Press.
- Knudtzon, Jörgen A. (1915) *Die El-Amarna-Tafeln. Mit Einleitung und Erläuterungen, 1. Die Texte; 2. Anmerkungen und Register*. Leipzig : Hinrichs.
- Köckert, Matthias (2009) « Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106/4 : 371-406.
- Koenen, Klaus (2003) *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, OBO 192. Freiburg : Universitätsverlag.
- (2007) « Bethel [Ort] », www.wibilex.de (dernier changement 2010).
- Layard, Austen H. (1853) *Monuments of Nineveh. From Drawings Made on the Spot*, London : Murray.

- Lippke, Florian (2012) « Konkrete (S)Tiergestalt in Palästina/Israel und seiner Umwelt: Eine Besprechung zweier neuer Arbeiten auf dem Gebiet des divinen Zoomorphismus », *Journal of Northwest Semitic Languages* 38/2 : 59-88.
- Mettinger, Tryggve N. D. (1995) *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, CB.OT 42. Stockholm : Almqvist & Wiksell.
- Middlemas, Jill (2014) *The Divine Image. Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate*, FAT 2/74. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Moran, William L. (1992) *The Amarna Letters*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Na'aman, Nadav (2007) « The Northern Kingdom in the Late Tenth–Ninth Centuries BCE », dans H. G. M. Williamson (éd.), *Understanding the History of Ancient Israel*, Proceedings of the British Academy 143, 399-418. Oxford : Oxford University Press.
- Niehr, Herbert (1995) « The Rise of Yhwh in Judahite and Israelite Religion. Methodical and Religio-Historical Aspects », dans D. V. Edelman (éd.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, CBET 13, 45-72. Kampen : Kok Pharos.
- (1997) « In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple », dans K. van der Torn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 73-95. Leuven : Peeters.
- Ornan, Tallay (2005) *The Triumph of the Symbol: Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, OBO 213. Fribourg : Academic Press.
- Pakkala, Juha (2008) « Jeroboam Without Bulls », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 120/4 : 501-525.
- Petry, Sven (2007) *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterocesaja und im Ezechielbuch*, FAT 2/27. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Pfeiffer, Henrik (1999) *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Renz, Johannes (1995) *Handbuch der althebräischen Epigraphik, 2/1. Zusammenfassende Erörterungen, Paläographie und Glossar*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Römer, Thomas (2014) *L'invention de Dieu*. Paris : Seuil.
- Schroer, Silvia (2018) *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Bd. 4: Die Eisenzeit*, IPIAO 4. Fribourg : Academic Press.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger (2005) « Gottesbilder des Alten Testaments », dans id., *Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik*, SBA 40, 99-112. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk.
- Spieckermann, Hermann (2009) « "YHWH Bless You and Keep You." The Relation of History of Israelite Religion and Old Testament Theology Reconsidered », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 23/2 : 165-182.

- van der Toorn, Karel (2001) « The Exodus as Charter Myth », dans J. W. van Henten, A. Houtepen (éds), *Religious Identity and the Invention of Tradition. Papers Read at a Noster Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999*, Studies in Theology and Religion 3, 113-127. Assen : Royal Van Gorcum.
- Uehlinger, Christoph (1997) « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 97-155. Leuven : Peeters.
- (1998a) « Bilderkult, III. Bibel », dans H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski & E. Jünger (éds), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 (4^e éd.), 1565-1570. Tübingen : Mohr Siebeck.
- (1998b) « "... und wo sind die Götter von Samarien?" Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršābād/Dūr-Šarrukīn », dans M. Dietrich, I. Kottsieper (éds), *"Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, AOAT 250, 739-776. Münster : Ugarit Verlag.
- (2002) « Hanun von Gaza und seine Gottheiten auf Orthostatenreliefs Tiglatpileasers III. », dans U. Hübner, E.A. Knauf (éds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebir-nâri. Für M. Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186, 92-125. Freiburg : Universitätsverlag.
- (2004) « Exodus, Stierbild und biblisches Kultverbot », dans C. Hardmeier, R. Kessler et A. Ruwe (éds), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, 42-77. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weippert, Manfred (1993) « Geschichte Israels am Scheideweg », *Theologische Revue* 58/1 : 71-103.
- (2010) *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Mit Beiträgen von J.F. Quack, B.U. Schipper und S.J. Wimmer*, GAT/ATD.Erg 10. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolff, Hans-Walter (1961) *Dodekapropheten 1. Hosea*, BK 14/1. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Zwickel, W. (2014) « Dan », www.wiblex.de.

POURQUOI FAUT-IL INTERDIRE LES IMAGES DIVINES ?
LES ORIGINES ET FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES
DE L'INTERDICTION DES IMAGES DE YHWH
DANS LE JUDAÏSME NAISSANT

Thomas Römer
(Collège de France et Université de Lausanne)

Abstract: The idea that Yhwh is a god who cannot be represented through any images and statues is an invention of nascent Judaism in the Persian period. There are clear textual, epigraphic and iconographic testimonies for the existence of images of YHWH. In Israel Yhwh was mainly worshipped in a bovine representation whereas in Judah there were anthropomorphic statues in the temple of Jerusalem and probably elsewhere. When the Second Temple was built, the priests and high officials decided not to represent any more Yhwh and replaced the statue by the *menorah*. The reasons for this renouncement are the transformation of monolatry into monotheism and the absence of a king who traditionally was considered to mediate between the people and the deity *via* the divine statue. Instead, the Torah became the new mediator between the people and Yhwh, a mediator which did not necessitate seeing but reading and listening.

Au I^{er} siècle de notre ère, l'historien romain Tacite, qui n'appréciait guère les Juifs, écrit à leur sujet :

Les Judéens considèrent comme impies ceux qui fabriquent des images des dieux avec des matériaux périssables et sous forme humaine : leur être suprême est éternel et inimitable et indestructible. Aussi ne dressent-ils aucune statue dans leur ville ni, à plus forte raison, dans leurs temples [pluriel !] ; [...] les pratiques des Juifs sont ineptes et impies. (Histoires V, 5.8-10)¹

Et il relate comment Pompée, ayant pénétré dans le Second Temple de Jérusalem, ne trouva rien à l'intérieur :

Pompée fut le premier Romain qui dompta les Juifs ; il entra dans le temple par le droit de la victoire ; c'est alors qu'on apprit que l'image d'aucune divinité ne remplissait le vide de ces lieux, et que cette mysté-

1. Traduction selon BORGEAUD (2004, 180).

rieuse enceinte ne cachait rien [*vacuam sedem et inania arcana*].
(V, 9.1)²

Cet aniconisme juif a provoqué l'incompréhension des Romains, mais a largement, et à des degrés différents, influencé les religions monothéistes, issues du judaïsme, qui ont toutes connu des courants iconoclastes, même si, notamment dans le christianisme, l'art n'ait pas vraiment respecté cet interdit de se représenter le dieu devenu unique.

Cette contribution s'intéressera à l'origine de cet interdit d'images et à ses raisons théologiques. Pourquoi ne doit-on pas représenter le dieu d'Israël ?

UN ANICONISME ORIGINEL ?

La question des images de Yhwh et, notamment, celle d'une statue dans le premier temple de Jérusalem, suscitent jusqu'à aujourd'hui un vif débat qui semble souvent chargé de convictions théologiques. Certains considèrent comme inconcevable le fait qu'on ait pu représenter Yhwh, comme l'on considère impossible l'idée qu'il a pu être associé à une déesse. L'aniconisme et le célibat de Yhwh apparaissent dans certaines publications, écrites par des biblistes et historiens chevronnés, comme étant les caractéristiques de la religion yahwiste³ ; et ceux qui, à partir d'une approche de sciences des religions, émettent des doutes quant à cette affirmation doivent souvent subir de violents anathèmes.

Les défenseurs d'un aniconisme israélite primitif avancent souvent l'idée d'une origine nomade de la religion yahwiste qui aurait depuis toujours été hostile aux images. Indépendamment du problème d'une origine nomade d'« Israël », cette affirmation soulève la question suivante : si une pratique va de soi, pourquoi aurait-on besoin de l'interdire ? Il semble assez logique qu'une interdiction présuppose toujours une action ou une attitude qu'il s'agit de proscrire. La première réponse à notre question est donc : il faut interdire les images de Yhwh puisque de telles images ont existé.

DES IMAGES DE YHWH ?

Certes, nous n'avons sur le plan archéologique ou épigraphique aucun cas (à part peut-être une exception, sur laquelle nous allons revenir) où la représentation d'une divinité peut clairement être identifiée à Yhwh ; mais le problème se pose aussi à Ougarit, où l'identification de nombreuses statuettes à telle ou telle divinité ne peut se faire qu'à partir de certains attributs et sur la base de notre compréhension des textes ougaritiques.

2. Pour la traduction, voir sur internet : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/TAC/HistV.html>.

3. Voir p. ex. GUNNEWEG (1984) ; HENDEL (1997) ; NA'AMAN (1999) ; METTINGER (2006).

En ce qui concerne de possibles représentations de Yhwh, notons que, en 1906 déjà, G. Dalman a proposé d'identifier une représentation de Yhwh sur un sceau hébraïque appartenant à un certain Elishama', fils de Gedalyahu⁴. On y voit une divinité assise sur un trône, flanquée d'arbres de vie. D'autres sceaux du même type ont été trouvés depuis, et B. Sass a réitéré l'idée que deux sceaux, datant du VII^e siècle avant notre ère, et portant des noms propres yahwistes, pourraient représenter Yhwh avec des caractéristiques lunaires, ce qui, à l'époque assyrienne, n'est nullement étonnant⁵.

S'il est possible que Yhwh ait été représenté dans la glyptique, on peut aussi imaginer qu'il existait d'autres images de lui. Le cas est assez clair pour Israël, le Royaume du Nord, comme le montre notamment le récit de 1 Rois 12 selon lequel Jéroboam aurait installé à Dan et Béthel des veaux représentant Yhwh, une histoire reprise et approfondie dans l'histoire du veau d'or en Ex 32. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs⁶, il me semble que l'exclamation liturgique « voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte », était à l'origine un singulier « Voici ton dieu, Israël, qui t'a fait monter du pays d'Égypte », qui correspondait à l'ouverture du Décalogue : « C'est moi Yhwh, ton dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte [...] » (Ex 20,2 ; Dt 5,6). Le pluriel est dû à un rédacteur tardif qui voulait accuser les Israélites non pas seulement d'idolâtrie, au sens propre du terme, mais aussi de polythéisme. La vénération de Yhwh en Israël sous forme bovine est également attestée en Os 8,5-6 et 10,5-6, où le prophète annonce la destruction du veau de Samarie et la déportation du veau de Béthel (appelé ici Beth-awen), une allusion aux événements de 722 avant notre ère.

Os 8 5 Il a rejeté, ton veau, Samarie ! [...] 6 [...] Il s'en ira en morceaux⁷.

Os 10 6 Le veau aussi, on l'emportera en Assyrie en offrande pour le grand roi.

La vénération de Yhwh sous forme d'un jeune taureau semble plus facilement acceptable pour certains chercheurs que l'idée d'une ou des statues de Yhwh en Juda. Cela s'explique sans doute par le fait que nous sommes (peut-être de manière inconsciente) encore héritiers de l'idéologie deutéronomiste, selon laquelle le culte yahwiste dans le Nord fut illégitime et idolâtre, et que c'est seulement en Juda que Yhwh fut, au moins sous certains rois, vénéré d'une manière adéquate.

Aucun texte des livres des Rois, il est vrai, ne mentionne une statue de Yhwh. Cependant le récit compliqué de la construction du temple sous

4. DALMANN (1906) ; sceau 136 dans SASS (1993).

5. SASS (1993, surtout 232-234).

6. RÖMER (2019, à paraître).

7. Ce texte a dû être retravaillé à plusieurs reprises. La citation donnée reconstruit le texte supposé original.

Salomon indique que, contrairement à ce que Tacite relate du Second Temple, le Saint des Saints du Temple n'est pas vide :

1 R 6 23 Dans le Debir, il fit deux kéroûbim en bois d'olivier sauvage, ayant dix coudées de hauteur. 24 La première aile d'un kéroûb avait cinq coudées, la seconde aile du kéroûb avait cinq coudées, ce qui faisait dix coudées de l'extrémité d'une de ses ailes à l'extrémité de l'autre. 25 Le second kéroûb avait aussi dix coudées. La mesure et la forme étaient les mêmes pour les deux kéroûbim. 26 La hauteur du premier kéroûb était de dix coudées, de même pour le second kéroûb. 27 Il plaça les kéroûbim au milieu de la Maison intérieure. On déploya les ailes des kéroûbim : l'aile du premier touchait l'une des parois, et l'aile du second kéroûb touchait la seconde paroi ; leurs ailes se touchaient au milieu de la Maison, aile contre aile.

Comme le montre très bien la reconstruction d'Othmar Keel⁸, cet arrangement de l'espace correspond en effet à un trône de kéroûbim bien attesté dans le monde phénicien. On peut donc imaginer que c'était le trône de Yhwh. En 2 Rois 19,15, le roi Ézéchiàs prie d'ailleurs Yhwh dans le temple de Jérusalem :

14 Ézéchiàs prit la lettre des mains des messagers, la lut et monta à la Maison de Yhwh. Ézéchiàs déroula la lettre devant Yhwh 15 et pria devant Yhwh en disant : « Yhwh, Dieu d'Israël, toi qui trônes sur les kéroûbim, tu es le seul Dieu de tous les royaumes de la terre, car c'est toi qui as fait le ciel et la terre. »

L'idée que Yhwh est le seul dieu suggère une révision de ce texte à l'époque perse ; néanmoins le titre avec lequel Ézéchiàs s'adresse à Yhwh peut refléter un titre traditionnel de Yhwh en tant que dieu du temple de Jérusalem.

La vision du prophète Esaïe, en Es 6, semble confirmer l'existence d'une statue avec un Yhwh assis sur un trône :

1 L'année de la mort d'Osias, je vis Yhwh [texte massorétique : le Seigneur]⁹ assis sur un trône haut et élevé, sa traîne remplissait le temple.

Le point de départ le plus logique pour une telle vision est en effet que le prophète voit la statue divine dans le Temple.

Une constellation comparable est également présumée dans la vision du prophète Michée, fils de Yimla, rapportée en 1 R 22 :

19 J'ai vu Yhwh assis sur son trône, et toute l'armée se tenait près du lieu, à sa droite et à sa gauche.

8. KEEL (2007, 209-305).

9. Au niveau de la critique textuelle, il faut rétablir Yhwh, attesté par un certain nombre de manuscrits ; cf. WILDBERGER (1972, 231-232). Le remplacement de Yhwh par « 'adonay » est un phénomène assez fréquent dans Es 1-39.

Ici, le prophète voit Yhwh tel un roi entouré de sa cour céleste. D'autres indications en faveur de l'existence d'une statue anthropomorphe se trouvent dans des psaumes, notamment ceux qui évoquent une procession, comme le Psaume 24, qui conserve peut-être une liturgie d'entrée de la statue de Yhwh à Jérusalem¹⁰ :

7 Portes, levez la tête ! Élevez-vous, portails antiques ! Qu'il entre, le roi de gloire [*melek hakkābôd*] !

8 — Qui est le roi de gloire ? — Yhwh, fort et vaillant, Yhwh, vaillant à la guerre.

9 Portes, levez la tête ! Levez-la, portails antiques ! Qu'il entre, le roi de gloire ! 10 — Qui est-il, ce roi de gloire ? — Yhwh Šēḇā'ôṭ, c'est lui le roi de gloire.

Un tel texte fait seulement sens s'il se réfère à une pratique réelle durant laquelle on a fait « voyager » la statue de Yhwh, le Psaume 24 se rapportant alors au moment du retour de la statue.

Rappelons encore que de nombreux psaumes expriment le désir du Psalmiste de voir « la face de Yhwh »¹¹. Si l'on ne veut pas, d'emblée, opter pour une interprétation spirituelle ou allégorique, l'explication la plus simple est d'assumer que le Psalmiste exprime le désir de pouvoir contempler la statue de Yhwh dans le Saint des Saints. Contentons-nous de citer le Psaume 17, qui décrit un processus allant de la plainte durant la nuit (v. 3 : « Tu sondes mon cœur, tu l'inspectes la nuit, tu m'éprouves, tu ne trouveras rien ») à l'exaucement le matin, au moment du réveil (v. 15) :

15 Moi, avec justice, je contemplerai ta face ; je me rassasierai au réveil de ton image [*tēmûnāh*].

Pour désigner l'image, voire la figure ou la statue, on trouve dans ce Psaume le terme de *tēmûnāh*, qui apparaît, en compagnie d'autres termes, dans le Décalogue lors de l'interdiction des représentations du divin, ainsi qu'en Dt 4 (v. 16, 23, 25). On reviendra plus bas sur la question de la *tēmûnāh*.

LE CAS DE L'ARCHE DE YHWH

Mentionnons encore « l'arche de Yhwh » qui, selon 1 R 6,19, se trouve également dans le temple de Jérusalem et, selon 1 R 8,6, « sous les ailes des kérubim ». L'auteur de ce texte a-t-il voulu remplacer le trône et la statue de Yhwh par l'arche qui, dans la tradition deutéronomiste, devient « l'arche de l'alliance » ? En 1 R 8,9 (//2 Ch 5,10) se trouve un commentaire fort intéressant :

10. LEWIS (2005, 96) pense que le psaume fait allusion à une procession de l'arche de Yhwh.

11. AOKI (2007, 121-124), montre que l'expression rappelle celle employée pour les audiences royales (« la face du roi »).

⁹ Il n'y avait rien dans le coffre, sinon [*'ên bā'ārôn raq*] les deux tablettes de pierre que Moïse y avait déposées, à l'Horeb, quand Yhwh avait conclu une alliance avec les Israélites, lorsqu'ils étaient sortis d'Égypte.

Cette insistance « il n'y avait rien d'autre que » peut paraître suspecte¹². Sur le plan rhétorique, une telle affirmation suggère que l'on veut nier la présence d'autre chose dans cette arche. Apparemment cette arche fut déportée ou détruite lors du sac de Jérusalem¹³. Jr 3,16, un texte de l'époque perse, contient une remarque étonnante :

¹⁶ Lorsque vous vous multiplierez et que vous deviendrez féconds dans le pays, en ces jours-là, – oracle de Yhwh – on ne parlera plus du coffre de l'alliance de Yhwh ; il ne viendra plus au cœur ; on ne s'en souviendra plus, on ne remarquera plus son absence, et on n'en fera pas d'autre.

Si l'arche avait été depuis toujours le contenant des tables de la loi, on ne comprend pas pourquoi elle ne devrait pas être refaite. Une telle décision se comprend plus facilement si, au contraire, l'arche contenait une représentation de Yhwh. On a émis différentes hypothèses¹⁴ sur son contenu primitif ; par exemple, une ou deux *maššebôt* (des pierres dressées), représentant Yhwh (et son Ashéra)¹⁵.

Une autre théorie peut être proposée sur la base de la tablette de Nabu-apla-iddina (887-855)¹⁶, d'une hauteur de 29 cm et d'une largeur de 17 cm. L'inscription de cette tablette est précédée d'une scène où l'on voit notamment le dieu Shamash avec son propre symbole et les symboles de Sin et d'Ishtar. Cette inscription porte le titre de *ša-lam* ^d*UTU EN GAL* (« image de Shamash, le grand Seigneur »), avec le mot correspondant à l'hébreu *šelem*, utilisé en Gn 1,26 pour d'écrire le couple humain comme « image de Dieu », ainsi que dans d'autres textes, pour désigner des statues ou d'autres représentations divines. Cette tablette a été trouvée dans un coffre, associée à deux moulages. On discute pour savoir si ce coffre a toujours été le récipient de cette tablette, ou s'il est plus récent. Mais, de toute façon, une telle constellation semble bien pouvoir être comparée à l'arche de Yhwh. Cette arche avait peut-être contenu le *šelem* de Yhwh, un modèle de sa statue, ce qui expliquerait pourquoi on n'a pas refait une telle arche à une époque où les images divines commençaient à être proscrites.

12. Déjà, les rabbins avaient trouvé que l'arche devait contenir encore autre chose ; d'autres ont spéculé sur l'existence de plusieurs arches. Voir PETIT (1986).

13. Sur les différentes théories quant au destin de l'arche, voir DAY (2005).

14. Voir la présentation de différentes hypothèses chez SCHMITT (1972, 98-138) et PORZIG (2009, 278-286).

15. Voir déjà GRESSMANN (1920, 23-44).

16. WOODS (2004).

POURQUOI N'A-T-ON PAS RECONSTRUIT DE STATUE DE YHWH ?

Aucun texte biblique, il est vrai, ne mentionne ni la destruction, ni la déportation d'une statue de Yhwh lors de la destruction du temple de Jérusalem par les Babyloniens en 587 avant notre ère. Cependant, ceci ne peut constituer une preuve contre l'existence d'une telle statue divine, étant donné que les rédacteurs de l'époque projetaient leurs idées religieuses sur les temps des origines et reconstruisaient l'histoire d'Israël et de Juda en fonction de ces idées. On observe cependant, à la fin des livres des Rois, une grande insistance sur les « ustensiles (*kēlē*) du temple » (2 R 25,14-15) déportés à Babylone. Par pure spéculation, on pourrait imaginer que ce terme très général englobe aussi une ou des statues cultuelles, et ceci d'autant plus que le texte d'Es 52,11 annonce le retour des exilés, portant les *kēlē yhwh* ; or cette expression est singulière, la tournure courante étant plutôt « ustensiles de la maison de Yhwh » (cf. Jr 27,16 ; 28,3.6 ; Esd 1,7 ; 2 Ch 36,7) :

11 Partez, partez, sortez de là ! Ne touchez rien d'impur ! Sortez du milieu d'elle ! Purifiez-vous, vous qui portez les ustensiles de Yhwh [*kēlē yhwh*] !

Un autre indice en faveur de la déportation de la statue se trouve peut-être dans le thème, mis en scène dans le livre d'Ézéchiel, du départ de la gloire de Yhwh du temple et de la ville de Jérusalem. Contrairement à Ez 10,4 qui parle de la gloire de Yhwh au-dessus d'un kéroûb (« La gloire de Yhwh s'éleva de dessus le kéroûb sur le seuil de la Maison »)¹⁷, 10,18 évoque peut-être le trône flanqué de kéroûbim sur lequel la divinité est assise. Nous ne pouvons entrer ici dans la question difficile de la formation d'Ez 10, qui ne provient certainement pas d'une seule main¹⁸. Il suffit de noter que les deux thèmes iconographiques mentionnés sont traditionnellement liés à l'idée d'une statue de la divinité qui se trouve au-dessus des kéroûbim¹⁹. La statue a été remplacée, dans le livre d'Ézéchiel comme dans la tradition sacerdotale, par le *kābôd*, la gloire de Yhwh.

Lorsque les Perses permettaient la reconstruction du temple et le retour de Yhwh dans sa Maison, certains milieux avaient apparemment imaginé d'y remettre une statue. B. Becking a rendu attentif à un certain nombre de textes prophétiques qui semblent exprimer l'espérance d'un retour de la statue de Yhwh²⁰. En Jr 31,21, le texte consonantique (le *ketib*) de l'oracle divin est à lire ainsi : « Fais attention à la route, au chemin sur lequel je marcherai »²¹. Dans le contexte de la tradition proche-orientale du retour

17. La LXX a le pluriel, mais il s'agit probablement d'une tentative d'harmonisation.

18. Pour une hypothèse diachronique, cf. par exemple POHLMANN (1996, 149-156).

19. UEHLINGER & MÜLLER TRUFFAUT (2001).

20. Cf. pour la suite BECKING (2004), et *idem* (2006).

21. La vocalisation massorétique (le *qeré*) suggère de lire une 2^e pers. sg. fém. et applique le verbe à Israël qui est, dans ce poème, comparé à une femme. Bien que cette forme fasse sens, il peut néanmoins s'agir d'une correction dogmatique.

des statues cultuelles, ce verset peut évoquer le retour de Yhwh (via son image) avec les exilés, comme certains versets du Deutéro-Esaïe : « des yeux dans les yeux, ils voient Yhwh en train de retourner à Sion » (Es 52,8). Selon C. Uehlinger, il y avait encore à l'époque perse des discussions sur l'opportunité de refaire une statue de Yhwh²².

Alors, pour quelles raisons a-t-on finalement renoncé à un culte iconique de Yhwh ?

LA CRITIQUE DES IMAGES

D'une manière générale, on peut remarquer que la critique des images divines était « dans l'air » à cette époque.

Ainsi, au VI^e siècle avant notre ère, en Grèce, Héraclite s'en prend à l'idée de pouvoir représenter les dieux par les images :

Ignorant complètement qui sont les dieux et les héros, ils adressent leurs prières à des statues (*agálmasi*), comme si l'on pouvait discuter avec des demeures (*dómoisi*) »²³ ; alors que « le dieu est jour, nuit, hiver, été, [...] il se transforme comme le feu, qui est appelé selon ce que chacun sait, quand il s'unit aux aromates²⁴.

Comme le fait remarquer Borgeaud, « l'image du feu aux aromates n'est pas très éloignée de celle du buisson ardent »²⁵.

Rappelons également les critiques de la conception anthropomorphique des dieux et du polythéisme, formulées par Xénophane (570-vers 475), notamment à l'égard d'Homère et d'Hésiode :

Si les bœufs et les lions avaient des mains et pouvaient peindre comme le font les hommes, ils donneraient aux dieux qu'ils dessineraient des corps tout pareils aux leurs, les chevaux les mettant sous la figure de chevaux, les bœufs sous la figure de bœufs²⁶.

Le Dieu unique n'est semblable aux hommes « ni par le corps (*démas*) ni par la pensée (*noéma*) »²⁷. Ces critiques des images divines étaient apparemment connus par les auteurs juifs de l'époque hellénistique²⁸, et donc, peut-être même déjà avant.

22. UEHLINGER (2003, 70-71).

23. Héraclite, fragment 241 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 209), d'après BORGEAUD (2004, 37).

24. Héraclite, fragment 204 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 190), d'après BORGEAUD (2004, 37).

25. BORGEAUD (2004, 37).

26. Xénophane, fragment 169 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 169), reformulé par BORGEAUD (2004, 37).

27. Xénophane, fragment 170 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 169), d'après BORGEAUD (2004, 37).

28. AMIR (1978).

Une autre raison pour l'abandon des images de Yhwh a été proposée par M. Köckert²⁹ sur la base de la tablette de Nabu-apla-iddina³⁰. Le texte sur cette tablette raconte que la statue de Shamash avait été détruite par les Sutéens et qu'on avait donc oublié à quoi ressemblait Shamash ; et, malgré les efforts d'un roi précédent, Shamash ne révéla pas sa face, ni son image ou sa forme (Vs I 15-16 : [*pa-ni-su la id*]-*din-šu/ša-lam-šu u ME.TE.MEŠ-šu*³¹). Ce roi a donc dû se contenter de placer dans le sanctuaire un disque solaire, symbole de Shamash. C'est seulement sous le règne de Nabu-apla-iddina que Shamash s'apaise et tourne sa face vers le roi (*ú-saḫ-ḫi-ra pa-ni-šu*), permettant à un prêtre de découvrir un modèle de son image en argile (*ú-sur-ti šal-mi-šu/šer-pu šá ḫa-aš-bi*) sur les bords de l'Euphrate. Le roi peut ainsi reconstruire l'image, c'est-à-dire la statue de Shamash.

Si on compare la situation de Jérusalem avec celle décrite dans cette tablette, la différence majeure saute aux yeux : il n'y avait plus de roi pouvant être le garant et le médiateur d'une statue divine.

L'INTERDICTION DE L'IMAGE

Ainsi l'interdiction d'une statue de Yhwh fait, en quelque sorte, de nécessité vertu. Le Décalogue, dans sa forme actuelle en Ex 20 et Dt 5, un produit de « l'école de sainteté » du milieu de l'époque perse, s'ouvre par cet interdit :

Ex 20 ³Tu n'auras pas d'autres dieux contre ma face. ⁴Tu ne te feras pas d'image sculptée (*pesel*) ni rien qui ait la forme (*těmūnāh*) de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. ⁵Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas, car c'est moi Yhwh, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations s'ils me haïssent.

Cet interdit ne fut pas, à l'origine, l'interdit d'une statue de Yhwh, mais la prohibition de placer dans son sanctuaire d'autres dieux que lui³². Ce sens originel de la prohibition, qui remonte peut-être à la « réforme de Josias », se découvre si on lit le v. 5 à la suite du v. 3 :

³ Tu n'auras pas d'autres dieux contre ma face. ⁵ Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas, car c'est moi Yhwh, ton Dieu, un Dieu jaloux.

29. KÖCKERT (2009, 400-401).

30. Pour une traduction allemande, PAULUS (2014, 651-659) ; en anglais, WOODS (2004, 83-103).

31. Reconstruction d'après PAULUS (2014, 652) ; différent chez WOODS (2004, 83, Col. I, 9-10 : « because his cultic orders were forgotten, his appearance and his attributes had vanished »).

32. UEHLINGER (1996, 540-549).

Au moment de la reconstruction du temple sans statue, on y a inséré le v. 4 sur l'interdiction de fabriquer une (nouvelle) statue de Yhwh :

4 *Tu ne te feras pas d'image sculptée [pesel].*

Le terme de *pesel*³³, qui n'a pas de parallèle est-sémitique, désigne une image divine fabriquée à partir de bois ou de métal. La cinquantaine et plus d'attestations du terme dans la Bible hébraïque se réfèrent à des images cultuelles ; ainsi 2 Rois 21,7 mentionne une image cultuelle d'Ashérah ; en Juges 18, il peut s'agir d'une image de Yhwh, puisqu'il s'agit d'un *pesel* fait par un membre de la tribu de Dan et administré par un prêtre lévite de la descendance de Moïse.

Au même verset, cette interdiction a été ensuite élargie par la précision suivante :

ni rien qui ait la forme [*tēmûnāh*] de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre

Cette précision voulait d'abord insister sur le fait qu'il ne faut représenter Yhwh d'aucune manière. Mais, puisque cet ajout a été inséré juste avant le v. 5, il a rapidement été compris comme une polémique contre les images d'autres dieux et plus tard comme une interdiction de toutes sortes d'images, divines et humaines.

L'interdiction des images de Yhwh du Décalogue a ensuite provoqué une nouvelle introduction au Code d'Alliance. Il avait d'abord comme titre « Voici les *mišpaṭîm* [...] » en Ex 21,1, et a ensuite été augmenté à deux reprises, tout d'abord avec l'ajout d'une loi légitimant la pluralité de sanctuaires en 20,24-26³⁴, puis par un interdit sur la représentation de Yhwh : « vous ne me traiterez pas comme un dieu en argent ni comme un dieu en or, vous ne vous en ferez pas »³⁵ (20,23). Sur le plan narratif, cet interdit prépare l'histoire du veau d'or en Ex 32, qui peut également être lue comme une polémique contre toute représentation de Yhwh³⁶.

RÉSISTANCES CONTRE L'INTERDICTION DES IMAGES DE YHWH

Cette interdiction ne fut sans doute pas immédiatement acceptée par tous les courants du judaïsme naissant. Le meilleur exemple de cette résistance est une pièce de monnaie de l'époque perse représentant une divinité assise sur une roue ailée. La provenance judéenne plaide pour une identification de cette divinité avec Yhwh³⁷ ; nous avons ici une image de Yhwh repré-

33. DOHMEN (1985, 41-49).

34. ALBERTZ (2015, 75).

35. Le texte hébreu est ambigu, et certains commentateurs pensent qu'il s'agit de l'interdiction de se faire d'autres dieux face à Yhwh. Je suis ici la traduction de la TOB qui me paraît juste.

36. ALBERTZ (2015, 75).

37. EDELMAN (1995, surtout 187-196). Cf. déjà MESHORER (1982, § 1.25).

senté comme « dieu du ciel » avec des conventions iconographiques provenant à la fois du Levant et de la Grèce³⁸. D'ailleurs, il est même possible que sur la pièce se trouve le nom de Yahu, et non pas celui de Yehud, car le *daleth* manque ici.

Nous ne savons pas non plus comment était équipé le temple des Judéens à Éléphantine, mais il est fort probable que Yahô, avec les autres divinités vénérées, y était également représenté.

Petit à petit l'interdiction a porté ses fruits, grâce notamment aux substituts qui ont pris la place de la statue divine. Il s'agit notamment de la menorah, le chandelier dépeint au centre des visions de Zacharie qui, comme l'a montré H. Niehr, a remplacé la statue de Yhwh dans le temple reconstruit³⁹, et dont le buisson ardent (Ex 3,1-5) est peut-être également une reprise.

Mais la substitution la plus importante fut le rouleau de la Torah qui, par la mise par écrit de la relation entre Yhwh et Israël, rendait « visible » la parole du Dieu désormais invisible⁴⁰. Cette substitution se reflète dans les textes les plus récents du Pentateuque, mettant en place une réflexion sur la *tēmûnāh* de Yhwh.

MOÏSE ET LA *TĒMŪNĀH* DE YHWH

Dt 4 contient une longue réflexion sur les causes de l'exil, et l'explique (dans la fiction d'un discours mosaïque) par le fait qu'Israël s'est fait une statue de Yhwh. Lorsque Moïse rappelle les événements de l'Horeb, il insiste sur le fait que les Israélites n'ont vu aucune « figure » de Yhwh :

12 Yhwh vous a parlé du milieu du feu : une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune forme [*tēmûnāh*], il n'y avait rien d'autre que la voix.

A partir de ce constat, on tire la conclusion que le peuple ne doit pas se fabriquer de statue de Yhwh :

15 Prenez bien garde à vous-mêmes : puisque vous n'avez vu aucune forme [*tēmûnāh*] le jour où Yhwh vous a parlé à l'Horeb, du milieu du feu. 16a N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une image sculptée une forme quelconque de divinité [*pesel tēmûnat kol sāmel*]⁴¹.

38. BLUM (1997, surtout 23-24). Selon BRENK (1996), Yhwh y serait également représenté avec les traits de Dionysos, mais cela me paraît moins évident.

39. NIEHR (1997, 90).

40. VAN DER TOORN (1997) ; PODELLA (2001).

41. La suite v. 16b-18 est un ajout qui veut transformer l'interdiction du v. 16a en une interdiction générale de toutes sortes de représentations : « 16b l'image d'un homme ou d'une femme, 17 l'image de n'importe quelle bête de la terre ou de n'importe quel oiseau qui vole dans le ciel, 18 l'image de n'importe quelle bestiole

Donc, logiquement, il ne peut s'agir que d'une statue de Yhwh. Puisque le peuple n'a vu aucune forme de Yhwh, il ne peut faire une statue qui reflèterait cette forme.

Selon ce texte, l'exil arrivera justement parce que le peuple aura fabriqué une statue divine :

25^b si vous vous corrompez en vous fabriquant une statue, une forme quelconque [*pesel tēmūnat kol*], si vous faites ce qui est mal aux yeux de Yhwh ton Dieu au point de l'offenser, 26 alors, j'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre : vous disparaîtrez aussitôt du pays dont vous allez prendre possession en passant le Jourdain, vous n'y prolongerez pas vos jours : vous serez totalement exterminés.

C'est alors que le peuple devra servir d'autres dieux qui sont faits par l'homme :

28 Là-bas, vous servirez des dieux qui sont l'ouvrage de la main des hommes : du bois, de la pierre, incapables de voir et d'entendre, de manger et de sentir.

Donc, selon cette relecture de l'histoire d'Israël et de Juda, la catastrophe de la destruction de Jérusalem et de la déportation est arrivée à cause d'une ou plusieurs statues de Yhwh⁴².

A l'opposé de l'insistance sur le fait que le peuple n'a pas vu la figure de Yhwh, Nb 12,6, insistant sur la supériorité de Moïse par rapport aux prophètes, dit explicitement que Moïse voit la *tēmūnāh* de Yhwh :

6 Il dit : « Écoutez donc mes paroles : S'il y a parmi vous un prophète de Yhwh, c'est par une vision que moi, Yhwh, je me fais connaître à lui, c'est dans un songe que je lui parle. 7 Il n'en va pas de même pour mon serviteur Moïse, lui qui est mon homme de confiance pour toute ma maison : 8 je lui parle de bouche à bouche, en me faisant voir, et non en énigmes ; il voit la *tēmūnāh* de Yhwh [...]. »

Un constat similaire se trouve à la fin du Pentateuque où Moïse est également distingué des autres prophètes :

Dt 34 10 Il ne s'est plus levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh a connu face à face.

Les deux cas insistent sur le fait que Moïse, contrairement à ce qu'il est dit du peuple, a vu la figure de Yhwh.

D'une certaine manière il s'agit là d'une reconnaissance de la visibilité de Yhwh ; mais en limitant celle-ci à Moïse et en insistant sur le fait que personne d'autre n'avait le même privilège, les rédacteurs du Pentateuque⁴³

qui rampe sur le sol, ou de n'importe quel poisson qui vit dans les eaux sous la terre ». Voir KNAPP (1987, 36-37) ; KÖCKERT (2009, 386).

42. Voir dans le même sens KÖCKERT (2009, 384-389).

43. Ces deux passages sont en effet souvent attribués aux rédacteurs du Pentateuque, cf., entre autres, OTTO (2016, 2279 et 2284-2285).

marquent de manière narrative le passage de la visibilité à l'invisibilité de Yhwh.

EN RÉSUMÉ

L'interdiction des images naît durant l'époque perse dans le contexte du débat sur l'équipement du Second Temple. La manière dont est formulé l'interdit d'une image de Yhwh, notamment dans le Décalogue, rend très plausible la thèse d'une statue de Yhwh dans le Premier Temple. Les raisons en faveur de l'idée d'un Yhwh invisible, et donc, sans image, sont multiples : il y avait une critique des images à cette époque dans le bassin méditerranéen ; l'absence de la royauté, et par conséquent d'un médiateur de l'image de la divinité, ainsi que l'idée du dieu unique, transcendant et invisible, ont favorisé le passage vers une religion aniconique. Ce fut probablement l'une des raisons pour lesquelles le judaïsme a intrigué les adeptes d'autres religions mais aussi, plus tard, engendré le christianisme et l'islam.

Bibliographie

- Albertz, Rainer (2015) *Exodus 19-40*, ZBK.AT 2.2. Zürich : TVZ.
- Amir, Yehoshua (1978) « Die Begegnung des biblischen und philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus », *Evangelische Theologie* 38 : 2-19.
- Aoki, Takako (2007) « Wann darf ich kommen und schauen das Angesicht Gottes? ». *Untersuchungen zur Zusammengehörigkeit beziehungsweise Eigenständigkeit von Ps 42 und Ps 43*, ATM 23. Münster : LIT Verlag.
- Becking, Bob (2004) *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah XXX-XXXI*, OTS 51. Leiden : Brill.
- (2006) « The Return of the Deity from Exile: Iconic or Aniconic? », dans Y. Amit et al., *Essays in Ancient Israel in its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman*, 53-62. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Blum, Erhard (1997) « Der "Schiquz Schomem" und die Jehud Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29 », *Biblische Notizen* 90 : 13-27.
- Borgeaud, Philippe (2004) *Aux origines de l'histoire des religions*, La Librairie du XXI^e siècle. Paris : Seuil.
- Brenk, Frederick E. (1996) « Lo Scrittore Silenzioso: Giudaismo e Cristianesimo in Plutarco », dans I. Gallo (éd.), *Plutarco e la Religione*, 239-267. Napoli : M. d'Auria.
- Dalman, Gustaf (1906) « Ein neugefundenes Jahwebild », *Palästina-Jahrbuch* 2 : 44-50.
- Dohmen, Christoph (1985) *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner Biblische Beiträge 62. Bonn : Peter Hanstein.

- Day, John (2005) « Whatever Happened to the Ark of the Covenant? », dans J. Day (éd.), *Temple and Worship in Ancient Israel*, 250-270. London : T&T Clark.
- Edelman, Diana V. (1995) « Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics », dans D. V. Edelman (éd.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, 185-225. Kampen : Kok Pharos.
- Gressmann, Hugo (1920) *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels*, BWAT 26. Stuttgart : Kohlhammer.
- Gunneweg, Antonius H. J. (1984) « Bildlosigkeit Gottes im Alten Testament », *Henoch* 6 : 257-270.
- Hendel, Ronald S. (1997) « Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 205-228. Leuven : Peeters.
- Keel, Othmar (2007) *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Orte und Landschaften der Bibel Bd. 4,1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kirk, Geoffrey S., John E. Raven & Malcolm Schofield (1983) *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* 2^e éd. Cambridge : Cambridge University Press.
- Knapp, Dietrich (1987) *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, Göttinger Theologische Arbeiten 35. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Köckert, Matthias (2009) « Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 : 371-406.
- Lewis, Theodore J. (2005) « Syro-Palestinian Iconography and Divine Images », dans N. Walls (éd.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, ASOR.BS 10, 69-107. Boston : ASOR.
- Meshorer, Ya'akov (1982) *Ancient Jewish Coinage*, 2 vol. New York : Amphora Books.
- Mettinger, Trygve N. D. (2006) « JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 : 485-508.
- Na'aman, Nadav (1999) « No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period », *Ugarit-Forschungen* 31 : 391-415.
- Niehr, Herbert (1997) « In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21. Leuven, Peeters.
- Otto, Eckart (2016) *Deuteronomium 12-34*, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, 2 vol. Freiburg : Herder.
- Paulus, Susanne (2014) *Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit. Untersucht unter besonderer Berücksichtigung gesellschafts- und rechtshistorischer Fragestellungen*, Alter Orient und Altes Testament 51. Münster : Ugarit-Verlag.

- Petit, Madeleine (1986) « Le contenu de l'arche d'alliance : génération et addition de thèmes », dans A. Caquot et al. (éds), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, 335-346. Leuven : Peeters.
- Podella, Thomas (2001) « Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven auf das alttestamentliche Bilderverbot », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15/2 : 205-256.
- Pohlmann, Karl-F. (1996) *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, ATD 22/1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Porzig, Peter (2009) *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*, BZAW 397. Berlin : Walter de Gruyter.
- Römer, Thomas (2019, à paraître) « Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en) », dans M. Leuenberger, R. Ebach (éds), *Konstruktion, Transmission und Transformation von Tradition(en) im alten Israel und im alten Orient*, FAT. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Sass, Benjamin (1993) « The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism », dans B. Sass et C. Uehlinger (éds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, OBO 125, 194-256. Fribourg/Göttingen : University Press/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitt, Rainer (1972) *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft: eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung*. Gütersloh : Mohn.
- Uehlinger, Christoph (1996) « Israelite Aniconism in Context », *Biblica* 77/4 : 540-549.
- (2003) « Exodus, Stierbild und biblisches Kultverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums », dans R. Kessler et A. Ruwe (éds), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, 42-77. Gütersloh : Kaiser/Gütersloher.
- Uehlinger Christoph et S. Müller Truffaut (2001) « Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement », *Theologische Zeitschrift* 57 : 140-171.
- Van der Toorn, Karel (1997) « The Iconic Book. Analogies Between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 229-248. Leuven : Peeters.
- Wildberger, Hans (1972) *Jesaja 1-12*, BKAT 10/1. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Woods, Christopher E. (2004) « The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited », *Journal of Cuneiform Studies* 56 : 23-103.

LE DIEU DE L'ORAGE EN CHEF DE GUERRE : UNE REPRÉSENTATION TRADITIONNELLE DE YHWH RÉINTERPRÉTÉE CONTRE LA DOMINATION HELLÉNISTIQUE (ZACHARIE 9,14)*

Hervé Gonzalez
(Collège de France et Université de Lausanne)

Abstract: This contribution analyses the theophany of Yhwh as a storm deity in Zech 9:14, which takes place in a context of a fight against the Greeks. While past scholarship has already pointed out traditional and mythical elements in this text, unusual aspects of this description, such as Yhwh blowing the trumpet by himself, remain to be explained. It is argued that ancient Levantine traditions are employed in an original way, so as to depict the warlike storm deity with more specific traits of a military leader. This emphasis on concrete military divine leadership is best understood in light of the absence of any mention of an individual human leader in the conflicts depicted in Zech 9(-10); the humble and pacific king of MT Zech 9:9-10 is anything but a military leader. The use of local storm-god traditions when representing Yhwh fighting against the Greeks can be interpreted as cultural resistance against Greek domination, especially in the absence of a local king or chief to lead the armies of Israel. It also serves as a polemic statement according to which Yhwh is the ultimate military leader able to defeat the martial Hellenistic kings.

INTRODUCTION

Au cours des dernières décennies, les représentations bibliques de Yhwh comme dieu de l'orage ont fait l'objet de plusieurs études qui ont mis en évidence le fond traditionnel levantin, voire plus largement proche-oriental, dans lequel s'inscrivent ces représentations, Yhwh étant comparé à des homologues levantins comme Baal et Hadad, ou encore à d'autres divinités de l'orage mésopotamiennes ou anatoliennes¹. Le caractère littéralement orageux de Yhwh est bien visible dans des textes poétiques de la

* Je remercie Thomas Römer et Christophe Nihan pour leurs commentaires sur des versions précédentes de ce texte, ainsi que Colette Briffard pour sa relecture du français ; bien sûr, ils ne sont pas responsables des possibles erreurs restantes.

1. Voir notamment JEREMIAS (1965, 73-90) ; CROSS (1974, 147-194) ; SMITH (1990, 49-55) ; KEEL (1997, 210-217) ; KLINGBEIL (1999) ; GREEN (2003, surtout 219-292).

Bible hébraïque (BH) qui ont préservé des traditions mythiques vraisemblablement anciennes². Dans cette contribution, je souhaiterais attirer l'attention sur un verset biblique, Za 9,14, qui décrit une manifestation de Yhwh liée à l'orage qui, cependant, a très peu été prise en compte dans les études sur le dieu de l'orage, vraisemblablement en raison de son contexte littéraire passablement obscur³.

Dans les années 70, P. D. Hanson (1973 ; et 1979, 292-324) avait déjà bien souligné la dimension mythique profondément levantine de Za 9. Entre-temps, ses thèses, bien qu'influentes, ont aussi fait l'objet d'importantes critiques qui invitent à reprendre la question de manière plus nuancée et moins spéculative, tant sur le plan de l'analyse littéraire que dans la contextualisation socio-historique du texte⁴. Le passage appartient, en effet, à la deuxième grande partie du livre de Zacharie, les ch. 9-14, dont l'interprétation historique est complexe et fortement débattue. Désormais, les chercheurs s'accordent en tout cas pour situer cette partie parmi les strates les plus récentes de la littérature prophétique, notamment parce qu'elle s'inspire de beaucoup d'autres textes, non seulement prophétiques mais aussi du Pentateuque, des Psaumes et de la littérature de sagesse⁵. À ce titre, la représentation de Yhwh liée à l'orage, en Za 9,14, permet d'analyser l'utilisation d'une tradition levantine ancienne dans un contexte tardif, vraisemblablement au début de l'époque hellénistique comme cela a souvent été proposé par le passé⁶.

2. En particulier des textes comme Dt 33 ; Jg 5 ; 2 S 22//Ps 18 ; Ha 3 ; Ps 29 ; 65 ; 68 ; 77 ; 83 ; 104 ; 144.

3. À titre d'exemple, l'étude de GREEN (2003) ne mentionne pas Za 9 et CROSS (1974) mentionne Za 9,14 une fois en passant (p. 170). Une monographie est sous presse au moment de la finalisation de ce volume, mais elle n'a pu être consultée pour cette raison ; BANISTER (2018) fait figure d'exception en accordant de l'importance à Za 9 dans l'étude des traditions sur le dieu de l'orage.

4. L'idée selon laquelle un milieu apocalyptique marginalisé est à l'origine de Za 9-14 influence fortement la lecture de Hanson, y compris dans ses reconstructions littéraires, qui font appel à de nombreuses émendations. Cette idée a fait l'objet d'importantes critiques, notamment quant à la confusion entre genre littéraire et milieu apocalyptiques ou sur le fait que la littérature apocalyptique n'est pas nécessairement produite dans des milieux marginalisés ; voir p. ex. COOK (1995, 153-156). De plus, Za 9-14 est difficilement assimilable à la littérature apocalyptique ; voir p. ex. TIGCHELAAR (1996, 261-262), qui considère uniquement Za 14 comme un texte précurseur de la littérature apocalyptique. Pour une discussion des thèses de Hanson et de leur réception dans la recherche, voir GONZALEZ (2017, notamment 27-33).

5. Voir déjà STADE (1881), 41-86 ; plus récemment, voir notamment DELCOR (1952) ; WILLI-PLEIN (1974), 65-94 ; LARKIN (1994) ; NURMELA (1996) ; TAI (1996) ; MASON (2003) ; LEE (2015).

6. La datation de cette section est débattue et désormais placée entre le début de l'époque perse et le début de l'époque hellénistique. La thèse d'une composition de Za 9-14 à l'époque hellénistique était classique dans le courant du XX^e s. ; voir en

Après avoir situé cette représentation dans ses contextes littéraire et historique, on mettra en évidence non seulement son caractère traditionnel mais aussi certaines originalités qui, on le verra, contribuent à dépeindre le dieu de l'orage plus spécifiquement comme un chef militaire. Je montrerai ensuite que, dans la logique du texte, cet accent sur le rôle de Yhwh en tant que chef de guerre s'accorde avec la conception, en Za 9,9-10, d'une royauté idéale complètement démilitarisée : c'est Yhwh et non le roi qui conduira les armées d'Israël. Enfin, j'interpréterai l'ensemble de ces éléments comme résultant d'une forme de résistance, principalement culturelle, de la part des élites judéennes, qui ont puisé dans leur fonds traditionnel levantin en réponse à l'installation mouvementée de la domination hellénistique dans le Levant.

1. LA GUERRE D'ISRAËL CONTRE LES GRECS EN ZACHARIE 9,11-17 DANS SES CONTEXTES LITTÉRAIRE ET HISTORIQUE

1.1. *La guerre d'Israël contre les Grecs et son contexte littéraire (Zacharie 9-10)*

La représentation de Yhwh lié à l'orage en Za 9,14 prend place dans le contexte des v. 11-17 qui décrivent un conflit militaire opposant Israël (Juda et Éphraïm), et notamment Jérusalem, aux « fils de Yavan », c'est-à-dire les Grecs (v. 13). Ce conflit est préparé aux v. 11-12 par un appel

particulier STADE (1882) ; MITCHELL (1912, 244-259) ; ELLIGER (1951, 133-135) ; WILLI-PLEIN (1974, 105-121) ; RUDOLPH (1976, 162-164) ; STECK (1991, 73-111) ; NOGALSKI (1993, 216) ; ALBERTZ (1994, 566-570) ; plus récemment voir p. ex. FLOYD (2000, 452-457 et 508-511) ; SCHMID (2008, 198) ; ou WILLI-PLEIN (2014, 27-52). Cette thèse a fortement été remise en question dans les dernières décennies en vue de rapprocher les époques de composition des deux grandes sections du livre ; HANSON (1979, 280-401) a été particulièrement influent en ce sens ; cf. LACOCQUE (1981, 133-135) ; MEYERS & MEYERS (1993, 22-29) ; REDDITT (1994 ; et 2012, 26-29) ; PETERSEN (1995, 3-23). Plus récemment, cela a d'ailleurs abouti à des lectures unitaires du livre de Zacharie compris comme un ensemble n'ayant *grosso modo* qu'un seul auteur, Zacharie ; voir notamment CURTIS (2006) ; WENZEL (2011). Dans de précédentes publications, j'ai essayé de réhabiliter, tout en la revisitant, la thèse classique d'une composition (graduée) de Za 9-14 au début de l'époque hellénistique : si le livre de Zacharie doit effectivement être envisagé comme ensemble littéraire, son unité est à la fois complexe et plurielle, et les chapitres 9-14 se comprennent au mieux comme le fruit d'une adaptation d'une forme plus ancienne du livre de Zacharie (voire, plus largement, de la littérature prophétique) à un nouveau contexte socio-historique, celui du début de la domination hellénistique en Judée ; voir notamment GONZALEZ (2013 ; 2017 ; et à paraître) ; dans une direction similaire, voir aussi FLOYD (2000, 452-457 et 508-511).

adressé aux exilés, présentés comme des prisonniers libérés par Yhwh⁷ ; ils sont exhortés à retourner à Jérusalem, visiblement en vue de participer à la défense de la ville. Au v. 12, Jérusalem est d'ailleurs déjà dépeinte, avec une connotation militaire, comme une « forteresse », בצרן⁸. Le v. 13 introduit plus explicitement la bataille : Yhwh annonce qu'il s'apprête à intervenir de manière armée, son arc et son épée étant assimilés à son peuple, Juda et Éphraïm d'une part et Jérusalem d'autre part. La manifestation guerrière de Yhwh, sous les traits d'un dieu de l'orage, est ensuite décrite, au v. 14, et le combat du peuple sous protection divine, au v. 15. Enfin, la victoire et ses conséquences, notamment la fertilité et la jouissance du pays offertes à Israël, sont annoncées aux v. 16-17. Le passage combine ainsi les deux caractéristiques principales du dieu de l'orage, guerrier (contre les Grecs) et garant de la fertilité (suite à la victoire)⁹.

En dépit de certaines aspérités formelles dont l'interprétation demeure débattue, Za 9,11-17 témoigne d'une logique qui est dans l'ensemble plutôt fluide et cohérente. Il faut ici prendre en considération que les chapitres 9-14 de Zacharie manifestent une sorte de « souplesse » ou de pluralité sur le plan de la forme, probablement due au fait que ces chapitres s'inspirent d'un grand nombre de textes aux genres littéraires variés. Ainsi, il est vrai que Za 9,14 introduit un changement de personne, parlant de la divinité à 3^e personne, alors que c'est la divinité qui parle à la 1^{re} personne dans les versets précédents. Toutefois, ce changement de formulation correspond précisément au début de la description théophanique, et nous verrons plus bas que c'est probablement l'utilisation ponctuelle du genre de la théophanie qui est la cause de ce changement, plutôt qu'une insertion secondaire dans le texte. Contrairement à l'avis de certains chercheurs qui s'appuient sur ce changement d'énonciation, le v. 14 n'est donc pas forcément un ajout ; en outre, en dépit de l'avis d'autres chercheurs, la description de guerre en Za 9,14-17* n'a probablement jamais existé indépendamment des versets précédant immédiatement, d'autant plus qu'elle fait peu de sens sans la présentation du contexte du conflit et la mention de l'ennemi (v. 11-13)¹⁰.

7. L'image des prisonniers (אסיר) pour parler de l'exil est notamment présente en Ésaïe (10,4 ; 14,17 ; 42,7) et dans les Psaumes (69,34 ; 79,11 ; 102,21 ; 107,10) ; voir aussi Lm 3,33 ; cf. p. ex. MEYERS & MEYERS (1993, 140-142 et 173-175) ; MASON (2003, 46-48) ; KUNZ (1998, 317-318) ; BODA (2016, 576-582). La lecture proposée récemment par WOLTERS (2014, 281-283), qui comprend que c'est Jérusalem qui libère ses propres prisonniers est problématique sur le plan grammatical (il lit la forme verbale שלחתי à la deuxième personne du féminin singulier).

8. Voir, p. ex., LACOCQUE (1981, 158) ; PETERSEN (1995, 55) ; BODA (2016, 580-581). Pour une interprétation différente de ce terme dans le sens de « bercail » ou « bergerie » ([sheep]hold), voir WOLTERS (2014, 284-287) ; le sens de « citadelle » ou « forteresse » est néanmoins attesté par toutes les versions anciennes.

9. Voir sur ces aspects, par exemple, Keel (1997, 210-217).

10. Voir la discussion et les références *infra* à la note 38.

Il me semble donc raisonnable d'y voir, avec la plupart des chercheurs, une unité littéraire plutôt homogène du point de vue de l'histoire de la rédaction, même si le texte fait appel à différentes traditions, notamment hymniques (théophaniques) et prophétiques¹¹. Dans l'ensemble, Za 9,11-17 développe l'idée que, suite à un retour massif d'exilés venant renforcer les troupes d'Israël, un conflit prendra place dans le pays, notamment à Jérusalem, contre les armées grecques ; la victoire d'Israël conduira à une situation de prospérité pour Israël, qui jouira alors pleinement de son territoire.

Le rapport de Za 9,11-17 avec ce qui précède doit être abordé ici, et ce d'autant plus qu'un lien grammatical est évident : aux v. 11-12, les pronoms féminins singuliers font clairement référence à Jérusalem qui est mentionnée juste avant aux v. 9-10. Malgré ce lien grammatical, le rapport entre les v. 11-17 et les v. 1-10 reste complexe. Les v. 1-8 décrivent une conquête du Levant par Yhwh, partant du nord syrien, descendant en Phénicie puis en Philistie, et frappant au passage Tyr (v. 3-4) ainsi que des villes philistines comme Ashkelon et Gaza (v. 5-6)¹². La conquête divine aboutit à l'unification des populations levantines à Israël (v. 7), et le pays bénéficiera d'une protection divine sans faille grâce à la présence de Yhwh basée à Jérusalem (littéralement « à sa maison », v. 8). Cette perspective utopique est d'ailleurs complétée par un interlude aux v. 9-10¹³, qui, sous la forme d'un appel à la réjouissance adressé à Jérusalem, réactive l'utopie d'un grand royaume d'Israël en annonçant l'installation d'un roi qui gouvernera sur l'ensemble du Levant (au moins)¹⁴ : établi à Jérusalem, celui-ci

11. Voir, p. ex., STECK (1991, 35-36) ; voir aussi l'analyse de KUNZ (1998, 243-300), qui défend notamment (p. 300) que le changement de personne au v. 14 serait dû à une allusion du v. 15 à Es 31,5, dont la formulation est à la troisième personne divine.

12. Sur les v. 1-8 comme la description d'une conquête, voir, p. ex., récemment WOLTERS (2014, 255-277) ; LEE (2015, 56-91). Il est possible que cette conquête divine ait aussi des résonances orageuses, comme dans le cycle ougaritique où Baal s'empare des villes où il passe (KTU 1.4 VII 7-13). Cette dimension traditionnelle a notamment été soulignée par HANSON (1973 ; 1979, 292-324), mais elle ne permet pas d'expliquer pleinement non seulement les nombreux détails de la description, mais aussi la spécificité de la conquête du Levant par Yhwh en Za 9,1-8 au sein des traditions prophétiques et, plus largement, bibliques (voir *infra* note 34).

13. Voir plus largement sur le rôle structurel de brefs interludes dans l'ensemble de Za 9-14, LARKIN (1994, notamment 221).

14. Le caractère cosmique voire mythique de la description territoriale de la fin du v. 10, qui cite le Ps 72,8, est souvent souligné par les commentateurs (voir, p. ex., MEYERS & MEYERS 1993, 137-138 ; BODA 2016, 572-573), visible notamment dans la formule « jusqu'aux extrémités de la terre » (עד אפסי ארץ) ou « d'une mer à l'autre » (מים עד ים), cf. Am 8,12). Il faut cependant aussi observer que, en cohérence d'ailleurs avec les v. 1-8, cette description est avant tout *centrée sur le Levant*, proche d'autres descriptions territoriales d'un Israël élargi, notamment celle assez précise d'Ex 23,31 ; dans ces descriptions, p. ex., le fleuve en question correspond à

sera humble, pacifique et entièrement dépendant de Yhwh, notamment pour sa protection¹⁵.

Il apparaît donc que les v. 11-17 introduisent une complication dans le scénario utopique des versets précédents¹⁶, puisqu'ils suggèrent que le pays ne sera définitivement libéré que suite à un conflit militaire contre les Grecs. Alors que le v. 10 annonce l'éradication des armes de guerre dans le pays, en particulier le char, le cheval et l'arc de guerre, les v. 13-14 reprennent le motif des armes, notamment l'arc et l'épée, pour décrire le combat d'Israël contre les Grecs. Certes, les armes dont il est question dans ces derniers versets ne sont pas formellement des armes, puisque l'arc et l'épée sont évoqués métaphoriquement pour parler d'Israël comme armes de la divinité (nous reviendrons plus bas sur ce point). Reste que la reprise du motif des armes en Za 9,11-17 est pour le moins inattendue suite à la description de paix utopique aux v. 9-10 et que la restauration annoncée se voit ainsi prolongée par une complication inattendue. Il est, en outre, frappant de noter que le roi mentionné aux v. 9-10 est complètement absent des v. 11-17 (et aussi du ch. 10, voir plus bas).

Ce genre d'observations a fait penser à beaucoup de chercheurs que les v. 11-17 ont été rajoutés, ultérieurement, aux versets précédents¹⁷. L'hypothèse est tentante, mais elle ne me paraît pas indispensable, surtout si l'on lit l'interlude des v. 9-10 comme anticipant la situation idéale qui sera celle d'Israël après la victoire contre les Grecs. Cette dernière lecture est suggérée par la référence aux instruments de guerre (le char, le cheval et l'arc de guerre) au v. 10, qui seront éradiqués du pays par Yhwh. Comme l'observe J. Wöhrle, les v. 1-8 n'évoquent pas du tout des armes ou la nécessité d'un désarmement, ce qui fait que ces éléments apparaissent de manière plutôt inattendue au v. 10. Wöhrle utilise cet argument pour défendre que les v. 9-10 seraient un ajout secondaire à une forme ancienne

chaque fois clairement à l'Euphrate (cf. Gn 15,18 ; Ex 23,31 ; Dt 11,24 ; Jos 1,4 ; 1 R 5,1.4 ; 2 Ch 9,26). La tendance cosmique dans la description du territoire en Za 9,10 (et Ps 72,8) permet d'insister sur l'idée de la grandeur et de l'importance du royaume d'Israël, qui englobera au moins l'ensemble du Levant et sera central sur le plan de la géopolitique internationale ; mais elle ne signifie pas pour autant que le royaume d'Israël correspondra désormais à la terre entière. Comme le montre le Ps 72, une telle description du territoire n'exclut pas la coexistence d'autres territoires et royaumes, présentés comme vassaux (Ps 72,9-11).

15. Voir la discussion ci-dessous (partie 4) sur les qualités du roi idéal.

16. La tension entre les v. 9-10 et les v. 11-17 a été observée depuis longtemps ; voir, p. ex., avec une solution différente, NOWACK (1922, 374), qui fait référence à une analyse de Ernst Sellin.

17. Voir, p. ex., RUDOLPH (1976, 185-186) ; STECK (1991, 35-36) ; REVENTLOW (1993, 98) ; KUNZ (1998, 45-60) ; ou encore WÖHRLE (2008, 74-75.138) qui considère que ce sont uniquement les v. 11-13 qui sont plus tardifs que les v. 9-10. Les chercheurs s'accordent pour penser que les v. 11-17 (ou au moins les v. 11-12) ne peuvent être antérieurs aux v. 9-10 mais les présupposent, puisqu'ils s'appuient sur la mention de Jérusalem au v. 9 ; voir, p. ex., WILLI-PLEIN (2016, 88 et 92).

du ch. 9, en insistant aussi sur le fait que le roi des v. 9-10 est absent des v. 1-8, une observation qui a souvent été faite par le passé¹⁸. Toutefois, il faut aussi observer que l'idée d'un désarmement correspond bien à l'insistance, au v. 8, sur la protection par Yhwh lui-même, représenté comme campant (verbe חנה) auprès de sa maison à la manière d'une garnison militaire (מצבה)¹⁹. En outre, au v. 10, les armes qui sont définitivement

18. Voir WÖHRLE (2008, 73-74), qui considère, de manière assez exceptionnelle dans la recherche, que les v. 9-10 sont tout de même antérieurs aux v. 2-8 ainsi qu'aux v. 11-13.17. Il attribue ces deux versets à une (très brève) couche rédactionnelle sur les promesses à David (*Die Davidverheißungen*), qui traverserait les Douze prophètes notamment en Am 9,11.12b et Mi 4,8 ; 5,1.3*4a). Toutefois, contrairement à Am 9 et Mi 4-5, Za 9 ne mentionne pas la dimension davidique ; celle-ci n'est certes pas exclue, mais le texte vise avant tout à souligner les qualités du roi idéal plutôt que son origine et sa lignée (voir *infra* la note 104). En raison de l'absence du roi des v. 9-10 dans le reste des ch. 9-10 et, aussi, en raison de leur distinction formelle, l'appel à la réjouissance des v. 9-10 a été souvent considéré par les commentateurs comme relevant d'un ajout amplifiant secondairement la description des v. 1-8 ; voir p. ex. NOWACK (1922, 374) ; ELLIGER (1951, 139) ; RUDOLPH (1976, 178) ; REVENTLOW (1993, 95). Toutefois, la distinction formelle des v. 9-10 n'est pas un argument suffisant pour défendre le caractère secondaire de ces versets, notamment au vu de la pluralité des traditions invoquées en Za 9-14. Ici, il semble que des passages comme Za 2,14-16, voire peut-être aussi So 3,14-20, appelant similairement à la réjouissance de Sion, soient plus particulièrement à l'arrière-plan du texte (voir p. ex. MASON 2003, 30-34 ; NURMELA 1996, 214-217 ; TAI 1996, 44-47 ; LEE 2015, 93-99). Par ailleurs, la présente contribution défend que l'absence du roi dans les conflits des ch. 9-10, y compris la conquête divine aux v. 1-8, s'explique par une conception visible dans la littérature prophétique tardive selon laquelle le futur roi idéal n'est pas une figure de délivrance (cf. NIHAN 2017), une conception qui est renforcée en Za 9,9-10 par l'insistance sur le caractère pacifique et démilitarisé du roi.

19. Le sens de מצבה n'est pas clair ; la vocalisation massorétique (*miššābā*) suggère la lecture « contre (préposition מן) une armée », mais le terme pour « armée » serait alors écrit faussement צבה au lieu de צבא. La meilleure solution semble être de lire *maššābā*, terme attesté en 1 S 14,12 dans le sens de « garnison » ou « poste » militaire (voir le terme proche צבה dans le sens de « poste militaire » en 1 S 13,23 ; 14,1.4.6.11.15 ; 2 S 23,14 ; cf. Es 29,13) ; voir p. ex. BODA (2016, 558). Cette lecture semble aussi être celle de la LXX, qui donne *ἀνάσθημα*, littéralement « élévation » ou « construction », terme qui, en 1 S 10,5, traduit נציר utilisé dans le sens de poste ou de garnison militaire ; cf. CASEVITZ, DOGNIEZ & HARL (2007, 300-301). La vocalisation massorétique proviendrait d'une tentative de donner sens à un terme rare, sur la base d'un terme plus courant צבא (« armée ») qui serait alors mal orthographié צבה. Dans tous les cas, le verset a clairement une connotation militaire comme le suggère déjà le verbe נהה, « camper » (souvent employé dans des contextes militaires, p. ex. en Nb 1,52 ; 2,3 ; Jos 10,31.34 ; Jg 6,4 ; 9,50 ; 1 S 26,5 ; 1 R 16,15.16). Cette description de la protection divine au v. 8 n'est d'ailleurs pas sans évoquer celle de Za 2,9 dans la première partie du livre, où Yhwh entoure Jérusalem telle une muraille de feu.

supprimées d'Éphraïm et de Jérusalem impliquent l'idée de combats ayant précédé l'installation du roi et auxquels Jérusalem et Éphraïm ont été mêlés. Certes, les versets précédents ne mentionnent pas ces combats, mais c'est en lisant les versets suivants (11-17) que l'on peut comprendre qu'il s'agit plus particulièrement de la guerre de Jérusalem contre les Grecs, à laquelle Juda et Éphraïm prennent part (v. 13). L'interlude des v. 9-10 semble ainsi anticiper la victoire d'Israël contre les Grecs lorsqu'il annonce un nouveau roi. Dans ce cas, l'absence du roi aux v. 1-8 ainsi d'ailleurs qu'aux v. 11-17 peut se comprendre car celui-ci n'est installé que suite à la conquête divine du Levant et à la guerre contre les Grecs²⁰. En outre, nous soulignerons plus bas que la passivité militaire du roi en Za 9,9-10 explique aussi son absence dans les conflits décrits aux v. 1-8 et 11-17. Il est vrai que la structure du ch. 9, avec un interlude en son centre qui anticipe la victoire et la réalisation ultime du projet divin, est complexe. Cependant, on proposera en conclusion que celle-ci a une fonction très précise : renforcer la seule exhortation explicite du chapitre, l'invitation à revenir au pays, qui se trouve aux v. 11-12 immédiatement après l'interlude.

Par ailleurs, d'autres observations plaident en faveur d'une certaine homogénéité rédactionnelle du ch. 9, hypothèse qui apparaît au final comme la plus simple. Tout d'abord, les v. 11-13 s'inscrivent formellement dans la continuité des versets précédents en poursuivant l'adresse directe à Jérusalem, à la manière des v. 9-10 et, ainsi qu'on l'a déjà brièvement mentionné, les 14-17 ne devraient pas être séparés des v. 11-13. En outre, malgré la complication qu'elle introduit dans le scénario de restauration, la guerre de libération décrite aux v. 11-17 continue d'accentuer l'idéal d'indépendance politique du pays qui est central dans les v. 1-8 et les v. 9-10. On peut d'ailleurs aussi lire les v. 11-17 comme illustrant la description du v. 8, qui souligne la protection du pays, et, notamment, de Jérusalem, par la divinité judéenne prête à intervenir contre l'envahisseur : « Je camperai auprès de ma maison telle une garnison²¹, contre celui qui passe et repasse ; et l'oppresser ne passera plus sur eux ; car désormais, j'ai vu de mes yeux » (Za 9,8). Il est clair, donc, que les v. 11-17 continuent et complètent la première description de restauration des v. 1-10 en impliquant qu'une guerre contre les Grecs aura lieu avant le rétablissement du grand royaume d'Israël (v. 9-10). D'ailleurs, suite à la conquête du Levant par Yhwh et, notamment, à l'annonce au v. 7 d'une union des voisins levantins (Philistins) à Israël, l'envahisseur potentiel auquel le v. 8 fait allusion ne peut être qu'une nation extra-levantine, ce qui correspond bien aux Grecs mentionnés plus bas au v. 13. Nous verrons aussi, plus bas, que les v. 1-10 et les v. 11-17 se complètent en construisant ensemble une même polé-

20. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par une observation de C. NIHAN (2017) qui souligne que, le plus souvent dans les textes prophétiques annonçant une figure utopique de gouvernement, cette figure n'apporte pas elle-même la délivrance, œuvre attribuée plutôt à Yhwh lui-même.

