

UGARIT-FORSCHUNGEN

Internationales Jahrbuch
für die
Altertumskunde Syrien-Palästinas

Herausgegeben von
Wilfred Watson • Nicolas Wyatt

Band 48
2017



U
F

48

2017

Inhalt

Artikel

Noga Ayali-Darshan

- The Death of Mot and his Resurrection (KTU³ 1.6 II, V)
in the Light of Egyptian Sources 1

Shlomo Bahar

- Biblical Hebrew Parallels to Phrases and Expressions in the El Amarna
Letters from Canaan that are elsewhere unattested in Akkadian 21

Stefan Bojowald

- Ein neuer Anlauf zur Erklärung des Wortes *grf*
in der ägyptischen Hungersnotstele 29

Joachim Bretschneider – Athanasia Kanta – Jan Driessen

- Pyla-Kokkinokremos (Cyprus). Preliminary Report on the 2015-2016
Campaigns 35

Teresa Bürge – Peter M. Fischer

- New Insights on Burial Practices at the Late Bronze Age City of
Hala Sultan Tekke, Cyprus 121

Israel Finkelstein

- What the Biblical Authors knew about Canaan before and in the
Early Days of the Hebrew Kingdoms 173

Erasmus Gaß

- Jeremia und der Überrest von Aschdod (Jer 25,20)
Der schwierige Spagat zwischen Realität und Fiktion..... 199

Graciela Gestoso Singer

- Beyond Amarna: The “Hand of Nergal” and the Plague in the Levant 223

Jean-Georges Heintz – Rijad Mehmedi – Jana Mynářová – Juan-Pablo Vita

- Bibliographie d’El-Amarna: Supplément VI [2008 – 2017]
– [= Supplément à I.D.E.A., Vol. 2 (1995), pp. 1-119] –
[Addenda & Corrigenda – Édition du 27 Juillet 2017] 249

Josué J. Justel – Bárbara E. Solans

- L’accadico di Emar by S. Seminara: an “Index of texts”
and Other Resources 273

Szabolcs-Ferencz Kató

- Baal auf seinem Kriegswagen in KTU 1.3 IV 25–27? Ein neuer Vorschlag... 363

Shirly Natan-Yulzary

- The Use of Resumptive Repetition for the Construction
of Time and Space in the Ugaritic Epic of Aqhat 373

Juan Oliva

- Zum Hurritischen und zum Akkadischen des Qatna-Briefes TT2
mit historischer Einzelauswertung 391

Yitzhak Paz

- Prisoners of Worship? Interpreting the ‘Orant’ Posture
in Ancient Near Eastern Imagery 413

Clemens Steinberger

- RS 25.460: Ein Marduk-Hymnus zwischen Tradition und Innovation..... 431

Ryan Thomas

- אלקנהארץ: Creator, Begetter, or Owner of the Earth? 453

Juan-Pablo Vita

- Oil in Ugarit: its price, its use as a means of payment and administrative
procedures. *Addendum*: Oil for wool 525

Juan-Pablo Vita

- A note on Ugaritic *kndwt* /*kindawattu*/ (a garment)..... 545

Nicolas Wyatt

- National Memory, Seismic Activity at Ras Shamra and the Composition
of the Ugaritic Baal Cycle..... 551

Wolfgang Zwickel

- High/Low Chronology und Geschichte Israels am Beispiel von Tirza..... 593

Actes du colloque – Société et religion à Ougarit Collège de France (15-16 septembre 2016)

Valérie Matoïan – Thomas Römer

- Introduction* 609

Khozama Al-Bahloul

- New evidence on sanctuaries in Ugarit: Court III of the recently
discovered “Great Building” of the Rampart Area 613

Dominique Charpin

- Le roi d’Ugarit et la demeure de Zimri-Lim 637

Sophie Cluzan

- Un monde à l’horizontal dans la glyptique d’Ugarit:
une culture ancienne au service de la mythologie et des croyances
d’un royaume du Bronze récent 653

