

## Milieus bibliques

M. Thomas RÖMER, professeur

COURS : LA CONDITION HUMAINE : PROCHE-ORIENT ANCIEN ET BIBLE HÉBRAÏQUE <sup>a</sup>

*Qu'est-ce que l'homme ?* C'est sans doute une des grandes questions de tous les systèmes religieux et philosophiques. Ce cours s'est proposé de reprendre cette question non pas sur le plan de la philosophie ou de la théologie, mais très simplement à partir de quelques grands textes de la Bible hébraïque qui ont été analysés dans leurs contextes proche-orientaux.

Pour commencer, on a examiné un vase d'Uruk du 3<sup>e</sup> millénaire avant notre ère contenant une sorte de procession<sup>1</sup>. On y décerne 3 registres. Au registre inférieur on observe, tout en bas, de l'eau, nécessaire à toute vie, la végétation et ensuite des animaux, des bœufs et des moutons apparemment. Tout en haut, on voit une déesse, Inanna ou Ishtar accompagnée d'un de ses symboles, deux gerbes de roseaux. Et dans le registre du milieu, on voit, coincés entre les animaux et les dieux, des hommes nus, tenant des pots, des jarres, des corbeilles avec des récoltes et de la bière qu'ils apportent à la déesse. On peut donc dire que dans cette image, l'homme se trouve « coincé » entre les animaux et les dieux. Et cela reflète les grandes questions des anciens : en quoi l'homme se différencie-t-il des animaux ? Et en quoi l'homme se distingue-t-il des dieux (est-ce par la mort ? bien qu'il y ait aussi des dieux qui meurent) ? L'homme cherche donc sa place entre ces deux êtres dont il est proche d'une certaine manière. D'ailleurs beaucoup de textes de l'Antiquité nous parlent des êtres qui transgressent ces frontières.

### La condition humaine selon l'épopée de Gilgamesh

L'épopée de Gilgamesh est en quelque sorte la meilleure entrée en matière pour la question de la condition humaine. Gilgamesh dont on peut traduire le nom par

---

a. Les cours sont disponibles en audio et en vidéo sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/course-2012-2013.htm> [Ndlr].

1. On peut la consulter sous <http://urukblog.wordpress.com/2011/04/03/le-vase-duruk/> (consulté le 30.9.2013).

« l'ancêtre (est) un (jeune) héros », a probablement d'abord été un roi historique qui régna sur Uruk aux alentours du XXVII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il est mentionné dans plusieurs documents dès la fin du 3<sup>e</sup> millénaire et les anciens Mésopotamiens le considéraient comme l'homme le plus important de tous les temps. Le personnage de Gilgamesh a très vite été divinisé ou héroïsé. On retrouve son nom sur une liste de divinités datant des environs de 2400 avant notre ère. La *Liste sumérienne des rois*, lui attribue des origines surnaturelles. Quant à l'Épopée, elle le dit fils de Lugalbanda – prédécesseur déifié de Gilgamesh dans la *Liste sumérienne des rois* – et de la déesse Ninsun, la Dame Bufflonne. Ainsi, « en lui deux tiers sont divins, un tiers est humain ».

L'histoire de la formation de l'épopée est très intéressante pour le bibliste, car elle se déroule en plusieurs étapes.

a) À l'origine, il n'y avait pas une seule épopée mais différentes histoires indépendantes les unes des autres (écrites en sumérien vers 2000-1700) relatant les exploits et les prodiges de Gilgamesh (Bilgames en sumérien) : (a) l'exploit contre Hūwawa, (b) contre le Taureau céleste, (c) la descente du serviteur de Gilgamesh, Enkidu, aux enfers, (d) la mort de Gilgamesh, (e) la victoire de Gilgamesh contre Agga de Kish. Les écrits les plus anciens sur Gilgamesh sont de courtes histoires, tenant généralement sur une seule tablette d'argile. Ces différentes légendes ne sont pas liées entre elles et il ne fait aucun doute qu'elles ne constituaient pas une unité littéraire.

b) Des tablettes en vieux-babylonien à partir du XVIII<sup>e</sup> s. av. notre ère, bien que très fragmentaires, laissent penser qu'il y avait déjà une épopée qui portait le titre « *Šūtur eli šarri* », « Le plus grand parmi les rois » ; les différents fragments montrent qu'il n'y avait pas de version canonique mais que différentes versions coexistaient.

c) Entre les XVI<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, l'épopée de Gilgamesh connaît une large diffusion. Des fragments ont été trouvés à Emar, Megiddo et Ugarit. À Bogazköy on a découvert des fragments d'une version en hittite qui condense les aventures de Gilgamesh en trois tablettes (appelées « chant de Gilgamesh ») et à Nuzi des fouilles ont fourni des fragments en hurrite relatant le combat contre Hūwawa.

d) Durant le premier millénaire se développe ce qu'on appelle souvent une « version standard de l'épopée », dite aussi version ninivite, car la majeure partie des témoins connus, datant des environs de 650 avant J.-C., a été retrouvée à Ninive dans la bibliothèque du roi assyrien Assurbanipal. Celle-ci remonte à l'activité d'un scribe du nom de Šin-lēqi-unninni qui dans la mémoire babylonienne est considéré comme l'auteur de l'épopée de Gilgamesh. Il a peut-être vécu à la fin du deuxième millénaire et a repris un texte plus ancien (d'autres le considèrent comme un poète légendaire, tel Homère). C'est apparemment lui qui a organisé et transformé l'ancien poème du début du deuxième millénaire en 12 tablettes.

La grande popularité de l'Épopée en a fait un texte classique, sans doute récité et régulièrement utilisé comme exercice dans les écoles de scribes, voire comme texte éducatif pour initier les jeunes gens des classes aisées aux grands thèmes de la condition humaine : vie, mort et sexualité.

L'épopée s'ouvre par la quête d'un vis-à-vis pour Gilgamesh, roi puissant, mais seul.

Ce n'est pas sans rappeler les raisons que Yhwh indique dans le récit de la Genèse pour la création de la femme. Gilgamesh, un roi, reste un être imparfait et tyrannique jusqu'à la rencontre d'un vis-à-vis.

La déesse Aruru crée alors Enkidu (« créature d'Enki ») avec de l'argile :

Quand Aruru entendit cela,  
elle fabriqua en son cœur l'image / l'idée d'Anu.

Son vis-à-vis Enkidu est introduit à la civilisation *via* la sexualité, et c'est donc l'expérience de la sexualité qui semble distinguer l'homme des animaux, une sexualité qui n'est pas limitée à un acte rapide servant à la procréation, mais qui a une légitimation en elle-même, qui procure le plaisir, qui fait que Enkidu acquiert la connaissance et le langage et qu'il devient un homme. Il s'est donc séparé des animaux. Cette séparation se conclut par le fait qu'Enkidu chasse et tue les animaux afin de protéger les hommes. La relation qui va se nouer entre les deux amis est préparée par des rêves de Gilgamesh qui donnent à cette relation une connotation clairement homoérotique. Après avoir tué le gardien de la forêt des Cèdres, Gilgamesh repousse les avances d'Ishtar. Ce rejet est particulièrement intéressant. Gilgamesh est un roi et, selon le rituel du mariage sacré, il devrait s'unir à la déesse pour garantir la fertilité du pays. Il renonce donc à des fonctions royales, voire divines. Car on peut aussi lire ce rejet comme le choix de Gilgamesh de rester dans le monde des humains et d'y voir sa vraie place.

Les dieux décident de sanctionner Gilgamesh en faisant mourir Enkidu. Gilgamesh prend alors conscience de sa propre mort : « moi aussi je mourrai et serai comme Enkidu » (IX, 4). Il se met en route pour chercher un remède contre la mort ; il veut rencontrer Utnapishtim qui a échappé au déluge et qui habite derrière les monts « Jumeau ». Pour ce voyage, il implore la protection de Sin et Ishtar. A-t-il compris qu'il ne sert à rien de se révolter contre la déesse ?

Il arrive dans un jardin avec des arbres qui portent comme fruits des pierres rares, connues par les textes magiques et médicaux, et difficiles à identifier. Une tradition comparable se trouve en Ezéchiel 28,13 où le *keroub* primitif se trouve dans un jardin, et est, quant à lui, couvert de pierres précieuses. Gilgamesh y rencontre, à l'extrémité du monde habitable, Siduri qui est peut-être une manifestation d'Ishtar.

Dans un fragment de la version paléo-babylonienne (éditée par Meissner), Siduri donne un conseil à Gilgamesh qui, curieusement, n'a pas été repris dans la version canonique :

Gilgamesh pourquoi erres-tu ?  
Tu ne trouveras pas la vie que tu cherches.  
Lorsque les dieux ont créé l'humanité,  
Ils ont attribué la mort à l'humanité, la vie, ils l'ont gardée pour eux-mêmes.  
Réjouis-toi jour et nuit,  
Chaque jour fais la fête, jour et nuit, danse et joue de la musique,  
Que tes vêtements soient purs,  
Que ta tête soit lavée, purifiée par l'eau.  
Regarde le petit qui te tient par la main,  
Qu'une femme<sup>2</sup> se réjouisse dans ton sein,  
Car tel est le destin [de l'humanité]  
(III, 1-13)

2. *Marhîtum*, terme rare, signifiant une femme fécondée (George, 284 ; Ziegler, 304, n. 60).

Ce conseil qui est le précurseur du « *Carpe diem* » réapparaîtra dans le livre de Qohéleth, avec des formulations très proches.

Arrivé enfin chez Utnapishtim, le seul survivant au Déluge auquel les dieux ont conféré l'immortalité, il entend de ce dernier qu'il faut accepter la mort.

Mais juste au moment de partir, la femme d'Utnapishtim lui fait révéler par son mari l'existence d'un remède possible contre la mort :

Gilgamesh, je vais te révéler une chose cachée et te dire, à toi, un secret des dieux. Il y a une plante, comme du lycium<sup>3</sup> dont les épines, comme celles de la rose, te piqueront les mains, mais si tes mains s'emparent de cette plante, [tu auras trouvé la vie] (X, 281-286).

Gilgamesh tente de s'emparer de ce plant et plonge, alourdi par des pierres, au fond de l'océan des eaux douces.

Pendant qu'il se baigne dans un lac arrive un serpent : « Alors un serpent flaira l'odeur de la plante. Silencieusement il monta et emporta la plante, alors qu'il repartait il avait déjà rejeté sa mue ». L'épopée fournit ici une étimologie de la mue du serpent, phénomène que les Anciens considéraient comme manifestation de l'immortalité. Comme dans la Genèse, c'est le serpent qui est à l'origine de la mortalité de l'homme.

L'épopée de Gilgamesh aborde ainsi de grandes questions de la condition humaine : la vie, la mort, le bonheur, la sexualité, le destin de l'homme durant cette vie et après la mort. Elle s'interroge aussi sur la spécificité de l'homme, sur sa différence avec les dieux (la mort), et avec les animaux (la sexualité, la connaissance). Mais en même temps, l'apparition de nombreux êtres hybrides montre que ses frontières ne sont pas absolues.