21. Voir *supra* la note 19 sur cette traduction du terme מצבה.

mique à l'égard de la domination étrangère, hellénistique plus particulièrement.

Notons, enfin, que cet accent du ch. 9 sur l'indépendance du pays se poursuit au ch. 10. Suite à un autre interlude (v. 1-3a), cette fois sur les conditions de la fertilité dans le pays et qui inclut une présentation de Yhwh comme amenant la pluie fertilisante et « faisant les orages » (עשה חיים)²², les v. 3b-12 décrivent à nouveau le combat d'Israël contre l'ennemi, ainsi que sa victoire et les bénéfices qui en découleront²³. Cette fois-ci, la perspective est sensiblement différente, puisque le texte distingue assez clairement les rôles de Juda et d'Éphraïm (et/ou Joseph) dans ces événements. D'un côté, les v. 3-5 soulignent le rôle militaire de Juda qui sera prépondérant dans la bataille ; de l'autre, les v. 6-12 insistent sur les fils d'Éphraïm vivant en diaspora et qui, suite à la victoire, reviendront en grand nombre et rempliront le pays récemment libéré. Il est tentant de comprendre cette nouvelle description de la guerre d'Israël comme une révision secondaire de la première description, ayant notamment pour but d'insister sur le rôle décisif de Juda dans la bataille²⁴. Dans tous les cas, il apparaît clairement que le ch. 10 présuppose et renforce l'accent du ch. 9 sur la libération et la jouissance du pays par Israël²⁵. C'est donc bien dans la perspective d'un pays délivré de toute domination étrangère que Yhwh est dépeint au v. 14 comme intervenant en tant que dieu de l'orage contre la puissance grecque.

1.2. Le contexte historique de Zacharie 9-10

Le motif d'une confrontation directe contre les Grecs n'a pas manqué de heurter les commentateurs, notamment en raison de son originalité dans le corpus biblique. Dans la littérature prophétique, les principaux ennemis d'Israël et Juda sont les Assyriens, les Babyloniens ou, encore, l'Égypte et certaines nations levantines voisines en fonction des circonstances ; les Grecs, eux, ne sont mentionnés qu'exceptionnellement, en Es 66,19 ;

22. Le motif de la pluie se retrouve notamment à la fin du livre, en Za 14,16-19 ; là, encore, Yhwh est présenté comme contrôlant la venue de la pluie en fonction du comportement des hommes. Plus largement, le thème de la fertilité est important dans le livre de Zacharie où elle est une des principales bénédictions de Yhwh (voir notamment Za 8,9-13 ; cf. Ag 2,15-19 ; voir aussi la malédiction de la sécheresse en Za 11,1-3).

23. Voir, p. ex., les liens de Za 10,3b-12 avec Za 9,11-17 pointés par KUNZ (1998, 45-60).

24. Voir, p. ex., STECK (1991, 36-37) ; KUNZ (1998, 45-60.371).

25. L'idéal d'indépendance territoriale est, en revanche, contrecarré au ch. 11 qui semble, à l'inverse, annoncer l'installation d'une domination étrangère (voir p. ex. REDDITT 2012, 74-92 ; GONZALEZ 2017, 47-51) et cet idéal semble aussi abandonné dans les ch. 12-14, qui se centrent sur le renouvellement de la communauté et du culte en laissant ouvertes les questions territoriales et de pouvoir politique humain ; cf. NIHAN & GONZALEZ (2018, 104-113).

Ez 27,13.19 ; Jl 4,6, comme un peuple ou un territoire éloigné, actif en particulier dans le commerce avec les Phéniciens. En Za 9, la mention originale de Yavan dans un contexte de guerre contre Israël se rapproche davantage des visions de Daniel (8,21 ; 10,20 ; 11,2), où Yavan représente un pouvoir politique et militaire, la domination hellénistique (voir aussi la traduction grecque de Es 9,11 et de Jr 46,16 ; 50,16 TM [en Jr 26,16 ; 27,16 LXX])²⁶.

Au cours des dernières décennies, plusieurs chercheurs ont voulu lire Za 9 à la lumière des guerres médiques du début de l'époque perse, qui ont opposé l'empire achéménide aux Grecs ; le texte, défavorable aux Grecs, soutiendrait alors le côté perse²⁷. Toutefois, il est frappant que l'empire perse n'est plus mentionné dans les ch. 9-14 de Zacharie, alors même qu'on y fait référence aux ch. 1-8 pour introduire les principales sections en indiquant une année de règne de Darius I^{er} (Za 1,1.7 ; 7,1). La description originale d'un conflit militaire entre Israël et Yavan, conflit qui concerne, en premier lieu, la ville Jérusalem (v. 11-12), fait davantage de sens au début de l'époque hellénistique, quand les armées gréco-macédoniennes occupent le territoire levantin²⁸. Celles-ci pouvaient facilement être perçues comme une menace, d'autant plus que des villes levantines étaient régulièrement assiégées au cours des conflits militaires de cette période et que la ville de Jérusalem a elle-même a été capturée au moins une fois par Ptolémée I^{er}²⁹.

Le rapprochement du texte avec un contexte hellénistique a poussé plusieurs chercheurs à postuler que la référence aux Grecs en Za 9,13 était un ajout tardif d'époque hellénistique³⁰. Néanmoins, cette référence est centrale pour la compréhension du texte : sans cela, aucun ennemi ne serait mentionné (non seulement au ch. 9, mais aussi au ch. 10 qui décrit à nouveau la même bataille) et le texte deviendrait pratiquement incompréhensible.

26. GONZALEZ (2015).

27. Voir notamment MEYERS & MEYERS (1993, 147-148) ; PETERSEN (1995, 62-63) ; CURTIS (2006, 174-181) ; WENZEL (2012, 210-212).

28. Le *terminus ad quem* pour la datation de Za 9-14 est fixé par le manuscrit 4QXII^a, daté vers le milieu du II^e s. av. n. è., qui présente notamment un bref passage de Za 14 (v. 18). Ce manuscrit rend difficile toute datation du texte à l'époque macabéenne et suggère qu'il ne faut donc pas aller au-delà du début de l'époque hellénistique pour la composition de Za 9-14 ; GONZALEZ (2013, 15-21) ; et, plus généralement, à paraître).

29. Voir plus largement sur cet argument GONZALEZ (2013, 21-25 ; et à paraître). La date de la capture de Jérusalem par Ptolémée I^{er} n'est pas claire ; TCHERIKOVER (1959, 54-58) envisage la date de 302/1 alors que WINNICKI (1989, 89-90 ; et 1991, 199-201), se fondant notamment sur la stèle du satrape, propose 312-311.

30. L'hypothèse a notamment été défendue sur la base d'arguments métriques peu contrôlables ; VAN HOONACKER (1908, 667) ; MITCHELL (1912, 279-280) ; ELLIGER (1951, 141) ; HORST (1964, 246) ; HANSON (1979, 298) ; REVENTLOW (1993, 98).

sible³¹. Il convient donc de prendre le texte tel qu'il se présente à nous, et de le comprendre de la manière la plus simple qui soit, c'est-à-dire comme envisageant un conflit militaire impliquant la ville de Jérusalem, qui sera défendue par tout Israël (Juda et Éphraïm, v. 13a), contre les armées grecques.

Par ailleurs on peut observer que l'idée, aux v. 11-17, d'un combat contre les Grecs, originale dans la littérature prophétique, est bien préparée par les v. 1-8³². En effet, l'idée même d'une conquête du Levant implique que la satrapie de la Transeuphratène sera ôtée des mains du pouvoir perse, pouvoir dont il est bien question dans la première partie du livre mais qui disparaît justement aux ch. 9-14³³. Plusieurs chercheurs ont, à ce titre, observé que le trajet de la campagne divine décrite aux v. 1-8, de même que les événements dépeints, et, en particulier, la destruction de Tyr et le châtement de Gaza ne sont pas sans rappeler la conquête d'Alexandre le Grand, qui a justement mis fin à la domination perse dans le Levant³⁴. Za 9,1-8 semble donc évoquer cet événement marquant, tout en suggérant qu'il serait en fait l'œuvre de Yhwh, comme une première étape du plan divin visant à libérer son pays de toute domination étrangère. Il y aurait donc là une récupération des exploits d'Alexandre, dont le nom est volontairement passé sous silence pour créditer la divinité ju-

31. SELLIN (1930, 552) ; SÆBØ (1969, 200-201) ; WILLI-PLEIN (1974, 11) ; RUDOLPH (1976, 184) ; NOGALSKI (1993, 216-217 n. 24 et 225-226) ; WÖHRLE (2008, 70 n. 12).

32. Sur ce paragraphe, voir GONZALEZ (à paraître).

33. Des commentateurs comme PETERSEN (1995, 39-53) ou BODA (2016, 530-556) observent des liens entre la description géopolitique de Za 9,1-8 et la Transeuphratène à l'époque perse, éléments sur lesquels ils s'appuient pour défendre une datation du texte à cette époque (voir également, bien que renvoyant aussi à la conquête d'Alexandre, WOLTERS 2014, 256-277). Même si beaucoup de ces liens sont pertinents, ces chercheurs manquent d'interpréter sur un plan historique l'élément central du texte, qui est original dans la littérature prophétique : la conception d'une conquête Nord-Sud de la Transeuphratène par Yhwh, qui implique que ce dernier retire à l'empire perse sa domination sur la satrapie. En soi, cette conception, qui renvoie à la fin de la domination perse, pointe déjà vers une composition du texte au début de l'époque hellénistique.

34. Voir surtout ELLIGER (1950) ; DELCOR (1951) ; WILLI-PLEIN (1974, 105-108 ; 2010 ; et 2014, 15-52) ; voir aussi STECK (1991, 73-76) ; TAI (1996, 286.290) ; MATHYS (2000, 52-54) ; SAUR (2008, 295-299 ; 2011, 80-83) ; EGO (2014) ; voir aussi, bien que datant le texte à l'époque perse, WOLTERS (2014, 256-277). Cette hypothèse permet notamment d'expliquer les éléments structurels du texte qui n'ont pas de réel parallèle dans la BH alors même que Za 9 s'inspire fortement des traditions précédentes : l'enchaînement rapide d'événements dans une direction nord-sud ; la sélection des régions (Syrie, Phénicie, Philistie), omettant des voisins importants comme Édom ou Moab ; les principaux événements, en particulier l'absence de destruction en Syrie et Phénicie jusqu'à l'arrivée à Tyr, l'importance de la destruction de Tyr et la poursuite des opérations punitives en Philistie ; voir l'argument développé dans GONZALEZ (à paraître).

déenne et disqualifier le nouveau pouvoir introduit par le conquérant macédonien³⁵. La description du conflit contre les Grecs en Za 9,11-17 est ainsi bien préparée par celle d'un bouleversement politico-militaire qui rappelle, non sans une dimension critique, l'arrivée du pouvoir grec dans le Levant. De plus, comme on le verra, la description du roi idéal aux v. 9-10, un roi local, pieux et complètement pacifique peut se lire en filigrane comme une critique du caractère non seulement étranger mais aussi fortement belliqueux et instable de la domination hellénistique dans les décennies qui suivirent l'effondrement de l'empire perse.

En bref, l'idée d'une guerre contre les Grecs en Za 9,11-17 rend explicite la visée polémique de Za 9,1-10 et permet de concrétiser l'idéal d'indépendance du pays envisagé dans la première partie du chapitre. C'est ainsi l'ensemble de Za 9 qui réactive l'utopie de l'indépendance politique d'Israël en lien avec les bouleversements politiques et militaires du début de l'époque hellénistique.

2. LE DIEU DE L'ORAGE EN ZACHARIE 9,14, ENTRE TRADITION ET INNOVATION

Za 9,14 se compose de quatre propositions qui peuvent se traduire de la manière suivante :

- 1) « Yhwh se manifestera au-dessus d'eux », ויהוה עליהם יראה ;
- 2) « sa flèche sortira comme l'éclair », ויצא כברק חצו ;
- 3) « mon Seigneur Yhwh sonnera de la trompe », וואדני יהוה בשופר יתקע ;
- 4) « il s'avancera dans les tempêtes de Téman », והלך בסערות תימן.

Je souhaiterais maintenant montrer comment cette description s'inscrit dans la continuité des traditions levantines anciennes sur la divinité de l'orage, tout en enrichissant en même temps cette tradition par l'introduction d'éléments originaux. On analysera tout d'abord la première et la dernière des propositions de la description, qui évoquent une manifestation guerrière du dieu de l'orage somme toute assez traditionnelle. On se concentrera ensuite sur les deux propositions centrales qui, bien qu'également traditionnels à plusieurs égards, ajoutent en même temps une nouvelle dimension à la divinité orageuse, celle d'un chef de guerre commandant concrètement les armées d'Israël.

2.1. L'introduction de la théophanie : « Yhwh se manifestera au-dessus d'eux »

La théophanie de Yhwh est introduite par la précision selon laquelle Yhwh apparaîtra au-dessus de son peuple. La forme nif'al du verbe ראה, littéralement « être vu », est récurrente dans la BH pour décrire des

35. Sur le caractère polémique vis-à-vis d'Alexandre, voir SAUR (2011, 83) ; EGO (2014, 23-24).

théophanies³⁶, de sorte qu'on peut la traduire dans un sens réflexif suggérant une action de la divinité³⁷. Ainsi qu'on l'a mentionné, la formulation de ce verbe à la troisième personne divine introduit un changement dans le texte par rapport aux versets précédents où Yhwh parle à la première personne. Certains chercheurs y voient l'indice d'une révision secondaire du texte³⁸, mais cette hypothèse n'est pas du tout assurée, surtout pour un texte qui emprunte de multiples formes littéraires à des traditions variées. Il convient plutôt d'observer que, lorsqu'il a une connotation théophanique, le verbe ראה au nif'al est presque toujours à la troisième personne divine dans la BH (Ex 6,3 et Lv 16,2 font figure d'exception). Le changement vers la troisième personne en Za 9,14 est donc lié au début de la description de la théophanie, permettant de mieux placer le lecteur/auditeur dans la position de spectateur de la manifestation divine. Ce point de vue descriptif est typique des textes théophaniques, permettant de mieux transmettre le caractère impressionnant de la manifestation.

Celle-ci se fera au-dessus des hommes, Yhwh intervenant littéralement « sur/ au-dessus d'eux » (עליהם ; voir aussi la protection divine « au-dessus d'eux » au v. 15). Cette précision n'est pas sans rappeler les représentations iconographiques de divinités proche-orientales intervenant de façon guerrière depuis le ciel, notamment pour soutenir le roi dans ses batailles ; on peut penser par exemple au motif néo-assyrien de la divinité intervenant depuis le ciel dans le disque ailé, parfois armée d'un arc³⁹. De façon plus spécifique, la construction du verbe ראה au nif'al avec la préposition על est

36. Cf. Gn 12,7 ; 17,1 ; 18,1 ; 22,14 ; 26,2.24 ; 35,1.9 ; 48,3 ; Ex 3,2.16 ; 4,1.5 ; 6,3 ; 16,10 ; 33,23 ; Lv 9,4.6.23 ; 16,2 ; Nb 14,10.14.19.42 ; 20,6 ; Dt 31,15 ; Jg 6,12 ; 13.3.10.21 ; 1 S 3,21 ; 2 S 22,11 ; 1 R 3,5 ; 9,2 ; 11,9 ; Es 60,2 ; Jr 31,3 ; Ml 3,2 ; Ps 102,17 ; 2 Ch 1,7 ; 7,12. En Za 9,14, la LXX traduit simplement par le verbe être.

37. WOLTERS (2014, 290-291).

38. Voir, p. ex., WILLI-PLEIN (2016, 89 et 92), qui considère le v. 14 comme un ajout ; NOGALSKI (1993, 219-232), qui défend que les v. 14-17 suivaient à l'origine le v. 8 ; ou WÖHRLE (2008, 69-71), pour qui les v. 14-16 suivaient le v. 1 dans une version plus ancienne du texte. Pace WÖHRLE (2008, 70), qui souligne que l'usage du pronom personnel pluriel dans עליהם au v. 14 ne correspond pas à l'usage du pronom féminin singulier dans les versets précédents (pour renvoyer à Jérusalem), l'apparition du pronom pluriel au v. 14 se comprend bien suite à la mention de Juda, d'Éphraïm et des fils de Sion au verset précédent. WÖHRLE (ibid.) souligne aussi qu'on s'attendrait à ce que la théophanie du v. 14 débute le jugement des Grecs dont il est question au v. 13 ; le jugement est toutefois uniquement annoncé au v. 13 et sa mise en œuvre concrète, décrite dans les versets suivants, débute bien avec la théophanie.

39. Voir p. ex. les bas-reliefs B-3 et B-5 de la salle du trône dans le palais Aššur-naširpal II à Kalhu (LAYARD 1853, pl. 21 et 13), qui sont présentés et discutés par Lionel MARTI dans le présent volume. La conception d'une divinité ailée intervenant contre ses ennemis est d'ailleurs aussi appliquée à Yhwh dans les Psaumes ; cf. LEMON (2010), qui traite dans ce sens des psaumes 17, 36, 57, 63 et 91.

assez rare dans un contexte théophanique où l'on utilise beaucoup plus volontiers la proposition אֶל (« à » ou « vers »). On trouve néanmoins cette construction au v. 11 du cantique en 2 S 22//Ps 18, où la manifestation divine se fait sous forme d'orage, dans le but de défendre David, protégé de Yhwh⁴⁰. En ce sens, il apparaît que la première proposition du verset introduit bien la manifestation de Yhwh dans l'orage, intervenant d'en haut pour délivrer son peuple de la menace ennemie. Elle n'est d'ailleurs pas sans rappeler le début de la théophanie ouvrant le livre araméen d'*Hénoch* (1,3c-9), également composé à l'époque hellénistique. La divinité, qui amène le jugement sur les impies et la délivrance des justes, « apparaîtra de Son camp. Il apparaîtra dans toute Sa puissance depuis les plus hauts cieux »⁴¹ (v. 4), faisant notamment trembler et fondre les montagnes à la manière d'un dieu de l'orage (v. 6).

2.2. Une théophanie de l'orage explicite : « Il s'avancera dans les tempêtes de Téman »

À la fin du verset, la description de Yhwh s'avancant dans les « tempêtes de Téman »⁴² rend explicite l'idée d'une manifestation de Yhwh dans l'orage. L'expression סערות תימן n'est pas attestée ailleurs dans la BH, ce qui explique au moins en partie que la LXX propose un sens nettement moins spécifique que l'hébreu du TM, avec une traduction qui se raccroche au contexte guerrier du verset mais où le terme Téman n'est pas traduit : « il cheminera en agitant sa menace » (καὶ πορεύσεται ἐν σάλῳ ἀπειλῆς αὐτοῦ)⁴³.

Néanmoins, on ne peut pas non plus dire que l'hébreu soit d'une grande originalité. Au contraire, on peut montrer que le texte fait référence à une conception traditionnelle de la théophanie de Yhwh venant avec les orages du sud, visible notamment dans des textes comme Dt 33,2, Jg 5,4-5, Ha 3,3 et Ps 68,8-9. Malgré leurs variations, ces textes ont en commun de décrire une manifestation de Yhwh venant de localités et/ou de montagnes se trouvant dans des régions désertiques méridionales⁴⁴. Cette manifesta-

40. Cf. l'apparition divine (ראה au nif'al) et la nuée au-dessus du peuple (עלהם) en Nb 14,14 ; la connotation orageuse de la théophanie n'est en revanche pas présente ou explicite en Es 60,2, Ez 10,1 et Ps 90,16 qui présentent la même construction.

41. Reconstruction et traduction du texte par André CAQUOT dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* (éd. par A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris : Gallimard, 1987).

42. Une autre traduction pourrait être « les tempêtes du sud », mais l'absence d'article suggère plutôt la traduction avec Téman.

43. Le terme סערה est doublement traduit par les termes σάλος (« agitation ») et ἀπειλή (« menace ») ; cf. KAMINKA (1928, 252) ; CASEVITZ, DOGNIEZ et HARL (2007, 309).

44. Les localités/montagnes mentionnées sont les suivantes : en Dt 33,2, Sinai, Séir, Mont Paran, Méribat Qadesh et « de son midi » (מימיו) ; en Jg 5,4-5, Séir, « de la steppe d'Édom » (משדה אדום), Sinai ; Ha 3,3 : « de Téman/du sud » (מתימן), Mont Paran ; en Ps 68,8-9 : Sinai, « dans le désert » (בישימון) ; voir, à propos de ces locali-

tion présente les caractéristiques des orages, notamment le déversement des eaux du ciel (Jg 5,4 ; Ha 3,9-10 ; Ps 68,9) et le tremblement de la terre et/ou des montagnes (Jg 5,4-5 ; Ha 3,6.10 ; Ps 68,9), voire l'apparition d'éclairs (Ha 3,11). Il s'agit là d'aspects typiques des théophanies de dieu de l'orage levantin, comme on le voit notamment pour Baal dans les textes ougaritiques⁴⁵.

Même si la recherche sur les théophanies de Yhwh depuis le sud est largement passée à côté de ce texte, la description de Za 9,14 semble bien relever du même genre théophanique⁴⁶. Certes le terme סערה, « tempête » n'est pas présent dans ces quatre textes, cependant, le terme est souvent associé à des manifestations de Yhwh, notamment dans des contextes de jugement divin ou de démonstration de sa puissance. La tempête est notamment un lieu de théophanie, dans la grande vision de la gloire divine en Ézéchiël 1, qui débute avec l'arrivée d'un « vent de tempête » (רוח סערה), cf. Ez 13,11.13 ; Ps 107,25 ; 148,8) ; ou, encore, c'est aussi de la tempête סערה que Yhwh s'adresse à Job en Job 38,1 ; 40,1⁴⁷. La tempête de Yhwh peut amener le jugement divin, comme en Es 29,6, qui décrit l'intervention punitive de Yhwh contre Jérusalem dans le tonnerre, un tremblement de terre, un grand bruit, l'ouragan ainsi que la tempête (סערה) et la flamme d'un feu dévorant ; Jr 23,19//30,23 annonce aussi le jugement des méchants par l'intermédiaire de la tempête de Yhwh, סערת יהוה, associée ici à la fureur divine (voir aussi Ps 83,16 avec le terme proche סער ; Na 1,3 et Job 9,17 avec l'orthographe שער). D'autres textes insistent sur le fait que

tés, l'analyse de F. PFITZMANN dans ce volume qui souligne notamment le lien de Yhwh avec les territoires des steppes désertiques.

45. Voir, p. ex., JEREMIAS (1965, 73-90) ; CROSS (1973, 156-169) ; GREEN (2003, 258-275) ; RÖMER (2014a, 66-67). Dt 33,2 semble plutôt faire appel à une imagerie solaire (voir notamment le verbe זרר, « se lever » souvent utilisé pour le soleil [Gn 2,32 ; Ex 22,2 ; etc.]), mais la suite du texte présente bien une imagerie orageuse, notamment aux v. 26-29 (cf. CROSS 1973, 157-158). En outre, des images solaires peuvent aussi être associées à Yhwh en tant que dieu de l'orage, comme dans le Ps 104 (cf. DION 1991) ou en 2 R 23,11 (cf. KOCH 2012). L'inscription 4.2 de Kuntillet Ajrud utilise d'ailleurs la même racine זרר dans un contexte de théophanie typique d'un dieu guerrier de l'orage (rappelant notamment Mi 1,4 et Ps 97,5), associée notamment à Baal (ainsi que El et peut-être aussi Yhwh selon la restitution d'AHITUV, ESHEL & MESHEL 2012, 110-114) ; cf. MASTIN (2009, 110-111) ; RÖMER (2014a, 67).

46. Il est frappant d'observer que Za 9,14 a presque systématiquement été mis à l'écart de l'étude sur les théophanies de Yhwh venant du sud (peut-être en raison de la complexité du texte et de son caractère tardif ?), et cela, que ce soit dans la défense de l'hypothèse de l'origine historique de Yhwh au sud (voir des références *infra* à la note 56) ou dans son opposition (voir p. ex. PFEIFFER 2005). Un des buts de cette contribution est de montrer que Za 9 doit être ajouté à Dt 33, Jg 5, Ha 3 et Ps 68 dans le dossier sur la venue de Yhwh depuis le sud.

47. 1 R 19,11-13 semble polémique contre la tradition de Yhwh se manifestant dans la tempête.

Yhwh se sert à sa guise de la tempête סערה pour réaliser différents desseins⁴⁸ et qu'il manifeste sa puissance en maîtrisant la tempête soufflant sur la mer (Ps 107,23-32 ; cf. Jon 1), voire, plus largement, toutes les intempéries (Ps 148,8 ; cf. Sir 43,13-33). Dans le contexte d'une intervention guerrière de la divinité, on peut penser que le terme סערה a été utilisé en Za 9,14 justement pour ses connotations théophaniques de jugement et de puissance divine.

Le texte souligne que Yhwh s'avancera (littéralement « marchera », verbe הלך) « dans », « avec » ou « par » (préposition ב) les tempêtes⁴⁹. Cette description peut se rapprocher d'autres passages de la Bible hébraïque où Yhwh, comme dieu de l'orage, se déplace et se manifeste dans la tempête (cf. Na 1,3) ou encore avec le vent et/ou les nuages. Ainsi, Ps 104,3 décrit Yhwh comme « celui qui fait des nuages son char, celui qui s'avance sur les ailes du vent » (השם עבים רכובו המהלך על כנפי רוח) ; une description similaire se trouve dans 2 S 22//Ps 18 (notamment les v. 10-13), qui insiste sur le caractère impressionnant du déplacement de Yhwh avec les nuages, entraînant d'autres phénomènes météorologiques comme la pluie, la grêle, les éclairs etc. D'autres passages, qui soulignent la puissance céleste de Yhwh, le décrivent aussi comme « chevauchant (dans) les cieux » (רכב [ב] שמים, Dt 33,26 ; Ps 68,34-35)⁵⁰ ou, en Es 19,1, « chevauchant sur un nuage rapide » (רכב על עב קל) pour intervenir de manière punitive (cf. Es 25,5).

Plus largement, l'idée que le dieu de l'orage se déplace avec le vent ou les nuages correspond à une conception traditionnelle dans le Levant et plus largement le Proche-Orient ancien. On pense par exemple à Baal, autre dieu levantin de l'orage, dont une des épithètes est *rkb 'rpt*, « celui qui chevauche les nuées »⁵¹, ou, encore, à Adad qui, dans le Moyen-

48. 2 R 2,2.11 ; Es 40,24 ; 41,16 ; Ez 13,11.13 ; voir aussi, avec le terme proche סערה, Jr 25,32 ; Am 1,14 ; Jon 1 ; Ps 83,16.

49. Dans la BH, le terme se trouve le plus souvent au singulier, mais il peut aussi se trouver au pluriel comme c'est le cas en Ez 13,11.13 et en Za 9,14.

50. L'association du dieu de l'orage et du char est d'ailleurs aussi attestée par l'iconographie proche-orientale ; p. ex., vers le tournant du premier millénaire, le relief K (de la « porte des lions ») de Malatya en Anatolie présente deux fois la même divinité, une fois conduisant un char, et, une autre fois, debout tenant une gerbe d'éclairs ; KLINGBEIL (1999, 262-263 fig. 92).

51. Voir, p. ex., dans le cycle de Baal (KTU I.2 IV 8 ; I.3 II 40 ; I.4 III 11 et 18 ; I.4 V 60), où le chevauteur des nuées est parfois explicitement opposé à ses ennemis, comme en KTU I.3 III 38 et I.3 IV 4 (« Quel adversaire contre le chevauteur des nuées ? ») ; cf. DAY (2002, 91-95) ; WYATT (1992, 420-422). Une expression littéralement très proche se trouve en Ps 68,5. À titre de parallèle supplémentaire entre ces divinités de l'orage, on peut notamment observer que Yhwh est lié à une montagne, le mont Sinaï (voir notamment Jg 5,5 et Ps 68,9), tout comme Baal est lié au mont Şapan dans la littérature ougaritique (notamment KTU I.4 V-VII) ; voir p. ex. WYATT (1992, 409) ; voir DAY (2002, 107-116) sur de possibles influences de cette dernière tradition dans la BH.

Euphrate, porte des épithètes similaires⁵². On comprend bien à ce titre que le char, associé aux nuages et aux vents, soit un attribut essentiel des divinités de l'orage dans le Proche-Orient ancien⁵³. Un fragment du mythe d'Atrahasis témoigne bien de cette conception traditionnelle de la divinité de l'orage qui se déplace et se manifeste par les phénomènes météorologiques :

Adad, aux quatre-vents, chevauchait ses Mulets : Vent-du-Nord, vent-du-Sud, vent-de-l'Est, vent-de-l'Ouest ! Bourrasques, aquilons et rafales soufflaient. Vent-mauvais... et les autres se ruèrent (...) d'auprès de lui bondit vent-du-Sud. Et siffla vent-de-l'Ouest (...) Le chariot des dieux [...] [Sac]cagea, flagella, laboura [la terre (?)]⁵⁴.

Za 9,14 précise que le phénomène météorologique par lequel Yhwh se manifeste vient « de Téman »⁵⁵. Le lien entre Yhwh et Téman, et plus largement les régions du Sud, semble être ancien, au point d'ailleurs que plusieurs chercheurs défendent l'hypothèse d'une origine historique de Yhwh dans des régions désertiques de la péninsule du Sinaï au sud de la Judée⁵⁶. Dès l'époque monarchique, ce lien est notamment attesté par les inscriptions de Kuntillet Ajrud, dans le Néguev (VIII^e s. av. n. è.), qui présentent des bénédictions « par Yhwh de/du Téman (et son Ashérah) », *lyhwh [h]t[y]mn (wl'srth)*. Téman y désigne une région du sud, où une manifestation de Yhwh était vénérée à l'époque royale. Dans la Bible, plusieurs textes associent plus spécifiquement Téman avec tout ou partie du territoire édomite dans le Néguev (Jr 49,7.20 ; Ez 25,13 ; Am 1,12 ; Ab 9 ; cf. Gn 36,11.15.42 ; 1 Ch 1,36.53)⁵⁷.

52. GREEN (2003, 195).

53. Voir, p. ex., KOCH (2012), qui souligne que les « chars du soleil » en 2 R 23,11 témoignent d'une conception similaire dans le culte de Yhwh en Juda ; voir aussi, p. ex., Ha 3,8, où Yhwh est explicitement présenté comme montant le cheval et conduisant le char (cf. Ps 68,18).

54. BM 99331 l. 5-13, un fragment relativement tardif, de la deuxième moitié du premier millénaire av. n. è. ; traduction selon BOTTERO & KRAMER (1989, 562).

55. À l'inverse, le nom de la montagne de Baal, Şapan/Şaphon, évoque en hébreu la direction du nord ; cf. KINGSBURY (1967, 209) ; DAY (2002, 107-108).

56. Voir notamment LEUENBERGER 2010 ; KREBERNIK (2013) ; RÖMER (2014a, 51-113 ; et 2015, 312-314) ; pour plus de références sur la discussion, on pourra consulter la contribution de Fabian PFITZMANN dans ce volume.

57. Cf. DE VAUX (1969) ; KNAUF (2009), qui considère que dans les inscriptions de Kuntillet Ajrud, Téman ferait référence à Juda, localisé au sud du point de vue du royaume d'Israël ; toutefois, la localisation de Kuntillet Ajrud dans le Néguev va plutôt dans le sens des textes bibliques qui associent Téman à la région d'Édom. AĤITUV, ESHEL & MESHEL (2012, 95-99.105-107) lisent « Yhwh du Téman », avec l'article, dans deux inscriptions de Kuntillet Ajrud (3.9 et 4.1.1, ligne 2 ; contrairement à l'inscription 3.6 et la première ligne de 4.1.1 qui présentent la même expression mais sans l'article). Dans ce cas, le terme Téman pourrait prendre le

De manière similaire à Za 9,14, Ha 3,3 souligne explicitement que « Dieu vient de Téman, le saint (vient) de la montagne de Paran » (אלהו מתימן יבוא וקדוש מהר פארן). Téman semble également désigner ici une région du sud et la montagne en question, bien que possiblement inventée, doit aussi être située au sud, quelque part dans le désert en direction de l'Égypte, voire dans les montagnes de la Péninsule du Sinaï (cf. Dt 33,2 ; voir aussi Nb 10,12 ; 12,16 ; 13,3.26 sur le désert de Paran)⁵⁸. Le parallélisme entre Téman et la montagne de Paran montre que le texte ne vise pas à identifier de manière précise une localité du sud, mais plutôt à souligner de manière générale que Yhwh intervient depuis les régions du sud, en particulier depuis les montagnes méridionales, selon une conception mythologique également présente en Dt 33,2, Jg 5,4-5 et Ps 68,8-9⁵⁹. Dt 33,2 décrit d'ailleurs une manifestation de Yhwh « depuis son midi » (ou « depuis sa droite »), מימינו, une expression fondée, tout comme le terme Téman, sur la racine ימן faisant référence au côté droit et au sud (puisque l'est, non le nord, est le point cardinal de référence dans les cultures sémitiques). En Za 9,14, comme en Ha 3,3, la référence à Téman permet aussi de souligner que Yhwh se manifeste en provenance des régions du sud (cf. Za 6,6) ; plutôt que de viser une localité précise, le terme permet surtout de se raccrocher à la tradition ancienne de la théophanie de Yhwh venant du sud. L'association immédiate avec les tempêtes (סערות), voire plus généralement avec l'imagerie de l'orage dans le passage, pourrait d'ailleurs aussi suggérer de lire le terme תימן comme une référence au vent du sud, ainsi que c'est le cas en Ps 78,26 ; Ct 4,16 ; Sir 43,16 (et peut-être aussi en Job 39,26) ; d'ailleurs les deux autres occurrences du pluriel du terme סערה dans la BH, en Ez 13,11.13, sont explicitement associées au vent (des tempêtes), רוח (סערות). Il se pourrait bien, donc, que Za 9,14 ait plus spécifiquement en vue un phénomène météorologique connu et réputé comme potentiellement très dangereux, les tempêtes venant avec le vent du sud (cf. Es 21,1 ; Sir 43,16)⁶⁰.

Ainsi, même si Za 9,14 a très peu attiré l'attention des chercheurs travaillant sur le motif de la théophanie de Yhwh depuis le sud, il apparaît que la fin du verset reprend clairement la représentation traditionnelle

sens plus général de « sud » et avoir une connotation régionale ou directionnelle ; cf. RÖMER (2014a, 217).

58. Il s'agit peut-être d'une spéculation tardive sur la localisation du Sinaï ; RÖMER (2014a, 64).

59. À l'inverse, Ez 1,4, qui parle plus précisément d'un « vent de tempête venant du nord/Saphon », רוח סערה באה מן הצפון, semble présenter une conception plus originale dans la BH, que l'on pourrait peut-être expliquer par l'influence des traditions syro-cananéennes liées au dieu de l'orage Baal (qui serait alors largement réinterprétée ; cf. DAY 2002, 111 ; cf. *infra* note 61), soit par l'importance donnée à la diaspora mésopotamienne dans ce livre (voir p. ex. GREENBERG 1983, 42-43) ; pour une autre interprétation de צפון, voir DE SAVIGNAC (1953) qui propose de traduire par « ciel nuageux ».

60. Cf. JEREMIAS (1965, 60).

mythique selon laquelle Yhwh se manifeste, comme dieu de l'orage, en provenance du sud (voire plus précisément depuis les montagnes du sud, même si cela n'est pas dit en Za 9,14) ; et le texte spécifie le phénomène météorologique lié à la théophanie, la tempête, lieu de la puissance et du jugement divins⁶¹. La reprise de cette ancienne conception mythique au début de l'époque hellénistique n'est pas en soi particulièrement surprenante. La date des plus proches parallèles bibliques n'est pas assurée mais un texte comme Ha 3 n'est probablement pas beaucoup plus ancien que Za 9 et pourrait même être plus ou moins contemporain⁶². En outre, la théophanie introductive du *livre d'Hénoch* (1,3c-9), dont l'origine hellénistique est largement acceptée, présente aussi des caractéristiques similaires : la divinité marche sur le Sinaï puis apparaît dans les cieux (v. 4), entraînant des bouleversements cosmiques rappelant les théophanies de l'orage

61. En ce sens, il me paraît que Za 9,14 ne fait qu'explicitement ou insister sur une conception déjà présente dans des textes comme Dt 33 ; Jg 5, Ha 3 et Ps 68. Cette observation suggère que les textes qui décrivent la venue de Yhwh depuis le sud ont à l'arrière-plan un phénomène météorologique connu, les tempêtes venant du sud, davantage que le souvenir d'une origine historique de Yhwh dans le désert. Fabian PFITZMANN défend aussi dans le présent volume la thèse selon laquelle ces textes ne décrivent pas l'importation historique d'un Yhwh du sud en Juda ; il propose que les références au sud aient pour fonction d'évoquer les steppes et les territoires désertiques limitrophes dont Yhwh est le maître. Notons, néanmoins, que, même si ces textes ne parlent pas premièrement de l'origine historique de Yhwh au sud, ils pourraient toute de même corroborer, de manière indirecte, cette hypothèse, qui fait appel à un faisceau d'indices plus large que ces textes (voir les références *supra* à la note 56). On peut notamment remarquer que la conception mythique décrite ci-dessus fait sens dans un contexte géographique où des montagnes, qui peuvent être couvertes de nuages, sont localisées à l'extrémité sud d'un pays, ce qui correspond bien avec la péninsule du Sinaï. Il est aussi possible qu'une divinité originaire du sud ait vu ses caractéristiques liées à l'orage renforcées au contact d'autres traditions plus septentrionales, notamment celles de Baal. Les inscriptions de Kuntillet Ajrud, qui mentionnent non seulement Yhwh mais aussi Baal dans le contexte d'une théophanie de l'orage (inscription 4,2 ; voir *supra* la note 45), attestent des contacts entre des régions de la péninsule du Sinaï et des régions plus au nord, en particulier la Samarie (voir, p. ex., MASTIN 2009). Ces contacts étaient certainement significatifs en raison de l'exploitation des mines de cuivre dans la péninsule (N. AMZALLAG [2009] propose même que Yhwh ait été à l'origine une divinité de la métallurgie au Sud). Il est envisageable, à ce titre, que (l'insistance sur) l'association de Yhwh avec Téman, dont le nom évoque le sud, ou avec des montagnes du sud, réponde à l'association de Baal avec le mont Şaphon, dont le nom évoque en hébreu le nord.

62. Cf. PFEIFFER (2005, spécialement 176-177), qui défend aussi que Dt 33,2-5.26-29 et Ps 68 ont été développés à l'époque hellénistique ; WITTE (2009, 82-91) ; je remercie Chen Bergot pour cette référence. L'absence d'Ha 3 à Qumrân et notamment dans le *Pesher d'Habaquq* pourrait aller dans le sens d'une composition tardive du psaume final d'Habaquq (la plus ancienne attestation manuscrite du psaume se trouve en 8HévXIIgr, en grec, datant de la fin du I^{er} s. av. n. è.).

(tremblement et fonte des montagnes, v. 6)⁶³. Il semble ainsi que Za 9 participe d'un phénomène plus large de revitalisation des traditions levantines à une époque tardive. Dans ce texte, l'invocation de cette conception mythique traditionnelle permet d'accentuer l'opposition avec l'ennemi grec, extra-levantin, car c'est en tant que dieu de l'orage typiquement sud levantin que Yhwh se manifeste⁶⁴.

2.3. « Mon seigneur Yhwh sonnera de la trompe » : le dieu de l'orage en chef militaire

Les autres éléments de Za 9,14 vont également dans le sens d'une présentation de Yhwh comme dieu de l'orage levantin, mais ils contribuent en plus à dépeindre la divinité très concrètement comme chef de guerre. Cela est notamment visible dans la troisième proposition du verset qui décrit Yhwh sonnante lui-même de la trompe.

La trompe *šōfār* (שופר) était un instrument fait en corne d'animal, notamment de bélier (cf. Jos 6,4-5.6.8.13 ; 1QM 7,14), permettant d'obtenir un son puissant en soufflant dedans. En soi, la référence au *šōfār* n'est pas particulièrement surprenante dans le contexte d'une manifestation de Yhwh liée à l'orage. Ainsi, la théophanie au Sinaï est accompagnée de coups de tonnerre et d'éclairs (קלה וברקים), d'une épaisse nuée (ענן כבד), et aussi d'un très fort bruit de *šōfār* (קל שופר חזק מאד) ; Ex 19,16 ; cf. Ex 19,19 ; 20,18). Similairement à Ex 19, on peut penser que le son du *šōfār* divin en Za 9,14 est lié au puissant bruit du tonnerre accompagnant la manifestation de Yhwh dans l'orage⁶⁵. De toute évidence, la mention de la trompe

63. À ce titre, et bien qu'écrit en araméen, 1 Hén 1,3c-9 doit aussi être ajouté au dossier des théophanies de Yhwh liées au sud, attestant de la vitalité de cette tradition à l'époque hellénistique. Cette théophanie, peu prise en compte dans la discussion, s'inspire notamment de Dt 33 ; cf. NICKELSBURG (2001, 142-149). Je remercie Matteo Silvestrini d'avoir attiré mon attention sur ce passage d'*Hénoch*.

64. Notons d'ailleurs que la direction de Yhwh depuis le sud s'oppose à celle, soulignée dans plusieurs textes prophétiques et notamment en Jérémie, de l'ennemi ou de la menace venant du nord (p. ex. Es 14,31 ; Jr 1,14 ; 4,6 ; 6,1 ; 13,20 ; 46,20 ; 47,2 ; 50,3.41 ; 51,48 ; Ez 26,7). À l'époque hellénistique, cette désignation a pu être interprétée comme renvoyant aux Grecs ; cf. AMPHOUX & SÉRANDOUR (2011, 28-30). Dans le contexte de Za 9, la description orageuse de Yhwh venant depuis le sud s'oppose à la direction de la conquête divine du Levant aux v. 1-8, conquête qui commence à l'extrémité nord du Levant et atteint les villes côtières les plus méridionales. Si Za 9,1-8 fait bien allusion à la conquête d'Alexandre (dont les actions auraient été dirigées par Yhwh), la description de la venue guerrière de Yhwh depuis le sud renforce l'idée d'une confrontation avec les Grecs.

65. L'utilisation de la trompe dans le culte de Yhwh (cf. Ps 47,6 ; 81,4 ; 98,6 ; 150,3) avait probablement pour fonction d'impressionner par sa puissance sonore et de véhiculer ainsi un sentiment de solennité ; on peut se demander si cela n'avait pas aussi pour fonction d'évoquer le bruit du tonnerre, attribut essentiel du dieu de l'orage.

permet ici de souligner le caractère impressionnant, voire effrayant, de cette manifestation, notamment pour l'adversaire ; en Ex 19, ce bruit fait trembler le propre peuple de Yhwh et, même, toute la montagne du Sinâï (v. 16.18 ; cf. Sir 43,16-17). On peut ainsi lire le son de la trompe en Za 9,14 à la lumière de la tradition sur la voix puissante de Yhwh qui fait trembler la terre (voir p. ex. 2 S 22,14-16//Ps 18,14-16 ; Ps 29 ; 46,7), une tradition vraisemblablement ancienne dont des antécédents sont attestés, par exemple, dans le cycle ougaritique de Baal⁶⁶.

En même temps, dans le contexte de Za 9, le bruit de la trompe *šōfār* permet aussi de signifier que Yhwh lance l'attaque contre ses adversaires. En effet, dans l'Israël ancien, cet instrument pouvait être utilisé à la guerre, permettant aux chefs militaires de signaler le rassemblement des troupes (1 S 13,3 ; Jg 3,27 ; 6,34 ; Jr 51,27) ainsi que les principales opérations militaires (cf. Jos 6,1-21), en particulier l'attaque (Jos 6,20 ; voir aussi l'attaque simulée en Jg 7,18-22) ou la fin des combats (2 S 2,28 ; 18,16 ; 20,22)⁶⁷. D'époque romaine, le *Rouleau de la guerre* retrouvé à Qumrân insiste encore sur l'utilisation du *šōfār* dans les opérations militaires, et notamment pendant l'attaque (1QM 7,14 ; 8,9.11.15 ; 16,8 ; 17,13).

Si l'image de la trompe *šōfār* peut se comprendre dans le cadre d'une théophanie guerrière de l'orage, il faut aussi observer que Za 9,14 ne se contente pas d'évoquer le bruit de la trompe. Le texte précise explicitement que c'est Yhwh lui-même qui sonnera (verbe *קָרַן*) de la trompe. Une description anthropomorphique de Yhwh aussi concrète n'a pas d'équivalent dans les traditions de l'Israël ancien qui nous sont parvenues ni, d'ailleurs, à ma connaissance, parmi les représentations anciennes de divinités proche-orientales. Il s'agit là d'un accent spécifique à Za 9, qui insiste sur l'implication active et concrète de Yhwh comme donnant lui-même les signaux de guerre à son peuple. Tout en étant dépeint à la manière du dieu de l'orage, Yhwh est donc aussi présenté comme véritable commandant de guerre, dirigeant en personne les opérations militaires à la tête de ses troupes⁶⁸.

66. Voir, p. ex., KEEL (1997, 212) ; DAY (2002, 95-98). En KTU I.4 V, par exemple, Baal fait tomber la pluie, donne de la voix depuis les nuées (V 8) et lâche la foudre sur terre (V 9) ; en KTU I.4 VII, la voix de Baal depuis les nuages fait trembler les montagnes (VII 28-34), entraînant aussi la crainte parmi ses ennemis (VII 35-39).

67. La trompe était aussi un instrument lié à la guerre dans d'autres régions du pourtour méditerranéen, notamment en Égypte ancienne et dans le monde romain (cf. le cornu et la tuba) ; voir, p. ex., EMERIT et al. (2017, 242-249).

68. L'appellation *'adonāy*, « mon seigneur », qui apparaît ici (et, ailleurs en Za 9-14, uniquement en Za 9,4), renforce d'ailleurs l'idée de proximité entre Yhwh et son peuple. Notons que la dimension anthropomorphique du verset n'a pas manqué d'heurter au cours de sa transmission, comme le montre le Targum qui évite de dire que c'est Yhwh qui souffle de la trompe.

2.4. « Sa flèche sortira comme l'éclair » : Israël comme armes du dieu de l'orage

Même si cet aspect y est moins évident à premier abord, l'implication concrète du dieu de l'orage comme chef de guerre d'Israël est en réalité déjà présente dans la deuxième proposition du v. 14. C'est ce qui apparaît lorsque l'on interprète l'image de la flèche divine à la lumière du verset précédent, où Israël est dépeint comme l'arc de Yhwh.

Le motif de la flèche (חץ) que Yhwh, tel un guerrier, envoie contre ses ennemis est bien attesté dans plusieurs textes poétiques de la Bible⁶⁹. La comparaison de la flèche divine avec l'éclair renvoie à une image mythique traditionnelle permettant de décrire le combat victorieux du dieu de l'orage sur ses ennemis et la délivrance des siens ; elle est notamment présente dans des passages hymniques, comme Ha 3,11 (cf. Ha 3,9), 2 S 22,15//Ps 18,15, Ps 77,18 ou encore Ps 144,6 (voir aussi Sg 5,21). Cette image se rapporte à une conception proche-orientale ancienne bien attestée dans l'iconographie levantine, selon laquelle le dieu de l'orage tient des éclairs en main, prêt à s'en servir comme de lances, de javelots ou, surtout à partir du début du premier millénaire, comme de flèches⁷⁰. Ainsi qu'A. Wolters l'a récemment souligné, la comparaison de la flèche avec l'éclair (ברק) a notamment pour fonction d'évoquer la brillance impressionnante de l'arme divine, image que l'on comprend au mieux en se rappelant que la pointe métallique (brillante) des flèches pouvait être de taille importante et dépasser les 10 cm⁷¹.

Toutefois, dans le contexte de Za 9, la flèche divine présente une autre dimension, plus originale. Elle se rapporte, en effet, à l'arc divin dont il est question au v. 13a. Yhwh y souligne qu'il est prêt à se servir de Juda et d'Éphraïm comme de son arc : « Car j'ai bandé pour moi Juda [en arc], j'ai encoché [une flèche] sur un arc, Éphraïm »⁷².

69. Nb 24,8 ; Dt 32,23.42 ; 2 S 22,15//Ps 18,15 ; Ha 3,11 ; Ps 38,3 ; 64,8 ; 77,18 ; 144,6 ; Job 6,4. Dans certains contextes, la flèche divine peut désigner une plaie que Yhwh envoie (Ps 91,5-6) ou la famine (Ez 5,16) ; voir, p. ex., KEEL (1997, 219-221).

70. Voir, p. ex., KEEL (1997, 212-217) ; KLINGBEIL (1999, 241-246.249-257.262-267).

71. WOLTERS (2014, 291-293, même si son rapprochement avec la comète de Halley est hors de propos) ; cf. Dt 32,41 ; Ez 21,15.20.33 ; Na 2,5 ; 3,3 ; Ha 3,11 ; Dn 10,6 ; (cf. 2 S 22,13//Ps 18, 13).

72. S. M. PAUL (1989) a montré qu'en Za 9,13, le verbe hébreu מלא (« remplir », ici au pi'el) avec pour objet direct קשת (« arc ») correspond à une expression technique parallèle à l'expression akkadienne *qašta mullû* ; cette dernière est notamment attestée dans des documents néo-assyriens et signifie « encocher une flèche à un arc » (littéralement aussi « remplir un arc »). Za 9,13a présente ainsi deux expressions techniques militaires liées à l'utilisation de l'arc, l'autre se trouvant au tout début : le verbe דרך (littéralement « écraser du pied ») avec l'arc (קשת) comme objet direct (implicite) signifie « bander (un arc) », probablement en faisant référence à la manière de procéder, c'est-à-dire en écrasant du pied une extrémité de l'arc afin de

Dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible, l'arc, instrument de chasse ou de guerre, ressort clairement comme un symbole de puissance et de domination⁷³. L'image de l'archer divin en Za 9,13-14 permet d'attribuer ces qualités-là à Yhwh, dans un contexte d'opposition avec les Grecs. La représentation de Yhwh se servant d'un arc, קשׁ, contre ses ennemis est moins courante que celle, proche, de la flèche (יח) divine frappant l'opposant (voir les références à la note 69). Toutefois, cette représentation n'est pas spécifique à ce passage. Elle se retrouve dans d'autres textes hymniques (Ha 3,9 ; Lm 2,4 ; 3,12-13), où la cible visée par l'arc divin peut même être Israël ou un de ces membres (Lm 2,4 ; 3,12-13).

Cette représentation poursuit la tradition levantine ancienne du dieu de l'orage armé, notamment de foudre(s), de lance(s) ou de massue(s), mais en lui attribuant, plus spécifiquement, l'arc comme arme⁷⁴. L'image de l'archer divin semble avoir pris de l'importance dans tout le Proche-Orient à partir de l'époque néo-assyrienne (notamment au IX^e s.), visiblement sous l'influence de l'idéologie royale assyrienne qui avait notamment recours à la représentation (déjà évoquée plus haut) de la divinité guerrière dans un disque ailé, tenant en main un arc avec parfois une flèche déjà encochée⁷⁵. R. P. Bonfiglio (2012) a proposé de voir plus spécifiquement en Za 9,14 l'influence de l'idéologie royale achéménide. Surtout à partir du règne de Darius I^{er}, des sceaux et des monnaies véhiculent dans tout l'empire le message de la domination du roi perse en le représentant comme archer (tirant notamment sur des animaux sauvages). Selon cette hypothèse, Za 9,13-14 transférerait les qualités du grand roi à la divinité judéenne. Cette hypothèse est intéressante mais il faut observer que le motif de l'archer divin est plus ancien que l'époque perse et que son utilisation se poursuit encore

mieux plier la seconde et pouvoir accrocher la corde (cf. Es 5,28 ; 21,15 ; Jr 9,2 ; 46,9 ; 50,14.29 ; 51,3 ; Ps 7,13 ; 11,2 ; 37,14 ; Lm 2,4 ; 3,12 ; 1 Ch 5,18 ; 8,40 ; 2 Ch 14,7) ; voir MEYERS & MEYERS (1993, 145-146). BODA (2016, 582-583) suggère de lire la deuxième expression technique du v. 13a à la lumière de 2 R 9,24, où Jéhu place (littéralement « remplit », verbe מלא au pi'el) sa main sur l'arc (קשת) est introduit par la préposition ב) ; il comprend ainsi qu'en Za 9,13a Yhwh place sa main qui serait Éphraïm sur l'arc, Juda. Toutefois, Za 9,13a ne contient ni le terme יד, « main », ni la construction ב avec קשת ; il faut donc introduire de façon implicite ces deux éléments pour faire cette lecture. Ainsi que Paul le défend, le terme קשת, mentionné une seule fois vers le milieu du demi-verset (sans la préposition), semble plutôt servir d'objet aux deux premiers verbes du v. 13a, même si l'équilibre métrique du verset tendrait à l'associer davantage au deuxième verbe (מלא) et comprendre que le premier verbe (דרך) a implicitement le même objet.

73. Voir KEEL (1990) ; LEFEBVRE (2017).

74. HANSON (1973, 51-52 ; et 1979, 321-322) ; MEYERS & MEYERS (1993, 175). Dans le cycle de Baal, c'est plutôt Anat qui est armée d'un arc (KTU 1.3 II 16).

75. Voir, p. ex., KEEL (1997, 215-217) ; KLINGBEIL (1999, 176-184.188-197.245-246.252-253.257-262.264-267) ; voir aussi, dans le présent volume, la contribution de Lionel MARTI analysant notamment les bas-reliefs B-3 et B-5 de la salle du trône dans le palais Aššurnaširpal II à Kalhu (avec illustrations).

bien après cette période⁷⁶. On pourrait donc tout aussi bien spéculer que, à l'époque hellénistique, l'utilisation de ce motif dans le combat de Yhwh contre les Grecs de Za 9 permettait de dépeindre implicitement la divinité judéenne à la manière du dieu grec Apollon, qui pouvait être présenté comme un archer lançant ses traits parmi les hommes (voir par exemple *Illiade* I 37-52 ; V 439, 443).

Plus originale et déterminante est l'attribution au v. 13 non seulement de l'arc mais aussi de l'épée comme arme de la divinité. Certes, ces deux armes sont les plus courantes dans les descriptions bibliques de puissance guerrière ou de destruction (p. ex. Gn 48,22 ; 2 S 1,22 ; 2 R 6,22 ; Es 21,15 ; Ps 37,14) et tantôt l'une, tantôt l'autre peut être attribuée à Yhwh⁷⁷. Cependant, leur attribution conjointe à Yhwh est exceptionnelle dans la BH⁷⁸ et elle ne va pas de soi, puisque l'arc nécessite les deux mains pour être manié, rendant difficile l'usage d'une deuxième arme en même temps. Cette description permet d'insister sur la maîtrise et la puissance militaires de la divinité, maniant deux armes à la fois. Elle s'inscrit dans la continuité des représentations levantines anciennes du dieu de l'orage tenant une arme dans chaque main⁷⁹. Il existe des antécédents anciens,

76. BONFIGLIO s'intéresse principalement à l'époque de Darius I^{er} car il présuppose une composition de Za 9 au début de l'époque perse (BONFIGLIO 2012, 521). Toutefois, cette idéologie ne s'arrête pas avec le règne de Darius (voir, p. ex., encore chez les Parthes et même les Romains ; cf. LEFEBVRE 2017), et elle a pu influencer la composition de Za 9 encore au début de l'époque hellénistique. Il se pourrait d'ailleurs qu'elle soit reprise en Za 9 précisément pour signifier que Yhwh remplace l'empire perse défaillant dans la résistance contre les Grecs.

77. Pour l'épée, voir notamment Dt 32,42 ; Es 27,1 ; 34,6 ; 66,16 ; Jr 12,12 ; 46,10 ; Ez 21,8.10 ; 30,25. L'attribution de l'épée à une divinité n'est en rien exceptionnelle dans le POA ; voir, p. ex., les textes mentionnés à l'entrée « namšaru » du *Chicago Assyrian Dictionary. Volume 11 N Part I*, qui renvoient à des divinités comme Haldia, Nergal ou Ishtar. Pour l'arc, voir Ha 3,9 et Lm 2,4 ; 3,12-13 et les commentaires ci-dessus. Dans le cycle de Baal, la déesse Anat peut aussi être armée soit d'un arc (KTU 1.3 II 15-16, avec une massue), soit d'une épée (KTU 1.6 II 31).

78. Dt 32,42 mentionne l'épée et les flèches de Yhwh, sans toutefois mentionner l'arc ; c'est aussi le cas d'Es 49,2, discuté plus bas, où les armes ont un sens allégorique. Ps 7,13 est parfois interprété dans le sens où Yhwh s'arme de son épée et de son arc. Toutefois, cette interprétation n'est pas assurée et il est plus probable qu'il s'agisse plutôt d'une description des méfaits de celui qui « ne se repent pas », dont il est question au début du verset (cf. Ps 37,14) ; cf., p. ex., KRAUS (1961, 61).

79. Cf. HANSON (1973, 51-52 ; 1979, 321), qui renvoie à l'épisode de *Baal et la Mer* où Baal reçoit deux armes de la part de Kothar, probablement des massues. L'exemple emblématique d'une divinité levantine de l'orage à deux armes se trouve sur la stèle du Baal au foudre, qui tient dans sa main droite levée une massue et dans sa main gauche une lance à base arborescente représentant le foudre (voir la fig. 1 dans la contribution de Herbert NIEHR au présent volume). Pour une autre illustration iconographique, voir, p. ex. KLINGBEIL, (1999, 262 fig. 92), qui montre une divinité avec une arme de poing d'une main et un foudre de l'autre. A noter

comme le montre, par exemple, la description d'Anat dans le cycle de Baal (KTU 1.3 II 15-16), usant à la fois de l'arc et de la massue⁸⁰. Un peu plus proche de Za 9 sur les plans de la chronologie et de la description, la déesse Ishtar peut, à l'époque néo-assyrienne, être décrite armée d'un arc et d'une épée en même temps, prête à se battre : « The goddess Ishtar who dwells in Arbela entered (the room), quivers hanging at her right and left, holding the bow in her (one) hand, the sharp sword drawn (ready) for battle »⁸¹. Ainsi, même si la description de Za 9,13-14 est originale au sein des traditions bibliques, elle puise sans aucun doute dans un fonds proche-oriental plus ancien.

Par ailleurs, on peut aussi observer que, autour de l'époque de la composition du texte, cette représentation de Yhwh entre en résonance avec une autre représentation divine, celle d'Héraclès tenant son arc d'une main et sa massue de l'autre. Il s'agit d'un motif iconographique influent sur la côte levantine vers la fin de l'époque perse, notamment en raison de l'identification du célèbre héros grec avec le dieu Melqart de Tyr. En ce sens, l'originalité de Za 9,13-14 au sein des traditions bibliques peut être expliquée non seulement sur la base de traditions plus anciennes, mais peut-être aussi en lien avec l'importance de la figure d'Héraclès quand le texte a été écrit. Il pourrait aussi s'agir d'une volonté d'attribuer implicitement à Yhwh la force légendaire d'Héraclès, signifiant que la divinité judéenne est la seule à posséder la puissance guerrière dans le Levant et même au-delà⁸². La connotation militaire du texte est d'autant plus forte que Yhwh n'utilise pas, en plus de l'arc, la massue, comme c'est le cas d'Héraclès ou encore d'Anat, mais plutôt l'épée, arme de guerre par excellence dans les traditions bibliques, souvent attribuée à Yhwh dans les

que déjà vers la fin du deuxième millénaire, en Mésopotamie, des rois sont représentés tenant un arc d'une main et une autre arme de l'autre, notamment une sorte de hache ; voir p. ex. BÖRKER-KLÄHN (1982, fig. 29 et 31) ; je remercie Laura Battini pour cette référence.

80. Voir par exemple aussi un sceau de style néo-assyrien retrouvé à Meguido, montrant une figure usant d'un arc d'une main et tenant une sorte de sceptre étoilé de l'autre ; KLINGBEIL (1999, 181 fig. 14).

81. Texte du règne d'Assurbanipal qui rapporte le rêve d'un prêtre d'Ishtar et annonce l'intervention de la divinité contre l'ennemi, le roi d'Elam ; OPPENHEIM (1956, 249).

82. Il est, bien sûr, possible que cette représentation d'Héraclès soit déjà influencée par l'idéologie perse (cf., notamment, la position du héros archer), voire même qu'il y ait une forme d'identification entre Héraclès et l'empereur perse, comme le défendent notamment KLINGBEIL (1999, 178) et BONFIGLIO (2012, 523-524). Toutefois, la figure d'Héraclès garde des caractéristiques qui lui sont propres, issues de la culture grecque, comme la peau de lion et la massue en plus de l'arc ; KEEL & UEHLINGER (2001, 369). Autour de l'époque de la composition du texte, la représentation de Yhwh maniant l'arc et l'épée en même temps est en tout cas plus proche de celle d'Héraclès maniant l'arc et la massue en même temps, que de celle du souverain perse usant uniquement de l'arc avec les deux mains.

textes prophétiques⁸³. Cette possible allusion à Héraclès résonnerait comme une polémique contre les premiers souverains hellénistiques qui, à commencer par Alexandre, ont investi la figure du héros comme symbole de puissance⁸⁴.



Fig. 1. Héraclès (avec la peau de lion) armé à la fois de son arc et de sa massue (sceaux scarabées de la fin de l'époque perse retrouvés à Atlit ; selon KLINGBEIL 1999, 176-178 fig. 8 et 10).

L'image de l'archer divin en Za 9,13 a, quoi qu'il en soit, plusieurs antécédents et probablement aussi de multiples influences, ce qui ne l'empêche pas de présenter des traits tout à fait spécifiques. En particulier, les chercheurs observent l'originalité de l'identification de l'arc divin avec le peuple, Juda et Éphraïm⁸⁵, une originalité qui reste encore à expliquer. Il faut à ce titre observer que la métaphore du peuple comme arme de guerre de Yhwh ne s'arrête pas là, mais elle est filée au verset 13b, où Jérusalem est comparée à une épée de guerrier et où Yhwh annonce qu'il brandira (comme une épée) les fils de Jérusalem contre les Grecs⁸⁶. D'ailleurs, l'image du peuple comme instrument de guerre (au sens large) est encore poursuivie au ch. 10, où le même combat est à nouveau décrit, cette fois-ci en accentuant davantage l'action militaire des Judéens : le v. 3b annonce que Yhwh rendra (verbe שים, comme en Za 9,13b) la maison de Juda telle « le cheval de sa gloire au combat » (בסוס הוודו במלחמה), v. 3b).

83. Voir les références *supra* à la note 77.

84. Cela est notamment visible dans des séries de monnaies hellénistiques qui, dès le règne d'Alexandre, présentent la tête d'Héraclès coiffée de la peau de lion ; voir, p. ex., MESHORER (1998, 44-45, monnaies 46-47).

85. HANSON (1973, 52) ; BONFIGLIO (2012, 521) ; WOLTERS (2014, 288).

86. « Je brandirai tes fils Jérusalem contre tes fils Yavan, et je ferai de toi telle une épée de guerrier » (ועוררתי בניד ציון על בניד יון שמתיד ברחב גבור). Des passages comme 2 S 23,18 ; Es 10,26 ; 1 Ch 11,11.20 attestent la construction du verbe עור au *polet* (littéralement « réveiller » ou « [faire] bouger ») avec la préposition על dans le sens de « brandir / agiter contre » ; l'objet agité est à chaque fois une arme, une lance (2 S 23,18 ; 1 Ch 11,11.20) ou un fouet (Es 10,26), ce qui confirme qu'en Za 9,13, l'utilisation de ce verbe permet de filer la métaphore du peuple comme arme de Yhwh ; cf. WOLTERS (2014, 288).

Le motif de la flèche divine sortant comme l'éclair reprend donc une imagerie assez ancienne liée à la manifestation de Yhwh dans l'orage, mais elle est, ici, mise au service d'une représentation plus originale, celle du peuple en tant qu'arme de la divinité au combat⁸⁷. Cette idéologie est peu développée dans la Bible hébraïque, de même que, plus largement, dans le POA, où l'on trouve notamment l'idée d'armes divines, comme l'arc ou l'épée, accordées à des rois⁸⁸, mais nettement moins l'image explicite d'un roi manié tel une arme par une divinité⁸⁹. Et l'idée d'un peuple entier utilisé comme une arme est encore plus originale.

Le texte le plus proche de Za 9,13-14 en ce sens est Es 49,2⁹⁰. Le serviteur de Yhwh, qui est identifié à Israël au verset suivant, indique que sa bouche a été rendue (verbe שים) par Yhwh « telle une épée tranchante » (כחרב חדה) dissimulée dans l'ombre du bras divin, et que Yhwh a fait de lui une « flèche aiguisée » (חץ ברור) cachée dans son carquois. Plusieurs chercheurs ont défendu que Za 9,13 s'inspire d'Es 49,2 ou y ferait allusion⁹¹. Cela n'est pas impossible, étant donné que les scribes qui ont développé Za 9-14 étaient familiers des principales traditions prophétiques et ont cherché à les faire dialoguer entre elles. Quoi qu'il en soit, il convient aussi d'observer des différences importantes entre les deux passages. Malgré les

87. Cf. HANSON (1973, 51-52 ; et 1979, 321).

88. Voir, p. ex., KLINGBEIL (1999, 257-259) ; TRIMM (2017, 606-615) ; voir aussi RÖMER (2014b), qui envisage que cette conception est aussi à l'arrière-plan de Jos 5 ; voir, p. ex., encore KEEL (1997, 215 et 217, avec fig. 297) au sujet de 2 S 22,35//Ps 18,35.

89. De toute évidence, l'idée que le roi est l'instrument des dieux sur terre est centrale dans l'idéologie proche-orientale, mais l'expression de cette idée par l'image du roi comme une arme divine n'est pas courante. Les rois assyriens se présentent parfois comme un « déluge » (*abūbu*) de guerre, suggérant qu'ils sont un fléau destructeur envoyé par les dieux sur l'ennemi ; voir p. ex. Sennachérib dans GRAYSON & NOVOTNY (2012, 34.163.210.221-222 = RINAP 3/1 1 25 ; 19 ii' 13' ; 26 i 17' ; 34 7 et 17) ; pour d'autres références, voir « *abūbu* » dans *Chicago Assyrian Dictionary* vol. 1. A part I, p. 79 §2c. L'image du déluge ou de la tempête ne renvoie toutefois pas à une arme de guerre spécifique d'une divinité, comme c'est le cas en Za 9,13-14, mais plutôt à un fléau naturel provoqué par les dieux.

90. Ps 60,9 (//108,9) est un autre passage biblique où le peuple est dépeint comme des instruments de Yhwh. Dans un contexte où Yhwh est appelé à délivrer Israël de ses ennemis, ce verset présente Éphraïm comme מֵעוֹן רֹאשׁ de Yhwh, une expression souvent traduite par « casque » (voir p. ex. la TOB), et Juda comme sceptre (מַחֲקֵק) de la divinité. Il n'est pas sûr toutefois que le texte fasse spécifiquement référence à des armes divines. Le terme מַחֲקֵק, « sceptre » suggère plutôt des attributs de souveraineté. Le terme מֵעוֹן désigne en général un lieu de protection, de sureté ou de refuge, telle une forteresse (voir p. ex. 2 S 22,33 ; Es 17,9-10 ; 23,4.14 ; 25,4 ; etc.), de sorte qu'il faudrait peut-être traduire l'expression מֵעוֹן רֹאשׁ par « repose-tête » plutôt que par « casque » (habituellement désigné par le terme hébreu כִּיבּוּעַ).

91. NURMELA (1996, 109-110) ; MASON (2003, 54) ; LEE (2015, 136-138) ; BODA (2016, 584).

images clairement guerrières d'Es 49,2, ce passage (et plus largement Es 40-55) ne semble pas annoncer un combat d'Israël, mais plutôt la fin de l'exil, le retour des exilés au pays, la gloire à venir d'Israël et le jugement des nations ennemies par Yhwh. Le fait qu'il y soit d'abord question de la bouche (פה) du serviteur suggère déjà que les images guerrières ont pour but d'évoquer la force d'Israël sans envisager de combat concret. Tant l'épée que la flèche sont d'ailleurs présentées comme étant dissimulées ou cachées (verbes חבא puis סתר tous deux au hif'il), l'épée « à l'ombre » du bras de Yhwh (בצל ידו) et la flèche « dans son carquois » (באשפתו). Ces images permettent certes d'insister sur la protection d'Israël par Yhwh mais elles impliquent aussi l'absence de combat effectif, puisque les armes ne sont pas utilisées, pas même dégainées. Cette situation contraste avec celle de Za 9,13, où Yhwh arme son arc (Éphraïm/Juda) d'une flèche et brandit son épée (Jérusalem) contre l'ennemi. Ainsi, contrairement à Es 49,2, Za 9,13 développe la tradition du peuple comme armes de Yhwh en vue de l'appliquer à un conflit spécifique, contre les Grecs. En outre, au v. 14, cette tradition est explicitement combinée à celle de Yhwh en tant que divinité guerrière de l'orage, une association qui n'a de parallèle ni en Es 49, ni dans le reste de la Bible hébraïque.