Françoise Ernst-Pradal – Juan-Pablo Vita

- Paléographie des textes hourrites syllabiques d'Ougarit (suite et fin)
Synthèse et conclusion 675

Jean-Marie Husser

- What if the *goodly gods* were bonnie princes?
An integration rite for royal princes in KTU 1.23 685

Bérénice Lagarce-Othman

- Un groupe particulier de scarabées du Bronze récent à Ugarit: questions
d'origine et d'original 695

Michel Al-Maqdissi

- Notes d'Achéologie Levantine LXI. L'archéologie syrienne et
les travaux de Claude F.A. Schaeffer (1898-1982)..... 709

Valérie Matoïan

- Le roi et la « quête » d'éternité
Réflexion à propos du vase inscrit au nom de Niqmaddu (RS 15.239) 727

Patrick Maxime Michel

- L'emprunt lexical à Ougarit: indication(s) sur les pratiques rituelles ? 767

Françoise Ernst-Pradal

- Paléographie des textes hourrites syllabiques d'Ougarit (suite et fin) :
La bilingue RS 15.010 787

Thomas Römer

- Baal et Yhwh face à la mort..... 807

Nicolas Wyatt

- The Problem of “Dying and Rising” Gods: The Case of Baal 819

Replik**Ludger Hiepel**

- Forgotten Stories? Die Ugarit-Forschung in Münster und das
Lemma „Ugarit“ im *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen
Archäologie*..... 847

Buchbesprechungen und Buchanzeigen

Shawn Zelig ASTER : *The Unbeatable Light: Melammu and Its Biblical Parallels.*

- AOAT 384 (Anne-Caroline Rendu Loisel) 855

Stefan NOWICKI (Hrsg.): »*They Called Me to Destroy the Wicked and the Evil*«.

Selected Essays on Crime and Punishment in Antiquity.

- KEF 1 (Jan Dietrich) 858

Giuseppe MINUNNO : *Ritual Employs of Birds in Ancient Syria-Palestine.*

AOAT 402 (R. Hunziker-Rodewald) 859

Abkürzungsverzeichnis 861

Indizes

A. Stellen 869

B. Wörter 873

C. Namen 875

D. Sachen 879

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 883

Baal et Yhwh face à la mort

Thomas Römer, Paris

La relation entre les textes mythologiques provenant d'Ougarit et ceux de la Bible hébraïque a toujours été compliquée et controversée. Dès la publication des grands mythes d'Ougarit, on s'est rendu compte que de nombreux parallèles, concernant le vocabulaire, des thèmes et des concepts, existaient entre les textes d'Ougarit et certains textes bibliques (surtout poétiques)¹. Bien qu'un courant conservateur de la recherche biblique ait d'abord voulu utiliser ces parallèles pour postuler que des textes bibliques auraient été écrits à la fin du deuxième millénaire² – ce qui pose des problèmes méthodologiques évidents que j'ai traités ailleurs³ – il apparaît, de fait, que des concepts théologiques d'Ougarit sont comparables à certaines traditions d'Israël transmises sans trop de censure par les rédacteurs de la Bible hébraïque. La religion d'Israël et de Juda anciens partage avec Ougarit un univers conceptuel qui s'inscrit dans une longue durée et qui unit un certain nombre de cultures du Levant aux deuxièmes et premiers millénaires avant notre ère.

Le combat de Baal et de Yhwh contre la Mer

Le dieu Yhwh fut certainement d'abord considéré, surtout en Israël, comme un dieu de type « ba'al », un dieu de l'orage, de la fertilité et de la guerre⁴. Les textes bibliques contenus dans le premier livre des Rois montrent un combat acharné entre le prophète Élie et les prophètes de Baal (1 R 17–19) reflétant sans doute un conflit entre des milieux yahwistes et la cour de Samarie où la dynastie des Omrides voulait faire d'un Baal phénicien la divinité principale d'Israël⁵. Il est, en effet, possible que le dieu Yhwh soit devenu la divinité nationale d'Israël seulement après le coup d'état de Jéhu, soutenu par un milieu prophétique autour d'Élisée, le successeur d'Élie.

