

**Römer/Dufour/Pfitzmann/Uehlinger (éds.)**

Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,  
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich  
et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

## *Editeurs*

Thomas Römer est Professeur au Collège de France (Chaire «Milieux bibliques») et à l'Université de Lausanne (Bible hébraïque). Il est Vice-Administrateur du Collège de France et directeur de l'UMR 7192. Bertrand Dufour et Fabian Pfitzmann ont été ses assistants au Collège de France entre 2013 et 2015. Ils sont aujourd'hui doctorants en Ancien Testament/Bible hébraïque, le premier à l'Institut catholique de Paris, le second à l'Institut romand de sciences bibliques, Université de Lausanne. Christoph Uehlinger est Professeur d'Histoire comparée des Religions et dirige le Département de Sciences des religions de l'Université de Zurich.

Thomas Römer/Bertrand Dufour/  
Fabian Pfizmann/Christoph 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

Academic Press Fribourg  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## *Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek*

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, actes de colloques et volumes collectifs couvrant différents domaines de l'étude du Proche-Orient ancien: sciences bibliques (Bible hébraïque et Septante), égyptologie, assyriologie, archéologie, iconographie et histoire des religions. Les directeurs de la collection ainsi que les institutions partenaires en assurent l'orientation pluri- et interdisciplinaire et se portent garants de la qualité académique. La collection est diffusée, abonnée en souscription et lue sur tous les continents.

Les demandes de publications peuvent être adressées à un membre du comité éditorial. Le comité examinera le manuscrit et peut le soumettre à une évaluation indépendante par un ou plusieurs pairs.

Les données digitales des manuscrits publiés sont déposées sur le serveur Open Access de l'Université de Zurich ([www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)), d'où elles peuvent être téléchargées sans frais après une période de blocage de 24 mois suivant la publication.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft  
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien  
Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines  
et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: [www.paulusedition.ch](http://www.paulusedition.ch)  
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2017 by Academic Press Fribourg and  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1815-8 (Academic Press Fribourg)  
ISBN: 978-3-525-54411-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)  
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

## TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos .....	VII
Michael GUICHARD	
Génies protecteurs dans l'art et les textes : l'imaginaire à la table du roi de Mari .....	1
Nils P. HEEBEL	
Mesopotamian Demons – Foreign and Yet Native Powers? .....	15
Hans-Peter MATHYS	
La naissance des géants en Nb 13,33 .....	30
Lionel MARTI	
Ange ou démon ? Les êtres divins vus par les savants assyriens ...	41
Youri VOLOKHINE	
Du côté des « Bès » infernaux .....	60
Christophe NIHAN	
Les habitants des ruines dans la Bible hébraïque .....	88
Anna ANGELINI	
L'imaginaire comparé du démoniaque dans les traditions de l'Israël ancien : le bestiaire d'Esaië dans la Septante .....	116
Diana EDELMAN	
Living with Ancestral Spirits in Judah in the Iron Age and Persian Period .....	135
Brian B. SCHMIDT	
Was There An Early Israelite Pandemonium? .....	172
Bernd JANOWSKI	
Le bouc émissaire : un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos ..	204
Matthieu PELLET	
« Héros » : une catégorie intermédiaire ? Étude comparative de la figure épique grecque du héros (ἦρωσ) et celle du <i>gibbôr</i> (גִּבּוֹר) vétérotestamentaire .....	219

Jean KELLENS	
Figures de la subsidiarité divine dans le mazdéisme .....	232
Dominique CHARPIN	
L'intercession dans la civilisation mésopotamienne .....	238
Thomas RÖMER	
De la nécessité du diable .....	255
Daniele GARRONE	
Vis-à-vis de Dieu et représentant du peuple (Ex 18,19bα) : postures de Moïse entre Yhwh et Israël .....	263
Dany NOCQUET	
L'homme-guide d'Ezéchiel d'Ez 40-48 : une manifestation anthropomorphique de Yhwh ? .....	274
Christoph UEHLINGER	
La figure de l'ange révélateur – à quoi bon ? .....	293
David HAMIDOVIĆ	
Les identités multiples de Métatron dans le judaïsme ancien : homme, ange, dieu .....	324
Valérie NICOLET	
Trop-plein dans le monde divin : le panthéon de Paul .....	338
Bernadette MARTEL-THOUMIAN	
Messages divins et intermédiaires dans quelques chroniques historiques mameloukes .....	352
Index .....	361

## DE LA NÉCESSITÉ DU DIABLE

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

Le diable nous intéresse, voire nous fascine. Preuve en sont les nombreuses publications à son sujet. Tout récemment, après d'autres prédécesseurs, Alain Rey vient de publier un *Dictionnaire amoureux du Diable* où il répertorie tous les titres que l'on a donnés au diable. Dans la préface de cet ouvrage, Rey (note 1) explique :

« Le *satan*, sémite parfois hellénisé, le *daimôn* grec, son frère familier le *diabolos*, notre diable, sont des victimes de la malfaisance humaine. Si on a donné à ce pauvre diable la forme du bouc, c'est sans doute pour qu'il serve d'émissaire, d'abcès de fixation pour nos propres turpitudes, sans lui demander son avis. » Et un peu plus loin : « Le mal est en nous, autour de nous ; le diable, invention admirable, est là pour l'assumer, l'éloigner, le sortir de ses repaires. Le diable est un grand exorciste ».