Il apparaît donc que l'image de la flèche divine sortant comme l'éclair en Za 9,14 permet de signifier l'attaque d'Israël contre ses ennemis, attaque qui aura la puissance destructrice de l'orage et sera lancée par le dieu de l'orage lui-même. D'ailleurs, en Za 9,14, le verbe יצא, « sortir », est peut-être plus spécifiquement utilisé avec sa connotation militaire, celle du peuple sortant à la guerre, comme c'est aussi le cas en Za 10,4 (cf. 14,3, ou encore Dt 20,1 ; 1 S 8,20 ; 17,4.8 ; Am 5,3 ; 1 Ch 5,18 ; 20,1). L'image du peuple comme armes de Yhwh permet donc de conjuguer de manière particulièrement efficace l'action guerrière du peuple avec l'intervention de Yhwh dans l'orage, tout en impliquant que ce dernier commandera très concrètement les opérations militaires, en tant que chef du camp d'Israël.

3. L'ABSENCE DE ROI GUERRIER EN ZACHARIE 9-10

Nous venons de voir que la tradition ancienne de Yhwh comme dieu de l'orage est invoquée en Za 9,14 pour souligner l'engagement de Yhwh dans le combat, la protection et la délivrance qu'il apporte à son peuple face aux ennemis. Cette représentation correspond à une idée largement exploitée dans le POA et attestée aussi par de nombreux textes bibliques, celle du soutien divin à la guerre (voir, p. ex., Dt 20,1-4 ; Jos 5,13-11,23 ; 2 S 5,17-25 ; 8). En même temps, cette tradition est augmentée de traits originaux (Yhwh sonne lui-même de la trompe et il manie son peuple comme des armes) qui permettent d'insister sur l'implication du dieu de l'orage comme un chef de guerre, dirigeant très concrètement son peuple au combat. À ce titre, l'épithète divine יהוה צבאות, souvent traduite « Yhwh (des) armées » et utilisée dans la description effective du combat au v. 15,

semble prendre ici un sens très concret, celui de chef des armées d'Israël⁹². Notons d'ailleurs que la conception de Yhwh comme chef de guerre est peut-être déjà présente en Za 9,1-8 dans la description de la conquête du Levant comme une campagne militaire menée par Yhwh. Et cela s'avère encore plus net s'il faut y lire une allusion à la campagne d'Alexandre, chef de guerre notoire de l'Antiquité.

Pour expliquer cette insistance sur l'implication de Yhwh en tant que chef de guerre, il faut tout d'abord observer qu'elle prend place au sein d'un passage, les v. 11-17, qui ne mentionne aucun roi guerrier ni même tout autre figure de chef militaire humain, ce qui est notable pour une scène de guerre proche-orientale. Une théophanie guerrière du dieu de l'orage n'est pourtant pas incompatible avec l'action militaire d'un roi ou d'un leader, et elle peut même être utilisée précisément dans ce sens. C'est notamment le cas de Sennachérib, qui se compare parfois à une tempête tonnant comme le dieu de l'orage Adad et déferlant sur l'ennemi⁹³.

Notons qu'une figure de roi ou de chef humain menant les opérations militaires est aussi absente au ch. 10, alors même que le combat est à nouveau décrit en soulignant plus spécifiquement l'action militaire des Judéens. L'image du peuple comme instrument de guerre de la divinité y est poursuivie (au v. 3b, la maison de Juda est comme le cheval de guerre de la divinité, voir ci-dessus), tout comme l'omission de toute référence à un chef de guerre spécifique. On a parfois voulu voir une référence royale dans les images du v. 4⁹⁴, en particulier dans la mention de « l'angle » (פנה) ou du « pieu » (יתד) sortant de Juda (ממנו)⁹⁵, mais cela est pour le moins incertain. La fin du verset, qui décrit l'assaut des guerriers ensemble (« tous les assaillants partiront ensemble », יצא כל נוש יחדו) suggère plutôt de comprendre l'angle et le pieu dans un sens général, comme des symboles de puissance non spécifiquement royaux destinés à souligner la supériorité du camp judéen partant en guerre de façon collective. C'est d'ailleurs aussi ce que suggère la juxtaposition de l'angle et du pieu avec « l'arc de guerre », qui symbolise la puissance guerrière sans nécessaire-

92. Ce sens concret lié aux armées d'Israël n'est pas automatiquement activé par l'épithète « Yhwh des armées » dont le sens est beaucoup plus riche, pouvant aussi être lié aux puissances célestes ; la connotation de chef des armées d'Israël n'est pas présente, par exemple, lorsque l'épithète est utilisée dans les oracles de jugement contre Israël.

93. GRAYSON & NOVOTNY (2014, 316.333 = RINAP 3/2 223 43-44 et 230 65-67).

94. Voir, p. ex., MASON (2003, 79-84) ; MEYERS & MEYERS (1993, 200-202).

95. Plusieurs commentateurs comprennent que ממנו « de lui » fait référence à Yhwh (mentionné au début du v. 3b) ; voir les références chez WOLTERS (2014, 319-320) ; voir aussi BODA (2016, 613-614). Cette option est également possible, mais elle fait moins de sens que de comprendre que le v. 4 renvoie ici ultimement à « la maison de Juda » (בית יהודה), objet central de l'annonce à la fin du v. 3 (présenté comme le troupeau de Yhwh puis comparé à son cheval glorieux dans la bataille) ; voir, p. ex., MEYERS & MEYERS (1993, 199). Quoiqu'il en soit, les commentateurs reconnaissent en général que les v. 3b-5 sont centrés sur Juda.

ment impliquer une connotation royale (קשת מלחמה)⁹⁶. Même dans le combat des judéens en Za 10 (v. 3b-5), qui est décrit plus concrètement qu'au ch. 9, Yhwh continue d'être le seul chef des troupes, et c'est son intervention qui permet à Juda d'obtenir la victoire sur l'opresseur (v. 3b.6).

L'absence de roi dirigeant les troupes d'Israël en Za 9,11-17 puis au ch. 10 est d'autant plus frappante que l'interlude placé immédiatement avant en Za 9,9-10 annonce précisément l'installation d'un roi à Jérusalem⁹⁷. On s'attendrait donc à ce que la suite du texte souligne son rôle actif dans la guerre contre les Grecs, mais ce roi n'est plus du tout mentionné dans la suite du texte. À première vue, cette observation pourrait aller dans le sens de ceux qui considèrent que les v. 11-17 ne sont pas de la même main que les versets précédents⁹⁸. Toutefois, comme on l'a vu, les v. 9-10 peuvent se lire comme renvoyant à une ère utopique finale qui anticipe la victoire contre les Grecs et l'absence du roi dans la conquête du Levant aux v. 1-8 peut aussi être comprise dans ce sens. Cette interprétation se rapporte à une conception de la littérature prophétique tardive selon laquelle le futur souverain idéal ne sera pas un libérateur, rôle attribué à Yhwh, mais plutôt l'administrateur par excellence de la nouvelle ère⁹⁹.

96. Voir, notamment, les remarques de WOLTERS (2014, 316-325). Même A. Pettersson, qui comprend que le roi de Za 9,9-10 est actif dans le conflit, admet que le Za 10,4 ne le vise pas directement, mais parle plus généralement de la force judéenne (PETTERSON 2009, 166 : « it is therefore not clear that any of these three metaphors were used because of earlier associations with the house of David »). Il est vrai qu'au premier millénaire puis encore au-delà, l'arc peut symboliser plus spécifiquement la puissance guerrière royale ; voir, p. ex., LEFEBVRE (2017). Quoi qu'il en soit, cet aspect n'est pas explicite en Za 10,4, qui accentue plutôt une dimension de force collective ; si l'on lit dans ce verset l'arc comme un attribut de puissance royale, il faudrait alors plutôt comprendre que l'attribut royal devient celui des guerriers judéens de manière collective.

97. Les identifications de ce roi avec Yhwh (HANSON 1979, 320-321 ; LARKIN 1994, 76 ; WOLTERS 2014, 278) ou avec le peuple d'Israël à la manière du serviteur de Yhwh dans le deutéro-Ésaïe (p. ex., MASON 2003, 42-45.62 ; PETERSEN 1995, 56-60 ; LESKE 2000) sont problématiques. On comprendrait notamment mal la description de Yhwh comme « sauvé » et « humble ». De plus, la distinction entre Jérusalem, appelée à se réjouir, et le roi entrant dans la ville ferait peu de sens si le roi était le peuple ; une ambiguïté comme celle d'Es 40-55 entre le serviteur de Yhwh et le peuple ne se trouve pas en Za 9,9-10 entre le roi et le peuple ; PETTERSON (2009, 135-138) ; BODA (2016, 563-565) ; cf. MEYERS & MEYERS (1993, 169-173).

98. Voir les références *supra* à la note 17.

99. Cf. Es 11,1-5 ; Jr 33,14-26 ; Ez 17,22-24 ; 33,23-24 ; 37,24-25 ; voir NIHAN (2017), qui montre que l'action libératrice du futur souverain en Mi 5,1-5 est l'exception plutôt que la règle. À titre de comparaison, on peut observer que des prophéties égyptiennes de l'époque hellénistique, comme l'Oracle du potier, annoncent aussi un roi idéal sans lui attribuer un rôle dans la libération du pays ; voir, p. ex., QUACK (2002, 271-272) ; KOENEN (1968, 180-182 ; 2002, 164-183).

De plus, on peut observer que la particularité de Za 9,9-10 est d'insister sur le caractère pacifique et démilitarisé du souverain idéal, plus explicitement encore que dans les autres textes prophétiques comparables. Cette idéologie est exprimée en des termes qui rappellent des conceptions psalmiques relativement tardives, où l'idéologie royale traditionnelle est déjà réinterprétée, vraisemblablement dans un contexte post-monarchique. Au v. 10, son règne est expressément associé à la paix : « il dictera la paix parmi les nations » (וּדְבַר שְׁלוֹם לְגוֹיִם) et l'installation de son gouvernement est associée à la suppression des armes de guerre (le char, le cheval et l'arc de guerre) dans le pays par Yhwh¹⁰⁰. Ainsi que plusieurs chercheurs l'ont souligné, l'arrivée de ce roi sur un âne de pure race¹⁰¹, et non sur un cheval, animal militaire par excellence, met en avant son caractère pacifique, voire, aussi, humble¹⁰². De plus, les qualificatifs utilisés pour dépeindre ce

100. Le motif de la destruction des armes de guerre par Yhwh apparaît dans plusieurs traditions prophétiques et psalmiques avec différentes connotations qui sont probablement présentes en Za 9,10. Il permet tout d'abord d'annoncer la fin définitive de la guerre et l'instauration de la paix (Ps 46,10 ; Os 2,20 ; cf. Es 2,4 // Mi 4,3 ; Ez 39,9-10). Il véhicule, en outre, l'idée d'affaiblissement, de vulnérabilité voire de destruction (Jr 49,35 ; 51,21 ; Os 1,5 ; Na 2,14 ; Mi 5,9 ; Ps 37,15) en vue d'insister sur la supériorité divine vis-à-vis de la force militaire humaine, et la nécessité de dépendre de Yhwh notamment pour la protection contre les ennemis (Ps 76,4.7). Cet accent sur la vulnérabilité et la délivrance divine est d'ailleurs bien marqué dans la description du roi dont il est dit (dans le TM) qu'il est délivré (נושע, voir *infra* la note 103).

101. La formulation répétitive על חמור ועל עיר בן אתנות, littéralement « sur un âne et sur un âne mâle fils d'ânesses » peut se comprendre dans le sens « sur une âne, un mâle de pure race ». Le terme עיר, qui est souvent traduit par « ânon » (voir, p. ex., LACOCQUE 1981, 153 ; voir aussi déjà les traductions de la LXX et de la Vulgate), insiste probablement plus sur le sexe masculin de l'animal que son jeune âge ; cf. WAY 2011, 166-168. La précision « fils d'ânesses » n'indique pas non plus le jeune âge de l'animal mais permet plutôt de souligner que l'âne dont on parle n'est pas un mulet mais bien un âne à proprement parler ; le pluriel « ânesses » va aussi dans le sens d'une lignée pure ; cf. NOTH (1966, 111), et plus récemment WAY (2011, 80-81.162-163.166-167). L'expression a déjà des antécédents en Syrie amorrite, p. ex., dans ARM 2.37, l. 11 : *ḥāram mār atānim* ; voir d'autres exemples dans CHARPIN (1993, 182-186) et DURAND (1997, 443-446), qui traduisent par « ânon fils d'une ânesse ».

102. ELLIGER (1951, 139) ; MEYERS & MEYERS (1993, 129-130 et 171) ; WÖHRLE (2008, 176-177 n. 15). En Za 9-14, le cheval est régulièrement présenté comme un animal de guerre (voir Za 9,10 ; 10,3b.5 ; 12,4 ; 14,15), comme c'est aussi le cas plus largement dans le POA (voir, p. ex., les références chez WAY 2011, 83-84 n. 294). Dans le Levant, l'âne pouvait être utilisé pour le transport de personnes de haut rang, comme des rois, des juges, des prophètes ou des nobles (cf. Nb 22,21-30 : Jg 5,10 ; 10,4 ; 12,14 ; 1 S 25,20.23.42 ; 2 S 16,1-2 ; 19,27 ; 1 R 13,11-32) et même, comme c'est le cas dans des textes mythiques ougaritiques (voir KTU 1.4 IV 1-19), des divinités (WAY 2011, 49-55.172). Même si l'âne pouvait être associé à la royauté (voir surtout 2 S 16,1-2), il semble que ce soit plutôt le mulet qui ait été

roi évoquent son entière dépendance à l'égard de Yhwh pour sa protection. Cela ne ressort pas uniquement du terme נושע, « sauvé » (participe nif'al du verbe ישע), mais aussi des deux autres termes עני, « humble » (ou « pauvre »), et צדיק « juste ». Notons que ces trois termes sont centraux dans l'idéologie tardive des Psaumes, où ils sont régulièrement employés pour souligner la dépendance de l'individu, souvent représenté par le roi David, à l'égard de la protection et de la délivrance divines : l'individu/David y est souvent dépeint comme « humble » (ענו/עני) et « juste » (צדיק), espérant l'intervention divine qui le délivrera (verbe ישע) d'une situation critique et lui apportera sa récompense pour son comportement juste et sa confiance en Yhwh¹⁰³. Le roi de Za 9,9-10 est donc dépeint

privilegié en contexte royal judéen et israélite ; cf. 2 S 13,29 ; 18,9 ; 1 R 1,33. 38.44 ; 18,5 ; voir peut-être déjà ARM 6.76). Cet animal pouvait être plus cher qu'un âne, voire qu'un cheval, son incapacité à se reproduire lui donnant une fonction d'apparat de luxe et de prestige (WAY 2011, 84-85 n. 295 avec d'autres références, et 86 n. 300). En insistant sur la non-hybridité de l'animal, Za 9,9-10 se démarque de la tradition du mulet comme animal royal, pour privilégier un animal plus humble, ce qui correspond bien à la présentation du roi, qualifié de עני (« humble », voire même « pauvre »). En même temps, le caractère non-hybride de l'animal permet de le distinguer encore plus nettement du cheval, animal de guerre par excellence.

103. Il est notable que les Psaumes contiennent plus d'un tiers des occurrences bibliques du verbe ישע, celui-ci apparaissant (une fois ou plus) dans près d'un psaume sur deux ; le salut vient quasiment toujours de Yhwh, et le roi David est l'individu par excellence sauvé de ses ennemis. L'idéologie de Za 9,9 est d'ailleurs très proche de Ps 33,16-19, le seul autre passage biblique qui qualifie un roi (מלך) de « sauvé » (נושע) ; ce passage souligne que la délivrance du roi ne provient pas d'une grande armée, de la force ou du cheval (de guerre), mais de la faveur divine. D'autres passages des Psaumes soulignent que la délivrance ne vient pas de la force militaire et des armes (le char, le cheval, l'épée ou l'arc ; Ps 20,8 ; 44,4-8). Sur le terme עני, on peut observer que les Psaumes contiennent aussi plus d'un tiers de ses occurrences bibliques (et voir en plus l'usage fréquent du synonyme ענו et de la racine afférente ענה) ; le terme désigne notamment l'individu en situation de détresse, nécessitant l'aide divine et destinataire du salut de Yhwh (p. ex. Ps 12,6 ; 18,28 ; 34,7-8). Notons enfin concernant le terme צדיק que les Psaumes contiennent plus d'un quart de ses occurrences bibliques. Le « juste » des Psaumes, souvent représenté par David, est à la fois celui qui pratique la justice et celui qui dépend de la justice pour sa délivrance et sa récompense (p. ex. Ps 37,29.39 ; 58,12 ; 112,4 ; 118,15.20 ; 140,14). Il est d'ailleurs frappant que, même si la notion de justice est un pilier de l'idéologie royale traditionnelle, le terme précis de צדיק est directement appliqué à un roi, dans la BH, uniquement en Za 9,9 et les psaumes davidiques (cf. 2 S 23,3) ; ailleurs, Jr 23,5 apparaît comme une exception, mais où l'expression צדיק צמח désigne plutôt un « rejeton (royal) légitime ». L'influence des Psaumes sur Za 9,9-10 est difficilement contestable, et ce d'autant plus au regard de la citation de Ps 72,8 à la fin du v. 10 ; cf. MEYERS & MEYERS (1993, 172-173). Il est d'ailleurs intéressant d'observer les différences dans l'usage de certains termes pour décrire le roi en Za 9,9-10 et dans le Ps 72, psaume largement reconnu comme « royal » et

avec des traits similaires au David des Psaumes, exemplifiant la piété, entièrement dépendant envers Yhwh pour sa délivrance, pacifique et dépourvu de fonction militaire. Cette passivité complète du roi sur le plan militaire est si marquée qu'elle semble avoir gêné les traducteurs grecs anciens. Probablement au II^e s. av. n. è., dans un contexte où les chefs maccabéens puis les rois hasmonéens ont pris les armes pour instaurer et agrandir un royaume judéen indépendant, les traducteurs ont tâché de rendre le roi idéal de Za 9 un peu plus actif militairement¹⁰⁴.

Sur un plan socio-historique, on peut observer que l'idéologie utopique d'un roi pacifique en Za 9,9-10 (TM) fait sens dans le contexte du début l'époque hellénistique, comme une critique en creux du caractère profondément guerrier du pouvoir hellénistique¹⁰⁵. On rappellera brièvement qu'en plus de la conquête militaire d'Alexandre, les guerres de ses successeurs entre eux pour le contrôle des différentes parties de l'empire et

préservant une idéologie remontant probablement à l'époque monarchique (voir, p. ex., HOSSFELD & ZENGER 2005, 204-210). Alors que l'idéologie traditionnelle fait du roi le justicier (racine צדק) et sauveur (verbe ישע au hifil) des humbles (עני ; Ps 72,1-4.12-14), le roi juste (voire justifié, צדיק) de Za 9,9 est celui qui est humble (עני) et sauvé par Yhwh (verbe ישע au ni'fal) ; cf. LEE (2015, 112-115) ; BODA (2016, 573-574).

104. La traduction de la LXX rend נושע par un participe actif σώζων « sauveur » (cf. Ps 72,4.13) et change la première personne divine du premier verbe au v. 10 (והכרתִי, « je supprimerai ») en une troisième personne royale (ἐξολοθρεύσει). Ces changements permettent de rendre le roi actif sur le plan militaire et, ainsi, de mieux harmoniser cette figure avec le contexte guerrier de Za 9. Il est très tentant de penser que cette traduction est ancienne, remontant au II^e s. av. n. è., une période où les chefs puis souverains judéens ont pris les armes en vue de l'indépendance puis de l'expansion territoriales. Bien que le roi de Za 9,9-10 puisse être envisagé comme une figure davidique, l'absence de lien explicite avec la dynastie davidique dans ce texte (voir *supra* la note 18) a pu faciliter une lecture à la lumière des événements politiques du II^e s. av. n. è.

105. Les théories sur l'utopie soulignent la dimension critique des représentations utopiques, permettant de construire un contraste avec des réalités jugées problématiques ; voir, p. ex., SCHWEITZER (2006a, avec bibliographie) ; plus spécifiquement sur Za 9-14, voir SCHWEITZER (2006b) et GONZALEZ (2013, surtout 15-16.23-25.41-42). Dans les détails, on peut observer que l'image d'un roi chevauchant un âne contraste avec l'idéologie royale hellénistique qui utilisait l'image du cheval comme symbole de pouvoir, notamment à la suite de Philippe II de Macédoine que des monnaies présentaient en cavalier et Alexandre le Grand dont le cheval Bucéphale était devenu célèbre ; voir, notamment, sur l'idéologie séleucide IOSSIF (2012, 78-82) ; ou, encore, HYLAND (2003, 145-163) sur l'importance des chevaux dans les armes d'Alexandre. En outre, le qualificatif « sauvé », נושע, s'oppose à l'idéologie hellénistique du roi « sauveur », centrale en particulier dans la propagande lagide après que Ptolémée I^{er} a pris le titre de Soter ; cf. KUNZ (1998, 229-239). Par ailleurs, la présentation du roi comme « humble » ou « pauvre » s'oppose à l'idéologie du roi évergète qui se développe à l'époque hellénistique.

notamment le Levant sud ont tourmenté le Proche-Orient pendant près de quatre décennies, aboutissant à un partage qui continuera d'ailleurs à occasionner des conflits entre pouvoirs lagide et séleucide tout au long du III^e s. av. n. è., et même au delà¹⁰⁶. Dans ce contexte troublé de l'installation du pouvoir hellénistique, vers la fin du IV^e et le début du III^e s. av. n. è., l'insistance sur l'idée utopique d'un roi pacifique et démilitarisé permettait de caractériser en miroir les premiers souverains hellénistiques de façon négative, comme étant fondamentalement belliqueux et donc opposés ultimement au plan divin¹⁰⁷.

CONCLUSION

L'analyse précédente a montré que la représentation traditionnelle de Yhwh comme dieu de l'orage est reprise en Za 9 en vue de décrire un combat d'Israël contre les Grecs dans lequel la divinité judéenne prendra activement part en tant que chef de guerre. L'utilisation de motifs traditionnels levantins est ici d'autant plus significative et efficace qu'elle s'oppose à un groupe non levantin. Ainsi, même si l'écriture de Za 9 doit être distinguée d'une lutte armée contre les Grecs, elle participe tout de même d'une forme de résistance culturelle, qui réactive les traditions locales en vue de les utiliser à l'encontre de la domination hellénistique. Comme l'avait déjà souligné J. J. Collins (1975), cette forme de résistance culturelle n'est pas spécifique à la Judée mais se rencontre dans l'ensemble du Proche-Orient ancien confronté à l'installation d'une nouvelle domination, bien différente sur le plan culturel.

En même temps, la manière dont la tradition du dieu de l'orage est utilisée en Za 9 est innovante, notamment lorsque la divinité est représentée comme sonnante elle-même le *šôfār* ou se servant du peuple comme de ses armes au combat. Le but de ces aspects plus originaux est clair : insister sur l'implication concrète de Yhwh dans le combat en tant que chef de guerre commandant le camp d'Israël. Dans un contexte post-monarchique, cet accent utopique permet d'envisager une résistance armée d'Israël contre les Grecs tout en palliant un problème majeur, l'absence de chef militaire Judéen et, notamment, de roi pouvant rassembler et diriger les troupes. C'est Yhwh, en tant que dieu de l'orage levantin, qui occupera très concrètement ce rôle.

106. Voir, p. ex., la synthèse historique de GRABBE (2008, 267-287).

107. Des textes comme 1 M 1,1-9 et, dans la littérature apocalyptique, Daniel (7,7-8 ; 8,5-8.21-23 ; 11 ; voir, p. ex., COLLINS 1993, 299.331.377-381) et 1 Hénoch (90,2-5 ; ou encore ch. 6-11 ; voir, p. ex., l'interprétation de NIECKELSBURG 2001, 62-63.170.395-396) attestent une vision négative des premiers souverains hellénistiques, considérés comme fondamentalement belliqueux dans plusieurs milieux juifs de l'époque hellénistique.

Cet infléchissement de la tradition du dieu de l'orage permet en même temps de souligner que seule la divinité judéenne est un leader de guerre véritablement efficace et victorieux, vainqueur notamment des Grecs, ce qui sonne, bien sûr, comme une polémique à l'égard des premiers rois hellénistiques constamment engagés dans des guerres. La polémique est d'ailleurs renforcée par la description du roi idéal d'Israël, démilitarisé et entièrement pacifique : sa caractérisation est en net contraste avec le caractère fortement belliqueux des rois hellénistiques et elle permet aussi de souligner que Yhwh représente la seule source de protection guerrière efficace. Et si l'on lit la conquête divine du Levant aux v. 1-8 comme faisant subtilement allusion à la conquête d'Alexandre, Yhwh en ressort comme le chef de guerre par excellence, auquel le grand Alexandre lui-même doit ses exploits militaires.

Au-delà d'une résistance culturelle, on peut se demander, pour conclure, dans quelle mesure les scribes qui ont rédigé les représentations utopiques de Za 9-10 envisageaient la concrétisation effective de ces représentations dans un futur proche. Il est clair en tout cas que, aussi traditionnels et utopiques qu'ils puissent être, les scénarios du futur qu'ils élaborent sont aussi, à leur manière, adaptés aux réalités concrètes de leur époque. Ceux-ci prennent notamment en compte la présence des armées grecques dans le pays, et cela, suite à la fameuse conquête d'Alexandre. Ils sont aussi apparemment bien conscients de l'instabilité de la domination hellénistique dans les décennies qui ont suivi la mort d'Alexandre, instabilité qui a pu leur permettre d'envisager plus facilement une fin de la domination des Grecs. De plus, tout en promouvant l'idée d'une résistance armée, ils prennent aussi en compte le problème de l'absence de chef pour diriger cette résistance en Israël. Ces éléments inspirés de leurs réalités concrètes donnent de la pertinence et de la plausibilité à des descriptions qui sont pourtant aussi très idéalisées ; ils apportent un certain crédit à la fois aux nouvelles représentations utopiques et aux traditions anciennes qui en sont à la base.

En outre, si une intervention divine majeure est attendue dans le combat contre les Grecs (v. 13-16), celle-ci ne pourra se produire qu'à la condition que les Judéens et, en particulier, ceux de la diaspora, répondent positivement à l'appel, préalablement lancé aux v. 11-12, à retourner au pays. Les modalités de constitution d'une armée, sa préparation et son action militaires, difficiles à envisager concrètement, sont donc laissées aux soins de la divinité ; mais les Judéens peuvent déjà commencer par accomplir une première étape du plan divin en retournant au pays et, notamment, à Jérusalem. L'habitation abondante de la ville et du pays est, en effet, une condition indispensable pour envisager plus concrètement l'indépendance politique d'Israël. C'est peut-être là la raison de la structure du ch. 9 avec un interlude au centre, les v. 9-10, qui anticipe la victoire sur les Grecs et la restauration ultime du royaume d'Israël. En annonçant d'emblée l'aboutissement final du plan divin pour Israël, cet interlude permet de donner encore plus de force et d'importance à l'appel au retour

qui suit immédiatement. Les Judéens, notamment ceux de la diaspora, sont ainsi invités à participer au grand projet divin pour Israël en venant apporter leur soutien à Jérusalem. Suite à leur retour au pays, Yhwh dirigera lui-même les opérations de libération du pays, tout comme il est déjà intervenu pour soustraire le pays de la domination perse au travers de la campagne d'Alexandre (v. 1-8)¹⁰⁸.

Cette conclusion soulève la question des rapports que les élites de Jérusalem entretenaient avec les nombreuses communautés de la diaspora et elle suggère le rôle de la littérature prophétique comme véhicule de transmission idéologique entre différentes communautés judéennes ; mais c'est là un autre sujet.

Bibliographie

- Ahituv, Shmuel, Esther Eshel & Ze'ev Meshel (2012), « The Inscriptions », dans Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, 73-142. Jerusalem : Israel Exploration Society.
- Albertz, Rainer (1994) *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Volume 2: From the Exile to the Maccabees*, OTL. London : Westminster John Knox Press.
- Amphoux, Christian-Bernard & Arnaud Sérandour (2011) « La date de la forme courte du livre de Jérémie », dans M. Loubet & D. Pralon (éds), *Εὐχαρπα. Etudes sur la Bible et ses exégètes*, 25-35. Paris : Cerf.
- Amzallag, Nissim (2009) « Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? », *Journal for the Study of the Old Testament* 33/4 : 387-404.
- Banister, Jamie A. (2018) *The God of Thunder and War in Micah, Habakkuk and Zechariah*, Gorgias Biblical Studies 68. Piscataway, NJ : Gorgias Press (sous presse, non consulté).
- Boda, Mark J. (2016) *The Book of Zechariah*, NICOT. Grand Rapids/Cambridge : W. B. Eerdmans.
- Bonfiglio, Ryan P. (2012) « Archer Imagery in Zechariah 9:11-17 in Light of Achaemenid Iconography », *Journal of Biblical Literature* 131/3 : 507-527.
- Börker-Klähn, Jutta (1982) *Alt Vorderasiatische Bildstelen und Vergleichbare Felsreliefs*, Baghdader Forschungen 4 (en 2 volumes). Mainz am Rhein : Ph. von Zabern.

108. La référence à des événements passés déjà réalisés (au moment où Za 9 est composé) permet de renforcer les promesses de restauration en impliquant que Yhwh interviendra assurément tout comme il l'a déjà fait par le passé. En Za 9,11, la forme qatal שלחתי, littéralement « j'ai libéré », évoque aussi une action passée de délivrance divine, pouvant faire référence au premier retour d'exil, retour que les Judéens sont appelés à poursuivre (v. 12) ; cf. MEYERS & MEYERS (1993, 140). Le rappel de cet événement passé permet aussi de dire que Yhwh a déjà commencé son plan de libération et qu'il entend le poursuivre jusqu'au bout.

- Bottéro, Jean & Samuel Noah Kramer (1989) *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Bibliothèque des histoires. Paris : Gallimard.
- Brock, Sebastian P. (1968) « Νεφέληγερέτα = rkb 'rpt », *Vetus Testamentum* 18/3 : 395-397.
- Casevitz, Michel, Cécile Dogniez & Marguerite Harl (2007) *La Bible d'Alexandrie 23/10-11. Les Douze Prophètes. Aggée, Zacharie*. Paris : Cerf.
- Charpin, Dominique (1993) « Un souverain éphémère en Ida-Maraş : Išme-Addu d'Ašnakkum », *MARI* 7 : 165-191.
- Collins, John J. (1975) « Jewish Apocalyptic against Its Hellenistic near Eastern Environment », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220 : 27-36.
- (1993) *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.
- Cook, Stephen L. (1995) *Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*. Minneapolis : Augsburg Fortress.
- Cross, Frank M. (1973) *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge : Harvard University Press.
- Curtis, Byron G. (2006) *Up the Steep and Stony Road : The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*, Atlanta,
- Day, John (2002) *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265. New York/ London : Sheffield Academic Press.
- de Savignac, Jean (1953) « Note sur le sens du terme sâphôn dans quelques passages de la Bible », *Vetus Testamentum* 3/1 : 95-96.
- de Vaux, Roland (1969), « Téman, ville ou région d'Edom ? », *Revue biblique* 76/3 : 379-385.
- Delcor, Mathias (1951) « Les allusions à Alexandre le Grand dans Za IX 1-8 », *Vetus Testamentum* 1/2 : 110-124.
- (1952) « Les sources du deutéro-Zacharie et ses procédés d'emprunt », *Revue Biblique* 59/3 : 385-411.
- Dion, Paul E. (1991) « YHWH as Storm-god and Sun-god The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103/1 : 43-71.
- Durand, Jean-Marie (1997) *Documents épistolaires du palais de Mari. Tome I, Littératures anciennes du Proche-Orient* 16. Paris : Cerf.
- Ego, Beat (2014) « Alexander der Große in der alttestamentlichen Überlieferung – eine Spurensuche und ihre theologischen Implikationen », dans C. Maier (éd.), *Congress Volume Munich 2013*, VTSup 163, 18-39. Leiden: Brill.
- Elliger, Karl (1950) « Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr. : Eine territorialgeschichtliche Studie zu Sach 9:1-8 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 62 : 63-115.
- (1951) *Das Buch der zwölf kleinen Propheten II. Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi* (2nd éd. rév.), ATD 25.2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Emerit, Sybille, et al. (éds) (2017) *Musiques ! Echos de l'Antiquité*. Lens : Musée du Louvre – Gand : Snoeck.
- Floyd, Michael H. (2000) *Minor Prophets. Part 2*, Grand Rapids/Cambridge : W. B. Eerdmans.

- Gonzalez, Hervé (2013) « Zechariah 9-14 and the Continuation of Zechariah during the Ptolemaic Period », *Journal of Hebrew Scriptures* 13/9 : 1-43
- (2016) « Javan. I. Hebrew Bible/Old Testament », dans D. C. Allison Jr. et al. (éds), *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 13 : cols 791-792. Berlin/Boston : W. De Gruyter.
- (2017) « Zacharie 9-14 et le temple de Jérusalem. Observations sur le milieu de production d'un texte prophétique tardif », *Judaïsme ancien – Ancient Judaism* 5 : 23-77.
- (à paraître) « No Prophetic Texts from the Hellenistic Period? Methodological, Philological and Historical Observations on the Writing of Prophecy in Early Hellenistic Judea », dans S. Honigman, O. Lipschits & C. Nihan (éds), *Judea in the Third Century BCE: The Transition between the Persian and Hellenistic Periods*. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Grabbe, Lester L. (2008) *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 2: The Early Hellenistic Period (333-175 BCE)*, LSTS 68. London/New York : T & T Clark.
- Grayson, Albert Kirk & Jamie Novotny (2012) *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part I*, RINAP 3/1. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (2014) *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2*, RINAP 3/2. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Green, Alberto R. W. (2003) *The Storm God in the Ancient Near East*, Biblical and Judaic Studies 8. Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Greenberg, Moshe (1983) *Ezekiel, 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 22/1. New York etc. : Doubleday.
- Hanson, Paul D. (1973) « Zechariah 9 and the Recapitulation of an Ancient Ritual Pattern », *Journal of Biblical Literature* 92/1 : 37-59.
- (1979) *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (éd. rév.). Philadelphia : Fortress Press.
- Horst, Friedrich (1964), *Die zwölf kleinen Propheten. Nahum bis Maleachi* (3e éd.), HAT I.14. Tübingen : J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Hossfeld, Frank-Lothar & Erich Zenger (2005) *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100* (traduit de l'allemand par L. M. Maloney), Hermeneia. Minneapolis : Fortress Press.
- Hyland, Ann (2003) *The Horse in the Ancient World*. Stroud, Gloucestershire: Sutton.
- Iossif, Panagiotis P. (2012) « Les “cornes” des Séleucides : vers une divinisation “discrète” », *Cahiers des études anciennes* 49 : 43-147.
- Jeremias, Jörg (1965) *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Kaminka, Armand (1928) « Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum* 72/1-2 : 49-60, 242-273.

- Keel, Othmar (1990), « Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema "Jagd und Krieg" » (2e éd.), dans O. Keel, M. Shuval & C. Uehlinger (éds), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III : Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, OBO 100, 27-65 et 263-279. Freiburg (CH) : Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1997) *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (original en allemand, 1972). Winona Lake : Eisenbrauns.
- Keel, Othmar & Christoph Uehlinger (2001) *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire et de la religion d'Israël* (traduit de l'allemand par J. Prignaud). Paris : Cerf.
- Kingsbury, Edwin C. (1967) « The Theophany Topos and the Mountain of God », *Journal of Biblical Literature* 86/2 : 205-210.
- Klingbeil, Martin (1999) *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, OBO 169. Fribourg (CH) : University Press – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Knauf, Ernst Axel (2009), « Teman », *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)* : <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33170/>.
- Koch, Ido (2012) « The "Chariot of the Sun" (2 Kings 23:11) », *Semitica* 54 : 211-219.
- Koenen, Ludwig (1968) « Die Prophezeiungen des "Töpfers" », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 : 178-209.
- (2002) « Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel », dans A. Blasius & B. U. Schipper (éds), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, OLA 107, 139-187. Leuven : Peeters.
- Kraus, Hans-Joachim (1961) *Psalmen. 1. Teilband*, Biblische Kommentar Altes Testament XV/1 (2^e éd. rév.). Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Krebernik, Manfred (2013) « Die Anfänge des Jahwe-Glaubens aus altorientalistischer Perspektive », *Berliner Theologische Zeitschrift* 30/1 : 44-61.
- Kunz, Andreas (1998) *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10*, HBS 17. Freiburg i. Br. : Herder.
- Lacocque, André (1981) « Zacharie 9-14 », dans S. Amsler, A. Lacocque & R. Vuillemier, *Aggée, Zacharie, Malachie*, CAT 11c, 127-216. Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé.
- Larkin, Katrina J. A. (1994) *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*, CBET 6. Kampen : Pharos.
- Layard, Austin Henry (1853) *The Monuments of Nineveh from Drawings Made on the Spot*. London : John Murray.
- Lee, Suk Yee (2015) *An Intertextual Analysis of Zechariah 9-10 : The Earlier Restoration Expectations of Second Zechariah*, LHB/OTS 599. London/New York : Bloomsbury.

- Lefebvre, Benoît (2017) « L'arc, la flèche et la carquois, symboles du pouvoir monarchique dans l'Antiquité », *Annales de Janua* 5 (publié en ligne le 19 mai 2017 ; <http://annalesdejanua.edel.univ-poitiers.fr/index.php?id=1623> ; consulté le 24/08/2018).
- LeMon, Joel M. (2010) *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, OBO 242. Fribourg : Academic Press – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leske, Andrian M. (2000) « Context and Meaning of Zechariah 9:9 », *Catholic Biblical Quarterly* 62/4 : 663-678.
- Leuenberger, Martin (2010) « Jhwhs Herkunft aus dem Süden Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 122 : 1-19.
- Mason, Rex (2003) « The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14 : A Study in Inner Biblical Exegesis », dans M. J. Boda & M. H. Floyd (éds), *Bringing Out the Treasure : Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOTSup 370, 1-208. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Mastin, Brian A. (2009), « The Inscriptions Written on Plaster at Kuntillet 'Ajrud », *Vetus Testamentum* 59/1 : 99-115.
- Mathys, Hans-Peter (2000) « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », dans H.-P. Mathys, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, BEATAJ 47, 41-155. Frankfurt am Main et al. : Peter Lang.
- Meshorer, Ya'akov (1998) *Ancient Means of Exchange, Weights and Coins*, The Reuben and Edith Hecht Museum Collection A, Haifa : University of Haifa.
- Meyers, Carol L. & Eric M. Meyers (1993) *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 25C. New York etc. : Doubleday.
- Mitchell, Hinckley G. (1912) *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, CCC. Edinburgh : T&T Clark.
- Nickelsburg, George W. E. (2001) *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch 1-36; 81-108*, Hermeneia. Minneapolis : Fortress Press.
- Nihan, Christophe (2017) « Utopies royales et origines du messianisme dans la Bible hébraïque », dans D. Hamidović, X. Leveils & C. Mézange (éds), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité*, Biblical Tools and Studies 33, 13-82. Leuven : Peeters.
- Nihan, Christophe & Hervé Gonzalez (2018) « Competing Attitudes toward Samaria in Chronicles and Second Zechariah », dans M. Kartveit & G. N. Knoppers (éds), *The Bible, Qumran and the Samaritans*, Studia Samaritana 10, 93-114. Berlin/Boston : De Gruyter.
- Nogalski, James D. (1993) *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218. Berlin/ New York : W. de Gruyter.
- Noth, Martin (1966) « Old Testament Covenant-Making in Light of a Text from Mari », dans id., *The Laws in the Pentateuch and Other Studies* (trad. D. R. Ap-Thomas), 108-117. Edinburgh/London : Oliver & Boyd.
- Nowack, Wilhelm (1922) *Die kleinen Propheten* (3^e éd. rév.), Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III/4. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nurmela, Risto (1996) *Prophets in Dialogue : Inner-Biblical Allusions in Zechariah 1-8 and 9-14*. Åbo : Åbo Akademi University Press.

- Oppenheim, A. Leo (1956) « The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream Book », *Transactions of the American Philosophical Society* 46/3 : 179-373.
- Paul, Shalom M. (1989) « A Technical Expression from Archery in Zechariah IX 13a », *Vetus Testamentum* 39/4 : 495-497.
- Petersen, David L. (1995) *Zechariah 9-14 and Malachi : A Commentary*, OTL. Louisville : SCM Press.
- Petterson, Anthony R. (2009) *Behold Your King: The Hope For the House of David in the Book of Zechariah*, LHB/OTS 513. New York et al.: T&T Clark.
- Pfeiffer, Henrik (2005) *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5 ; Hab3 ; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld*, FRLANT 211. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Redditt, Paul L. (1994) « Nehemiah's First Mission and the Date of Zechariah 9-14 », *Catholic Biblical Quarterly* 56 : 664-678.
- (2012) *Zechariah 9-14*, IECOT. Stuttgart : W. Kohlhammer.
- Reventlow, Henning G. (1993) *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, ATD 25/2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Römer, Thomas (2014a) *L'invention de Dieu, Les livres du Nouveau Monde*. Paris : Seuil.
- (2014b) « Joshua's Encounter with the Commander of Yhwh's Army (Josh 5:13-15): Literary Construction or Reflection of a Royal Ritual? », dans B. E. Kelle, F. R. Ames & J. L. Wright (éds), *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts*, Ancient Israel and Its Literature, 49-63. Atlanta : SBL.
- (2015) « The Revelation of the Divine Name to Moses and the Construction of a Memory About the Origins of the Encounter Between Yhwh and Israel », dans Th. E. Levy, W. H. C. Propp & Th. Schneider (éds), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective : Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences, 305-315. Cham (CH) et al. : Springer.
- Rudolph, Wilhelm (1976) *Haggai, Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi*, KAT XIII/4. Gütersloh : G. Mohn.
- Sæbø, Magne (1969) *Sacharja 9-14. Untersuchungen von Text und Form*, WMANT 34. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Saur, Markus (2008) *Der Tyroszyklus des Ezechielbuches*, BZAW 386. Berlin/New York : W. de Gruyter.
- (2011) « Gedeutete Gegenwart. Ezechiel 26, Sacharja 9 und der Eroberungszug Alexanders des Grossen », dans H. M. Niemann & M. Augustin (éds), «My Spirit at Rest in the North Country»(Zechariah 6.8). *Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010*, BAETAJ 57, 77-84. Frankfurt am Main et al. : P. Lang.
- Schmid, Konrad (2008) *Literaturgeschichte des Alten Testaments*. Ein Einführung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Schweitzer, Steven James (2006a) « Utopia and Utopian Literary Theory: Some Preliminary Observations », dans E. Ben Zvi (éd.), *Utopian and Dystopia in Prophetic Literature*, Publications of the Finnish Exegetical Society 92, 13-26. Helsinki : Finnish Exegetical Society & Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2006b) « Visions of the Future as Critic of the Present: Utopian and Dystopian Images of the Future in Second Zechariah », dans E. Ben Zvi (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, Publications of the Finnish Exegetical Society 92, 249-267. Helsinki : Finnish Exegetical Society & Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sellin, Ernst (1930), *Das Zwölfprophetenbuch. Zweite Hälfte : Nahum–Maleachi*, KAT XII.2. Leipzig : A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl.
- Smith, Mark S. (1990) *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. New York : Harper-Collins.
- Stade, Bernhardt (1881) « Deuteriosacharja : Eine kritische Studie », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1 : 41-96.
- (1882) « Deuteriosacharja : Eine kritische Studie. III Theil. Die Sa 9 ff. enthaltenen Beziehungen auf die weltgeschichtliche Lage », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 2/1 : 275-309.
- Steck, Odil H. (1991) *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThS 17. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Tai, Nicholas Ho Fai (1996) *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien*, CThM 17. Stuttgart : Calwer.
- Tcherikover, Victor (1959) *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia : Jewish Publication Society of America.
- Tigchelaar, Eibert J. C. (1996), *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of the Watchers and Apocalyptic*, Old Testament Studies 35. Leiden : Brill.
- Trimm, Charlie (2017) *Fighting for the King and the Gods : A Survey of Warfare in the Ancient Near East*, Resources for Biblical Study 88. Atlanta : SBL Press.
- Quack, Joachim F. (2002) « Ein neuer prophetischer Text aus Tebtynis (Papyrus Carlsberg 399 + Papyrus PSI inv. D. 17 + Papyrus Tebtynis Tait 13 vs.) », dans A. Blasius & B. U. Schipper (éds), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, OLA 107, 253-274. Leuven: Peeters.
- Van Hoonacker, Albin (1908) *Les douze petits prophètes, traduits et commentés*, Etudes bibliques. Paris : J. Gabalda.
- Way, Kenneth C. (2011) *Donkeys in the Biblical World: Ceremony and Symbol*, History, Archaeology and Culture of the Levant 2. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Wenzel, Heiko (2011) *Reading Zechariah with Zechariah 1:1-6 as the Introduction to the Entire Book*, CBET 59. Leuven etc. : Peeters.
- Willi-Plein, Ina (1974) *Prophetie am Ende. Untersuchung zu Sacharja 9-14*, BBB 42. Köln : P. Hanstein.
- (2010) « Prophetie und Weltgeschichte. Zur Einbettung von Sach 9,1-8 in die Geschichte Israels », dans P. Mommer & A. Scherer (éds), *Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdnken. Festschrift zum 70. Geburtstag von Winfried Thiel*, AOAT 380, 301-315. Münster: Ugarit-Verlag.

- (2014) *Deuterosecharja*, BKAT XIV/7.2.1. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Winnicki, Jan K. (1989) « Militäroperationen von Ptolemaios I. und Seleukos I. in Syrien in den Jahren 312-311 v.Chr. (I) », *Ancient Society* 20 : 55-92.
- Witte, Markus (2009) « Orakel und Gebete Im Buch Habakuk », dans M. Witte & J. E. Diehl (éds), *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*, FAT II 38, 67-91. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Wöhrle, Jakob (2008) *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen*, BZAW 389. Berlin/New York: W. de Gruyter.
- Wolters, Al (2014) *Zechariah*, HCOT. Leuven etc. : Peeters.
- Wyatt, Nicolas (1992) « The Titles of the Ugaritic Storm-God », *Ugarit-Forschungen* 24 : 403-427.

IMAGE CULTUELLE ET PRÉSENCE DIVINE DANS LE LIVRE DE DANIEL

Pierre Keith
(Université de Strasbourg)

Abstract: The book of Daniel makes an original use of the notion of cult images by transposing it to human beings. The verse Dan 2:46 allows to visualize this transposition. After a first confrontation, king Nebuchadnezzar behaves with Daniel as he would act in front of a cult image: he prostrates himself, adores, and offers an oblation and incense. The first section of the article examines the use of the word צלם (“statue”) and his concentration in Dan 2 and 3. The article then analyzes several episodes, in ch. 2, 3, 7, and 10, in order to understand the way the cult image was invested in the characterization of the human heroes of the book. This subversion of the notion of cult image in the book of Daniel can be understood in the general framework of the Mesopotamian culture, and more particularly in the context of the Seleucid era in reaction to the transformations implemented by the Hellenistic empire.

Les versets introductifs du livre de Daniel¹ situent l'action à Jérusalem aux premières heures de l'exil babylonien et déterminent la suite du récit de manière décisive, à l'aide de quelques éléments choisis. La victoire de Nabuchodonosor, le nouvel homme fort au Proche-Orient, s'exporte à Babylone d'une double manière, par la déportation de jeunes gens sélectionnés au sein de l'aristocratie locale sur la base de leurs qualités physiques et intellectuelles (1,4), et par la confiscation d'une partie des objets du Temple (1,2) sans autre précision que leur appartenance au sanctuaire et leur traitement en accord. Ces gestes symboliques habituels pour un vainqueur sont tous deux assortis d'une limite, qui laisse entendre de la domination imposée par le nouvel ordre international qu'elle n'est pas totale. La saisie des objets de culte équivaut à la profanation et à l'arrêt du sanctuaire. Mais, parce qu'il n'est question que d'objets², elle suppose aussi

1. La version étudiée du livre de Daniel est celle de la Bible hébraïque, bilingue, datée du 2^e s. avant notre ère et composée de dix épisodes (Dn 1 ; 2 ; 3,1-30 ; 3,31-4,34 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8 ; 9 ; 10-12). La traduction, pour l'ensemble de l'article, est, sauf indication contraire, celle de La Nouvelle Bible Segond (2002).

2. Cf. Dn 1,2 : ואת־הכלים הביא בית אוצר אלהיו [...] ומקצת כלי בית־האלהים [...]. La répétition du mot כלי (“ustensile” ou “objet”) dans ce verset introductif confirme l'importance du motif. Il ne s'agit pas seulement d'un préalable utile à l'épisode du ch. 5. Les objets du temple représentent aussi un élément de continuité dans le

l'absence d'image représentant la divinité tutélaire, qui, par la même occasion, échappe à la mainmise de l'ennemi. Par ailleurs, généralement, la déportation, le changement de nom et la formation à l'étranger entraînent naturellement l'extinction progressive de l'identité originelle des exilés. Dans le cas de Daniel et de ses compagnons, celle-ci est exprimée et préservée par une demande singulière, qui n'a pour l'hôte qu'un aspect alimentaire, mais dont la portée est bien plus vaste aux yeux des Judéens immigrés, pour lesquelles sa signification est religieuse et ethnique. En fin de compte, à la manière d'une métaphore, elle assimile leur corps à la frontière d'un espace à ne pas souiller, dont il faut préserver la pureté. Par ricochet, elle donne à ces corps un rôle de représentation. Là où le chef des hauts fonctionnaires craignait que leur allure famélique ne le condamne (1,10), les captifs soumis à ce régime révèlent *in fine* une apparence agréable et généreuse (1,15). Ils dévoilent à travers leur forme physique une configuration des réalités visibles par les réalités cachées. Leur pureté préservée produit un signe corporel, qui suggère un lien entre les mondes terrestre et céleste.

Dans ces premiers versets, la victoire est celle des Babyloniens, mais l'exil est présenté comme un événement relevant de la volonté divine. Dieu n'a pas abandonné son peuple. Il l'a livré à ses ennemis et l'a accompagné en captivité. La formulation est sans ambiguïté : Il "donne" le roi Joïaqim à Nabuchodonosor (1,2), comme Il "donne" la faveur des geôliers aux exilés (1,9)³. À Babylone, très rapidement, Daniel accède aux plus hautes fonctions de l'état, collabore à la prospérité de l'empire, et veille au bien-être du roi. Cette entente avec l'ennemi, condamnable de la part d'un captif, déconcertante de la part d'un modèle aux prises avec l'archétype des ennemis d'Israël, peut se comprendre et a une portée subversive si Daniel est le représentant, non tant du peuple conquis que de sa divinité, à la manière des statues de culte. Jérusalem reste sa demeure légitime, mais sa localisation à Babylone a des conséquences positives pour l'empire, qui tire bénéfice de cette présence⁴. À l'évidence, le premier épisode du livre de Daniel pose les linéaments d'une théologie de la présence de Dieu, à l'égard de laquelle le cadre exilique est le meilleur exhausteur. Cette étude voudrait montrer comment certains épisodes développent cette théologie par une reprise originale de la notion d'image, au sein d'une culture qui a pratiqué de manière notoire les statues de culte comme un média de la

cadre d'événements dramatiques qui déterminent les changements à venir. Ils sont, pour GOLDINGAY (1989, 15) « the Jerusalem temple's nearest thing to images », si tant est que l'équivalent d'images est cherché dans des objets.

3. Le verbe דָּן ("donner") est employé dans ce premier chapitre aux v. 2.9.12.16 et 17.

4. Cette lecture rejoint des conceptions de la divinité et de l'image culturelle, anciennes en Mésopotamie, selon lesquelles c'est bien la divinité qui choisit d'aller dans le pays étranger et qui par sa présence peut être une source de bienfaits pour le conquérant ; cf. BAHRANI (2003, 179), cité d'après HERRING (2013, 29-31.69 *et al.*).

présence divine. L'hypothèse proposée comprend deux aspects. Il y a, d'une part, la notion d'image comme substitut ou présence réelle de la divinité, dont on peut montrer qu'elle fait partie du système de pensée du livre. Une courte analyse des occurrences du mot צלם ("image" ou "statue") suffira à l'établir. Il y a, d'autre part, au-delà d'une critique de cette notion dans sa forme matérielle, son réinvestissement et son adaptation à travers Daniel et ses compagnons, à des personnes spécifiques qui se distinguent religieusement et ethniquement⁵. L'analyse des ch. 2, 3, 7 et 10 tentera de montrer cette transposition et d'envisager ses implications. En résumé, en reprenant à son compte la notion d'image culturelle et ses pratiques rituelles, le livre s'approprie un discours symbolique et un geste public de la civilisation dominante, tels qu'ils pouvaient être pratiqués dans le monde environnant⁶, pour les priver de leur substance et transposer l'impact de leur rhétorique sur ses propres valeurs et convictions. Il déploie à travers elles la question, vive à Jérusalem en situation de crise, de la présence divine, de l'immanence et de la transcendance.

LES EMPLOIS DU MOT צלם DANS LE LIVRE DE DANIEL

L'histoire qui débute à Babylone, à la cour du roi, est celle d'une confrontation entre les exilés de la première génération et le roi, archétype des ennemis d'Israël, qui littéralement « tombera face contre terre » devant Daniel (cf. Dn 2,46), comme le feraient ses sujets devant une statue de

5. Une transposition de ce type, à travers laquelle l'humanité, une personne ou une communauté est considérée à la manière des statues de culte, comme le substitut de la divinité ou le vecteur de sa présence, a été envisagée par HERRING (2013) pour trois textes de la Bible, à savoir Gn 1,1-2,3 ; Ex 34,29-35 et Ez 36-37.

6. Cette utilisation de la notion d'image culturelle par le livre de Daniel se comprend bien dans le contexte de la persécution séleucide. Elle permet de critiquer l'idéologie dominante et de détourner une idée courante, qui accompagne les transformations imposées par l'empire. Elle réagit en particulier à la mythologie impériale, à la profanation du temple par l'introduction d'une divinité syncrétique et à la sacralisation croissante du souverain, Antiochos IV. Celui-ci, en prenant les surnoms d'Épiphanes et de Théos, "dieu manifesté", s'appropriait la représentation du divin, proche et visible. Par ailleurs, comme le souligne D. CHARPIN (2008, 257) : « L'un des rituels centraux de la religion mésopotamienne était celui du "lavage (ou de l'ouverture) de la bouche" des statues divines, permettant que les dieux s'emparent de ce qui n'était jusqu'alors que l'œuvre d'artisans. On en a des mentions depuis le troisième millénaire [...] : mais c'est seulement dans la bibliothèque d'Assurbanipal que l'ensemble du rituel a été fixé par écrit. Les rituels les plus explicites ne sont d'ailleurs pas antérieurs à l'époque séleucide [...] ». La longue influence de la culture mésopotamienne sur la société judéenne, combinée à l'évolution dramatique de la domination séleucide ont pu produire les circonstances d'une transposition dissonante, propre aux groupes dominés, des notions et des représentations qui entourent la pratique des statues de culte.

culte. Les emplois du mot צלם, terme d'usage pour ce type d'image, sont rassemblés dans les épisodes contigus des ch. 2 et 3⁷. Ils sont nombreux et augurent l'importance du motif pour le livre de Daniel. Celui-ci fait partie, au début du livre, des éléments qui caractérisent l'accession de Daniel et de ses compagnons à la cour du roi, et constitue un motif clé pour ce qui suit.

Au ch. 2, le mot est employé par Daniel, dans un unique paragraphe, formé des v. 31 à 35, lorsqu'il raconte le rêve du roi. Dans ce contexte précis, צלם désigne la statue vue en rêve par Nabuchodonosor. Le relevé des occurrences montre aussi que le mot est absent de l'interprétation du rêve qui, pour parler de la statue, nomme ses parties, les matériaux et ce qu'ils symbolisent⁸. Ce changement de lexique, au moment d'exposer le sens de la vision, ressemble fort à une censure du mot צלם, qui n'est pas sans évoquer la critique prophétique des statues de culte, dont la stratégie consiste généralement à souligner la matérialité de l'objet. Dans ces parodies, les matériaux de la statue et le travail des artisans sont des arguments servant à démontrer que ce qui a été fait de main d'homme ne peut pas être une représentation vive d'une divinité⁹.

Au ch. 3, le mot est utilisé régulièrement, dans les v. 1 à 18, pour désigner la statue dressée par Nabuchodonosor. L'emploi est homogène, régulier, sauf une exception. La dernière occurrence de צלם, qui est aussi la dernière du livre, est appliquée au roi (3,19). Le mot est employé dans ce cas à propos d'une personne, pour décrire l'aspect physique visible de sa face, qui porte l'expression de sa colère.

Le mot צלם est absent des chapitres suivants, mais la statue de culte en tant qu'objet n'en est pas moins mentionnée à plusieurs reprises : en Dn 5,4, dans un contexte polémique en contre-point des objets du temple

7. Le mot est employé au début du livre, dans les deux premiers épisodes en langue araméenne, dans lesquels il totalise dix-sept occurrences, regroupées de la façon suivante : 2,31bis.32.34.35 ; 3,1.2.3bis.5.7.10.12.14.15.18.19.

8. Cette symbolique a été analysée dans une perspective anthropologique par SCHMIDT (2015).

9. Des textes significatifs sont, par exemple, Es 40,18-20 ; 44,9-20 ; Jr 10,1-16 ; Ha 2,18-19 ou la Lettre de Jérémie, plus récente. Ils insistent sur le côté inerte et inanimé de l'objet, en détaillant les matériaux, les outils et les artisans qui interviennent dans sa réalisation, cf. HERRING (2013, 77-84.183-193). En Dn 5,23, les divinités sont identifiées aux matériaux utilisés dans la fabrication des statues, leur impuissance est rappelée de manière à accentuer la gravité de la profanation de la vaisselle du temple. Ces polémiques démontrent la familiarité de leurs auteurs avec la notion et la pratique des statues de culte. Comme l'argumente avec précision M.B. DICK, la critique prophétique des statues de culte et le rituel de consécration connu sous le nom de *mis pi* ("lavage de la bouche"), qui fait "naître" la divinité dans l'objet, abordent par des angles opposés la même difficulté théologique : comment un objet inerte, fait de main d'homme, peut-il être le substitut de la divinité qu'il représente ? Sur ce rapprochement en particulier et sur la polémique prophétique contre les statues de culte en général, voir DICK (1999).

dont il accentue la profanation ; en Dn 5,23, dans une critique de la vénération des statues de culte ; en Dn 11,8 pour évoquer la capture des dieux, symbole iconique de l'échec militaire et politique.

Cet inventaire des occurrences du mot צלם et des références à la statue de culte montre que la pratique, et la polémique biblique à son encontre, ne sont pas ignorées par le livre de Daniel. C'est dans l'épisode du ch. 3 que cette notion est déployée, critiquée, voire caricaturée, et réinvestie dans ses significations. L'épisode s'invite logiquement en premier dans cette étude.

DANIEL 3,1-30

Dans cet épisode, dans lequel Daniel est absent, l'action évolue autour de deux objets : une image de grande taille et une fournaise, dans laquelle les trois compagnons sont précipités. La trame narrative est simple et progresse au rythme de plusieurs hyperboles : la taille imposante de l'image, la colère croissante du roi et le feu exagéré de la fournaise. L'image dont il est question dès le début est un צלם fabriqué par le roi et dressé « dans la plaine de Doura, dans la province de Babylone » (3,1). Malgré un souci du détail, parfois même exagéré pour quelques aspects, le texte reste laconique sur plus d'un point. Il ne donne qu'une description sommaire de l'image. Il n'indique ni sa forme, ni ce qu'elle représente, ni son nom. Rien n'est dit de ses contours, s'ils sont géométriques (de type bas-relief) ou anthropomorphiques (de type statue) ; ni de son référent, s'il s'agit du roi ou d'une divinité¹⁰. En revanche, le texte précise que l'image est faite de main d'homme, localisée en-dehors de la ville et dressée dans une plaine, visible et imposante par sa taille et son matériau¹¹. La cérémonie organisée en vue de la dédicace de ce צלם¹² (3,2-7) est racontée sur un ton fausement naïf. Le personnel administratif de l'empire est convoqué pour l'occasion. Les corporations se rassemblent et se placent face à l'image. Un héraut expose les consignes de la cérémonie et invite les personnes à se prosterner au signal donné par les instruments de musique. La fonction cultuelle de l'image ne fait pas de doute. Les mots clés sont "prosterner"¹³

10. L'ensemble est susceptible de refléter la pratique des rois du Proche Orient ancien, qui dressent une "image" d'eux-mêmes pour médiatiser leur présence et leur souveraineté dans des régions dont ils sont physiquement absents. Mais cette interprétation se heurte au contenu des v. 12 et 14, qui mentionnent côte-à-côte, dans une proximité synonymique, les dieux du roi et la statue ; voir DELCOR (1971, 91-92).

11. La description pourrait convenir à un obélisque recouvert d'une couche d'or, haut d'une trentaine de mètres et large de trois. L'érection dans l'Orient ancien de statues de grande taille est signalée par différents auteurs de l'Antiquité ; voir DELCOR (1971, 90-91).

12. Cf. Dn 3,2.3 : לחנכת צלמא.

13. Cf. Dn 3,2.3 : v. 5.6.7.10.11.15 et 23 ; cf. Dn 2,46.

et “adorer”¹⁴. L'énumération des instruments, dont la longueur et la répétition retiennent l'attention, ne donne le détail que d'instruments à vent et à corde. La liste ne nomme pas explicitement de percussions qui, dans un orchestre, servent à marquer le rythme. Cette omission peut être entendue dans le sillage de la description matérielle de l'image (3,1), en écho à la critique prophétique des statues de culte. La musique qui inaugure sa dédicace, dépourvue du martèlement régulier des percussions, est en quelque sorte “sans vie” comme son matériau, privée de ce qui, dans le rite, peut suggérer les battements d'un cœur¹⁵.

Dans le récit de Dn 3, les rites qui entourent l'image sont obligatoires et collectifs. Ils participent à la structuration des populations et constituent un témoignage public de loyauté. À travers eux, l'image est censée faire voir la cohésion de l'empire et l'autorité du roi sur l'étendue du territoire qu'il gouverne. Cette pratique est remise en question par les trois compagnons, qui refusent de s'associer à la cérémonie à laquelle leur rang les obligeait. Pour les Chaldéens, ce refus est perçu comme une atteinte à leurs obligations civiques. Pour les Judéens, la motivation est celle de l'obéissance et de la fidélité à leur loi et à leur Dieu. Le vocabulaire employé, cette fois-ci “servir” et “adorer”¹⁶, fait écho à l'interdit du Décalogue contre l'idolâtrie : « Tu ne te prosternerai pas devant ces choses-là et tu ne les serviras pas » (cf. Ex 20,5 ; Dt 5,9).

Le plus fort de la confrontation est exprimé par la question du roi au v. 15, « et quel est le dieu [אלה, singulier] qui vous délivrera de ma main ? », question qui met sur un même plan la puissance royale et celle de la divinité. Elle évoque une idéologie pour laquelle la légitimité du roi dérive de sa “ressemblance” aux dieux¹⁷. La colère du roi va crescendo. Au v. 19, son émotion est comme une photographie de la situation : son visage change d'aspect. Le récit dira littéralement « l'image de sa face changea » (וּצֶלֶם אִנְפוּהוּ אֲשַׁתְּנוּ). Pour cette dernière occurrence, le mot צֶלֶם est appliqué à un être vivant, au roi, et, par la même occasion, il est utilisé pour une “image” qui change en fonction des circonstances, ce qu'une représentation plastique ne peut pas faire par elle-même.

Au v. 21, les trois compagnons sont précipités dans la fournaise. Le récit ajoute certains détails, comme celui des vêtements. La liste est anormalement longue, et emploie des mots araméens dont la signification est parfois incertaine¹⁸. En outre, ni la liste ni le contexte ne révèlent la

14. Cf. סגד : v. 5.6.7.10.11.12.14.15bis.18 et 28 ; cf. Dn 2,46.

15. Cette analogie de la pulsation cardiaque avec le battement du tambour est signalée par S. MAUL dans sa contribution au présent volume, à propos d'une expression de l'Épopée d'Atrahasis, I, 214.

16. Cf. פלח : v. 12.14.17.18 et 28. La paire פלח (“servir”) et סגד (“adorer”) est employée dans les v. 12.14 et 18, toujours au sujet de « la statue d'or », dans une tournure négative qui rappelle celle de l'interdit du Décalogue.

17. Différemment, GOLDINGAY (1989, 70-71) situe la question du roi sur le même plan que le scepticisme des mages, en Dn 2,11.

18. Voir DELCOR (1971, 99) ; HARTMAN & DI LELLA (1978, 158).

fonction de ces habits. Généralement, coiffures et vêtements sont des pièces spécifiques, qui permettent de reconnaître une culture ou une ethnie. Or, ici, rien n'est dit en ce sens¹⁹. En revanche, si l'idée sous-jacente reste celle de l'image cultuelle, un rapprochement pourrait être tenté dans ce cas avec les ornements des statues, dont une des fonctions est l'identification la divinité²⁰.

Nabuchodonosor est seul à voir le miracle de la fournaise : quatre hommes (3,25 : גבריִן אַרבעָה ; cf. 3,10 : כּל־אִנּוּשׁ) dans le feu, libres de tout mouvement, et « l'aspect du quatrième qui "ressemble" à celui d'un fils des dieux » (3,25 : דְּמָה אֱלֹהִים לְבִרְיָהּ). Le récit ne précise ni le rôle, ni la part du quatrième qui fait sa ressemblance divine²¹. En revanche, il oriente la comparaison vers les figures humaines. Le 4^e être, distinct par son apparence surnaturelle (3,25 : רִו), a pris corps et partage la condition des personnes jetées dans la fournaise. Il est une manifestation visible du Dieu invisible, la première dans le livre de Daniel, à la manière d'un trait, à la fois d'union et de séparation, entre le divin et l'humain, entre ce qu'il fait voir à Nabuchodonosor et ce qu'il masque. La "ressemblance" est donc prioritairement du côté des trois compagnons, qui marchent avec lui dans le feu et qui sont, comme lui, indemnes et sans entrave. Le lien privilégié entre les compagnons et la ressemblance du quatrième homme s'exprime à travers cette contiguïté et cette similitude. Leur représentativité se conçoit sur un mode métonymique qui, mieux que l'imitation ou la copie plastique, fait apparaître l'unité ontologique entre l'image et son original.

L'événement surnaturel, l'apparition d'une "ressemblance de fils des dieux", est l'élément transformateur du récit. Nabuchodonosor identifie les trois compagnons à des « serviteurs du Dieu Très-Haut » (3,26 : עַבְדֵי הוֹיֵי דִי־אֱלֹהִים עֲלִיָּא), interdit le blasphème (3,29 ; une deuxième allusion au Décalogue) et promulgue l'équivalent d'un édit de tolérance en faveur de leur religion. Les fonctionnaires royaux sont témoins que « le feu n'a eu aucun pouvoir sur le corps de ces hommes » (3,27) et que les compagnons sont restitués intégralement, avec leurs ornements ("cheveux" et "habits") et leur odeur ("ils ne sentaient même pas le brûlé"). Une analogie peut être tentée ici entre l'"image", telle que celle dressée dans la plaine de Doura, et la "ressem-

19. L'identification judéenne des trois compagnons est négociée autrement par le récit. Elle est le fait des Chaldéens (cf. v. 8 et 12).

20. Voir MAGGIO (2012, 129-134). Le mot לבוש (לבוש et כּרְבֵלָה, פּטִישׁ, כּרְבֵל : 3,21), ressemble au mot akkadien *lubuštu*. « The akkadian term *lubuštu* –generally translated as “clothing”, “clothing allowance” and the like, but in Neo-Babylonian texts is often understood as “clothing ceremony” (of the god statues) », cf. MATSUSHIMA (1995, 235). Le mot לבוש, employé dans le livre de Daniel en araméen et en hébreu, est présent de manière significative, en 3,21 ; 7,9 ; 10,5 et 12,6.7, dans un environnement dans lequel la notion d'image cultuelle joue un rôle (cf. Jr 10,9) ; voir *infra*.

21. Le mot araméen בר peut signifier l'appartenance ou la participation. L'emploi positif du mot דמה apporte un certain contraste par rapport à l'emploi polémique du mot צלם.

blance” vue par Nabuchodonosor dans le feu. La fournaise, si elle est comparée au creuset utilisé pour la fabrication d’une image en métal, serait, dans un sens figuré, le creuset qui a servi pour forger une “ressemblance” divine dans les personnes des « serviteurs du Dieu Très-Haut ». Devant cette “ressemblance”, Nabuchodonosor, le maître d’œuvre autour de la fournaise, “adore” le Dieu des trois compagnons²². Implicitement, ceux-ci ont été établis “image” par une similitude, une contiguïté et une parole performative du roi, qui les nomme “serviteurs”. Dans le même temps, « les satrapes, les intendants, les gouverneurs et les conseillers » (3,27), dont le rassemblement n’avait plus été évoqué depuis la cérémonie de la dédicace (3,2.3), en constatant l’identité des trois compagnons, écartent un risque éventuel de confusion entre l’“image” et ce qu’elle représente.