Lorsque Yhwh devient le dieu tutélaire en Israël, on lui attribue des épithètes et des fonctions similaires à celles du Baal d'Ougarit. À Ougarit, Baal porte le titre de « chevauteur des nuées » (*rkb 'rpt* ; KTU 1.3 II 40), en Israël, Yhwh fait des nuages son char (*hassam 'abim rekubô*, Ps 104,3) ou monte sur un nuage (*Yhwh rokeb 'al 'ab*, Es 19,1).

Et le ba'al Yhwh a également les mêmes ennemis que le Baal d'Ougarit.

¹ Pour une histoire de la recherche voir Loretz 1990.

² Par exemple de Moor 1995.

³ Römer 2013.

⁴ Römer 2014, p. 154-164.

⁵ Pour plus de détails voir Nocquet 2004.

Dans le cycle ougaritique de Baal, ce dieu est confronté à deux ennemis : Yam et Môt, la Mer et la Mort divinisées. D'une certaine manière, cette triade représente aussi une répartition géographique⁶ : alors que Yam règne sur la Mer, Môt sur les enfers, donc le monde sous la terre, Baal, dans ses combats contre ses deux « frères », va s'imposer comme la divinité la plus importante de la terre, où il est vénéré par les hommes comme garant de la pluie et de la fertilité. Mais, en même temps, ces victoires de Baal ne sont pas définitives : Yam et Môt continuent à régner sur les espaces qui sont les leurs. Malgré le fait que Baal devienne roi, l'ordre cosmique et un « équilibre des forces » sont maintenus.

En Israël, Yhwh, avant de devenir le dieu un et unique à partir de l'époque perse, possède également des « compétences limitées » et doit s'affronter à d'autres divinités. Deux psaumes et d'autres textes poétiques attestent qu'on connaissait en Israël la tradition d'un combat de Yhwh contre la Mer⁷ :

Ps 74 : « 12 Pourtant, Dieu, tu es mon roi dès l'origine, auteur des victoires au milieu de la terre. 13 C'est toi qui as cassé par ta force la Mer (*yām*), tu as brisé la tête du Dragon⁸ (*tannîn*) sur les eaux. 14 C'est toi qui as fracassé les têtes de Léviathan (*liwyātām*), tu l'as donné à manger au peuple des bêtes sauvages ».

Comme à Ougarit, où Yammu est accompagné de Lôtanu, dans le Ps 74, la Mer a comme acolyte Léviathan qui est qualifié de « dragon ». Le texte prophétique d'Es 27,1 reprend le même motif en annonçant une victoire future de Yhwh :

« Ce jour-là, Yhwh interviendra ... contre Léviathan, le serpent tortueux (*'aqallātôn*), il tuera le dragon (*tannîn*) de la mer ».

Ces textes évoquent des passages du début du cycle « Baal et la Mort », où le combat de Baal contre Yam et son armée est rappelé :

« En effet, tu as frappé Lotanu, le serpent fuyard, tu as achevé le serpent tortueux, le tyran aux sept têtes » (KTU 1.5,1-3).

Si donc, certains textes de la Bible hébraïque conservent des traces d'un combat de Yhwh contre la Mer, qu'en est-il des traces d'un combat contre la Mort ? À première vue, la réponse semble négative, mais à y regarder de près, il apparaît que la Mort a également été un adversaire pour le dieu biblique.

La mort de Baal à Ougarit

La question de la mort est une question centrale dans tous les systèmes religieux ou philosophiques de l'humanité. Jan Assmann remarque avec raison : « Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges »⁹ (« La mort, voire la conscience de notre mortalité, est un générateur de civilisation de premier ordre »). La mort confronte l'homme à sa finitude, à ses limites. Toute société doit alors apprendre à gérer la mort.

⁶ Niehr 2015, p. 187.

⁷ Cf. Kloos 1986, Römer 1989, Batto 1992, Ballentine 2015, p. 76-90.

