

**ALPHABETS,
TEXTS AND ARTIFACTS
IN THE ANCIENT NEAR EAST**

Studies presented to
Benjamin Sass

edited by
Israel Finkelstein, Christian Robin, Thomas Römer



VAN DIEREN ÉDITEUR

L'ÉNIGME DE 'ASHTAR-KEMOSH DANS LA STÈLE DE MESHA¹

Thomas Römer

Collège de France, UMR 7192, Université de Lausanne

Dans un article récent, Benjamin Sass a repris la question de la signification du terme « 'ashérah » dans les inscriptions de Khirbet el-Qôm et de Kuntillet 'Ajrud ainsi que dans la Bible hébraïque. Il pense que, dans le cas des inscriptions, le terme ne désigne pas la déesse Ashérah, en tant que parèdre de Yhwh, mais le sanctuaire : on aurait donc prêté serment ou formulé des bénédictions par « Yhwh et son sanctuaire » (Sass 2014). En ce qui concerne le dossier biblique, Sass estime que le sens premier du terme 'šr(h) a été « temple » et que les Deutéronomistes auraient transformé le terme en un objet d'idolâtrie, voire en une déesse (Sass 2014 : 63–64). Cette théorie a été défendue également par E. Puech (Puech 2015) qui propose pour les textes de Khirbet el-Qôm et Kuntillet 'Ajrud la même interprétation que Sass (Puech 2015 : 5–20), alors qu'il pense que, dans la Bible, Ashérah est « un terme générique pour un symbole divin, un objet cultuel, restes d'éléments cultuels syncrétistes (Jg 3,7), mais pas à première vue une divinité indépendante, la parèdre de Yahvé » (Puech 2015 : 22). L'expression « à première vue » fait apparaître immédiatement le problème posé par la volonté d'éliminer la déesse du dossier biblique. D'ailleurs, Puech lui-même parle d'une « statue d'Ashérah » (Puech 2015 : 22), montrant d'autant plus la difficulté d'écarter la déesse des textes bibliques. En outre, comme l'admet aussi Sass (2014 : 64), il existe des attestations iconographiques et aussi textuelles qui indiquent clairement la vénération d'une déesse en Juda et à Jérusalem. On peut rappeler un certain nombre de sceaux représentant une déesse et, surtout, la polémique autour de la « Reine du ciel ». Selon Jr 44, les Judéens exilés interprètent la catastrophe de la destruction de Jérusalem comme résultat de la colère de la Reine du Ciel qui a permis ce cataclysme à cause de la décision des autorités judéennes d'interdire sa vénération. Or, si une telle interdiction ne peut que se

1 C'est avec beaucoup de plaisir que je dédie cette étude à mon ami et collègue Benjamin Sass qui, sans en connaître la destination, m'a beaucoup aidé par ses conseils bibliographiques.

référer à la « réforme de Josias » (Thiel 1981 : 79), ainsi qu'on peut le penser, la Reine du Ciel ne peut alors qu'être la déesse Ashérah. En effet, 2 R 23,4–7 ne mentionne pas l'élimination de la Reine du ciel du temple de Jérusalem mais celle d'Ashérah ainsi que de ses symboles et des différentes activités liées à son culte (en Jr 44 comme en 2 R 23,7 les femmes semblent jouer un rôle important dans ce culte). Il est donc assez plausible d'identifier Ashérah et la Reine du ciel (cf. également Koch 1988). Mais je ne voudrais pas reprendre ici en détail la discussion sur le terme « 'ashérah » (voir à ce sujet Römer 2014 : 213–228). J'aimerais plutôt dans la suite aborder la question d'une parèdre associée au collègue de Yhwh à l'est, Kemosh.