Cette transposition de la notion d’“image” sur des êtres humains n’est pas isolée dans le livre de Daniel. Elle se retrouve dans plusieurs autres épisodes, enrichie d’éléments complémentaires : dans la conclusion de l’épisode précédent, au ch. 2, dont la perspective est confirmée ; dans la vision de l’Ancien des Jours, au ch. 7 ; et, dans la vision de l’homme vêtu de lin, au ch. 10.

DANIEL 2,1-49

Le récit des trois compagnons dans la fournaise est précédé d’une première scène de “prosternation”, située à la cour du roi babylonien, à la fin de l’épisode antérieur où Daniel interprète le songe du roi. Elle est décrite dans un verset étonnant, qui au premier abord apporte un point de vue décalé.

Dn 2 46 Alors le roi Nabuchodonosor se prosterna (*litt.* tomba sur sa face : נפל על אנפיה) et adora Daniel (ולדניאל סגד). Il ordonna de lui présenter une oblation (ומנחה) et de l’encens (לנסכה).²³

L’attitude paradoxale du roi est présentée comme une réaction immédiate et spontanée à l’exploit de Daniel, alors que ce dernier vient de démontrer sa capacité à percer et à dévoiler les mystères de l’invisible. Le tandem des verbes “se prosterner” et “adorer” qui, comme cela a été vu, seront les mots clés du culte de la statue dans l’épisode de la fournaise, est utilisé ici pour la première fois, accompagné et complété de l’oblation et de l’encens. Le vocabulaire est nettement cultuel et utilisé, pour son premier emploi, dans un cadre très particulier. Nabuchodonosor se comporte avec Daniel comme il le ferait pour une statue de culte : il se prosterne,

22. Cf. Dn 3,28 : « ...béni soit le Dieu de Shadrak, de Méshak et d’Abed-Nego... ».

23. La traduction du verset a été revue. LACOCQUE (1976, 52) : « La dernière partie du chapitre 2 commence au v. 46 par un trait surprenant : l’Auteur fait se prosterner Nébuchadnetsar devant Daniel. Les termes employés sont ceux du vocabulaire sacerdotal de Lévitique 1-7 par exemple. Le verbe נסך signifie proprement répandre des libations. Les “parfums” d’apaisement désignent ici l’encens. »

adore, présente une oblation et de l'encens. Dit autrement, Daniel, qui a accompagné une partie des objets du temple en exil, est identifié et traité, par un roi étranger, comme un צלם, un substitut d'une divinité et un vecteur localisé de sa présence. Là où il se trouve se trouve aussi le pouvoir et la présence du dieu qu'il représente. Plusieurs éléments du ch. 2 préparent cette caractérisation ultime du héros dans le rôle et la fonction de l'image culturelle, comme substitut et prolongement de Dieu. Tout d'abord, ce sujet est introduit sans heurt par le rêve. Les emplois du mot צלם correspondent à la statue vue en songe par Nabuchodonosor. Comme cela a déjà été signalé, ces occurrences sont les premières dans le livre et sont rassemblées dans quelques versets, limités à la description du rêve. Le texte insiste d'abord sur l'effet produit par la statue : elle est splendide et terrifiante (2,31). Il précise aussi qu'elle est dressée. Il décrit ensuite sa forme, qui est une forme humaine, sa composition, faite de plusieurs matériaux (2,32-34), et sa destinée, d'être détruite²⁴. L'interprétation dira qu'elle représente les empires, leur succession et leur puissance. Cette description fait penser à la statuaire royale. En revanche, l'image n'a pas de fonction culturelle. Elle n'est pas sacralisée et sert principalement de comparaison. Dans le rêve et son interprétation, l'action du divin est évoquée à l'aide d'une périphrase remarquable. La pierre qui pulvérise la statue²⁵ est détachée de la montagne « sans l'action d'aucune main » (2,34.45). Cette expression écarte la forme humaine et évite, à la manière d'une litote, toute représentation visuelle. Elle est l'inverse de ce que serait un anthropomorphisme, voire sa négation²⁶. Enfin, la différenciation de l'humain et du divin, comme deux choses bien distinctes, est un des thèmes de cet épisode. Dans la première scène du ch. 2, l'excès de la demande du roi conduit les devins à reconnaître les limites de leur art (2,4-11). Ils diront, au v. 11 : « Ce que le roi demande est difficile, il n'y a personne d'autre qui puisse le dire au roi, sinon les dieux, dont la demeure n'est pas parmi les êtres charnels. » Ils rappellent au roi un principe de transcendance et de séparation entre le monde matériel et le monde spirituel. L'importance de cette vérité est confirmée par sa répétition dans l'épisode et par le consensus qu'elle dégage. Il y a, sur ce point, un accord entre les trois personnages principaux : les devins (2,10-11), Daniel (2,27-28), et Nabuchodonosor (2,47). En revanche, si le dieu qui permet de répondre à la demande du roi ne demeure pas parmi les êtres de chair, il est accessible par l'intermédiaire d'un humain, à la capacité étonnante, Daniel, qui révèle et interprète le rêve. En d'autres termes, la synergie entre la terre et le ciel, recherchée dans

24. La destruction complète d'une image de culte, au point de ne plus pouvoir être reconstituée, est un autre aspect du traitement qui peut lui être réservé, cf. HERRING (2013, 144-145).

25. Pour SCHMIDT (2015, 232), la pierre qui détruit l'image annule la correspondance qui pouvait être envisagée entre le roi et Dieu, et révèle la distinction fondamentale entre la puissance divine et la puissance humaine.

26. La même expression est employée en Dn 8,25, cf. WILLIS (2010, 29-30).

l'image culturelle, est incarnée par une personne particulière. Dans cette même scène, les devins délimitent clairement les domaines de souveraineté, tels qu'ils sont définis dans le récit de la création de Gn 1, entre terre (cf. 2,10 : יבשה²⁷) et ciel. Dans la même perspective, en Dn 2,38, dans l'interprétation du rêve, la domination de Nabuchodonosor est légitimée à l'aide d'une référence à la domination de la terre par l'homme en Gn 1,28. En résumé, l'épisode qui introduit le concept d'"image" dans le livre de Daniel accompagne ce premier exemple de plusieurs précisions : l'humain et le divin sont nettement dissociés ; l'impossibilité d'une représentation plastique de Dieu est évoquée ; la présence divine est médiatisée par l'intermédiaire d'une seule personne. La combinaison de ces éléments contraires est également celle du récit de la création en Gn 1, dans lequel l'humain est créé à "l'image" d'un Dieu qui échappe à toute représentation²⁸. Dn 2 s'en distingue d'une manière remarquable, dans le fait que ce n'est ni toute l'humanité qui est "image de Dieu", ni toute l'humanité qui exerce sa souveraineté sur la terre, mais un représentant exceptionnel à chaque fois, respectivement Daniel et Nabuchodonosor, qui agissent par délégation. Dans cet épisode, le rôle de l'image culturelle est récapitulé par Daniel, quand il se définit face au roi comme un intermédiaire, et qu'il s'efface pour en faire voir un autre, au v. 30 : « Si ce mystère m'a été révélé, ce n'est pas qu'il y ait en moi une sagesse supérieure à celle de tous les vivants, mais c'est afin que l'interprétation soit donnée au roi, et que tu connaisses les pensées de ton cœur. » Cet avertissement, par lequel Daniel introduit le rêve et son interprétation, peut agir comme un antidote chez le roi, contre le risque de confusion entre Dieu et sa représentation²⁹. Quand Nabuchodonosor, en 2,46, se prosterne et présente nourriture et encens devant Daniel, c'est au « Dieu des dieux, Seigneur des rois » (2,47) qu'il les offre par l'intermédiaire de celui qu'il a identifié comme "son image". Celle-ci est à ses yeux celui qu'elle représente, sans pour autant limiter la transcendance.

27. L'emploi du mot יבשה, en Dn 2,10, est une allusion à Gn 1,9, comme il l'est en Ex 14,21-22 ou Jon 1,9, par exemple.

28. L'influence importante exercée par Gn 1 dans le livre de Daniel se vérifie plus d'une fois. Par exemple, en Dn 1,12, dans la définition du menu des exilés, Daniel limite leur consommation aux "choses semées", cf. Gn 1,29 ; en Dn 2,38, dans l'interprétation du rêve, Nabuchodonosor domine sur les hommes, les animaux et les oiseaux, cf. Gn 1,28 ; en Dn 7,2-8, le retour de la grande mer et la vision des bêtes hybrides remet en question l'œuvre de séparation de l'espace et des espaces qui préside à l'harmonie de la création. Sur ce dernier point, voir LACOCQUE (2001, 114-131).

29. DELCOR (1971, 83) : « Nabuchodonosor charmé par la science qu'a déployé Daniel dans l'interprétation du songe, se prosterne devant lui comme devant un dieu. »

DANIEL 7,9-14

Le deuxième passage à rapprocher de l'épisode de la fournaise, au ch. 3, est celui de la vision de l'Ancien des Jours, venant juger les dominations terrestres. Il est généralement admis que Dn 7,9-14 représente Dieu à l'aide de caractéristiques humaines. Certes, mais le texte mérite d'être observé avec précision. L'univers décrit est composé d'êtres différents, dont l'anatomie est à peine suggérée. Trois niveaux peuvent être distingués : celui de la divinité au centre de la scène ; celui de l'assemblée caractérisée par des symboles d'autorité ; et, celui d'une "ressemblance de fils d'homme" apparenté au monde humain. L'« Ancien des Jours » (7,9) est assis et porte un vêtement et des cheveux ; des milliers et des myriades se tiennent debout, un tribunal siège et des livres sont ouverts (7,10) ; une ressemblance d'humain s'avance (7,13). Cette description mêle l'anthropomorphisme à l'organisation précise de la scène. Les relations sont codifiées et hiérarchisées. Elles sont même magnifiquement civilisées, comparées à l'agitation des bêtes de la scène précédente, qui décrit un monde incapable d'être image de Dieu (7,2-8). Mais, comme dans le rêve de la statue au ch. 2 et dans la scène de la fournaise au ch. 3, l'évocation plastique de Dieu résiste et ne permet pas sa traduction graphique sans interprétation. Comme au ch. 3, l'apparence divine est envisagée de manière prudente et ambiguë. Le seul élément anatomique de l'Ancien des Jours est la tête, un sommet avec ses cheveux (7,9 : ושער ראשה). La face n'est pas mentionnée, encore moins décrite. Le corps est uniquement une possibilité suggérée par le vêtement, le trône et la position assise.

En revanche, la description de l'Ancien des Jours présente des traits identiques à celle des compagnons dans la fournaise. Elle mentionne les cheveux et les vêtements, et les associe au feu flamboyant ou au feu ardent. Les deux passages emploient un vocabulaire analogue pour ces trois éléments, le feu flamboyant (שביבין דיניור : 3,22 et 7,9)³⁰, les cheveux (שער : 3,27 et 7,9) et le vêtement (לבוש : 3,21 et 7,9), et mentionnent la présence d'une ressemblance de "fils", des dieux (לבריאלהין : 3,25) ou d'homme (7,13 : כבר אנוש). Cette similitude confirme l'analogie de la fournaise et du creuset. Elle confirme la fonction des cheveux et des vêtements des compagnons, comparable à celle des ornements des statues cultuelles. Ils ont pour but d'identifier la divinité³¹ et de doter l'image des significations qui constituent le représenté.

30. Par ailleurs, les occurrences du mot נור ("feu"), au nombre de 17 dans le livre de Daniel, sont limitées aux ch. 3 et 7 : 3,6.11.15.17.20.21.22.23.24.25.26bis.27bis ; 7,9bis.10.

31. Le rôle des ornements est encore évoqué en Dn 5,29. Belshatsar, en entendant sa condamnation et celle de son royaume, revêt Daniel de la pourpre et du collier d'or. Autrement dit, il l'habille (5,29 : לבש) d'ornements royaux. Dans ce cas, un individu fonctionne comme l'image d'une autre personne, un roi en l'occurrence qui espère, par ce subterfuge, échapper à un présage, cf. HERRING (2013, 26-48.116-

DANIEL 10,4-19

La vision de l'homme vêtu de lin, au ch. 10, au début du dernier épisode du livre, reprend à son compte l'idée de l'image cultuelle. Sa mise en place est plus longue qu'à l'accoutumée³². Daniel est progressivement rendu capable de se tenir en présence de la divinité et de converser avec elle. Cette habilitation s'apparente à un rite de transformation, qui présente des correspondances avec certaines étapes de la consécration d'une statue de culte. Daniel est isolé de son environnement (10,7), recréé et fortifié (10,8-19), établi comme « l'homme des prédilections » (10,11.19 : אִישׁ־חַמְדוּת) et capable d'entendre l'ultime révélation (10,20-11,1). Les éléments de ce processus qui imitent des motifs du rituel *mis pî*, conçu pour transformer une statue inerte en représentation vive de la divinité³³, sont les suivants :

– le temps (10,3-4) : le rituel *mis pî* commence un jour favorable³⁴, déterminé de manière sacrée. Une perspective analogue introduit la vision : le moment est préparé par trois semaines d'abstinence et fixé selon le calendrier liturgique, le 24 du premier mois³⁵, à mi-temps d'une période de 7 semaines, suggérant le décompte des jours qui séparent les fêtes de Pâque et de Pentecôte.

– Le lieu (10,4) : après sa fabrication, la statue quitte l'atelier pour être transportée au bord d'un cours d'eau, où elle sera immergée pour renaître rituellement. Daniel se trouve au bord du Tigre quand la vision l'atteint et le plonge en léthargie (10,9). Il est face contre terre, "frappé de torpeur" (רדום, cf. Gn 2,21 : תרדמה), inerte, comme privé de vie, et sera progressivement renouvelé.

– Le signal pour le début de la cérémonie (10,6) : Daniel entend une voix comparable à un "tumulte" (v. 6 : בַּקוֹל הַמּוֹן ; litt. « comme le bruit d'une multitude », comme le signal produit par un grand nombre d'instruments de musique (3,5).

– L'activation des fonctions vitales et la transmission de forces positives (10,9-19) : aux v. 10-11, Daniel est touché par une main qui le relève gra-

117.210). En Dn 5,29, le jeune Judéen, appelé à Babylone Belteshatsar, reçoit de Belshatsar son habit et son insigne, et devient une image du roi, un substitut vivant dont il porte le vêtement et le symbole. En Dn 5,30, la mort de Belshatsar conformément à la prophétie de l'inscription démontre à la fois l'autorité de la parole de Daniel, selon Dt 18,21-22, et la faillite de la conception babylonienne des images.

32. Comparer Dn 10,9-11 avec 8,16-18 (l'effroi, la face contre terre, le fait d'être touché et de se tenir debout) et 9,21-23 (le temps sacré, la préférence pour Daniel). La description est plus longue et plus précise en Dn 10.

33. Le rituel *mis pî* est reconstitué par BERLEJUNG (1997, 49) en onze étapes à partir de différents textes. Les principales sources mésopotamiennes sont rassemblées, traduites et commentées par WALKER & DICK (1999).

34. BERLEJUNG (1997, 50) : « The date of the beginning of the rituel was determined by the gods signifying a favourable day. » WALKER & DICK (1999, 116) : « The time would be determined both by calendar and by divination. »

35. Le mois de Nisan, cf. DELCOR (1971, 206).

duellement. Une voix l'invite ensuite à se mettre debout et à se dresser. Au v. 16, une ressemblance d'humains (כדמות בני אדם) touche ses lèvres et Daniel "ouvre la bouche" (וּפָתַח-פִּי). Aux v. 17-18, il reconnaît manquer de force et de souffle (וְנִשְׁמָה, cf. Gn 2,7). La ressemblance d'humains le touche une troisième fois et lui permet de reprendre des forces. Daniel est vivifié d'une vitalité nouvelle, parlant et respirant. Le souffle a achevé le renouvellement de sa personne, transformée pour être capable d'affronter « la grande tribulation » (10,1). Daniel est définitivement habilité à comprendre l'épreuve annoncée par la vision. C'est à ce moment qu'intervient une parole performative (10,19), qui confirme l'identification de Daniel à « l'homme des prédilections », qui lui donne des forces et l'habilité à entendre le message de la vision.

La scène se déroule le 24^e jour du premier mois, au bord du Tigre (v. 4), après un temps de préparation. Au signal d'un son tumultueux, Daniel, dans le rôle du צֶלֶם, est couché, face contre terre, inerte. L'image est dressée, sa bouche est ouverte, et un souffle lui est transmis. Ces différents gestes imitent ceux du *mis pi*, qui transforme rituellement ce qui n'était que matière et forme en présence et substitut d'une divinité. Les similitudes se situent au niveau de la localisation, du temps, des gestes, de l'activation des sens et des paroles. L'ensemble fonde la capacité exceptionnelle de Daniel à entendre le message, à être un modèle pour "ceux qui ont du discernement" et à aller jusqu'à la fin.

CONCLUSION

Suffisamment d'éléments ont été rassemblés pour valider l'hypothèse proposée en introduction et tenter d'envisager certaines retombées à l'échelle du livre. La reprise et la subversion de la représentation divine telle qu'elle est conçue dans la pratique de la statue de culte, consistent, dans le livre de Daniel, à la fois en une critique de ce mode de représentation lié à un objet, et en son réinvestissement dans ce qu'il conçoit de la médiation et de la présence de la divinité au milieu des hommes. Il s'agit d'une rhétorique de protection et de préservation, de pouvoir et de reconfiguration des circonstances dangereusement défavorables, comme l'a été la conviction rappelée en introduction d'un dieu qui décide sa propre défaite et son exil par l'ennemi de son peuple, le plus puissant du moment. Aux premières heures de la domination babylonienne, le sort de Daniel et de ses compagnons imite celui réservé aux statues de culte : être capturé, déporté et déposé dans un lieu approprié, dans le pays vaincu. En d'autres termes, les exilés de la première génération, qui ont suivis les objets du temple à Babylone³⁶, sont les "images" du Dieu Très Haut dans la capitale de l'empire.

36. Cette entrée en matière, au ch. 1, s'inscrit dans les pas d'Ézéchiël, pour qui la gloire a quitté Jérusalem avec les exilés (Ez 10,18-22). Mais, là où le prophète envisage un retour dans le temple et détermine ainsi un mouvement d'ensemble

À la période hellénistique, les destinataires historiques du livre de Daniel, plongés dans une situation périlleuse, doivent affronter la profanation du temple et l'interdiction de la Torah, la faillite des médiations divines habituelles. Confrontée à la question de la présence de Dieu, la rhétorique daniélique des images dit deux choses :

- Dieu ne réside pas dans les statues sans vie, faites de main d'homme.
- La présence et la puissance de Dieu peuvent résider en-dehors du temple, dans des personnes à la fidélité exemplaire, qui ont su préserver leur pureté et qui se sont distingués par leur sagesse. Elles seules peuvent être l'image de Dieu et incarner le rôle et la souveraineté qui la caractérisent.

En outre, la stratégie de détournement déployée par le livre permet de rompre avec l'idéologie impériale, en vidant ses symboles religieux de leur contenu. La sémantique de l'image cultuelle investie dans la caractérisation des héros, renforce les traits exceptionnels de leur portrait. Cette élévation à un statut quasi divin est finalement nécessaire dans une rencontre au sommet entre Daniel et le roi, dans un environnement dans lequel le roi se présente lui-même comme une manifestation de la divinité.

L'intérêt du livre pour la statue de culte dépasse amplement celui de la simple polémique. Il prend à son compte la notion et le rituel pour montrer comment Dieu, qui a sa demeure à Jérusalem, œuvre dans et à travers certaines personnes de son peuple, qui se distinguent par leur fidélité exceptionnelle et leur sagesse. Dans cette perspective, les ch. 2, 3 et 7, de la partie araméenne, sont complémentaires. La pratique de la statue de culte est identifiée, critiquée et transposée à des êtres humains. Mais, qu'en est-il du ch. 10, qui introduit la dernière vision du livre ? Dans ce chapitre, l'intervention d'une ressemblance d'humain permet à Daniel d'"ouvrir la bouche", d'être vivifié d'une vitalité nouvelle et unique, habilité pour parler et entendre le message divin. Le rituel *mīs pî* correspond à la dernière étape de la fabrication d'une statue et à l'inauguration de sa fonction cultuelle. Pourquoi l'avoir déployé au moment d'aborder le dernier épisode ? L'intention était-elle d'actualiser la caractérisation de Daniel comme image de Dieu, au moment d'évoquer l'actualité politique et d'annoncer l'ultime ? Face à la crise qui sera annoncée par la vision, Daniel est exhorté à plus de force. La gravité des événements semble nécessiter un second acte, non pas de transformation, mais de renouvellement et de renforcement, une revitalisation radicale de l'"image". Dans ce dernier épisode, Daniel est également consacré au moment de recevoir la révélation majeure du livre. A-t-on voulu parachever sa "fabrication", dont le processus s'étendrait à l'ensemble du livre ? Ou, faut-il concevoir un rôle résomptif pour cette imitation du rituel *mīs pî* ? La solution est peut-être ailleurs. Différemment par rapport au ch. 2, au ch. 10, Daniel n'est pas reconnu "image" par le roi babylonien, mais consacré "image" devant Dieu, à l'initiative des êtres

(Ez 43,1-7), le livre de Daniel annonce la résurrection et l'espérance pour certains d'être associés à la luminescence stellaire, une représentation céleste du divin.

célestes présents dans la vision. Comme le montre l'identification des princes célestes (10,13.20-21), la vision décrit le côté divin de la réalité. La fabrication et l'habilitation d'une "image" de Dieu relèvent d'une synergie entre le ciel et la terre. Elles ne sont pas entre les mains des hommes, mais entre celles de Dieu, selon un moment et une manière décidés par Lui ; un homme ne peut pas participer à cette médiation avec la divinité, avec ses sens (voir, respirer, parler et entendre) sans cette intronisation. Daniel est indéniablement une figure complexe, comme peut l'être celle de la « ressemblance de fils d'homme » en Dn 7,13.

Bibliographie

- Bahrani, Zainab (2003) *The Graven Image. Representation in Babylonia and Assyria*, Archeology, Culture, and Society. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Berlejung, Angelika (1997) « Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 21, 45-72. Leuven : Peeters.
- Charpin, Dominique (2008) *Lire et écrire à Babylone*. Paris : PUF.
- Delcor, Mathias (1971) *Le livre de Daniel*, Sources bibliques. Paris : Gabalda.
- Dick, Michael B. (1999) « Prophetic Parodies of Making the Cult Image », dans id. (éd.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, 1-53. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Goldingay, John E. (1989) *Daniel*, Word Biblical Commentary 30. Nashville : Word Books.
- Hartman, Louis Francis & Alexander A. Di Lella (1978) *The Book of Daniel*, The Anchor Bible 23. New Haven : Yale University Press.
- Herring, Stephen L. (2013) *Divine Substitution. Humanity as the manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 247. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lacocque, André (1976) *Le livre de Daniel*, Commentaire de l'Ancien Testament 15b. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé.
- (2001) « Allusions to Creation in Daniel 7 », dans J. J. Collins & P. W. Flint (éds), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, 114-131. Leiden : Brill.
- Maggio, Michèle (2012) *L'ornementation des dieux à l'époque paléo-babylonienne. Étude du matériel ayant appartenu aux dieux d'après des documents de la pratique. Réflexions sur le don, l'ornementation des statues divines et la conservation des objets précieux*, Alter Orient und Altes Testament 393. Münster : Ugarit Verlag.

- Matsushima, Eiko (1995) « Eleven Neo-Babylonian Texts Relating to the Lubuštu (Clothing Ceremony) », dans P. T. Mikasa (éd.), *Essays on Ancient Anatolia and its Surrounding Civilizations*, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan 8, 235-243. Wiesbaden : Harassowitz.
- Schmidt, Uta (2015) « Anthropologie, Körper und Macht in Daniel 2 », dans J. van Oorschot & A. Wagner (éds), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 42, 221-238. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt.
- Walker, Christopher B. F. & Michael B. Dick (1999) « The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamia *mīs pî* Ritual », dans M. B. Dick (éd.), *Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near east*, 55-121. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Willis, Amy C. Merrill (2010) « Heavenly Bodies: God and the Body in the Visions of Daniel », dans S. Tamar Kamionkowski (éd.), *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, LHB/OTS 465, 13-37. New York : T&T Clark.

« MAIS MAINTENANT MON ŒIL T’A VU » : JOB ET LA REPRÉSENTATION DU DIVIN

Jean-Daniel Macchi
(Université de Genève)

Abstract: This article demonstrates that the book of Job displays many similarities with Greek tragedies: The book’s main part is made of dialogues and monologues written in verse and spoken by a restricted number of characters. Job’s incomprehensible and tragic destiny is similar to that of heroes in Greek tragedies. Furthermore, the poem about wisdom in chapter 28 can be understood as the intervention of a chorus. This poetic chapter marks the break between the two main parts of the book, the dialogue between Job and his friends (chs. 3-27) and the direct discussion between Job and God (chs. 29-31 and 38-42). The final sentence of Job claiming to have seen God (42:5) can easily be understood in the context of a theater staging of a dialogue between Job’s and God’s characters.

Le livre de Job est principalement formé d’un long dialogue direct qu’entretient un homme confronté à la souffrance avec ses amis, puis avec Dieu. Tout au long de ce dialogue se pose la question des raisons qui pourraient expliquer la souffrance du personnage principal. Une telle construction littéraire mettant en scène un long dialogue au cours duquel l’intervention de différents adversaires permet que se développe une construction argumentative n’a guère de parallèle au sein de la littérature biblique.

Cette contribution¹ défend la thèse que les spécificités du livre de Job s’expliquent par le fait qu’il s’agit d’une œuvre hébraïque construite sur le modèle des tragédies grecques, une idée qui, si elle n’est pas nouvelle, reste pourtant marginale dans la recherche exégétique². Cet article montre-

1. Cette communication reprend et développe certains arguments présentés lors d’une précédente présentation faite à Montréal en 2014 (MACCHI, 2018). En 2015, durant le colloque de Paris puis lors d’échanges ultérieurs, la professeure Sylvie HONIGMAN (Tel Aviv University) m’a rendu attentif à plusieurs aspects liés aux tragédies hellénistiques, ce qui m’a permis d’enrichir le texte publié. Qu’elle en soit chaleureusement remerciée.

2. Le lien entre le livre de Job et les tragiques était déjà évoqué par Théodore DE MOPSUESTE (V^e siècle) et Théodore DE BÈZE (XVI^e siècle), voir NEWSOM (2007, 375-376). Cette hypothèse a été défendue plus récemment par KALLEN (1918) ; SLOTKI (1927-1928) (cf. DELL 2007, 12-15) ; SAWYER (1979) et KNAUF & GUILLAUME (2009, 594-595). Elle est notamment critiquée par NEWSOM (2007, 377-380.393) et DELL

ra, en outre, que l'éloge de la sagesse figurant en Job 28 peut s'expliquer comme la trace de l'intervention d'un chœur, et que la dernière parole de Job mentionnant qu'il avait vu Dieu (Job 42,5) se comprend bien dans le cadre de la mise en scène théâtrale d'un débat entre le personnage de Dieu et celui de Job.

CARACTÉRISTIQUES DU LIVRE DE JOB

Le livre de Job³ débute par un prologue et se termine par un épilogue, tous deux en prose. Aux chapitres 1 et 2, le lecteur/spectateur apprend qu'à la suite d'une sorte de « pari » entre Yhwh et le *sātān* (toujours avec l'article dans le livre), Job subit la perte de ses biens, de ses enfants et de sa propre santé sans pourtant maudire la divinité. À la fin du livre, l'épilogue de 42,7-17 rapporte le rétablissement par Dieu de la bonne fortune du héros.

Situés entre le prologue et l'épilogue, une série de dialogues et de monologues en vers (3,1-42,6) forme la partie principale de l'œuvre.

Les chapitres 3 à 27 présentent trois dialogues, impliquant successivement Job et ses trois amis Elifaz, Bildad et Çofar. Ces dialogues portent sur les raisons de la souffrance de Job et l'attitude qu'il devrait adopter. Schématiquement, les trois amis arguent que, conformément au principe sapientiel de la rétribution des actes, les malheurs qui frappent Job résultent d'une punition divine. Ils invitent donc Job à accepter cette sanction et à se tourner vers Dieu dans l'espoir d'être délivré⁴. Au cours de ce dialogue, Job ne se laisse pas convaincre et affirme son innocence. Il remet en question souvent de manière très virulente la justice divine⁵. Les chapitres 26 et 27 semblent présenter la dernière réplique que Job adresse à ses amis. Bien que plusieurs commentateurs considèrent que le passage est

(2007, 18-19) qui, bien qu'identifiant des liens entre Job et les tragiques, estime une dépendance improbable : « Thus essentially it is the way the book is constructed that makes it difficult ultimately to describe Job as tragedy » (voir aussi DELL 2017, 77-80). On relèvera que, parce qu'ils traitent de la problématique du juste souffrant, des textes du Proche-Orient nettement plus ancien que les tragiques et que Job sont souvent considérés comme des parallèles pertinents du livre de Job (voir le survol proposé par EATON 1985, 52-58, qui prend aussi en compte les tragiques).

3. Parmi les nombreux commentaires de Job, on signalera BALENTINE (2006) ; CLINES (1989 ; 2006 ; 2011) ; GORDIS (1978) ; GRAY (2010) ; HABEL (1985) ; POPE (1965) ; ROWLEY (1976) ; TERRIEN (2005).

4. Par exemple en 5,17-18, Eliphaz dit : « *Voici, heureux l'homme que Dieu punit. Ne méprise pas la punition de Shadday. Car c'est lui qui fait souffrir, mais qui panse, il brise, mais ses mains* (on traduit le qeré וידיו plutôt que le ketib וידו) *soignent* » הנה אשרי אנוש ויכתנו אלוה ומוסר שדי אל תמאס: כי הוא יכאיב ויחבש ימחץ וידו תרפינה.

5. Par exemple en 9,22b-23, Job dit à propos de Dieu : « *il anéantit l'intègre comme le méchant. Si un désastre fait mourir soudainement, de la détresse de l'innocent il se moque* » תם ורשע הוא מכלה: אם שוט ימית פתאם למסת נקים ילעג:.

corrompu et qu'une partie du discours devait originellement faire partie des paroles de Bildad et de Çofar⁶, la section fait parfaitement sens sur les lèvres de Job⁷. Il affirme des principes qu'il partage avec ses amis, à savoir que Dieu est le puissant créateur et ordonnateur du monde (ch. 26) et que sa sanction devrait donc frapper les méchants (27,7-23). Mais en même temps, il jure être totalement innocent (27,2-6)⁸. Or, c'est précisément là tout l'enjeu des discours formulés par Job : comme Dieu est supposé rétribuer les actions humaines, pourquoi un juste comme Job souffre-t-il ?

Après l'interlude formé par l'éloge de la sagesse au chapitre 28, l'argumentation de Job se poursuit aux chapitres 29-31. Il ne s'agit plus d'une réponse aux discours des amis, mais d'un monologue adressé par Job directement à Dieu. Il y synthétise son argumentation. Il évoque son bonheur passé (ch. 29), sa misère actuelle (ch 30), et proteste de son innocence (ch. 31), avant d'aboutir à un véritable défi juridique lancé à Dieu, appelé ici « Shadday », le sommant de s'expliquer : *מי יתן לי שמע לי הן תוי שדי יעוני « Qui me donnera quelqu'un qui m'écoute ? Voilà ma signature, à Shadday de me répondre »* (31,35a).

Dans la forme finale du livre de Job, le monologue d'Elihou (chapitres 32-37)⁹ interrompt l'enchaînement entre l'interpellation adressée par Job à Shadday en 31,35-40 et les deux réponses divines des chapitres 38,1 à 40,2 puis 40,6 à 41,26. L'interprétation des deux discours divins fait débat¹⁰. De toute évidence, ils ne constituent pas une réponse claire à la question que posait Job. Le premier discours divin évoque les différents éléments constitutifs du cadre de vie et du cosmos – terre, mer, aube, Sheol, lumière et ténèbres, eaux douces, étoiles – et une série d'animaux sauvages – lion, corbeau, bouquetin, etc. Quant au deuxième discours, il évoque la capacité de Dieu à dompter deux figures monstrueuses, *Béhémoth* et *Léviathan*, classiquement associées au chaos sur lequel triomphe le Dieu créateur. Au cours de ces deux monologues, Dieu adresse des questions rhétoriques à Job. Est-il celui qui a fondé et établi les éléments du cadre de vie ? S'occupe-t-il des

6. Pour HABEL (1985, 364-387), Job 26,5-14 serait la fin du discours de Bildad au chapitre 25 ; la réponse de Job aurait comporté originellement 26,1-4 et 27,1-12 ; et Job 27,13-23 serait le dernier discours de Çofar. Dans un sens proche, voir aussi POPE (1965, 180-196), et CLINES (2003, 79).

7. Le fait que la dernière prise de parole de Bildad soit très courte, et qu'aucun discours final de Çofar n'apparaisse, s'explique bien par la volonté de montrer que, contrairement à Job, les amis ont épuisé leurs arguments.

8. « *Par la vie du Dieu qui dénie ma justice* » (27,2) *חַי אֱלֹהֵי הַסִּיר מִשַּׁפְּטֵי (27,2) puis « je suis ferme dans ma justice, je ne laisserai pas tomber, mon coeur n'insulte aucun de mes jours »* (27,6), *בְּצַדִּיקְתִּי הַחֹזֶקֶתִי וְלֹא אֶרְפָּה לֹא יִחַרֵּף לִבִּי מִיָּמִי*.

9. Elihou se plaint que les amis n'ont pas correctement répondu à Job. Selon lui le fait que Job adresse des reproches à Dieu témoigne déjà de son injustice. Ce discours est manifestement une insertion secondaire au sein du récit puisqu'il interrompt l'enchaînement entre le défi lancé par Job et la réponse divine.

10. Voir, outre les sections concernées des différents commentaires de Job, KEEL (1993) ; FOX (2013) ; LÉVÊQUE (2007) ; NOCQUET (2012, 84-92) ; DELL (2017, 80-83).

animaux sauvages ? Est-il capable de dompter les forces du chaos ? Ces deux discours aboutissent à l'acquiescement de Job (40,3-6 et 42,1-6), qui désormais se tait, incapable de rétorquer aux questions divines et à la description de la puissance et de l'étendue des champs d'action de Dieu. Ce silence de Job, face à la description de la complexité de l'ordre du monde et des forces colossales auxquelles le Dieu créateur doit faire face, peut être compris comme la remise en question de l'*hubris* d'un discours sapientiel qui voudrait expliquer le fonctionnement du cosmos à partir de schémas intellectuels simplistes, comme celui qui affirme la rétribution directe et automatique des actions humaines.

CARACTÉRISTIQUES DES TRAGÉDIES GRECQUES

L'âge d'or de la tragédie antique se situe dans le monde athénien du V^e siècle avant notre ère chez trois grands auteurs : Eschyle, Sophocle et Euripide. Ces tragédies, qui nous sont parvenues sous la forme figée de textes, étaient destinées à être produites sous forme de performances théâtrales. Ces œuvres ont joué un rôle considérable dans la société grecque classique, puis ont eu un retentissement considérable durant toute l'époque hellénistique et romaine. Des tragédies continuent à être produites et jouées aux époques classique tardive et hellénistique bien au-delà de l'Attique. Les fragments de ces œuvres dont nous disposons montrent que les caractéristiques du genre tendent à évoluer, notamment en ce qui concerne les thèmes traités. En outre, des motifs influencés par des problématiques et des cultures non grecques apparaissent. C'est notamment le cas dans l'*Exagoge* du tragédien juif Ézéchiël qui met en scène Moïse et l'Exode¹¹.

Les tragédies classiques présentent un certain nombre de caractéristiques qui sont bien connues. Elles s'ouvrent par un prologue mettant en place l'intrigue, suivi par l'entrée du chœur. Une série d'épisodes (entre 3 et 5) entrecoupés d'interventions du chœur constitue la majeure partie de l'œuvre. Les épisodes sont généralement formés soit de dialogues entre les quelques protagonistes mis en scène, soit de monologues. Lors de la performance tragique, un petit nombre d'acteurs déclamaient en vers les discours des différents protagonistes. Ces différents épisodes parlés étaient entrecoupés par les interventions du chœur, qui prenaient place à la fin des épisodes pour les commenter ou encore évoquer un événement se situant en dehors du lieu où étaient censés se trouver les protagonistes.

Sur le plan des thèmes, les tragédies retravaillent le plus souvent de grands mythes (Iphigénie, Oedipe, etc.). Les actions et décisions des dieux ne sont pas évidentes à comprendre pour les protagonistes. Ils peuvent être

11. A propos de la tragédie classique, voir par exemple DE ROMILLY (2006) ; CANFORA (1994). Pour les tragédies et leur évolution à l'époque hellénistique, KOTLIŃSKA-TOMA (2015) ; SISTAKOU (2016) ; SENS (2010). A propos de l'*Exagoge*, voir HOLLADAY (1989, 301-529) ; KOTLIŃSKA-TOMA (2015, 199-233) GRUEN (2010, 416-417).

confrontés à une malédiction ou un mystérieux destin tragique, comme dans le cas d'Oedipe. Ils peuvent aussi, à l'image de la figure homérique d'Ulysse, être les jouets de conflits entre les dieux, dont pourtant ils ignorent tout. Quoi qu'il en soit, la tragédie grecque est généralement marquée par la mise en scène dramatique de la psychologie de personnages blessés par la vie et subissant l'adversité. Finalement, la présence d'une intrigue faite de rebondissements et d'événements inattendus constitue une caractéristique majeure de ce type de performances. Le cas de l'« Oedipe roi » de Sophocle constitue un exemple caractéristique de tragédies. Les passions et les interrogations existentielles du héros sont mises en évidence au travers des dialogues qu'il entretient avec Tirésias, Créon et Jocaste, dialogues au cours desquels l'intrigue se développe et aboutit à la découverte progressive du caractère terrifiant de son propre destin.

CARACTÉRISTIQUES TRAGIQUES DU LIVRE DE JOB

Même si prétendre que le livre de Job correspond totalement aux canons de la tragédie antique serait exagéré, une série d'aspects le rapproche de ce genre classique.

Sur le plan formel, le livre de Job se présente sous une forme très largement compatible avec le type d'œuvres théâtrales que constitue la tragédie antique. Comme dans les tragédies, la plupart des épisodes sont constitués de dialogues ou de monologues en vers mettant en scène un petit nombre de protagonistes. Un tel recours massif au dialogue dans la construction du récit constitue un trait unique dans la littérature biblique.

Quant aux thèmes évoqués dans le livre de Job, ils sont relativement proches des problématiques et des questions récurrentes abordées par les tragiques. Le livre de Job évoque les interrogations existentielles du héros et pose dramatiquement la question de son destin. Comme souvent chez les tragiques où les causes qui expliquent le destin funeste du héros ne lui sont pas connues, Job ignore tout du pari entre Yhwh et le *šāṭān* dont parle le prologue, et même aucun des protagonistes n'envisage une telle idée.

De nombreuses tragédies sont construites à partir de thèmes mythologiques retravaillés. Or, le livre de Job peut lui aussi être compris comme une création basée sur une petite histoire mythique populaire¹² – celle reflétée dans le prologue et l'épilogue – largement développée. Comme chez les tragiques, dans les sections en vers, le livre de Job pose de manière plus subtile et philosophique que dans le prologue le problème théologique du mal et du destin tragique du héros.

Même si l'intrigue du livre de Job est essentiellement construite à partir de l'évolution des discours des différents personnages, elle n'est pas dépourvue des rebondissements et des surprises typiques des tragédies. Si,

12. Ézéchiel 14,14 mentionne la figure de Job, à côté de celles de Noé et de Daniel, comme un juste. Il présuppose sans doute la connaissance d'une telle histoire.

dans le prologue, le héros semble ne pas avoir maudit Dieu (2,9-10), dans la partie en vers le spectateur se rend compte que les choses ne sont pas si simples. Le héros maudit le jour de sa naissance (ch. 3), il met en cause la justice de Dieu (ch. 4-27) avant de le mettre en demeure de se disculper (29-31). Après le discours d'Elihou, un coup de théâtre survient lorsque Dieu lui-même accepte de s'adresser à un homme de manière quasi théophanique. Il le fait d'une façon surprenante, en lui posant des questions rhétoriques (38-41). Job acquiesce (40,3-6 ; 42,1-6) et c'est seulement à ce moment-là que la situation se retourne et que l'épilogue termine l'œuvre par un discours divin affirmant aux amis *עַיִב כַּעֲבָדִי אֵיב*, « *vous n'avez pas parlé de moi de manière solide comme mon serviteur Job* » (42,7).

On peut toutefois remarquer que le livre de Job présente quelques éléments plutôt atypiques par rapport aux tragédies classiques. On relèvera d'emblée que l'œuvre n'est pas écrite en grec. En outre, contrairement à ce qu'on trouve en Job où Dieu est un des protagonistes qui prend la parole, les dieux interviennent rarement dans les différents épisodes des tragédies. Cette différence doit néanmoins être nuancée dans la mesure où dans les *Bacchantes* d'Euripide, Dionisos intervient largement comme acteur de l'action, et où dans l'*Exagoge* d'Ézéchiel, Dieu fait partie des personnages et dialogue avec Moïse¹³. Finalement, alors que, dans les tragédies, le chœur est présent de manière récurrente au terme de chaque épisode pour ponctuer l'œuvre, en souligner le sens, voir dialoguer avec les personnages, dans le livre de Job les chœurs sont peu présents. Cela dit, l'éloge de la sagesse figurant en Job 28 pourrait porter la trace de l'intervention d'un chœur.

LE CHŒUR FAIT L'ÉLOGE DE LA SAGESSE (JOB 28)

L'éloge de la sagesse¹⁴ de Job 28 est situé entre les deux principaux temps de l'intrigue du récit. Elle figure entre la section des dialogues impliquant Job et ses amis (ch. 3-27) et celle où Job et Dieu discutent directement l'un avec l'autre.

Il n'est possible ni de comprendre ce chapitre comme la suite logique des discours de Job, ni d'y voir une reprise de ceux des amis. En effet, au cours des dialogues entre Job et ses amis, une discussion entre sages s'engage. Les amis prétendent que, puisque Job est confronté à la souffrance, il est coupable et doit se repentir, alors que Job affirme, au contraire, que sa vie constitue un modèle d'application des règles de sa-

13. Voir les Fragments 9, 11-13 ; KOTLIŃSKA-TOMA (2015, 209-213) ; HOLLADAY (1989, 370-381).

14. Voir, parmi l'abondante littérature à propos de Job 28, l'article de HANKINS (2013), les monographies de JONES (2009) et de Lo (2003), le collectif dirigé par VAN WOLDE (2003a), et le commentaire de CLINES (2006, 889-926).

gesse, et qu'il subit donc une injustice de la part de Dieu. Or, le chapitre 28 construit une argumentation en totale rupture avec ces propos. Il ne s'agit plus de chercher à éclairer les raisons des circonstances qui frappent Job, mais de produire un métadiscours sur la sagesse et sa nature. La sagesse y est présentée comme inaccessible, une affirmation qui dès lors remet en question les fondements mêmes de la discussion sapientiale entre Job et ses amis.

Le passage est construit comme un chant. Il y a trois parties (v. 1-11/15-19/ 23-27) séparées par deux sections parallèles fonctionnant comme une sorte de « refrain » (v. 12-14/20-22). Ces deux refrains commencent par une question rhétorique à propos de la quête de la sagesse (v. 12 et 20)¹⁵. Ils se poursuivent en affirmant que la sagesse est inaccessible à différents types d'êtres vivants : les hommes (v. 13), tous les êtres vivants et les oiseaux (v. 21). Ils se terminent par l'affirmation que la sagesse ne réside pas dans les éléments du cadre extérieur du cosmos, la mer, l'abîme (v. 14), le gouffre et la mort (v. 22).

L'argument d'ensemble du morceau se développe de la manière suivante. Les versets 1-11 décrivent l'accès souterrain aux matières précieuses par des travaux miniers. La plupart des commentateurs modernes identifient dans ces versets, à juste titre, des allusions aux exploits effectués par les humains qui parviennent, par leurs techniques, à accéder à des endroits souterrains normalement inaccessibles et à en faire sortir des richesses¹⁶. Ces activités de mineurs montrent que les hommes, par leurs capacités techniques, parviennent à accéder à un domaine normalement réservé au Dieu créateur. Aux versets 12-14, le refrain enchaîne en suggérant que, bien que l'homme soit capable de tels exploits, la sagesse lui reste inaccessible. Le chapitre poursuit aux versets 15-19 en précisant que les hommes ne peuvent pas acheter la sagesse en utilisant des matériaux précieux. Si les richesses matérielles leur sont accessibles, elles ne leur permettent pas d'avoir accès à la sagesse. Aux versets 20-22, le deuxième refrain réaffirme que la sagesse est inaccessible aux êtres vivants.

À l'issue de ces 22 premiers versets de Job 28, deux grands aspects de la sagesse humaine apparaissent vains. On comprend que ni les capacités professionnelles et techniques ni les écoles qui enseignent contre rémunération ne donnent accès à la sagesse. Les versets 23-27 poursuivent en

15. Les versets 12 et 20 sont parallèles : « Mais la sagesse, où sera-t-elle trouvée ? (où va-t-elle ? v. 20) et où est le lieu de la connaissance ? » (החכמה מאין תמצא (תבוא) ואי זה מקום בינה

16. Cf. par exemple VAN WOLDE (2003b, 3-22) ; HABEL (1985, 395-397) ; TERRIEN (2005, 239-241) ; GORDIS (1978, 304-308), et d'autres. L'activité minière humaine est évoquée dès le verset 2, qui décrit l'usage que les hommes font du minerai. En conséquence, la suite du passage décrit l'extraction de ces matériaux. En outre, les versets 7-8 affirment que les animaux n'accèdent pas aux lieux souterrains, ce qui met le règne animal en contraste avec les exploits des hommes ; si les v. 9-11 parlaient d'activités divines, on aurait logiquement dû intégrer les humains dans la liste de ceux qui ne peuvent fouler les lieux lointains.

attribuant à Dieu seul la sagesse. D'une part, les versets 23 et 24 affirment que Dieu comprend la voie de la sagesse. D'autre part, aux versets 25-26, le passage ajoute que ce Dieu ayant accès à la sagesse a organisé le fonctionnement du cosmos (vent, mer, orage). Le verset 27 termine le passage par l'affirmation que Dieu connaît la sagesse et qu'il est en mesure d'en établir les principes dans le monde par son action créatrice.

Sur le fond, l'argumentation développée en Job 28 ne diffère pas tellement de ce qui figure dans les discours divins des chapitres 38 à 41. En effet, ces deux passages développent l'idée que la création est à la fois immense et complexe. En Job 38 à 41, Dieu pose des questions rhétoriques à Job et lui montre les limites de ses connaissances – et donc de sa sagesse – face à l'immensité, la diversité et la complexité du cosmos. En Job 28, les refrains posent la question du lieu de résidence de la sagesse et y répondent en affirmant que l'homme, bien que capable d'obtenir de précieuses richesses, ne peut atteindre la sagesse. Dans les deux morceaux, la divinité créatrice établit les règles et les principes du monde, et est donc seule capable de comprendre la sagesse qui le régit.

Une telle réflexion théorique sur la sagesse ne fait guère sens à ce stade du livre de Job. D'une part, elle est en rupture avec les arguments développés dans les dialogues de Job et de ses amis (ch. 3-27) à la fin desquels elle figure. D'autre part, elle anticipe le contenu des deux grandes réponses que Dieu fait à Job aux chapitres 38-41, avant même que Job n'ait eu le temps de poser à Dieu sa question (ch. 29-31)¹⁷. Dès lors, de nombreux exégètes estiment que le chapitre 28 aurait été introduit tardivement, et un peu maladroitement, dans le livre de Job. Il pourrait s'agir d'une sorte de commentaire inséré *a posteriori* par un scribe soucieux de commenter la thèse globale défendue par le livre de Job et d'en proposer une synthèse¹⁸. D'autres considèrent que le chapitre 28 constituait la conclusion originelle du discours d'Elihou¹⁹, déplacée tardivement à sa place actuelle. Aucune de ces deux façons de comprendre la diachronie de Job 28 ne permet d'expliquer pourquoi le morceau a été inséré, ou déplacé, entre les chapitres 27 et 29.

Au regard des similitudes entre la tragédie grecque et le livre de Job, il apparaît qu'en réalité le chapitre 28 peut parfaitement faire sens à la place à laquelle il se trouve, à condition d'y voir la trace de l'intervention d'un chœur qui, comme c'est souvent le cas dans la tragédie, propose un com-

17. Contrairement à ce que défend JONES (2009, 241-244), puisque l'argument présenté en Job 28 est le même que celui que Dieu oppose à Job en 38-41, il n'est pas possible d'interpréter Job 28 comme une énigme que Job poserait à ses amis pour remettre en cause leurs discours de sagesse.

18. Voir, parmi d'autres, HABEL (1985, 391-392) ; LÉVÊQUE (1970, 593-606) ; TERRIEN (2005, 239-240) ; SAWYER (1979, 255). GORDIS (1978, 278), présente Job 28 comme un « Hymn to Wisdom » « well described as "a musical interlude" ». VERMEYLEN (1986) propose un modèle de composition de Job en trois étapes, dans lequel Job 28 est principalement attribué à des relectures.

19. GREENSTEIN (2003) et CLINES (2003, 80-83 et 2006, 889-926).

mentaire faisant état du point de vue et de la voix du narrateur. En outre, la forme du chapitre avec son refrain est un indice supplémentaire du caractère choral du morceau.

MAINTENANT MON ŒIL T'A VU (JOB 42,5)

Au terme des deux discours en 38,1-40,2 et 40,6-41,26 où Dieu adresse à Job des questions rhétoriques mettant en évidence sa petitesse face à la complexité des éléments du cosmos et de la vie sauvage ainsi que le combat que le Dieu créateur mène contre les forces du chaos, le personnage de Job admet la suprématie de la sagesse et de la volonté divine et renonce à la requête juridique d'explication qu'il avait adressée à Dieu à la fin du chapitre 31.

Job 42 1 Job répondit à Yhwh : 2 je sais que tu peux tout, et qu'aucun dessin ne t'échappe. 3 "Qui est celui qui assombrit mes projets sans connaissance ?" Ainsi j'ai parlé, mais sans comprendre des mystères que je ne connais pas. 4 "Écoute donc et moi, je parlerai. Je t'interrogerai, et tu m'instruiras". 5 Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu. 6 C'est pourquoi je renonce ; je me repens sur la poussière et la cendre.

La réponse de Job s'ouvre par l'affirmation de l'universalité de la connaissance divine (v. 2) puis cite aux v. 3a et 4 l'invective que Yhwh adressait à Job en ouverture de son premier discours, en 38,2-3²⁰. Après la première citation de Yhwh, Job reconnaît avoir parlé à tort (v. 3b) puis, après la seconde, il dit probablement qu'il renonce à sa requête en justice et retourne à sa condition d'homme souffrant (v. 6)²¹.

20. 42,3a, מִי זֶה מַעֲלִים עֵצָה בְּלִי דַעַת, reprend presque à l'identique la formule figurant en 38,2 : מִי זֶה מַחְשִׁיךְ עֵצָה בְּמַלְיָן בְּלִי דַעַת : « *Qui est celui qui obscurcit mon projet par un discours sans connaissance ?* ». Quant à 42,4b, il reprend textuellement 38,3b et 40,7, וְאִשְׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעַנִי « *Je t'interrogerai, et tu m'instruiras* ».

21. La traduction du verset 6 est discutée. L'interprétation proposée ici postule que l'objet du verbe transitif מָאָס « renoncer » ou « mépriser » est sous-entendu et renvoie aux discours de Job. On pourrait cependant aussi comprendre que Job se méprise lui-même ou se soumet. L'expression וְאֶפְרָר וְאֶחֱרָב « sur la poussière et la cendre » renvoie à la condition d'homme souffrant de Job qu'il qualifie ainsi en 30,19 ; il pourrait cependant aussi s'agir d'une référence à la place qu'il occupe en 2,8. Nous prenons le verbe נָחַם dans le sens de « se repentir », mais il peut aussi être pris dans celui de « renoncer » ou « se consoler » ou encore « être consolé ». Pour la diversité d'interprétations et de traductions possibles de 42,6 voir HABEL (1985, 576) ; BALENTINE (2006, 694) ; CLINES (2011, 1218-1224) ; SUEE YAN (2015). VAN DER LUGT (2014) estime que le v. 6b, qu'il traduit « I have compassion with dust and ashes », est mis sur les lèvres de Dieu et non de Job (comme l'ensemble de 42,4-6).

Ce renoncement de Job est expliqué au motif que : לשמע און שמעתיד ועתה : עיני ראיתך « *Mon oreille avait entendu parler de toi, mais maintenant mon œil t'a vu* » (42,5). Ici, la vision est clairement présentée comme un mode d'appréhension de la divinité supérieure à celle des oui-dire évoqués dans la première partie du verset²². En outre, ce motif est préparé dans les différents discours de Job, où celui-ci dit attendre de pouvoir défendre sa cause devant la face de Dieu (13,15-16) et de le voir (19,25-27).

De nombreux exégètes considèrent que, dans le contexte du livre de Job, l'expression « mon œil t'a vu » ne suggère pas que le personnage de Job a concrètement vu Dieu. Plusieurs auteurs pensent qu'il s'agit d'une expression idiomatique qui signifie en réalité que Job a désormais une pleine compréhension de ce qui lui a été dit par Dieu²³. D'autres estiment plutôt que la mention de la vision de Dieu ne ferait pas référence à des aspects présents dans les différents discours antérieurs, mais pointerait dans une direction différente qui ne serait pas explicitement indiquée, mais pourrait évoquer une rencontre avec Dieu, une expérience de sa présence allant au-delà de l'intellect et qui pourrait être associée à la souffrance²⁴. On pourrait aussi penser que l'utilisation en 42,5 du langage de la « vision » s'expliquerait par le fait que les discours divins des chapitres 38-41 évoquent de manière imagée l'action divine dans la complexité du monde. Ainsi, alors qu'au chapitre 23,8-9 Job disait ne pas réussir à identifier l'action divine dans la création²⁵, après le discours divin il aurait désormais changé son regard et accepté que cette création et ses mystères soient l'oeuvre de Dieu.

Pendant, ces interprétations métaphoriques ou symboliques de la mention de la vision de Dieu par Job tiennent insuffisamment compte du fait que les discours divins sont associés à une théophanie²⁶. En effet, en Job 38,1 et 40,6, les deux discours divins sont introduits par une expression, « *Yhwh répondit à Job depuis une tempête* », qui ressemble aux introductions de plusieurs grandes théophanies bibliques²⁷ ainsi qu'à un

22. En Job 28 on trouve une mise en contraste analogue entre une connaissance imparfaite liée au fait d'entendre par l'oreille (שמע און) et une connaissance complète liée au fait de voir (ראה). En 28,22 l'abîme et la mort disent à propos de la sagesse « nous avons entendu par nos oreilles parler d'elle » שמענו שמעה par opposition à Dieu qui en 28,27 « la voit et la manifeste » ראה ויספרה.

23. Récemment encore CLINES (2011, 1206.1216-1218).

24. Dans des sens un peu différents les uns des autres : ROWLEY (1976, 266) ; CAMPBELL (2003, 22.25) ; NOCQUET (2012, 94) ; TERRIEN (2005, 317).

25. La tournure figurant en 23,9 est à cet égard significative : « *Il agit au nord, mais je ne le vois pas, il se dissimule au sud et je ne le vois pas* » שמאול בעשתו ולא אחז יעטר ימין ולא אראה.

26. Voir en ce sens KEEL (1993, 13) ; HABEL (1985, 535-536.579).

27. Dans des sens un peu différents les uns des autres : ROWLEY (1976, 266) ; CAMPBELL (2003, 22.25) ; NOCQUET (2012, 94) ; TERRIEN (2005, 317). La manifestation de Yhwh dans la tempête סערה apparaît en introduction de la grande vision de la gloire de Dieu en Ézéchiel 1-3 (Ez 1,4) et en Zacharie 9,14 ; voir la contribution de H. GONZALEZ dans

des modes d'apparition du personnage de Dyonisos dans les *Bacchantes* d'Euripide²⁸. De surcroît, si, comme nous l'avons défendu plus haut, le livre de Job a été conçu sur le mode « tragique » et joué comme une pièce théâtrale de ce type, il fait parfaitement sens que l'acteur qui joue Job s'adresse à celui qui joue le personnage divin et lui dise : « maintenant mon œil t'a vu ».

CONCLUSION

Cette contribution a montré que le livre de Job présente une série de caractéristiques typiques de la tragédie grecque. Le chapitre 28 peut être lu comme l'indication de l'intervention d'un chœur marquant la césure entre les dialogues entre Job et ses amis (ch. 3-27) et celui entre Job et Dieu (ch. 29-31 et 38-42). Quant à la parole de Job disant avoir vu Dieu (42,5) elle s'explique facilement dans le cadre de la mise en scène d'un dialogue entre le personnage de Job et celui de Dieu.

Reconnaître que le genre littéraire du livre de Job se rapproche de celui de la tragédie n'est pas sans conséquence sur l'ancrage historique dans lequel il s'agit de situer cette œuvre. En effet, un tel rapprochement suggère que les auteurs de Job avaient une connaissance au moins indirecte des codes et des motifs de la littérature tragique grecque. Sur un plan historique, cela n'est pas impensable puisque dès le milieu du IV^e siècle la connaissance des tragiques Athéniens se répand dans le monde méditerranéen²⁹ et l'on sait que des milieux juifs hellénisés ont utilisé le « genre » tragique³⁰. En outre, pour diverses raisons, notamment linguistiques, la majeure partie des exégètes récents datent la composition du livre de Job après celle des grands tragiques, à savoir durant la deuxième partie de l'époque perse (V^e-IV^e s.) ou au début de la période hellénistique (IV^e-III^e s.)³¹. Même si l'influence du monde grec au Proche-Orient n'a pas attendu la venue d'Alexandre pour apparaître, les similitudes entre Job et les tragiques plaident plutôt en faveur d'une datation de la rédaction et des productions dramatiques de Job au début de la période hellénistique, dans un milieu juif déjà confronté à l'hellénisme³².

ce volume. En outre, on retrouve des épisodes tempétueux associés à des théophanies de Yhwh en Exode 19 et en Juges 5,4-5.

28. *Bacchea*, 576-595. Les épiphanies divines marquées par des événements climatiques extraordinaires constituent un topos classique dans le monde grec (PETRIDOU 2015, 98-105).

29. SENS (2010, 297).

30. Outre l'*Exagoge* d'Ézéchiel, d'autres tragédies présentant des thèmes bibliques sont attestées, voir KOTLIŃSKA-TOMA (2015, 199-242).

31. Voir les introductions de GERTZ (2007, 429) ; ZENGER (2004, 344) ; KNAUF & GUILLAUME (2009, 595-596).

32. On pourrait objecter à notre hypothèse l'absence d'attestation directe de représentation théâtrale dans l'Israël ancien, ainsi que l'absence de trace d'amphithéâtre

Au terme de cette contribution, on peut formuler l'hypothèse que le milieu qui a produit le livre de Job a cherché à établir des ponts entre la culture hébraïque et la pensée grecque. En racontant le destin incompréhensible et cruel qui frappe le personnage de Job, des thématiques typiques de la tragédie sont utilisées afin de conduire les spectateurs/lecteurs à se rendre compte qu'un Juif peut se poser les questions abordées par les tragiques.

Bibliographie

- Auwers, Jean-Marie (2009) « Les interventions du chœur dans le Cantique des Cantiques », *ETL* 85/4 : 439-448.
- Balentine, Samuel E. (2006) *Job*, Smyth & Helwys Bible commentary 10. Macon : Smyth & Helwys.
- Campbell, Antony F. (2003) « The Book of Job: Two Questions, One Answer », *ABR* 51 : 15-25.
- Canfora, Luciano (1994) *Histoire de la littérature grecque d'Homère à Aristote*, La mesure des choses. Paris : Desjonquères.
- Clines, David J. A. (1989) *Job 1-20*, WBC 17. Dallas : Word Books.
- (2003) « "The Fear of the Lord is Wisdom" (Job 28:28) A Semantic and Contextual Study », dans E. van Wolde (éd.), *Job 28. Cognition in Context*, BIS 64, 57-92. Leiden-Boston : Brill.
 - (2006) *Job 21-37*, WBC 18A. Nashville : Thomas Nelson.
 - (2011) *Job 38-42*, WBC 18B. Nashville : Thomas Nelson.
- Dell, Katherine J. (2007) « Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians », dans T. Krüger, M. Oeming, K. Schmid & C. Uehlinger (éds), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, 1-19. Zürich : TVZ.
- (2017) *Job: An Introduction and Study Guide: Where Shall Wisdom Be Found?*, T&T Clark Study Guides to the Old Testament 2^e éd. London : T&T Clark.
- Eaton, John H. (1985) *Job*, OTGu. Sheffield : JSOT Press.
- Fox, Michael V. (2013) « God's Answer and Job's Response », *Biblica* 94/1 : 1-23.
- Gertz, Jan Christian (éd.) (2007) *Grundinformation Altes Testament: eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

dans la région avant l'époque romaine. Ces objections ne sont pas déterminantes. D'une part, les productions théâtrales peuvent se faire dans des lieux distincts des amphithéâtres, et il ne fait guère de doute que certains textes bibliques ont été transmis sous la forme de productions publiques (Néhémie 8 décrit une lecture publique commentée de la Loi ; certains Psaumes donnent des indications sur les pratiques liturgiques qui y sont associées [Ps 22,1] ; le Cantique des Cantiques contient probablement lui aussi la trace d'interventions d'un chœur [Ct 5,9 et 6,1], cf. AUWERS 2009).

- Gordis, Robert (1978) *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies*, Moreshet series 2. New York : JTS Press.
- Gray, John (2010) *The Book of Job*, THB 1. Sheffield : Sheffield Phoenix Press.
- Greenstein, Edward L. (2003) « The Poem on Wisdom in Job 28 in its Conceptual and Literary Contexts », dans E. van Wolde (éd.), *Job 28. Cognition in Context*, BIS 64, 253-280. Leiden Boston : Brill.
- Gruen, Erich S. (2010) « Jewish Literature », dans J. J. Clauss & M. Cuypers (éds), *A Companion to Hellenistic Literature*, 415-428. Chichester : Wiley-Blackwell.
- Habel, Norman C. (1985) *The Book of Job. A Commentary*, OTL. Philadelphia : Westminster Press.
- Hankins, Davis (2013) « Wisdom as an Immanent Event in Job 28, Not a Transcendent Ideal », *VT* 63/2 : 210-235.
- Holladay, Carl R. (1989) *Fragments From Hellenistic Jewish Authors. Volume II. Poets: the Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*, Texts and translations 30, Pseudepigrapha series 12. Atlanta : Scholars Press.
- Jones, Scott C. (2009) *Rumors of Wisdom: Job 28 as Poetry*, BZAW 398. Berlin : W. de Gruyter.
- Keel, Othmar (1993) *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*, LeDiv, Commentaires 2. Paris : Cerf.
- Kallen, Horace Meyer (1918) *The Book of Job as a Greek Tragedy*. New York : Moffat.
- Knauf, Ernst Axel & Philippe Guillaume (2009) « Job », dans T. Römer, J.-D. Macchi & C. Nihan (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, 590-600. Genève : Labor et Fides.
- Kotlińska-Toma, Agnieszka (2015) *Hellenistic Tragedy. Texts, Translations and a Critical Survey*. London : Bloomsbury.
- Lévêque, Jean (1970) *Job et son Dieu : essai d'exégèse et de théologie biblique*. Paris : Gabalda.
- (2007) « L'interprétation des discours de YHWH (Job 38,1-42,6) », dans J. Lévêque, M. Gilbert & F. Mies (éds), *Job ou le drame de la foi. Essais*, LeDiv 216, 131-155. Paris : Cerf.
- Lo, Alison (2003) *Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22-31*, VT.S 97. Leiden, Boston : Brill.
- van der Lugt, Pieter (2014) « Who Changes His Mind about Dust and Ashes? The Rhetorical Structure of Job 42:2-6 », *VT* 64/4 : 623-639.
- Macchi, Jean-Daniel (2018) « Job, le tragique et le chœur. Remarques à propos de l'éloge de la sagesse en Job 28 », dans A. Gignac (éd.), *Narrativité, oralité et performance. 7^e colloque international du Réseau de recherche Narratologie et Bible (RRENAB), 5 au 7 juin 2014, Université de Montréal, Terra Nova 4*, 191-203. Leuven : Peeters.
- Newsom, Carol A. (2007) « Dramaturgy and the Book of Job », dans T. Krüger M. Oeming K. Schmid & C. Uehlinger (éds), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*, 375-393. Zürich : TVZ.
- Nocquet, Dany (2012) *Le livre de Job. Aux prises avec la justice divine*, Au fil des Écritures. Lyon : Olivétan.

- Petridou, Georgia (2015) *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford : Oxford University Press.
- Pope, Marvin H. (1965) *Job*, AncB 15. New York : Doubleday.
- de Romilly, Jacqueline (2006) *La Tragédie grecque*, Quadrige. Paris : PUF.
- Rowley, Harold H. (1976) *Job*, NCBC. London : Oliphants.
- Sawyer, John F. A. (1979) « The Authorship and Structure of the Book of Job », dans E. A. Livingstone (éd.), *Studia biblica 1978 vol. 1, Papers on Old Testament and related themes/ Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978*, 253-257. Sheffield : University of Sheffield.
- Sens, Alexander (2010) « Hellenistic Tragedy and Lycophron's Alexandra », dans J. J. Clauss & M. Cuypers (éds), *A Companion to Hellenistic Literature*, 297-313. Chichester : Wiley-Blackwell.
- Sistakou, Evina (2016) *Tragic Failures. Alexandrian Responses to Tragedy and the Tragic*, TCSV 38. Berlin : De Gruyter.
- Slotki, Judah J. (1927-1928) « The Origin of the Book of Job », *ExpT* 39/3 : 131-134.
- Suee Yan, Yu (2015) « Translating Job 42.6 - A Modest Proposal », *BiTr* 66/1 : 45-55.
- Terrien, Samuel (2005) *Job*, CAT 13. Genève : Labor et Fides.
- Vermeylen, Jacques (1986) *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques*, StB 2. Leiden: Brill.
- van Wolde, Ellen (éd.) (2003a) *Job 28. Cognition in Context*, BIS 64. Leiden : Brill.
- (2003b) « Wisdom, Who Can Find It? A Non-Cognitive and Cognitive Study of Job 28: 1-11 », dans E. van Wolde (éd.), *Job 28. Cognition in Context*, BIS 64, 1-35. Leiden : Brill.
- Zenger, Erich (2004) *Einleitung in das Alte Testament*, KStTh 1.1. Stuttgart : Kohlhammer.

FIGURES FONDATRICES DANS LES TRADITIONS D'ESDRAS ET DES MACCABÉES

Sylvie Honigman
(Université de Tel Aviv)

Abstract: This article deals with the representation of political change through narratives featuring founding figures. As it is well known, accounts of the reigns of specific kings in the ancient Near East and Judah were a means of reflecting about the institution of kingship. In order to turn a specific biography into a paradigmatic example of royal achievements the account was structured according to narrative patterns. The article examines two groups of texts—Ezra-Nehemiah and 1 Esdras on the one hand; and 1 and 2 Maccabees on the other—which are composed of successive narrative cycles. It is argued that this multi-sequenced composition was the literary means through which the Judean literati worked out three kinds of complex political situations, namely 1) the transition from one regime (the monarchy) to another (the rule of a high priest); 2) the transition from one dynasty (the Oniads) to another (the Hasmoneans); and 3) a regime (under the Hasmoneans) in which the ruler combined royal and priestly powers, which appeared to be very different from the traditional exercise of royal authority.

INTRODUCTION

Comme le faisait remarquer Cynthia Farrar dans un ouvrage de 1988, les historiens modernes ont longtemps souscrit à l'idée selon laquelle les Athéniens, s'ils avaient inventé la démocratie dans la pratique, avaient par contre été incapables de penser leur propre régime politique¹. Et ces historiens d'invoquer, comme preuve, l'absence de traités politiques théoriques dans le paysage littéraire athénien du V^e siècle. Ces quelques dernières décennies, pourtant, il a bien fallu se rendre à l'évidence que les Athéniens ont développé très tôt une réflexion politique complexe et élaborée, non pas certes au travers d'essais de théorie politique, mais en campant des cas exemplaires, puisés aussi bien dans des événements historiques récents que dans leur passé mythique lointain. À défaut d'essais abstraits, c'est donc dans les pièces de théâtre, voire les mythes et rites religieux du V^e siècle, que cette réflexion politique s'est développée, ainsi qu'à un niveau plus élaboré, dans des écrits historiographiques ou de philosophie atomiste. La

1. Cf. FARRAR (1988, 1-14).

réalité, dans l'Athènes du V^e siècle, ne peut se penser qu'en situation, à travers l'illustration concrète, l'*exemplum* ; cela est d'autant plus vrai de la pensée politique que les sociétés antiques, au moins jusqu'à l'empire romain, sont restées étrangères au principe de distinction entre structures étatiques et groupes sociaux, ou entre fonctions et individus les exerçant, principe qui est au fondement de l'État bureaucratique moderne.