Les idées courantes du diable, que l'on retrouve dans de nombreux films à grand public, sont largement tributaires des textes sur le diable dans le Nouveau Testament (NT), et dans des écrits apocryphes juifs et chrétiens.

Dans ces textes, le diable semble en effet l'ennemi du dieu juif et chrétien, représentant un réel danger pour dieu et les croyants. C'est un concept dualiste qui trouve des parallèles, voire peut-être même ses origines dans le zoroastrisme où Ahriman (ou Angra Mainyu de l'Avesta), représentant le mal dans le monde devient l'adversaire et peut-être l'égal d'Ahura Mazda.

Dans le NT, on trouve une constellation similaire, puisque le diable apparaît du début jusqu'à la fin comme une force maléfique qui sera combattue et vaincue à la fin des temps. L'Évangile de Matthieu s'ouvre par un récit où le diable apparaît comme un tentateur et un concurrent de Dieu puisqu'il veut convaincre Jésus de lui rendre un culte :

8 Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne ; il lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire 9 et lui dit : « Tout cela je te le donnerai, si tu te prosternes et m'adores. » 10 Alors Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan ! Car il est écrit : *Le Seigneur ton Dieu tu adoreras et c'est à lui seul que tu rendras un culte.* » 11 Alors le diable le laisse, et voici que des anges s'approchèrent, et ils le servaient. (Mt 4)

Dans ce texte, le diable est présenté comme l'opposant du dieu d'Israël et Jésus, par ses réponses, montre sa loyauté à l'égard de celui qui l'a envoyé. Tout au long du NT, le diable apparaît comme l'adversaire dange-

reux de Dieu, possédant sa propre armée, avec d'innombrables démons sous ses ordres. Comme Yhwh, il peut influencer le comportement des personnes, par l'envoi de son esprit (en poussant, selon l'Évangile de Luc, Judas à trahir Jésus). Pour cette raison, le NT se termine dans l'Apocalypse de Jean par la vision d'un combat cosmique au cours duquel l'armée du dieu d'Israël l'emporte sur celle du diable :

« 7 Il y eut alors une guerre dans le ciel. Michel et ses anges combattirent le dragon. Le dragon combattit, lui et ses anges, 8 mais il ne fut pas le plus fort, et il ne se trouva plus de place pour eux dans le ciel. 9 Il fut jeté à bas, le grand dragon, le serpent d'autrefois, celui qui est appelé le diable et le Satan, celui qui égare toute la terre habitée ; il fut jeté sur la terre, et ses anges y furent jetés avec lui » (Ap 12).

Ce combat cosmique, qui a des prédécesseurs notamment à Qumran, reprend un motif très ancien : le combat du dieu créateur contre le chaos où le mal est symbolisé par un dragon ou un serpent aquatique.

Ici, le diable a repris le rôle de Tiamat dans *Enuma Elish* ou de Yammu dans les mythes ougaritiques sur les exploits de Baal. Bel exemple de la longue durée d'un concept qui perdure jusqu'à nos jours : le combat des forces du bien contre les forces du mal. Le diable serait-il donc l'incarnation du mal ?

#### LE « MAL » DANS UNE CONCEPTION POLYTHÉISTE

Dans une conception polythéiste, où le sort de l'univers dépend des agissements d'une multitude de divinités, l'irruption du mal et de la souffrance peut être attribuée à des dieux ou à des démons maléfiques qu'il s'agit pour l'homme d'apaiser ou contre lesquels il essaie de se protéger par des amulettes ou d'autres moyens. Dans une conception polythéiste, on admet que les dieux sont imprévisibles et que leurs agissements envers les humains peuvent être néfastes, sans que ces derniers aient nécessairement commis une faute envers les dieux. La Bible hébraïque (BH) a conservé des traces de cette conception puisque plusieurs textes évoquent des démons.

Dt 32,17 et Ps 106,37 évoquent des שְׁדִיִּם, un emprunt de l'accadien *šēd(um)* que la LXX traduit par « démons ». Dans les deux cas il est question de sacrifices que l'on fait à ces démons, en Ps 106 de sacrifices même d'enfants :

Dt 32,17 : « ils sacrifient à des démons, qui ne sont pas Dieu » ;

Ps 106,37 : « ils ont sacrifié leurs fils et leurs filles aux démons ».

La BH ne donne pas d'autres précisions sur l'aspect et le pouvoir de ces *šēd(um)*. Les *šēd(um)* mésopotamiens apparaissent surtout sous forme de taureaux ailés gardant l'entrée des temples et des palais, mais on connaît également des *šēd(um)* malveillants. Les sacrifices mentionnés dans les deux textes bibliques avaient apparemment la fonction d'amadouer ces démons.