Le dieu Kemosh nous est notamment connu comme dieu tutélaire de Moab grâce à la stèle de Mésha, mais il apparaît également dans une autre inscription de Mésha, dans des noms propres moabites et dans quelques textes bibliques (pour plus de détails, cf. Müller 1999 : 187–189). La plupart des textes bibliques présentent Kemosh comme étant le dieu des Moabites (Nb 21,29 ; 1 R 11,7.33 ; 2 R 23,13 ; Jr 48,7.13.46) ; selon Jg 11,24, Kemosh serait également le dieu des Ammonites. Souvent on explique cette idée comme une erreur de l'auteur ou des rédacteurs du récit (Lagrange 1903 : 200) ; mais il n'est pas totalement exclu que Kemosh fut également vénéré en Ammon, comme Yhwh fut vénéré en Israël et Juda ainsi qu'à Témán. Dans son discours en Jg, 11, 12–28, Jephthé argumente de ce qu'Israël n'a jamais occupé Moab, ce qui peut signifier que le roi d'Ammon contrôle, selon ce texte, également le pays de Moab (Gross 2009 : 592–593 ; pour d'autres explications cf. Sasson 2014 : 429–430).

L'étymologie du nom de Kemosh est incertaine, et peut-être sans trop d'importance. Dans la stèle de Mésha, Kemosh apparaît clairement comme un dieu guerrier du type de Ba'al, protecteur du roi et du peuple. On a suggéré des rapprochements entre son nom et la divinité Kamish, attestée à Ebla et à Mari (Müller 1999 ; Durand 2008 : 648–649). Une étymologie possible pourrait être établie à partir d'un adjectif *kummušu*, attesté en néo-assyrien, ayant apparemment le sens de « redoutable, puissant » (Tobola 2013 : 574–575). Une telle étymologie serait tout à fait appropriée pour une divinité guerrière telle que Kemosh, sorte de Ba'al. Rappelons dans ce contexte la stèle de Rajm 'Abd, qui, contrairement à une opinion courante, provient probablement du IX^e ou VIII^e siècle avant notre ère et non pas de la fin du 2^e millénaire (Warmenbol 1983). Celle-ci pourrait, selon certains, représenter un Kemosh en sa fonction de « Ba'al » (cf. Mattingly 1989 : 223 avec bibliographie ; Snyder 2010 : 649–650).

Se pose alors la question d'une parèdre associée à Kemosh. Le dossier pour avancer dans cette question est assez mince, il faut l'avouer. On a voulu voir dans un trio représenté d'une manière égyptianisante

sur la stèle de Balu'a, provenant de Moab et datant probablement de la première partie du X^e siècle avant notre ère (Finkelstein et Lipschits 2011 : 145), le roi moabite en face de Kemosh et sa parèdre (Horsfield et Vincent 1932 : 430–432 ; van Zyl 1960 : 196). Néanmoins, ces identifications restent incertaines (Mattingly 1989 : 224, citant d'autres voix critiques). M.-L. Mussel a pensé voir dans une impression d'un sceau sur une anse en provenance de Dhiban, datant du début du Fer II et montrant également l'influence égyptienne, un dieu cornu de type Ba'al ainsi que, sous la forme d'un scorpion, la représentation d'une déesse de type « Ishara » (Mussel 1989 : 248–250 et 324). Mais la disposition des figures sur le sceau ne suggère pas un lien entre le scorpion et le dieu anthropomorphe, qui pourrait éventuellement être une représentation de Kemosh (Mattingly 1989 : 225). Mentionnons encore le torse d'une statue, également égyptianisante, trouvée à Khirbet 'Atarus (14 km au nord-ouest de Dhiban) représentant peut-être une déesse dont l'identité ne peut cependant être définie (Niemann 1985 : 174–176). Dans une tombe du VIII^e siècle avant notre ère découverte à Amman, on a trouvé une figurine en argile qui possède un corps féminin et une tête barbue. Cette statuette a été interprétée comme représentant une divinité hermaphrodite identifiée à 'Ashtar-Kemosh, qui est mentionnée dans la stèle de Méscha (Harding 1951 : 37 ; Homès-Fredericq 1987 : 92–93).