### **L'homme, « image de Dieu » ou « pécheur dès les origines » ?**

La question des origines préoccupe les religions, les systèmes philosophiques et bien sûr aussi la science. Le Proche-Orient connaît un certain nombre de récits de création qui combinent la question de l'origine du monde et celle de l'homme, d'autres textes sont davantage centrés sur l'homme et la question de sa relation avec les dieux mais aussi avec les animaux.

Il y a plusieurs modèles pour décrire les origines. En Égypte, on trouve souvent l'idée que les dieux enfantent le monde, ce qui est aussi le cas dans le Psaume 90 : « Yhwh, d'âge en âge tu as été notre abri. Avant que les montagnes soient enfantées (יָלֵד) et que tu aies accouché<sup>4</sup> la terre et le monde, depuis toujours et pour toujours, tu es dieu » (v. 1-2). Dans ce psaume, Yhwh est décrit à la manière d'Atoum, un dieu préexistant, qui donne naissance à la terre, mais à la manière d'une femme, en l'enfantant.

L'idée que l'univers est le résultat de la victoire contre le chaos est largement répandue, en Égypte, en Mésopotamie et dans le Levant. Dans la Bible, on trouve

3. Le même mot apparaît en Jg 9,14 et en Ps 58,10 où il est souvent traduit par « buisson d'épines ». Dans l'imaginaire contemporain et, peut-être grâce à Gilgamesh, le lycium est encore associé à la longévité, comme le montre une publicité consultable à <http://aloemalick.skyrock.com/409769438-Lycium-Plus.html> (consultée le 10.11.2011).

4. Le verbe hébreu חָלַל évoque les douleurs d'une femme en travail.

un certain nombre de psaumes, où le dieu d'Israël combat la Mer pour ensuite mettre en place le monde créé (Ps 74 ; 89). Dans les épopées d'Enuma-Elish et d'Athra-Hasis, la création des hommes se fait par le mélange de l'argile et du sang d'un dieu mis à mort. L'insistance est mise sur un lien étroit entre les humains et le monde des dieux, les hommes ont en eux quelque chose de l'« essence divine ». Qu'en est-il dans la Bible hébraïque ?

On trouve deux idées assez différentes dans les récits de Gn 1,1-2,3 (un texte « P ») et de Gn 2,4-3,25. Le récit de Genèse 1 présente ainsi l'œuvre créatrice d'une manière très ordonnée et harmonieuse. Le langage, la vision du monde et les préoccupations exprimées par le texte de Genèse 1 indiquent qu'il provient de prêtres judéens exilés à Babylone à la suite de la destruction de Jérusalem en 587 avant notre ère ou revenus de Babylone, probablement vers la fin du VI<sup>e</sup> ou le début du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Ces prêtres ont eu connaissance, lors de leur séjour à Babylone, des cosmogonies babyloniennes ainsi que de leurs réflexions mathématiques et astrologiques. Ils ont donc repris le savoir et les concepts de la civilisation babylonienne tout en les adaptant à la théologie du judaïsme naissant. Gn 1 relate, comme Enuma Elish, la création comme une « victoire » du dieu créateur sur le chaos aquatique. Mais contrairement au mythe babylonien, en Gn 1, il n'y a plus de trace de combat. Lors de la création du premier couple humain, Dieu (Élohim) dit : « Faisons l'homme à notre image ». Pourquoi ce pluriel ? On a parfois postulé qu'il s'agit d'un pluriel de majesté, mais une telle figure de style n'est pas plausible. On a par conséquent pensé que nous avons ici un résidu de l'idée d'une cour céleste au milieu de laquelle Dieu trône entouré de ses conseillers.

Peut-être pouvons-nous aller un pas plus loin : comment dieu crée-t-il l'être humain « à son image » : mâle et femelle. Donc, il peut s'agir d'un résidu du couple divin (le dieu créateur avec sa parèdre) qui crée le couple humain à son image, comme le dit aussi Enuma Elish : « il sera sur la terre comme au ciel ». L'idée que tout être humain soit « image de dieu » peut se comprendre comme une démocratisation de l'idéologie royale.

Les chapitres 2-3 de la Genèse présentent une version très différente de la création des hommes et de leur séparation avec dieu. Le récit ouvre par un manque : il n'y a pas encore de pluie, et il manque l'homme pour cultiver le sol. Pour remédier à ce manque, Yhwh crée alors l'homme à la manière d'un potier (comme Belet-ili dans les textes mésopotamiens). Yhwh forme Adam avec de la terre (en hébreu *'adamah*), mais pour qu'il devienne vivant, il lui faut également, comme dans les mythes mésopotamiens, un élément divin. Cependant la Genèse évite l'idée du sang divin dans l'homme, le sang est remplacé dans la Genèse par le souffle divin que Yahvé insuffle à l'homme dans ses narines et qui le rend vivant. L'allusion au sang n'est peut-être pas totalement absente à cause du jeu de mot entre le sang (*dam*) et l'homme (*'adam*) pris de la terre rougeâtre (*'adamah*).

Gn 2,18 fait un constat anthropologique : l'homme a besoin d'un vis-à-vis, quelqu'un qui lui soit une aide, mais dans lequel il se retrouve ou se reflète. Le même constat sous-tend l'épopée de Gilgamesh. Yhwh curieusement crée les animaux. C'est une manière de souligner la grande parenté entre l'homme et l'animal, parenté qui est évidente dans un contexte rural du premier millénaire avant notre ère, où les hommes et les animaux sont en contact permanent. Apparemment, Yhwh expérimente pour trouver le vis-à-vis adéquat pour l'homme. Il y a, comme dans le premier récit de la création en Gn 1, l'idée d'une cohabitation pacifique entre hommes et animaux qui prendra fin au moment où l'ordre du jardin est

perturbé par la transgression de la femme et de l'homme. La femme qui est créée ensuite par une sorte de dédoublement de l'homme primordial représente ainsi un véritable vis-à-vis pour l'homme, mais leur relation reste néanmoins inégale, puisque c'est l'homme qui nomme la femme, comme il a nommé les animaux.

Leur premier état dans le jardin ressemble à celui d'Enkidu après sa création : ils sont nus, n'ont pas l'expérience de la sexualité (en Gn 2-3, il n'existe pas d'ordre de procréer), et ne sont pas encore entièrement différenciés des animaux (bien que l'homme leur ait donné des noms).

L'idée de l'expulsion du jardin qui se trouve en Gn 3 reprend le motif de l'expulsion d'un être primordial qui a laissé une trace dans la BH en Ezéchiel 28. Ce texte applique au roi de Tyr le mythe d'un homme ou d'un être primordial<sup>5</sup> installé dans un jardin qui, comme en Genèse 2-3, s'appelle Éden. En Gn 3, l'agent provocateur de la transgression est le *serpent*, animal qui tient un rôle important dans les mythologies en général. Dans le récit de la Genèse, le serpent n'a pas d'autonomie car il fait partie des créatures de Dieu, mais joue le rôle d'agent provocateur, il a un côté prométhéen. Par les sanctions que Yhwh inflige au serpent, à la femme, à l'homme, le texte explique comment la souffrance et la mort sont arrivées dans la création, tout en insistant sur le fait que, malgré la sanction divine, la vie reste possible. C'est seulement après la transgression que l'homme donne un nom à la femme, qu'il y a une individualisation. Le nom de Hawwa (Eve) explique que malgré la mort qui est maintenant le destin de tous les hommes, la vie reste possible, *via* la descendance, la femme pouvant enfanter, donner la vie, et ainsi faire face à la mort. L'expulsion du jardin est une réflexion sur l'autonomie de l'homme face au monde des dieux. L'homme a une certaine liberté face à dieu, mais il faut aussi en assumer les conséquences. En même temps cette liberté est quelque peu limitée, car si le serpent est un agent provocateur, on peut se poser la question de savoir si ce n'est pas Yhwh lui-même qui pousse l'homme à la transgression, pour qu'il occupe son espace à lui.

### Violences divines – violences humaines

Alors que, dans la plupart des religions, on trouve des réflexions sur la question des origines du monde et de l'homme, ainsi que sur la question de la mort, la question de la violence, qui est devenue une question centrale, n'est guère traitée sur le plan des mythes étiologiques racontant l'origine de la violence. Dans beaucoup de systèmes d'origines, la violence semble aller de soi.

Dans la Bible, c'est le mal (selon non-P) et la violence (selon P) des hommes qui sont à l'origine du déluge. Mais d'où vient cette violence ? Contrairement au diptyque de Athra-Hasis, les rédacteurs bibliques ont inséré entre la création de l'homme et le déluge un mythe expliquant l'origine de la violence et qui, à ce jour, ne possède pas d'équivalent dans les mythes du POA, c'est l'histoire de Caïn et Abel. *La première partie du récit (versets 1 à 16)* met en scène le fratricide et ses

---

5. Ce qui est surtout intéressant est le fait que, dans le texte massorétique, le premier être est un *kéroub*, contrairement à la version grecque qui a compris : « Avec le *kéroub* je t'ai (c'est-à-dire l'homme primordial) placé... », rapprochant ainsi davantage Ézéchiel 28 de l'histoire de Genèse 2-3 ; dans la version grecque, le *kéroub* est en effet l'outil par lequel l'homme primordial est chassé du Jardin.

conséquences et comporte un certain nombre de parallèles avec le récit de la transgression en Gn 3.

Gn 4	Gn 3
1 : j'ai procréé un homme avec Yhwh	21 : (Yhwh) : l'homme est devenu comme l'un de nous
7 : vers toi est son (= le péché) désir, mais toi, domine-le	16 : Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera
9 : Où est ton frère Abel ?	11 : Où es-tu ?
10 : Qu'as-tu fait ?	13 : Qu'as-tu fait ?
11 : Maudit es-tu de la terre	14 : Tu es maudit entre toutes les bêtes et tous les animaux des champs
14 : Tu me chasses	24 : Il chassa l'homme
16 : à l'est d'Eden	24 : à l'est du jardin d'Eden

Les deux frères Caïn et Abel offrent spontanément des dons sans que Dieu leur ait demandé un tel acte. Le mobile qui les pousse n'est pas précisé. Mais Yhwh ne se comporte pas comme attendu. Il accepte le sacrifice d'Abel mais pas celui de Caïn (littéralement : il regarde le sacrifice d'Abel et ne regarde pas celui de Caïn). Derrière l'expérience des frères se cache une expérience humaine quotidienne : la vie n'est pas toujours prévisible et elle est faite d'inégalités qui ne sont pas toujours explicables. En Genèse 4, Yhwh confronte Caïn à cette expérience que tout homme doit faire dans sa vie, expérience qui n'est pas toujours facile à supporter.