D'autres textes bibliques connaissent des שְׂעִירִים des êtres poilus, parfois traduits par « satyres » qui habitent dans le désert et les ruines et qui, apparemment, sont dangereux. Es 34,14 les mentionne ensemble avec Lilith en décrivant les dévastations qui tomberont sur Édom :

« Les habitants du désert (צִיִּים) y rencontreront les hyènes (אִיִּים), et un satyre (שְׂעִיר) appelle l'autre. Et là aussi s'installera Lilith (לִילִית) : elle y trouvera le repos ».

Lilith, qui ensuite fera une grande carrière dans le judaïsme et le christianisme comme démon de nuit et première femme d'Adam, dérive de l'acadien *lilitu* (fém. de *lilû*) nom provenant du sumérien *lil* et représentant un des trois démons de la tempête, mais s'emparant également des hommes pour assouvir ses désirs sexuels. On a apparemment très vite fait un lien entre Lilith et לַיַּל (« la nuit ») pour en faire un démon de nuit.

On pourrait multiplier ces exemples, ce qui n'est pas nécessaire ici. Pour les Israélites et les Judéens, la présence de tels démons allait de soi. Dans la BH, ceux-ci ne sont jamais dépeints comme étant liés à Yhwh, contrairement au *satan*. Celui-ci n'entre en scène qu'au moment de l'élaboration d'une idéologie monothéiste ou d'un « Yhwh seul » à l'époque perse.

#### LA GESTION DU MAL DANS UNE PERSPECTIVE MONOTHÉISTE

Ce changement de perspective s'observe par exemple dans les deux versions bibliques du déluge qui se trouvent en Gn 6–9. Dans les différentes versions mésopotamiennes du déluge, ce dernier est décidé par l'assemblée des dieux, soit sur un coup de tête, soit pour des raisons qui paraissent minimales (le bruit que font les humains devenus trop nombreux). Pour éviter l'anéantissement définitif de l'humanité, on voit apparaître un dieu « bon », Ea/Enki, ami des hommes, qui parvient à avertir le personnage qui va échapper au déluge. La réconciliation entre les dieux qui avaient décidé le mal et les hommes se fait autour d'un sacrifice.

Les deux versions bibliques du déluge, que les rédacteurs ont compilées, font apparaître les modifications suivantes : les auteurs donnent d'abord une raison éthique pour la décision divine de faire venir le déluge : Yhwh constate que « la méchanceté (le mal) des humains est devenue grande sur la terre » (Gn 6,5) : כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ ou selon la deuxième version : « toute chair avait corrompu sa conduite » (6,13). La deuxième modification majeure consiste dans le fait que Yhwh joue dans les versions bibliques les deux rôles : il est à la fois le dieu qui décide d'annihiler l'humanité et le dieu qui avertit Noé pour sauver, par la famille de celui-ci, l'humanité de la destruction. Ces modifications illustrent fort bien le problème du mal dans une conception religieuse qui, à partir de l'époque perse, tend vers l'affirmation de l'unicité, voire de l'exclusivité du dieu biblique, qui n'est plus seulement le dieu d'Israël, mais aussi le (seul) dieu de toute

l'humanité et qui, d'une certaine manière, doit être mis en relation avec le mal.

Une solution radicale se trouve dans un texte du Deutéro-Esaïe qui date au plus tôt du début de l'époque perse. Ce texte à l'allure polémique semble vouloir prendre le contre-pied de tout dualisme tel qu'il était peut-être connu de l'auteur de ce texte probablement au courant de la compréhension dualiste du monde par les Perses. En Es 45, où le roi Cyrus est présenté comme le roi choisi, le messie, de Yhwh, on trouve l'affirmation que Yhwh est directement responsable du mal :

« Je suis Yhwh, il n'y a pas d'autre, moi excepté nul n'est Dieu. Je t'ai mis le ceinturon, sans que tu me connaisses, afin qu'on reconnaisse, au levant du soleil, comme au couchant : en dehors de moi : néant !

Je suis Yhwh, il n'y en a pas d'autre, je forme la lumière (יֹצֵר אֹר) et je crée les ténèbres (וְבוֹרֵא חֹשֶׁךְ), je fais le *shalom* (עֲשֵׂה שְׁלוֹמ) et je crée (וְבוֹרֵא רַע) le mal. Je suis Yhwh qui fais tout cela » (45,5-7).

Comment faut-il comprendre, dans cet oracle, le « *shalom* » et le « mal » ? Faut-il interpréter *shalom* dans le sens de paix, et en déduire que Yhwh est à l'origine non seulement de la paix, mais aussi des défaites et de la guerre ?<sup>1</sup> La mention de Cyrus dans ce contexte pourrait aller dans ce sens. Cependant le parallélisme avec la création de la lumière et des ténèbres pointe plutôt vers une affirmation que Yhwh crée tout, également le mal, voire le malheur. C'est aussi clairement l'idée d'un manuscrit d'Esaïe de Qumran où l'on trouve à la place de *shalom*, « *tôb* », ce qui est bon ou bien. Cette affirmation peut également se lire comme une polémique contre le récit sacerdotal du début de la Genèse, où Dieu crée (avec la même racine בִּרָא) « seulement » la lumière alors que les ténèbres préexistent à la création et ne sont, par conséquent, pas l'œuvre de Dieu. L'oracle d'Es 45 affirme donc que Yhwh qui y est fréquemment aussi appelé « El » est responsable de tout et qu'il est à l'origine de tout ce qui arrive aux humains.