Le meilleur indice pour l'existence d'une parèdre de Kemosh demeure, en effet, la mystérieuse expression *'štr kmš* qui apparaît dans la ligne 17 de la stèle de Méscha. Cette ligne fait partie du passage 14–18 qui relate la prise de la ville de Neboh :

« Kemosh me dit : « Va, prends Neboh à Israël. » J'allai de nuit et je l'attaquai depuis le matin jusqu'à midi. Je la pris et je tuai tout le monde, sept mille hommes forts et garçons, femmes, filles et concubines. En effet, à 'Ashtar-Kemosh je les avais voués (*ky l'štr kmš ḥrmth*). J'emportai de là les vases de Yhwh et je les traînai devant la face de Kemosh ».

Ce texte est fort intéressant car il indique qu'il existait un sanctuaire de Yhwh à Neboh que Méscha se vante d'avoir détruit en emportant ses ustensiles (y compris une statue de Yhwh ?) pour les placer dans le temple de Kemosh. Avant le déplacement des objets du sanctuaire, le roi prétend avoir tué sept mille habitants de la ville, ce qui est sans doute un chiffre « rond », exagéré. Cette mise à mort de la population est décrite, comme dans certains textes bibliques et notamment le livre de Josué, comme un *ḥrm*, un sacrifice (humain) en reconnaissance de l'intervention divine lors du combat. Selon la stèle de Méscha, ce *ḥrm* n'est pas offert à Kemosh seul mais à 'Ashtar-Kemosh. La signification de cette expression est très fortement discutée et aucun consensus ne semble se profiler.

En 1870, déjà C. Clermont-Ganneau avait interprété cette expression comme « une de ces émanations féminines de type mâle, si communes dans la mythologie sémitique », et y voyait « une nouvelle forme du nom d'Astoreth » (Clermont-Ganneau 1870 : 36). Il a été suivi par le Père M.-J. Lagrange qui voyait en 'Ashtar « l'épouse de Camos, sa déesse parèdre » (Lagrange 1905 : 125, cf. plus prudemment Lagrange 1901 : 540). Très vite cette interprétation fut contestée. F. Hitzig proposa d'interpréter *'štr* comme un substantif signifiant « trésor », et il traduit l'expression par « le trésor de Kemosh » : « denn dem Schatze des Chamosch wurde die Beute geweiht » (Hitzig 1870 : 17, cf. 57–60). Cette interprétation crée cependant un contre-sens, puisque le *hrm* implique que (au moins en théorie) le butin est brûlé (Lemaire 1999 : 91–92). L'idée similaire, selon laquelle *'štr* ne serait pas (ou plus) un nom propre mais un nom générique, est proposée par P. D. Stern qui interprète le terme comme une épithète divine signifiant « guerrier » (Stern 1991 : 38 : « 'the warrior,' or the like »). Mais Stern n'indique pas de parallèle pour une telle signification et, à ma connaissance, il n'en existe pas (cf. également la critique de Smith 1995 : 632). F. M. Cross propose la solution inverse : Kemosh serait l'épithète de 'Ashtar (Cross 1983 : 36–37), mais les données épigraphiques et bibliques parlent clairement contre cette solution. A. Lemaire qui, comme Cross, postule « une quasi-monolâtrie en Moab » (Lemaire 1999 : 84), envisage un nom commun signifiant « dieu, divinité » (Lemaire 1999 : 83–84). Indépendamment du fait que ses meilleurs exemples pour une telle utilisation sont des substantifs signifiant des déesses (l'akkadien *ištarātu*, et l'hébreu biblique *'aštārōt*), on ne comprend pas très bien pourquoi Kemosh aurait besoin d'être appelé « la divinité » juste dans cette ligne.