Par ailleurs, les historiens modernes ont aussi appris à mieux comprendre les causes de cette prédilection pour l'*exemplum* dans le monde antique. Pour que puisse se développer un mode d'expression abstraite de la pensée, un certain nombre de conditions doivent être réunies. La généralisation de la culture de l'écrit, qui n'est acquise en Grèce (ou en tout cas à Athènes) qu'à partir de la fin du V^e siècle², est la première de ces conditions mais, si elle est indispensable, elle n'est pas suffisante. Le facteur décisif mis en relief par Geoffrey Lloyd, dans ses travaux comparés sur le développement des sciences en Grèce et en Chine dans l'Antiquité, est politique : il s'agit de la culture du débat public et contradictoire mené dans un esprit de compétition entre égaux, culture née dans les cercles aristocratiques grecs et cultivée ensuite non seulement dans les assemblées civiques et les tribunaux populaires des V^e et IV^e siècle, mais aussi dans les cercles élitistes de savants et de philosophes³. C'est ce contexte socio-politique si particulier des cités grecques qui a fait la différence avec les grandes cultures lettrées du Proche-Orient ancien ou de la Chine antique : les penseurs grecs ont été poussés à affiner de plus en plus leurs arguments et à les dépouiller de leurs éléments contingents pour en dégager la substance abstraite et universelle. Ainsi naquirent les mathématiques euclidiennes, la philosophie platonicienne des idées, et le traité de théorie politique⁴.

Par contre, dans les sociétés antiques dans lesquelles les institutions de production et de transmission des savoirs sont partie prenante d'un ordre social hiérarchisé (Lloyd a étudié en détail le cas de la Chine, mais on songe aisément aussi à l'Égypte ancienne, à la Babylonie et à Judah), le discours scientifique conserve son caractère plus concret, plus imagé. Le récit, voire le conte, garde sa primauté, et Richard Parkinson, pour l'Égypte du II^e millénaire, et Kim Ryholt, pour la production littéraire démotique, ont bien montré comment les contes égyptiens étaient le produit de la culture savante des scribes des palais et des temples, et non le miroir écrit d'une culture soi-disant populaire⁵.

Contrairement à la plupart des autres contributions à ce volume, c'est à la représentation des hommes, et non à celle des dieux, que je m'intéresserai ici. Le point de départ de ma réflexion sera précisément le principe,

2. Pour la chronologie et le phénomène en soi, cf. THOMAS (2000).

3. Cf. LLOYD (1979, 226-267 ; 1987, 70-78 et 2003).

4. À proprement parler, LLOYD s'intéresse aux mathématiques et à la médecine. Les autres éléments sont ajoutés ici par extrapolation.

5. Cf. PARKINSON (2002, 138-146), et RYHOLT (2004 et 2006). Je remercie Deborah Sweeney d'avoir attiré mon attention sur les travaux de ces auteurs.

énoncé plus haut, selon lequel les sociétés antiques ne faisaient pas la distinction entre fonctions et individus les exerçant, et le récit historique (mais aussi le récit mémoriel, voire le conte) servait de vecteur privilégié à toute réflexion sur l'ordre social et le régime politique. Pour le dire autrement, c'est en parlant de rois particuliers que l'on pensait la royauté.

Toutefois, pour avoir valeur paradigmatique, le récit devait en outre se conformer à des codes narratifs précis ; c'est ce schème narratif qui est signifiant, et confère son sens exemplaire à tel récit particulier. L'exemple le mieux connu de schème narratif ayant servi de vecteur à une réflexion politique est celui qui, en Mésopotamie comme dans la tradition biblique, avait pour fonction de penser la royauté ou, plus précisément, la légitimité royale : il s'agit du récit de fondation (ou de refondation) du temple par le roi. Comme l'a montré Victor Hurowitz, les codes de ce schème impriment leur forme narrative non seulement à tous les récits bibliques de construction du Premier Temple (1 Rois 5,15-9,25, 2 Samuel 6 et récits parallèles de 1 Chr 17-2 Chr 8), mais ils sous-tendent également les textes relatifs à la reconstruction du Second Temple, en particulier Esdras 1-6⁶. Cependant, si ces cas que l'on peut qualifier de typiques sont bien connus, le schème narratif a aussi donné lieu à de nombreuses variantes, en particulier dans la tradition judéenne. En effet, la société judéenne a connu, aux époques perse et hellénistique, des formes de pouvoir bien différentes de celle de la royauté indigène de l'époque monarchique, et l'on constate qu'à chaque fois, le schème narratif a été remodelé de façon à pouvoir rendre compte de ces nouvelles formes de pouvoir, et perpétuer ainsi sa fonction d'instrument de légitimation du pouvoir⁷.

Les textes qui retiendront mon attention ici présentent des situations narratives particulièrement complexes. Il s'agit en fait de deux séries de textes : d'une part, le livre hébraïque d'Esdras-Néhémie, et son parallèle grec d'1 Esdras ; d'autre part, les deux premiers livres des Maccabées. Ces quatre textes ont en commun de se présenter comme une succession de récits, dont chacun met en scène une ou plusieurs figures fondatrices différentes. Aussi la première réaction des savants modernes a-t-elle été de considérer ces textes comme composites, résultat d'une histoire littéraire complexe et de multiples interpolations⁸. Je me propose au contraire de montrer que cette structure à séquences narratives multiples, faisant s'enchaîner époques et personnages, est précisément le procédé littéraire au moyen duquel les lettrés de Judée ont rendu compte de trois sortes de

6. Cf. HUROWITZ (1992). Sur Esdras 1-6, voir en outre EDELMAN (2005).

7. Pour un aperçu général du corpus de textes concernés et des formes de pouvoir ainsi représentés, cf. HONIGMAN (2014, 95-118).

8. Pour 1 Maccabées, cf. par exemple MARTOLA (1984). Pour 2 Maccabées, voir l'ouvrage récent de SCHWARTZ (2008). Pour une revue critique de l'historiographie de ces textes, cf. HONIGMAN (2014, 1-37). S'il est indéniable que Esdras TM et 1 Esdras LXX sont des textes à l'histoire rédactionnelle complexe, la question est de savoir si on leur reconnaît ou non une cohérence narrative dans leur état final.

situations politiques particulièrement complexes : transition d'un régime à l'autre, transition d'une dynastie à l'autre, ou cumul de pouvoirs ressentis comme étant de nature différente. En outre, par-delà l'étude de ce corpus particulier, l'analyse de ce procédé littéraire peut, me semble-t-il, nous inviter à reconsidérer la fonction d'autres récits de la tradition biblique dont le ressort est, lui aussi, fondé sur le jumelage de deux figures fondatrices. On songera notamment au cas de Moïse et d'Aaron, que je n'étudierai cependant pas ici.

1. LE SCHÈME NARRATIF EXPRIMANT LE CONCEPT DE LÉGITIMITÉ DU POUVOIR : LES RécITS DE FONDATION DU TEMPLE

Avant d'en venir à l'étude des textes eux-mêmes (d'abord les livres des Maccabées, ensuite ceux des traditions d'Esdras), commençons par examiner le schème narratif à partir duquel ces textes sont construits, à savoir le schème des récits de fondation (ou de refondation) du temple.

1.1. *Le schème narratif de fondation du temple*

Dans les différentes civilisations de la Mésopotamie antique, comme dans la tradition biblique, le récit par excellence qui sert à exprimer l'idée de légitimité royale est centré sur un acte de fondation (ou de refondation) du temple de la divinité tutélaire par l'individu aspirant à la royauté. Dans sa forme classique, qui a été étudiée par Victor Hurowitz, le schème narratif se compose de six séquences⁹ : tout d'abord, la décision de construire, qui suppose l'approbation divine du projet. Cette séquence comprend entre autres le récit des circonstances qui ont conduit à la destruction du temple, présentée comme le fruit de la colère divine, ainsi que de la victoire du roi bâtisseur sur les ennemis, qui marque la réconciliation avec la divinité. La deuxième séquence est celle des préparatifs matériels en vue des travaux de construction, qui s'enchaîne avec le récit de construction au sens propre ; puis vient, en un quatrième temps, la relation des rites de dédicace du temple et des festivités qui l'accompagnent. S'ensuivent les prières du roi demandant la bénédiction de la divinité et, enfin, les promesses divines et l'établissement de nouvelles normes, notamment d'une fête commémorative de l'événement. Ce schème narratif repose ainsi sur l'idée d'un contrat entre le roi et la divinité : d'une part, le roi construit (ou reconstruit) la Maison du dieu, c'est-à-dire son temple ; et de l'autre, la divinité construit la Maison du roi, c'est-à-dire le bénit, octroie stabilité et

9. Cf. HUROWITZ (1992, 64) ; cf. aussi *ibid.*, 56 et 109-110. Pour une vue synthétique, cf. EDELMAN (2005, 131-132) et HONIGMAN (2014, 102-103).

prospérité à son règne et lui accorde une descendance dynastique¹⁰. Ce contrat est à la base de l'idéologie de la royauté d'élection divine.

En raison-même de l'étroite corrélation, conceptualisée par ces récits, entre fondation du temple et légitimité royale, le même schème narratif servant à modeler les récits de fondation du temple a été étendu à des récits de construction de palais, de murailles urbaines ou de toute activité édilitaire que l'on pouvait d'une façon ou d'une autre présenter comme une extension de la reconstruction du temple¹¹. Dans la tradition biblique, le lien conceptuel entre construction du temple, construction du palais et celle de la muraille de la ville est illustrée par le fait que les trois types de construction sont attribuées à Salomon dans un même verset (1 Rois 3,1)¹². De même, la figure de Néhémie est identifiée tantôt comme celle de bâtisseur des murailles de Jérusalem (Né 1-6 et 12), tantôt comme celle de bâtisseur du temple et de l'autel (dans la seconde lettre festale préfaçant 2 M 1,18.21-30)¹³.

Cette représentation du roi bâtisseur de temple est à n'en pas douter une idéologie du pouvoir et, donc, une idéologie politique. En effet, dans le Proche-Orient ancien, Judée comprise, la fondation du temple, puis son entretien et sa reconstruction, sont des prérogatives éminemment politiques : c'est précisément sur cela, comme on l'a vu, que repose le contrat entre roi et divinité tutélaire qui fonde l'idéologie de la royauté par élection divine. C'est également ce qui explique qu'un même schème narratif ait pu être utilisé aussi bien pour des récits de fondation du temple de la divinité tutélaire, que pour ceux de construction de palais ou de murailles urbaines. Cette remarque nous impose donc de rejeter la distinction moderne entre sphère du religieux (temple) et sphère du politique (roi), qui s'avère inopérante pour rendre compte des réalités antiques (et pas seulement dans le Proche-Orient ancien). Plus précisément, si l'on ne peut nier l'existence de sphères distinctes, la séparation entre elles s'opère selon des lignes différentes de celles qui caractérisent les réalités sociales occidentales modernes. Ainsi, si le roi assume les responsabilités édilitaires et économiques vis-à-vis de sa divinité tutélaire (en finançant non seulement les travaux de construction et d'entretien, mais aussi les frais du culte et en veillant à son approvisionnement régulier), il n'officie pas aux sacrifices (sauf en Assyrie). Cette fonction, ainsi que diverses fonctions rituelles et les compétences

10. Voir notamment RÜCKL (2016, 134-148) qui discute le cas de 2 Samuel 7 dans son contexte proche-oriental.

11. L'application de ce schème narratif aux récits de construction de palais en Assyrie a été étudiée par LACKENBACHER (1990).

12. Je dois cette référence à Ehud Ben Zvi, que je remercie. KUHRT (1987, 37) souligne de même le parallèle conceptuel entre murailles protectrices de villes et celles de temples en Babylonie.

13. Sur Néhémie bâtisseur, cf. HUROWITZ (1992, 118-124), HONIGMAN (2014, 111-114, 131-133) et BEN ZVI & HONIGMAN (en préparation).

juridiques permettant de veiller à leur respect, sont la prérogative des prêtres. Pour rendre compte de cette répartition des tâches, et en particulier du rôle central joué par le temple dans l'idéologie du pouvoir de l'époque, je parlerai non pas de pouvoir politique par opposition au pouvoir religieux, mais de pouvoirs régaliens par opposition aux pouvoirs sacerdotaux (c'est-à-dire ceux des grands-prêtres)¹⁴. Cette reconfiguration des sphères de compétence est indispensable pour comprendre l'évolution ultérieure de l'emploi du schème narratif de fondation.

1.2. Devenir du schème narratif de fondation édilitaire dans la tradition judéenne

Dans le corpus biblique, ce schème narratif est très classiquement utilisé pour relater la construction du temple de Jérusalem par Salomon à la fois dans les livres des Rois et dans les Chroniques. Cependant, on observe qu'en Judée, il survit à la chute de la royauté indigène, pour continuer à exprimer la notion de légitimité du pouvoir, quelle qu'en soit la forme.

Ainsi, quand, à l'époque hellénistique, la dynastie sacerdotale des Oniades s'arrogea *de facto* les pouvoirs régaliens de gouverneur, c'est le grand-prêtre qui se mit à incarner la figure de bâtisseur¹⁵. On trouve un bon exemple de ce développement historique dans le portrait élogieux du grand-prêtre Simon, fils d'Onias, figurant au chapitre 50 du livre de la Sagesse du Siracide (tout début du II^e siècle), et qui s'ouvre sur un catalogue des entreprises édilitaires que l'auteur met à l'actif du personnage : Simon aurait ainsi, de son vivant, réparé et fortifié la Maison (de YHWH), posé les fondations du double mur d'enceinte du temple, fait creuser une citerne aussi grande que la mer, et fortifié la ville contre un siège éventuel¹⁶. On a pu mettre en doute la véracité de ces dires : certes, le contexte historique se prête assez à l'idée de réfections de grande ampleur, puisque la région sort de la cinquième Guerre de Syrie, suite à laquelle Antiochos III a définitivement repris la Coelè-Syrie à Ptolémée V (en 198), et l'on sait par un décret du premier qu'il y a eu bataille dans Jérusalem pour en déloger la garnison lagide¹⁷. Cependant, le même décret d'Antiochos III tendrait à prouver que c'est le roi qui a ordonné l'entreprise du gros des réparations devant être effectuées sur le temple, et en a en outre chargé son gouverneur provincial, Ptolémaïos (fils de Thraséas), et non pas les autorités locales¹⁸. Si l'on suit cette interprétation, le fait que le portrait de Simon, dans le Siracide, commence par ce catalogue édilitaire, n'en devient que plus remarquable : s'il ne reflète pas la réalité factuelle,

14. Pour un exposé plus détaillé de ces questions, cf. HONIGMAN (2014, 51-64).

15. Pour un traitement plus détaillé des événements historiques auxquels il est fait allusion dans ce paragraphe, cf. HONIGMAN *et al.* (2017).

16. Siracide 50,1-4.

17. Fl. Josèphe, *Antiquités* 12,138.

18. Ibid. Cf. ECKHARDT (2016, 61-62).

sa fonction est donc avant tout idéologique, et sert à signifier, sur le mode expressif traditionnel, la position régaliennne du grand-prêtre.

Pour clore cette présentation, tournons-nous vers un contre-exemple. Rédigée, selon toute vraisemblance, dans la deuxième moitié du II^e siècle, la *Lettre d'Aristée* s'insère donc, chronologiquement, entre la Sagesse du Siracide et les deux premiers livres des Maccabées. L'auteur en est un Juif alexandrin, qui puise ses références littéraires dans un vaste corpus de textes grecs tout autant que dans la version grecque du Pentateuque dont son livre retrace l'histoire (ou le mythe). Toutefois, si les citations sont mixtes, la forme littéraire de la *Lettre d'Aristée* est bien grecque. La description de Jérusalem et de la Judée, aux §§ 83-120, adopte scrupuleusement les codes narratifs du genre littéraire grec servant par excellence de vecteur à la pensée politique grecque, la *politeia*, codes qui répondent à une logique idéologique très différente de celle des récits de fondation proche-orientaux. Ainsi, alors même que l'auteur, en accord avec les codes grecs de la *politeia*, se livre à une description très détaillée des lieux (murs d'enceinte, porte du temple, voile du linteau, autel et même réservoirs¹⁹), il ne souffle mot d'éventuels travaux édilitaires du grand-prêtre. Alors que la Sagesse du Siracide, comme on l'a vu, s'intéresse à la citerne de Jérusalem pour son constructeur et ne mentionne son immense taille que pour vanter ce dernier, peut-être aussi par souci d'amplification poétique, Aristée s'étend à loisir sur les prouesses techniques que sont, d'après lui, les réservoirs du temple, mais ne se soucie guère de savoir qui les a conçus²⁰. De même, dans la droite ligne des considérations d'Aristote sur le rapport entre *politeia* (régime politique) d'une cité et situation géographique des lieux fortifiés sur le territoire de cette dernière, Aristée s'intéresse à la position de la citadelle de Jérusalem par rapport au temple, et non à son bâtisseur²¹.

Il ressort donc de cette comparaison que le choix des détails, dans les textes cités ici, n'est pas le fruit du hasard (et, donc, n'est pas simplement « naturel »), mais répond à chaque fois à une logique narrative précise. Selon que le schème narratif suivi est le genre grec de la *politeia* ou le récit de fondation de la tradition judéenne, on obtient ainsi des types de description de bâtiments très différents les uns des autres. Les quatre textes qui vont nous intéresser dans la présente étude intègrent tous le schème narratif de fondation édilitaire mais, chaque fois, avec des variantes surprenantes : soit le schème est dédoublé dans un même texte, soit les séquences en sont réparties entre plusieurs personnages. Ce sont ces variantes qui retiendront notre attention. Dans la mesure où les cas les plus

19. *Aristée*, §§ 84-91. Sur la description de Jérusalem et de la Judée dans la *Lettre d'Aristée*, cf. HONIGMAN (2004).

20. Sur l'influence des réflexions d'Aristote sur la description de ces réservoirs dans *Aristée*, cf. HONIGMAN (2004, 78-81).

21. *Ibid.*, §§ 100-104. Cf. HONIGMAN (2004, 82-85).

faciles à analyser sont les deux premiers livres des Maccabées, c'est par eux que nous commencerons.

2. LES DEUX PREMIERS LIVRES DES MACCABÉES

Les livres des Maccabées relatent la soi-disant persécution religieuse d'Antiochos IV contre les Juifs, la profanation du temple qui serait survenue à l'occasion de cette persécution, la révolte des Maccabées qui s'ensuivit, et enfin la reconquête de Jérusalem et du temple par ces derniers.

2.1. 1 Maccabées

Le récit de 1 Maccabées couvre les événements allant de l'époque de la persécution (168 av. n. è.) à l'accession au pouvoir de Jean Hyrcan, le fils de Simon Maccabée, en 134, date qui marque l'instauration du principe de transmission dynastique du pouvoir au sein de la famille hasmonéenne. L'ouvrage se compose de plusieurs cycles narratifs successifs, de longueur et d'importance inégale. Le premier, correspondant au premier chapitre, dépeint la période troublée des exactions commises par le roi Antiochos IV en Judée, puis une série de cycles relatent successivement les prouesses de Mattathias, le père, puis celles de Judas, Jonathan, et Simon, les trois frères Maccabées²² ; enfin, les deux derniers versets de l'ouvrage résument le règne de Jean Hyrcan, le fils de Simon qui lui succéda comme grand-prêtre, fondant par là-même la dynastie hasmonéenne²³.

Deux cycles, ceux de Judas et de Simon, sont modelés sur le schème narratif de fondation, tandis que le cycle de Jonathan n'y correspond en rien. Commençons par examiner les cycles se conformant à ce schème. Si le cycle de Judas met en scène une refondation du temple, sous forme de dédicace d'un nouvel autel²⁴ (il s'agit de l'épisode fondateur de la fête de Hanoucca), Simon fonde un palais, ou plutôt deux²⁵ (un pour lui-même, et un pour son fils). Simon édifie son propre palais sur l'emplacement de l'Akra, la citadelle construite par Antiochos IV pour contrôler le temple, et qu'il a préalablement conquise (1 M 13,49-52).

Or, l'Akra, dans 1 Maccabées, est un élément important du récit sur le plan symbolique. Sa construction est relatée dans le cadre du cycle initial des exactions perpétrées par Antiochos IV en Judée, où elle apparaît comme un élément majeur de la rupture de l'ordre social et divin, idée qui est encore soulignée par un procédé d'amplification poétique (1 M 1,33-

22. 1 M 2 (Mattathias), 1 M 3,1-9,22 (Judas), 1 M 9,23-12,53 (Jonathan), 1 M 13,1-16,22 (Simon).

23. 1 M 16,23-24.

24. 1 M 4,36-61.

25. 1 M 13,43-53.

40). Du fait qu'y résidait une garnison de mercenaires étrangers, en effet, la forteresse séleucide est dénoncée comme une source d'impuretés faisant peser une menace constante sur l'intégrité du temple (1,36-37, cf. 3,45-46). Or, parallèlement à la refondation du temple, Judas avait déjà tenté de s'emparer de l'Akra, mais en vain, avec pour conséquence que la refondation du temple restait inachevée, du fait de cette souillure continuelle (4,41, cf. aussi 6,18-28.32). De même, les diverses tentatives militaires et diplomatiques de Jonathan pour faire passer la citadelle sous son contrôle échouent invariablement²⁶. C'est donc à Simon que revint la gloire de prendre l'Akra, d'en chasser les étrangers, et de construire son palais sur son emplacement, parachevant ainsi l'œuvre de refondation du temple laissée inachevée par Judas. De ce fait, le sort de la forteresse royale apparaît, dans 1 Maccabées, comme un élément narratif, à forte valeur symbolique, reliant les deux récits de fondation (du temple par Judas et du palais par Simon) ; il en ressort l'idée d'une étroite complémentarité unissant ces deux actes de fondation.

Le sens de cette structure littéraire peut se lire à plusieurs niveaux, mais pour en saisir toute la complexité, il faut en outre faire intervenir le cycle de Jonathan. Alors que Judas tire sa légitimité de la refondation du temple (ou de son début), Jonathan la tire d'une tout autre source, à savoir la reconnaissance du pouvoir séleucide (le roi en place ou, en l'occurrence, un usurpateur prétendant au trône). En effet, le récit s'emploie à préciser que c'est Alexandre Balas qui nomme Jonathan grand-prêtre, tout en mentionnant en plus le fait que Balas lui confère le titre aulique d'« ami » du roi (1 M 10,18-21). Alors qu'il lui aurait été facile d'occulter ces épisodes, l'auteur de 1 Maccabées s'étend sur le fait que Balas et Démétrios I^{er} se disputent l'alliance de Jonathan en rivalisant, entre autres, de concessions fiscales (1 M 10,1-47)²⁷.

Le cycle biographique de Simon, en 1 Maccabées, participe à la fois de celui de Judas et de celui de Jonathan. De Jonathan, Simon reprend des titres de légitimité de type hellénistique, comme il ressort des pouvoirs que lui reconnaît le peuple lui-même, dans un décret dont on a maintes fois souligné l'allure très grecque (1 M 14,25-49). Cependant, c'est la fondation de palais, qui le relie à Judas, tout en ajoutant un élément nouveau, qui est l'élément le plus remarquable de la construction du pouvoir dans ce texte. Tout d'abord, de par son dédoublement (Simon construit un palais pour lui-même et un pour son fils), elle symbolise l'instauration du principe de transmission dynastique du pouvoir au sein de la dynastie hasmonéenne. Ensuite, la juxtaposition du récit de fondation du temple par Judas et de celui de fondation du palais par Simon doit se lire à la fois de façon diachronique et synchronique. Au niveau diachronique, elle permet de résoudre un problème idéologique majeur : si Simon est bien le fondateur

26. Cf. 1 M 9,52-53 ; 11,20-23, 41-44 ; 12,16 et 13,21.

27. Ces remarques reprennent l'analyse proposée par Boris CHRUBASIK (2016 ; et à paraître). Nous renvoyons donc à ces travaux pour le traitement de détail.

de la dynastie hasmonéenne, il n'avait pas, à son actif, de fondation de temple. Or, on l'a vu, l'acte de fondation de temple est, dans l'idéologie du pouvoir qui prévalait en Judée, une source majeure de légitimité. C'est à ce problème idéologique majeur que vise à remédier la structure littéraire de 1 Maccabées. En associant étroitement le récit de la fondation du temple par Judas et celui de la fondation du palais par Simon, et en reliant les deux en filigrane par le thème de l'Akra, le texte (dû de toute évidence à un historien de cour) restaure le lien symbolique indispensable entre fondation de temple et fondation dynastique, affirmant par là-même la légitimité des Hasmonéens.

Toutefois, étant donné la souplesse du schème narratif de fondation, il n'aurait pas été difficile à l'auteur de 1 Maccabées de trouver un moyen de représenter Simon lui-même en fondateur de temple ; par exemple, en lui attribuant la confection d'une nouvelle vaisselle cultuelle. Il semble donc que l'association des deux récits de fondation (du temple et du palais) ait une fonction supplémentaire, qui se dégage d'une lecture synchronique du texte : celle de souligner la légitimité du cumul des pouvoirs, sacerdotaux et régaliens, aux mains des Hasmonéens. En effet, la dynastie hasmonéenne s'est caractérisée par un mode de gouvernement totalement inédit en Judée, dans la mesure où (au plus tard à partir d'Aristobule en 104) ils étaient à la fois grands-prêtres et rois. En coordonnant dans un même ouvrage deux récits de fondation, celle du palais et celle du temple, et deux figures de fondateurs, Judas et Simon, le premier livre des Maccabées avait donc aussi pour fonction de légitimer le cumul des pouvoirs sacerdotaux et régaliens aux mains d'un seul individu²⁸. Cette interprétation se voit confirmer par le récit parallèle de 2 Maccabées.

2.2. 2 Maccabées

D'après le prologue du livre, en 2,19-32, 2 Maccabées est l'abrégé d'un ouvrage écrit par un certain Jason de Cyrène, dont nous ne savons rien par ailleurs. En fonction de ce que l'on sait des techniques d'écriture de l'époque hellénistique, on peut supposer que l'auteur anonyme de 2 Maccabées aura suivi sa source pour ses données factuelles, tout en en élaguant les fioritures rhétoriques de manière à ramener le texte, comme il l'affirme, de cinq volumes à un seul²⁹. Toutefois, le texte ainsi produit est,

28. Pour un exposé détaillé des arguments présentés ici, on se reportera à HONIGMAN (2014, 122-129, 136-139, 147-149, 160-177).

29. On comparera avec les différents ouvrages historiques sur Alexandre le Grand rédigés par des auteurs d'époque hellénistique et impériale, et qui remontent tous plus ou moins à une même source commune aujourd'hui perdue, la Vulgate. Alors que Quinte Curce et Justin traitent chaque épisode en multipliant les amplifications rhétoriques, Diodore de Sicile, dans son livre 17, se contente de les résumer en ne conservant que la description sèche des faits (ou ce qu'il prend pour tel) et la retranscription des soi-disant paroles d'Alexandre.

en termes modernes, bien plus qu'un abrégé, un ouvrage à part entière : l'auteur lui a insufflé une très grande cohérence dans sa structure littéraire et thématique, en le modelant, notamment, sur le schème narratif des récits de fondation. On y verra en outre un indice décisif de ce que, tout comme 1 Maccabées, 2 Maccabées a été rédigé en Judée, plus précisément à la cour des Hasmonéens.

Le texte actuel de 2 Maccabées se compose de deux lettres placées en préface (1,1-2,18), que je laisse de côté, et de trois cycles narratifs. Le premier, centré sur la figure d'Onias III, le dernier grand-prêtre de la dynastie des Oniades, raconte comment le temple fut menacé d'un danger extérieur, puis sauvé grâce à la piété d'Onias III (3,1-4,6). Cependant, ce cycle ne suit pas les codes narratifs des récits de fondation, contrairement aux deux suivants. Le deuxième cycle rapporte les événements commémorés dans la fête de Hanoucca, à savoir la « dédicace » (« hanoucca ») d'un nouvel autel en remplacement de l'ancien, souillé, et la reprise des sacrifices (4,7-13,26). On comprend sans peine que l'inauguration du nouvel autel équivaut à une refondation du temple. Le troisième cycle relate un nouvel épisode de profanation du temple et de sa refondation, débouchant sur l'instauration d'une autre fête commémorative, le « Jour de Nicanor », appelée ainsi d'après le nom du profanateur (14,1-15,37)³⁰.

C'est dans ce dernier cycle que le cumul des pouvoirs sacerdotaux et régaliens caractérisant les Hasmonéens est mis en scène et légitimé, au travers d'une seule et même figure, Judas Maccabée. En effet, à la veille de la bataille décisive précédant la refondation du temple, le chef des révoltés reçoit un songe (15,12-16), au cours duquel lui apparaissent conjointement Onias III et le prophète Jérémie. Le premier étend sa main pour bénir Judas et ses hommes, geste par lequel il signifie reconnaître Judas comme son successeur légitime en tant que grand-prêtre, tandis que le prophète Jérémie lui remet une épée, lui conférant par là-même le pouvoir régalien par excellence, celui de faire la guerre.

Contrairement à 1 Maccabées, donc, où les deux pouvoirs cumulés sont symbolisés chacun par une figure différente (Judas et Simon), tout en étant reliés par un fil conducteur (le second parachevant la refondation du temple commencée par le premier), ils sont ici réunis sur une même personne, Judas, qui incarne aussi, par ailleurs, la figure de fondateur du temple. En outre, ces pouvoirs lui sont transmis par deux personnages (Onias et Jérémie) qui sont à même, de par leur statut, de garantir la légitimité de ce cumul. Si Onias III a sa propre légitimité de grand-prêtre (et ce n'est évidemment pas par hasard que le premier cycle narratif de 2 Maccabées est centré sur son personnage, qui est présenté comme le grand-prêtre pieux, et donc idéal, par excellence), l'élément d'élection divine est encore plus clairement conféré par Jérémie. L'image du prophète remettant une épée divine à Judas Maccabée (15,15) a été rapprochée d'un

30. Pour une analyse détaillée des cycles narratifs composant 2 Maccabées, voir HONIGMAN (2014, 119-141, 147-159, 177-178).

motif bien attesté dans des textes apocalyptiques contemporains, le « Temps de l'épée », au cours duquel une épée divine est remise aux Justes persécutés afin qu'ils fassent peser leur vengeance sur les persécuteurs (en accomplissement du Psaume 149,6-9). Cependant, tandis que dans l'Apocalypse des Animaux et dans celle des Semaines, l'épée divine est remise au peuple d'Israël collectivement, la scène du songe en 2 Maccabées désigne Judas Maccabée, et lui seul, comme le vengeur d'iniquités agréé par Dieu³¹.

Comme 1 Maccabées, le récit de 2 Maccabées a donc pour fonction première de légitimer la forme de pouvoir politique détenu par les Hasmonéens. Grands-prêtres, ces derniers n'en étaient pas moins *aussi* des chefs de guerre. Quelle peut donc être, dans ces conditions, la fonction du deuxième cycle narratif, relatant les événements fondateurs de la fête de Hanoucca ? C'est de loin le cycle narratif le plus long et le plus complexe : y sont tout d'abord relatées les circonstances dans lesquelles le temple a été profané et les Juifs persécutés (4,7-7,42). La fonction principale de ce cycle, dans l'optique de la représentation de soi de la dynastie hasmonéenne, est d'attaquer deux personnages faisant potentiellement ombre à leur revendication de légitimité politique : Jason et Ménélas, les deux grands-prêtres qui avaient pris successivement le pouvoir à la suite d'Onias III. Non seulement l'auteur se complait à raconter par le menu comment Jason renversa Onias III (présenté, on l'a dit, comme l'incarnation du grand-prêtre idéal) pour usurper le pouvoir (4,7-15), puis comment Ménélas le fit traîtreusement assassiner (4,32-50), mais, à l'en croire, ce serait par leur faute qu'Antiochos IV aurait pris Jérusalem d'assaut pour y persécuter les Juifs et profaner le temple (5,11-17). Or, de même que fondation du temple et légitimité royale vont de pair, l'accusation de profanation du temple revient à dénoncer Jason et Ménélas comme des usurpateurs impies, et donc indignes du pouvoir. Ménélas est en outre accusé d'avoir personnellement pillé la vaisselle sacrée du temple (4,32)³².

Le caractère illégitime de leur pouvoir est rendu particulièrement évident dans la scène de refondation du temple. En effet, si c'est bien Judas Maccabée qui reconquiert Jérusalem et libère le temple, dans le deuxième cycle narratif de 2 Maccabées, il n'est pas le héros de la cérémonie de refondation (il faut attendre le troisième cycle narratif pour lui voir endosser ce rôle, comme on vient de le voir). En fait, cette refondation n'a pas de héros. En effet, c'est Ménélas, alors grand-prêtre en titre, qui aurait dû

31. Le motif de l'épée apparaît dans l'Apocalypse des Animaux (1 Hénoch 90,19. 34) et dans l'Apocalypse des Semaines (1 Hénoch 91,12). Sur 1 Hénoch 90,19, voir OLSON (2004, 208) et OLSON (2013, 217). Pour la date de ces deux textes et la comparaison avec 2 Maccabées, voir HONIGMAN (à paraître 2). OLSON (2004, 76) identifie en outre une allusion au « temps de l'épée » en 1 Hénoch 38,5, suivant en cela TILLER (1993, 365-366).

32. Pour une analyse détaillée du traitement de Jason et de Ménélas dans 2 Maccabées, voir HONIGMAN (2014, 197-220).

présider à la refondation ; mais ce dernier est disqualifié du fait de son impiété. Ce que met en scène cette séquence narrative, c'est donc l'idée d'une vacance du pouvoir légitime³³.

Le sens de la juxtaposition des trois cycles narratifs en 2 Maccabées peut donc se résumer ainsi : le premier cycle, celui d'Onias, dépeint la vie à Jérusalem sous un grand-prêtre pieux, sous un jour idéalisé. Le deuxième cycle, celui de Jason et Ménélas, décrit une situation de vacance du pouvoir, du fait de l'impunité des grands-prêtres usurpateurs. Le troisième cycle, celui de Judas, voit ce dernier intronisé à la fois comme grand-prêtre, par Onias III, et comme roi exécuteur de la vengeance divine, par le prophète Jérémie, une mise en scène clairement destinée à nous faire oublier que les Hasmonéens, tout autant que Jason et Ménélas, étaient des usurpateurs. 2 Maccabées doit donc se lire comme un discours idéologique sur la transmission du pouvoir entre les Oniades et les Hasmonéens, en mettant purement et simplement entre parenthèses la période intermédiaire de règne des grands-prêtres rivaux. En outre, le songe aborde explicitement, comme 1 Maccabées, mais par des moyens narratifs différents, la question du cumul des pouvoirs entre les mains de la dynastie hasmonéenne.

2.3. Conclusion sur 1 et 2 Macabées

Les deux récits des livres des Maccabées apparaissent donc comme complémentaires : 2 Maccabées nous livre un discours idéologique sur la transition (et la transmission) du pouvoir entre Oniades et Hasmonéens, tandis que 1 Maccabées met l'accent sur l'instauration du principe dynastique chez les Hasmonéens, en couvrant les événements depuis la fondation du temple jusqu'à la passation de pouvoir entre Simon et son fils, Jean Hyrcan. En outre, les deux textes à la fois s'emploient à justifier l'aspect du règne des Hasmonéens qui prêtait le plus à controverse, à savoir le cumul des pouvoirs sacerdotaux et régaliens : le premier, par le jumelage de deux figures (Judas et Simon), le second, à travers le seul Judas. Or, on retrouve la même structure de complémentarité thématique entre le livre hébraïque d'Esdras-Néhémie, et le livre grec d'1 Esdras.

3. LES TRADITIONS D'ESDRAS

Comme 1 et 2 Maccabées, Esdras-Néhémie TM et 1 Esdras LXX relèvent du genre historiographique, comme en témoignent les documents de nature variée intégrés au récit (décrets royaux, pièces de correspondance officielle, listes de familles rentrées d'exil, listes d'ustensiles sacrés), une pratique typique du genre³⁴. Les deux textes sont deux variantes d'une

33. Pour une analyse plus détaillée de cette idée de vacance de pouvoir, cf. HONIGMAN (2014, 133-135).

34. Comme l'a bien noté JAPHET (2011, 210).

même tradition relative à la figure d'Esdras : les deux textes présentent donc des parallèles évidents, mais aussi des différences significatives³⁵.

3.1. 1 Esdras LXX

1 Esdras n'est connu que par sa traduction grecque, conservée dans la Septante. Par rapport au corpus massorétique, l'œuvre recoupe les deux derniers chapitres du deuxième livre des Chroniques (2 Chr 35-36), l'ensemble du livre d'Esdras, et Néhémie 8 (qui, à l'origine, faisait partie intégrante du livre d'Esdras)³⁶. De même que, dans le texte massorétique, le livre d'Esdras a, à un moment donné, été entrecroisé avec celui de Néhémie, 1 Esdras a intégré à la tradition d'Esdras un conte connu sous le nom de conte des trois jeunes gens, ou des trois gardes du corps (1 Esdras 3,1-5,6)³⁷. La figure de Néhémie n'apparaît pas dans 1 Esdras.

1 Esdras se compose d'un grand nombre de personnages et de séquences narratives enchaînées, réparties entre les périodes préexilique et postexilique, et ayant pour thématique commune une série de restaurations culturelles³⁸. La première séquence narrative nous situe au temps de la royauté davidide, à la fin du règne de Josias (1,1-33). L'essentiel de la séquence met en scène la célébration de la fête de la Pâque par Josias dans sa dix-huitième année (1,1-22). Présentée comme un événement fondateur, cette cérémonie fait office de précédent, voire de matrice, pour tous les épisodes de restaurations culturelles qui, dans la suite du récit, ponctuent

35. L'idée selon laquelle, plutôt que d'être dans une relation de dépendance de l'un par rapport à l'autre, deux textes proches par leur contenu sont le produit d'une évolution multiforme au sein d'une même tradition, a été accréditée par l'étude des manuscrits de la mer Morte, qui a révélé la fréquence de ce phénomène des variantes parallèles. Chacune de ces dernières peut s'expliquer par des choix exégétiques de leurs auteurs, en particulier par leur vision de l'histoire, leur conception du divin, etc. Ce phénomène est connu, en anglais, sous le nom de « rewritten Bible ». De son côté, Sara JAPHET, à propos de la relation entre Esdras-Néhémie TM et 1 Esdras LXX, préfère parler « d'histoire corrective ». Voir JAPHET (2007, 751, §B4). Sur le phénomène de « réécriture de la Bible » en relation avec 1 Esdras, cf. FULTON et KNOPPERS (2011, 12-17). Sur l'idée d'évolution textuelle multiforme, voir en outre SELDEN (2010).

36. Sur 1 Esdras en général, cf. JAPHET (2007), BÖHLER (2016) et HONIGMAN (à paraître 1).

37. Pour cette interprétation, cf. BÖHLER (1997) et CARR (2011, 78-82). La paraphrase que donne Flavius Josèphe des livres d'Esdras et de Néhémie dans les *Antiquités* soutient l'idée qu'à son époque encore (fin du I^{er} siècle de notre ère), les deux textes circulaient aussi de façon indépendante l'un de l'autre. Josèphe, en *Antiquités* 11,1-158, suit une source proche de 1 Esdras (conte y compris), alors qu'en 11,159-183, il utilise une source qui ne peut être qu'un mémoire de Néhémie.

38. Pour un traitement détaillé de la structure narrative de 1 Esdras LXX, cf. HONIGMAN (2011).

chacun des épisodes constituant la période du retour³⁹. De même, le portrait brossé de Josias lui-même, et qui est parallèle à celui de ce roi en 2 Chroniques 35, a servi de modèle à la façon dont Cyrus, Darius et Artaxerxès sont dépeints dans les trois épisodes de retour⁴⁰. S'ensuit une deuxième séquence, relatant trois épisodes de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, se traduisant par trois vagues d'exil qui voient partir conjointement des gens du peuple et des objets sacrés du temple (1,39-57). Chaque épisode a pour protagoniste un roi judéen différent, Yoyaqim (1,39-42), Yoyakin (1,43.46a) et Sédécias (1,46b-57), tandis que c'est Nabuchodonosor qui, dans les trois cas, tient le rôle du roi destructeur, créant un lien entre les trois vagues de départ.

Toutefois, sur le plan conceptuel et symbolique, c'est avant tout la figure du prophète Jérémie qui assure, d'une part, le lien entre ces trois épisodes, et d'autre part, la transition entre les trois vagues d'exil et la période du retour, par le biais de deux citations qui lui sont attribuées, l'une placée à la fin du premier chapitre (1,57-58), l'autre au début du chapitre 2, qui ouvre sur le cycle suivant. Comme le départ en exil, le retour, lui aussi, s'opère en trois vagues, correspondant à trois générations, et qui donnent lieu à trois cycles narratifs successifs. Chaque cycle coïncide avec le règne d'un roi perse, et se distingue par l'identité propre du ou des chefs judéens qui prennent la direction des exilés rentrant en Judée, chaque vague de migrants ramenant avec eux des ustensiles sacrés du temple.

Le premier cycle (2,1-16) a pour protagonistes, du côté perse, le roi perse Cyrus, qui donne l'autorisation de refonder le temple, ainsi que, du côté judéen, Sheshbazzar qui prend la tête des hommes et des ustensiles sacrés revenant en Judée. Les thèmes majeurs caractérisant la période du retour sont ainsi annoncés (retour des instruments de culte, retour des hommes, et refondation culturelle), pour être toutefois immédiatement mis en suspens : le projet de refondation du temple est interrompu par les ennemis, dont l'action destructrice répète, en quelque sorte, l'attaque de Nabuchodonosor (2,17-30). Le deuxième cycle (3,1-7,15) campe le roi Darius, ainsi que Zorobabel, d'abord seul, puis associé à Josué, figures de proue de la deuxième génération. Le cycle se décompose en deux séquences : tout d'abord, Darius s'emploie à réitérer l'autorisation jadis accordée par Cyrus de reconstruire le temple, et l'on assiste à une deuxième vague de retour, ustensiles sacrés en tête. Cependant, seul l'autel peut être rebâti et consacré, en raison d'une nouvelle interférence des ennemis (1 Esd 3-5, la césure coupant donc le conte en deux). 6,1 marque un nouveau début, qui se traduit par la pose des fondations du temple lui-même et sa consécration (1 Esd 6-7). Cette fois, la construction du temple

39. La Pâque célébrée par les exilés de retour en 1 Esdras 7 est ainsi explicitement présentée comme une reprise de la cérémonie menée par Josias ; cf. GRÄTZ (2011, 169 et 170, n. 10).

40. Cf. GRÄTZ (2011).

est achevée ; l'on retrouve plusieurs éléments du schème narratif de refondation dans ce cycle. La cérémonie de dédicace du temple (7,7-9) est suivie de la célébration de la fête de Pâque, événement qui, tout à la fois, renvoie à la célébration paradigmatique de la fête sous Josias et a, à son tour, valeur d'événement fondateur pour l'époque du retour. Notons par ailleurs que l'on a relevé des différences importantes dans la façon dont Zorobabel est représenté dans 1 Esdras LXX par rapport à Esdras-Néhémie TM. Dans la version du TM, Zorobabel, qui n'est gratifié d'aucun titre officiel, est systématiquement associé au grand-prêtre Josué, notamment pour la refondation du temple (Esdras 2,2 ; 3,2.8 ; 4,3 ; 5,2). Dans 1 Esdras LXX, au contraire, le statut et le rôle de Zorobabel sont mis en valeur par divers moyens. Ainsi sa lignée davidide est-elle mentionnée (1 Esdras 5,5, cf. 1 Chr 3,17-24), tandis que le conte sert d'amplification narrative autour de sa personne. En effet, un commentaire éditorial, en 4,13, affirme l'identité entre Zorobabel et le garde qui, dans le conte, sort vainqueur du concours de devinettes posées par le roi, l'autorisation royale de reconstruire le temple devenant la récompense de sa sagesse⁴¹.

Le troisième cycle (8,1-9,55) nous place sous le roi Artaxerxès, qui autorise Esdras à ramener en Judée une troisième vague de déportés et d'ustensiles sacrés. Suite au dépôt au temple des derniers objets sacrés ramenés, acte qui en parachève la refondation, se tient une nouvelle cérémonie fondatrice : cette fois, l'objet en est la première lecture de la Loi, implicitement présentée ici comme le complément indispensable de la restauration du temple lui-même⁴². De même que pour Zorobabel, le portrait d'Esdras se distingue de celui du texte massorétique : alors que dans ce dernier, il est présenté à la fois comme prêtre et comme scribe, en 1 Esdras il apparaît deux fois avec le titre de grand-prêtre (1 Esdras 9,39.40)⁴³.

La structure narrative de 1 Esdras LXX, qui repose ainsi sur une série de cycles narratifs enchaînés, procédé permettant d'allier répétition thématique et progression temporelle, constitue un élément fondamental de la construction de sens du texte. Le message politique et idéologique qui ressort de la juxtaposition des séquences narratives est double, voire triple. Tout d'abord, une série d'éléments vient affirmer la continuité à la fois physique et symbolique entre l'ancien temple et le nouveau (au travers des ustensiles sacrés exilés et ramenés), entre l'ancienne communauté de personnes et la nouvelle : le parallèle entre la cérémonie de Pâque de Josias et celle de Zorobabel ; celui entre la figure de Josias et celles des trois rois achéménides ; la symétrie entre les trois vagues de déportation et celles du

41. Sur les différences narratives et idéologiques entre les deux portraits de Zorobabel, cf. ESKENAZI (1986, 47-48) et JAPHET (2007, 754 §G2-5).

42. Sur ce thème, cf. HONIGMAN (2011, 193-197).

43. Apparemment sur la base d'une extrapolation à partir de sa généalogie en Esd 7,1-15 et de 2 R 25,18-21. Cf. JAPHET (2007, 753-754 §G2) et eadem (2011, 219-220).

retour ; enfin, le rôle charnière attribué à la figure de Jérémie dans le récit. Le caractère répétitif du récit, que vient encore souligner la structure cyclique, sert ainsi à créer l'illusion d'une continuité temporelle entre l'époque préexilique et celle du retour, effaçant au passage du récit, et donc de la mémoire, le temps de l'exil lui-même. Le répétitif tire vers le statique et le statique, vers le même. Le deuxième message concerne le parallèle entre les deux cérémonies de Pâque et la lecture de la Torah, qui vient légitimer le statut de cette dernière, qui est une innovation de l'époque du retour. Le troisième, enfin, concerne le rapport entre les personnages de Josias, Sheshbazzar, Zorobabel et Esdras.

L'importance vitale que revêt ce dispositif élaboré visant à créer l'illusion de continuité (et par là-même, venant affirmer cette continuité) se comprend beaucoup mieux si l'on prête attention à un élément du récit qui, sans ce dispositif, apparaîtrait immédiatement comme un élément de rupture : le fait qu'à une dynastie royale, les Davidides, succède une dynastie de grands-prêtres, les Oniades. À y regarder de près, 1 Esdras LXX s'avère donc proposer une réflexion sur la transition entre deux époques, deux formes de pouvoir, en faisant opportunément abstraction, comme je l'ai déjà souligné, de la période intermédiaire (celle de l'exil), qui, de fait, reste pour nous une période obscure⁴⁴. Le thème de la continuité du temple vient tout d'abord affirmer que le nouveau temple est à même d'assurer la fonction de garant de l'ordre à la fois social et divin qui était celui de l'ancien, dans la mesure, précisément, où l'ancien et le nouveau ne font qu'un. Une autre idée implicite qui ressort de ce thème est que le temple reconstruit de la génération du retour n'est autre que le temple de Salomon. Le temple est ensuite associé à une série de personnages de status différents : Josias est ainsi un roi davidide, associé au temple de Salomon ; Sheshbazzar et Zorobabel sont également des figures davidides mais, cette fois, associées au nouveau temple relevé de ses ruines ; et enfin, la figure d'Esdras. Or, comme on l'a rappelé plus haut à la suite de Sara Japhet, à la différence du livre massorétique, où Esdras est présenté simplement comme scribe et prêtre, dans 1 Esdras il se voit accorder le titre de grand-prêtre. De même, seul 1 Esdras met en avant l'ascendance davidide de Zorobabel.

Il ressort donc de cette analyse que 1 Esdras LXX avait pour but premier d'établir la légitimité de l'organisation sociale et politique qui prévalait du temps de son auteur, en transformant, grâce à une adroite alchimie narrative, ce qui était en fait une rupture fondamentale avec le passé monarchique préexilique en parfaite continuité entre passé et présent. Reste à déterminer de quel « présent », c'est-à-dire de quelle époque il s'agit, mais, avant d'en venir à cette question, il convient de nous tourner vers le texte massorétique.

44. Cette dimension politique du texte est déjà soulignée par JAPHET (2007 et 2011).

3.2. *Esdras-Néhémie TM*

Le livre hébraïque d'Esdras et Néhémie présente les choses de façon très différente. Du point de vue de sa structure narrative, le livre, tout d'abord, ouvre sur le récit de la reconstruction du temple à l'époque perse (Esdras 1-6), sans référence aucune à la période de royauté davidide. Ensuite, la période postexilique est divisée entre deux générations, et non trois. La première (Esdras 1-6), à la tête de laquelle se tiennent Zorobabel et Josué, couvre les règnes de Cyrus (Esdras 1-2, cf. 2,2), d'Assuérus/Xerxès (Esdras 3-4, cf. 4,6) et de Darius (Esdras 5-6). Thématiquement, elle est exclusivement centrée sur la question de la reconstruction de l'autel et du temple. La seconde génération, située sous le règne d'Artaxerxès, est dominée par les figures d'Esdras et de Néhémie (Esdras 7-10 et Néhémie 1-13, cf. Esdras 7,1 pour la référence temporelle). En effet, et c'est là l'aspect qui doit retenir particulièrement notre attention, la rédaction finale met beaucoup de soin à présenter Esdras et Néhémie comme des contemporains. Sur le plan de la composition du texte, on le sait, les deux cycles narratifs qui leur sont respectivement associés sont imbriqués l'un dans l'autre : le cycle d'Esdras couvre les chapitres 7-10 du livre d'Esdras et les chapitres 8-9 de Néhémie, tandis que le cycle de Néhémie couvre Néhémie 1-7, 12,27-44 et 13.

Du fait de cette différence de structure narrative par rapport au parallèle de 1 Esdras LXX, toute la thématique de la transition entre, d'une part, deux époques et, d'autre part, deux formes de pouvoir, qui est centrale dans la version grecque, est absente d'Esdras-Néhémie. C'est, de toute évidence, dans le jumelage même entre Esdras et Néhémie, ainsi que dans le fait qu'ils sont présentés comme contemporains, qu'est à chercher le sens du texte massorétique. Or, si Esdras instaure la lecture de la Torah, Néhémie refonde les murailles de la ville (Né 1-6), dans un récit qui se trouve rigoureusement modelé sur le schème narratif des refondations édilitaires⁴⁵. Le message implicite semble donc être, comme l'a noté Dieter Böhler, que la restauration de la Torah n'est possible que si elle est garantie par la restauration du pouvoir politique, symbolisé par la figure de Néhémie, bâtisseur des murailles protectrices⁴⁶.

Les deux textes, massorétique et grec, ne font donc pas double emploi, mais sont complémentaires. Mais doivent-ils pour autant être datés d'époques différentes ? Il est temps de nous tourner vers la question de la date des deux textes, et donc du contexte politique auquel ils se réfèrent.

3.3. *Le contexte politique*

Selon Sara Japhet, le double thème de continuité historique que souligne 1 Esdras LXX (entre le Premier et le Second Temple, d'une part, et entre la dynastie royale davidide et celle des grands-prêtres oniades, de l'autre), ne

45. Pour une analyse littéraire détaillée, cf. HONIGMAN (2014, 111-114), et BEN ZVI & HONIGMAN (en préparation).

46. Cf. BÖHLER (1997, 179-216) ; cf. aussi CARR (2011, 168).

fait sens qu'à une époque où la Judée était gouvernée par un grand-prêtre, soit le second siècle avant notre ère.⁴⁷ Selon elle, le choix thématique de 1 Esdras LXX est une preuve supplémentaire des différences fondamentales entre ce texte et son pendant massorétique, dont la périodisation est fondée sur la distinction entre refondation du temple d'une part, et refondation de la ville et de l'ordre de la Torah de l'autre.

Cependant, en s'inspirant de la structure narrative de 1 Maccabées analysée plus haut, on pourrait aussi considérer que l'organisation des deux textes de 1 Esdras LXX et de Esdras-Néhémie TM n'est pas tant fondée sur une périodisation chronologique, que sur une division thématique. 1 Maccabées, on l'a vu, s'organise autour d'une complémentarité thématique entre deux personnages : le cycle de Judas est centré sur la refondation du temple, tandis que celui de Simon traite de la construction du palais royal de l'Akra et la reconstruction des murailles de la ville, Néhémie (celui du TM) servant ici de prototype à la figure de Simon⁴⁸. La juxtaposition de ces deux récits (de la reconstruction du temple et de celle du palais et des murailles), tous deux ayant traditionnellement valeur symbolique de légitimation du pouvoir, était de légitimer la détention simultanée, par les Hasmonéens, des pouvoirs royaux (symbolisés par le palais) et sacerdotaux (symbolisés par le temple). Or, on est frappé par le fait que la division thématique, dans Esdras-Néhémie TM comme dans 1 Esdras LXX, présente de grandes similitudes avec celle du premier livre des Maccabées : dans la variante massorétique, Néhémie reconstruit les murailles tandis qu'Esdras promulgue la Torah, devenue complément indispensable du temple ; dans la variante grecque, tandis qu'Esdras promulgue la Torah, Zorobabel, le descendant de la Maison de David, reconstruit le temple. Un certain nombre d'auteurs modernes ont défendu l'idée d'une datation hasmonéenne d'Esdras-Néhémie et de 1 Esdras⁴⁹. Ces parallèles thématiques avec 1 Maccabées pourraient bien fournir des indices supplémentaires en ce sens.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, il semble donc possible de considérer que les quatre textes étudiés ressortissent de la même préoccupation, à savoir la nécessité de légitimer le pouvoir des Hasmonéens. Cela supposait d'aborder deux questions très différentes : d'une part, le cumul des pouvoirs sacerdotaux et régaliens aux mains des Hasmonéens posait, en soi, un réel problème, notamment du fait qu'il impliquait qu'un grand-prêtre soit aussi chef de guerre ; d'autre part, les Hasmonéens étaient des usurpateurs, sans

47. Cf. JAPHET (2007 et 2011).

48. Cf. HONIGMAN (2014, 119-139, 160-182) et BEN ZVI & HONIGMAN (en préparation).

49. Cf., notamment, BÖHLER (1997 et 2016) et CARR (2011, 168-169).

compter que, dans une société où seule la tradition était porteuse de légitimité, le fait qu'ils mettent en place une forme de pouvoir inédit ne faisait qu'aggraver leur cas. Quatre textes n'étaient donc peut-être pas de trop pour tenter d'asseoir la légitimité des Hasmonéens (ne serait-ce qu'à leurs propres yeux et à ceux de leurs partisans), et l'on a bien l'impression que les quatre auteurs impliqués s'emploient à traiter diverses facettes du problème, en ayant en outre recours à des solutions narratives différentes. 2 Maccabées offre le traitement le plus immédiat, pour ainsi dire, en concentrant les deux formes de pouvoir (régalien et sacerdotal) sur une même personne, tout en faisant de Judas Maccabée l'héritier légitime d'Onias III ; autrement dit, ce récit s'inscrit dans le temps immédiat. 1 Maccabées traite aussi du cumul des pouvoirs, mais en utilisant deux personnages, ce qui permet de résoudre un double problème : celui de relier le véritable fondateur de la dynastie, Simon, à un récit de refondation du temple, tout en cumulant sur la personne de Simon des pouvoirs de type traditionnel (qui le relie à Judas) et hellénistiques (dans la continuité de Jonathan). Quant au temps dans lequel 1 Maccabées inscrit Simon, c'est celui de la dynastie familiale, en mentionnant à la fois l'ancêtre du clan, Mattathias, et le fils de Simon, Jean Hyrcan. Les traditions d'Esdras, pour leur part, s'intéressent à la question de la continuité entre les époques préexilique et postexilique, en faisant passer la rupture dans la forme de pouvoir (monarchie puis pouvoir sacerdotal) au second plan par rapport à l'affirmation de la continuité entre le temple de Salomon et celui reconstruit sous les Perses. Quant à la question du cumul des pouvoirs, elle est traitée de façon plus feutrée. La raison en est probablement que les figures phare de l'époque perse, en particulier Esdras et Néhémie, avaient déjà été façonnées par la tradition, et étaient de ce fait malléables seulement dans certaines limites. D'où la solution ingénieuse, consistant à jumeler les deux figures dans le livre d'Esdras et Néhémie⁵⁰.

Au-delà de sa valeur propre, j'aimerais avancer l'hypothèse de ce que l'analyse des quatre textes que j'ai proposée ici pourrait être porteuse d'un enseignement plus large. Sous l'effet de l'influence conjugée de la théorie documentaire et de l'anthropologie fonctionnaliste, une certaine exégèse biblique, notamment du Pentateuque, a eu tendance à considérer qu'une figure biblique représente systématiquement un groupe social précis, qui se reconnaît et se projette en elle. Dans cette optique, l'association de deux personnages dans un même texte peut être comprise comme étant le résultat d'un compromis entre deux milieux sociaux. La façon dont ont été interprétés les rapports entre Moïse et Aaron dans les récits du Pentateuque en est une bonne illustration. Un courant important de l'exégèse allemande, travaillant dans une approche de critique des sources et de la rédaction, a cherché à voir dans les tensions narratives liées à la présentation de ces deux personnages une transposition de tensions existant, dans la réalité, entre deux milieux sociaux envisagés parfois de

50. Sur ces questions, cf. BEN ZVI & HONIGMAN (en préparation).

manière bien distincte : d'un côté, les cercles sacerdotaux proches de la lignée héréditaire des grands-prêtres s'identifiant à la figure fondatrice d'Aaron et, de l'autre, des cercles de scribes employés dans l'administration royale, se reconnaissant dans la figure de Moïse. Ce dernier est caractérisé, en effet, comme meneur civil (aux traits royaux) et comme prophète, mais jamais directement comme prêtre. Selon cette hypothèse, les cercles proches des Aaronides seraient responsables de la rédaction d'une source sacerdotale (« P »), qui accentuerait le rôle d'Aaron en opposition au document de leurs rivaux, la source D, centrée sur Moïse. La fusion de ces documents, accompagnée d'un travail rédactionnel ayant introduit des discordances notamment dans la relation entre ces figures, résulterait d'un processus de compromis ou de synthèse des traditions entre les deux cercles de rédacteurs⁵¹.

Une telle reconstitution historique a été fortement nuancée, sans être toutefois radicalement remise en cause par les travaux qui adoptent une perspective plus socio-historique sur les textes bibliques. Ainsi, au terme d'une étude diachronique des textes, Thomas Römer maintient-il l'idée selon laquelle on peut effectivement observer une relation de conflit entre les figures de Moïse et d'Aaron, qui est sensible dans les textes les plus récents⁵². Pour rendre compte d'une telle mise en scène dans le texte, l'hypothèse la plus simple est de considérer que les rédacteurs tardifs ont transposé, dans le texte, leur propre expérience d'une situation de concurrence entre milieux rivaux, qui seraient finalement parvenus à un compromis entre eux. D'autres chercheurs comme Eckart Otto conçoivent désormais le processus de rédaction et de publication du Pentateuque dans son ensemble comme résultant d'une synthèse entre les traditions de deux cercles de familles sacerdotales, les Sadocides et les Aaronides, même si les contours de ces groupes restent également flous⁵³.

Le type d'analyse de texte qui a été présenté ici est susceptible, me semble-t-il, d'ouvrir une nouvelle direction à la réflexion sur le jumelage entre plusieurs figures dans la tradition des scribes de Judée aux époques perse et hellénistique. Comme on l'a vu, une figure fondatrice peut représenter non pas un milieu social, mais un concept abstrait. Dans cette optique, le jumelage entre plusieurs figures apparaît, dans les textes

51. Voir, par exemple sur le livre de l'Exode, BERNER (2010) et ALBERTZ (2012) ; sur la distinction de matériaux D et P dans le Pentateuque, voir p. ex. BLUM (1990, qui résonne plutôt en terme d'étapes compositionnelles).

52. RÖMER (2015, 159-160).

53. Thomas RÖMER, communication personnelle (octobre 2014). Je tiens à le remercier vivement de cet échange très stimulant. Pour un exposé clair et concis de cette nouvelle approche de la genèse du Pentateuque, voir NIHAN (2010). Le principal auteur à avoir défendu la thèse d'une dynamique de compromis entre cercles sadocides et aaronides rivaux est E. OTTO. Cf. OTTO (2000, 239-240, 248-265), qui s'appuie sur Ez 44,6-16 et 1 Ch 5,34-41 et 6,35-38. Sur les Aaronides, voir aussi WATTS (2007a et 2007b, 142-172). Pour une autre façon d'envisager cette idée de compromis, voir NIHAN (2007).

analysés ici, comme une technique littéraire permettant de représenter des concepts complexes : sur un plan diachronique, transition entre deux formes de pouvoir ou, encore, entre deux dynasties et, sur un plan synchronique, cumul de pouvoirs. Nous avons ainsi vu comment 1 Esdras LXX et 2 Maccabées traitent de transitions dynastiques (entre rois davidides et grands-prêtres, d'une part, et entre grands-prêtres oniates et Hasmonéens, de l'autre), tandis que le livre hébraïque d'Esdras-Néhémie, comme 1 Macabées, traite de l'association entre deux formes de pouvoir, pouvoirs sacerdotaux (à travers Esdras, le premier lecteur de la Torah et Judas, le refondateur du temple) et pouvoirs régaliens (à travers Néhémie, le bâtisseur de murailles, et Simon, le bâtisseur du palais). Ces exemples invitent peut-être à reprendre l'interprétation d'autres paires de figures emblématiques apparaissant dans d'autres textes. Si les figures jumelées, comme Moïse et Aaron, se révélaient elles aussi être non pas des représentants de milieux sociaux antagonistes, mais les vecteurs d'une réflexion sociale et politique, s'ouvrirait en outre la possibilité de comprendre de façon différente les structures sociales de la Judée antique, et notamment les rapports entre milieux du temple et milieux du pouvoir politique.

Bibliographie

- Albertz, Rainer (2012) *Exodus 1-18*, Zürcher Bibelkommentare AT 2,1. Zürich : TVZ.
- Ben Zvi, Ehud & Sylvie Honigman (en préparation) « Remembering Three Nehemiahs in Late Second Temple Times: Patterns and Trajectories in Memory Shaping ».
- Berner, Christoph (2010) *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Blum, Erhard (1990) *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189. Berlin & New York : Walter de Gruyter
- Böhler, Dieter (1997) *Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, OBO 158. Fribourg : Universitätsverlag – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- (2016) *1 Esdras*, translated by Linda M. Maloney, International Exegetical Commentary on the Old Testament 39. Stuttgart : Kohlhammer.
- Carr, David McLain (2011) *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*. Oxford : Oxford University Press.
- Chrubasik, Boris (2016) *Kings and Usurpers in the Seleukid Empire: The Men who would be King*, Oxford Classical Monographs. Oxford/New York: Oxford University Press.
- (à paraître) « Sanctuaries, Priest-Dynasts and the Seleukid Empire », in S. Honigman, O. Lipschits & C. Nihan (éds), *Judea in the Long Third Century BCE: The Transition between the Persian and Hellenistic Periods*.

- Eckhardt, Benedikt (2016) « The Seleucid Administration of Judea, the High Priesthood and the Rise of the Hasmoneans », *Journal of Ancient History* 4/1 : 57-87.
- Edelman, Diana (2005) *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. Londres & Oakville : Equinox.
- Eskenazi, Tamara C. (1986) « The Chronicler and the Composition of 1 Esdras », *CBQ* 48 : 39-61.
- Farrar, Cynthia (1988) *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- Fulton, Deirdre N. & Gary N. Knoppers (2011) « Lower Criticism and Higher Criticism: The Case of 1 Esdras », in Lisbeth S. Fried (éd.), *Was 1 Esdras First? An Investigation into the Priority and Nature of 1 Esdras*, *Ancient Israel and its Literature* 7, 11-29. Atlanta : SBL.
- Grätz, S. (2011) « The Image of the King(s) in 1 Esdras », in Lisbeth S. Fried (éd.), *Was 1 Esdras First? An Investigation into the Priority and Nature of 1 Esdras*, *Ancient Israel and its Literature* 7, 167-177. Atlanta : SBL.
- Honigman, Sylvie (2004) « La description de Jérusalem et de la Judée dans la *Lettre d'Aristée* », *Athenaeum* 92/1 : 73-101.
- (2011) « Cyclical Time and Catalogues: The Construction of Meaning in 1 Esdras », in Lisbeth S. Fried (éd.), *Was 1 Esdras First? An Investigation into the Priority and Nature of 1 Esdras*, *Ancient Israel and its Literature* 7, 191-208. Atlanta : SBL.
 - (2014) *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion Against Antiochos IV*. Berkeley : University of California Press.
 - (à paraître 1) « 1 Esdras », in R. D. Chesnutt (éd.), *Blackwell Companion to the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*. Malden, MA: Blackwell.
 - (à paraître 2) « Diverging Memories, Not Resistance Literature: The Maccabean Crisis in the Animal Apocalypse and 1 and 2 Maccabees », in P. Kosmin & I. S. Moyer (éds), *The Maccabean Moment. Proceedings of the International Conference held in the Center for Hellenic Studies, Washington D.C., January 18-20, 2016*.
- Honigman, Sylvie, Avner Ecker, Gérald Finkielstejn, Gilles Gorre & Danny Syon (2017) « The Southern Levant in Antiochos III's Time: Between Continuity and Immediate or Delayed Changes », dans C. Feysel & L. Graslin (éds), *Antiochos III et l'Orient*, 161-207. Nancy ; Paris : Presses Universitaires de Nancy ; De Boccard.
- Hurowitz, Victor (1992) *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, LHB/OTS 115. Sheffield : JSOT Press.
- Japhet, Sara (2007) « 1 Esdras », in J. Barton & J. Muddiman (éds), *The Oxford Bible Commentary*, 751-770. Oxford : Oxford University Press.
- (2011) « 1 Esdras: Its Genre, Literary Form, and Goals », in Lisbeth S. Fried (éd.), *Was 1 Esdras First? An Investigation into the Priority and Nature of 1 Esdras*, *Ancient Israel and its Literature* 7, 209-223. Atlanta : SBL.

- Kuhr, Amélie (1987) « Usurpation, Conquest and Ceremonial: From Babylon to Persia », in D. Cannadine & S. R. F. Price (éd.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, 20-55. Cambridge : Cambridge University Press.
- Lackenbacher, Sylvie (1990) *Le Palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*. Paris : La Découverte.
- Lloyd, Geoffrey E. R. (1979) *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge : Cambridge University Press.
- (1987) *Revolutions of Wisdom*, SCL 52. Berkeley : University of California Press.
- (2003) « Literacy in Greek and Chinese Science: Some Comparative Issues », in H. Yunis (éd.), *Written Texts and the Rise of Literature Culture*, 122-138. Cambridge : Cambridge University Press.
- Martola, Nils (1984) *Capture and Liberation: A Study in the Composition of the First Book of Maccabees*, Acta Academiae Aboensis 63-1. Åbo : Åbo Akademi.
- Nihan, Christophe (2007) « The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua », in G. N. Knoppers & B. M. Levinson (éds), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, 187-223. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (2010) « The Emergence of the Pentateuch as “Torah” », *Religion Compass* 4/6 : 353-364.
- Olson, Daniel C. (2004) *Enoch: A New Translation. The Ethiopic Book of Enoch, or 1 Enoch, Translated with Annotations and Cross-References. In Consultation with Archbishop Melkesedek Workeneh*. North Richland Hills : Bibal Press.
- (2013) *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. “All Nations Shall be Blessed.” With a New Translation and Commentary*. Leyde & Boston : Brill.
- Otto, Eckart (2000) *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Parkinson, Richard B. (2002) *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*. Londres & New York : Continuum.
- Römer, Thomas (2015) *Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d’Égypte (Exode 1-15)*. Paris : Bayard – Genève : Labor et Fides.
- Rückl, Jan (2016) *A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, OBO 281. Fribourg : Academic Press – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ryholt, Kim (2004) « The Assyrian Invasion of Egypt in Egyptian Literary Tradition. A Survey of Narrative Source Material », in J. G. Dercksen (éd.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, 483-510. Leyde : Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- (2006) *The Carlsberg Papyri 6. The Petese Stories II (P. Petese II)*. Copenhague : Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies.
- Schwartz, Daniel R. (2008) *2 Maccabees*. Berlin & New York : Walter de Gruyter.
- Selden, Daniel (2010) « Text Networks », *Ancient Narrative* 8 : 1-24.