Malgré l'exhortation divine, Caïn ne parvient pas à surmonter sa frustration. Le verset 8 s'ouvre par « Caïn dit à son frère Abel », mais il n'existe pas de discours. Les anciennes traductions ont rajouté : « Allons aux champs ». Mais il faut prendre au sérieux cette absence de parole. Le narrateur a sans doute voulu signifier que Caïn, à la suite de l'exhortation divine, a voulu parler à son frère, mais que, finalement, il n'y est pas parvenu. Le premier meurtre et l'éclatement de la violence sont liés à l'incapacité de communiquer. Comme en Gn 3, Yhwh sanctionne Caïn qui, comme les acteurs de la transgression en Gn 3, veut d'abord se soustraire à sa responsabilité. Pour Caïn, la sanction divine change son rapport à la terre.

Caïn a compris qu'il a déclenché la spirale de la violence : lui, qui a tué, craint maintenant d'être tué à son tour. Yhwh intervient alors pour protéger le meurtrier et, comme en Gn 3, deux fois. D'abord il annonce une vengeance totale (sept fois) pour celui qui tuerait Caïn – mais on reste alors encore dans la logique de la vendetta : à la violence répond une violence accrue. C'est pourquoi Yhwh change d'idée et protège Caïn par un signe qui empêche de le tuer. Le texte ne précise pas la nature du signe ; ce qui importe au narrateur, c'est l'insistance sur le fait que la vie humaine, même celle d'un meurtrier, est sacrée.

L'installation de Caïn à l'est d'Eden va permettre la naissance de la civilisation, comme le montre *la deuxième partie du récit* (v. 17-24). La culture et l'avancement technique viennent des descendants de Caïn. Caïn bâtit la première ville et ses descendants inventent la musique et la métallurgie. Le fait qu'un agriculteur devienne

fondateur d'une ville se trouve aussi dans l'histoire de la Phénicie de Philon de Byblos, transmise en extraits par Eusèbe, *Praeparatio evangelica* 9,20-10,55<sup>6</sup>.

Malgré la violence, la vie demeure donc possible. Mais elle reste fragile et menacée, comme le montrent les versets 23 et 24, qui rapportent un chant de vantardise d'un descendant de Caïn qui annule le signe qui protégeait Caïn. Lamek se vante d'avoir tué pour une simple blessure et d'avoir enclenché à nouveau la spirale de la violence. Ainsi le récit primitif se terminait-il par le rappel de l'omniprésence de la violence et du désir de vengeance.

C'est pourquoi la *troisième partie* (v. 25-26) du récit retourne à Adam (contrairement à Gn 4,1 ici sans article) et Ève qui procréent une descendance à la place d'Abel. C'est, nous l'avons vu, l'œuvre d'un rédacteur qui veut faire le lien entre Gn 4 et la généalogie de Gn 5. Le nom de Seth est le seul avec celui de Caïn au début de l'histoire à recevoir une explication étiologique. Dans le contexte actuel, ce nom est un « *Ersatzname* ». Le narrateur nous dit que c'est sous Enosh qu'on commence à invoquer le nom de Yhwh. Cette idée est en contradiction avec Ex 3 et 6 où le nom de Yhwh est seulement révélé à l'époque de Moïse. Le rédacteur sait peut-être aussi que l'idée selon laquelle Yhwh ne révèle son nom qu'en Égypte n'est pas partagé par tous les textes de la Torah (p. ex. Gn 15,7) et veut ainsi affirmer que cette révélation s'est déjà faite (pour la première fois) aux origines.

Dans la version sacerdotale du déluge où Dieu redéfinit ses relations avec les hommes (Gn 9), la nouvelle réalité inclut maintenant la possibilité de consommer de la viande, à l'exception du sang. Donc on peut faire violence aux animaux pour qu'ils servent de nourriture. En même temps, on trouve l'ébauche de la loi, plus précisément de la loi du talion. La violence commise sera sanctionnée par la violence, c'est-à-dire par la peine de mort pour un meurtrier.

## La diversité des cultures et des langues

Les récits bibliques ne précisent pas un don de la langue à l'homme. Sans doute imaginent-ils que l'homme partage celle-ci avec Dieu et les animaux. Dans Athrahasis, le langage apparaît comme un don ambigu que les dieux ont conféré aux hommes.

Il y a donc, selon le récit biblique, à l'origine, une langue commune qui est comprise des hommes, de Dieu et des animaux. Il n'y a pas de théorie sur l'origine de cette langue unique ; on pourrait dire que selon l'auteur sacerdotal, elle trouve son origine dans la parole du dieu créateur. Le déluge fait là aussi intervenir une césure, puisque, après le déluge, l'humanité va se différencier et parler plusieurs langues.

La différenciation selon les langues va de pair avec l'installation de groupes humains en différents endroits. Entre Gn 9 et 11, la Bible hébraïque a conservé trois récits contradictoires : Gn 9,18-27 (« L'ivresse de Noé ») qui introduit une séparation et une hiérarchisation parmi les fils de Noé ; Gn 10 (« la table des nations ») et, en Gn 11,1-9, l'histoire de la « tour de Babel ». Le texte le plus neutre est celui de Gn 10 : une liste généalogique comportant un nombre impressionnant de noms dont

6. Pour plus de détails voir J.H. Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philon von Byblos : ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens* (BWANT 108), Stuttgart et al. : Kohlhammer, 1979.

certains résistent encore à l'explication. Dans sa forme actuelle, le texte est confus ; il le devient moins lorsqu'on se rend compte que, sous cette forme, il combine des éléments « P » et des éléments non-P.

Il est assez aisé de reconstituer le texte sacerdotal (10,1-4\*.5-7.20-23.31-32) qui suit un schéma clair énumérant les descendance de Japhet, de Cham, et de Sem (pour terminer avec le fils d'où va descendre la famille d'Abraham).

Quel est le principe d'organisation de cette table des nations ? G. Hölscher (*Drei Erdkarten*, 1949) avait pensé à un principe d'organisation climatique : Japhet désignerait les peuples dans le Nord et dans le froid, Ham (hébreu : chaud) désignerait les peuples du Sud et Sem le milieu tempéré. Cette organisation sous-tend sans doute la reprise de la carte dans le livre des Jubilés (Jub 8). Dans le texte de Gn 10, un tel principe ne s'impose pas. Selon cette liste, les trois fils de Noé sont à l'origine des trois grands ensembles géographiques connus : Égypte-Afrique-Levant, la Grèce et au-delà, le Proche-Orient.

Nous avons affaire à une spéculation savante, mais la chose la plus importante, avant de regarder quelques-unes de ces constructions, est l'idée que dès le moment où les descendants de Noé se multiplient sur la terre, chaque nation avec ses différents clans possède sa propre langue. Pour P, la diversité des langues fait apparemment partie de l'humanité postdiluvienne. Elle est là d'emblée et ne semble pas poser un problème particulier (voir le refrain aux v. 10, 20 et 31 : « dans leurs pays respectifs, chacun selon sa langue, selon leurs clans dans leurs nations »). D'une certaine manière, cela correspond à une idée égyptienne qu'on trouve dans l'hymne à Aton. D'emblée la liste des peuples dépeint la diversité des peuples et de leurs langues comme quelque chose de « normal » inscrit dans l'ordre créationnel. La répartition des peuples sur l'ensemble de la terre connue est en quelque sorte l'accomplissement de l'ordre du dieu créateur de remplir la terre. Les différents peuples sont organisés selon leurs langues, leurs clans et leurs nations, mais le texte ne mentionne pas de différence religieuse, tous les peuples vénèrent apparemment le même dieu.

L'auteur sacerdotal s'est peut-être inspiré de la culture de listes (voir dans la Bible notamment la liste de contacts commerciaux en Ez 27), ou peut-être aussi d'une inscription de Darius à Béhistun dont il existait des copies sur papyrus à Éléphantine. Cette sérénité a été perturbée par un certain nombre d'insertions. Comme le montrent des analyses récentes (Witte, de Pury, *et al.*), ces fragments ne sont pas à attribuer à un Yahviste ancien ; il s'agit d'ajouts et de corrections post-P, notamment en Gn 10,8-13.15-19.21.24-25 qui veulent créer un lien avec la malédiction de Canaan en Gn 9 et la tour de Babel en Gn 11. Les rédacteurs cherchent ainsi à intégrer la table sacerdotale des nations dans un nouveau contexte qui souligne les différences entre les peuples et qui comprend la diversité des langues comme une sanction divine.

#### *L'ivresse de Noé et la malédiction de Canaan (Gn 9,20-27)*

Ce petit récit qui a souvent été utilisé pour légitimer l'esclavage des peuples noirs (les descendants de Cham) commence par l'invention de la vigne et du vin. Par rapport à Gn 4 (« l'homme du sol » rappelle l'occupation de Caïn en 4,2), le vin manque encore parmi les biens culturels. Il faut donc l'inventer. Le v. 21 montre immédiatement la gestion difficile du vin puisque Noé fait immédiatement l'expérience de l'ivresse (celle-ci peut aussi toucher les dieux comme le montre un

mythe sumérien d'Inanna et Enki [où Enki, ivre, donne à sa fille tous ses pouvoirs], ainsi qu'un texte ougaritique sur l'ivresse d'El).

La transgression : il existe une importante discussion pour savoir si l'action de Cham relève du voyeurisme<sup>7</sup> (qui constitue également la transgression d'un tabou), s'il constitue une castration du père<sup>8</sup>, inceste « homosexuel » (comme semble le suggérer l'expression : « découvrir le sexe de son père<sup>9</sup> ») soit « hétérosexuel » (d'après Lv 18,8 où l'expression « la nudité de son père » désigne la femme du père : Cham aurait couché avec sa mère profitant de l'ivresse de son père<sup>10</sup>). Cette dernière théorie expliquerait pourquoi c'est Canaan qui est maudit, puisqu'il sera le fils que Cham aurait engendré avec la femme de Noé.

Bien que cette dernière interprétation soit assez plausible, elle ne colle pas entièrement avec le comportement des frères Sem et Japhet qui couvrent, en faisant attention de ne pas se retourner, le père dénudé, ce qui parle en faveur d'une lecture au premier degré.

Bien qu'on ne puisse trancher la question avec certitude, la malédiction de Canaan qui en découle est évidente. Celle-ci est exprimée trois fois, ce qui reflète peut-être trois étapes de la formation du texte. D'abord, dans la fin originelle du récit, Canaan devient esclave (v. 25). Cela reflète l'opposition théologique Israël / Canaan. Le v. 26 oppose à la malédiction de Canaan la bénédiction de Sem et l'on trouve l'expression « Yhwh, le dieu de Sem », ce qui rompt avec l'internationalisme de P. Alors que le v. 26 s'était limité à la relation entre Sem et Cham, le v. 27 revient au triangle Sem et Japhet ensemble et Canaan le serviteur des dieux. De nouveau, cela peut désigner la volonté de renforcer le lien entre « Sémites » et Grecs (donc un ajout tardif). Ce lien a été utilisé dans le Talmud (Meg 9b) pour légitimer l'usage du grec dans le culte synagogal.

Contrairement à la vision P égalitaire de Gn 10, Gn 9,20-27 hiérarchise le monde, dans sa forme finale, en trois niveaux : Sem, ancêtre d'Israël, Japhet, les peuples alliés et Canaan – les peuples maudits et réduits à l'esclavage.