Il faut donc partir du constat que le terme *'štr* dans la stèle de Mésha est bel et bien un nom propre. Cette idée est partagée par la plupart des commentateurs, dont la majorité considère pourtant que nous avons affaire à un nom masculin. Pour G. A. Barton, 'Ashtar-Kemosh serait un nom double pour une seule divinité. Il envisage l'hypothèse selon laquelle 'Ashtar et Kemosh étaient à l'origine deux divinités distinctes vénérées par différentes tribus : « By the time of Mesha the two had been identified as one god as Yahwe-Elohim was in Israel » (Barton 1901 : 27). La comparaison avec « Yhwh-Elohim » n'est pourtant pas convaincante. Ce double nom paraît presque exclusivement en Gn 2–3 (et rarement dans les livres des Chroniques), et n'est nullement le résultat de la fusion de deux dieux distincts. Il s'agit de l'œuvre d'un rédacteur récent qui voulait faciliter le passage entre le récit sacerdotal de la création en Gn 1, qui utilise le terme *'ēlohîm*, et le récit « yahviste » du jardin en Gn 2–3 dont l'auteur avait utilisé le tétragramme. Le nom *'ēlohîm* est un nom générique et ne devient

un « nom propre » (« Dieu »), dans le sens du Dieu unique, que chez l'auteur sacerdotal (de Pury 2002). Si l'on veut considérer 'Ashtar comme le nom d'une divinité masculine, on peut envisager, avec H.-P. Müller, que l'identification de Kemosh avec 'Ashtar avait pour but une « integrative[n] Ausschaltung des in Randgebieten immer noch wichtigen altsemitischen Gottes » (Müller 1994 : 391–392). On a souvent considéré 'Ashtar comme une divinité astrale, liée à la planète Vénus (Henninger 1976 ; pour 'Ashtar-Kemosh, cf. 144). Très peu d'auteurs se sont interrogés pour savoir pourquoi l'identification de Kemosh avec 'Ashtar apparaît exclusivement dans la ligne 17 de l'inscription en lien avec le *h₁rm*. Une exception est représentée par l'étude de W. Caskel, qui donne la réponse suivante : « Vermutlich, weil der Bann ursprünglich nur für 'Aštar ausgesprochen werden konnte Und weshalb ist es nicht dabei geblieben ? Weil 'Aštar kein moabitischer Gott war, sondern ein älterer Gott des Landes oder befreundeter aramäischer (arabischer?) Nachbarn » (Caskel 1958 : 101–102). Bien que la solution proposée par Caskel ne me semble pas convaincante, il a le mérite d'avoir réfléchi sur le lien entre 'Ashtar et le *h₁rm*, sur lequel nous allons revenir.

Les avocats de la théorie selon laquelle 'Ashtar serait une divinité masculine (pour une bibliographie de cette position cf. Gass 2009 : 36, n. 148 ; Snyder 2010 : 648–649, n. 9) avancent l'argument que l'on aurait dû avoir une terminaison « t » (*'aštar*), comme c'est le cas par exemple à Ougarit où, à côté de la déesse 'Ashtar se trouve le dieu 'Ashtar qui, dans le cycle « Baal et la Mort » où l'on se moque de lui (KTU 1.6 I 44–67), semble être associé à la sécheresse. Que 'Ashtar apparaisse comme une divinité masculine à Ougarit et ailleurs (Smith 1995 : 628–634) ne signifie cependant pas que ce nom soit utilisé de manière exclusive pour des dieux masculins ; il peut aussi sans problème être utilisé pour désigner une déesse. Ceci est d'abord le cas pour la déesse mésopotamienne Ishtar et la déesse araméenne Atargatis (*'trth*) (Weippert 1975 : 28, n. 22 ; Weippert et Weippert 1982 : 101). À Ougarit, est attesté un nom propre *'t₁r-um* (« 'Ashtar est mère »), mais l'élément théophore se réfère ici probablement aussi au dieu 'Ashtar (Gröndahl 1967 : 46). Cependant, c'est surtout en Arabie que *'t₁r* constitue le nom d'une déesse. En Arabie du Nord, la déesse 'Attarshamain se trouve à la tête du panthéon de Douma ; elle fut la déesse principale de la tribu de Qedar et des tribus apparaissant dans des documents néo-assyriens sous le nom de Shumu'il (Knauf 1989 : 82–84). Contrairement à l'idée répandue selon laquelle 'Athtar désignerait en Arabie méridionale toujours un dieu (Henninger 1976 : 131–134 ; Knauf 1989 : 82), C. J. Robin a démontré que dans beaucoup de textes, « *'t₁r* peut souvent s'analyser comme un théonyme féminin plus au moins substantivé qui dérive