- Thomas, Rosalind (2000) « Writing, Reading, Public and Private “Literacies”: Functional Literacy and Democratic Literacy in Greece », in W. A. Johnson & H. N. Parker (éds), *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*, 13-45. Oxford & New York.
- Tiller, Patrick A. (1993) *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, Atlanta : Scholars Press.
- Watts, James W. (2007a) « The Torah as the Rhetoric of Priesthood », in G. N. Knoppers & B. M. Levinson (éds), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, 319-331. Winona Lake : Eisenbrauns.
- (2007b) *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*. Cambridge : Cambridge University Press.

RETOUR SUR UNE POLÉMIQUE ANTIQUE : LE CULTES DE L'ÂNE OU DE LA TÊTE D'ÂNE DANS LE TEMPLE DE JÉRUSALEM

David Hamidović
(Université de Lausanne)

Abstract: Greek and Latin authors accused the Jews to dedicate a cult to a donkey inside the Jerusalemite Temple. This paper examines each of these references in order to trace the potential relationships between them. The increasing number of references to the motif shaped a literary topos in the Middle Ages which became part of Anti-Jewish polemic. However, the origin of the idea is difficult to find. The first attestations from the Greek Alexandrian school in the last centuries BCE lead to understand the motif as an expression of the struggle between Greeks and Jews in Alexandria. Likewise, a close examination of the occurrences does not confirm a real cult of a donkey or a donkey's head inside the Temple of Jerusalem. This polemic discourse is only a literary motif, and it is not based on any historical reality.

Durant l'Antiquité, les auteurs grecs et latins accusèrent les Juifs d'un culte de l'âne, ou onolâtrie, au point que la moquerie s'imposa comme un véritable *topos* littéraire. Aussi surprenant soit-il, le *Dictionnaire des Sciences médicales*, en son tome trente-septième publié à Paris en 1819, consacra même une entrée « onolâtrie » sur quatre pages. La notice envisage l'onolâtrie comme « le culte médical de l'âne, ou la confiance exagérée que les anciens avaient placée dans les vertus médicamenteuses des différentes parties du quadrupède. Le bœuf, le veau, le chat, le serpent, le crocodile, etc., eurent aussi leur culte, et chaque peuple avait, pour ainsi dire, divinisé sa bête ». Ainsi, les auteurs associent les vertus des décoctions d'âne avec le culte de l'animal depuis les Romains dans l'Antiquité jusqu'aux Chinois du XIX^e siècle en passant par les Grecs, les Maures, les Arabes, les Français et les Italiens. Bien qu'habités par un doute sur l'efficacité de tels remèdes, les auteurs donnent néanmoins une vision positive de l'âne jusqu'à la traduire par un culte médical de l'animal. Ils justifient cette vue d'après le passage cité : « L'âne était la monture la plus commune, comme aussi la plus commode pour le peuple juif, qui habitait un pays montagneux [c'est-à-dire accidenté], et le bonheur qu'il eut de porter Jésus-Christ à son entrée à Jérusalem, lui acquit une célébrité qui s'est toujours accrue depuis l'âne de Balaam jusqu'à celui de la Pucelle. » En quelques lignes, voici résumée la tonalité d'ensemble de ce qu'on peut lire sur l'âne dans la Bible

hébraïque et le Nouveau Testament : un animal voué au transport des marchandises et des hommes, y compris les plus illustres¹, et donc une richesse², au même titre que les chameaux et le bétail. L'accusation du culte de l'âne ou de la tête d'âne dans le temple de Jérusalem sous le calame ou le stylet des auteurs gréco-latins atteste, au contraire, une vision négative de l'animal. Il en résulte donc un paradoxe à expliquer. Puisque l'âne semble plutôt jouir d'une image positive, au regard de sa commodité pour le transport des hommes et des marchandises, d'où vient alors cette accusation lancinante et que signifie-t-elle ?

La réponse à ces questions se trouve dans un dossier bien connu depuis l'Antiquité et étudié en détail dès le XVII^e siècle³. Je souhaite reprendre le dossier pour montrer qu'on gagnerait à analyser le contexte d'expression de chaque mention de l'onolâtrie, pour éviter de mal la comprendre, voire de la surinterpréter. En arrière-plan de cette étude, il nous semble que le *topos* littéraire puise à des sources littéraires, religieuses et historiques multiples, et surtout qu'il se transforme dès les premiers siècles de notre ère, au point de passer d'une accusation antijuive à un libelle antichrétien, puis, plus généralement, l'onolâtrie devient un motif de moquerie. C'est, nous semble-t-il, la marque du passage du *topos* littéraire au lieu commun.

DE LA NAÏVETÉ DES JUIFS SELON MNASÉAS DE PATARE CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE

La première pièce du dossier d'accusation prend place dans le dernier livre de l'historien juif Flavius Josèphe à la toute fin du I^{er} siècle de notre ère, qu'on a pris l'habitude de nommer le *Contre Apion*. L'objectif de l'œuvre est double : répondre aux polémistes grecs – dont un certain Apion – prompts à critiquer le judaïsme, et asseoir l'idée que le judaïsme est une religion supérieure aux autres, notamment aux religions grecque et égyptienne. Aux paragraphes 112-114 du livre 2, Flavius Josèphe rapporte l'opinion de Mnaséas de Patare en Lycie, polygraphe du début du II^e siècle avant notre ère :

Quand les Juifs étaient en guerre contre les Iduméens il y a longtemps, il y eut un homme dans une des villes iduméennes appelée Dorii [dans

1. Par exemple, Abraham en Gn 22,3, les frères de Joseph en Gn 42,27, Moïse sur son âne tel un conquérant en Ex 4,20, ou Jésus en Mc 11,2-11 ; Mt 21,5 ; Lc 19,30-37 ; Jn 12,14-16.

2. Des tombes d'ânes datées du Bronze moyen IIB (1750-1550 avant notre ère) ont été trouvées au sud du Levant, ce qui témoigne du respect de l'animal, voir STAUBLI (2001).

3. Voir l'état de la question et une bibliographie au début du XX^e siècle chez BICKERMANN (1927), repris dans BICKERMAN (1980, 225-255).

la version latine] qui avait l'habitude de rendre un culte à Apollon⁴ ici et qui vint trouver les Juifs. Il se nommait, dit-il, Zabidos. Il leur promit de leur livrer Apollon, le dieu des Doriens, et qu'il viendrait dans notre temple si tout le monde s'éloignait. Toute la population des Juifs le crut. Zabidos, en fait, fabriqua un appareil en bois qu'il plaça autour de lui ; il fixa sur celui-ci trois rangées de lampes et marcha de telle manière à ce qu'il apparaissait à distance comme des étoiles voyageant sur terre. Les Juifs, frappés de stupeur par cette vue étrange, demeurèrent à distance et restèrent cois. Mais Zabidos, nullement troublé, arriva tranquillement dans le sanctuaire, arracha la tête d'or du baudet [c'est-à-dire l'âne domestique] – ainsi écrit-il avec esprit – et revint en hâte à Dora [dans la version grecque].

Flavius Josèphe dit tenir ce témoignage d'Apion⁵, avec qui il polémique sur le judaïsme, ce qui signifie que l'opinion attribuée à Mnaséas est une source de troisième main.

4. Le dieu Apollon est identifié au dieu iduméen Cos, comme le montre l'inscription au temple d'Apollon à Memphis réalisée par des Iduméens en diaspora en 112-111 avant notre ère, cf. DITTENBURGER (1905, n° 737).

5. Apion est qualifié de « savant » (*grammatikos*) en *Contre Apion* 2.2 mais probablement avec ironie. Toutefois, Sénèque et Pline l'Ancien lui donnent ce titre, voir MÜLLER (1849, 506-516) ; Aulus Gellus (*Noctes atticae* 5.14.1 et 6.8.4) le nomme *eruditus vir* ce qui signifie un homme à la connaissance encyclopédique. Il semble fameux à Alexandrie au début du I^{er} siècle de notre ère ; il obtint même la citoyenneté alexandrine selon *Contre Apion* 2.32 et il dirigea l'école alexandrine après Théon ; il mena une délégation de Grecs alexandrins qui se plaignait des Juifs d'Alexandrie auprès de l'empereur romain Caligula selon les *Antiquités juives* 18.257-260. Sa réputation atteignit Rome puisque l'empereur Tibère semble le connaître selon la préface 25 de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien ; selon Sénèque, *Epistulae morales ad Lucilium* 88.40, il fit une tournée de conférences en Grèce où on le nomma *Homericus*, c'est-à-dire spécialiste des œuvres d'Homère. Il est même considéré comme une figure intellectuelle aussi importante que Pline l'Ancien à Rome selon *Histoire naturelle* 30.6. Il enseigna à Rome sous le règne de l'empereur Claude et mourut probablement vers 50 de notre ère. Il parlait le grec, mais nous ne connaissons que des fragments de ses œuvres, voir MÜLLER (1849, 506-516), et le latin, voir Athenaeus, *Deipnosophistae* 680d. Ses écrits sont aussi fameux selon Aulus Gellus, *Noctes atticae* 5.14.2, notamment ses *Aegyptiaca* et ses études sur Homère. Il est cité par des auteurs latins comme Élien en *De natura animalium* 10.29 et 11.40, et des auteurs chrétiens comme Tatiens et dans les *Homélies pseudo-clémentines*, entre autres exemples. Une telle aura suscita des jalousies, à l'instar de l'expression « soufflé de sa propre trompette » qui lui est accolée par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, préface 20. Il est vrai qu'il dédicâça ses œuvres à lui-même afin de se conférer une immortalité. Son surnom était *pleistonikes*, ce qui signifie « grand querelleur ». Aulus Gellius en *Noctes atticae* 5.14.3 lui reprocha son goût ostentatoire ; Flavius Josèphe moqua aussi le goût pour sa propre publicité en *Contre Apion* 2.136. Ses commentaires sur les phénomènes naturels et les textes, dont des explications philologiques des œuvres d'Homère, furent critiqués dès l'Antiquité par Sénèque, *Epistulae morales ad Lucilium* 88.40, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 30.18 ; 37.19, et Claude Élien ou Élien, *De natura animalium* 11.40, ce

On peut s'interroger sur la traduction du mot grec *kantôn*, rendu ici par « baudet », en lieu et place du mot grec attendu : *'onos*. Le terme grec choisi n'est pas un exact synonyme de *'onos*, puisqu'il sert à désigner plus généralement une bête de somme⁶ comme chez Aristophane à la fin du V^e siècle ou au début du IV^e siècle avant notre ère, dans sa pièce *les Guêpes*, 179, et le poète alexandrin Lycophron de Chalcis au III^e siècle avant notre ère au vers 817. Certes, l'âne est souvent cette bête de somme dont l'utilité dans les régions escarpées est encore sans égale. Avec toutes les réserves nécessaires aux considérations fondées sur une source indirecte, on peut se demander si le terme *kantôn* ne désigne pas plus généralement une bête de somme dont la tête dorée⁷ aurait été arrachée. L'hypothèse qui voit derrière ce terme une allusion à Moïse chevauchant un âne, dont la statue sise dans le temple commémorerait la sortie d'Égypte, selon Bezalel Bar-Kochva⁸, me semble trop spéculative, car elle suppose a priori un lien avec d'autres textes que nous allons examiner. Quoi qu'il en soit pour l'instant, le culte de la tête d'âne ou plutôt de la tête d'une bête de somme n'apparaît pas comme la préoccupation principale de Mnaséas. L'élève d'Ératosthène à Alexandrie s'intéresse dans son œuvre⁹ aux histoires, aux légendes – ce que la version latine du *Contra Apion* rend par *fabula* – aux fables sur les pratiques religieuses des peuples d'Europe, d'Asie et de Libye. Mnaséas se situe dans une perspective euhéméristique, c'est-à-dire qu'il tente de donner une interprétation rationnelle et historique aux mythes. Cette démarche est bien connue dans la littérature grecque. En contexte, elle permet à Mnaséas de commenter une autre légende sur les Juifs, leur grande naïveté dans les croyances et pratiques, et d'en tirer la conclusion que celle-ci se retourne contre eux. D'ailleurs, Flavius Josèphe rapporte le même *topos* littéraire de la naïveté (*euêteia*) des Juifs en *Contre Apion* 1.205-212 lors de la critique de l'observance du sabbat au moment d'une attaque armée, à la suite d'Agatharchide de Cnide au II^e siècle avant notre ère, qui appartenait aussi à l'école alexandrine. Il semble donc exister une idée reçue sur les Juifs, leur naïveté, que des auteurs grecs de l'école

qui suscita son oubli rapide et la perte quasi-totale de ses œuvres. Flavius Josèphe joua sur cette réputation pour dénigrer ses arguments antijuifs. Voir SPERLING (1886) ; BELKIN, (1936-1937, 1.21) ; JACOBSON (1977) ; JONES (2005) ; BARCLAY (1998 ; 2007, 170-171 n. 7).

6. On remarque la même tendance en Ex 4,20 concernant l'âne de Moïse et sa famille. La Septante ne rend pas le terme par *'onos* mais par *ta 'upodzugia*, « les bêtes de somme ». Une telle correction provient peut-être de la simple observation qu'il était impossible que toute la famille de Moïse ait tenu sur un seul âne. Toutefois, on peut alors se demander pourquoi ne pas avoir utilisé le pluriel de *'onos*.

7. BICKERMAN (1980, 253) pense que seule la tête de la statue était dorée, d'où son vol.

8. BAR-KOCHVA (1996a, 315).

9. L'œuvre de Mnaséas est seulement connue par fragments, voir MÜLLER (1849, 149-158) ; le passage rapporté par Flavius Josèphe est perdu.

alexandrine¹⁰ ont étayé avec des exemples de croyances et de pratiques, comme le culte de la tête d'une bête de somme, et que des polémistes comme Apion ont repris pour dénigrer systématiquement la religion juive. À n'en pas douter, une telle accusation est un des témoignages des tensions entre les Grecs et les Juifs à Alexandrie dès l'époque ptolémaïque.

Dans ce contexte égyptien, le terme *kantôn* peut aussi avoir un autre sens : il sert à désigner un scarabée ou un animal apparenté, comme chez Aristophane, *La paix*, 82. Outre le fait que le scarabée est un animal vénéré en Égypte¹¹, l'acte d'arracher une tête dorée de scarabée rend absurde la forfaiture de Zabidos. Sauf qu'on peut se demander, d'une part, si ce n'est pas précisément le sens de la proposition ajoutée juste après : *outô gar 'asteidzomenos gegrafen* rendue par « ainsi écrit-il avec esprit ». On pourrait comprendre que Flavius Josèphe, avant la réfutation de la moquerie contre les Juifs, fait une incise dans le récit rapporté de Mnaséas pour pointer l'absurdité de l'argument, si on pense à la tête minuscule du scarabée. Par ailleurs, si on se situe dans le contexte égyptien, puisque Mnaséas est élève d'Ératosthène l'Alexandrin, une telle allusion pourrait faire sens, car on sait que le dieu égyptien Khépri est représenté en scarabée ou avec une tête de scarabée. Par exemple, la statue du scarabée géant réalisée à l'époque d'Aménophis III (c. 1391-1352) à Thèbes, probablement installée dans le temple de Kom el-Heitan, puis placée près du lac sacré du sanctuaire de Karnak¹², rend plausible le vol d'une statue à tête de scarabée. On sait aussi que des œuvres à visée ethnologique, telles que celle de Mnaséas, sont promptes à mêler différentes légendes pour créer des effets de réel. Sans se prononcer plus que de raison en l'état des sources, il ne faut peut-être pas écarter si vite l'hypothèse de la mention d'une tête de scarabée au lieu d'une tête de bête de somme.

En revanche, il fait peu de doute que Flavius Josèphe et probablement Apion quelques siècles après Mnaséas comprennent la mention d'une tête de bête de somme voire d'une tête d'âne derrière le terme *kantôn*. En effet, le paragraphe 115, qui suit l'histoire de Mnaséas, débute la réponse acerbe de Flavius Josèphe : « Bien, ne pourrions-nous pas dire de notre côté qu'Apion surcharge la bête de somme/l'âne, c'est-à-dire lui-même, l'accablant sous le poids de sa stupidité et de ses mensonges. » Josèphe reprend l'idée de la stupidité (*môrologia*) de l'âne¹³, bien connue dans l'Antiquité, qu'il applique à Apion¹⁴.

10. Sur le séjour égyptien de Mnaséas, voir SUSEMIHL (1891-1892, 679-680) ; FRASER (1972, 524-525, 715, 781-792).

11. Voir le dossier dans CAMBEFORT (1994).

12. BARGUET (1962, 17).

13. L'âne est considéré comme le plus stupide des animaux par Plutarque (*De Iside et Osiride* 50). L'âne endosse aussi d'autres caractéristiques négatives chez le Pseudo-Aristote (*Physiognomonika* 808b 35 ; 811a 26) : la folie et l'excitation sexuelle. Du reste, Ovide (*Fastes* 1.391-440) et Apulée dans ses *Métamorphoses* avancent aussi ce thème. L'auteur latin du traité de *Physiognomonica* 119 ajoute au IV^e siècle envi-

DU CULTE DE L'ÂNE DANS LE TEMPLE DE JÉRUSALEM À L'AGENT RÉVÉLATEUR SELON APION CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE

Une telle compréhension dans l'œuvre de Flavius Josèphe est documentée une seconde fois dans le *Contre Apion* au livre 2, quelques paragraphes avant, au paragraphe 80. Flavius Josèphe rapporte le même motif du culte de la tête d'âne (*asini caput*) dans le temple de Jérusalem :

Car Apion a osé dire que dans ce sanctuaire, les Juifs avaient érigé la tête d'un âne et rendaient un culte à cet animal, le considérant digne du plus grand culte. Il affirme que cela fut révélé lorsqu'Antiochos Épiphanes pilla le temple et découvrit cette tête, faite d'or et valant une somme considérable d'argent.

Il n'est plus question de la naïveté des Juifs mais seulement du culte de l'âne dans le temple de Jérusalem allégué par Apion. Dans le paragraphe précédent, 79, Flavius Josèphe cite les sources des remarques d'Apion : l'intellectuel stoïque Poseidonios d'Apamée¹⁵ et le rhéteur Apollonios Molon d'Alabanda en Carie qui vécurent au début du I^{er} siècle avant notre ère ; il est surprenant de ne pas trouver mention de Mnaséas. Il est possible que Flavius Josèphe, dans ce dernier passage, veuille simplement résumer l'opinion d'Apion, sans souci d'établir précisément les sources de la diatribe d'Apion. Poseidonios et Apollonios Molon sont des critiques du judaïsme, en particulier du temple de Jérusalem, mais Josèphe ne nomme pas le contenu de celles-ci. Il parle seulement de mensonges. C'est pourquoi Poseidonios et Apollonios Molon semblent davantage des sources pour le propos d'Apion en général. Rien ne dit explicitement que les deux ou l'un en particulier soient la source d'Apion quant à l'onolâtrie au temple de Jérusalem. En revanche, Mnaséas au paragraphe 112 est bien nommé explicitement comme source : « Il [Apion] inclua Mnaséas dans sa fable. »

D'ailleurs, la construction même de ce second passage sur l'onolâtrie me semble significative. En effet, la première partie se présente comme un résumé du motif du culte de l'âne au temple de Jérusalem sans autre considération. À la question de savoir comment Apion, lui qui n'est pas Juif, a pu prendre connaissance de ce culte prétendu dans le temple de Jérusalem, Apion répond que c'est Antiochos IV Épiphanes qui a révélé l'idole. Le souverain séleucide est bien connu dans la littérature juive au point d'être devenu le prototype du profanateur. Il est coupable d'avoir pillé le temple de Jérusalem en 167 avant notre ère. À cette occasion, Antiochos IV a dédié l'autel à Zeus olympien en lieu et place de YHWH selon 2 M 6,2. En rappelant cet épisode douloureux pour les Juifs, Apion signifie que des

ron : sa paresse (*iners*), sa mollesse (*frigidum*), son imbécilité (*indocile*), sa lenteur (*tardum*), son insolence (*insolens*) et sa voix ingrate (*vocis ingratae*).

14. Les « mensonges » (*pseusma*) ne semblent pas correspondre à une allusion aux défauts de l'âne mais seulement à ceux d'Apion, car ce thème est martelé dans le *Contre Apion* 2,6, 12, 14, 28, 29, 32, 79, 82, 85, 88, 90, 98, 111, 121, 122, 144.

15. Il vécut vers 135 avant notre ère et mourut en 51 de notre ère.

non-Juifs ont alors pris connaissance du mystère du temple réputé sans représentation divine. Dans la bouche d'Apion, la révélation du culte caché de l'âne dans le temple de Jérusalem équivaut à une double accusation contre les Juifs : l'idolâtrie alors qu'ils professent la monolâtrie à YHWH, et l'iconodulie, c'est-à-dire la vénération des images divines alors qu'ils se disent iconoclastes. En bref, l'accusation de mensonges opposée à Apion par Flavius Josèphe correspondrait au même reproche adressé par Apion aux Juifs. On comprend mieux alors l'insistance de Josèphe sur ce thème à l'encontre d'Apion¹⁶.

D'où vient ce rôle attribué à Antiochos IV d'agent révélateur de l'onolâtrie au temple de Jérusalem ? Il est probable qu'Apion ait repris le motif développé par Mnaséas, et peut-être plus largement par l'école grecque d'Alexandrie dans les derniers siècles avant notre ère, et qu'il ait habilement pris soin de renforcer la diatribe en créant un effet de réel¹⁷, c'est-à-dire en reprenant un événement contemporain de l'accusation d'onolâtrie touchant le temple de Jérusalem pour signifier que l'accusation est indiscutable, ce qui produit un effet de vérité. Dans cette perspective, la profanation du temple par Antiochos IV donne une historicité à la légende de Zabidos. Apion accomplit cette opération dans un contexte particulier. En effet, la situation à Alexandrie au début du I^{er} siècle de notre ère dégénéra en guerre civile entre les Grecs et les Juifs en 38. Apion mena alors l'ambassade des Grecs alexandrins auprès de l'empereur Caligula à Rome afin de mettre à mal les privilèges de la communauté juive d'Alexandrie. C'est à cette occasion que l'empereur annonça vouloir réformer le temple de Jérusalem en y installant une statue de lui-même sous les traits de Zeus¹⁸. Bien qu'on ne sache si cela est conscient ou non, ce projet fait écho à la forfaiture passée d'Antiochos IV. L'entrée en scène du Séleucide dans l'accusation d'onolâtrie pourrait aussi être un écho au projet de l'empereur romain. Le passé-présent voulu par Apion en serait décuplé.

16. Voir note 14.

17. BARTHES (1968) définit l'effet de réel comme une affirmation de la proximité du texte et du monde réel, ce qui crée la vraisemblance. On pourrait rapprocher cette définition du contexte rhétorique gréco-latin. Le mot latin *evidentia*, qui traduit le terme grec *enargeia*, désigne un effet du discours pour faire voir ce qui est raconté. On joue donc sur l'imagination du public en créant une hypotypose, c'est-à-dire une description réaliste et marquante de la scène décrite et saisie dans l'instant. L'orateur Quintilien, *Institutions oratoires* 9.2.40, la résume ainsi : « une représentation proposée en des termes si expressifs que l'on croit voir plutôt qu'entendre ».

18. Philon d'Alexandrie, *Legatio ad Gaium*, 188. Voir BILDE (1978).

DU CULTE DE MOÏSE DANS LE TEMPLE DE JÉRUSALEM CHEZ DIODORE DE SICILE

Apion ne semble pas être le premier à faire un tel rapprochement. En effet, une troisième attestation littéraire du reproche d'onolâtrie fait aux Juifs contient aussi ce motif. Diodore de Sicile (c. 90-20) dans sa *Bibliothèque historique* 34-35.1.1-5, rédigée au I^{er} siècle avant notre ère, rapporte toutefois un autre *topos* littéraire contre les Juifs : leur misanthropie. Comme d'autres auteurs gréco-latins¹⁹, Diodore raconte que les Juifs détestent le genre humain. Pour preuve, il rappelle qu'ils ont été expulsés d'Égypte à cause de leur impiété et que les dieux les méprisaient ; leurs lois leur interdisent, du reste, une quelconque compassion pour les autres et ils ne peuvent partager le repas, preuve de sociabilité dans le monde gréco-romain. Dans ce contexte, Diodore (34-35.1.3) rappelle le siège de Jérusalem par Antiochos VII Sidétès (138-129) en 132 avant notre ère :

Ils [les conseillers d'Antiochos VII] lui rappelèrent aussi l'hostilité qu'au temps passé, ses ancêtres avaient éprouvée pour ce peuple. Antiochos, dénommé Épiphanes, en battant les Juifs était entré dans le plus saint sanctuaire du dieu du temple, où il fut légitime pour le prêtre seul d'entrer. Trouvant ici une statue de pierre d'un homme à longue barbe assis sur un âne, avec un livre dans ses mains, il la supposa être une image de Moïse, le fondateur de Jérusalem et l'organisateur de la nation, l'homme de plus qui avait ordonné aux Juifs leurs coutumes misanthropiques et contraires à la loi. Et comme il [Antiochos IV Épiphanes] fut choqué par une telle misanthropie dirigée contre tous les peuples, il se résolut à abolir leurs pratiques traditionnelles...

Bien que la référence à Antiochos IV comme découvreur de l'onolâtrie dans le temple de Jérusalem soit similaire²⁰, on observe qu'elle n'est pas identique. En effet, le lieu de la découverte est précisé : il s'agit du saint des saints où le grand prêtre peut seul pénétrer au moment du jour du Pardon, le *Kippur*, ce que Diodore dit vaguement. Comme il s'agit précisément du lieu où Dieu se manifeste une fois par an, on peut se demander ce que vient faire là une telle statue. Il y a probablement un effet d'emphase recherché pour dénoncer le mensonge des Juifs à l'endroit de leurs pratiques. Mais l'objet principal du passage n'est pas celui-ci : il s'agit de critiquer Moïse comme rédacteur des lois misanthropiques et donc anti-sociales, comme chef des Juifs et fondateur de Jérusalem, tel le héros grec fondateur d'une *polis*. La position d'un Moïse barbu juché sur un âne était

19. Voir par exemple l'analyse de SCHÄFER (1997).

20. BICKERMANN (1980, 243-245) ; BAR-KOCHVA (1996a, 313-314) ; BERTHELOT (2003, 180 n. 68, 183 et 197) pensent que des historiens séleucides voulaient justifier les actes d'Antiochos IV au temple de Jérusalem, mais les arguments avancés sont peu convaincants. On peut tout aussi bien soutenir qu'on a adjoint la figure d'Antiochos IV pour justifier comment les païens ont eu connaissance de l'onolâtrie au temple de Jérusalem.

probablement une image grotesque prompte à discréditer son œuvre ; on oppose ainsi la banalité de sa posture – comme n’importe quel homme – et sa position centrale dans le judaïsme. Ainsi, on ne critique pas tant l’âne que Moïse. Dès lors, on peut se demander s’il ne s’agit pas d’un autre motif que l’onolâtrie. Apion aurait alors emprunté l’argument de la découverte d’une statue de Moïse dans le temple de Jérusalem par Antiochos IV pour l’adapter à son accusation d’onolâtrie formulée contre les Juifs. En bref, il aurait laissé de côté la critique de Moïse, responsable de la misanthropie juive, pour ne retenir que le contexte allégué de la découverte de sa statue et le transposer au motif de l’onolâtrie juive déjà exprimée par Mnaséas. Par ailleurs, il est possible que Diodore emprunte à la même source littéraire qu’Apion. On a fait de Poseidonios d’Apamée la source en question. Il est vrai qu’il est explicitement mentionné dans le passage précédemment étudié de Josèphe. Poseidonios rédigea des *Histoires* où il discuta notamment du déclin des Séleucides ; son œuvre ne nous est parvenue que par fragments²¹, mais on pense que le récit de la prise de Jérusalem par Antiochos VII était précédé de considérations ethniques sur les Juifs²². Diodore reprend le même cadre narratif, mais son texte est une diatribe contre les lois mosaïques coupables d’entretenir la misanthropie ; la statue de Moïse sur son âne sert à renforcer l’accusation, comme en témoigne la mention du livre dans la main de Moïse, c’est-à-dire la *Tora*. Le passage ne dit rien d’une quelconque onolâtrie. On peut penser qu’Apion a adapté le passage de Poseidonios, dont on ne connaît pas la version originale, ou bien qu’il se référait simplement à l’archétype du profanateur dans le judaïsme ancien, sans référence à une source littéraire précise. D’autres chercheurs ont vu comme source l’autre auteur mentionné par Josèphe dans le passage considéré : Apollonius Molon²³. Mais les arguments en faveur de cette hypothèse sont encore plus minces.

DU CULTE DE L’ÂNE SAUVEUR DANS UN SANCTUAIRE CHEZ PLUTARQUE ET TACITE

À la fin du I^{er} siècle de notre ère et au début du II^e siècle, Plutarque (c. 40-120) fournit une quatrième pièce au dossier littéraire de l’onolâtrie²⁴ dans

21. JACOBY (1926, 155-156).

22. Voir les arguments pour retrouver le texte de Poseidonios dans la *Géographie* de Strabon dans BAR-KOCHVA (1997) et LUDLAM (1997).

23. GAUGER (1979) ; THEILER (1982, 96) ; MALITZ (1983, 311 n. 69) ; BAR-KOCHVA (1999).

24. Deux autres passages de l’œuvre de Plutarque sont habituellement présentés dans le dossier sur l’onolâtrie des Juifs en *De Iside et Osiride* 30-31 (363c-d), mais ils ne me semblent pas contenir ce thème :

L’âne subit de même [le sacrifice], comme nous l’avons dit, les peines de la ressemblance que lui donnent avec Typhon sa stupidité et son insolence, non moins que la couleur de son poil.

ses *Quaestiones convivales* (*Propos de table*) 4.5.2 et 3. Le genre littéraire des questions-réponses, ou plutôt des problèmes-solutions, est fameux dans le monde gréco-romain. Par définition, il contient des propos courts qui supposent une connaissance préalable des sujets abordés. Plutarque y mentionne l'onolâtrie dans un passage sur le porc :

2 Or, nous voyons qu'il est aussi bien défendu à ce peuple de tuer du porc que d'en manger. Peut-être que cette interdiction est significative. De même qu'ils honorent l'âne qui les mena à la découverte d'une source d'eau, de même ils devraient révéler le porc qui leur enseigna l'ensemencement et le labourage.

3 l'âne, celui des animaux qu'ils révèrent le plus.

Plutarque semble reprendre une autre tradition sur l'onolâtrie, sans lien avec les précédentes aperçues, bien que l'objet du passage soit identique : une moquerie contre les Juifs. Le passage discute principalement d'un pa-

Mais ceux qui rapportent que Typhon, en abandonnant la bataille [vaincu par Horus], monta à dos d'âne et sa fuite dura sept jours, et qu'après avoir échappé, il fut le père de deux fils, Hiérosolymos et Ioudaïos, sont manifestement, comme ceci le prouve, en train d'essayer de faire glisser les traditions juives [*ta 'Ioudaika*] vers la légende [*mutos*].

Dans son œuvre, Plutarque rapporte des traditions égyptiennes anciennes. Dans le premier passage, Plutarque oppose l'âne des animaux à leur sacrifice. Après avoir décrit le bœuf, il donne l'exemple de l'âne. Il en profite pour introduire une perfidie sur Typhon/ Seth qui peut être représenté avec une tête d'âne. Le nom Typhon, par ailleurs adversaire de Zeus selon la *Théogonie* 820 d'Hésiode, correspond au nom grec de Seth. En effet, dans le mythe d'Osiris, Typhon/Seth découpe le corps d'Osiris. Le dieu remonté de l'Hadès aide alors Horus à combattre Typhon/Seth. Horus le vainc et le livre à Isis, mais Typhon/Seth réussit à s'enfuir. Typhon, devenu archétype de l'ennemi, est comparé à la réputation de l'âne : sa stupidité et son insolence, déjà entrées dans le folklore, voir BORGEAUD (2007 et 2010). Dans le second passage, Typhon est de nouveau associé à l'âne devenu sa monture. Le voir voyager sur un âne ne semble pas polémique de prime abord, mais les Égyptiens associaient fréquemment leurs ennemis avec l'âne. Par exemple, dans le passage suivant le dernier extrait cité (*De Iside et Osiride* 31), le roi perse (Artaxerxès III) Ochus reçut le surnom d'âne, et il aurait même déifié l'animal selon le rhéteur Claude Élien (c. 175-235) dit Ælien (*De Natura Animalium* 10.28 : *asinum autem et consecravit*). Voir à ce sujet « Âne », dans YOYOTTE (1959, 14-15 et 1969-1970, 185-191), sur l'âne comme monture des princes d'Asie. Selon ZUCKER (2001, XVII), Ælien aurait pour source Apion. En revanche, le second passage de Plutarque est bien une polémique à l'encontre des Juifs, car l'ennemi Typhon est devenu le père de la ville de Jérusalem derrière le nom « Hiérosolymos », et le père des Juifs avec l'ethnique « Ioudaïos ». De plus, la durée de sept jours mentionnée dans le passage serait une allusion au sabbat. Ainsi, Plutarque mêle la tradition de Typhon/Seth et l'âne à l'antijudaïsme. Cependant, aucun des passages ne laisse penser que l'âne est ici l'objet d'un culte de la part des Juifs. C'est pourquoi on retire ce passage du dossier de l'onolâtrie des Juifs.

radoxe apparent sur le porc dans le judaïsme. Plutarque relève que le porc est un animal impur pour les Juifs et qu'ils ne peuvent donc le consommer. Toutefois, le porc leur a enseigné les rudiments de l'agriculture. Il nous manque aujourd'hui la source de cette seconde affirmation. Quoiqu'il en soit, Plutarque compare en passant cette dernière tradition avec l'âne qui mena les Juifs à une source d'eau. L'âne en est alors honoré, ce qui signifie son culte par les Juifs. D'ailleurs, l'extrait suivant le confirme, en notant que l'âne est même l'animal le plus vénéré chez les Juifs. Par comparaison, le porc, en dépit de l'intention polémique, n'a pas de culte explicite, bien que le passage le suggère.

L'onolâtrie citée dans ce passage est explicitée dans un extrait des *Histoires* 5.3.2-5.4.2 de Tacite (c. 56-120) rédigés au début du II^e siècle de notre ère. En parlant des Juifs poussés hors d'Égypte dans le désert, Tacite mentionne qu'ils se trouvent en danger de mort faute d'eau potable :

Rien ne leur causa autant de détresse que le manque d'eau. En fait, ils tombaient déjà épuisés et gisaient dans de vastes plaines, lorsqu'ils virent un troupeau d'ânes sauvages, allant de leur pâture à un rocher qui était couvert par une masse d'arbres. Moïse les suivit, et, inspectant la vérité du sol herbeux, il découvrit des courants abondants d'eau. Ce fut un soulagement... Après six jours d'une marche continue, le septième ils chassèrent les habitants de la première terre cultivée, ils s'y établirent et fondèrent leur ville et leur temple. Pour s'assurer à jamais l'empire de cette nation, Moïse lui donna des rites nouveaux et un culte opposé à celui des autres hommes. Là est profane tout ce qui chez nous est sacré, légitime tout ce que nous tenons pour abominable. Ils consacrèrent dans un sanctuaire une statue à cet animal (*effigium animalis*) qui leur montra la route et les sauva de la soif. Ils sacrifièrent le bélier comme pour insulter Hammon.

Il s'agit très probablement de la même tradition que celle évoquée par Plutarque. La tradition de l'âne sauveur est ancrée dans une relecture de l'exode d'Égypte. Dans une perspective étiologique, les ânes par leurs pérégrinations font découvrir à Moïse un point d'eau salutaire pour les Hébreux. On peut se demander si le passage n'est pas une relecture exodique de Gn 36,24 (LXX). En effet, dans un passage sur les clans d'Édom, on lit : « Et voici les fils de Sebeyôn : Aie et Ônan. C'est Ônas qui découvrit la source dans le désert en faisant paître les ânes de Sebeyôn, son père. » Outre l'histoire de la découverte d'une source, la version de la Septante présente deux orthographes différentes pour le même nom propre 'Anah dans le texte massorétique : Ônan et Ônas. L'examen des témoins textuels de la Septante illustre une variété d'orthographe encore plus grande²⁵. Le nom dans ses variations est proche du nom grec de l'âne : *'onos*. On peut même se demander si la lecture continue de la séquence avec les deux noms dans la Septante, « ...Ônan outos estin o Ônas os... », ne favorise pas

25. WEVERS (1974, 345-346).

les contractions du nom propre en « 'ônos » par allitération. Néanmoins, contre cette hypothèse, aucun manuscrit de la Septante ne possède cette contraction en guise d'orthographe du nom propre.

Quoiqu'il en soit de l'origine de cette histoire, elle prend place dans le cadre de l'exode des Hébreux. Pour remercier l'animal, une statue lui est offerte dans un sanctuaire. La tradition ne contient pas d'allusion explicite au temple de Jérusalem ou à son prototype, le tabernacle, ni ne fait référence à une statue de Moïse chevauchant un âne ; il s'agit seulement d'une statue d'âne sans autre précision. Il est possible que la destruction du temple de Jérusalem en 70 de notre ère ait disqualifié la référence au tabernacle/temple, car celui-ci n'existe plus au temps de Plutarque et de Tacite. À partir de ce moment, la référence au temple de Jérusalem perd tout intérêt dans la critique du judaïsme, sinon le lecteur ou l'auditeur pourrait concevoir cette polémique contre les Juifs comme un fait révolu. L'objectif de Plutarque et de Tacite²⁶ est bien d'entretenir une polémique antijuive à leur époque ; la référence à l'exode se situe encore dans une perspective de passé-présent.

Cette tradition d'onolâtrie dans le contexte de l'exode vise à pointer l'incohérence des pratiques juives. Dans l'épisode, les Hébreux doivent leur survie aux ânes sauvages, et alors qu'ils ont l'interdiction de confectionner des idoles, ils en font une à l'image de l'âne et la placent dans un sanctuaire. Dans ce passage et dans celui de Plutarque, les traditions juives sont interprétées comme perclues de contradictions internes, ce qui montre leur incohérence et revient finalement à dénigrer le judaïsme. L'onolâtrie alléguée grâce à cette stratégie rhétorique devient donc un exemple édifiant. Toutefois, il demeure difficile de relier avec assurance cette tradition avec celles aperçues précédemment. Il se peut qu'à la fin du I^{er} siècle de notre ère, le culte de l'âne soit devenu un *topos* littéraire sans plus de précision²⁷.

26. Voir l'étude de BLOCH (2002).

27. BICKERMANN (1980, 225-255) et JACOBY (1927) mobilisent la philologie pour montrer que le théonyme YHWH, lu *yaho* en Égypte, est identifiable au nom « âne » en copte (*eio*, *iao*, *eiou*). De même, BORGEAUD (2010, 183) ajoute que le terme égyptien ʕ, « âne », fait jeu avec le nom *Iao* pour désigner YHWH. En cela, il reprend une vieille hypothèse soutenue par BOCHARTUS (1662, 18), reprise par HEINEMANN (1919, 120 n. 1), et d'autres savants. BAR-KOCHVA (1996a, 318-319) juge avec raison l'argument douteux. En effet, l'argument philologique à travers des langues différentes est à prendre avec précaution. Un jeu sur la sonorité du mot « âne » en araméen, en grec et en copte est possible, mais une telle interaction avec l'égyptien classique et démotique qui rend le son *i'a'a* est plus douteux. Certes, le rituel magique en grec PGM IV 3255-3274 (BETZ 1992, 100-101) semble faire explicitement ce rapprochement. En effet, il rapporte le dessin d'un âne galopant avec sur son visage « IAO IO ». Néanmoins, on ne peut établir la date d'un tel rituel et rien ne dit dans le texte que cette mention était comprise comme une référence au Dieu d'Israël ; il pourrait s'agir d'une sorte de code pour invoquer une puissance magique selon « une tendance unifiante de la philosophie néo-pythagoricienne et néo-

DU TOPOS LITTÉRAIRE DE L'ONOLÂTRIE AU LIEU COMMUN

Dans cette perspective, le témoignage de Damocritos, qui écrivait au I^{er} ou au II^e siècle de notre ère, illustre le passage du *topos* littéraire au lieu commun dans la littérature gréco-latine. En effet, l'encyclopédie byzantine de la *Souda*, réalisée au X^e siècle, contient quelques fragments de son œuvre littéraire²⁸. Dans un de ceux-ci, il rapporte ce qui semble être devenu un lieu commun sur les Juifs :

Il écrivit une œuvre... *Sur les Juifs*. Dans la dernière, il établit qu'ils avaient l'habitude de rendre un culte à une tête dorée d'âne...

Il ajoute que, tous les sept ans, les Juifs sacrifiaient un étranger à cette tête d'âne. L'auteur de l'encyclopédie corrige les sept ans par trois ans. On ne sait pas bien à quelle(s) tradition(s) Damocritos fait allusion. L'accusation de sacrifice d'un Grec se trouve aussi chez Apion²⁹. C'est pourquoi il a été allégué une dépendance de Damocritos par rapport à l'œuvre d'Apion³⁰. Mais des différences existent entre les récits, ce qui accrédite davantage l'idée d'une source commune disparue ou la reprise d'un autre *topos* littéraire antijuif. Quoiqu'il en soit, la référence au culte de la tête dorée de l'âne illustre la popularité du motif dans les premiers siècles de notre ère.

L'historien romain Julius Florus³¹, au début du II^e siècle de notre ère, semble reprendre le thème dans son *Épitome de Tite-Live* 1.40.30 :

Il [Pompée] entra [dans Jérusalem] et vit le grand secret découvert de cette ethnie impie : un âne sous une vigne d'or [*sub aurea vite cillum*].

La dernière expression a interrogé dès le XVII^e siècle³², au point de susciter de multiples émendations du texte, et, comme il n'y eu jamais de consensus, le texte fut, au final, discrédité car jugé corrompu. Néanmoins, on suggère deux hypothèses pour le réhabiliter : l'une sans modification du texte latin reçu, l'autre avec une correction. Dans le premier cas, la référence à la vigne d'or ou au vin doré peut faire allusion au culte de Dionysos, dont l'âne est la monture. En effet, Tacite, dans ses *Histoires* 5.5.10, cherche à dénier un point commun entre les rites dionysiaques et juifs. Dans ce contexte, il précise : « et parce qu'une vigne d'or/ un vin doré (*vitisque aurea*) fut découvert dans leur temple, quelques-uns ont pensé qu'ils furent dévots à Liber [i.e. Dionysos/Bacchus] ». Il est possible que Damocritos fasse allusion au même motif auquel il adjoint directement

platonicienne dans l'Antiquité tardive » (*dixit* SCHÄFER 1997, 53). Sur cette seule base, on ne peut en déduire que les allusions à l'âne sont en fait un nom péjoratif pour nommer le Dieu d'Israël.

28. STERN (1976, 531).

29. L'accusation existe seulement dans le *Contre Apion* 2.121 de Flavius Josèphe.

30. BAR-KOCHVA (1996b, 370).

31. HALM (1854, 56).

32. Voir LE CLERC (1716, 144-146).

l'âne. La seconde hypothèse suppose une correction du texte pour le rendre intelligible. Il faudrait peut-être davantage s'intéresser au mot *vite* qu'à *cillum* qui semble traduire le mot grec « *killos* », de couleur grise, celle de l'âne. On pourrait supposer un locatif après *sub aurea* qui serait *vitio* du nom *vitium*, « défaut » au sens ici d'un manque d'or. Florus rapporterait alors que Pompée aurait vu dans le temple un âne faute d'un amas d'or ou bien s'il filait la métaphore : un âne au pelage doré défectueux. L'auteur romain ne ferait que reprendre le motif déjà aperçu plus haut, mais en le transposant à l'arrivée de Pompée en Israël en 63 avant notre ère, le moment de la prise de la région par les Romains (à la place du sac du temple de Jérusalem par Antiochos IV un siècle plus tôt). Pourtant, son contemporain Tacite objecta que Pompée ne trouva trace d'une image ou d'une idole dans le temple de Jérusalem³³. Quoi qu'il en soit, il reste difficile de trancher la signification exacte du passage de Florus.

La popularité de l'accusation d'onolâtrie finit par toucher aussi les premiers chrétiens³⁴. On peut le lire chez Tertullien de Carthage (c. 160-220), *Apologeticum* 16.1 : « avec certains de vos auteurs, vous avez rêvé qu'une tête d'âne était notre Dieu », faisant référence explicitement à la légende de l'âne sauveur chez Tacite. Or, l'auteur romain ne cite pas la tête d'âne mais la statue de l'âne seulement. Il est possible que Tertullien atteste le mélange des légendes d'onolâtrie juive, car le motif provient initialement de l'Égypte hellénisée. On ne sait s'il fut lecteur du *Contre Apion* de Flavius Josèphe, ou bien si ce motif était déjà devenu synonyme du culte de l'âne sauveur à son époque. Plus loin dans son ouvrage, 16.12, il rapporte une histoire qui s'est tenue probablement près de Carthage. Un criminel qui excitait les animaux dans l'arène – probablement un *venator* ou un *bestiarus*³⁵ – exhiba une pancarte avec l'inscription : « Dieu des chrétiens né âne » (*deus christianorum onokoites* [mots en grec]). Il décrit la caricature avec des oreilles d'âne, un pied en forme de sabot ; l'âne portait une toge et tenait aussi un livre. Tertullien ajoute : « Nous rions à la fois du nom et de la caricature ». Dans la rhétorique de l'auteur chrétien, il s'agit non de moquer le dieu des chrétiens mais les dieux païens en forme d'animaux. Tertullien reprend le thème de l'accusation d'onolâtrie des chrétiens en *Ad Nationes* 1.14. Il est de nouveau question de cette caricature d'âne (*onocoetes*) avec une toge promenée dans les rues. Cette fois-ci, le criminel est un Juif. Dans ce passage, Tertullien critique donc les Juifs comme instigateurs de la calomnie. L'accusation d'onolâtrie franchit une nouvelle étape, puisqu'il n'est plus question d'une moquerie païenne à l'encontre du culte des Juifs, mais d'une caricature du dieu chrétien par les Juifs. On ne sait si cette perspective recouvre une réalité historique, mais elle démontre au moins une tension entre les Juifs et les chrétiens dans le milieu carthaginois de la toute fin du II^e siècle de notre ère. Tertullien poursuit en

33. Tacite, *Histoires* 5.9.1 et cité explicitement par Tertullien, *Apologeticum* 16.3.

34. Voir RICOUX (1996) et PRICE (1999).

35. Pour de telles fonctions, voir VILLE (1981, 246-255).

stipulant que l'accusation est bien faible, car elle provient d'un criminel juif, et il ajoute son mépris des païens qui vouent un culte à des dieux mi-homme mi-animal, comme dans son écrit précédent. Avec Tertullien, l'accusation d'onolâtrie quitte progressivement le judaïsme pour être réservée aux chrétiens, probablement sur fond de rivalités religieuses entre Juifs et chrétiens³⁶. D'ailleurs, Tertullien remarque en *Apologie* 16.3 : « nous autres, étant apparentés à la religion juive, nous sommes initiés au culte de la même idole. » Puis il nie la possibilité d'une idole dans le temple de Jérusalem afin d'annuler l'accusation d'onolâtrie à l'encontre des chrétiens sur la base de leur filiation religieuse avec les Juifs.

Au II^e ou III^e siècle de notre ère, un autre auteur chrétien originaire d'Afrique du Nord, Marcus Minucius Felix, écrit un dialogue philosophique nommé *Octavius*. Dans celui-ci, le chrétien Octavius discute avec le païen Caecilius sur les mérites respectifs du christianisme et du paganisme. Les chrétiens y sont accusés de vénérer « une tête d'âne consacrée » (9.3). Plus loin, l'onolâtrie est probablement qualifiée au sein d'une liste d'accusations antichrétiennes comme une expression de l'adoration des « monstres » (28.2). Ainsi, l'onolâtrie devenue une accusation antichrétienne rejoint les lieux communs sur les premiers chrétiens³⁷.

C'est probablement dans ce contexte qu'il faut analyser l'inscription fameuse découverte en 1856 sur le Palatin à Rome³⁸ (fig. 1). Dans les restes du palais impérial, plus particulièrement dans le *paedagogium*, quelqu'un a incisé un graffiti avec un homme crucifié à tête d'âne, et à sa gauche un autre homme – peut-être un soldat selon sa tenue – avec un bras levé comme s'il envoyait un baiser à l'être asinaire. Une inscription en grec semble être la légende de la scène : « Alexamenos adore Dieu » (*Alexamenos sebete theon*). Ainsi, le graffiti semble être une plaisanterie à l'encontre d'un certain Alexamenos. Dans une autre salle, dans la Domus Gelotiana, une autre inscription trouvée en 1870 semble le concerner : « Alexamenos fidèle » (*Alexamenos fidelis*). On y a vu la réponse d'Alexamenos à la moquerie³⁹. L'homme à tête d'âne est habituellement assimilé à une caricature de Jésus en croix, et l'homme à sa gauche ressemble à un adorateur. Selon l'écriture, le graffiti aurait pu avoir été réalisé à la fin du II^e siècle ou au début du III^e siècle de notre ère. Ce serait la plus ancienne scène iconographique de la crucifixion exhumée à ce jour. Une telle interprétation est fort vraisemblable, car à la même époque, on

36. GILHUS (2001, sp. 210-212). Pour diverses opinions sur le sujet, voir BOYARIN (2003 et 2004) ; LIEU (2004) ; BUELL (2005).

37. LEVIEILS (2007, 322) reconnaît une allusion chez Pétrone, fragment 37, cité par STERN (1976, 444), lorsque l'auteur latin évoque le culte des Juifs pour « les oreilles des hauts cieux ».

38. GARRUCCI (1857) ; JACOBY (1927) ; SPEYER (1963) ; VISCHER (1951) ; STRICKER (1965).

39. C. L. Visconti est le découvreur, voir KRAUS (1872) ; LECLERCQ, « Ane » (1907, col. 2043).

lit un tel libelle contre les chrétiens dans les œuvres de Tertullien et de Minucius Felix. Le graffiti témoigne que l'accusation d'onolâtrie à l'encontre des chrétiens à Rome est tellement connue qu'on peut la graver comme moquerie dans un lieu public.

Des chrétiens semblent avoir utilisé le même motif pour dénigrer les pratiques d'un groupe gnostique cette fois-ci. Selon Épiphane de Salamine, *Panarion* 26.12.2-3, une œuvre gnostique portait le nom : *La naissance de Marie*. Dans celle-ci, on relit l'épisode de Zacharie et Elisabeth en Lc 1,5-25 où Zacharie est réduit au silence car il ne croit pas à l'annonce de l'ange Gabriel sans autre preuve. Dans l'écrit gnostique, Zacharie vit dans une vision un homme dans le temple de Jérusalem qui avait la forme d'un âne. On pourrait penser à une interprétation de la forme de l'ange Gabriel selon l'histoire rapportée dans l'Évangile de Luc et aussi à un écho plus lointain à l'ange qui a une « apparence d'homme » dans le livre canonique de Daniel. Mais en *Panarion* 26.10.6, on s'interroge pour savoir si Sabaot est onomorphe ou bien s'il a la forme d'un cochon. Il est donc probable que le texte gnostique, tel que le rapporte Épiphane, assimile la présence du Dieu d'Israël, souvent qualifié de YHWH Sabaot dans la Bible hébraïque et en d'autres écrits juifs apocryphes, avec l'entité maléfique nommée aussi Sabaot dans les écrits gnostiques. On assiste alors à une fusion de plusieurs personnages : le Dieu d'Israël, l'ange Gabriel et cette force démoniaque. Un tel procédé est fréquent dans la littérature gnostique. Épiphane ne rapporte pas le contenu de la vision, ni un dialogue entre Zacharie et l'homme asinaire. Mais à la sortie du temple, Zacharie voulut raconter sa vision, alors l'homme asinaire arrêta sa bouche. Quand il retrouva sa capacité à parler, les gnostiques le tuèrent sans autre précision sur la corrélation qu'ils firent entre la vision et le meurtre. Par cet épisode, de la vision d'un homme à tête d'âne dans le temple au meurtre de Zacharie, Épiphane pointe « l'absurdité » et la « stupidité » des gnostiques (26.12.5). Ainsi, l'onolâtrie qui était devenue une accusation antichrétienne devint un motif d'accusation d'hérésie contre les gnostiques de la part des chrétiens eux-mêmes. On y voit encore le signe que l'onolâtrie est devenue un lieu commun, c'est-à-dire une accusation contre un groupe religieux, sans qu'elle ne soit plus attachée exclusivement à un groupe en particulier.

Dans cette perspective, un passage du Talmud de Jérusalem, compilé au début du V^e siècle de notre ère, dans le traité *Avoda Zara* 42d (3)⁴⁰, commente le passage de 2 Rois 17,30-31 qui énumère les dieux assyriens célébrés dans le royaume du Nord, Israël, suite à la défaite des Israélites contre les Assyriens en 722 avant notre ère. Dans une liste de théonymes, il est question du dieu « Tartaq » prié par les 'Awwites⁴¹, peuplade difficile à localiser. Or, dans le passage du Talmud de Jérusalem, on met en corres-

40. Pour une vue générale du contenu du traité, voir SCHÄFER (2002).

41. GUGGENHEIMER (2011, 365 n. 65) note que la divinité et celle précédemment mentionnée, « Nibhan », associée au chien, sont élamites.

pondance le nom divin avec l'âne (*hamara*)⁴² sans autre explication⁴³. Comme la région de l'ancien royaume du Nord est associée à la Samarie – déjà dans le texte biblique –, il est probable que les sages *amoraïm* qui ont relu le passage biblique aient voulu faire une accusation d'idolâtrie, et plus précisément d'onolâtrie, à l'encontre des Samaritains. Engagés dans un processus de dissociation du judaïsme, les Samaritains et leur culte seraient ainsi stigmatisés par l'accusation d'onolâtrie. Ainsi, les sages *amoraïm* en Palestine connaissent le lieu commun de l'onolâtrie qu'ils appliquent aux Samaritains grâce à la relecture de 2 Rois 17,31. L'onolâtrie est devenue une moquerie qui a traversé les milieux gréco-latins, chrétiens et juifs rabbiniques pour dénigrer un autre groupe religieux. Néanmoins, le Talmud de Babylone ne reprend pas cette association du dieu « Tartaq » avec l'âne, ce qui peut signifier que le lieu commun s'établit seulement dans les/des milieux juifs (rabbiniques) de Palestine. À titre d'hypothèse, comme le texte biblique fait état d'une origine babylonienne des dieux alors vénérés en Samarie après la victoire assyrienne, on aurait pu attendre une reprise de la critique d'idolâtrie dans le contexte politico-religieux de l'empire sassanide. Or, on sait que les communautés juives de Mésopotamie ne sont pas toutes dans une stratégie d'opposition frontale au pouvoir sassanide⁴⁴. La reprise de la moquerie dans ce contexte aurait été évitée, car elle aurait été jugée potentiellement applicable aux Sassanides. Par ailleurs, ces communautés juives ne peuvent non plus célébrer le pouvoir sassanide. Le motif de l'âne semble avoir bénéficié d'une symbolique favorable dans l'empire sassanide, c'est pourquoi il est aussi possible que la référence à l'animal n'ait pas été reprise afin de ne pas mettre en valeur les idoles sassanides. Quoi qu'il en soit, la référence à l'idole « Tartaq » onomorphe reste cantonnée au Talmud de Jérusalem et démontre l'existence d'un véritable lieu commun d'onolâtrie, y compris dans des milieux juifs palestiniens.

On s'est principalement attaché à décrire le contexte de chaque occurrence d'onolâtrie afin de montrer que cette étape est un préalable indispensable dans la recherche de la diffusion chronologique et spatiale du motif d'onolâtrie. En nombre de citations, on peut reconnaître une parenté littéraire implicite voire explicite avec une ou plusieurs autres occurrences, mais l'enquête montre que les vecteurs de diffusion nous sont le plus souvent inconnus. On peut déceler l'édification d'un *topos* littéraire parmi d'autres dans la polémique antijuive que les auteurs gréco-latins construisent, mais l'origine d'un tel libelle demeure difficile à trouver. Il nous semble que celui-ci est bien attesté au II^e siècle avant notre ère dans les milieux grecs alexandrins, mais on ne peut dire si c'est bien là le berceau de ce *topos*. On a cité l'hypothèse d'une origine iduméenne⁴⁵ ou bien

42. Dans la *geniza* du Caire, les manuscrits ont *hamarah*.

43. WEWERS (1980, 97 n. 42) : « Diese und die folgende Ableitung sind dunkel ».

44. Voir ELMAN (2007) ; SECUNDA (2014).

45. BICKERMANN (1980, 225-255).

d'Iduméens en diaspora, en Égypte, au III^e siècle avant notre ère⁴⁶, mais la seule attestation de la présence d'Iduméens en Égypte et le cadre iduméen du récit de Mnaséas ne peuvent suffire à reconnaître avec assurance une origine iduméenne en Égypte. De plus, on peut alléguer que la mention des Iduméens correspond à un autre motif polémique né de tensions politiques et religieuses avec les Judéens dans les derniers siècles avant notre ère⁴⁷. L'introduction de ce motif dans un extrait de Mnaséas par Apion et cité par Josèphe pourrait servir à renforcer le propos sur la naïveté des Juifs. On ne sait si Mnaséas est l'inventeur de l'accusation d'onolâtrie adressée aux Juifs. Beaucoup de savants ont cherché la ou les sources d'inspiration. On ne peut tous les citer mais on peut rappeler, par exemple, le verset de Zacharie 9,9 au sujet du nouveau roi qui doit venir sur un âne⁴⁸, passage qui sera la matrice de la scène d'entrée du messie royal Jésus à Jérusalem en Mc 11,2-11, Mt 21,5, Lc 19,30-37 et Jn 12,14-16. Un autre épisode biblique a aussi été présenté comme source possible d'inspiration : l'âne de Balaam voyant l'ange en Nb 22,21-33⁴⁹. On serait tenté de dire que ces deux hypothèses supposent la connaissance par Mnaséas (ou d'autres auteurs grecs avant lui) de ces versets bibliques dans la traduction alexandrine de la Septante. Le livre des Nombres est traduit dès le III^e siècle avant notre ère, ce qui rend possible la connaissance de l'histoire de l'âne de Balaam, mais il faut avouer qu'aucun passage conservé n'y fait allusion, même subrepticement. La question de la traduction grecque du livre de Zacharie semble postérieure, mais elle aurait été réalisée dans la première moitié du II^e siècle avant notre ère⁵⁰, ce qui rend possible une connaissance directe de l'œuvre par Mnaséas. Toutefois, les allusions à Za 9,9 font défaut dans les premiers récits conservés par Flavius Josèphe. En revanche, le culte de Moïse juché sur un âne, attesté dès le I^{er} siècle avant notre ère chez Diodore de Sicile, pourrait être un écho du verset du livre de Zacharie, le livre étant traduit en grec à Alexandrie à cette époque. La simple analogie entre le nom de l'âne en hébreu, *hamôr*, et le père de Sichem nommé aussi *hamôr* en Gn 34,2⁵¹ est difficilement soutenable. Dans le même registre, la ressemblance entre le nom grec de l'âne, *'onos*, et Onias, figurant l'émigration des Oniades en Égypte⁵², ne trouve pas d'appui. Aussi, un jeu de mot en hébreu sur « la ville sainte » (*'ir haqodesh*) corrigée en « le saint âne sauvage » (*'ayir haqodesh*)⁵³ est sans fondement. En l'état des sources, l'origine égyptienne de l'accusation d'onolâtrie est

46. STERN (1976, 98).

47. Voir par exemple Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 13.275.

48. NEHER-BERNHEIM (1963, 106 et 107) ; FELDMAN (1993, 499).

49. NEHER-BERNHEIM (1963, 113) ; FELDMAN (1993, 499).

50. Sur la date de traduction des Douze Petits Prophètes, voir DORIVAL, HARL, MUNNICH (1988, 97 et 111).

51. HALÉVY (1903).

52. BOUCHÉ-LECLERQ (1907, 58 n. 1).

53. GOLDSCHMIDT (1935-1936).

probable, mais l'examen des sources n'établit pas que l'association avec le dieu égyptien Seth/Typhon soit la raison première du libelle. Avec la précaution due aux sources littéraires parvenues jusqu'à nous, il est fort probable que plusieurs traditions d'onolâtrie aient cohabité en même temps et qu'elles entraient en interaction. Celle-ci s'accélérait même, plus les années passent et plus le motif de l'onolâtrie traverse les milieux littéraires, sociaux et culturels. Dans ces conditions, toute tentative de reconstruction stemmatique ou généalogique de l'onolâtrie semble vaine⁵⁴.

La question de l'historicité d'un culte de l'âne ou d'une tête d'âne dans le temple de Jérusalem s'est posée dès l'Antiquité. En effet, on a cité Diodore de Sicile et Flavius Josèphe rapportant qu'Antiochos IV trouva, respectivement, une statue de Moïse monté sur un âne et une tête d'âne. Puis, Tacite écrivit que Pompée, un siècle plus tard, ne trouva rien dans le temple de Jérusalem, alors que Florus – malgré un texte difficile – dit l'inverse. Il est vrai que la destruction du temple de Jérusalem en 70 de notre ère rendait, de fait, l'onolâtrie juive passée et virtuelle pour les auteurs gréco-latins écrivant après cette date, alors qu'ils souhaitaient au contraire entretenir ce motif antijuif. La contextualisation de chaque occurrence et la mise au jour des stratégies rhétoriques de ces auteurs orientent davantage vers un *topos* littéraire né dans le monde égyptien des derniers siècles avant notre ère afin de créer des associations d'idées avec la mauvaise image de l'âne et de discréditer ainsi la spécificité du culte juif difficilement compréhensible dans la pensée des Égyptiens et des Grecs⁵⁵. C'est pourquoi l'onolâtrie dans le temple de Jérusalem ne nous semble pas être avérée comme fait historique dans l'Antiquité⁵⁶. Cependant, cette conclusion ne préjuge en rien des possibilités de trouver d'autres traces de représentation divine ou divinisée au sein du temple⁵⁷. L'onolâtrie serait un *topos* littéraire antijuif puis antichrétien et enfin un lieu commun mobilisable lorsqu'on souhaite discréditer un groupe religieux. De plus, l'onolâtrie antique ne s'est pas cantonnée à un usage polémique. Elle a été reprise dès l'Antiquité, dans le genre littéraire de la fable, afin de délivrer une leçon générale ou une morale sans lien avec le sujet initial. Le caractère à la fois particulier, fascinant et risible du culte de l'âne suscita une fable placée dans le recueil attribué à Ésope : « l'âne transportant une idole »⁵⁸.

54. Pourtant, BAR-KOCHVA (1996a, 326) fit récemment une tentative.

55. SCHÄFER (1997, 38).

56. *Contra* BORGÉAUD (2010, 184).

57. Voir l'article de RÖMER dans ce volume.

58. La fable est cataloguée au numéro 182 dans l'index de PERRY (2007), et au numéro 266 dans la liste de CHAMBRY (1985, 118-119). L'image est aussi connue par Aristophane dans *Les grenouilles* 160 (« Je suis l'âne portant les mystères ») et par Apulée dans *Métamorphoses* 8.24, lorsqu'il évoque l'âne Lucius, voyageant avec les prêtres de Cybèle, et portant l'image divine sur son dos.

Un homme avait placé une statue sur un âne et il le conduisait dans une ville. Vu que plusieurs passants en les rencontrant vouaient obéissance à la statue, l'âne supposa qu'ils lui rendaient un culte. Tout excité, il se gargarisa de sa propre valeur et n'attendit pas longtemps avant de vouloir aller plus loin. Le conducteur de l'âne perçut ce qui se passait et, alors qu'il le frappait avec une cravache, dit : "ô mauvaise tête, juste cela fut laissé : penses-tu que les hommes obéissent à toi, un âne ?"

La fable montre que les hommes qui font de fausses déclarations au sujet des biens des autres provoquent le rire de ceux qui les connaissent.

Quoi de plus évident que la morale d'une fable pour démontrer la transformation de l'onolâtrie en un lieu commun.

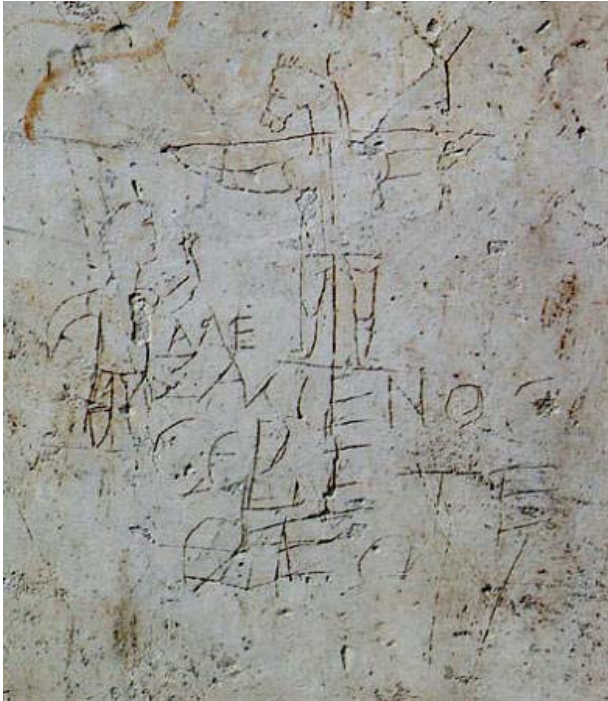


Fig.1. Photographie du graffiti de l'âne et Alexamenos, découvert en 1856 sur le Palatin à Rome

Bibliographie

- Barclay, John M. G. (1998) « Josephus v. Apion: Analysis of an Argument », dans S. Mason (éd.), *Understanding Josephus: Seven Perspectives*, 194-221. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- (2007) *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, 10: *Against Apion*. Leiden : Brill.
- Bar-Kochva, Bezalel (1996a) « An Ass in the Jerusalem Temple – The Origins and Development of the Slander », dans L. H. Feldman et J. R. Levison (éds), *Josephus' Contra Apionem. Studies in its character and context with a Latin concordance to the portion missing in Greek*, 310-326. Leiden : Brill.
- (1996b) « The Hellenistic Blood-Libel – Its Contents, Sources and Transmission », *Tarbiz* 65 : 347-374.
- (1997) « Mosaic Judaism and Judaism of the Second Temple Period – The Jewish Ethnography of Strabo », *Tarbiz* 66 : 297-336.
- (1999) « The Anti-Jewish Treatise of Apolonius Molon », *Tarbiz* 69 : 5-58.
- Barguet, Paul (1962) *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 21. Le Caire : IFAO.
- Barthes, Roland (1968) « *L'Effet de réel* », *Communications* 11 : 84-89.
- Belkin, Samuel (1936) « The Alexandrian Source for Contra Apionem II », *JQR* 27 : 1-32.
- Berthelot, Katell (2003) « Poseidonios d'Apamée et les Juifs », *JSJ* 34 : 160-198.
- Betz, Hans-D. (1992) *Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago : Univ. Press.
- Bickermann, Elias J. (1927) « Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 71/5-6 : 171-187 et 71/7-8 : 255-264.
- (éd.) (1980) *Studies in Jewish and Christian History* 2. Leiden : Brill.
- Bilde, Per (1978) « The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect His Statue in the Temple of Jerusalem », *Studia Theologica* 32 : 67-93.
- Bloch, Rene S. (2002) *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*. Stuttgart : Steiner.
- Bochartus, Samuel (1662) *Hierozoicon, sive bipertitum opus de animalibus Sacrae Scripturae* 2. Londres : Roycroft.
- Borgeaud, Philippe (2007) « Moïse, son âne et les typhoniens. Esquisse pour une remise en perspective », dans T. Römer (éd.), *La construction de la figure de Moïse*, 121-130. Paris : Gabalda.
- (2010) « Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d'un dialogue réactif transculturel », dans P. Borgeaud, T. Römer et Y. Volokhine (éds), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, 173-185. Leiden : Brill.
- Bouché-Leclerq, Aurguste (1907) *Histoire des Lagides* 2. Paris : Leroux.
- Boyarin, Daniel (2003) « Semantic Differences; or "Judaism"/"Christianity" », dans A. H. Becker et A. Yoshido Reed (éds), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 65-85. Tübingen : Mohr Siebeck.
- (2004) « The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the Rabbinic Refusal of Religion », *Representations* 85 : 21-57.