### *Origine et fonction du mythe de la tour de Babel (Gn 11)*

Ch. Uehlinger<sup>11</sup> a émis l'hypothèse que la tour dont il est question dans le texte ne désigne pas à l'origine une ziggurat mais une citadelle qui, dans l'iconographie est le symbole de la ville même. Les thèmes de la construction d'une ville avec sa citadelle, le nom et le langage unique mènent vers la rhétorique impériale des inscriptions royales mésopotamiennes, en particulier néo-assyriennes. Selon Uehlinger, l'origine de ce mythe a un contexte historique précis : l'arrêt abrupt de

7. B. Embry, « The 'Naked Narrative' from Noah to Leviticus: Reassessing Voyeurism in the Account of Noah's Nakedness in Genesis 9.22-24 », *JSOT* 35, 2011, p. 417-433.

8. A.I. Baumgarten, *Myth and Midrash*, 65-67.

9. D. Steinmetz, « Vineyard, Farm, and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History », *JBL* 113, 1994, p. 193-207, p. 198-199.

10. Pour cette théorie, voir notamment F.W. Basset, « Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest? », *VT* 21, 1971, p. 232-237 et J. Bergsma et S. Hahn, « Noah's Nakedness and the Curse on Canaan », *JBL* 124, 2005, p. 25-40.

11. C. Uehlinger, *Weltreich und « eine Rede ». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gn 11,1-9)* (OBO 101), Freiburg (CH) - Göttingen: Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

la construction de la nouvelle capitale du roi assyrien Sargon II, Dur-Sarrukin, en 705 après la mort dans la bataille de ce roi. Selon Uehlinger, il y a eu une relecture de cette histoire à l'époque babylonienne au VI<sup>e</sup> siècle, sans doute en lien avec le roi Nabuchodonosor II (605-562), connu pour ses constructions gigantesques.

On peut cependant aussi imaginer que ce récit pense d'emblée à ces grandes constructions assyro-babyloniennes. L'explication de la diversité des langues est bien un enjeu central du récit, puisqu'il s'ouvre sur le constat que la terre entière parlait une seule langue (v. 1). L'unité de la langue est soulignée au verset 3 par l'onomatopée (« briquetons des briques... »). Comme en Gn 3, il s'agit du problème posé par la définition de la place de dieu et de la place des hommes. Contrairement à Gn 3, Yahvé et les hommes ne cohabitent plus, Yhwh est au ciel et doit descendre pour voir ce que font les hommes ; l'enjeu du récit réside dans le fait que les hommes par la civilisation puissent devenir les égaux de Yhwh.

Il existe un nombre important de légendes de construction de tours, mais celles-ci ne sont pas liées à l'explication de la diversité des langues. Un texte sumérien appelé *Enmerkar et le Seigneur d'Arata* (le nom de ce dernier n'est jamais mentionné) contient apparemment le motif de la confusion des langues par le dieu Enki. La référence à la confusion des langues se trouve dans « l'incantation d'Enki » par laquelle Enmerkar veut convaincre le Seigneur d'Arata de se soumettre à lui. Le problème principal est de savoir s'il s'agit d'un événement passé (référence à un âge d'or) ou s'il s'agit de la prophétie d'un événement futur, pour montrer la suprématie de la civilisation sumérienne. Il peut s'agir d'un fragment inséré après coup dans le mythe car il ne joue aucun rôle dans la suite de l'histoire. Peut-être avons-nous là une référence à un mythe plus explicite sur la confusion d'une langue unique par Enki.

### **Amitiés, amours, sexualités**

En hébreu biblique, le champ sémantique d'*'ahab* couvre l'amour, la sexualité, l'amitié, la loyauté.

Dans de nombreux récits de création, c'est l'union sexuelle des dieux qui est à l'origine de la vie sur la terre. À Sumer, le dieu Enlil, qui sépare le ciel et la terre, donne naissance à l'été et à l'hiver *par* un acte sexuel avec les Montagnes. À *Ougarit*, on connaît un poème intitulé « la naissance des dieux », où le dieu El, d'abord impuissant, en faisant l'amour avec deux déesses (difficilement identifiables) enfante Shaḥar et Shalim, les étoiles du matin et du soir.

#### *L'amour entre les dieux*

Très populaires sont *les amours entre Ishtar/Inanna et Tammuz/Dumuzi* (un roi-berger mythique, héroïsé, voire divinisé). Selon une tradition, Dumuzi était un pasteur et Inanna avait hésité entre lui et le dieu fermier Enkimdu (opposition de deux styles de vie ?).

Plusieurs poèmes décrivent l'amour d'Ishtar pour Tammuz. Malgré de nombreux textes qui mettent en scène la relation amoureuse entre Ishtar et Tammuz, il existe un texte où Tammuz devient la victime de sa bien-aimée. C'est l'épopée que les modernes ont appelée *La descente d'Ishtar aux enfers* (l'œuvre existe en deux versions, l'une d'Assour, plus ancienne, et l'autre de Ninive (provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal). Ce mythe a un modèle sumérien. Ishtar s'y trouve

prisonnière aux enfers et sur terre la sexualité et la fertilité s'arrêtent. Ea résout le problème : il crée un être appelé « assinnu », « travesti » (?) dans la version ninivite<sup>12</sup>, du nom d'Aṣu-shu-namir (Aša-namir), signifiant « brillant est son apparition » (exprimant sa beauté ?). Il s'agit d'une allusion au personnel cultuel au service d'Ishtar. Il est envoyé aux enfers, où il réussit, en mettant la main sur l'eau de la vie, à ressusciter Ishtar. Ereshkigal maudit alors Aṣu-shu-namir et le condamne à mener une vie difficile. Grâce à l'intervention de l'assinnu, Ishtar remonte des enfers, en repassant par les sept portes. Mais, apparemment, Ishtar doit laisser quelqu'un à sa place aux enfers. Et celui qui doit la remplacer, c'est son amant Tammuz, qui, selon les apparences, peut aussi remonter, comme le suggère la fin quelque peu mystérieuse qui semble faire allusion à une fête :

Lorsque Tammuz remontera, flûte bleue et anneau avec lui remonteront. Remonteront les hommes et femmes qui pleurent : que remontent aussi les morts et qu'ils hument l'encens. (rev. 56-59 = 136-139<sup>13</sup>)

Le culte de Tammuz était également pratiqué dans les alentours du temple de Jérusalem comme le montre le texte du livre d'Ezéchiel 8,14.

#### *Le « mariage sacré »*

De nombreuses compositions ont été mises en rapport avec le rituel du mariage sacré. Nous présenterons brièvement un texte de l'époque néo-assyrienne (VIII<sup>e</sup> s.), à cause de ses relations avec le Cantique des cantiques. Il s'agit des amours entre *Nabû et de Tashmetu* (Nabû, fils de Marduk, dieu de la sagesse et de l'écriture, mentionné en Es 46,1 ; Tashmetu est sa parèdre). Comme dans le Ct, on y trouve un chœur, la voix de la femme et la voix de l'homme.

Selon un document rédigé par un « maire » (*hazannu*), il y avait un rituel à Calah, au mois de Iyyar au printemps (Ayyaru) (ABL 65) : le 3<sup>e</sup> du mois, Nabû entre dans la chambre, l'acte sexuel (*g/quršû*) a lieu le 4<sup>e</sup> du mois, ensuite Nabû sort pour le temple et ensuite le jardin (*kiriû*) où des offrandes ont lieu. Le dieu avec son charretier fait un tour, ensuite un repas sacrificiel a lieu au temple de Nabû. Tout cela a lieu pour la vie (*ana buluṭ napšate*) du prince héritier, Assurbanipal, à qui la lettre est adressée. Il s'agit apparemment d'une promenade de la statue de Nabû qui est censé avoir fait l'amour à sa parèdre.

#### *Amour et sexualité dans la Bible hébraïque : le Cantique des cantiques*

Pour souligner l'importance de ce cantique, ceux qui l'ont transmis l'ont attribué au roi Salomon, qui, dans les livres des Rois, est présenté comme auteur d'un nombre impressionnant de textes poétiques et amateur de femmes (1 R 5,12 : 1005 chants attribués à Salomon). Il est plausible d'imaginer que le Cantique des cantiques a été composé au IV<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Les indices pour une datation à l'époque hellénistique sont, en 3,11, le couronnement du marié, coutume hellénistique, ainsi que l'hébreu tardif : aramaïsmes et emprunts du grec (3,9 : palanquin) et du perse (4,13 : *pardes* = paradis, jardin).

12. Dans la version assyrienne *kulu'u*.

13. Traduction selon Labat ; Foster, 504-505 pense plutôt à un cri « hurra » au lieu du sens de « remonter ».

En lisant les huit chapitres du Cantique, on peut se poser la question de savoir s'il s'agit d'une sorte d'opéra (on parle d'un chœur de jeunes filles) qui contient une certaine trame narrative ou si, au contraire, nous avons simplement à faire à une anthologie de poèmes amoureux. On peut cependant voir dans le cantique une certaine progression. Deux amoureux cherchent à se retrouver pour vivre leur amour malgré un certain nombre d'obstacles. Le poème se conclut par un hymne à l'amour qui donne du sens à la vie humaine face à la mort. Bien que les dieux n'apparaissent pas explicitement dans le Ct – et Yhwh seulement dans une allusion –, il y a peut-être quand même une dimension « divine » dans le Ct, comme le montrent notamment (mais pas explicitement) les liens entre le Ct et l'amour entre Nabû et Tashmetu :

<p>Mon seigneur, mets-moi <i>des pendants d'oreilles</i>, laisse-moi te donner du plaisir dans le jardin, Nabû mon chéri, mets-moi une boucle d'oreille, laisse-moi te rendre heureux... (13-14)</p>	<p>1,10 Tes joues sont jolies entre tes <i>pendants d'oreilles</i>, ton cou est beau au milieu des colliers.</p>
<p>Oh ! Tashmetu, dont les cuisses sont une <i>gazelle</i> dans la steppe, dont les chevilles sont une pomme de printemps, dont les talons sont des <i>obsidiennes</i>, dont l'ensemble est une tablette de <i>lapis-lazuli</i> (r. 5-8).</p>	<p>4,5 Tes deux seins sont comme deux petits jumeaux d'une <i>gazelle</i>, qui paissent parmi les lis. 5, 14 Ses mains sont des anneaux d'or garnis de chrysolithe ; son ventre est de l'ivoire poli couvert de <i>lapis-lazulis</i>. 15 Ses cuisses sont des colonnes de marbre blanc posées sur des bases d'or fin. Son visage est comme le Liban, il se distingue comme les cèdres.</p>
<p>« Tashmetu,... entra <i>dans la chambre</i>, elle ferma la porte... elle se lava, elle monta dans le lit, dans une coupe de lapis-lazuli ses larmes coulèrent... il essuie ses larmes avec une frange de laine » (10-13).</p>	<p>1,4 Le roi m'a introduite <i>dans sa chambre</i>... Nous serons dans l'allégresse, nous nous réjouissons en toi ; nous célébrerons tes caresses plus que le vin. C'est à bon droit que l'on t'aime !</p>
<p>« Pourquoi es-tu parée ? » « Que je puisse aller dans le <i>jardin</i> avec toi, mon Nabû » (15). « Laisse-moi aller dans le jardin, dans le jardin, dans le jardin exquisité... que mes yeux voient <i>la récolte de ton fruit</i>, que mes oreilles entendent le <i>bruissement de tes oiseaux</i> » (17-21).</p>	<p>5,1 Je viens dans mon <i>jardin</i>, ma sœur, ô fiancée ; <i>je récolte</i> ma myrrhe avec mon baume ; <i>je mange mon rayon avec mon miel</i> ; 2,14 <i>Ma colombe</i>,... fais-moi <i>entendre</i> ta voix.</p>
<p>« Que ma Tashmetu <i>vienne avec moi dans le jardin</i>, même si son trône est parmi les conseillers » (25-26).</p>	<p>6,2 Mon bien-aimé <i>est descendu à son jardin</i>, au parterre d'essences odoriférantes, pour paître dans les jardins et pour cueillir des lis.</p>
<p><b>Nabû et Tasmetu</b></p>	<p><b>Cantique des cantiques</b></p>