probablement de l'Ishtar mésopotamienne » (Robin 2012 : 334). Particulièrement intéressants sont des cas où *'ttr* est, comme dans la stèle de Mésha, déterminé par un nom de divinité comme *'ttr Nkrh*, *'ttr S'm'* et *'ttr(h) Yhrq*. « Dans ce cas, on retire l'impression que la *'ttr* est l'épouse du dieu » (Robin 2012 : 352). Selon Robin, il faudrait distinguer, dans l'emploi du terme *'ttr* en Arabie du Sud, les textes qui désignent un dieu et ceux qui évoquent une déesse. Les deux emplois se distinguaient peut-être par leur vocalisation différente, 'Athtar et 'Ithtar. Le nom de la déesse pourrait également être employé comme un nom commun pour désigner différentes déesses, protectrices d'un sanctuaire ou épouses de tel ou tel dieu (Robin 2012 : 352). Il faut donc retenir qu'il existe de nombreux exemples attestant l'emploi de *'ttr* pour désigner une déesse.

Un autre problème qui se pose à ceux qui voient dans *'štr kmš* la fusion ou la juxtaposition des deux dieux est d'ordre grammatical. Si l'on avait voulu associer deux dieux, on aurait pu s'attendre à une conjonction comme dans le cas de Kothar-wa-Khasis à Ougarit. Comme le fait remarquer D. Jericke, le séparateur entre *'štr* et *kmš* ne plaide pas en faveur d'une « Doppelgottheit » (Jericke 2010 : 153 ; cf. aussi Gass 2009 : 35). La syntaxe suggère plutôt de comprendre l'expression *'štr kmš* comme une construction génitive. Dans ce cas, il ne peut s'agir que d'une déesse : « la 'Ashtar ou la 'Ishtar (si l'on veut suivre la suggestion de Robin) de Kemosh » (Weippert 1990 : 16, n. 58 ; Jericke 2010 : 153). Une telle subordination de déesses à leur « époux » est bien attestée (Xella 1995). Un parallèle assez proche de *'štr kmš* se trouve dans l'expression 'Anat-Yahô attestée dans les documents d'Éléphantine (van Zyl 1960 : 196). Dans un des documents, un dénommé Menaḥem prête serment par « le sanctuaire et par 'Anat-Yahô » (Grelot 1972 : 95 ; avant il existe une lacune que l'on comble souvent par la reconstruction « par Ḥerem », puisque l'on trouve dans un autre texte une déclaration de serment devant Ḥerembéthel ; cf. Porten 2011 : 265, n. 6 ; la reconstruction de Puech 2015 : 23, n. 59 « par l'idole en bois » paraît assez fantaisiste). Il s'agit très vraisemblablement dans ce texte de la (déesse) 'Anat associée à Yhwh/Yahô (Weippert 1990 : 15). Dans une liste de dons pour Yahô, on trouve à côté de Yahô, Ashim-Bethel et 'Anat-Bethel (Grelot 1972 : 363). La divinité Bethel d'origine araméenne est ici identifiée à Yahô (Grelot 1972 : 365 ; Weippert 1990 : 15 ; van der Toorn 1992 : 94).

Ce n'est pas le lieu ici de spéculer sur l'association entre 'Anat et Yhwh, alors que, dans les inscriptions de Kuntillet 'Ajrud et Khirbet el-Qôḿ ainsi que dans un certain nombre de textes bibliques, on trouve un lien entre Ashérah et Yhwh. Observons simplement que le lien entre 'Anat et Yhwh pourrait, quant à lui, avoir ses origines dans le Nord

ou pourrait être arrivé à Éléphantine via la vénération de la déesse en Égypte (Day 1999 : 40–41). On peut également rappeler l'émendation de J. Wellhausen du verset Os 14,9 qui, dans sa forme massorétique (*'nty w 'šrmw*), serait à comprendre comme une correction dogmatique de l'expression *'ntw w 'šrtw*. Yhwh aurait donc dit via le prophète : « C'est moi, son 'Anat et son Ashérah » (Wellhausen 1892 : 21, 131 ; repris par Loretz 1989). Si cette reconstitution s'avérait juste, elle montrerait que Yhwh pouvait en effet être associé à la fois à 'Anat et à Ashérah.