Cette idée est également présente dans la discussion de Job avec sa femme. Lorsque Job a perdu tous ses biens et ses enfants et qu'il est lui-même affecté par des maladies pénibles, il défend, contre sa femme, le fait que Dieu fasse venir sur les hommes le bonheur et le malheur, apparemment sans raison :

« Tu tiens le langage d'une folle. Nous acceptons le bien (הַטֹּב) de la part de la divinité (הַאֱלֹהִים), et nous n'accepterions pas aussi le mal (הַרַע) ? » (Job 2,10).

Dans sa réponse à sa femme, Job ne fait aucune allusion à un satan, acceptant sa maladie comme envoyée par *ha-elohim*, terme qu'on pourrait traduire par « la divinité », et qui semble distinguer un dieu lointain aux

<sup>1</sup> C'est l'opinion d'U. BERGES, *Jesaja 40–48*, HThK.AT, Freiburg i. Br./Wien 2008, p. 404-406.

dessins insondables tel qu'il se trouve chez Qohéleth, qui utilise fréquemment la même expression.

Cependant, il est apparemment difficile d'imaginer Dieu tout seul dans le ciel et de le rendre directement responsable de tout ce qui arrive. Ainsi l'on observe que l'on réintroduit l'idée d'une cour céleste où Yhwh trône comme roi. Contrairement au concept traditionnel de cette cour céleste, les êtres entourant Yhwh sont devenus ses « fils », voire ses agents. Et c'est dans ce contexte que le satan entre en scène.

#### LE SATAN DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Le terme *satan* est traditionnellement mis en lien avec la racine שָׂטַן ou שָׂטַן signifiant « être hostile » ou « accuser », qui exprime dans la plupart des cas une hostilité ou un conflit entre des hommes. Dans trois textes seulement, il est associé directement à Yhwh : en Za 3, en Job 1-2 et en 1 Ch 21. En Za 3 et en Job 1-2, le terme est utilisé avec l'article, ce qui semble indiquer qu'il désigne une fonction alors qu'en 1 Ch 21 Satan se trouve sans article et pourrait être compris comme un nom propre. Aucun de ces textes n'est antérieur à l'époque perse. C'est donc au moment où s'élabore la pensée monothéiste que commence la carrière du satan.

#### *Le satan, procureur céleste : la vision de Za 3*

Dans la quatrième vision du prophète, celui-ci voit un tribunal céleste où figurent le grand prêtre Josué, dans le rôle d'accusé, l'ange de Yhwh, apparemment l'avocat ou le représentant de Yhwh, le juge suprême ainsi que le satan en tant qu'accusateur, voire procureur ainsi que d'autres membres du tribunal céleste : « ceux qui se tenaient devant lui ».

« Il me fit voir Josué, le grand prêtre, debout devant le messager de Yhwh, et le satan debout à sa droite pour l'accuser (וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל-יְמִינֵי לְשֹׂטְנוֹ). Yhwh dit au satan : 'Que Yhwh te réduise au silence, satan ; oui, que Yhwh te réduise au silence, lui qui a choisi Jérusalem. Quant à cet homme-là, n'est-il pas un tison arraché au feu ?' 3 Josué, debout devant l'ange, portait des habits sales. 4 L'ange reprit et dit à ceux qui se tenaient devant lui : 'Enlevez-lui ses habits sales.' Puis il dit à Josué : 'Vois, je t'ai débarrassé de ton péché et on te revêtira d'habits de fête.' »

Ici, le rôle du Satan est décrit par la racine שָׂטַן « accuser » ou « faire opposition ». Il semble être pour les destinataires du récit une figure connue, car le texte ne donne pas de détails sur lui. Apparemment, il a pour rôle de dénoncer les fautes des hommes qui auraient échappé à Yhwh. Comme dans un tribunal, Yhwh, le juge, examine le bien-fondé de l'accusation et, dans le cas de Za 3, la considère comme infondée<sup>2</sup>. Le fait que ce

<sup>2</sup> S. AMSLER, « Zacharie », in S. AMSLER *et al.*, *Aggée, Zacharie, Malachie*, CAT 11c, Genève 1988, p. 80-81. Pour le scénario de la cour céleste et ses parallèles avec le

soit Yhwh qui parle de Yhwh à la 3<sup>e</sup> personne est un peu étonnant<sup>3</sup> (mais pas impossible), il repousse les accusations du satan en insistant sur le fait que le péché, dont le satan l'accusait et qui est sans doute symbolisé par les vêtements sales, n'est plus pris en considération par Yhwh ; d'où l'exhortation faite aux autres ministres de Yhwh de vêtir le grand prêtre d'habits de fête. Dans cette vision qui a pour but de légitimer le grand prêtre Josué, apparemment contesté, le satan n'est pas une force opposée à Yhwh ; il joue, dans la cour céleste, le rôle qui lui échoue. C'est dans une fonction similaire que le satan va faire son entrée dans le prologue du livre de Job.