⁸ Contrairement au TM, il convient de lire le singulier, ceci à cause du parallélisme avec le v. 14 et à cause du fait que *tannîn* est souvent compris comme un nom propre.

⁹ Assmann 2001, p. 405.

Dans l'épopée de Gilgamesh, c'est la mort qui distingue les hommes des dieux : « Quand les dieux ont créé les hommes, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ; la vie ils l'ont retenue pour eux entre leurs mains »¹⁰. Et le même constat s'applique au mythe biblique de l'expulsion du premier couple humain du jardin dont l'existence sera également limitée par la mort.

Cela ne signifie cependant pas que certains dieux ne puissent mourir. Dans les épopées *Enuma Elish* et *Athra-Hasis*, des dieux inférieurs sont mis à mort et leur sang permet la création des hommes. D'autres divinités meurent ou deviennent prisonnières de la mort, pour revenir ensuite à la vie. C'est notamment le cas de la déesse Ishtar dont on raconte la descente aux enfers et, à Ugarit, de Baal qui doit descendre dans le royaume de son frère Môt et qui sur terre reçoit des funérailles grâce à sa parèdre Anat, laquelle finalement réussira à le faire revenir de chez les morts. Môt est une figure de la Mort. Selon A. Caquot, « Môt n'est pas un dieu, mais une simple représentation de la Mort, comme il en figurait dans les mystères médiévaux », une figure que le poète aurait simplement inventée¹¹. Mais cette théorie présuppose une grande créativité de la part du scribe, qui dans le cas du cycle de Baal semble coucher sur l'argile une tradition, voire une récitation orale comme l'indiquent les nombreux refrains¹². Apparemment Môt n'apparaît dans aucune liste de sacrifices à Ugarit, ce qui peut signifier que l'on était conscient du fait qu'aucun homme ne peut revenir de son règne. Dans l'épopée « Baal et la Mort », Môt porte le titre de *g̃zr*, terme qui est à rapprocher de l'hébreu *z*, signifiant « fort ». Ainsi, ce n'est sans doute pas un hasard si la Mort est qualifiée de « forte » en Ct 8,6 : « Fort comme Mort est Amour » כִּי־עֲזָה כַּמּוֹת אֱהָבָה.

Ce qualificatif de « Fort » s'explique par le contenu et le déroulement du mythe « Baal et la Mort », malheureusement toujours fragmentaire, qui commence par le fait que Baal doit se constituer prisonnier de Môt et descendre aux enfers. Baal accepte ce fait et devient esclave de Môt :

« Salut à toi, Môt, fils d'El. Je suis ton esclave et celui de tes enfers » (KTU 1.5. II.10)¹³.

Pour se rendre chez Môt, Baal doit descendre dans sa gueule (1.5. II. 4-5) ; la même idée, nous le verrons, se trouve dans les textes bibliques selon lesquels celui qui est en train de mourir doit descendre dans la « fosse », dans la « terre » ou en Shéol. Dès la descente de Baal, l'olivier dessèche ainsi que tous les fruits des arbres. La disparition de Baal équivaut donc au début de la sécheresse, que les Ugaritains expliquèrent par l'absence, voire la mort, du dieu de l'orage. El et Anat, la sœur et maîtresse de Baal, apprennent la disparition de Baal et se livrent à des rites de deuil qui sont attestés aussi dans la Bible (cf. Jr 16,6-7, et ailleurs dans le POA) : ils se couvrent de poussière, se revêtent d'un sac, se taillaient la

¹⁰ Tablette X, version ninivite, traduction de Tournay et Shaffer 1998, p. 203, cf. aussi p. 216.

¹¹ Caquot *et. al.*, 1974, 231. Pour une critique de cette idée cf. Gulde 2007, 121-125 qui admet que Môt apparaît surtout dans des textes composés par des « théologiens », et que des divinités comme Horon et Raspu était plus « populaires ». Néanmoins il existe des formulations en KTU 1,5 II.2-3 et KTU 1.23:61-63 qui indiquent que Môt n'était pas une figure « inventée ».