Revenons à la stèle de Mésha. Il nous semble, après cette enquête, que le plus plausible soit de comprendre *'štr kmsš* comme désignant la parèdre de Kemosh, la « 'Ishtar de Kemosh » (Weippert et Weippert 1982 : 101 ; Mittmann 2002 : 53 ; Jericke 2010 : 152–154 ; Weippert 2014 : 148, n. 57). Il est difficile de décider s'il s'agit simplement de la « Dame de Kemosh » ou d'une déesse spécifique car, comme le rappelle Robin, « la frontière entre les catégories 'nom propre' et 'nom commun' est ... ténue » (Robin 2012 : 351).

Reste à élucider la question de savoir pourquoi la 'Ishtar de Kemosh apparaît en lien avec le *h̄rm* dans l'inscription de Mésha. Il est possible que la 'Ishtar de Kemosh ait été, en Moab, vénérée comme une déesse guerrière similaire à l'Ishtar mésopotamienne. Dans ce cas, on pourrait en effet suivre G. L. Harding et D. Homès-Fredericq (cf. ci-dessus) dans leur identification de la figurine, trouvée à Amman, à *'štr kmsš* car l'Ishtar mésopotamienne se caractérise également par la combinaison d'attributs féminins et masculins. Il est possible que la 'Ishtar de Kemosh ait surtout été vénérée au sanctuaire où le *h̄rm* fut exécuté, peut-être à Keriyot, mentionné en ligne 13 (Weippert et Weippert 1982 : 101 ; Jericke 2010 : 153). Comme le rappelle Müller : « 'Weihungen' von Besiegten an Göttinnen [sind] keine Seltenheit » (Müller 1994 : 393). Et la fonction guerrière de 'Attarshamain est également attestée. On peut donc imaginer que la 'Ishtar de Kemosh était la déesse qui permettait à Mésha de remporter la victoire contre Israël. On pourrait éventuellement y voir un parallèle avec la fonction d'Ashéra, dans l'inscription de Khirbet el-Qôm, qui est celle par qui Yhwh sauve Ouriyahou de ses ennemis (« Béni soit Ouriyahou par Yhwh ; de ses ennemis, par son Ashérah, il l'a sauvé »). Selon Jericke, la mention de la déesse 'Ashtar dans la stèle de Mésha montrerait que Kemosh, d'abord dieu tutélaire de la famille royale, était sur le chemin de devenir le dieu suprême dans le pays de Moab (Jericke 2010 : 153–154). Mais il n'y a guère d'arguments pour étayer cette théorie.

Concluons : L'expression *'štr kmsš* dans la stèle de Mésha trouve sa meilleure explication dans une construction génitivale associant une déesse ('Ashtar ou 'Ishtar) au dieu moabite Kemosh. Il s'agit sans

doute d'une variante levantine de l'Ishtar mésopotamienne ou de la 'Attarshamain araméenne, voire nord-arabique. Cette déesse était peut-être vénérée plus particulièrement dans le sanctuaire où Méscha avait pratiqué le *hym*. Ainsi la ligne 17 de la stèle de Méscha s'oppose-t-elle à l'idée d'une « quasi-monolâtrie » des royaumes du Levant.