- Buell, Denise K. (2005) *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York : Columbia University Press.
- Cambefort, Yves (1994) *Le scarabée et les dieux. Essai sur la signification symbolique et mythique des coléoptères*. Paris : Boubée.
- Chambry, Émile (1985) *Ésope. Fables*. Paris : Les Belles Lettres.
- Dittenburger, Wilhelm (1905) *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae 2*. Leipzig.
- Dorival, Gilles, Marguerite Harl et Olivier Munnich (1988) *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris : Éditions du Cerf.
- Elman, Yaakov (2007) « Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition », dans C. Elisheva Fonrobert et M. S. Jaffee (éds), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, 165-197. Cambridge : Cambridge University Press.
- Feldman, Louis H. (1993) *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton (NJ) : Princeton Univ. Press.
- Fraser, P. M. (1972) *Ptolemaic Alexandria I*. Oxford : Clarendon Press.
- Garrucci, Raffaele (1857) « Dissertation sur la découverte d'une croix portant un blasphème contre le Christ représenté avec une tête d'âne gravé sur les murs du palais des Césars à Rome », *Annales de Philosophie Chrétienne* 54 : 101-118.
- Gauger, Jörg-Dieter (1979) « Eine missverstandene Strabonstelle », *Historia* 28 : 212.
- Gilhus, I. Sælid (2001) « "...you have dreamt that our God is an ass's head": Animals and Christians in Antiquity », dans M. Stausberg (éd.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*, 210-221. Berlin : De Gruyter.
- Goldschmidt, E. (1935-1936) « Die Israel-Quellen bei Tacitus », *Der Morgen* 11 : 175-178.
- Guggenheimer, Heinrich W. (éd.) (2011) *The Jerusalem Talmud. Fourth Order: Neziqin. Tractates Ševi'it and 'Avodah Zarah. Edition, Translation, and Commentary*. Berlin : De Gruyter.
- Halévy, Joseph (1903) « Le culte d'une tête d'âne », *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 11 : 154-164.
- Halm, Carl (1854) *Iuli Flori Epitomae de Tito Livio Bellorum Omnium Annorum DCC Libri Duo*. Londres.
- Heinemann, I. (1919) « Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 63 : 113-121.
- Jacobson, Howard (1977) « Apion's Nickname », *American Journal of Philology* 98/4 : 413-415.
- Jacoby, Adolf (1927) « Der angebliche Eselskult der Juden und Christen », *Archiv für Religionswissenschaft* 25 : 265-282.
- Jacoby, Felix (1926) *Die Fragmente der griechischen Historiker 2A: Zeitgeschichte. Universalgeschichte und Hellenika. Nr. 64-105*. Berlin.
- Jones, Kenneth R. (2005) « The Figure of Apion in Josephus' *Contra Apionem* », *JSJ* 36-3 : 278-315.
- Kraus, Franz X. (1872) *Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neuendektes Graffito*. Freiburg i. Br. : Herder.

- Le Clerc, Jean (1716) *Bibliothèque ancienne et moderne : pour servir de suite aux bibliothèques universelle et choisie* 5. Amsterdam.
- Leclercq, Henri (1907) *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1.2.
- Levieils, Xavier (2007) *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*. Berlin : De Gruyter.
- Lieu, Judith M. (2004) *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford : Oxford University Press.
- Ludlam, Ivor (1997) « The God of Moses according to Strabo », *Tarbiz* 66 : 337-349.
- Malitz, Jürgen (1983) *Die Historien des Poseidonios*. Munich : Beck.
- Müller, Karl O. (1849) *Fragmenta Historicorum graecorum* 3. Paris : Didot.
- Neher-Bernheim, Riva. (1963) « The Libel of Jewish Ass-Worship », *Zion* 28 : 106-116.
- Perry, Ben E. (2007) *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him*. Urbana (IL) : University of Illinois Press.
- Price, S. (1999) « Latin Christian Apologetics », dans M. Edwards, M. Goodman et S. Price (éds), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, 105-129. Oxford : Oxford University Press.
- Ricoux, Odile (1996) « Des chrétiens accusés d'onolâtrie à Carthage », *Lalies* 16 : 53-73.
- Schäfer, Peter (1997) *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge (MA) : Harvard University Press.
- (2002) « Jews and Gentiles in Yerushalmi Avodah Zarah », dans P. Schäfer (éd.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* III, 335-352. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Secunda, Shai (2014) *The Iranian Talmud. Reading the Bavli in Its Sassanian Context*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Sperling, Arthur G. (1886) *Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum*. Dresde : Lehmann.
- Speyer, W. (1963) « Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 : 129-136.
- Staubli, T. (2001) « Stabile Politik – florierende Wirtschaft und umgekehrt. Eine rechteckige, beidseitig gravierte Platte der Hyksoszeit », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 117 : 97-115.
- Stern, Menahem (1976) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* 1. Jérusalem.
- Stricker, B.H. (1965) « Asinariï », *Oudheikundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 46 : 52-75.
- Susemihl, Franz (1891-1892) *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexanderzeit* I. Leipzig : B. G. Teubner.
- Theiler, Willy (1982) *Poseidonios. Die Fragmente* 2. Berlin : De Gruyter.
- Ville, Georges (1981) *La gladiature en Occident des origines à la mort de Dioclétien*. Rome : École Française de Rome.
- Vischer, Lukas (1951) « Le prétendu "culte de l'âne" dans l'Église primitive », *Revue d'Histoire des Religions* 139 : 14-35.
- Wevers, J. W. (éd.) (1974) *Genesis, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum* 1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

- Wewers, Gerd A. (éd.) (1980) *Avoda Zara. Götzendienst*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV/7. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Yoyotte, Jean (1959) *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris : Hazan.
- (1969-1970) « Source grecque et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes », *Annuaire de l'EPHE, V^e section, Sciences Religieuses* 77 : 177-193.
- Zucker, Arnaud (trad.) (2001) *Élien. La personnalité des animaux*, livres I à IX. Paris : Les Belles Lettres.

LE CORAN EN SON TEMPS LA FIGURE PRAGMATIQUE DU DIVIN

Jacqueline Chabbi
(Université de Paris VIII)

Abstract: The Qur'an, in its original setting, in 7th-century Western Arabia, one of the most isolated regions of the peninsula reflects a society that does not know any statues or other representations. This is a society in which writing is used very sparsely so that the word (of the poet, the speaker) functions as "image", especially if it is said to have a supernatural origin. Anthropologically speaking we are in a society which is much more auditory than visual. This can be shown on the scarcity of visions in the Qur'an, compared to the Bible. In the primitive setting of the Qur'an its words reflect the arid context of the first addressees. This article provides several examples for this situation, in which language functions as archive and representation. Like other sacred texts, the Qur'an is a text that travels. He travels with its words but not with their respective signification, which changes according to every new context, function, and situation.

Représenter les dieux, représenter les hommes. Le mot représenter peut s'entendre de diverses façons. Dans les sociétés que l'on peut dire iconiques, représenter peut être effectivement le fait de produire des images visibles, des images concrètes, celles de la statuaire, celles de la fresque ou encore une imagerie plus modeste sur de multiples autres supports. Mais dans des sociétés autres, représenter peut être simplement le fait de dire, dire pour fabriquer des images mentales, autrement dit des représentations. Il est en effet des sociétés plus auditives que visuelles, des sociétés où c'est le seul discours qui fait image. Certaines sociétés du désert et du modèle nomade semblent être de celles-là. Le fabricant de discours, souvent (mais pas seulement) le poète, remplace alors le fabricant d'images, qu'il s'agisse de l'image des dieux, de celle des hommes ou de leur monde environnant.

L'imaginaire coranique semble se rattacher par de nombreux traits au paradigme d'une société d'audition plus que de représentation visuelle¹. À l'intérieur même de son discours, la rareté des visions coraniques en témoigne à l'évidence. Elles ne sont que deux, l'une dans la sourate LXXXI, 18-26 et l'autre de reprise du même thème dans LIII, 4-18². On peut à la

1. CHABBI (2008a).

2. CHABBI (2008b, 71-85).

rigueur leur ajouter l'énigmatique verset initial de la sourate XVII, dite du voyage nocturne, *al-isrâ'*, qui débouche sur la vision non décrite de signes divins, *âyat*, montrés à un voyageur qui serait Mahomet³. Il serait alors discrédité par les siens, qui lui reprochent sa prédication non accompagnée de faits extraordinaires qui authentifieraient ses dires (XVII, 91-93, « nous ne saurions nous rallier à toi que si... », suivent des demandes extravagantes). On peut penser que cet étrange voyage cherche à se calquer sur le missionnement de Moïse, tel que se le représente le Coran (XXVIII, 29 et XX, 10). Le lien entre Moïse et l'inspiré coranique désigné par un « tu » est d'ailleurs dûment établi dans XXVIII, 46 : « tu n'étais pas sur le flanc du Mont lorsque nous appelâmes (Moïse) mais par une bienveillance de ton Seigneur (tu es là) pour avertir les tiens ». Quant aux deux autres visions, elles sont un peu plus explicites. La plus ancienne, LXXXI, 18-26, cherche à représenter l'apparition fugitive, à l'horizon de l'aube (v. 23), d'un porteur surnaturel de message, *rasûl*⁴, qui authentifie la parole, *qawl*, entendue par celui qui n'est encore présenté que comme un membre ordinaire de sa tribu, *sahibu-kum*, «votre compagnon» (v. 22). C'est une manière de dire que la voix entendue n'émane pas d'un djinn maléfique que l'on devrait éloigner à coups de pierres, *radjm* (v. 25) pour se préserver de sa nuisance⁵. En effet, les djinns étaient censés connaître les secrets de l'invisible et de l'avenir attendu, le *ghayb*⁶. La vision de la sourate LIII est du même type. Elle est simplement un peu plus développée. Par rapport à ces rares visions, qui sont en fait, pour deux d'entre elles, liées au fait de tenter d'authentifier une audition, il faut évidemment se garder de se laisser aller aux délices de l'extrapolation, comme le font les exégètes musulmans des âges classiques. Il ne faudrait pas croire reconnaître une figure que le Coran ignore à peu près totalement. Je veux parler de Gabriel, devenu si célèbre dans le monde musulman après le Coran qu'on le voit partout aux côtés de Mahomet. La situation est paradoxale, car le Coran ne nomme Gabriel que tardivement, en seulement trois occurrences : deux successives et passablement obscures dans la sourate II, 97, 98 ; et une troisième (LXVI, 4) le montre curieusement prêt à intervenir dans un conflit conjugal qui secoue la famille de Mahomet à Médine⁷. Disons pour conclure sur le parallèle entre audition et vision que le contraste est particulièrement frappant entre le corpus biblique qui regorge de voyants et de visions en tout genre et le Coran qui passe son temps en écoute. Pour aller au delà du

3. CHABBI (2008b, ch. VIII, « Le voyage nocturne de Mahomet »).

4. Dans ce passage coranique, le mot *rasûl* a valeur de nom commun et ne désigne pas une figure identifiable. Comme il est attendu, l'exégèse coranique se donne obligation de factueliser le passage et d'attribuer une identité à cette figure. Elle l'assimile à Gabriel, *djibrîl*, quand bien même celui-ci n'apparaît explicitement que dans trois mentions tardives et sans rapport avec cette vision ; sur la quasi absence coranique de Gabriel, voir CHABBI (2008b, 99-105).

5. CHABBI (2016, 70, « Le compagnon de la tribu »).

6. CHABBI (1997, 185, « Les djinns dépossédés »).

7. CHABBI (2008b, 100).

texte et tenter de décrypter ce qui relève certainement d'un espace imaginaire et, au delà, d'un espace social, on peut penser que cela renvoie aux conduites et aux modes de représentation des hommes du désert. En effet, les bédouins, lorsqu'ils sont en approche nocturne d'un campement inconnu, se gardent bien de se montrer avant de savoir qui occupe les lieux. C'est pour eux une question de survie. Qui sait si un groupe avec lequel ils ont une affaire pendante de talion, le *qisâs* coranique⁸ (II, 178), ne se trouverait pas installé là et pourrait leur chercher querelle ?

C'est que la préoccupation majeure de la société dont est supposée émaner la parole coranique consiste à se demander constamment comment préserver la vie des hommes, des tribus et de leurs familles, comment la prolonger dans les meilleures conditions possibles, à la fois pour continuer de vivre au présent et pour donner un avenir aux leurs. Il ne fait pas de doute que le religieux, de quelque manière qu'il se soit exprimé, ait dû prendre en compte ce paramètre incontournable, que ce soit avant ou pendant le premier islam, du moins tant qu'il est resté en relation directe avec cette société, c'est-à-dire pendant près de 150, ans jusqu'à la chute du califat omeyyade en 750. Il y a là forcément une continuité sociale, et pas du tout la rupture que l'on proclame entre anté-islam, la fameuse période de la prétendue « ignorance », *djâhiliyya*, et islam, avec cette illusion magnifique selon laquelle l'islam, baigné du *nûr*, la lumière lunaire⁹, ferait sortir les hommes de tribu des ténèbres, *zulumât* (II, 257). Comme en beaucoup d'autres cas, la formule vaut la peine que l'on s'y arrête. En effet, les *zulumât* ne renvoient pas (comme on pourrait le croire innocemment) aux simples ténèbres de la nuit, mais très précisément aux ténèbres de la nuit sans lune. Cette image coranique ne se comprend d'ailleurs que si on a perçu ce que l'arabe du Coran, qui est d'abord la langue des tribus d'Arabie, entend par le *nûr*, à savoir la lumière nocturne de la lune. C'est cette lumière de clarté froide et de guidance qui s'oppose à la fois aux ténèbres de la nuit sans lune, où se perd la guidance et, plus encore, au *duhâ*, la lumière brûlante du soleil montant au zénith, synonyme de mort assurée si on ne peut s'en protéger. L'expression arabe *dahâ zillu-hu*, « son ombre a été exposée au soleil montant au zénith » veut tout simplement dire : il est mort. Cela explique d'ailleurs aussi pourquoi l'enfer coranique, dont le thème est évidemment emprunté à la tradition chrétienne, doit se naturaliser pour pouvoir s'intégrer dans l'imaginaire local. Le feu coranique de l'enfer, le *nâr*, n'est pas un feu de flammes, contrairement à ce que suggèrent les représentations postérieures, dont témoignent les enluminures du *Mi'râdj Nâme*, le superbe manuscrit timouride du XV^e siècle conservé à la BNF. Le *nâr* coranique, c'est, sans aucune ambiguïté, le feu solaire d'un désert de plein été. On y reviendra plus loin en analysant une autre for-

8. CHABBI (2016, 178 n. 1).

9. Il est important de signaler que l'arabe distingue deux termes non interchangeables, la lumière qui ne brûle pas, le *nûr*, et la lumière du soleil, *dīyâ'* ou *duhâ*, assimilée au feu, *nâr*, dans la représentation de l'enfer coranique.

mule. Il va de soi que le Coran manipule ces images mentales qui sont celles de son terrain pour mieux donner force évocatrice à ses adhésions. Mais ce n'est pas une raison pour se laisser prendre à ce jeu de dupes. Dans la 22^e édition de son « Que sais-je ? » sur l'islam (2009 ; 1^{re} éd. 1949), D. Sourdel, un historien dont les travaux sont par ailleurs parfaitement respectables, parle encore de l'anté-islam comme « cette période, où les hommes s'abandonnaient sans retenue à leurs penchants » (p. 8). Il y a là manifestement, de la part de ce savant, un dérapage personnel et l'absence de prise en compte du moindre facteur sociétal. Le cliché coranique de la supposée « ignorance » de l'anté-islam est repris dans son texte, non pour être « déconstruit » comme cela devrait être, mais au contraire pour être surchargé d'une idéologie nouvelle.

Revenons donc à cette société de l'écoute à laquelle le Coran nous semble si fortement faire écho. On est en Arabie occidentale au début du VII^e siècle. Chacun sait que La Mekke est la ville d'origine de l'islam, avant qu'il ne se transfère au bout d'une douzaine d'années (datation présumée) dans la grande oasis de Médine à près de 450 kilomètres au nord, soit à une grande semaine de marche au pas des chameaux. Je ne souscris évidemment pas aux élucubrations de certains qui délocalisent l'islam premier en dehors d'Arabie, oubliant qu'une histoire, celle-là vérifiable, nous montre des dynasties d'origine indubitablement mekkoise, des Omeyyades aux Abbasides, qui se déchirent pour le pouvoir pendant au moins deux siècles sur les terres du Proche et du Moyen Orient et sur celles de l'Iran, donc au vu et au su de tous. La Mekke, qui est donc d'Arabie, est une cité singulière. Cela tient au fait majeur qu'elle n'est pas une oasis. Écartée vers l'ouest de la grande voie de communication qui relie le Sud et le Nord de la péninsule arabique, la fameuse ancienne Route de l'Encens (dont il faut souligner que la cité mekkoise n'avait jamais constitué l'une des étapes, contrairement à ce qu'on a longtemps écrit), La Mekke est enserrée dans un réseau de hauteurs arides entre la haute chaîne volcanique côtière et des chaos infranchissables de lave solidifiée, les *harra*, qui obligent à de longs contournements. La cité non oasisienne doit son existence à la découverte inopinée d'un point d'eau dans un bas-fond, lieu de confluence de plusieurs vallées d'oueds. Le Coran parle, comme d'un réceptacle, du « ventre » de La Mekke, *batn makka* (XLVIII, 24). Étant donné cette topographie, il n'est pas étonnant qu'il s'agisse d'un lieu inondable. La dernière grande inondation date de 1941. Certaines photos d'époque montrent des gens qui nagent dans l'eau qui entoure de toutes part l'édifice¹⁰. C'est manifestement à la présence de ce point d'eau inattendu dans un environnement aride que tient la sacralité du lieu. C'est seulement tardivement que le Coran fait intervenir Abraham comme fondateur de la Ka'ba, au plus fort du conflit avec les juifs médinois (II, 127 ; III, 96) ; mais Abraham n'y est évidemment pour rien, en tout cas d'un point de vue his-

10. Voir par exemple les photos à la page internet : http://www.coranix.free.fr/201mek/inondation_mekke.htm

torique et anthropologique. L'invention du point d'eau mekkois est de datation indéterminée. On sait seulement que l'implantation sédentaire adjacente est déjà connue de Ptolémée à la fin du I^{er} siècle de l'ère chrétienne. Aucune prospection archéologique n'est possible à ce jour. Mais il suffit de lire le paysage pour comprendre la fonctionnalité du lieu et les contraintes matérielles auxquelles étaient soumis ses habitants. Il est clair que la divinité locale était vue comme devant se montrer particulièrement efficace pour y faire perdurer la vie. C'est en cela que nous avons évoqué le nécessaire pragmatisme du divin. Le Coran nous le déclare d'ailleurs sans ambages, dans ce qui semble constituer une proclamation très ancienne, pour ne pas dire une strate quasiment première de son discours. On peut parler d'une proclamation ancienne car le passage considéré, celui de la sourate CVI, ne comporte encore aucune thématique empruntée d'allure biblique. Cette brève sourate de 4 versets très courts en appelle nommément aux Quraysh, la tribu mekkoise de l'époque et celle de Mahomet, pour leur lancer l'invite suivante (v. 3) : « qu'ils [les *quraysh*] rendent culte au Seigneur de cette Demeure », *fa-l-ya'budû rabba hâdha-l-bayt* ! Je traduis le mot *bayt* par demeure, en référence à la racine arabe BYT, qui renvoie, dans la société des hommes, à un lieu où un groupe de parenté se trouve réuni pour y passer la nuit. Dans la socialité à laquelle se rattache le Coran, le *bayt* est ainsi le lieu le plus intime du vivre ensemble, la cellule première de l'emboîtement du groupe tribal, et donc aussi le lieu de la solidarité maximale. Le divin associé à ce lieu partage l'espace du groupe qui y réside. Il y est en quelque sorte socialisé. Il relève donc, à son niveau, des relations de solidarité et de protections mutuelles qui régissent les rapports des membres du groupe entre eux. Cette représentation d'une présence contiguë et solidaire de l'humain et du divin se retrouve d'ailleurs dans d'autres mots, qui s'inscrivent également dans une spatialité partagée. C'est plus que tout autre le cas de la racine WLY, qui joue sur la palette de tous ceux, humains ou dieux, qui partagent un même espace et qui, de ce fait, traduisent en alliance, *wala'*, leur relation de proximité. Le *walî*, terme que l'on trouve évidemment dans le Coran, désigne à la fois l'allié humain (IX, 23) qui est au sens propre un « proche », et l'allié protecteur divin (*awliyâ'* au pluriel pour les divinités récusées, XI, 20.113). Le mot *walî* est évidemment l'un des noms d'Allah (XLII, 9). Le *walî* divin, localisé dans l'espace du groupe qu'il protège, fait de cet espace un *haram*, lieu protégé et défendu contre toute intrusion non-autorisée. Le terme est là encore partagé entre l'humain et le divin, car le *haram* désigne moins en soi un espace « sacré »¹¹ qu'un périmètre de sécurité, celui qui s'instaure autour d'une cité. C'est le cas à La Mekke, dont les *ansâb*, pierres fichées en terre, délimitent symboliquement jusqu'à aujourd'hui le territoire protégé. Mais c'est aussi le cas de l'espace contigu d'un campement nomade temporaire, aux alentours de la tente. On voit bien qu'en fait rien n'échappe à la thématique de la proximité. Elle n'est pas forcément charnelle. Il n'y a pas

11. C'est la traduction courante.

d'apparement de l'humain et du divin. C'est la proximité en tant que telle qui régit le vivre ensemble dans cette société. C'est elle qui lui impose ses règles. Du coup, il convient de noter que les dieux qui vont être récusés par le Coran sont eux aussi rattachés au paradigme du proche. Ne sont-ils pas nommés du même mot *awliyâ'*, le pluriel de *walî* ? On aurait donc tort de les considérer comme des faux dieux. Ils ne sont en fait que de mauvais alliés, des alliés incapables de se montrer efficaces et d'assumer le rôle de protection et de secours qu'ils doivent à leurs partenaires humains quand la nécessité s'en fait sentir. Tel est contre eux l'argument coranique central et le reproche qui leur est fait. On voit bien par là-même combien la parole coranique reste ancrée dans la socialité de son milieu, à laquelle elle ne saurait déroger en rien. On perçoit, par conséquent, l'intérêt qu'il y a à se livrer à cette sorte d'archéologie du sens en rapportant les mots du Coran, autant que faire se peut, à l'anthropologie de leur société. Concernant une formule coranique comme celle du *rabb al-bayt*, et d'autres de ce type, il nous paraît donc tout à fait essentiel de travailler à retrouver les images mentales complexes qui se cachent derrière les mots, et qui renvoient en fait, non à une religion détemporalisée ni à une idéologie qui se prendrait pour une vérité éternelle, ni à quelque universalité que ce soit, mais à un état de société et à une histoire qui ont été vécus par des hommes du passé. Il est donc regrettable de rencontrer à propos de ces expressions si lourdes de sens des traductions aussi banalisantes et insignifiantes que « le Seigneur du Temple » pour le *rabb al-bayt* de la sourate CVI¹². Il va de soi qu'une approche du Coran telle que nous la préconisons implique que la traduction soit accompagnée d'un lourd appareil critique qui s'interrogerait constamment sur les arrière-plans de société, chaque fois qu'il est possible de prendre vue sur eux, que ce soit d'ailleurs ceux de la période initiale ou ceux des exégèses postérieures. Chaque lecture s'inscrit en effet dans sa propre temporalité. Il faut donc absolument éviter de tomber dans l'anachronisme de lectures croisées qui prétendraient expliquer le passé révolu par le futur advenu.

Ainsi faut-il en revenir au premier espace d'expression du Coran pour comprendre par quel retournement de sens la thématique empruntée de la Création biblique cherche à s'acclimater et à se mettre en phase avec son imaginaire d'accueil, celui de la société des tribus. Il est remarquable de constater que lorsque commence à se dire ce que l'on pourrait appeler la Genèse coranique, c'est d'abord exclusivement de l'homme dont il est question. Ne nous méprenons pas : il ne s'agit pas d'Adam, figure finalement

12. « Qu'ils adorent le Seigneur de ce Temple », BLACHÈRE (1956, 667). MASSON (1967, 768), plus prudente, traduit par « Le Seigneur de cette Maison ». Mais elle éprouve le besoin, dans la note attachée au verset (MASSON 1967, 977), de rapprocher l'expression coranique de l'expression « Seigneur du Temple », qui renvoie à des inscriptions nabatéennes traduites par le sémitisant Jean Starcky, et cela sans prendre la peine de revenir à la formulation originale, qui aurait pu justifier ou non la pertinence de la comparaison.

très secondaire et d'apparition tardive dans le Coran¹³. Il s'agit de l'homme que l'on pourrait dire prototypique, le nomade d'Arabie, celui qui, plus que tout autre, a besoin de l'appui divin pour que tombe sur son terrain de parcours la pluie qui le fera vivre lui et ses troupeaux. Le début de la sou-rate LXXXVII, dite du Très Haut, *al-a'lâ*, est caractéristique à cet égard. Encore faut-il parvenir à décrypter et à renvoyer sa formulation très lapidaire à la matérialité de son contexte. « Glorifie le nom de ton Seigneur le Très Haut », est-il dit, « Celui qui a façonné (*khalāqa*)¹⁴ et qui a mis en harmonie (*sawwâ*)¹⁵, Celui qui a donné juste mesure (*qaddara*)¹⁶ et qui a guidé (*hadâ*)¹⁷ ». Le verset 4, qui termine avec le suivant la courte séquence, nous renvoie ensuite directement aux moyens de subsistance de l'homme-étalon du Coran. Pour lui, le Seigneur divin « va faire sortir », *akhradja*, le pâturage, *mar'â*. Il s'agit évidemment de la pâture qui surgira d'une terre complètement minérale lorsque la pluie sera tombée. Cette pâture sera celle du chameau, dont dépend la vie des hommes du désert. Il est remarquable que ce soit cette puissante image pastorale qui se dise avant toute représentation de la construction complexe de la terre et des cieux¹⁸. Dans ce passage ancien, l'ordre de la Genèse biblique se trouve pour ainsi dire inversé, comme pour répondre à une impérieuse nécessité locale, celle de se représenter d'abord la survie de l'homme dans les conditions les plus difficiles, celles de la vie au désert. Ce n'est pas par hasard que la Création coranique se dit d'abord de cette façon. Répondant aux contraintes de son terrain physique et anthropologique, elle place l'homme au centre et se focalise sur lui. Dans le monde tribal, c'est la survie du chef

13. Adam apparaît d'abord en contrepoint de la figure d'Iblîs, le djinn rebelle qui refuse de se prosterner devant l'homme de terre (Adam n'étant pas nommé dans ce qui constitue sans doute la narration la plus ancienne, en XXXVIII, 71.76) ; il l'est dans des passages de reprise, notamment en XX, 116. Le récit d'Adam au paradis qui semble céleste plutôt que terrestre fait l'objet de récits qui ne sont pas du tout liés à ce qu'on peut considérer comme la Genèse coranique, en période à supposer mekkoïse, en XX, 117-123, et en période médinoïse, en VII, 19-25.

14. La traduction habituelle par « qui a créé » ne rend pas compte du sens précis car il s'agit du corps de l'homme, dont le mot *khalq* dit la « découpe », comme celle d'une pièce de cuir.

15. La racine SWY renvoie au fait d'aplanir et d'égaliser, notamment les pistes, afin de les rendre parcourables sans obstacles insurmontables. Ici il s'agit de faire que les parties du corps soient bien adaptées les unes aux autres.

16. Il peut s'agir du temps de vie imparti à chacun, comme de tout ce qui est utile et qui règle la vie des hommes, que ce soit temporel, comme le temps astral, spatial, la mesure des distances sur les pistes du désert, ou quantitatif, comme la répartition de la subsistance donnée aux hommes par la divinité.

17. Le thème est là encore fondamental car, sur les pistes du désert, nul ne saurait se passer de guidance s'il veut arriver à bon port.

18. On trouve indépendamment, dans d'autres passages anciens, la représentation du ciel bâti et étagé, et celle de la terre aplanie ; Coran, XCI, 5.6 ; LXXXVIII, 18-20 ; LXVII, 3.

de famille, chef de parenté, qui est toujours la préoccupation centrale. Le reste, tout ce qui sert à faire vivre le groupe humain, intervient et fonctionne comme un adjuvant. C'est le terme coranique *taskhîr*, « mise à disposition », qui présente de façon explicite cette servitude due à l'homme par son cadre de vie. « C'est à votre service que sont mis la nuit et le jour, le soleil et la lune », s'écrie le verset 12 de la sourate XVI. C'est aussi au service des hommes que la divinité fait couler l'eau dans les circuits d'irrigation des oasis, *anhâr*, promesse de récolte assurée (XIV, 32). Finalement, tout ce qui est sur la terre n'a été créé que pour être mis à la disposition exclusive des hommes de tribu d'Arabie et de ce qui leur fait besoin (XXII, 65). Aussi bien est-ce encore Allah qui empêche le ciel étagé de s'effondrer sur la terre (XXII, 65 ; même image dans XXXV, 41). Cette focalisation sur la survie de l'homme dans son environnement spécifique et sur le fait que la divinité mette à son service l'ensemble de la Création ne fait donc que répercuter une fonctionnalité sociale. On peut dire aussi qu'elle signe une origine. Ce faisant, elle ne manque pas de répondre aux phobies collectives qui hantaient ces populations, comme celle de la disparition brutale du groupe auquel elles appartenaient. Le Coran ne manque pas d'ailleurs de jouer sur cette phobie, en mettant en scène des histoires terrifiantes de peuples disparus. L'une des plus typiques est celle des *thamûd*, représentation mythique des Nabatéens historiques de Hégra, l'actuelle Madâ'in Saleh, dont les monumentales installations creusées dans les chicots gréseux qui parsèment la plaine ont fortement impressionné les populations du cru. Ce qui est pris dans le Coran pour d'orgueilleuses demeures voulant se pérenniser au delà d'une vie d'homme, et donc au défi d'Allah, a conduit ce dernier, selon le Coran, à faire disparaître ce peuple¹⁹. Pour conclure sur le rapport très utilitariste et très ciblé de la Genèse coranique à ses bénéficiaires humains, on pourrait dire que le Coran s'inscrit dans une optique totalement anthropocentrée. Mais il ne s'agit évidemment pas de croire y découvrir un humanisme à notre manière. Ce qui se donne à considérer c'est l'opportunité purement pratique selon laquelle l'allié exclusif que le Coran propose aux hommes de tribu est le seul à même, et cela en toutes circonstances, de garantir la survie matérielle et la prospérité de leurs groupes tribaux dans un environnement qui est le leur, et qui ignore encore tout des horizons futurs de l'islam expatrié d'après.

Revenons-en maintenant aux raisons pour lesquelles les mekkois sont invités à rendre un culte au Seigneur de leur cité. Foin d'une quelconque spiritualité qu'on ne saurait attendre dans le contexte d'une économie et plus encore d'un imaginaire de survie, ces raisons sont uniquement pratiques. Le dernier verset de la sourate CVI évoque en deux mots la protection divine qui épargne à cette cité non-agricole la faim, *djû'*, c'est-à-dire ici la famine, en lui donnant de pouvoir s'approvisionner sans encombre. De même la divinité locale épargne-t-elle à ses habitants la peur *khawf*, autrement dit celle des attaques de tribus hostiles. Le verset initial

19. Coran, LXXXIX, 9 ; CHABBI (2008b, 134-137).

de la sourate est un peu plus prolixe sur un autre avantage, et nous allons nous y attarder un peu. C'est en effet le *rabb* de la Demeure mekkoïse qui est censé protéger, au delà du périmètre de la cité, les voyages, *rihla*, de ses alliés tribaux. Il ne s'agit évidemment pas de tourisme, mais de trajets caravaniers utiles. Le Coran cite deux voyages, celui de l'hiver, *shitâ'* et celui du *sayf*. Arrêtons-nous sur ce dernier mot pour bien en préciser le sens, car il a fait l'objet de nombreuses traductions impropres. Chaque arabisant sait que le mot *sayf* correspond à l'été en arabe moderne. Il faut se rendre compte que ce n'est pas le cas en arabe coranique. Car l'été d'Arabie à proprement dit, aujourd'hui comme hier, c'est la période de la chaleur extrême ; cette période porte d'ailleurs le nom spécifique de *qayz*. Le *maqîz* est le moment durant lequel les hommes et leurs troupeaux, s'il s'agit de nomades, campent, sans en bouger, à proximité immédiate d'un point d'eau. Dans la grande steppe syrienne c'était, jusqu'à il y a peu, la période où les grandes tribus du plateau central d'Arabie remontaient, parfois sur plusieurs centaines de kilomètres, vers le nord, pour établir leurs campements estivaux au bord de l'Euphrate, en attendant que s'atténue la canicule. On peut d'ailleurs ajouter que c'est aussi pour cette raison que le dieu coranique a été dit le Seigneur de Sirius, *rabb al-shi'râ*, dans un bref verset de la sourate LIII, 49. Il ne s'agissait nullement, comme cela pu être écrit (fut-ce en s'appuyant sur les traditions de collecte postérieure), que les anciens arabes aient rendu un culte quelconque à cet astre brillant de la constellation du Grand Chien²⁰. Il s'agissait de dire que le dieu coranique, désormais déclaré maître du temps et des saisons, jouait un rôle utile pour les hommes en ne laissant pas Sirius rester au firmament de la nuit lorsque son temps serait passé. Rappelons au passage que, dans l'ancien calendrier luni-solaire des arabes tribaux, le mois de *ramadân*, dont le sens connote le *ramad*, la chaleur extrême ou le sol brûlant, se situait au moment du solstice d'été, celui justement du règne céleste de Sirius. Cela exclut évidemment totalement que ce mois eût pu faire partie des lunaisons, *shahr*, que le Coran, à la suite de la tradition locale antérieure, continue à considérer comme sacrées, *hurum*, c'est-à-dire porteuses d'interdits collectifs, comme celui de combattre ou d'exercer une vengeance²¹. Quant aux grands rituels de pèlerinage, ils ne se situaient évidemment pas au moment des solstices, mais à celui des équinoxes. Celui du printemps, en *radjab*, le

20. NAGEL (2012, 65-69).

21. Les noms des *ashhur hurum*, les « lunaisons protégées » porteuses de l'interdit de violence (combat ou vengeance), ne sont pas cités dans le Coran. Mais leur nombre et leur statut sont confirmés dans IX, 36. La tradition postérieure confirme qu'il se serait agi de trois mois successifs, que l'on peut situer à l'équinoxe d'automne (le basculement d'une année sur l'autre se situant à ce moment), et d'un mois isolé à l'équinoxe de printemps. L'interdit de combattre aurait été lié à ces rituels : ceux des bédouins locaux auraient couvert les trois mois d'automne, à la fin des grandes chaleurs, mêlant foires, rencontres intertribales et culte saisonnier. Les rituels des sédentaires, également locaux, auraient été célébrés au printemps. C'est à ce moment, à la 7^e lunaison, que se serait tenu le rituel bétylique de la Ka'ba.

septième mois (puisque l'année commençait à l'automne), donnait lieu aux offrandes de prémices *'atâ'ir*, qui semblent avoir connoté un sacrifice de petit bétail (chèvre plutôt qu'agneau dans cette zone). Ce rituel aurait d'ailleurs continué longtemps d'être célébré dans les implantations sédentaires de l'Arabie occidentale, et notamment à La Mekke, au grand dam des juristes musulmans postérieurs, qui étaient étrangers à l'Arabie et à ses coutumes. Le rituel automnal était quant à lui celui des nomades de la zone qui étaient en attente de pluie pour l'année suivante. C'est cet important rituel, lui aussi en continuité avec la tradition antérieure, qui deviendra le *hadjj*, le Grand pèlerinage musulman, au détriment du rituel printanier, probablement dans la mesure où il rassemblait des populations plus nombreuses et, plus encore, parce que dans une optique politique de rassemblement et de cohésion des tribus désormais confédérées, il permettait de fidéliser et de mieux contrôler les nomades.

Pour en revenir à la sourate CVI, on peut dire que le Seigneur non blicisé du Coran, qui n'avait pas encore dit qu'il était créateur, ce *rabb* local, aurait donc eu mission de sécuriser les parcours des hommes de la tribu qu'il protégeait, en l'espèce, la tribu mekkoise de Mahomet. Cela impliquerait que ce Seigneur divin était vu comme exerçant pleinement une fonction de guidance. Sur un terrain aussi hostile aux voyageurs que celui de l'Arabie aride, tout déplacement était conditionné par la capacité que l'on avait d'arriver à destination. Il ne faut pas oublier que se perdre dans un milieu désertique, c'est mourir. Les voyages des mekkois étaient sans doute récents, étant donné l'allusion émerveillée qui figure dans le verset. Ils auraient conduit les mekkois en hiver vers le sud, aux limites du Yémen, dans la zone de Nadjrân. Puisque la chaîne montagneuse qui borde la mer Rouge dans la partie sud-ouest de la péninsule, interdit tout trajet côtier, la seule voie d'accès possible était la route intérieure sur le trajet immémorial de l'ancienne route des aromates. Quant au voyage du *sayf*, il aurait été non pas celui de l'été, mais du printemps, avancé donc autour de l'équinoxe, forcément avant que ne s'abatte la chaleur estivale qui interdisait tout déplacement d'importance. Les mekkois auraient alors suivi, non pas la route intérieure qui passait par Médine, mais celle de la côte, plus proche pour eux, qui ne leur devenait accessible qu'au moment saisonnier où les grands oueds ne risquaient plus de couper la piste. On trouve de très belles descriptions de toute cette zone côtière dans les *Sept piliers de la sagesse* de T. E. Lawrence. Quiconque s'intéresse aux trajets supposés de Mahomet et des siens aurait d'ailleurs intérêt à se renseigner très précisément sur les conditions matérielles des voyages et sur la difficulté et la longueur des itinéraires. De La Mekke, que ce soit vers le nord ou vers le sud, il fallait au bas mot un mois de marche dans chaque sens au pas des chameaux pour atteindre les extrémités de l'Arabie, et plus encore pour aller vers l'est et l'Irak. Revenir à la réalité du terrain permettrait aussi de ne pas prendre pour argent comptant des légendes historiographiques que l'on répète pourtant à l'envi. Ainsi en va-t-il de celle qui montre les partisans persécutés de l'inspiré mekkois incompris, allant se réfugier auprès du

Négus éthiopien, qui les accueille à bras ouverts, avant qu'un peu plus tard ils ne fassent tout aussi facilement le trajet en sens inverse²². On peut se demander si ceux qui ajoutent foi à ces légendes, qui se veulent gratifiantes, ont jamais considéré la topographie du Yémen, sans parler de la traversée du détroit du Bab al-Mandeb, et la remontée à travers les terres tourmentées somaliennes, vers la résidence supposée du souverain de l'Éthiopie chrétienne, qui était alors le souverain du Royaume d'Axoum. Ces voyages présumés étaient évidemment matériellement impossibles. La vraie question est alors de se demander à quels enjeux postérieurs répond la mise en scène de pareils récits.

Je vais aborder pour terminer une autre légende qui fait toujours aujourd'hui l'objet de navrantes élucubrations. Elle est celle des prétendues idoles de La Mekke. Comme dans le cas de la légende éthiopienne, le coupable en est là aussi à rechercher parmi les historiographes du début du IX^e siècle, lorsque les nouvelles sociétés converties commencent à se pencher sur un passé qui n'est pas le leur. Quant aux souverains abbasides, ils avaient cherché, dès leur arrivée au pouvoir au milieu du VIII^e siècle, à promouvoir la figure de Mahomet prophète, à travers une historiographie légitimante qui donnait le beau rôle aux ascendants de leur dynastie, tout en discréditant leurs prédécesseurs omeyyades, et en s'attaquant plus discrètement à leurs cousins et rivaux politiques, les descendants des deux petits fils de Mahomet par sa fille Fatima et son cousin Ali. La représentation mythique du passé était dès lors en marche. Elle ne devait plus cesser de s'amplifier. Cette production historiographique décalée, qui semble répondre à tout, met en scène une histoire prétendument factuelle. Elle est évidemment à utiliser mais avec les plus grandes précautions. Elle doit être constamment confrontée au corpus coranique lui-même, qui semble s'être stabilisé beaucoup plus tôt, en période omeyyade, probablement à la fin du VII^e siècle²³. Mais elle doit être confrontée tout autant, et peut-être encore plus, à ce que l'on peut se représenter de l'anthropologie de la société première. C'est en effet de cette façon que l'on peut poser sur la factualité racontée des hypothèses de vraisemblance. Pour en revenir aux supposées idoles mekkoises, elles sont mises en scène sous le nom de *asnâm* par différents auteurs du IX^e siècle, dont le kufien Hishâm Ibn al-Kalbî (mort en 819) auquel on attribue un Livre bien nommé des « Idoles », *kitâb al-asnâm*. C'est à partir de la production de cet auteur et de ses émules de période un peu plus tardive, comme al-Azraqî (mort en 858) auquel est attribué un livre sur La Mekke, le *kitâb akhbâr makka*, que se développe

22. NAGEL (2012, 92-94) semble prendre ces improbables voyages au sérieux en suivant les anecdotes mises en scène dans la tradition historiographique du IX^e siècle.

23. Outre les feuillets coraniques qui ont été retrouvés mais dont la datation (courant VII^e siècle) est disputée entre les spécialistes, l'indice historique indiscutable de la stabilisation du corpus coranique est donné par les inscriptions de la Coupole du Rocher à Jérusalem, dont l'édification est terminée en 692.

une sorte de surenchère. Elle figure la présence à La Mekke d'une multitude d'idoles sous la forme de statues qui auraient été amenées dans la cité sacrée par les tribus païennes venues quasiment de toute l'immense Arabie. On y ajoute même parfois la représentation de fresques représentant la figure d'Abraham ou celle de Jésus et Marie à l'intérieur même de la Ka'ba. Lors de sa prise de contrôle de La Mekke en 630, Mahomet, en sa grande sagesse, n'aurait pas manqué de faire disparaître toute cette idolâtrie pour rendre la cité au vrai Dieu. Ces récits postérieurs, auxquels le Coran ne donne aucun écho, semblent répondre à une survalorisation mythique de la modeste cité de l'Arabie occidentale, dont la sacralité ne devait guère avoir qu'un rayonnement très local en son temps. Le processus de mythification semble s'articuler autour de l'exploitation des brefs récits coraniques qui évoquent la destruction par Abraham des *asnâm* au pays de son père, le fabricant d'idoles des *midrashim* (XXVI, 71 ; XXI, 57 ; VI, 74). Il est notoire que le mot arabe *sanam* est reconnu comme d'emprunt au *šelem* hébraïque, avec l'idée de tailler la pierre ou de couper le bois, notamment pour fabriquer une statue. Il n'est évidemment pas indifférent que ce soit ce même mot qui ait été utilisé par les auteurs du IX^e siècle pour authentifier leurs récits. On serait donc en présence, chez ces auteurs, d'un avatar du syndrome abrahamique, qui apparaît dans le Coran de période médinoise, mettant brusquement Abraham en relation avec La Mekke et avec la Ka'ba²⁴. Si le site mekkois n'était pas surchargé d'images taillées comme le suppose la tradition postérieure, croyant ainsi mieux servir Allah dans la représentation d'une bataille des dieux, que s'y trouvait-il donc ? Le site mekkois était clairement bétélylique. D'ailleurs il l'est toujours à l'insu des pèlerins actuels. Que signifierait sinon le rituel de la tournée, le *tawâf* ? La pierre noire vénérée, probablement un basalte local et non la pierre céleste de la légende musulmane, est maçonnée à l'angle est, du côté du soleil levant, et la pierre bienheureuse, qu'on connaît moins, est scellée près de l'angle sud. Elle pointe du côté du Yémen, le pays de cocagne que touche régulièrement, sur une partie de son territoire, la mousson d'été. Le rituel mekkois, qui était celui de l'équinoxe de printemps, faisait tourner les pèlerins autour de la Ka'ba en partant de l'est pour aller vers le nord, pour entrer comme par effraction dans le circuit de l'astre solaire, grâce au sacrifice final sur la hauteur de Marwa, après un nouveau parcours, celui-là de course en va et vient, à l'est de la Ka'ba. Il s'agissait de forcer l'astre

24. La figure mekkoise d'Abraham n'est jamais mise en rapport avec La Mekke. La version coranique du sacrifice du fils, évoquée en période également mekkoise (XXXVII, 100-107), n'établit aucun lien, ni avec La Mekke, ni avec son pèlerinage. On imagine pourtant communément aujourd'hui que le sacrifice final du pèlerinage musulman commémorerait le « sacrifice d'Abraham ». C'est l'un des nombreux cas où la tradition historiographique de l'islam classique semble se trouver en contradiction totale avec le texte du Coran, témoignant, comme dans les autres grandes religions, d'une créativité religieuse continue. Pour les passages médinois qui intronisent Abraham comme fondateur sur ordre divin de la Ka'ba, et qui le montrent inaugurant son rituel, voir Coran II, 125, 127.

terrible à laisser tomber la pluie quand la saison serait venue, comme en réponse au sang versé qui lui avait été offert par avance. Il est évidemment remarquable de constater que le pèlerinage musulman associe l'ancien rite mekkois du printemps à celui, automnal, des nomades, entre le plateau d'Arafat et le val de Minâ, où avait lieu le grand sacrifice des chameaux²⁵ ; le rituel musulman a conservé tel quel le rite bétylique mekkois, par lequel débute et se termine le pèlerinage actuel. Il met ainsi ses pas dans ceux des hommes de tribu de l'Arabie ancienne. Mais le prophète musulman, qui n'était ni un agriculteur d'oasis, ni un pasteur bédouin, mais l'homme d'une cité désolée de l'Arabie occidentale, a fait que son dieu, devenu en fin de sa période le maître des cités locales et celui du désert alentour, proclame la suppression du treizième mois. Ce mois, dit le « retardé », *nasî* (IX, 37), s'ajoutait tous les trois ans à l'année en cours, garantissant bon an mal an la saisonnalité des grands rituels collectifs. La décision qui privait les bédouins de ce qui était pour eux une prérogative essentielle fut certainement politique. Mais, sans que cela soit prémédité, le rituel musulman, délesté de ses repères d'origine, put d'autant mieux se rendre disponible pour de nouvelles significations et accueillir d'autres imaginaires, ceux que se donnèrent les musulmans des sociétés postérieures.

Bibliographie

- Blachère, Régis (1956) *Le Coran*. Paris : PUF (rééd. 1999).
- Chabbi, Jacqueline (1997) *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Paris : CNRS (rééd. 2010).
- (2008a) « Whisper », dans J. D. McAuliffe (éd.), *Encyclopedia of the Qur'ân*. Leiden : Brill.
 - (2008b) *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*. Paris : Fayard.
 - (2016) *Les trois piliers de l'islam. Lecture anthropologique du Coran*. Paris : Points.
- Masson, Denise (1967) *Le Coran*. Paris : Gallimard.
- Nagel, Tilman (2012) *Mahomet : Histoire d'un arabe, Invention d'un Prophète* (traduction J.-M. Tétaz). Genève.
- Sourdel, Dominique (2009) *L'Islam*. Paris : PUF (22^e éd. ; 1^{re} éd. 1949).

25. Voir notre analyse des moments forts et de la signification anthropologique de ce rituel dans CHABBI (1997, 357-371).

REPRÉSENTATIONS DE DIEUX DANS DES DESSINS D'ENFANTS

Pierre-Yves Brandt, Christelle Cocco,
Grégory Dessart et Zhargalma Dandarova
(Université de Lausanne)

Abstract: A child, faced with the task of drawing “God” or a god, is confronted with a cognitive problem: how to represent what he or she has never seen? The task can be understood as a problem-solving task and the drawings produced by the children as different strategies to solve this problem. This study compares drawings made by children between 6 and 16 years old, collected in Japan, Russia, Romania and Switzerland. It shows the influence of representations, especially of the divine, available in the cultural environment. These representations are not only those that are traditional in the child’s respective culture, but there are also drawings belonging to other religious systems. The collected drawings attest to the reception of various religious representations, but also to the hybridization of characteristics of the divine borrowed from various religious traditions, as well as iconographic codes from fictional stories, films, cartoons, etc. to represent imaginary beings endowed with supernatural powers. It appears that the solutions proposed by the children of today can inform us about the diversity of strategies deployed by iconographers of all times, including the Ancient Near East, to represent the divine.

INTRODUCTION

Il y a diverses manières d’étudier les représentations enfantines de Dieu/dieux¹ ou d’êtres surnaturels. Ronald Goldman², par exemple, est parti de récits bibliques intégrés dans les programmes d’instruction religieuse, notamment Moïse et le buisson ardent (Ex 3), la traversée de la Mer Rouge (Ex 15) et les tentations de Jésus (Mt 4//Lc 4). Il s’intéressait aux interprétations que les enfants donnent de ces récits et a montré, entre autres, que le littéralisme prédomine avant l’âge de 11-12 ans.

1. Nous utiliserons l’orthographe « Dieu » quand il est question à l’évidence du dieu monothéiste judéo-chrétien, et les orthographes « dieu » ou « dieux » pour un usage générique.

2. GOLDMAN (1964).

Justin Barrett³, quant à lui, a mis en place un dispositif expérimental pour tester à partir de quel âge des pouvoirs, tels que l'omniscience, ne sont plus attribués à l'être humain mais réservés à Dieu. Le dispositif consiste à montrer une boîte de biscuits, dans laquelle les biscuits ont préalablement été remplacés par des cailloux, en demandant « Qu'y a-t-il dans cette boîte ? ». L'enfant répond bien sûr « des biscuits » avant de découvrir qu'il s'est trompé. Vient ensuite la question : « Si je montrais cette boîte à ta maman, que répondrait-elle ? » Puis : « Et Dieu, que dirait-il ? » Les enfants de quatre ans répondent que leur mère ainsi que Dieu dirait qu'il y a des cailloux dans la boîte, alors que les enfants de six ans pensent que seul Dieu saurait que la boîte contient des cailloux, et que leur mère, comme eux, se tromperait et penserait que la boîte contient des biscuits. Ces observations permettent de conclure que, très tôt déjà, l'enfant est capable de raisonner en utilisant un concept de dieu, auquel sont attachées des propriétés qui le distinguent d'un être humain.

La méthode que nous allons présenter ici consiste à demander aux enfants de différents âges et de diverses cultures de dessiner dieu⁴. Cette méthode n'est pas nouvelle. Dans les années quarante du siècle dernier déjà, Ernest Harms⁵ avait récolté plus de cinq mille dessins aux Etats-Unis auprès d'enfants et d'adolescents entre 3 et 16 ans. Il leur avait alors demandé de dessiner Dieu ou l'être le plus grand qui existe. Convaincu que la vie religieuse des enfants se déploie plus en lien avec le monde de l'imaginaire que par le langage verbal, il pensait que le dessin offrait un meilleur accès aux représentations enfantines de Dieu que des textes et des tâches langagières. Il conclut de ses analyses que le développement religieux de l'enfant passe par trois stades⁶. Dans la période qu'il appelle préscolaire, soit jusque vers 6 ans, les représentations sont surtout empreintes des contenus du monde imaginaire familier de l'enfant. S'y exprime notamment tout ce qui constitue l'univers des contes de fées. Au moment où le raisonnement devient opératoire, vers 6-7 ans, les représentations deviennent plus réalistes. Le terme « réaliste » veut dire ici que l'enfant cherche à représenter au sens propre, littéral, ce qui lui a été transmis. S'il est dit que Dieu est au ciel, il faut dessiner un décor céleste. S'il est dit qu'il règne, il faut le représenter comme un roi, etc. Passé l'âge de 12 ans, l'usage métaphorique des concepts devient plus courant. On trouve chez les adolescents des représentations symboliques plus fréquentes. C'est le

3. BARRETT (2001).

4. Il y a bien d'autres manières encore d'étudier les représentations de dieux chez l'enfant sur lesquelles nous ne nous étendrons pas, faute de place. Les lecteurs intéressés peuvent se référer à BOYATZIS (2013, 499-500).

5. HARMS (1944).

6. Le découpage en stades proposé par Harms coïncide avec le modèle piagétien du développement cognitif auquel il avait assurément accès au travers de traductions anglaises de textes qui exposaient ce modèle ; mais il ne cite cependant pas nommément Jean Piaget.

moment où la diversité des représentations augmente parce que les enfants se permettent des démarches plus individualisées ; mais c'est aussi le moment où d'autres enfants, pour qui la référence à une tradition religieuse est importante, se soucient de produire des représentations qui soient conventionnelles dans leur tradition d'appartenance.

LE PROJET « DESSINS DE DIEUX »

Dans le projet de recherche que nous avons mis en place à l'Université de Lausanne⁷, nous avons choisi d'affiner cette technique pour étudier l'évolution des représentations du divin de l'enfant à l'adulte.

Un des leitmotifs qui revient continuellement dans les travaux qui traitent de cette question est le passage de l'anthropomorphisme à des représentations plus abstraites⁸. Les capacités d'abstraction qui se développent dès 11-12 ans avec l'émergence du raisonnement formel auraient pour effet la diminution progressive des représentations anthropomorphiques chez les jeunes adolescents. Comme nous allons le voir, cette tendance générale, quoiqu'avérée, doit être nuancée. On risquerait sinon d'interpréter la production de représentations anthropomorphiques comme symptomatiques d'un niveau cognitif plus bas que la production de représentations non anthropomorphiques.

Une première nuance peut être apportée grâce à l'étude réalisée par Helmut Hanisch⁹ juste après la chute du mur en Allemagne. Il a récolté plus de mille dessins chez des enfants d'âge scolaire, tant en Allemagne de l'ouest, à Heidenheim, qu'en Allemagne de l'est, à Leipzig. La seule différence entre ces deux contextes était que le programme scolaire d'Allemagne de l'ouest, contrairement à celui d'Allemagne de l'est, intégrait parmi les matières d'enseignement l'éducation religieuse. Hanisch constate qu'à partir de 10 ans, la proportion des représentations divines à caractère anthropomorphique diminue bien plus rapidement à l'ouest qu'à l'est. Autrement dit, l'éducation religieuse qui oblige à réfléchir sur le concept de Dieu modifie les représentations spontanées qui ont tendance à tout âge à être anthropomorphiques.

Une fois écartée l'idée que le caractère anthropomorphique d'une représentation divine serait l'indice d'un faible niveau de développement cognitif, une autre hypothèse se présente immédiatement. L'anthropomorphisme ne serait-il pas induit par la conception de Dieu véhiculée en Occident, une conception qui n'hésite pas à lui attribuer les caractéristiques

7. Projet n° CR1111_156383 financé par le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique intitulé « Drawings of gods: A multicultural and interdisciplinary approach of children's representations of supernatural agents ».

8. BUCHER (1991) ; HANISCH (1996) ; HELLER (1986) ; LADD, MCINTOSH, & SPILKA (1998) ; PITTS (1977) ; TAMM (1996).

9. HANISCH (1996), qui a récolté 2658 dessins.

d'une personne ? Hors d'un environnement culturel marqué par une telle conception du divin, ne trouvera-t-on pas une proportion beaucoup plus faible, voire quasi inexistante, de représentations anthropomorphiques du concept de dieu, et ceci chez des enfants très jeunes déjà ?

Pour tester cette hypothèse, nous avons conduit une récolte de dessins au Japon. Le mot japonais qui nous a paru l'équivalent le plus proche du terme générique « dieu » est *kami*. En japonais, *kami* n'a ni genre ni nombre. Il s'enracine dans la tradition shinto, qui a contribué à forger la culture japonaise. Les *kamis* sont moins des entités surnaturelles avec lesquelles les humains pourraient entretenir une relation personnelle que des forces ou des esprits associés à certains éléments de la nature¹⁰. Il y a le *kami* de la rivière, celui de la montagne, celui de la lumière, celui de la terre, etc. Esprit ou génie, le terme *kami* a aussi pris avec le temps le sens générique de divinité pour désigner par exemple Bouddha ou le Dieu des chrétiens. En demandant aux enfants de dessiner « kami », on pouvait donc s'attendre à avoir une variété de représentations d'éléments de la nature tels l'eau, l'air, la lumière, un arbre, etc. Un dessin illustre très bien ce type de représentation :



jp04_ko_m_ryx_13_02_htx

Le garçon de 13 ans qui l'a réalisé explique : « Kamisama est la Terre. Et puis, je pense qu'une partie de la terre est la nature comme le vent, le tonnerre, l'arbre, l'eau, l'air et le feu, etc. Aujourd'hui les hommes détruisent la nature c'est-à-dire une partie de Kami. Les maladies comme l'herpès de corps, le virus de poulet, la vache folle etc. se produisent parce que je pense qu'elles sont des conseils, des vengeances de Kami. »

Mais ce type de représentation est rare et 123 des 142 des dessins récoltés au Japon contiennent des figurations anthropomorphiques. La raison

10. Centre de Ressources et d'Observation de l'Innovation Religieuse de l'Université de Laval (s. d.) : www.religion.qc.ca/religions_du_japon/la_notion_de_kami.aspx (consulté le 24 juin 2016).

qui peut être invoquée pour expliquer ce résultat renvoie au traitement cognitif du concept de Dieu. Sans entrer dans les détails, il se trouve qu'un trait constitutif du concept de divinité est d'être un agent intentionnel. Or des travaux en psychologie cognitive ont montré que le prototype de l'agent intentionnel est l'agent humain¹¹. Par conséquent, la représentation spontanée d'une divinité, c'est-à-dire la première représentation qui vient à l'esprit, sera anthropomorphique, parce qu'elle prend comme point de départ la représentation prototypique de l'agent intentionnel.

C'est pourquoi, à tout âge, attribuer des caractéristiques humaines et réaliser une représentation anthropomorphique d'un dieu est une façon de signifier qu'il est un agent intentionnel. Pensons au plafond de la chapelle Sixtine conçu par Michel-Ange : l'usage d'une représentation anthropomorphique n'y est pas la preuve d'un faible niveau de développement cognitif de son auteur mais le moyen utilisé pour dire l'intention créatrice de Dieu à l'origine du monde, et plus spécialement de l'humanité.

En plus de ce résultat, la comparaison interculturelle avec le Japon a également fait apparaître un effet de genre. Alors que les dessins récoltés en Allemagne par Hanisch ne comportaient qu'une très faible proportion de représentations féminines de Dieu, soit 1% des garçons et 7% des filles, la proportion est beaucoup plus importante au Japon. Mais cette différence ne s'observe que chez les filles : 1% des garçons, près de la moitié des filles¹². Ces résultats sont confirmés lorsqu'on étend la comparaison à d'autres environnements culturels¹³.

Cet effet de genre peut être décrit comme la propension des filles, contrairement aux garçons, à envisager des représentations féminines. Cet effet de genre est totalement masqué dans les environnements culturels où le concept de Dieu est marqué par des systèmes religieux (comme le judaïsme, le christianisme ou l'islam) où les représentations sont fortement masculines. Dieu y est appelé père, le mot pour dire « dieu » est masculin, etc., et les filles ne s'autorisent plus à dessiner des représentations féminines du divin.

Ces premiers résultats nous ont encouragés à étendre la comparaison interculturelle. Nous avons à cet effet mis en place une base de données accessible en ligne¹⁴ pour accueillir des dessins dans de nouveaux environnements culturels. Elle compte actuellement plus de 5000 dessins du Japon, de Russie, Roumanie, Suisse, y compris plus de 3000 dessins en provenance d'Iran, dont l'analyse va débiter prochainement. D'autres dessins, collectés au Brésil et aux Pays-Bas, vont être prochainement ajoutés.

11. BARRETT & KEIL (1996).

12. BRANDT, KAGATA SPITTELER & GILLIÈRON PALÉOLOGUE (2009).

13. LADD, MCINTOSH & SPILKA (1998), sur 968 dessins récoltés aux Etats-Unis on dénombre 6,8% de dieux féminins ; DANDAROVA (2013), sur 179 dessins récoltés en Bouriatie (Sibérie) obtient 7,8% de représentations féminines de dieux, 14,8% dessinés par des filles et 1,1% par des garçons.

14. Accessible en ligne à l'adresse internet : <http://ddd.unil.ch/>

Afin de favoriser la comparaison, nous recommandons l'usage d'une procédure de récolte standardisée. La tâche est présentée aux enfants par la consigne : « As-tu déjà entendu le mot "dieu" ? » Ensuite, lorsque l'enfant veut commencer d'expliquer ce que veut dire ce mot, on lui demande de dessiner ce qu'il voulait dire. Une fois le dessin terminé, on demande à l'enfant une restitution écrite de la consigne, puis une description écrite du dessin, avant de remplir un petit questionnaire incluant, entre autres, l'affiliation et les pratiques religieuses.

L'intérêt de la technique du dessin est que, contrairement à des réponses verbales, la comparaison peut débiter sans nécessiter au préalable la traduction d'une langue dans une autre. L'objectif principal de ce projet est d'étudier les compétences cognitives mises en œuvre pour traiter un concept aussi complexe que celui de « dieu » et ses représentations. La perspective développementale est centrale dans ce projet, car les compétences cognitives s'enrichissent de l'enfant à l'adulte. Mais la perspective interculturelle est aussi très importante car, comme nous avons pu l'entrevoir, les conceptions du divin sont modelées par la culture et les enfants comme les adultes sont tributaires des représentations culturelles auxquelles ils ont accès. Par conséquent, en étudiant les représentations enfantines du divin, on étudie la réception des représentations du divin véhiculées culturellement.

Quel parti tirer de l'étude des représentations enfantines du divin pour l'étude des représentations du divin dans le Proche-Orient ancien ? Ne disposant ni de dessins enfantins de dieux dans les collections archéologiques du Proche-Orient ancien ni de machine à remonter le temps pour aller récolter des dessins auprès des enfants qui vivaient il y a plusieurs millénaires à Babylone, Jérusalem, Ninive ou Ougarit, la comparaison avec les représentations du divin d'enfants de ces cultures à ces époques est impossible. Si les comparaisons directes de cette sorte sont impossibles, cela n'empêche pas d'autres types de comparaisons. Je vais en illustrer quelques-unes qui – vous en jugerez vous-mêmes – pourraient peut-être stimuler l'étude des représentations des dieux dans le Proche-Orient ancien.

DES STRATÉGIES PLUTÔT QU'UNE SIMPLE SÉMANTIQUE RELIGIEUSE

L'enfant, de même que l'iconographe de tous les temps et de toutes les cultures, lorsqu'il doit représenter une divinité, est confronté à un problème cognitif : mis à part les cas où c'est un être humain (ou un être appartenant à ce monde-ci) qui est élevé à un rang divin, la tâche est en soi impossible à accomplir, car comment représenter ce qu'on n'a jamais vu ?

La tâche peut être considérée comme une tâche de résolution de problème, et les dessins produits par les enfants comme différentes stratégies pour résoudre ce problème. Ce faisant, nous ne nous intéresserons pas

seulement aux productions iconographiques en tant que sources d'information dans le domaine de la sémantique du religieux mais aussi comme produits d'une stratégie de représentation du divin. Les solutions proposées par les enfants d'aujourd'hui peuvent nous renseigner sur la variété des stratégies à disposition pour réaliser cette tâche. En ce sens, l'accumulation d'une grande quantité de dessins doit nous permettre de constituer un inventaire de cette variété. Qui sait, ces travaux sur un matériau apparemment très éloigné inspireront peut-être l'analyse des stratégies de représentation du divin par les iconographes du Proche-Orient ancien.

J'aborderai successivement :

- la réception des représentations de référence au sein d'une culture donnée ;
- les contacts entre cultures et la réception des représentations de référence provenant d'une culture étrangère ;
- les processus d'hybridation et les emprunts de traits caractéristiques de dieux d'autres cultures pour réaliser la représentation d'un dieu appartenant à la culture où l'on se trouve ;
- les emprunts à d'autres codes iconographiques que ceux propres à la représentation du divin.

Nous concluons sur quelques stratégies de représentations du divin au-delà des emprunts à des répertoires iconographiques traditionnels ou non.

DES REPRÉSENTATIONS TRADITIONNELLES (ET COURANTES) DANS L'ENVIRONNEMENT OÙ ELLES SONT PRODUITES

Une première manière de répondre à la tâche de représenter un dieu qui, par définition, ne peut pas être vu, consiste à s'inspirer de représentations traditionnelles. Celui ou celle qui réalise le dessin n'a pas vu la divinité, mais a vu des représentations de la divinité.

Pour réaliser une représentation conforme, cela demande une maîtrise du système religieux de référence. Cela peut être le système propre à l'appartenance religieuse de l'enfant ou, si celui-ci est incertain quant à son appartenance religieuse, cela peut simplement être le ou un système religieux familier dans l'environnement culturel dans lequel l'enfant grandit. Cette stratégie est adoptée dans tous les environnements culturels où nous avons recueilli des dessins.

Dieu bouriate

En Bouriatie, où le chamanisme est traditionnel, certains enfants tentent de reproduire des représentations traditionnelles d'entités spirituelles. En voici deux exemples¹⁵, accompagnés de leur description par l'enfant :

15. Le début de chaque cote, indique le pays où a été récolté le dessin : jp = Japon, ro = Roumanie, ru = Russie, ch = Suisse. Au milieu de la cote, m indique que c'est



ru09_bo_m_px_14_00_bal
« Dieu bouriate »



ru08_bo_m_pb_10_11_tam

ru08_bo_m_pb_10_11_tam : « Ce dieu gardien de la forêt peut donner vie aux plantes, aux animaux. Il a une tête de chien ; tout le reste est humain. En haut, des feuilles de forêts de différentes saisons sont attachées et le reste de son pull est gris. Le bas est comme une robe mais il y a des couleurs comme il y en a dans la nature. Il se tient debout près du ruisseau et de la cascade. À ce moment-là, il purifie l'eau. »

Bouddha en Bouriatie et au Japon

En Bouriatie toujours, où des missions bouddhistes sont arrivées il y a plusieurs siècles, l'enfant peut aussi prendre pour modèles des représentations bouddhistes¹⁶.

un garçon qui a réalisé le dessin, f que c'est une fille. Dans la seconde partie de la cote, les quatre chiffres indiquent l'âge, les deux premiers chiffres indiquent le nombre d'années suivi du nombre de mois.

16. En plus des deux dessins reproduits ici, on peut aussi voir dans la base de données <http://ddd.unil.ch/> le dessin ayant la cote ru09_bo_f_px_09_00_any avec la description : « J'ai dessiné dieu. Il mange dans sa chambre sur son tapis assis dans la position du lotus. »



ru09_bo_m_px_09_00_bat

« J'ai dessiné un dieu scintillant dans le ciel. »

ru08_bo_m_pb_14_11_dim : « J'ai dessiné dieu comme je me l'imagine. Il rayonne parce qu'il est pur. Il sait faire de la magie. Sur le dessin, j'ai montré comment un oiseau s'envole de sa main. »

Au Japon aussi, l'enfant peut prendre pour référence des représentations de Bouddha ou de figures bouddhiques¹⁷ :

jp04_to_m_rnx_11_03_syx : « Moi j'ai dessiné Dieu (Kami sama) comme Osyakasama (Cakyamuni) du bouddhisme. Comme il y a un temple chez nous, où on croit au bouddhisme, j'ai dessiné le Dieu comme celui-ci. »

jp04_ca_f_rix_14_06_kex : « Ce dessin montre une personne comme Bouddha qui s'assoit sur une fleur de lotus, et qui semble nous protéger. Au-dessous de ce lotus où il est assis, il y a un beau marais et des fleurs de diverses couleurs. »

Jésus sur une croix en Suisse ou en Russie

En Suisse ou en Russie (Saint-Petersbourg), on trouvera des représentations de Jésus sur la croix :

ch09_vd_m_pbu_11_11_jul (Catholique) : « Je lui dirai de faire Dieu sur le crucifix. »

ru09_sp_f_rn_06_10_ali (Orthodoxe) : « Qui je dessine ? Dieu. Avec quoi je dessine ? Avec des craies à la cire. »

De nombreux dessins résultent de cette stratégie dont nous sommes loin d'avoir épuisé la variété : Jésus sur la croix en Roumanie, reproductions d'icônes diverses en Russie ou Roumanie, etc. Cette première stratégie consiste tout simplement à reproduire une représentation traditionnelle au sein de la culture où l'on se trouve. L'analyse de ces représentations permet d'en étudier la réception au sein d'une culture donnée.

17. Voir aussi **jp04_to_m_rnx_08_08_stx**.

DES REPRÉSENTATIONS PROVENANT D'UNE CULTURE ÉTRANGÈRE

Dès lors que le terme « dieu » est un terme générique, il recouvre non seulement les êtres divins propres à une culture donnée, mais aussi ceux propres à une culture étrangère. L'enfant invité à représenter « dieu » peut très bien choisir de reproduire une représentation traditionnelle provenant d'une culture étrangère à la fois par rapport à l'environnement culturel dans lequel il se trouve et par rapport à l'affiliation religieuse qui est la sienne.

Lakshmi

Ainsi, par exemple, une fille de 12 ans qui se dit athée en Suisse représente Lakshmi `ch09_vd_f_pbu_12_00_oli`.

Elle restitue la consigne en écrivant qu'on lui a dit : « représente un Dieu », et elle décrit ce qu'il faut faire pour réaliser le même dessin qu'elle :

« Dessine une dame hindoue qui dans sa main gauche a de l'or qui tombe ; rajoute deux éléphants blanc a côté ; et elle est debout sur une grande fleur de lotus ».

Marie

Au Japon, dans une école bouddhiste, un garçon de près de 11 ans a dessiné Marie :

`jp04_to_m_rtx_10_10_kyx` : « J'ai dessiné Marie qui brille dans beaucoup de lumières des nuages. Le ciel est bleu et beau. Elle chante en chœur. »

DES REPRÉSENTATIONS DE DIEUX ANTIQUES DANS DES DESSINS D'ENFANTS

Parmi les dessins contenus dans notre base de données, quelques-uns représentent des dieux de l'Antiquité, notamment quelques dieux grecs et un dieu égyptien. Des enfants de Sibérie, mais aussi de Suisse, en ont entendu parler à l'école.

Dieux grecs

Quelques descriptions de dessins citent nommément un dieu grec, d'autres contiennent des attributs qui permettent de les identifier.