Le Cantique développe même une sorte de contre-programme ou de réponse à la sortie forcée du jardin en Genèse 2-3. L'expulsion du jardin s'était accompagnée d'une soumission de la femme à l'homme : « ton désir sera vers ton homme et lui régnera sur toi » (Gn 3,16). Le mot hébreu traduit par « désir » (תַּשׁוּקָה) n'est attesté que trois fois dans la Bible hébraïque. Il se trouve encore en Genèse 4,7, un texte dans lequel Caïn est invité à ne pas se laisser dominer par le désir du péché, et ensuite en Cantique des cantiques 7 :

Genèse 3, 16	Cantique des cantiques 7, 11
<i>Vers ton homme</i> sera ton <i>désir</i> et lui te dominera	Je suis à mon bien-aimé et <i>vers moi</i> est son <i>désir</i>

Le désir qui, dans la scène de la sortie du jardin, était unilatéral, se trouve maintenant équilibré. Et, du coup, l'amour ou le désir érotique, probablement les deux, apparaissent dans le Cantique comme un remède contre la mort. Le Ct transfère l'amour des dieux aux amours des humains, tout en gardant à l'amour et à la sexualité leurs dimensions religieuses, voire spirituelles. Le cantique a sans doute aussi sublimé la relation entre Yhwh et les déesses, bien attesté pour la première partie du premier millénaire.

### *Les interdits sexuels*

Dans le « code de sainteté » (Lv 17-26) , une législation composée à l'époque perse, on trouve aux chapitres 18 et 20 un catalogue d'interdits de rapports sexuels illicites (versets 6-23). Cette liste est entourée par des exhortations générales qui visent à inculquer le fait que les destinataires de cette liste doivent se distinguer dans leur agir des peuples qui les entourent (versets 1-5 ; 24-30). Les versets 6 (titre) et 7 à 17 forment une première collection, tous les interdits sont formulés de la même manière et concernent les membres d'un clan avec lequel il est interdit d'avoir des relations sexuelles. Cette première partie interdit l'inceste dans un sens large, ce qui est une constante anthropologique. Ce qui est également en jeu, c'est l'honneur d'un homme : si quelqu'un couche avec des femmes appartenant à un homme, il porte atteinte à l'honneur de cet homme et à son intégrité. L'organisation est apparemment faite de telle manière qu'on commence avec les parents les plus proches du destinataire.

Un tabou manque cependant : l'interdiction de coucher avec sa propre fille !

Des textes hépatoscopiques d'Emar, par exemple, mentionnent des constellations de foie indiquant ce cas d'inceste : « Si la vésicule a mordu sur son extérieur, ... l'homme a eu commerce avec sa propre fille<sup>14</sup> ».

De nombreuses explications ont été tentées. Cette omission reflète-t-elle « l'impuissance [du droit] face à la transgression de ce tabou fondamental », comme

14. J.-M. Durand et L. Marti, « Les textes hépatoscopiques d'Emar (I) », *Journal asiatique* 292, 2004, p. 1-61, p. 23.

l'avance Sophie Lafont<sup>15</sup>, ou s'agit-il d'un tabou tellement évident qu'il n'était pas nécessaire de le mettre par écrit ? On pourrait aussi avancer la spéculation contraire, à savoir qu'une telle relation aurait été tolérée dans une société patriarcale, mais cela paraît moins plausible dans le contexte du Proche-Orient ancien, puisque cette relation est interdite dans le Code de Hammurabi et les lois hittites<sup>16</sup>. Mais peut-être s'agit-il d'un « oubli » stratégique destiné à ne pas mettre en question l'autorité du père sur sa fille, tout en espérant que son intérêt économique (l'obtention de la dot) l'amène à respecter la virginité de sa fille<sup>17</sup>.

La deuxième partie des interdits (v. 18-23) est beaucoup moins homogène, il peut s'agir d'un ajout par lequel on voulait compléter les interdits sexuels. Ces interdits concernent des activités sexuelles qui ne peuvent déboucher sur la descendance ou la procréation (femme durant ses règles, femme mariée ce qui rend l'identification de la descendance impossible, homosexualité et zoophilie) ; c'est peut-être pour cette raison qu'on trouve l'interdit de sacrifier sa descendance/semence à Molek. D'une manière générale, ces interdits touchent également les limites de la construction des frontières identitaires. Il est fort possible que la liste de Lévitique 18 soit antérieure à celle de Lévitique 20, qui aurait voulu préciser et actualiser le premier catalogue.

#### *La question de l'homosexualité en Lv 18 et 20*

Rappelons que la Bible ne dispose pas de terme pour « homosexualité » et qu'il s'agit d'un concept moderne, selon lequel on classe les hommes selon leurs préférences sexuelles. La Bible, comme le POA connaît par contre un concept assez clair de genre, la distinction homme et femme, d'actif et de passif. Cette distinction se reflète également dans les deux interdits de Lv 18 et 20 :

Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme, ce serait une abomination.

(Lévitique 18,22).

Quand un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme ce qu'ils ont fait est une abomination, ils seront mis à mort, leur sang retombe sur eux.

(Lévitique 20,13).

Dans le deuxième cas, ce qui pose problème, c'est le fait de coucher comme « on couche avec une femme », c'est-à-dire le fait qu'un des partenaires remplisse le rôle de la femme. On constate une différence majeure, indépendamment de la sanction : en Lv 18, on parle seulement d'un des deux partenaires, alors qu'en Lv 20, les deux sont menacés de peine capitale. Il n'est pas évident de savoir si Lv 18 vise le partenaire actif (dans ce cas-là, cela pourrait s'apparenter à un viol) ou le partenaire qui accepte le rôle passif et qui transgresse alors le rôle masculin. En Lv 20, tous les deux sont considérés comme punissables. En fait, les termes mêmes du texte

15. S. Lafont, *Femmes, droit et justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165), Fribourg - Göttingen: Éditions universitaires - Universitätsverlag, 1999, p. 184.

16. S. Lafont, *Femmes*, p. 184-190.

17. Voir dans ce sens J.R. Ziskind, « The Missing Daughter in Leviticus XVIII », VT 46, 1996, p. 125-130.

indiquent que l'enjeu de l'interdit est la transgression des frontières entre les genres : « tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme ». On remarquera du reste que ni la masturbation, ni l'homosexualité féminine ne sont mentionnées, ce qui fait sens car ni l'une ni l'autre ne portent vraiment atteinte au rôle traditionnel du mâle dans une société patriarcale. Nous rencontrons donc, en Lv 18 et 20, une insistance sur la distinction entre le rôle passif et le rôle actif, distinction centrale dans la conception de la sexualité du Proche-Orient ancien.

Le POA connaît bien sûr des relations homoérotiques, comme le montre toute une série de textes et de représentations, surtout l'épopée de Gilgamesh et, dans la Bible, l'histoire de David et de Jonathan.

### L'homme face à la mort

La question de la mort est une question centrale dans tous les systèmes religieux ou philosophiques de l'humanité. L'Égyptologue Jan Assmann remarque avec raison : « Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges<sup>18</sup> » (La mort, ou mieux, la connaissance de notre mortalité est un générateur de culture de premier ordre).

Dans l'Israël ancien comme dans le POA, la mort est d'abord le destin inéluctable de l'homme : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, puisque c'est d'elle que tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras à la poussière (Gn 3,19) ». Une conception comparable se trouve dans le Ps 90 où la mortalité de l'homme est mise en relation avec la colère ou le jugement de Dieu. On trouve ici une information intéressante sur l'âge maximum des hommes, 70 à 80 ans, qui, à l'époque du Psalmiste, est certainement un âge très respectable et exceptionnel.

Dans l'Israël ancien comme dans les pays voisins, la mort était donc considérée comme mettant fin à l'existence humaine. Bien que certains textes décrivent les difficultés de l'âge, une mort à la fin d'une vie bien remplie était comprise comme signe de la grâce divine, comme l'atteste l'expression « mourir vieux et rassasié de jours » (Gn 25,8). Une mort prématurée est comprise comme malheur extrême, voire comme une sanction divine, comme par exemple dans l'histoire de Job où celui-ci est confronté avec la mort de tous ses enfants (Qo 7,17).

La seule possibilité pour l'homme d'accéder à la pérennité sur terre a été celle d'avoir une descendance, et surtout des fils, dans lesquels le père continue en un certain sens à vivre. Mourir sans descendance mâle est une si grande catastrophe que la législation biblique (Dt 25,5-10), à l'instar d'autres cultures, institue la loi du lévirat : le frère d'un défunt mort sans laisser de descendance doit épouser sa veuve et le premier fils qui naîtra de cette union sera considéré comme le fils du frère décédé. Le but de cette coutume était d'assurer la continuité, le « nom » d'une descendance. Cette mémoire se faisait notamment *via* le culte des ancêtres, qui constitue une tâche importante pour les fils. Le mythe ougaritique de *Dan'ilu* qui

---

18. J. Assmann, « Tod und Kultur », in R.-M.E. Jacobi, P.C. Claussen et P. Wolf (éd.), *Die Wahrheit der Begegnung: anthropologische Perspektiven der Neurologie. Festschrift für Dieter Janz* (Beiträge zur medizinischen Anthropologie), Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001, p. 399-416, 405.

met en scène, à l'instar des récits de la Genèse, un héros sans enfants insiste sur le fait qu'il est indispensable d'avoir un fils qui érige une stèle pour le père défunt, et, par ce monument, le « délivrera » de l'oubli des enfers (KTU 1.17.26-33).