*Le satan, membre du service secret de Yhwh : Job 1–2*

Le livre de Job pose la question de la justice divine en mettant au centre les souffrances de Job qui se considère comme un juste et ne comprend pas ses souffrances. Au cœur du livre se trouve un long débat de Job avec trois amis, représentant la sagesse internationale, sur la validité de la théorie de la rétribution (aux hommes justes, Dieu assure le bonheur, aux méchants le malheur). Au cours du débat, Job accuse Dieu d'une manière très forte en le traitant de sadique qui prend plaisir à la souffrance des malheureux. Dieu répond par deux grands discours affirmant sa supériorité et réduit ainsi Job au silence. La partie poétique est encadrée par une narration qui met en scène un Job très différent qui ne se révolte pas mais accepte son malheur. Pour cette raison il est réhabilité par Yhwh qui augmente sa richesse et lui redonne sa descendance.

Le prologue tel que nous le lisons aujourd'hui et qui a inspiré Goethe pour son Faust et bien d'autres œuvres met en scène une discussion dans le ciel entre Yhwh et le satan. Or, on peut aisément montrer que les scènes de la cour céleste où apparaît le satan ont été ajoutées après coup :

Celui-ci n'est mentionné ni à l'intérieur du livre, ni à la fin du cadre narratif. Si on lit attentivement le prologue, on constate des incohérences logiques : Si on lit le v. 13 (« le jour arriva où ses fils et ses filles étaient en train de manger et de boire... ») à la suite du v. 12 (« le satan se retira de la face de Yhwh »), le pronom possessif devrait se référer à Satan, ce qui ne fait pas de sens, car il s'agit évidemment des enfants de Job. Par contre lu après le v. 5 – donc en sautant la discussion entre Yhwh et le satan dans le ciel – (« ainsi faisait Job chaque fois »), le v. 13 fait parfaitement sens. Un autre argument pour postuler l'insertion postérieure des scènes où apparaît le satan réside dans le fait que le feu qui fait perdre au v. 16 à Job ses moutons et ses serviteurs est appelé אֵשׁ אֱלֹהִים, un « feu divin », donc un feu envoyé par Dieu directement. Il s'ensuit que dans le récit originel de Job 1, c'est Yhwh lui-même qui envoie à Job toutes sortes de malheurs,

---

monde mésopotamien : M. S. KEE, « The Heavenly Council and its Type-scene », *JSOT* 31, 2007, p. 259-273 ; p. 264s.

<sup>3</sup> Le Syriaque et de nombreux commentateurs modernes lisent « l'ange de Yhwh », ce qui facilite le texte, mais ne s'impose nullement.

allant jusqu'à la mort de sa progéniture, sans qu'aucune explication soit donnée.

C'est sans doute pour corriger cette idée qu'un rédacteur ultérieur a ajouté les deux scènes dans le ciel en 1,6-12 et 2,1-7a.

Ces scènes dépeignent une cour céleste qui, comme l'a souligné Hans-Petre Mathys, ressemble à celle du roi achéménide. Apparemment les rois perses avaient un système de renseignements très développé, et ce service secret se reflète aussi dans le prologue du livre de Job :

6 Il advint un jour, les fils de dieu (ou : les êtres divins) vinrent se présenter devant Yhwh, et le satan aussi vint au milieu d'eux. 7 Yhwh dit au satan : D'où viens-tu ? Le satan dit : De parcourir la terre, d'y rôder (מְשׁוּמֵי בְּאֶרֶץ) (ומהתהלך בה).

La scène s'ouvre par une audience – ou un conseil convoqué – à laquelle se rendent tous les « fils de Dieu ». Ce terme est fréquemment employé à Ugarit pour décrire la cour céleste (*phr* ou '*dt (bn) 'ilm*)<sup>4</sup>. Le satan, le seul qui soit singularisé, fait donc partie de ces « êtres divins » (à noter que le texte ne parle pas de « fils de Yhwh » mais de « fils de dieu »). Au v. 7, l'auteur rattache le nom de satan à une racine décrivant son activité comme celle d'un espion qui parcourt toute la terre pour faire ensuite un rapport à Yhwh. Il ressemble ainsi à un agent secret au service de Yhwh. Et c'est seulement ensuite que Yhwh demande fièrement des nouvelles de Job qu'il considère comme son sujet le plus loyal :

« 8 Yhwh dit au satan : As-tu remarqué Job, mon serviteur ? Il n'y a personne comme lui sur la terre ; c'est un homme intègre et droit, qui craint Dieu et s'écarte du mal. 9 Le satan dit à Yhwh : Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? 10 Ne l'as-tu pas protégé, lui, sa maison et tout ce qui lui appartient ? Tu as béni l'œuvre de ses mains, et son troupeau s'accroît dans le pays. 11 Mais étends ta main, je te prie, et touche à tout ce qui lui appartient : à coup sûr, il te maudira en face. 12 Yhwh dit au satan : Eh bien, tout ce qui lui appartient est en ta main ; seulement, ne porte pas la main sur lui ! Alors le satan se retira de devant Yhwh. »

On observe dans cette discussion que le satan a la possibilité de contredire Yhwh en lui expliquant que la loyauté de Job n'a rien d'exceptionnel, puisque Yhwh le traite tellement bien qu'il a tout intérêt à lui rester fidèle. Le satan persuade donc Yhwh de tenter une sorte d'expérience pour tester cette loyauté, pari que Yhwh accepte. Le satan ne peut donc pas intervenir librement pour frapper Job de toutes sortes de malheur. Il a besoin de la permission de Yhwh.