Zeus

Pour commencer, on peut reconnaître Zeus¹⁸ :

ru09_bo_m_px_10_07_mic : « Zeus tient la foudre dans sa main, il se tient sur la pente d'une montagne. »

ch14_vd_m_pm_10_09_cel : « Un homme grand et fort, maître des foudres, il est aussi le Dieu des Dieux. Zeus. »

Poséidon

D'autres enfants dessinent Poséidon :

ru09_bo_m_px_10_07_ser : « C'est Poséidon. Il est le dieu de l'eau. Il est très en colère contre les hommes et il est sorti de l'eau. »

ru08_bo_m_pb_10_07_och : « Poséidon marche sur la mer. J'ai dessiné dieu comme Poséidon. Derrière lui, il y a la côte, avec une forteresse un peu plus loin. Les oiseaux s'envolent au loin, le soleil est radieux. »

En plus de ces deux dessins qui donnent le nom de Poséidon dans la description du dessin, on trouve dans plusieurs dessins la présence du trident, symbole principal de ce dieu¹⁹ :

ru08_bo_m_pb_10_xx_san : « Mon dessin décrit Dieu et son assistant. Il se tient en haut et son assistant en bas. Dieu a une couronne. Elle possède un puissant pouvoir du feu. Il tient un trident et en-dessous de lui il y a un grand océan. »

ch14_vd_f_pm_10_10_jul (protestante) : « Il est grand et a les cheveux blancs » [trident].

Harès (dieu de la guerre)

Sur le dessin **ru08_bo_m_pb_10_09_ars**, l'enfant a inscrit « Harès dieu de la guerre »²⁰. Il décrit son dessin :

« 1) Un galea rouge ; 2) armure : les épaules sont jaunes et il y a des épines rouges ; 3) le ventre est rouge ; 4) quelque chose comme une jupe de couleur bleue ».

18. Voir aussi **ru09_bo_m_px_08_00_nik**, avec la description : « Mon Dieu est le dieu de la Lumière qui dirige tous les autres dieux. il s'agit de Zeus. », **ch14_vd_m_pm_24_00_gre**, et **ch14_vd_m_pm_10_07_joh**.

19. Voir aussi **ru08_bo_m_pb_10_xx_bou**.

20. Voir aussi **ru09_bo_m_px_08_10_ily**.



ru08_bo_m_pb_10_09_ars

Athéna

Il y a peu de dessins de déesses antiques. On trouve tout de même une représentation d'Athéna par un enfant en Suisse et qui, à la question de son affiliation religieuse, répond à la fois qu'il est bouddhiste et sans affiliation. Il décrit son dessin ainsi : « J'ai dessiné Athéna, parce qu'avant, j'étais passionnée de mythologie grecque alors quand on me dit dieux, je pense à Athéna au Parthénon » ch14_vd_f_pm_11_09_emi.

Dieu égyptien

Un dessin cite aussi le nom du dieu égyptien Râ/Rê dans la description qui l'accompagne :

ru09_bo_f_px_07_10_tan : « Le dieu Râ emporte la lune et amène le Soleil vers la Terre. »

On reconnaît sur ce dessin le disque solaire, la barque solaire, le trône, le soleil et la lune.

LES REPRÉSENTATIONS TRADITIONNELLES TRAVERSENT L'ESPACE ET LE TEMPS

Fait intéressant, ces représentations ne proviennent pas uniquement d'Europe (Suisse, Saint-Petersbourg en Russie, ou Roumanie) dont on peut comprendre qu'elles ont influencé la culture, mais d'Asie (la Bouriatie, appartenant à la Russie), tout simplement parce que les enfants venaient d'avoir reçu, peu avant la récolte des dessins, un cours d'histoire sur l'Antiquité. Les représentations iconographiques des dieux antiques traversent l'espace et le temps grâce à l'éducation, et l'analyse de ces représentations peut permettre d'en étudier la réception aujourd'hui.

Qu'en est-il des dieux du Proche-Orient ancien ?

A première vue, les dieux de la Grèce antique paraissent plus « populaires » que ceux des civilisations disparues du Proche-Orient ancien. En effet, nous n'avons à ce jour récolté aucune représentation de Shamash, d'Ishtar, d'Astarté ou de El²¹. Mais cela pourrait s'expliquer par le fait que, dans la tradition biblique, le Dieu d'Israël a supplanté les dieux des peuples environnants.

Autrement dit, quand on s'intéresse à la réception des dieux du Proche-Orient ancien dans notre monde contemporain, un statut particulier doit être accordé à l'Israël ancien. Car le dieu de la Bible n'est pas seulement, comme pour les dieux grecs ou égyptiens, un dieu de l'Antiquité, mais celui auquel se réfèrent aujourd'hui encore juifs et chrétiens et, dans une certaine mesure aussi l'islam. Les textes bibliques qui en parlent ont été largement diffusés par les entreprises de christianisation. Dans cet élan, le monde christianisé a contribué à reléguer dans l'ombre les dieux du Proche-Orient ancien. Tout d'abord parce que leurs représentations ont été en partie absorbées dans celle du Dieu unique du monde biblique. Ensuite parce que les textes bibliques qui en parlent sont accompagnés de l'interdit de se faire des images de Dieu.

Ainsi, les textes bibliques véhiculent par exemple l'idée que Dieu a créé le monde, qu'il est juge ou qu'il trône dans le ciel.

Dieu créateur

Des enfants en contact avec le christianisme qui véhicule ces représentations dessinent par exemple Dieu créateur du ciel et de la terre²² :

ch08_ge_f_11_01_mat : « Dessiner un puzzle de la terre mais pas en entier, un personnage, 2 bougies et puis un tas de pièces de puzzle »

ru09_bo_m_px_13_06_sta : « J'ai dessiné un constructeur parce que Dieu a construit tout l'univers. »

Dieu juge

D'autres enfants dessinent un dieu qui juge et punit :

ru09_bo_m_px_08_03_iva : « Dieu punit les pirates. »

ru09_bo_f_px_12_09_ale : « Dieu n'est sans doute pas un être humain. Nous ne le voyons pas, mais nous le ressentons et croyons en lui. Sur le dessin, j'ai dessiné un soleil dans lequel dieu veille sur nous et fait en sorte que nous ne faisons rien de mal et il nous punit ; pour le bien, il nous récompense. »

21. Les choses pourraient changer avec la récolte en cours, par un collègue iranien, le professeur Mohammad Khodayari Fard de l'Université de Téhéran, de trois mille dessins en Iran. Nous verrons peut-être apparaître quelques représentations de dieux de l'Antiquité perse.

22. Voir aussi **ch14_vd_f_pm_11_05_mil** et **ch14_vd_f_pm_09_10_lid**.

Dieu qui trône dans le ciel

D'autres enfants encore montrent un dieu assis sur un trône ou trônant dans le ciel :

ru09_bo_f_px_08_07_ses : « J'ai dessiné un nuage, dieu, un trône, un œil, des oreilles, des ailes, une toge. J'ai dessiné un œil pour que les gens ne fassent pas de mal, des oreilles pour que les gens ne disent pas de mal. »

ru09_bo_f_px_10_10_ana : « Il est assis et vole dans les nuages. »

Faut-il y voir des réminiscences de représentations des dieux du Proche-Orient ancien ? Pourquoi pas.

IMPOSSIBILITÉ OU INTERDICTION DE REPRÉSENTER DIEU

Mais comme l'interdit de représentation de Dieu dans la tradition biblique dominante a eu pour conséquence qu'il n'y a pas de représentation iconographique canonique du Dieu d'Israël, aucune représentation canonique de ce dieu n'a accompagné les entreprises de christianisation. Pour cette raison, contrairement à ce que nous avons fait pour les dessins de dieux grecs, il n'est pas possible de comparer les dessins d'enfants avec des représentations faisant autorité du Dieu d'Israël. Cette impossibilité de représentation, qui s'est poursuivie dans le judaïsme, est d'ailleurs relayée par certains enfants, surtout les plus grands. Par exemple :

ru08_bo_f_pb_14_10_dar : « Je n'ai pas dessiné dieu car je ne peux pas me le représenter. »

Dans la tradition chrétienne aussi la question de la représentation de Dieu a été disputée. La querelle sur les images a débouché au VIII^e siècle, au concile de Nicée II (787), sur l'interdiction de la représentation de Dieu le Père, mais sur l'autorisation de la représentation du Christ, puisque Dieu a choisi de se rendre visible en Jésus²³. Dès lors, ce sont les représentations imagées à la ressemblance de Jésus, considéré comme icône²⁴ (image) parfaite du Dieu unique dont il est l'incarnation, qui deviennent légitimes.

Dans le prolongement de ces affirmations, ce sont surtout des représentations de Jésus qui constituent le support iconographique de la prédication chrétienne. Ce sont ces représentations qui sont les plus répandues.

23. Saint Jean Damascène (650 env. – 730 env.), « Discours apologétique de notre père saint Jean Damascène contre ceux qui rejettent les images saintes », III,8 : « C'est évident, tu ne dois pas fabriquer d'image de ce qui est invisible, mais lorsque tu verras l'Incorporel fait homme à cause de toi, alors tu sculpteras cette forme humaine ; lorsque deviendra visible en chair celui qui était invisible, alors tu fabriqueras une image à la ressemblance de celui que tu as vu. », cité dans QUENOT (1999, 29).

24. Saint Théodore Studite (759-826), *Epistolia* II,65 : «...l'icône est le témoin fidèle de ce que le Verbe s'est fait semblable aux hommes», cité dans QUENOT (1999, 33).

Pas étonnant que des enfants les prennent pour modèles de la représentation de « dieu ». Nous avons déjà montré des représentations de Jésus sur une croix. Parfois la représentation de la croix seule remplit cette fonction.

Seulement une croix

Une fille catholique en Suisse dessine seulement une croix :

ch09_vd_f_pbu_12_11_mar : « J'ai dessiné une image de la croix de Dieu parce que la croix de Dieu, ca fait partie de lui. Il faut dessiner ce qu'on ressent pour Dieu. J'ai dessiné la croix de Dieu »

Mais ce sont aussi d'autres représentations traditionnelles parmi lesquelles les enfants vont chercher leurs modèles :

Jésus dans la crèche

ru08_bo_f_pb_14_11_aru : « Ici j'ai dessiné un bébé dans une crèche. Car je pense et je sais que le fils de Dieu, Jésus, est né dans une crèche sans aucun confort. Et cet endroit que j'ai représenté, c'est l'endroit où est né Jésus. C'est comme ça que j'imagine Dieu. »

Jésus ressuscité

ru09_bo_m_px_12_xx_bad : « Sur mon dessin, Jésus-Christ a été dessiné. Il a sur les mains est [sic] les pieds des trous percés par des pieux. Il est ressuscité à l'aube. »

En Russie, les représentations s'inspirent du style de l'icône :

Des icônes

ru09_sp_f_rb_11_03_ver : « Je vois dieu comme ça. Il a des cheveux bruns et un masque jaune ; il est bon. »

ru09_sp_m_rb_08_08_ven : « Il fallait dessiner Dieu. J'ai dessiné une icône du Christ. »

Trinité

Mais les enfants ne se réfèrent pas d'abord aux règles canoniques. Ils ne se contentent pas de reproduire des modèles approuvés par les conciles. Et s'ils choisissent de représenter la Trinité, certains n'hésitent pas à représenter Dieu le père. En voici deux exemples, l'un par une fille catholique suisse de 12 ans, l'autre par un garçon orthodoxe russe de 13 ans :

ch09_vd_f_pbu_12_00_jes : « J'ai dessiné Dieu au centre avec une grande couronne, a droite Jésus et a gauche le saint esprit. » [Seul le Père est figuré].

ru09_sp_m_rf_13_02_iva : « Dieu le père est un visage bienheureux avec une auréole en forme d'étoile autour de la tête, des ailes et il se trouve dans

les nuages. Dieu le fils, c'est Jésus-Christ avec une auréole, l'Évangile dans la main droite et une croix dans la main gauche. Dieu le Saint-Esprit est un ange avec une auréole et des ailes bleues. Le Paradis est une grande planète avec en son milieu un arbre de paradis, un pommier avec les fruits de la connaissance du Bien et du Mal. »

Notons que les enfants ne sont pas les seuls à avoir oublié les décisions conciliaires du VIII^e siècle. Nous avons déjà rappelé la représentation du Dieu créateur de la Genèse par Michel-Ange dans la chapelle Sixtine. Certes, on pourrait rétorquer que ces représentations se trouvent en Occident alors que le concile de Nicée II au VIII^e siècle est plutôt resté interne à l'Église d'Orient. Mais, dans le monde orthodoxe aussi, l'art religieux ne s'est pas limité à une observance stricte des décisions du concile. Ainsi, par exemple, parmi les peintures murales extérieures de l'église du monastère de Moldovița (1532/Roumanie), on trouve sur la façade sud la Trinité dans laquelle Dieu le Père est représenté comme un vieillard barbu.

LES ENFANTS COMBINENT DES EMPRUNTS DIVERS

Mais, nous l'avons dit, les enfants ne se croient pas obligés de respecter un canon iconographique. Prenons le dessin suivant, provenant d'une fille russe de 12 ans :

ru09_bo_f_px_12_04_oks accompagné de la description suivante : « Sur ce tableau j'ai représenté Dieu. Il tient un trident dans sa main. La couleur représente la miséricorde, la couleur noire représente le châtiment. »

Elle a représenté dieu (« Bog » en russe) avec un trident ; elle l'a placé dans un environnement céleste et lui a mis une auréole sur la tête. Autrement dit, elle combine des traits caractéristiques de la représentation de Poséidon avec des traits empruntés à d'autres codes iconographiques pour représenter le divin : le décor céleste et l'auréole. Il est vrai que, contrairement aux autres enfants de Bouriatie qui ont dessiné un dieu avec un trident, elle a deux ans de plus qu'eux et n'était pas dans la classe dans laquelle la leçon avait porté, moins de deux semaines plus tôt, sur les dieux grecs. Pour elle, la leçon a probablement eu lieu deux ans plus tôt et ce qu'il en reste est probablement moins précis dans sa mémoire. Elle emprunte à d'autres répertoires de l'iconographie religieuse traditionnelle.

De même, une fillette japonaise de 10 ans et demi combine la représentation du vieux sage shintô avec celle de l'ange occidental :

jp03_fa_f_plx_10_06_mox : « Ce Dieu a les cheveux argentés, il y a une auréole au dessus de la tête. On voit un peu des yeux noirs sous les sourcils épais argentés. Il a la moustache argentée et la barbe longue. Il porte un vêtement argenté d'où sortent des ailes argentées. Dieu (Kami sama) est sur un nuage. »

Ces dessins sont l'expression d'hybridation entre codes de représentations religieuses provenant de deux systèmes religieux distincts.

EMPRUNTS À D'AUTRES CODES ICONOGRAPHIQUES QUE CEUX PROPRES À LA REPRÉSENTATION DU DIVIN

Mais les emprunts peuvent être moins traditionnels et sans lien avec des institutions religieuses de référence. Ainsi le dessin d'un garçon russe de presque 14 ans qui prend pour modèle le personnage de *Bruce tout-puissant*, dans le film du même nom réalisé par Tom Shadyac en 2003.



ru09_bo_m_px_13_11_vas

« Dieu est Bruce Tout-Puissant »

De même, un garçon japonais de 10 ans choisit de représenter « dieu » par la figure de Goldorak auréolé entouré d'une cour de personnages eux aussi auréolés. Ce faisant, il puise dans un répertoire qui n'a rien de traditionnel pour représenter le divin.

jp03_to_m_pfx_10_02_tax : « Dieu (Kami sama) qui est au paradis. A des ailes et des cornes. Ses gardiens portent des masques, ont une lance et une épée. Le chef des gardiens a une lance, une épée et un fusil. Ils sont au dessus des nuages (ils sont au ciel). »

La figuration du divin renvoie à une expérience humaine qui dépasse largement l'expérience perceptive du monde sensible, elle mobilise fortement les facultés imaginatives. C'est pourquoi la créativité à l'œuvre pour représenter le divin rejoint celle à l'œuvre dans la figuration de mondes imaginaires. Il s'agit dans un cas comme dans l'autre de s'imaginer quelqu'un ou quelque chose dont on ne peut avoir d'expérience directe, immédiate. Pas étonnant que les enfants empruntent, pour représenter Dieu, des éléments de figuration au monde des contes, ainsi qu'aux récits de fictions se déroulant dans des mondes fabuleux et fantastiques. C'est

ainsi que l'on peut reconnaître des emprunts plus ou moins directs aux images et films auxquels les enfants ont accès : images typiques de livres de contes pour enfants, de bandes dessinées, de films ou de films d'animation. Dans l'exemple suivant, une fille japonaise de 10 ans a représenté une fée-papillon.

jp03_to_f_pfx_10_02_hox : « C'est la déesse (Mégami sama) qui est au soleil (au ciel). Elle est sur un nuage et flotte. »

De tels emprunts aux figurations fictionnelles ne se limitent bien sûr pas aux traits sémantiques. Ils touchent aussi les aspects stylistiques. Au Japon, l'influence des mangas (bandes dessinées japonaises) est ainsi évidente dans plusieurs dessins. En voici deux exemples, l'un par une fille de 14 ans, l'autre par une fille de 11 ans.

jp04_fa_f_pkx_14_03_ikx : « C'est un homme blond avec des yeux dorés. Il noue ses cheveux dans une sorte de tube en brun. Le vêtement est bleu avec une fermeture sur le devant. Il porte une pièce d'étoffe blanche sur l'épaule droite. La ceinture est brune. Le vêtement a des longues manches et le col est relevé. Le bout des manches est jaune-vert. »

jp04_fa_f_pkx_11_02_hmx : « Mon Dieu est une femme, elle a des beaux cheveux longs et blonds. Elle porte une sorte de robe toute blanche, elle a la Terre dans ses mains. »

Mais l'influence des mangas n'est pas confinée au Japon, comme le montre ce dessin réalisé par une fille catholique de presque 14 ans à Genève :

ch10_ge_f_ral_14_00_lun : « J'ai fait Dieu en version manga (et c'est bien réussi) avec une barbe noire, les yeux bleux, la peau rose, et un habit moulant brun avec une ceinture noire ! »

Les récits imaginaires constituent ainsi des sources d'inspiration des représentations de dieux chez les enfants bien au-delà de la fin du stade du conte de fées postulé par Harms vers l'âge de six ans.

STRATÉGIES DE REPRÉSENTATION DU DIVIN AU-DELÀ DES EMPRUNTS À DES RÉPERTOIRES ICONOGRAPHIQUES RELIGIEUX OU ARTISTIQUES

Finalement, que ce soit à l'aide d'emprunts à divers répertoires iconographiques, traditionnels ou non pour représenter le divin, l'enfant, comme l'adulte de tous les temps qui cherche à représenter un dieu, est confronté à un problème : une représentation risque toujours d'induire une méprise. Une forme anthropomorphique risque d'être interprétée comme représentation d'un simple être humain, le dessin d'un oiseau pour la représentation d'un simple oiseau, etc. Pour éviter cela, celui ou celle qui veut représenter « dieu » doit placer des signes dans sa représentation qui indiquent qu'il s'agit là non pas seulement de ce que l'on voit au premier degré mais d'une façon de renvoyer à autre chose qui s'en distingue et qui

n'est pas directement représentable. Le marquage du divin dans la représentation peut prendre différentes formes, chacune pouvant être lue comme une stratégie de résolution du problème que constitue la représentation du divin. Nous n'en sommes pour l'instant encore que dans la phase exploratoire de mise en évidence de ces stratégies. Sans donc prétendre à l'exhaustivité, j'en propose brièvement un éventail, sachant que les différentes stratégies illustrées ci-dessous ne sont pas forcément exclusives l'une de l'autres. L'enfant peut les combiner.

Environnement céleste

La caractérisation du divin se fait à partir de l'environnement dans lequel on le situe. Par exemple, si l'on pense que le dieu est un être céleste, on le place dans un environnement céleste en le présentant ou non comme un être ailé (qui peut voler : ange, fée, oiseau, papillon, etc). Plusieurs dessins déjà présentés utilisent cette stratégie.

ru09_bo_m_px_12_02_rom : « Sur mon dessin, dieu. Il se tient debout sur les nuages, et il a la bible dans les mains. Et sur sa tête il y a une auréole. Ça signifie qu'il est saint et les rayons de soleil tombent sur lui. »

ro09_bo_m_px_14_02_and : « Dieu dans le ciel ».

Caractère flottant

On peut aussi souligner le caractère céleste en présentant la figure divine comme un être flottant, c'est-à-dire qui n'est pas soumis à la gravité.

ch05_ju_f_pre_12_00_jen : « salut, tu sais on a fait un dessin aujourd'hui à l'école. Quoi tu veux faire le même dessin que moi d'accord, alors j'ai fais plein de nuages. J'ai dessiné des anges, Dieu et ma grand-maman, un soleil et le ciel. Bon je te laisse, à demain. »

ro13_mo_m_pr_07_08_rau : « Jésus aime les enfants ».

Exploitation de la localisation dans l'espace graphique

Une autre méthode consiste à exploiter la localisation spatiale dans l'espace graphique. Si l'enfant estime que le dieu est situé dans un espace supérieur, au-dessus des lieux habités par les humains, il peut le souligner en le plaçant en haut de la page. Il peut aussi accentuer le contraste en dessinant des humains dans la partie inférieure.

ru09_bo_m_px_12_02_das : « Dieu c'est celui qui a créé l'univers, les gens. Il est clair, joyeux, bon. »

jp04_to_m_rtx_08_01_mtx : « Il a la barbe. Le visage, le vêtement et le pantalon sont normaux. Comme il est vieux, il (Kami sama) a une canne dans sa main. »

Exploitation de la taille de la figuration

A cet effet, la taille de la figuration divine peut aussi être exploitée : relativement à d'autres êtres, (humains par exemple mais pas seulement), figurés sur le dessin, l'enfant peut choisir de représenter le dieu beaucoup plus grand.

jp03_ca_f_rix_11_00_tax : « Comme il pleut sans arrêt, les gens sont en difficulté. Quand les gens pauvres prient à Dieu (Kamisama), il apparaît. Et il enseigne "ce qu'il faut faire", à ce moment-là le soleil est apparu. »

jp04_ca_f_rix_11_09_orx : « Un garçon très pauvre qui n'a pas d'argent pour acheter de la nourriture prie Dieu : "Par charité, donnez-moi de l'argent SVP". Une déesse (Mégamisama) descend du ciel, aide ce garçon en lui donnant de la poudre de lumière. »

La figuration est accompagnée d'attributs divin ou du pouvoir

Pour faire comprendre que le dieu est un être qui a des pouvoirs surhumains, l'enfant peut accompagner sa figuration d'attributs du pouvoir politique (sceptre, couronne, bras, etc.) pour dire l'omnipotence²⁵ :

ch10_ne_m_pcc_10_05_enz : « Je pense que Dieu est le roi du ciel. »

jp03_to_m_pfx_10_07_tox : « C'est Dieu qui est à l'Univers, qui regarde la terre, en souriant avec le visage tendre (doux). Et il a la canne. »

Dans le même sens, l'enfant peut accompagner la figure divine d'attributs du pouvoir intellectuel/noétique (yeux, oreilles, ...) pour dire l'omniscience, ou d'attributs du pouvoir judiciaire (éclair, ...) pour dire qu'il peut punir.

La représentation d'un rayonnement de lumière

Le parallèle avec le caractère lumineux des corps célestes amène certains enfants à représenter le divin comme une lumière, le soleil. Certains enfants entourent la figuration du divin d'une lumière qui rayonne autour d'elle. Nous avons déjà vu (**ru09_bo_f_px_12_09_ale**) dans la rubrique « Dieu juge ». Voici deux autres exemples :

ch08_ge_f_rap_10_05_meg : « Une étoile qui ressemble au soleil avec 4 étoiles autour »

jp04_ko_m_ryx_13_09_kmx : « C'est comme la lumière c.a.d elle existe partout mais en même temps, elle n'existe nulle part. Quelque chose qu'on peut voir et en même temps on ne peut pas voir. C'est quelque chose qui est au fond de mon coeur et également au fond du coeur de tout le monde. »

25. Voir aussi **ch10_ne_f_psr_08_05_ama** : « C'est dieu avec une couronne sur la tête. »

Un texte seul ou qui accompagne la représentation iconographique

Pour éviter toute ambiguïté dans l'interprétation du dessin, certains enfants l'accompagnent d'un texte, voire se contentent d'une formulation textuelle. Ce procédé comporte en principe le mot « dieu » ou le nom du dieu. Une fille et un garçon suisses d'un peu plus de 13 ans et qui se disent l'un et l'autre athée ou sans religion choisissent cette stratégie :



ch10_ge_m_rbc_13_04_arn

Le garçon décrit ainsi son dessin « J'ai écrit parce que je n'arrive pas à représenter dieu par un dessin : Je pense que dieu est présent en tout le monde même ceux qui ne croient pas en Dieu. »



ch10_ge_f_rbc_13_05_nat

« Un homme (Dieu) qui regarde vers la terre. »

De même une fille catholique de près de 15 ans :

ch09_ge_f_rje_14_10_del : « J'ai écrit Dieu = le créateur, qui a donné l'Homme et la nature, qui ajouté ensemble donnent la Terre et tout cela ensemble donne la Vie. »

L'absence de figuration par la mise en évidence d'un vide

Une autre manière de faire est la mise en évidence d'un vide dans le dessin. Par exemple, un garçon suisse de 9 ans représente une chaise vide.

ch08_ge_m_rap_09_xx_jef : « une chaise avec la lumière »

Par quelque chose qui invite à l'abstraction

Un autre procédé consiste à proposer une figuration qui invite à l'abstraction. C'est ce que propose par exemple un garçon suisse, protestant, de presque 13 ans :

ch10_ge_f_rbc_12_11_jul : « Pour moi dieu est quelque chose d'abstrait mais je peux le représenter sous forme d'un nuage. »

Rappelons enfin, comme nous l'avons illustré plus haut, que quelques enfants choisissent de garder la page blanche.

CONCLUSION

Nous l'avons vu, les enfants ne sont pas limités par des frontières géographiques, culturelles, religieuses. Leurs représentations peuvent suivant les cas passer les frontières, soit pour emprunter des représentations dans une autre culture, soit combiner des emprunts divers.

1. En effet, les représentations du divin véhiculées au sein d'une culture ne sont pas seulement celles qui sont propres à cette culture, mais aussi celles appartenant à d'autres systèmes religieux. L'enseignement scolaire peut être un vecteur de contact avec les systèmes religieux d'autres cultures ; les médias aussi. La réalisation d'une représentation du divin peut bien sûr s'inspirer de représentations devenues canoniques dans le propre système religieux, mais aussi s'inspirer de celles appartenant à des systèmes religieux avec lesquels on est en contact.
2. Les emprunts ne se limitent pas aux systèmes religieux avec lesquels les enfants sont en contact. Leurs représentations du divin sont aussi influencées par les représentations d'êtres imaginaires appartenant aux récits de fiction. Là aussi, le monde globalisé favorise la circulation de films, dessins animés de toutes provenances.
3. A quoi s'ajoute toutes les stratégies de transcription de propriétés spécifiques au concept de dieu dans une représentation imagée. Nous en avons mis en évidence quelques-unes.

Au terme de cette présentation, nous espérons avoir évoqué des pistes stimulantes pour l'exploration des représentations des dieux dans le Proche-Orient ancien. Nous faisons l'hypothèse que les formes d'influence et les types de stratégies mises en évidence ne caractérisent pas uniquement les productions enfantines mais plus largement toute tentative de représentation du divin. Si tel est le cas, la comparaison avec les dessins d'enfants pourrait être inspirante pour l'étude des représentations de Dieu et de leur réception au Proche-Orient ancien. Et l'éventail des stratégies pourrait même être appliqué à des représentations textuelles (narrations décrivant le dieu), car puiser dans des registres sémantiques à disposition n'est pas réservé à la représentation iconographique.

Bibliographie

- Barrett, Justin L. (2001) « Do Children Experience God as Adults Do? », dans J. Andresen (éd.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, 173-190. Cambridge : Cambridge University Press.
- Barrett, Justin L. & Frank C. Keil (1996) « Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts », *Cognitive Psychology* 31 : 219-247.
- Boyatzis, Chris J. (2013) « The Nature and Functions of Religion and Spirituality in Children », dans K. I. Pargament (éd.), *Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, 497-512. Washington D.C. : APA.
- Brandt, Pierre-Yves, Yuko Kagata Spitteler & Christiane Gillièron Paléologue (2009) « La représentation de Dieu : Comment des enfants japonais dessinent Dieu », *Archives de Psychologie* 74 : 171-203.
- Bucher, Anton A. (1991) « Gottesbilder von Kindern », *Praxis, Katechetisches Arbeitsblatt* 6.
- Dandarova, Zhargalma (2013) « Le dieu des enfants : Entre l'universel et le contextuel », dans P.-Y. Brandt & J. M. Day (éds), *Psychologie du développement religieux : Questions classiques et perspectives contemporaines*, 159-187. Genève : Labor et Fides.
- Goldman, Ronald (1964) *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London : Routledge & Kegan.
- Harms, Ernest (1944) « The Development of Religious Experience in Children », *American Journal of Sociology* 50/2 : 112-122.
- Hanisch, Helmut (1996) *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen*. Stuttgart : Calwer.
- Heller, David I. (1986) *The Children's God*. Chicago : University of Chicago Press.
- Ladd, Kevin L., Daniel McIntosh & Bernard Spilka (1998) « Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age, and Gender », *International Journal for the Psychology of Religion* 8/1 : 49-56.
- Quenot, Michel (1999) *De l'icône au festin nuptial*. Saint-Maurice : Saint-Augustin.
- Pitts, V. Peter (1977) « Drawing Pictures of God », *Learning for Living* 16 : 123-129.

Tamm, Maare E. (1996) « The meaning of God for children and adolescents: A phenomenographic study of drawings », *British Journal of Religious Education* 19 : 33-44.

INDEX DES SOURCES ANTIQUES

Mésopotamie

- | | | | |
|---|--------|---|------------|
| - A.3354+ : 17-20 | p. 46 | | |
| - A.4374 | p. 12 | | |
| - Ana ittišu, MSL 1, p. 85 : VI iii 42-46 | p. 44 | | |
| - AO 15704 | p. 13 | | |
| - AO 7028 | p. 39 | | |
| - ARM 2 37 : 11 | p. 242 | | |
| - ARM 6 76 | p. 243 | | |
| - ARM 10 38 : 9-11 | p. 14 | | |
| - ARM 18 54 : 14-15 | p. 41 | | |
| - ARM 18 69 : 14-15 | p. 41 | | |
| - Assarhaddon, Borger (1956), p. 14 épisode 8 | p. 8 | | |
| - Atrahasis I 5-13 | p. 228 | | |
| - Atrahasis I 181-187 | p. 3 | | |
| - Atrahasis I 208-215 | p. 3 | | |
| - Atrahasis I 231-242 | p. 3-4 | | |
| - Atrahasis III viii 18-19 | p. 2 | | |
| - BE 6/2 49 : 28-32 | p. 45 | | |
| - CBS 11324 (Klein & Sharlach) : ii 13-17 | p. 45 | | |
| - CT 2 46 : 9-10 | p. 40 | | |
| - CT 2 47 : 19-21 | p. 41 | | |
| - CUNES 52-19-23 : 24-27 | p. 13 | | |
| - CUSAS 10 (George), p. 133 n°17 : 73-79 | p. 44 | | |
| - EA 252,12s | p. 176 | | |
| | | - Enūma eliš I 93 | p. 8-9 |
| | | - Enūma eliš I 94 | p. 8 |
| | | - Épopée d'Erra, STSem 34 (Cagni), p. 74-75 : I : 150 | p. 7 |
| | | - FM III 3 : iv 25'-27' | p. 61 |
| | | - FM VII 39 | p. 16 |
| | | - FM VIII 1 : 3-7 | p. 53 |
| | | - FM VIII 1 : 8-9 | p. 55 |
| | | - FM VIII 1 : 10-12 | p. 54 |
| | | - FM VIII 1 : 5'-8' | p. 54 |
| | | - FM VIII 1 : 10'-14' | p. 55 |
| | | - FM VIII 1 : 13-15 | p. 57 |
| | | - FM VIII 1 : 16' | p. 55 |
| | | - FM VIII 1 : 17'-19' | p. 55 |
| | | - FM VIII 1 : 20'-24' | p. 55 |
| | | - FM VIII 1 : 23'-29' | p. 57.60 |
| | | - FM VIII 13 : 3-9 | p. 18 |
| | | - FM VIII 38 | p. 48 |
| | | - Gilgameš XI 114-116 | p. 7-8 |
| | | - KTT 349 | p. 68 |
| | | - Lamaštu I 103 | p. 149 |
| | | - Lamaštu I 110-113 | p. 149 |
| | | - Lamaštu II 121 | p. 149 |
| | | - Lamaštu II 136-137 | p. 149 |
| | | - M.7294 : 6-16 | p. 56 |
| | | - M.7294 : 16-20 | p. 56.59 |
| | | - M.7294 : r. 1'-3' | p. 56 |
| | | - Mís pí | p. 266-267 |
| | | - Mís pí, SAALT 1, p. 66 : 179-186 | p. 7 |
| | | - Mís pí, SAALT 1 p. 114 : 1-4 | p. 7 |
| | | - Mís pí, SAALT 1 p. 116 : 30-31 | p. 7 |

- Nabû-apla-iddina
(Woods 2004) p. 202.205
- Nin. A 5,8 p. 177
- PUL 333 p. 48
- Prisme de Kalah
4,25-33 p. 176
- Prisme de Kalah
6,50-62 p. 176
- RIMAP 2, p. 196,
A.0.101.1 : i 44-45 p. 74
- RIMAP 2, p. 275,
A.0.101.23 : 5-8 p. 71
- RIMAP 2, p. 289-
290, A.0.101.30 :
30-32 p. 70
- RIMAP 3, p. 191,
A.0.103.2 : iv
16'19' p. 68
- RINAP 3/1, p. 34,
texte 1 : 25 p. 238
- RINAP 3/1,
p. 163, texte 19 : ii'
13' p. 238
- RINAP 3/1,
p. 179, texte 22 : iv
32-39 p. 77
- RINAP 3/1,
p. 210, texte 26 : i
17' p. 238
- RINAP 3/1,
p. 221s, texte 34 : 7
& 17 p. 238
- RINAP 3/2, p. 82-
84 : texte 46 : 48-
57 & 91-101 p. 77
- Šēp lemutti...
CM 1, p. 8 : 81 p. 7
- TCL 10 34 : 11-13 p. 47
- TH 82.236 : 1-7 p. 60s
- VS 22 28 : 40 p. 45
- VS 9 130//131 6-
8 p. 40
- YBC 9846, 1-4 p. 149
- Year-Names 2
(Horsnell 1999),
p. 187-190 p. 39
- Year-Names 2
(Horsnell 1999),
p. 251-252 p. 42
- Year-Names 2
(Horsnell 1999),
p. 287 p. 42
- Year-Names 2
(Horsnell 1999),
p. 332 p. 42
- Year-Names 2
(Horsnell 1999),
p. 364 p. 43
- Égypte*
- BAR II,12s
(Carrière à
Ma'sara) p. 135
- Chant d'amour,
Chester Beatty 1 p. 119
- Grand hymne de
la tombe de Ay,
col. 8 p. 118
- Oracle du potier p. 241
- Stèles frontières
de Tell el-Amarna p. 121
- Levant*
- KTU 1.2 IV 8 p. 227
- KTU 1.3 II 40 p. 227
- KTU 1.3 II 15s p. 235s
- KTU 1.3 II 16 p. 234
- KTU 1.3 III 38 p. 227
- KTU 1.3 IV 4 p. 227
- KTU 1.4 III 11 p. 227
- KTU 1.4 III 18 p. 227
- KTU 1.4 IV 1-19 p. 242
- KTU 1.4 V-VII p. 227
- KTU 1.4 V 8 p. 232
- KTU 1.4 V 9 p. 232
- KTU 1.4 V 60 p. 227
- KTU 1.4 VII 7-13 p. 216
- KTU 1.4 VII 28-34 p. 232
- KTU 1.4 VII 35-39 p. 232
- KTU 1.6 II 31 p. 235

- KTU 1.6 VI 45s	p. 98	- 5,1	p. 1
- KTU 1.17 I 42-II 8	p. 97	- 9,6	p. 1
- KTU 1.20-22	p. 90	- 15,18	p. 217
- KTU 1.47	p. 89	- 21,21	p. 158
- KTU 1.47,33	p. 89	- 22,3	p. 311
- KTU 1.108,19-27	p. 90	- 28,10-22	p. 187
- KTU 1.113,13-26	p. 89	- 34,2	p. 327
- KTU 1.118	p. 89	- 36,11	p. 228
- KTU 1.118,32	p. 89	- 36,15	p. 228
- KTU 1.123,30s	p. 90	- 36,20s	p. 158
- KTU 1.148,1-12	p. 89	- 36,24	p. 320
- KTU 1.161	p. 90-92.102	- 36,42	p. 228
- KTU 1.161,1	p. 91	- 42,27	p. 311
- KTU 1.161,4s	p. 90		
- KTU 1.161,8s	p. 90	Exode	
- KTU 1.161,24	p. 90	- 2-4	p. 160
- KTU 1.161,18-20	p. 92	- 2,15-22	p. 161
- KTU 1.161,20-26	p. 92	- 2,23-4,18	p. 162
- KTU 1.161,31s	p. 92	- 2,23	p. 162
- KTU 1.161,31-34	p. 90	- 3-4	p. 162
- KTU 1.161,32-34	p. 97	- 3,1-4,17	p. 161
- KTU 6.13	p. 102	- 3	p. 347
- KTU 6.14	p. 102	- 3,1-6	p. 160
- Kuntillet Ajrud		- 3,1-5	p. 207
3.6	p. 228	- 3,1	p. 161s
- Kuntillet Ajrud		- 3,18	p. 150
3.9	p. 228	- 4,18-26	p. 161
- Kuntillet Ajrud		- 4,18	p. 162
4.1.1	p. 228	- 4,19	p. 162
- Kuntillet Ajrud		- 4,20	p. 311.313
4.2	p. 226.230	- 4,24	p. 161
- RS 20.24	p. 89	- 5,3	p. 150
- RS 20.34,32	p. 89	- 6,3	p. 224
		- 7,16	p. 150
		- 14,21s	p. 264
		- 15	p. 347
		- 17	p. 161
		- 17,7	p. 159
		- 18	p. 161
		- 18,1-12	p. 161
		- 18,5	p. 161
		- 18,27	p. 161
		- 19-34	p. 161
		- 19	p. 159-161.
			281
		- 19,1-2	p. 161
Bible hébraïque			
Genèse			
- 1,1-2,3	p. 257		
- 1	p. 264		
- 1,9	p. 264		
- 1,26	p. 15.202		
- 1,26s	p. 1		
- 1,28	p. 264		
- 1,29	p. 264		
- 2,7	p. 267		
- 2,21	p. 266		

- 19,1	p. 161	- 2,22	p. 158
- 19,16	p. 231s	- 4,12	p. 207
- 19,18	p. 232	- 4,15s	p. 207
- 19,19	p. 231	- 4,16-18	p. 207s
- 20,2	p. 199	- 4,16	p. 201
- 20,3-5	p. 205	- 4,23	p. 201
- 20,5	p. 260	- 4,25s	p. 208
- 20,18	p. 231	- 4,25	p. 201
- 20,23	p. 206	- 4,28	p. 208
- 20,24-26	p. 206	- 5,6	p. 199
- 21,1	p. 206	- 5,9	p. 260
- 20,4	p. 206	- 6,20-24	p. 162
- 23,31	p. 216s	- 8,15	p. 151
- 24	p. 159s	- 11,24	p. 217
- 24,13	p. 161	- 14,15	p. 149
- 32	p. 181.183. 199.206	- 18,21s	p. 266
- 32,4ss	p. 142	- 26,5-9	p. 162
- 34,29-35	p. 257	- 32,10	p. 156
		- 32,23	p. 233
		- 32,41	p. 233
Lévitique		- 32,42	p. 233.235
- 11,16	p. 149	- 33	p. 157.159. 213.230s
- 16,2	p. 224	- 33,1s	p. 159
		- 33,2-5	p. 230
Nombres		- 33,2	p. 143.152s. 157-160. 225s.229
- 10,12	p. 229	- 33,8	p. 159
- 10,29-36	p. 160	- 33,26-29	p. 226.230
- 10,29-32	p. 161	- 33,26	p. 227
- 10,30	p. 161	- 34,10	p. 208
- 10,33	p. 161		
- 12,6-8	p. 208	Josué	
- 12,16	p. 229	- 1,4	p. 217
- 13,3	p. 229	- 5	p. 238
- 13,26	p. 158.229	- 6,1-21	p. 232
- 14,14	p. 225	- 6,20	p. 232
- 21,6-9	p. 146	- 6,4-6	p. 231
- 21,6	p. 151	- 6,8	p. 231
- 21,20	p. 152	- 6,13	p. 231
- 22,21-33	p. 327	- 24,2-13	p. 162
- 22,21-30	p. 242		
- 23,28	p. 152	Juges	
- 24,8	p. 233	- 3,27	p. 232
- 24,18	p. 158	- 4-5	p. 153s
Deutéronome			
- 2,12	p. 158		

- 5	p. 153.155. 159.213.230	- 18,9 - 18,16 - 19,27 - 20,22 - 22 - 22,10-13 - 22,11 - 22,13 - 22,14-16 - 22,15 - 22,33 - 22,35 - 23,3 - 23,14 - 23,18	p. 243 p. 232 p. 242 p. 232 p. 213 p. 227 p. 225 p. 233 p. 232 p. 233 p. 238 p. 238 p. 243 p. 218 p. 237
- 5,1-31	p. 154s		
- 5,2s	p. 154		
- 5,4s	p. 143.152- 157.159s. 225s.229. 281		
- 5,4	p. 226		
- 5,5	p. 154.227		
- 5,10	p. 242		
- 5,14-18	p. 153		
- 5,31	p. 154		
- 6,34	p. 232		
- 7,18-22	p. 232		
- 10,4	p. 242		
- 12,14	p. 242		
- 17-18	p. 186		
- 17,3ss	p. 142		
- 18	p. 206		
1 Samuel		1 Rois	
- 5-6	p. 6	- 1,33	p. 243
- 13,3	p. 232	- 1,38	p. 243
- 13,23	p. 218	- 1,44	p. 243
- 14,1	p. 218	- 3,1	p. 289
- 14,4	p. 218	- 5,1	p. 217
- 14,6	p. 218	- 5,4	p. 217
- 14,11	p. 218	- 5,15-9,25	p. 287
- 14,12	p. 218	- 6,19	p. 201
- 14,15	p. 218	- 6,23-27	p. 200
- 19,13	p. 142	- 8,6	p. 201
- 23,19	p. 152	- 8,9	p. 201s
- 23,24	p. 152	- 11,18	p. 158.160
- 25,20	p. 242	- 12	p. 181.184- 187.189. 191.199
- 25,23	p. 242	- 12,25	p. 182
- 25,42	p. 242	- 12,26ss	p. 191
- 26,1	p. 152	- 12,27	p. 181
- 26,3	p. 152	- 12,28-30	p. 181
		- 12,28s	p. 182
		- 12,28	p. 142.145. 147.181s. 188.191
		- 12,29s	186
2 Samuel		- 12,29	p. 181
- 2,28	p. 232	- 12,32	p. 145.147. 181.185.188
- 6	p. 287	- 13,11-32	p. 242
- 7	p. 289	- 16	p. 184.189
- 13,29	p. 243		
- 16,1s	p. 242		

- 16,24	p. 183	- 14,31	p. 231
- 16,25	p. 184	- 17,9s	p. 238
- 16,30	p. 184	- 19,1	p. 227
- 16,31s	p. 183	- 21,1	p. 229
- 16,32s	p. 142.181s	- 21,15	p. 234
- 18,5	p. 243	- 23,4	p. 238
- 19,11-13	p. 226	- 23,14	p. 238
- 22,19	p. 200	- 25,4	p. 238
		- 25,5	p. 227
2 Rois		- 27,1	p. 235
- 2,2	p. 227	- 29,6	p. 226
- 2,11	p. 227	- 29,13	p. 218
- 9,24	p. 234	- 30,6	p. 151
- 10,21	p. 142	- 31,5	p. 216
- 10,25	p. 183	- 34	p. 152
- 10,27	p. 183	- 34,6	p. 235
- 10,29	p. 145.147.	- 34,9-17	p. 151
	183	- 34,13	p. 149.151
- 16,10	p. 147	- 34,14	p. 151
- 17,16	p. 145.147.	- 34,15	p. 151
	183	- 34,17	p. 151
- 17,30s	p. 325	- 36,19	p. 187
- 17,31	p. 326	- 40,18-20	p. 258
- 18,4	p. 146	- 40,24	p. 227
- 18,34	p. 187	- 41,16	p. 227
- 19,14s	p. 200	- 42,7	p. 215
- 20,29	p. 186	- 43,19s	p. 156
- 21,7	p. 206	- 43,20	p. 149
- 23,11	p. 226.228	- 44,9-20	p. 258
- 25,14s	p. 203	- 44,27	p. 156
- 25,18-21	p. 300	- 49,2	p. 235.238s
		- 52,8	p. 204
		- 52,11	p. 203
		- 60,2	p. 225
		- 66,16	p. 235
		- 66,19	p. 220
Ésaïe		Jérémie	
- 2,4	p. 242	- 1,14	p. 231
- 5,28	p. 234	- 3,16	p. 202
- 6	p. 146	- 4,6	p. 231
- 6,1	p. 200	- 6,1	p. 231
- 9,11	p. 221	- 9,2	p. 234
- 10,4	p. 215	- 10,1-16	p. 258
- 10,26	p. 237	- 10,9	p. 261
- 11,1-5	p. 241	- 12,12	p. 235
- 13,19-22	p. 151		
- 13,21	p. 149.151		
- 14,17	p. 215		
- 14,23	p. 151		
- 14,29	p. 151		

- | | | | |
|-----------------|-------------|---------------|----------------------------|
| - 13,20 | p. 231 | - 21,33 | p. 233 |
| - 23,5 | p. 243 | - 25,13 | p. 158.228 |
| - 23,19 | p. 226 | - 26,7 | p. 231 |
| - 27,16 | p. 203 | - 27,13 | p. 221 |
| - 28,3 | p. 203 | - 27,19 | p. 221 |
| - 28,6 | p. 203 | - 30,25 | p. 235 |
| - 30,23 | p. 226 | - 33,23s | p. 241 |
| - 31,21 | p. 203 | - 35,15 | p. 158 |
| - 33,14-26 | p. 241 | - 36-37 | p. 257 |
| - 46,9 | p. 234 | - 37,24s | p. 241 |
| - 46,10 | p. 235 | - 39,9s | p. 242 |
| - 46,16 | p. 221 | - 43,1-7 | p. 268 |
| - 46,20 | p. 231 | - 44,6-16 | p. 305 |
| - 47,2 | p. 231 | | |
| - 49,7 | p. 158.228 | Osée | |
| - 49,20 | p. 158.228 | - 1,5 | p. 242 |
| - 49,33 | p. 151 | - 2,20 | p. 242 |
| - 49,35 | p. 242 | - 8,4 | p. 184 |
| - 50,3 | p. 231 | - 8,5s | p. 142.145.
183s.199 |
| - 50,14 | p. 234 | - 8,6 | p. 184.188 |
| - 50,16 | p. 221 | - 10,5s | p. 177.199 |
| - 50,29 | p. 234 | - 10,5 | p. 142.145.
182-184 |
| - 50,39s | p. 151 | - 13,2 | p. 142.145.
183-185.188 |
| - 50,39 | p. 149.151 | | |
| - 50,41 | p. 231 | Joël | |
| - 51,3 | p. 234 | - 4,6 | p. 221 |
| - 51,21 | p. 242 | | |
| - 51,27 | p. 232 | Amos | |
| - 51,48 | p. 231 | - 1,12 | p. 228 |
| | | - 8,12 | p. 216 |
| Ézéchiël | | - 8,14 | p. 184.186 |
| - 1 | p. 226 | - 9,11s | p. 218 |
| - 1,4 | p. 229.280 | - 11,11s | p. 158 |
| - 5,16 | p. 233 | | |
| - 10,1 | p. 225 | Abdias | |
| - 10,4 | p. 203 | - 1,8s | p. 158 |
| - 10,18-22 | p. 267 | - 1,9 | p. 228 |
| - 10,18 | p. 203 | | |
| - 13,11 | p. 226s.229 | Jonas | |
| - 13,13 | p. 226s.229 | - 1 | p. 227 |
| - 14,14 | p. 275 | - 1,9 | p. 264 |
| - 17,22-24 | p. 241 | | |
| - 21,8 | p. 235 | | |
| - 21,10 | p. 235 | | |
| - 21,15 | p. 233 | | |
| - 21,20 | p. 233 | | |

Michée		- 9-14	p. 213-216.
- 1,4	p. 226		218.221s.
- 1,8	p. 149		238.244
- 4,3	p. 242	- 9-10	p. 218.246
- 4,8	p. 218	- 9	p. 213.219-
- 5,1-5	p. 241		223.226.
- 5,1	p. 218		231s.235.
- 5,3s	p. 218		244-247
- 5,9	p. 242	- 9,1-10	p. 216.219.
			223
Nahoum		- 9,1-8	p. 216-219.
- 1,3	p. 226.227		222.231.
- 2,5	p. 233		240s.246s
- 2,14	p. 242	- 9,1	p. 224
- 3,3	p. 233	- 9,2-8	p. 218
		- 9,3s	p. 216
Habaquq		- 9,4	p. 232
- 2,18s	p. 258	- 9,5s	p. 216
- 3	p. 157.213.	- 9,7	p. 216.219
	230	- 9,8	p. 216.218s.
- 3,3	p. 143.152s.		224
	157-160.	- 9,9s	p. 214.216-
	225.229		219.223.
- 3,6	p. 226		241-244.246
- 3,8	p. 228	- 9,9	p. 243s.327
- 3,9s	p. 226	- 9,10	p. 216-218.
- 3,9	p. 233-235		242
- 3,10	p. 226	- 9,11-17	p. 214-217.
- 3,11	p. 226.233		219s.222s.
			240s
Sophonie		- 9,11-13	p. 215.217-
- 2,13-15	p. 151		219
- 3,14-20	p. 218	- 9,11s	p. 214.216s.
			219.221.246
Aggée		- 9,11	p. 247
- 2,15-19	p. 220	- 9,12	p. 215.247
		- 9,13-16	p. 246
		- 9,13s	p. 217.234.
Zacharie			236.238
- 1-8	p. 221		
- 1,1	p. 221	- 9,13	p. 214s.219.
- 1,7	p. 221		221s.224.
- 2,9	p. 218		233-235.
- 2,14-16	p. 218		237-239
- 6,6	p. 229	- 9,14-17	p. 215.224
- 7,1	p. 221	- 9,14-16	p. 224
- 8,9-13	p. 220	-	

9,14	p. 152.213-216.220.	- 24,7-10	p. 201
	223s.226-	- 29	p. 213.232
	234.239.280	- 33,16-19	p. 243
- 9,15	p. 215s.224.	- 34,7s	p. 243
	239	- 36	p. 224
- 9,16s	p. 215	- 37,14	p. 234s
- 9,17	p. 218	- 37,15	p. 242
- 10	p. 217.220s.	- 37,29	p. 243
	240s.243	- 37,39	p. 243
- 10,1-3	p. 220	- 38,3	p. 233
- 10,3-12	p. 220	- 44,4-8	p. 243
- 10,3-5	p. 220.240s	- 46,7	p. 232
- 10,3	p. 237.240-	- 46,10	p. 242
	242	- 47,6	p. 231
- 10,4	p. 239.240s	- 57	p. 224
- 10,5	p. 242	- 58,12	p. 243
- 10,6-12	p. 220	- 60,9	p. 238
- 10,6	p. 241	- 63	p. 224
- 11	p. 220	- 63,3	p. 156
- 11,1-3	p. 220	- 64,8	p. 233
- 12-14	p. 220	- 65	p. 213
- 12,4	p. 242	- 68	p. 156.159.
- 14	p. 213	- 68,5	213.230
- 14,15	p. 242	- 68,8s	p. 157.227
- 14,16-19	p. 220		p. 143.152s.
- 14,18	p. 221		155-157.
			159s.225.
			229
Psaumes		- 68,9	p. 156.226s
- 7,13	p. 234s	- 68,18	p. 156.228
- 11,2	p. 234	- 68,25	p. 156
- 12,6	p. 243	- 68,34s	p. 227
- 8,6	p. 1	- 69,34	p. 215
- 17	p. 224	- 72	p. 243
- 17,3	p. 201	- 72,1-4	p. 244
- 17,15	p. 201	- 72,4	p. 244
- 18	p. 213	- 72,8	p. 216s.243
- 18,10-13	p. 227	- 72,9-11	p. 217
- 18,11	p. 225	- 72,10	p. 244
- 18,13	p. 233	- 72,12-14	p. 244
- 18,14-16	p. 232	- 72,13	p. 244
- 18,15	p. 233	- 74,3	p. 156
- 18,28	p. 243	- 76,4	p. 242
- 18,35	p. 238	- 76,7	p. 242
- 20,8	p. 243	- 77	p. 213
- 22,1	p. 282	- 77,18	p. 233

- 78,26	p. 229	- 26s	p. 272
- 78,40	p. 156	- 26	p. 273
- 79,11	p. 215	- 26,1-4	p. 273
- 81,4	p. 231	- 26,5-14	p. 273
- 83	p. 213	- 27,1-12	p. 273
- 83,16	p. 226	- 27,2-6	p. 273
- 90,16	p. 225	- 27,2	p. 273
- 91	p. 224	- 27,6	p. 273
- 91,5s	p. 233	- 27,13-23	p. 273
- 97,5	p. 226	- 27,7-23	p. 273
- 98,6	p. 231	- 28	p. 272s.276- 278.280s
- 102,21	p. 215	- 28,22	p. 280
- 104	p. 213.226	- 28,27	p. 280
- 104,3	p. 227	- 29-31	p. 273.276
- 106,14	p. 156	- 29	p. 273
- 107,4	p. 156	- 30	p. 273
- 107,10	p. 215	- 30,19	p. 279
- 107,23-32	p. 227	- 30,29	p. 149
- 107,25	p. 226	- 31,35-40	p. 273
- 108,8	p. 156	- 31,35	p. 273
- 108,9	p. 238	- 32-37	p. 273
- 112,4	p. 243	- 38-41	p. 276.278. 280
- 118,15	p. 243	- 38,1-40,2	p. 279
- 118,20	p. 243	- 38,1	p. 226.280
- 140,14	p. 243	- 38,2s	p. 279
- 144	p. 213	- 38,39-39,30	p. 151
- 144,6	p. 233	- 39,13-18	p. 151
- 148,8	p. 226s	- 39,13	p. 149
- 149,6-9	p. 296	- 39,18	p. 149
- 150,1	p. 156	- 39,26	p. 229
- 150,3	p. 231	- 40,1	p. 226
Job		- 40,2	p. 280
- 1s	p. 272	- 40,3-6	p. 274.276
- 2,8	p. 279	- 40,6-41,26	p. 279
- 2,9s	p. 276	- 40,6	p. 280
- 3	p. 276	- 40,7	p. 279
- 5,17s	p. 272	- 42,1-6	p. 274.276. 279
- 6,4	p. 233	- 42,2	p. 279
- 9,17	p. 226	- 42,3	p. 279
- 9,22s	p. 272	- 42,4	p. 279
- 13,15s	p. 280	- 42,5	p. 272.280s
- 19,25-27	p. 280	- 42,6	p. 279
- 23,8s	p. 280	- 42,7-17	p. 272
- 23,9	p. 280		
- 25	p. 273		

- 42,7 p. 276
- Cantique des cantiques**
- 4,16 p. 229
- 5,9 p. 282
- 6,1 p. 282
- Lamentations**
- 2,4 p. 234s
- 3,12s p. 234s
- 3,12 p. 234
- 3,33 p. 215
- Daniel**
- 1,2 p. 255s
- 1,4 p. 255
- 1,9 p. 256
- 1,10 p. 256
- 1,12 p. 256
- 1,15 p. 256
- 1,16 p. 256
- 1,17 p. 256
- 2-3 p. 258
- 2 p. 262s.
264s.268
- 2,4-11 p. 263
- 2,10s p. 263
- 2,10 p. 264
- 2,11 p. 260.263
- 2,27s p. 263
- 2,30 p. 264
- 2,31-35 p. 258
- 2,31 p. 263
- 2,32-34 p. 263
- 2,34 p. 263
- 2,38 p. 264
- 2,45 p. 263
- 2,46 p. 257.259s.
262.264
- 2,47 p. 263s
- 3 p. 259.265.
268
- 3,1-18 p. 258
- 3,1 p. 259s
- 3,2-7 p. 259
- 3,2 p. 259.262
- 3,3 p. 259.262
- 3,5 p. 266
- 3,8 p. 261
- 3,10 p. 261
- 3,12 p. 259-261
- 3,14 p. 259s
- 3,15 p. 260
- 3,18 p. 260
- 3,19 p. 258.260
- 3,21 p. 260s.265
- 3,22 p. 265
- 3,25 p. 261.265
- 3,26 p. 261
- 3,27 p. 261s.265
- 3,28 p. 262
- 3,29 p. 261
- 5 p. 255
- 5,23 p. 258s
- 5,29 p. 265s
- 5,30 p. 266
- 7 p. 262s
- 7,2-8 p. 264s
- 7,7s p. 245
- 7,9-14 p. 265
- 7,9 p. 261.265
- 7,10 p. 265
- 7,13 p. 265.269
- 8,5-8 p. 245
- 8,16-18 p. 266
- 8,21-23 p. 245
- 8,21 p. 221
- 8,25 p. 263
- 9,21-23 p. 266
- 10 p. 262.266.
268
- 10,1 p. 267
- 10,3s p. 266
- 10,4 p. 266s
- 10,5 p. 261
- 10,6 p. 233.266
- 10,7 p. 266
- 10,8-19 p. 266
- 10,9-19 p. 266
- 10,9-11 p. 266
- 10,9 p. 266
- 10,10s p. 266

- 10,11	p. 266
- 10,17s	p. 267
- 10,19	p. 266s
- 10,20-11,1	p. 266
- 10,20	p. 221
- 11	p. 245
- 11,2	p. 221
- 11,8	p. 259
- 12,6	p. 261
- 12,7	p. 261

Esdras

- 1-6	p. 287.302
- 1-2	p. 302
- 1,7	p. 203
- 2,2	p. 300.302
- 3-4	p. 302
- 4,6	p. 302
- 3,2	p. 300
- 3,8	p. 300
- 4,3	p. 300
- 5-6	p. 302
- 5,2	p. 300
- 7-10	p. 302
- 7,1-15	p. 300
- 7,1	p. 302

Néhémie

- 1-6	p. 289.302
- 8-9	p. 302
- 8	p. 282.298
- 9,18	p. 183
- 12	p. 289

1 Chroniques

- 1,36	p. 228
- 1,53	p. 228
- 3,17-24	p. 300
- 5,18	p. 234
- 8,40	p. 234
- 11,11	p. 237
- 11,20	p. 237
- 16,26	p. 6
- 5,34-41	p. 305
- 6,35-38	p. 305

2 Chroniques

- 5,10	p. 201
- 9,26	p. 217
- 11,15	p. 142
- 13,18	p. 142
- 14,7	p. 234
- 36,7	p. 203
- 29,7	p. 156
- 35-36	p. 298
- 35	p. 299
- 35,5	p. 156

*Textes du judaïsme ancien***1 Maccabées**

- 1,1-9	p. 245
- 1,33-40	p. 292s
- 1,36s	p. 293
- 3,45s	p. 293
- 4,36-61	p. 292
- 4,41	p. 293
- 6,18-28	p. 293
- 6,32	p. 293
- 9,52s	p. 293
- 10,1-47	p. 293
- 10,18-21	p. 293
- 11,20-23	p. 293
- 11,41-44	p. 293
- 12,16	p. 293
- 13,21	p. 293
- 13,43-53	p. 292
- 13,49-52	p. 292
- 14,25-49	p. 293
- 16,23s	p. 292

2 Maccabées

- 1,18	p. 289
- 1,21-30	p. 289
- 2,19-31	p. 294
- 4,7-7,42	p. 296
- 4,7-15	p. 296
- 4,32-50	p. 296
- 4,32	p. 296
- 5,11-17	p. 296
- 6,2	p. 315
- 15,12-16	p. 295

- 15,15 p. 295
- Sagesse**
- 5,21 p. 233
- 13, 10 p. 6
- Siracide**
- 43,13-33 p. 227
- 43,16s p. 232
- 43,16 p. 229
- 50,1-4 p. 290
- 1 Esdras**
- 1,1-33 p. 298
- 1,1-22 p. 298
- 1,39-57 p. 299
- 1,39-42 p. 299
- 1,43 p. 299
- 1,46-57 p. 299
- 1,46 p. 299
- 1,57s p. 299
- 2,1-16 p. 299
- 2,17-30 p. 299
- 3,1-7,15 p. 299
- 3-5 p. 299
- 3,1-5,6 p. 298
- 4,13 p. 300
- 5,5 p. 300
- 6-7 p. 299
- 6,1 p. 299
- 7 p. 299
- 7,7-9 p. 300
- 8,1-9,55 p. 300
- 9,39s p. 300
- 1 Hénoch**
- 1,3-9 p. 225.230s
- 1,4 p. 225.230
- 1,6 p. 225
- 6-11 p. 245
- 38,5 p. 296
- 90,2-5 p. 245
- 90,19 p. 296
- 90,34 p. 296
- 91,12 p. 296
- Flavius Josèphe**
- *Antiquités* 11,1-158 p. 298
- *Antiquités* 11,159-183 p. 298
- *Antiquités* 12,138 p. 290
- *Antiquités* 13,275 p. 327
- *Antiquités* 18,257-260 p. 312
- *Contre Apion* 1,205-212 p. 313
- *Contre Apion* 2,2 p. 312
- *Contre Apion* 2,32 p. 312
- *Contre Apion* 2,79 p. 315
- *Contre Apion* 2,80 p. 315
- *Contre Apion* 2,112-114 p. 311
- *Contre Apion* 2,112 p. 315
- *Contre Apion* 2,115 p. 314
- *Contre Apion* 2,121 p. 322
- *Contre Apion* 2,136 p. 311
- Ezéchiel le Tragique, Exagogé**
- Fr. 9 p. 276
- Fr. 11-13 p. 276
- Lettre d'Aristée**
- 83-120 p. 291
- 84-91 p. 291
- 100-104 p. 291
- Philon d'Alexandrie**
- *Legatio ad Gaium* 188 p. 316
- Rouleau de la guerre (1QM)**
- 7,14 p. 231s
- 8,9 p. 232
- 8,11 p. 232
- 8,15 p. 232
- 16,8 p. 232

- 17,13 p. 232

Talmud

- Talmud de Jérusalem, Avoda Zara 42d p. 325

Nouveau Testament

Matthieu

- 4 p. 347
- 21,5 p. 311.327

Marc

- 11,2-11 p. 311.327

Luc

- 1,5-25 p. 325
- 4 p. 347
- 19,30-37 p. 311.327
- 12,14-16 p. 311.327

Textes chrétiens

- Augustin, *Epistulae* 1 17, 2 p. 23
- Damascius, *Vie d'Isidore* p. 21s
- Épiphanes de Salamine, *Panarion* 26.10.6 p. 325
- Épiphanes de Salamine, *Panarion* 26.12.2-3 p. 325
- Épiphanes de Salamine, *Panarion* 26.12.5 p. 325
- Jean Damascène, *Discours contre les iconoclastes* III,8 p. 360
- Marcus Minucius Felix, *Octavius* 9.3 p. 324
- Marcus Minucius Felix, *Octavius* 28.2 p. 324

- Tertullien de Carthage, *Ad Nationes* 1.14 p. 323
- Tertullien de Carthage, *Apologeticum* 16.1 p. 323
- Tertullien de Carthage, *Apologeticum* 16.3 p. 323s
- Tertullien de Carthage, *Apologeticum* 16.12 p. 323
- Théodore Studite, *Epistolia* II,65 p. 360

Sources grecques et latines

- Ælien, *De natura animalium* 10.28 p. 319
- Ælien, *De natura animalium* 10.29 p. 312
- Ælien, *De natura animalium* 11.40 p. 312
- Apulée, *Métamorphoses* 8.24 p. 328
- Aristophane, *Grenouilles* 160 p. 328
- Aristophane, *Guêpes* 179 p. 313
- Aristophane, *Paix* 82 p. 314
- Athenaeus, *Deipnosophistae* 680d p. 312
- Aulus Gellus, *Noctes atticae* 5.14.1 p. 312
- Aulus Gellus, *Noctes atticae*, 5.14.2 p. 312
- Aulus Gellus, *Noctes atticae* 5.14.3 p. 312
- Aulus Gellus, *Noctes atticae* 6.8.4 p. 312
- Damocritos, *De Iudaeis* p. 322

- Diodore de Sicile,
*Bibliothèque
historique* 17 p. 294
- Diodore de Sicile,
*Bibliothèque
historique* 34-
35.1.1-5 p. 317
- Ésope, *Fables* 182
(266) p. 328
- Euripide, *Bac-
chantes*, 576-595 p. 281
- Héraclite, fr. 204 p. 204
- Héraclite, fr. 241 p. 204
- Hésiode,
Théogonie 820 p. 319
- *Illiade* I 37-52 p. 235
- *Illiade* V 439 p. 235
- *Illiade* V 443 p. 235
- Julius Florus,
Épitome de Tite-Live
1.40.30 p. 322
- Lycophron de
Chalcis, *Alexandra*,
817 p. 313
- Ovide, *Fastes*
1.391-440 p. 314
- *Papyrus grecs ma-
giques* IV 3255-
3274 p. 321
- Pétrone, fr. 37 p. 324
- *Physiognomonica*
119 p. 314
- Pline l'Ancien,
Histoire naturelle
préface 20 p. 312
- Pline l'Ancien,
Histoire naturelle
préface 25 p. 312
- Pline l'Ancien,
Histoire naturelle
30.6 p. 312
- Pline l'Ancien,
Histoire naturelle
30.18 p. 312
- Pline l'Ancien,
Histoire naturelle
37.19 p. 312
- Pline l'Ancien,
Histoire naturelle
37.135 p. 21
- Plutarque, *De Iside
et Osiride* 30-
31 (363c-d) p. 318s
- Plutarque, *De Iside
et Osiride* 31 p. 319
- Plutarque, *De Iside
et Osiride* 50 p. 314
- Plutarque, *Quaes-
tionnes conviviales*
4.5.2s p. 318s
- Premier mytho-
graphe du Vatican
II, 3, 3 p. 22s
- Pseudo-Aristote,
Physiognomonika
808b 35 p. 314
- Pseudo-Aristote,
Physiognomonika
811a 26 p. 314
- Quintillien, *Insti-
tutions oratoires*
9.2.40 p. 316
- Sénèque, *Epistulae
morales ad Lucilium*
88.40 p. 312
- Tacite, *Histoires*
5.3.2-5.4.2 p. 320
- Tacite, *Histoires* V,
5.8-10 p. 197
- Tacite, *Histoires*
5.5.10 p. 322
- Tacite, *Histoires* V,
9.1 p. 197s.323
- Xénophane,
fr. 169 p. 204
- Xénophane,
fr. 170 p. 204

Coran

- II, 97s	p. 335	- XXVI, 71	p. 345
- II, 125	p. 345	- XXVIII, 46	p. 335
- II, 127	p. 337.345	- XXXV, 41	p. 341
- II, 178	p. 336	- XXXVII, 100-107	p. 345
- II, 257	p. 336	- XXXVIII, 71	p. 340
- III, 96	p. 337	- XXXVIII, 76	p. 340
- VI, 74	p. 345	- XLII, 9	p. 338
- VII, 19-25	p. 340	- XLVIII, 24	p. 337
- IX, 23	p. 338	- LIII	p. 335
- IX, 36	p. 342	- LIII, 4-18	p. 334
- IX, 37	p. 346	- LIII, 49	p. 342
- XI, 20	p. 338	- LXVII, 3	p. 340
- XI, 113	p. 338	- LXXXI, 18-26	p. 334s
- XIV, 32	p. 341	- LXXXI, 23	p. 335
- XVI, 12	p. 341	- LXXXI, 25	p. 335
- XVII, 1	p. 335	- LXXXVII, 1-4	p. 340
- XVII, 91-93	p. 335	- LXXXVIII, 18-20	p. 340
- XVIII, 29	p. 335	- LXXXIX, 9	p. 341
- XX, 10	p. 335	- XCI, 5s	p. 340
- XX, 117-123	p. 340	- CVI	p. 338.343
- XXI, 57	p. 345	- CVI, 3	p. 338s
- XXII, 65	p. 341	- CVI, 4	p. 341

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.2 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 2: Isaïe, Jérémie, Lamentations*, 1986, XVIII-*71-1013 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qobélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelbithitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.

- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.
- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Scharf A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religions-geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernach-lässigte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburts-tag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Sass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stolz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegen-ständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Land-nahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.

- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.
- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adè» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinai-perikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Egger J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.

- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.
- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers. Edited by J. Gwyn Griffiths*, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebietlerin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 197 Porter B.N., *Trees, Kings, and Politics. Studies in Assyrian Iconography*, 2003, XVI-113 p. + 33 pl.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyrns on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.

- 210 Suter C.E., Uehlinger C., *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.
- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «Kultprostitution» im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.

- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.
- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittermayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesch: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T. (ed.), *Cédipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Béré P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.
- 256 Mittermayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.

- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.
- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 262 Roberson J.A., *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky*, 2013, XII-175 p.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab_(S)-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.

- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014*, 2017, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.
- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briend J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ab. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari₍₂₎ und Šubat-enlil/Šehnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Egger J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Persezeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., «Modell Ägypten». *Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.