### *L'endroit des morts : shéol*

Dans la Bible, le mot *she'ol* est utilisé comme un nom propre (il ne porte jamais l'article), et pourrait peut-être désigner une divinité ou une personnification des enfers (un phénomène comparable concerne le terme *môt*, signifiant en hébreu « la mort » et désignant à Ougarit le dieu gouvernant sur le royaume des morts). En Job 16,22, Shéol est appelé le lieu sans retour possible ; c'est un lieu de ténèbres (Jb 10,21 ; Ps 88,6) et de silence (Ps 94,7 ; 115,17). La *nèphesh* (« âme », c'est-à-dire le principe vital qui survit à la mort biologique) y végète, sujet du dieu des enfers. Il n'y a pas de doctrine cohérente sur la vie dans Shéol. Dans certains textes, on imagine une différenciation sociale. Dans un texte de l'époque néo-assyrienne « La vision des enfers d'un prince assyrien », un prince assyrien (Assurbanipal ?) obtient une vision des enfers qui est décrit comme un lieu sombre avec beaucoup de divinités ou démons terrifiants qui hantent ceux qui y séjournent. Mais il obtient également la vision de son père qui demeure roi aussi aux enfers. Job 3,18 affirme cependant que, en Shéol, l'esclave est affranchi de son maître (« petits et grands c'est tout un, et l'esclave y est affranchi de son maître ») et l'auteur du Ps 49,17-18 relativise la hiérarchie sociale. Dans les textes anciens, le séjour en Shéol signifie séparation totale de Yhwh, puisque le royaume des morts est le domaine du dieu de la mort. Es 28 évoque des représentants de l'aristocratie de Jérusalem qui sont tentés par une alliance avec Shéol, une divinité qu'ils considèrent comme plus puissante que le dieu d'Israël.

Dans des textes plus récents, qui reflètent peut-être les transformations religieuses intervenues sous le règne du roi Josias (vers - 620), on affirme cependant que Yhwh est aussi puissant et on espère qu'il pourra faire remonter les morts du royaume de Shéol.

Les amulettes des tombes de Ketef Hinom qu'on avait enterrées avec les défunts étaient destinées à protéger ceux-ci dans le royaume de la Mort ; or sur ces amulettes on évoque la bénédiction de Yhwh sur les morts, bénédiction qui fut ensuite transposée sur les vivants dans la bénédiction sacerdotale de Nb 6,20-24. La datation de ces amulettes est évidemment discutée (VII<sup>e</sup> s. jusqu'à l'époque hellénistique), mais, dans ce texte, il est clair que l'intervention de Yhwh s'étend aussi dans le domaine de la mort.

### *L'enterrement*

Les défunts étaient souvent enterrés avec des objets : ornements, pendentifs, armes, mais également figurines religieuses, dont des représentations de la déesse. Cette pratique est encore attestée pour l'époque romaine, comme le montre ce texte du 2<sup>e</sup> livre des Maccabées (2M 12,39-40). Le pillage des tombes était répandu à cause des objets de valeur qu'on y mettait. D'où des stèles funéraires ou des inscriptions mettant en garde des pilleurs éventuels.

### *L'importance des ossements*

Pour les royaumes d'Israël et de Juda, ainsi que pour d'autres régions du Levant, le tombeau est en fait un « sarcophage », un dévoreur de chair, qui permet aux os d'être débarrassés de la chair périssable. L'intégrité des ossements est à respecter, même pour les ennemis. Dans le livre d'Amos, les Moabites sont condamnés pour avoir brûlé les os du roi d'Edom (« parce qu'il a brûlé, calciné les os du roi d'Edom, j'enverrai le feu contre Moab. » [Am 2,1-2]). Jr 8,1-2 annonce une punition au-delà de la mort : les ossements des hauts dignitaires seront arrachés à leur repos et exposés pour qu'ils disparaissent définitivement. L'intégrité des ossements est donc fondamentale puisqu'ils permettent l'inscription du mort dans une durée.

### *Cultes des morts*

Deux textes bibliques mentionnent le *marzeah*, une sorte d'association cultuelle déjà attestée à Ougarit, où l'on organisait des banquets en l'honneur des morts, voire dans le but de les consulter. La fonction précise des *marzihu* à Ougarit en Israël et ailleurs est discutée, mais un texte comme Jr 16,5-8 semble bien faire un lien entre ce banquet et un banquet funéraire. Les *téraphim* sont également liés à un culte des ancêtres défunts et sont à rapprocher des *rapi'uma* ougaritiques (des ancêtres défunts, des guérisseurs).

La nécromancie est décrite en détail dans le récit intrigant de 1 S 28. Saül, rejeté par Yhwh, ne trouve pas d'autre moyen d'être renseigné sur son avenir que de consulter une nécromancienne, une « maîtresse des esprits des morts » (*ba'alat-'ob*). Celle-ci réussit en effet à faire monter Samuel des morts qui est alors appelé « élohim » (cf. Ex 21,5), mais qui annonce un oracle de malheur à Saül. Même si 1 S 28 est une création littéraire ou une mise en scène d'un auteur récent, celui-ci s'est apparemment inspiré de pratiques courantes.

### *L'affirmation du pouvoir de Yhwh sur la mort et sur les morts dès l'époque perse*

À partir de l'insistance sur l'exclusivité du culte à rendre à Yahvé s'expliquent l'opposition stricte au culte des morts ainsi que la relativisation des rites autour de la mort. Dt 26,14 interdit de nourrir les morts. Le texte sacerdotal de Gn 23 s'efforce de relativiser l'importance des tombeaux. L'auteur de ce récit décrit l'achat du tombeau d'Abraham comme un événement tout à fait profane dans lequel Dieu n'intervient pas. L'achat du tombeau est ainsi présenté comme une transaction humaine, sans révélation divine quant au lieu. La fin du Pentateuque (Dt 34), relatant la mort de Moïse en dehors du pays et sans tombeau connu, contribue à la relativisation de l'importance donnée aux tombeaux.

### **Mort individuelle et fin du monde – l'Homme peut-il penser une fin absolue ?**

Plusieurs textes dans la BH semblent évoquer une « résurrection » collective. Ez 37,1-10 met en scène une nouvelle création. Il ne s'agit pas (encore) de l'idée d'une résurrection individuelle à la fin des temps, bien que la tradition chrétienne l'ait souvent interprété en ce sens, mais de l'affirmation d'une nouvelle vie possible pour une communauté meurtrie. La vision d'Ez 37,1-10 est une parabole de la

restauration des judéens exilés. On considère souvent ces versets comme une relecture ultérieure qui aurait interprété la vision originelle du prophète dans le sens d'une résurrection concrète des morts à la fin des temps. Cependant, l'idée que Yhwh ouvre les tombeaux pour ramener ceux qui s'y trouvent vers leur pays trouve sans doute son origine dans la pratique du transport des ossements bien attestée pour le monde biblique, mais également en Mésopotamie<sup>19</sup>. Le dicton « nos os sont desséchés » qui décrit la mort métaphorique sert ici à introduire un oracle de salut annonçant le retour dans le pays, à l'aide de la coutume du transport des ossements. Ce retour est possible puisque les ossements symbolisent la présence des « morts » qui peuvent par l'intervention de Yhwh reprendre vie.

### *Spéculations sur la fin du monde*

Jusqu'au IV<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, le Proche-Orient ancien semble assez peu intéressé par des spéculations sur la fin du monde, avec une grande exception : le mythe du Déluge qui met en scène la disparition d'un monde. Mais cette fin du monde se situe en amont et non à la fin du temps. Selon les récits du déluge, très populaires, dans le Proche-Orient ancien, la fin du monde a déjà eu lieu. Les versions du déluge réunies dans les chapitres 6 à 9 du livre de la Genèse partagent des préoccupations que l'on trouve ailleurs dans le POA. Ces récits permettent d'enregistrer une césure entre une première création (idéale) et la création « redéfinie » après le déluge, qui est bien évidemment celle dans laquelle vivent les destinataires de tels récits. Les héros qui échappent au déluge sont les ancêtres, voire les représentants de l'humanité qui a pu survivre à la catastrophe et qui, par l'établissement d'un culte (voir le rôle des sacrifices), cherchent à maintenir la relation avec le monde divin.

Les spéculations sur une fin à venir ou sur une « nouvelle création » se développent surtout à partir du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, comme dans l'oracle obscur sur Gog et Magog en Ez 38-39.

L'idée d'une fin du monde actuel peut aussi se combiner avec l'idée d'un jugement divin qui peut inclure les morts. Il est possible que l'idée d'un tel jugement des morts soit influencée par la religion égyptienne, qui a pu facilement entrer dans le judaïsme via les juifs de la diaspora égyptienne. En Égypte, l'accès à l'au-delà dépend d'une vie terrestre selon des critères de moralité. Durant sa vie, l'homme doit adopter un certain comportement pour pouvoir passer le tribunal des morts. Cette idée donnera au judaïsme naissant l'occasion de résoudre un problème théologique majeur.

### *Le jugement dernier en 1 Hénoch et dans le livre des Jubilés*

Dans le « livre des Veilleurs » (III<sup>e</sup> siècle avant notre ère ?), Hénoch, lors d'un voyage céleste, découvre un lieu où sont gardés les esprits des morts jusqu'au jugement divin, où les Justes contrairement aux pécheurs accéderont à une « longue vie ».

---

19. S. Olyan, « Unnoticed Resonances of Tomb Opening and Transportation of the Remains of the Dead in Ezekiel 37:12-14 », *JBL* 128, 2009, p. 491-501.

Dans le livre des Jubilés (vers - 160-140), on distingue entre les « serviteurs » qui sont en vie lors du grand « retournement » et les « justes » qui représentent les martyrs tués : leurs os restent dans les tombeaux, mais leurs âmes seront avec Dieu, ce qui reflète la reprise de l'idée grecque d'une âme éternelle.

### *Le livre de Daniel et la résurrection des Justes*

Le livre de Daniel, dont la forme actuelle date des alentours de l'an - 164 (certains chapitres ont été rédigés avant), reflète les troubles provoqués par le règne d'Antiochos IV. Le chapitre 11 décrit, d'une manière à peine voilée, une succession des rois des perses jusqu'à Antiochos IV. Dn 12 exprime apparemment pour la première fois l'idée d'une résurrection individuelle associée au Jugement général des morts. Ce point de vue s'est sans doute imposé pour maintenir l'idée de la rétribution : les justes seront récompensés pour leur fidélité même si c'est après la mort. Mais cette idée ne s'est nullement imposée immédiatement comme le montre la polémique du livre de Qohéleth en 3,19-22. D'une manière plus générale, on peut observer que tous les discours sur la fin dans la Bible hébraïque n'envisagent jamais une fin absolue. Après la disparition du monde actuel viendra une autre réalité, bien que celle-ci reste souvent difficile à cerner.

### COLLOQUE : COLÈRES ET REPENTIRS DIVINS

Le colloque interdisciplinaire « Colères et repentirs divins » s'est tenu dans le cadre du séminaire de la chaire Milieux bibliques les 24 et 25 avril 2013<sup>b</sup>. Il s'agissait, une nouvelle fois, de réunir autour d'une question commune bibliques et assyriologues, spécialistes de l'Égypte, de la Grèce et de la Rome antique et du monde arabe sur l'invitation du professeur Thomas Römer.