Ainsi le satan reste-t-il un agent de Yhwh à qui celui-ci concède une certaine liberté de parole comme le fait un roi par rapport au chancelier en qui il a confiance. Ainsi les deux passages dans le prologue de Job, mettant en scène le satan, donnent une certaine autonomie au mal, tout en maintenant que Yhwh en est l'ultime responsable.

<sup>4</sup> W. SCHMIDT, *Das Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, BZAW 80, Berlin 1966, p. 26ss.

### *D'autres agents de Yhwh*

D'une certaine manière le satan, tel qu'il apparaît en Za 3 et en Job 1-2, incarne les fonctions d'autres émissaires de Yhwh qui provoquent les malheurs des hommes.

C'est notamment le cas de 1 R 22 où l'on trouve également la vision d'une cour céleste. Dans ce récit le prophète Michée explique pourquoi le roi d'Israël va être tué sur le champ de bataille :

19 Michée dit : « Eh bien ! Écoute la parole de Yhwh. J'ai vu Yhwh assis sur son trône et toute l'armée des cieus debout auprès de lui (כל־צבא), à sa droite et à sa gauche. 20 Yhwh a dit : « Qui séduira Akhab pour qu'il monte et tombe à Ramoth-de-Galaad ? » L'un parlait d'une façon, et l'autre d'une autre. 21 Alors l'esprit (הרוח) s'est avancé, s'est présenté devant Yhwh et a dit : « C'est moi qui le séduirai. » Yhwh lui a dit : « De quelle manière ? » 22 Il a dit : « J'irai et je serai un esprit de mensonge (רוח שקר) dans la bouche de tous ses prophètes. » Yhwh lui a dit : « Tu le séduiras ; d'ailleurs tu en as le pouvoir. Va et fais ainsi. »

Dans ce texte « l'esprit » (qui porte un article et qui est peut-être la personification de l'inspiration prophétique<sup>5</sup>) pourrait être considéré comme un précurseur du satan, car il prend l'initiative et propose à Yhwh comment faire pour que le roi d'Israël parte en guerre en manipulant les prophètes de la cour.

D'une certaine manière, le fameux serpent en Gn 3 fait également partie des agents de Yhwh. La *particula veri* de l'identification du serpent avec le diable dans la théologie chrétienne réside dans le fait que le serpent agisse peut-être sur ordre de Yhwh. Gn 3,1 caractérise le serpent clairement comme une des créatures de Yhwh, quoique la plus rusée : « Le serpent était le plus avisé de tous les animaux de la campagne que Yhwh Dieu avait faits ». Le fait que le serpent persuade la femme de transgresser le commandement divin en affirmant que les menaces de Yhwh en cas de transgression ne se réaliseront pas dénote également une autonomie du serpent par rapport à Yhwh :

« 4 Le serpent dit à la femme : Non, vous ne mourrez pas, 5 mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. »

Le serpent réussit son tour et pousse la femme à la transgression, mais c'est apparemment une transgression nécessaire puisqu'il n'est guère concevable que le couple humain et Yhwh puissent cohabiter à la longue dans le même espace. S'il faut lire Gn 2-3 comme un mythe expliquant la condition humaine et surtout la nécessité pour les humains de vivre leur autonomie, il faut comprendre le serpent également comme un agent de Yhwh qui pousse certes à la transgression, mais à une transgression nécessaire (le fait que le serpent soit puni dans la suite par Yhwh a une visée étiolo-

<sup>5</sup> J. GRAY, *I & II Kings. A commentary*, OTL, London 1977<sup>3</sup>, p. 452.

gique : il s'agit d'expliquer la manière – étonnante pour les anciens – dont les serpents se meuvent).

Revenons encore une fois au satan et au seul texte où celui-ci apparaisse sans article.

*Satan, opposant de Yhwh ou manifestation de sa colère : 1 Ch 21*

Le récit de 2 S 24 explique comment David qui n'a pas construit le temple de Yhwh a néanmoins découvert son emplacement<sup>6</sup>. Ce récit commence de la manière suivante :

« 1 La colère de Yhwh (אִתְּיָהוָה) s'enflamma encore contre les Israélites et il excita (וַיִּסְתֵּם) David contre eux en disant : Va, dénombre Israël et Juda. 2 Le roi dit à Joab, chef de l'armée, qui était avec lui : Parcours (צִוּ) toutes les tribus d'Israël de Dan à Béer-Shéva et recensez le peuple, que j'en sache le nombre. »

C'est donc Yhwh lui-même qui donne à David l'idée d'un recensement pour lequel il sera ensuite puni, ayant le pouvoir de choisir lui-même sa punition. Un ange de Yhwh vient alors pour frapper le pays de la peste et pour se réconcilier avec Yhwh David offre un sacrifice et achète l'aire d'un dénommé Arauna où sera érigé le temple (2 Ch 3,1).