RÉFÉRENCES

- Barton, G.A. 1901. West Semitic Deities with Compound Names. *Journal of Biblical Literature* 20 : 22–27.
- Caskeel, W. 1958. Die alten semitischen Gottheiten in Arabien. Dans : Moscati, S., éd. *Le antiche divinità semitiche* (Studi Semitici 1). Rome : 95–117.
- Clermont-Ganneau, C. 1870. *La stèle de Dhiban, ou stèle de Mesa, roi de Moab, 896 avant J. C. : lettres à M. le Cte de Vogüé*. Paris.
- Cross, F.M. 1983. The Epic Traditions of Early Israel : Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions. Dans : Friedman, R.E., éd. *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Biblical Criticism*. Chico, Calif. : 13–39.
- Day, P.L. 1999. Anat. Dans : van der Toorn, K., Becking, B. et van der Hors, P.W., eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2^e édition). Leyde : 36–43.
- Durand, J.-M. 2008. La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari. Dans : Del Olmo Lete, G., éd. *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux*, Vol. 1 : *Ebla, Mari* (OLA 162). Louvain : 163–716.
- Finkelstein, I. et Lipschits, O. 2011. The Genesis of Moab: A Proposal. *Levant* 43 : 139–152.
- Gass, E. 2009. *Die Moabiter, Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr* (Abhandlungen des Deutschen Palästinaverbands 38). Wiesbaden.
- Grelot, P. 1972. *Documents araméens d'Égypte* (LAP0). Paris.
- Gröndahl, F. 1967. *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (Studia Pohl 1). Rome.
- Gross, W. 2009. *Richter* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg im Breisgau.
- Harding, G.L. 1951. Two Iron-Age Tombs in Amman. *Annual of the Department of Antiquities in Jordan* 1 : 37–40, Pls. 10–14.
- Henninger, J. 1976. Zum Problem der Venussterngottheit bei den Semiten. *Anthropos* 71 : 129–168.
- Hitzig, F. 1870. *Die Inschrift des Mescha, Königes von Moab, übersetzt und historisch-kritisch erläutert*. Heidelberg.
- Homès-Fredericq, D. 1987. Possible Phoenician Influences in Jordan in the Iron Age. Dans : Hadidi, A., éd. *Studies in the History and Archaeology of Jordan III*. Amman : 89–96.
- Horsfield, G. et Vincent, L.H. 1932. Une stèle égypto-moabite au Balou'a. *Revue Biblique* 41 : 417–444, Pls. IX–XII.
- Jericke, D. 2010. *Regionaler Kult und lokaler Kult: Studien zur Kult- und Religionsgeschichte Israels und Judas im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 39). Wiesbaden.
- Knauf, E.A. 1989. *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr* (2^e édition) (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins). Wiesbaden.
- Koch, K. 1988. Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem. *Ugarit-Forschungen* 20 : 97–120.
- Lagrange, M.-J. 1901. L'inscription de Mesa. *Revue Biblique* 10 : 522–545.
- Lagrange, M.-J. 1903. *Le Livre des Juges* (Études bibliques). Paris.