Le motif de la colère divine est une thématique partagée par toutes les civilisations anciennes et qui perdure aujourd'hui encore dans de nombreux discours religieux. Elle suppose l'existence originelle d'une faute suscitant une colère divine qui se manifeste ensuite dans les malheurs et catastrophes survenant au cours de l'existence des individus ou des sociétés.

### **La colère et le politique**

Plusieurs communications ont porté sur la guerre et des destructions attribuées à la colère divine. La destruction de Jérusalem par les troupes néo-babyloniennes en 587 av. J.-C. a abondamment été investie par le thème de la colère divine. Selon certains textes bibliques, Jérusalem a été détruite en raison des désobéissances de son peuple et non en raison de la puissance de son ennemi, qui n'est qu'un outil entre les mains de la divinité. Ce motif est largement répandu dans le Proche-Orient ancien et le thème de la colère, et peut-être même de son apaisement, apparaît également du côté des puissants. C'est ainsi qu'à côté du constat d'échec des nombreuses tentatives assyriennes pour soumettre le roi de Tyr, dont la ville est

b. Les interventions sont disponibles en audio et en vidéo sur le site Internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/seminar-2012-2013.htm> [Ndlr].

naturellement protégée par la mer, on trouve la mention de la mansuétude de la divinité assyrienne. Mais le thème de la colère divine n'est pas seulement une explication théologique, il fournit également au pouvoir un outil de gouvernance. Le lien, qui relie les malheurs subis à une faute potentielle, permet aux classes dominantes de brandir la colère divine comme une menace qui pèse sur les contrevenants et constitue ainsi un moyen de dissuasion.

### **La maladie, résultat de la colère divine**

La maladie constitue une autre expression de la colère divine qui fut abordée lors de ce colloque. Les épidémies de peste qui ont décimé l'Orient comme l'Occident durant le Moyen Âge ont été interprétées comme la conséquence du courroux divin. Les sources historiques de l'époque mamelouke témoignent ainsi de mesures de purification morale de la société et d'éradication des privilèges et des injustices sociales, prises dans l'espoir de stopper l'épidémie. Dans l'Égypte ancienne comme dans la Bible hébraïque, les maladies cutanées présentent la particularité de manifester le courroux divin directement sur la peau du fautif, lui interdisant par cette assignation physique l'accès à l'espace sacré, voire à la société.

### **Contestation de la colère**

Cette représentation du monde n'est cependant pas adoptée par tous et plusieurs documents issus des milieux de la sagesse (tels que le livre de Qohéleth dans la Bible hébraïque ou *Ludlul bēl nēmeqi* ou *Les dialogues du pessimiste* du côté mésopotamien) présentent une vision différente. Ces textes partagent la remise en cause du lien si facilement établi entre malheur et faute, puisque le malheur peut également atteindre le juste.

### **Les agents de la colère**

Le thème de la colère suscite par ailleurs d'autres interrogations. Contrairement aux systèmes de croyance incluant une multitude de divinités, le monothéisme se heurte à la difficulté de rendre compte d'une divinité unique qui serait à la fois responsable de la création et de sa destruction, du bonheur et du malheur des hommes. La difficulté posée par la théodicée s'observe ainsi déjà dans les textes de la Bible hébraïque qui, en quelques endroits, tentent de personnifier la colère divine afin de la démarquer de Yahvé. Cette tendance se fera plus insistante à l'époque hellénistique comme en atteste la figure de *Mastéma* dans le livre des Jubilés.

### **Dieu ou les dieux change(nt)-t-il(s) d'avis ?**

Ce colloque était également l'occasion d'aborder la question du repentir divin. S'il est largement admis que les dieux se mettent en colère, peuvent-ils également se repentir ? Il a été rappelé que la notion de repentir divin est chargée d'une connotation morale et constitue une thématique étroitement liée à l'avènement du christianisme au début de notre ère. Il n'est donc pas étonnant de ne pas en trouver de réelles attestations dans les différentes traditions qui le précèdent. Si les dieux ne se repentent pas, ils peuvent néanmoins changer d'avis, éprouver un regret, faire preuve de

mansuétude ou connaître l'apaisement. Cette idée est attestée par les psaumes pénitentiels dont des exemplaires inédits découverts à Mari ont été présentés pour la première fois durant le colloque. Ces psaumes avaient pour objectif de différer la colère imprévisible des puissants en les séduisant, en attirant leur pitié et en les rappelant à leur devoir. Dans la Grèce antique, l'apaisement de la colère est incarné par la figure maternelle de Déméter, la déesse nourricière courroucée par la disparition de sa fille Perséphone. Elle connaît néanmoins l'apaisement qui mettra ainsi un terme aux famines engendrées par sa douleur. Finalement, le thème du repentir divin peut également avoir été utilisé par les scribes et les conteurs antiques pour justifier certaines évolutions théologiques. Le prophète Jonas dont la prophétie ne se réalise pas, témoigne justement d'un dieu qui revient sur sa décision en réponse à la pénitence des habitants de Ninive. La colère divine n'est donc pas irrémédiable.

## Programme

Sont intervenus :

Dominique Charpin (EPHE, UMR 7192), « La défaite, conséquence de la colère divine : la théologie de l'histoire à Alep d'après les archives royales de Mari ».

Lionel Marti (CNRS, UMR 7192), « "Tu as fait se lever les armes furieuses d'Aššur". L'impossible repentir du courroux d'Aššur? Idéologie et realpolitik dans l'empire assyrien ».

Daniele Garrone (Faculté Vaudoise, Rome), « Une cuvée débordante de sang comme fin de l'histoire ? La colère de Dieu en Esaie 63,1-6 et alentours ».

Hervé Gonzalez (Université de Lausanne), « Colère et (non-)repentir du dieu Yhwh dans le livre du prophète Zacharie ».

Hans Peter Mathys (Université de Bâle), « Colère – repentance » *versus* « Péché – punition »

John Scheid (Collège de France), « Des dieux qui se fâchent mais ne connaissent pas le repentir. Le cas romain ».

Daniel Bodi (Paris 8, UMR 7192), « Les agents de la colère, de la grâce et du repentir divins en Ézéchiel 14,12-23 et en Gilgamesh XI,181-204 ».

Christophe Nihan (Université de Lausanne, UMR 7192), « Jérusalem et la colère de YHWH. Quelques remarques à partir du recueil d'Ézéchiel (TM et LXX) ».

David Hamidovic (Université de Lausanne), « Mastéma, le «démon de main» de YHWH dans le livre des Jubilés ».

Micaël Bürki (Collège de France, UMR 7192), « Mieux vaut prévenir que subir : usage des lois en Nombres 5-6 ».

Youri Volokhine (Université de Genève), « Colère et châtement divin en Égypte ancienne : la question des maladies cutanées ».

Bernadette Martel-Thoumian (Université de Grenoble, UMR 7192), « La peste, une manifestation de la colère divine dans les sources mameloukes tardives (872-923/1468-1517) ».

Olivier Artus (Institut catholique de Paris, UMR 7192), « Colère divine et colère de Moïse en Nb 11,4-34 ».

Jürg Hutzli (Université de Lausanne, UMR 7192), « La colère de Dieu dans le livre des Nombres (Nb 25) »

Albert de Pury (Université de Genève), « Y a-t-il colères et repentirs chez le Dieu de l'auteur sacerdotal (P)? ».

Nele Ziegler, (CNRS, UMR 7192) « Le juste souffrant, victime de la colère divine. Un thème de la littérature mésopotamienne ».

Yoram Cohen, (Université de Tel Aviv), « Divine Retribution at Ugarit: «The Righteous Sufferer» and Other Wisdom Compositions ».

Jean-François Landolt, (Université de Lausanne), « Colère et repentir d'Elohim. Une question pertinente pour le livre de Qohéleth ? ».

Philippe Borgeaud (Université de Genève), « La Mère des dieux. Colère et repentir ».

Stéphanie Anthonioz (Université de Lille, UMR 7192), « Colère et repentir divins dans le déluge ».

Thomas Römer (Collège de France, UMR 7192), « Yhwh peut-il changer d'avis ? ».

Michaëla Bauks (Université de Koblenz), « Dieu entre fermeté et repentance en Genèse 2-4 ».

Michaël Guichard, (Paris 1, UMR 7192), « Colère chez les dieux mésopotamiens ».

Jean-Marie Durand (Collège de France, UMR 7192), « Entre pardon et repentir en Mésopotamie ».

Les actes du colloque sont à paraître dans la collection « Orbis Biblicus et Orientalis », Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

#### ENSEIGNEMENTS DÉLOCALISÉS

*13.03.2013, Faculté de Théologie catholique, Université de Strasbourg*

– « Le livre de Jérémie - la construction d'un prophète » (2 heures). Ce cours a présenté les dernières hypothèses sur la formation du livre de Jérémie. Le professeur a développé sa théorie d'une double rédaction deutéronomiste et de l'intégration du livre dans une bibliothèque deutéronomiste, sans doute à Babylone d'abord et ensuite à Jérusalem.

– « De Babel à Sodome : critique des mégapoles dans le livre de la Genèse » (2 heures). Ce cours s'est intéressé à l'image des grandes villes dans le livre de la Genèse, en traitant particulièrement de Babel (Gn 11) et de Sodome (Gn 18-19). Les deux récits fonctionnent en miroir. Derrière la destruction de Sodome, qui peut se lire comme une critique générale des mégapoles, se cache aussi l'expérience de la destruction de Jérusalem en 587 av. notre ère.

*16-17.04.2013, Collège Belgique, Namur*

« Les origines de la Bible hébraïque » (2 cours de 2 heures). Ce cours a fait le point sur les dernières théories concernant les débuts de la formation des textes bibliques en confrontant les résultats archéologiques et littéraires.

#### INVITATIONS

Le Professeur Stefan Maul de l'Université de Heidelberg a donné au mois d'octobre 2012 quatre cours au Collège de France sur de grands thèmes de la civilisation assyrienne pour parer à l'absence temporaire d'une chaire d'assyriologie au Collège de France : « Expulser le mal. Conceptions de la maladie et de l'art médical dans le Proche-Orient ancien », « Nourrir le dieu ensemble – Le sacrifice comme fondement de l'identité dans l'empire assyrien », « L'art divinatoire dans le Proche-Orient ancien et sa signification politique » et « L'un et le multiple. Réflexions

sur le monothéisme latent de certaines représentations du divin dans le Proche-Orient ancien ». Ces conférences qui ont connu un grand succès sont accessibles sur le site Internet du Collège de France <sup>c</sup>.

#### CONFÉRENCES, CONGRÈS, COLLOQUES

03.09.2012 : Pro-Pent, Bass Lake, Pretoria : « Moses in the Pentateuch and in the so-called Deuteronomistic History ».

10.9.2012 : Rome, Association biblique italienne, Istituto Biblico : « La construction d'Abraham comme ancêtre œcuménique ».

06.10.2012: Institut biblique de Versailles, « Les Prophètes face à la crise de l'exil babylonien ».

11.10.2012, Collège de France, Colloque Renan, « Renan et l'exégèse historico-critique de la Bible ».