Le récit parallèle en 1 Ch 21 a une autre ouverture : « Satan se dressa contre Israël (וַיַּעַבְדֵם שָׂטָן עַל-יִשְׂרָאֵל) et il incita (וַיִּסְתֵּם) David à dénombrer Israël ». Il est difficile de dire si Satan est ici compris comme le vis-à-vis négatif de Dieu ou plutôt comme une sorte d'hypostase de la colère divine. Il est peut-être plus plausible de comprendre 1 Ch 21 comme une interprétation de 2 S 24.

On note en effet que la racine « parcourir » (*šûṭ*) qui, en Job 1–2, est utilisée pour décrire l'activité du satan apparaît également en 2 S 24, à laquelle on peut ajouter la racine « inciter » (*šûṭ*)<sup>7</sup> qui peut également évoquer satan. Ainsi, l'auteur de 1 Ch 21 se serait inspiré de ces verbes pour remplacer « la colère de Yhwh » par « Satan »<sup>8</sup>.

Il faut certainement rappeler que, dans la BH, 1 Ch 21,1 est le seul texte où Satan soit utilisé comme un nom propre, ce qui annonce peut-être une évolution au cours de laquelle Satan gagne de plus en plus d'autonomie. On peut ainsi comparer la relation entre 2 S 24 et 1 Ch 21 avec la relecture des textes du Pentateuque dans laquelle c'est Mastéma qui persuade Dieu, contrairement à Gn 22, qu'il doit tester la foi d'Abraham en exigeant qu'il lui sacrifie son fils (Jub 17,15-18) ou remplace Yhwh dans le récit de l'attaque de Moïse sur son chemin de retour vers l'Égypte (cf. Ex 4, 24 et

<sup>6</sup> C. BRIFFARD, « 2 Samuel 24. Un parcours royal : du pire au meilleur », *ETR* 77, 2002, p. 95-104

<sup>7</sup> Cette racine se trouve aussi en Job 2,3 où Yhwh reproche au satan de l'avoir incité à faire du mal à Job.

<sup>8</sup> TH. WILLI, *Die Chronik als Auslegung : Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*, FRLANT 106, Göttingen 1972, p. 156.

Jub 48,2). Ainsi se prépare une vision du diable qui deviendra populaire dans certains courants du judaïsme dès l'époque hellénistique ainsi que dans le christianisme.

**CONCLUSION : LE SATAN DANS LA BH, UNE PRÉSENCE DISCRÈTE, MAIS NÉCESSAIRE**

Contrairement à sa carrière fulgurante qui en fait l'adversaire de Dieu, le satan dans la BH représente plutôt un des agents au service de Yhwh. Dans une perspective monothéiste, il permet avec d'autres agents d'affirmer que Yhwh est le dieu unique tout en donnant au mal une certaine autonomie bien qu'il ne puisse être séparé du seul dieu. Ainsi, même dans le monothéisme, il est difficile de s'imaginer un ciel entièrement vide...



ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiël, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.
- Bd. 50/5 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 5. Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, Hans Peter Rüger et James A. Sanders, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Clemens Locher, Stephen D. Ryan et Adrian Schenker. XXVIII-988 pages. 2016.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yabweb's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.

- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ab (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Ceïpe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAUQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwb*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.
- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u<sub>4</sub> ul-li<sub>2</sub>-a-aš ġa<sub>2</sub>-ġa<sub>2</sub>-de<sub>3</sub>. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRIG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII–236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII–320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yebûd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X–450 pages with 287 illustrations. 2014.

- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMAN (Hrsg.): *Edith Porada* zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.
- Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance*. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.
- Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*. XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.
- Bd. 273 MARGARET JAQUES: «*Mon dieu qu'ai-je fait?*» Les digir-ša-dab<sub>5</sub>-ba et la piété privée en Mésopotamie. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. XIV-474 pages. 2015.
- Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.
- Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text*. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.
- Bd. 276 KONRAD SCHMID / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Laws of Heaven – Laws of Nature*. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World / Himmelsgesetze – Naturgesetze. Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt. X-182 Seiten. 2016.
- Bd. 277 MELANIE WASMUTH (Hg.): *Handel als Medium von Kulturkontakt*. Akten des Interdisziplinären alttumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.–31. Oktober 2009). VIII-184 Seiten. 2015.
- Bd. 278 JEAN-MARIE DURAND / LIONEL MARTI / THOMAS RÖMER (éds.): *Colères et repentirs divins*. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013. X-390 pages. 2015.
- Bd. 279 WOLFGANG SCHÜTTE: *Israels Exil in Juda*. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie. X-272 Seiten. 2016.
- Bd. 280 RYAN P. BONFIGLIO: *Reading Images, Seeing Texts*. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies. XII-327 pages. 2016.
- Bd. 281 JAN RÜCKL: *A Sure House*. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings. VIII-360 pages. 2016.
- Bd. 282 SILVIA SCHROER / STEFAN MÜNGER (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 4, 2014. 180 pages. 2017.
- Bd. 284 DANY R. NOCQUET: *La Samarie, la diaspora et l'achèvement de la Torah*. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque. X-358 pages. 2017.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