- Lagrange, M.-J. 1905. *Etudes sur les religions sémitiques* (2^e édition) (Etudes bibliques). Paris.
- Lemaire, A. 1999. Le *hêrem* dans le monde nord-ouest sémitique. Dans : Nehmé, L., éd. *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien* (Antiquités sémitiques 4) Paris : 79–92.
- Loretz, O. 1989. 'Anat - Aschera (Hos 14,9) und die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud. *Studi Epigrafici e Linguistici* 6 : 57–65.
- Mattingly, G.L. 1989. Moabite Religion and the Meshah' Inscription. Dans : Dearman, A., éd. *Studies in the Meshah' Inscription and Moab* (Archaeology and Biblical Studies 2). Atlanta : 211–238.
- Mittmann, S. 2002. Zwei "Rätsel" der *Mēša'*-Inscription. Mit einem Beitrag zur aramäischen Steleninschrift von Dan (*Tell el-Qāḏī*). *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* 118 : 33–65.
- Müller, H.-P. 1994. König *Mēša'* von Moab und der Gott der Geschichte. *Ugarit-Forschungen* 26 : 373–395.
- Müller, H.-P. 1999. Chemosh. Dans : van der Toorn, K., Becking, B. et van der Hors, P.W., eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2^e édition). Leyde : 186–189.
- Mussell, M.-L. 1989. The Seal Impression from Dhiban. Dans : Dearman, A., éd. *Studies in the Meshah' Inscription and Moab* (Archaeology and Biblical Studies 2) Atlanta : 247–252, 323–324.
- Niemann, H.M. 1985. Ein Statuettenkorso von der *Ḥirbet 'Atārīs*. *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* 101 : 171–177.
- Porten, B. 2011. *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change* (2^e édition révisée) (Documenta et monumenta Orientalis antiqui, Studies in Near Eastern Archaeology and Civilisation). Atlanta.
- Puech, E. 2015. L'inscription 3 de *Khīrbet el-Qōm* revisitée et l'*Ashērah*. *Revue Biblique* 122 : 5–25.
- de Pury, A. 2002. Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch. Dans : Gertz, J.C., Schmid, K. et Witte, M., eds. *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315). Berlin : 25–47.
- Robin, C.J. 2012. 'TTR au féminin en Arabie méridionale. Dans : Sedov, A., éd. *New Research in Archaeology and Epigraphy of South Arabia and Its Neighbors (Proceedings of the "Rencontres Sabéennes" Held in Moscow, May 25th–27th, 2011)*. Moscou : 333–366.
- Römer, T. 2014. *L'invention de Dieu* (Les livres du nouveau monde). Paris.
- Sass, B. 2014. On Epigraphic Hebrew 'ŠR and *'ŠR, and on Biblical Asherah*. *Transuephratène* 46 (Mélanges André Lemaire III) : 47–66.
- Sasson, J.M. 2014. *Judges 1–12: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 6D). New Haven.
- Smith, M.S. 1995. The God Ahtar in the Ancient Near East and His Place in KTU 1.6 I. Dans : Zevit, Z., Gitin, S. et Sokoloff, M., eds. *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*. Winona Lake : 627–640.
- Snyder, J.B. 2010. Did Kemosh Have a Consort (or Any Other Friends)? *Ugarit-Forschungen* 42 : 645–675.
- Stern, P.D. 1991. *The Biblical Ḥerem: A Window on Israel's Religious Experience* (Brown Judaic Studies 211) Atlanta.
- Thiel, W. 1981. *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremiah 26–45* (WMANT 52). Neukirchen-Vluyn.
- Tobola, L. 2013. The Divine Name Chemosh: A New Etymological Proposal. *Biblica* 94 : 573–575.

- van der Toorn, K. 1992. Anat-Yahu, Some Other deities, and the Jews of Elephantine. *Numen* 39 : 80–101.
- Warmenbol, E. 1983. La stèle de Ruġm el-'Abd (Louvre AO 5055). Une image de divinité moabite du IX^e-VIII^e siècle av. n. è. *Levant* 15 : 63–75.
- Weippert, H. et Weippert, M. 1982. Die “Bileam”-Inscription von Tell Dēr ‘Allā. *Zeitschrift des Deutschen Palästina Vereins* 98 : 77–103.
- Weippert, M. 1975. Über den asiatischen Hintergrund der Göttin “Asiti”. *Orientalia* 44 : 12–21 (réimprimé dans: *Jahwe und die anderen Götter* (FAT 18). Tübingen : 25–33 [1997]. les numéros de page sont ceux de la réimpression).
- Weippert, M. 1990. Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel. Dans : Assmann, J. et Harth, D., eds. *Kultur und Konflikt*. Frankfurt am Main : 143–179 (reprinted in: *Jahwe und die anderen Götter* [FAT 18]. Tübingen : 1–24 [1997] Page numbers refer to reprint).
- Weippert, M. 2014. Mōši's Moab. *Transeuphratène* 46 (Mélanges André Lemaire III) : 133–151.
- Wellhausen, J. 1892. *Die Kleinen Propheten. Skizzen und Vorarbeiten* 5 (réimprimé en 1889 et 1963). Berlin.
- Xella, P. 1995. Le dieu et ‘sa’ déesse : l’utilisation des suffixes pronominaux avec des théonymes d’Ebla à Ugarit et à Kuntillet ‘Ajrud. *Ugarit-Forschungen* 27 : 599–610.