¹² Pour une théorie de la formation de l'épopée en quatre étapes cf. Smith 1994, p. 33-36.

¹³ Traduction selon Niehr 2015, p. 226.

peau et se rasant les cheveux (1. 5. VI 14-25 ; VI 2-8). Avec l'aide de Shapshu, Baal est enterré (VI 11-28). Ses funérailles ressemblent à un enterrement royal¹⁴ : Anat dépose le cadavre de Baal dans la « fosse » des « dieux des enfers » (litt. de la terre), sans doute une allusion aux *rapi'uma*. Après l'intermède d'Athtar qui est incapable de régner à la place de Baal, Anat commence à réclamer le retour de Baal à Môt. Il y a donc, comme dans des textes bibliques, deux niveaux par rapport à la mort. Sur la terre, on enterre les morts, tout en admettant qu'ils continuent à vivre sous la terre, aux enfers, dans le royaume d'une divinité de la mort. Môt refuse d'abord, se vante d'avoir englouti Baal, mais Anat s'empare du dieu de la Mort, détruit son corps et le met en pièces, le donnant à manger aux oiseaux. El, dans une vision, pressent que Baal va revivre. Dans cette vision, le ciel pleut d'huile et les fleuves coulent de miel, symboles de l'abondance et de la fertilité liées au règne de Baal. Le retour à la vie de Baal annonce le début de la saison des pluies, Anat, selon l'ordre de El, demande la collaboration de Shapshu, qui, en tant que divinité solaire, descend chaque soir aux enfers où elle peut donc repérer les morts. Baal revenu à la vie (malheureusement le passage qui raconte ce retour à la vie est perdu) reprend son combat contre Môt en affirmant sa royauté. Mais, après sept ans, un nouveau combat commence, il est acharné ; finalement c'est l'intervention de Shapshu qui met fin à la lutte en affirmant que El ne saurait tolérer le fait que Môt devienne le roi des dieux. L'épopée se termine par un hymne en l'honneur de Shapshu, garante de l'ordre cosmique, et par la signature du scribe Ilimilku.

Cet épisode du cycle de Baal reflète le rôle décisif de Baal, garant de la pluie et de la fertilité; mais il reflète également la puissance redoutable de la Mort à laquelle Baal doit se soumettre, et dont il ne sort que grâce à l'intervention combinée de Anat (dont le nom évoque les sources) et de la déesse du soleil, Shapshu. La descente de Baal vers Môt, qui règne sur le monde souterrain, est une expression mythique de la cessation des pluies en été et sa remontée exprime le retour des pluies et de la végétation en automne. La fin de cet épisode semble suggérer que la victoire contre Môt n'est jamais définitive et que l'affrontement entre Baal et Môt structure l'alternance des saisons et, par conséquent, la vie des habitants d'Ougarit¹⁵.

¹⁴ Niehr 2009, p. 325-326.

¹⁵ Il y a un débat assez vif sur la fonction de l'affrontement de Baal et de Mot. Selon la thèse traditionnelle le mythe refléterait l'alternance des saisons de sécheresse et de pluie (pour un résumé du débat cf. Ballentine 2015, p. 48, avec bibliographie). Cette théorie a été contestée par plusieurs auteurs qui avancent l'hypothèse que le cycle de Baal est surtout une légitimation de la royauté d'Ougarit (cf. par exemple Wyatt 2007, p. 47). Selon Smith 2009, p. 51-52 et Pitard 2013, p. 199-205 le cycle de Baal serait une « histoire de la succession » qui servirait à légitimer n'importe quel roi montant sur le trône et compris comme étant une représentation de Baal. Selon Wyatt le cycle refléterait la relation de vassalité entre Ougarit et Hatti : Baal représenterait le roi de Hatti et Ashtar, le roi d'Ougarit, qui accepte son état de vassal (Wyatt 2002, p. 852-854). Mais le texte ne donne aucune indication positive pour une telle interprétation qui repose d'ailleurs sur l'idée que le scribe Ilimilku aurait inventé le mythe (voir aussi les remarques critiques de Smith 1994, p. 12-23 et Tugendhaft 2013, p. 197). Selon Tugendhaft l'épopée de Baal refléterait une