29.10.2012, Université de Tel Aviv, « The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology – Some Case Studies ».

19.11.2012, SBL National Meeting, Chicago, 2 conférences : « Joshua's encounter with the commander of Yhwh's army (Josh 5.13-15): literary construction or reflection of a royal ritual? » ; « How to write a Literary History of the Hebrew Bible? ».

06.12.2012, Université de Genève, Maison de l'Histoire, « Une histoire de la fin du monde ».

30.01.2013, ERF Lille, « Écritures prophétiques : les trois grands prophètes et la crise de l'exil ».

19.04.2013, Laboratoire d'études sur le monothéisme, CNRS, Paris, « Origines du monothéisme biblique ».

20.04.2013, Groupe Lambda, Église américaine de Paris, « Gilgamesh and Enkidu, David and Jonathan and the question of homoeroticism in the Ancient near East and the Bible ».

23.04.2013, Groupe de liaison des communautés juive, chrétiennes et musulmane, Mairie de Saint Maur, « Les origines de la Bible ».

01.05.2013, Université de Cambridge, Faculty of Divinity, « From Deuteronomistic History to Nebiim and Torah ».

11.05.2013, Universität Münster, Symposium zu Ehren von Prof. Rainer Albertz, « Mose und die Frauen ».

12-13.05.2013, Université de Jérusalem, Center of Advanced Studies, Current Pentateuchal research: Convergences and Divergences, « How to date the Pentateuch? ».

31.05-03.06.2103, University of California, San Diego, Out of Egypt. Israel's Exodus Between Text and Memory, History and Imagination : « The Revelation of the Divine name to Moses ».

20.06.2013, Cinémathèque de Lausanne, projection-débat, « "The Hunger", résistance et révolte ». En honneur du Prof. Denis Muller.

---

c. Cf. <http://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/guestlecturer-2012-2013.htm> [Ndlr].

## PUBLICATIONS

## Ouvrages

J.-M. Durand, T. Römer, J. Hutzli, (éd.), *Les vivants et leurs morts* (OBO 257), Fribourg - Göttingen: Academic Press - Vandenhoeck, 2012.

J.-M. Durand, Th. Römer, J.-P. Mahé, (éd.), *La faute et sa punition dans les sociétés orientales*, Publications de l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, Leuven - Paris - Walpole, MA: Peeters, 2012.

## Articles

T. Römer, « Les vivants et les ossements des morts dans la Bible hébraïque », in: J.-M. Durand et al. (éd.), *Les vivants et leurs morts* (OBO 257), Fribourg - Göttingen: Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 175-185.

T. Römer, « La fin du monde a déjà eu lieu : récits de catastrophes dans la Bible hébraïque », in: P. Bornet et al. (éd.), *La fin du monde. Analyses plurielles d'un motif religieux, scientifique et culturel* (Religions et modernité 10), Genève: Labor et Fides, 2012, p. 27-41.

T. Römer, « Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to understand (and translate) Genesis 15 and 22 », *Communio Viatorum* LIV, 2012, p. 3-15.

T. Römer, « 'Higher Criticism': The Historical and Literary-critical Approach – with Special Reference to the Pentateuch », in: M. Sæbø (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. III: From Modernism to Post-Modernism (The Nineteenth and Twentieth Centuries). Part 1: The Nineteenth Century – a century of Modernism and Historicism*, Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht, 2013, p. 393-423.

T. Römer, « Daniel 2. Descendant of Ithamar », *EBR* 6, 2013, cols 85-86.

T. Römer, « Dannah », *EBR* 6, 2013, p. col 146.

T. Römer, « Deuteronomistic History », *EBR* 6, 2013, cols 648-653.

T. Römer, « Conflicting Models of Identity and the Publication of the Torah in the Persian Period », in: R. Albertz et J. Wöhrle (éd.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers* (JAJ Sup 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 33-51.

T. Römer, « How to Write a Literary History of the Hebrew Bible? A Response to David Carr and Konrad Schmid », *Indian Theological Studies* 50, 2013, p. 9-20.

T. Römer, « Deux repas "en miroir" dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50) », in: C. Grappe (éd.), *Fête, repas, identité. Hommage à Alfred Marx à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire* (RHPhR 93), Strasbourg: Université de Strasbourg, 2013, p. 15-27.

T. Römer, « Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung », *ZAW* 125, 2013, p. 2-24.

T. Römer, « La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d'Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1; 6-9 », *Semitica* 55, 2013, p. 147-156.

T. Römer, « The Creation of Humans and their Multiplication: A Comparative Reading of Athra-Hasis, Gilgamesh XI and Genesis 1; 6-9 », *Indian Theological Studies* 50, 2013, p. 123-131.

T. Römer, « Ehud and Eglon, Story of », *EBR* 7, 2013, p. cols 530-532.

T. Römer, « Eliezer of Damascus. I. Hebrew Bible/Old Testament », *EBR* 7, 2013, cols 677-678

T. Römer, « Les interrogations sur l'avenir de la dynastie davidique aux époques babylonienne et perse et les origines d'une attente messianique dans les textes de la Bible hébraïque », in: D. Hamidović (éd.), *Aux origines des messianismes juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010* (VT.S 158), Leiden - Boston: Brill, 2013, p. 47-59.

## Média

24 octobre 2012 et 15 août 2013 dans le cadre de l'émission « Babylone », RTS Espace 2 : La violence et les religions. (<http://www.rts.ch/espace-2/programmes/babylone/5007739-babylone-du-12-08-2013.html>).

Participation à l'émission « L'invention de l'Occident. Jérusalem Athènes », diffusée en première le 12 juin 2013 sur Arte.

## MISSIONS ET OPÉRATIONS DE RECHERCHE

La collaboration avec l'université de Pretoria autour des questions de la formation du Pentateuque s'est renforcée. Le professeur a d'ailleurs reçu par les autorités de cette institution le titre de « professeur extraordinaire de l'Université de Pretoria ».

Le Professeur s'est également rendu à l'université de Tel Aviv pour poursuivre une collaboration déjà étroite. Il prépare une co-publication avec le professeur Finkelstein sur les patriarches Abraham et Jacob confrontant observations archéologiques, philologiques et littéraires.

Une nouvelle collaboration a été lancée avec le professeur Markus Saur de l'université de Kiel (Allemagne). Elle vise à mettre en place des outils pour mieux cerner les rapports entre prophétie, sagesse et deutéronisme dans le cadre de la formation de la Bible hébraïque.

## Évaluation de l'UMR 7192

Dans le cadre de l'évaluation des organismes de recherche menée par l'AERES, l'UMR 7192 (« Proche-Orient-Caucase : archéologie, langues, cultures », voir <http://www.digitorient.com/>), co-dirigée par le titulaire de la chaire et le professeur Charpin a fait d'abord l'objet d'une auto-évaluation, puis d'une visite d'experts. Cet exercice a demandé un grand investissement qui a cependant permis de mesurer l'importance des recherches accomplies au sein de cette UMR et de préciser les nouveaux projets. L'évaluation de l'AERES a été très positive.

## AUTRES ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

### Micaël Bürki, ATER

**Rédaction d'une thèse** sous la direction du professeur T. Römer : « **Formes et fonctions du motif de la démesure dans la rédaction du livre d'Esaië** ». Depuis le célèbre commentaire de B. Duhm, le livre d'Esaië est divisé en trois parties rédigées successivement durant la vie du prophète Esaië au VIII<sup>e</sup> s. av. J-C., durant l'exil à Babylone par un prophète anonyme, et durant la reconstruction de Jérusalem au retour d'exil par un troisième prophète ou une école prophétique. Ces trois principales rédactions auraient été complétées par de nombreuses éditions jusqu'au début de l'époque hellénistique. Depuis quelques décennies, les commentateurs relèvent l'existence d'une structure unifiant les trois parties et qui oblige à aborder le livre dans son ensemble et non plus chaque partie de façon indépendante.

Le motif de la démesure apparaît de façon récurrente dans de brèves accusations qui paraissent relire les oracles de ce point de vue singulier. L'objectif de cette thèse consiste à étudier la manière dont ce thème est exprimé d'un point de vue sémantique mais aussi symbolique, et la façon dont ces brèves incursions s'articulent avec l'ensemble du texte. Il apparaît ainsi que le thème de la démesure constitue une clé d'interprétation de nombreux oracles, remettant également en cause le point de vue traditionnel selon lequel les oracles seraient le fruit d'un long processus rédactionnel, établis sur des paroles prononcées par le prophète du VIII<sup>e</sup> s. Ils pourraient tout au contraire se révéler être une construction d'œuvres cohérentes, élaborées par des scribes à partir de fragments de textes plus anciens d'origines hétéroclites, et rassemblés selon un principe d'écriture commun. Le rassemblement de ces documents ne répond pas aux formes traditionnelles du discours narratif, mais à une logique fondée sur des répétitions, des oppositions et des contrastes qui apportent une unité et un sens à l'ensemble des matériaux recyclés. Ce travail rédactionnel, qui a sa logique propre, est à l'œuvre dans de nombreux textes des oracles, mais semble également sous-tendre la formation de l'ensemble du livre.

**Conférences et colloques :** « Esaïe 2 et 60 comme premier cadre du livre d'Esaïe » (4-9 août 2013, International Organization for the Study of the Old Testament, Munich) ; « Forme et fonction du thème de la démesure en Esaïe 24-27 » (7 juin 2013, rencontre des doctorants de l'université de Lausanne et de l'université Catholique de Paris, Paris) ; « Mieux vaut prévenir que subir, usage des lois en Nombres 5-6 » (24-25 avril 2013, Colloque *Colère et repentir divins*, chaire Milieux bibliques du Collège de France) ; « YHWH, a taking or a giving god? » (17-20 novembre 2012, colloque international SBL *Unity and Diversity in Early Jewish Monotheisms Consultation* - Society of Biblical Literature, Chicago Illinois).

**Édition scientifique, en collaboration avec J.-M. Durand et T. Römer :** *Comment devient-on prophète ? Actes du Colloque organisé par le Collège de France à Paris, les 4-5 avril 2011*, Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg, Göttingen : Academic Press, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013

**Publications :** « L'étoffe du prophète : nouveau regard sur l'origine du cycle d'Elisée », in J.-M. Durand, T. Römer, M. Bürki (éd.), *Comment devient-on prophète?*, op. cit. ; « City of Pride, City of Glory: the Opposition of Two Cities in Isaiah 24-27 », in T. Hibbard, P. Kim (éd.), *Formation and Intertextuality in Isaiah 24-27* (Ancient Israel and its Literature), Atlanta : SBL, 2013, p. 49-60 ; « Greatness and Excessiveness in the oracles against the nations of the prophet Isaiah », in E. Holt, P. Kim, A. Mein (éd.), *The Oracles Against the Nations of Isaiah, Jeremiah and Ezekiel* (LBH/OTS Series), London, New York: T&T Clark International, 2013 ; « Tabou et transgressions », *La Lettre du Collège de France* 34 (juillet 2012), p. 13.