### Présentation

Dans bon nombre de religions antiques et modernes, la question de la place de l'homme et de sa relation avec des dieux ou autres puissances supérieures occupe une place importante. Loin de réduire cette réflexion à un simple binôme humain(s) vs. dieu(x), de nombreux textes et représentations figurés anciens attestent l'idée qu'il existe entre les dieux et les hommes toute une série d'êtres intermédiaires ou hybrides, qu'à la suite des anciens nous avons l'habitude de nommer «anges», «démons», «héros» et que l'on qualifie volontiers aujourd'hui d'êtres «surnaturels». Parmi eux, les morts (ou du moins certains morts éminents) à qui l'on prête la connaissance d'un monde que les vivants ne peuvent qu'imaginer imparfaitement, occupent une place particulière.

Ces êtres intermédiaires (certains anonymes, d'autres nommés tels que Pazuzu, Azazel, Gabriel, Métatron, ou Satan...) peuvent jouer des rôles que l'on ne veut pas attribuer aux dieux, en être les relais ou les adversaires ou prendre le rôle de médiateurs entre des dieux trop occupés ou trop lointains pour entretenir une relation directe avec les humains, ou entre les mondes inférieur et supraterrestre. La gestion de ces figures souvent liminaires peut s'avérer plus compliquée encore que de satisfaire les dieux. En même temps, elles reflètent la complexité des expériences du réel que faisaient les anciens et remplissent des fonctions dans le discours social qui vont au-delà de la simple fiction littéraire.

Ce volume issu d'un colloque au Collège de France organisé par la chaire «Milieux Bibliques» les 19 et 20 mai 2014 étudie de près ces êtres intermédiaires tels que les concevaient les sociétés du Proche-Orient ancien, et en particulier les lettrés à l'origine des écrits et littératures qui témoignent de leur imaginaire religieux. La plupart des contributions aborde, soit des textes cunéiformes du IIe et du Ier millénaire avant notre ère, soit la littérature biblique et des traditions postérieures qui s'en sont inspirées, du judaïsme ancien à l'islam en passant par le manichéisme; l'Égypte et le zoroastrisme sont également pris en considération. On apprend ainsi à connaître et mieux comprendre les génies protecteurs et les démons malveillants, les héros et les géants d'antan, des humains divinisés ou des anges porteurs de révélations innovantes. Le panorama des intermédiaires bibliques s'avère particulièrement riche en figures de tout genre, au point de constituer un véritable *pandaemonium* israélite et de soulever cette interrogation à première vue surprenante: y aurait-il eu, à un moment donné, un trop-plein dans le monde divin?

### About this book

It has long been an important issue for many religions, both ancient and modern, to imagine and question the differences between humans and deities as well as their means to communicate between each other. Ancient Near Eastern texts and iconography conceive this relationship in more than binary terms (i.e., human vs. divine): they presume the existence of various intermediate and often liminal entities, whom scholars have usually classified in terms of "angels", "demons", "heroes" etc. According to ancient belief, such beings (some anonymous, others named such as Pazuzu, Azazel, Gabriel, Metatron, or Satan...) could take over roles that were considered as unfitting for the gods themselves; they could act as messengers and intermediaries, or in contrast even rival the gods. The dead (or at least the prominent among the deceased, such as kings or prophets) could be considered as intermediaries in their own right, since they were thought to have special knowledge of a sphere that the living could only imagine imperfectly. To keep such entities at a distance or to satisfy them and gain their sympathy could at times prove no less challenging than to serve the gods. On the other hand, imagining those entities helped ancient societies and individuals, and particularly the literary elites among them, to manage and structure the contingencies of the world they lived in.

The present volume offers the proceedings of an international symposium, organized by the chair of «Milieux Bibliques» and held at the Collège de France on 19-20 May 2014, dealing with intermediate beings as imagined in ancient Near Eastern societies and reflected in their textual and visual records. The aim was to get a better sense of how such entities were conceived, what roles they were attributed and what functions they fulfilled in culture and society, religion and literature, ritual and belief. The contributions scrutinize cuneiform and other ancient Near Eastern texts, as well as biblical literature, in order to understand ancient Mesopotamian, Levantine and Israelite conceptions of human-divine hybrids and intermediaries; other papers address ancient Egyptian, Jewish, Manichaean, Christian, Zoroastrian, and Islamic sources and beliefs. In all their variety, and in the variety of the numinous figures (collectives or individuals, anonymous or named) that are analyzed, these studies provide vivid insights into how the ancients experienced and modeled the reality they lived in when mobilizing human-divine intermediaries for their own concerns.