Yhwh contre Baal

Il est assez plausible que les auteurs du cycle d'Élie dans le premier livre des Rois ont connu un mythe comparable à celui de « Baal et la Mort », et qu'ils l'ont caricaturé pour affirmer la supériorité de Yhwh sur Baal¹⁶. Au début de cette narration, Yhwh est qualifié de maître de la pluie : il peut la donner ou la retenir, la sécheresse ne résultant donc pas de la mort de Yhwh, mais de sa libre décision (1 Rois 17,1). Le thème de Yhwh, maître de la pluie, est repris en 17,14 : « ... jusqu'au jour où Yhwh donnera une averse sur la surface du sol », et en 18,1 : « ... je [=Yhwh] donnerai de la pluie sur la surface du sol ». Et, contrairement à Baal, qui doit se constituer esclave de Môt, Élie, grâce à l'intervention de Yhwh, peut ramener à la vie un enfant mort (1 Rois 17,20-23). Cette supériorité de Yhwh sur Baal culmine dans le récit de la confrontation entre Élie et les prophètes de Baal en 1 R 18, où ces derniers sont incapables de faire apparaître Baal, voire de le faire revenir de la mort, bien qu'ils se fassent des incisions, comme El et Anat apprenant la mort de Baal. Le cycle d'Élie affirme donc, de façon triomphale, la supériorité de Yhwh sur Baal et aussi le fait que c'est Yhwh qui est le maître de la pluie et de la mort.

Yhwh et la Mort dans la Bible

Cependant, les rédacteurs de la Bible hébraïque ont également conservé des traditions qui font apparaître une autonomie de la Mort et un pouvoir limité de Yhwh quant au domaine des enfers. Les textes bibliques partagent avec le Proche Orient Ancien et aussi la Grèce ancienne l'idée qu'il existe un endroit où vont tous les morts pour y mener une existence diminuée. En Israël et Juda, ce lieu du séjour des morts fut appelé « shéol ». L'étymologie de ce terme n'est pas claire ; au premier millénaire avant notre ère, il n'est attesté, en dehors des textes bibliques, que dans un texte d'Éléphantine (« tes os ne descendront pas dans she'ol » CIS II, 145)¹⁷. Dans les textes bibliques, shéol ne porte jamais l'article. Le lexème est donc à considérer comme étant un nom propre. Il existe une déesse *Šuwala*, déjà attestée à Ur où il s'agit, semble-t-il, d'une divinité des enfers ; ce nom apparaît surtout dans la documentation hittito-hourrite où la graphie fluctuante indique qu'elle vient d'un contexte sémitique ; elle est aussi attestée à Emar et dans un texte hourrite d'Ougarit (CAT 1.125)¹⁸. Dans la Bible, shéol désigne d'abord l'endroit où doivent se rendre les morts ; il se situe sous la terre, voire sous l'océan souterrain. Ce lieu peut être décrit comme « la citerne, la

vision critique de la situation d'Ougarit (et de son roi) face aux puissances politiques du Levant et faisant apparaître une sorte de « sagesse politique » (Tugendhaft 2012, p. 383). Sans vouloir nier une fonction royale de l'épopée de Baal, il me semble néanmoins que le thème du combat contre la Mer et la Mort a une dimension mythologique plus profonde, à savoir l'affirmation de la présence des forces hostiles à la vie qu'il faut combattre sans que ce combat n'est jamais définitivement gagné (cf. dans le même sens Gulde 2007, p. 83).

¹⁶ Cf. Fensham 1980.

¹⁷ Tromp 1969, p. 21-23 ; voir aussi pour la suite.

¹⁸ Pour plus de détails voir Schwemer 2001, p. 408-410; Hess 2007.

fosse » (*bôr*, cf. l'expression « descendre dans la fosse » ou « ceux qui descendent dans la fosse »), « terre » (*'eres*), « poussière » (*'ēper*) ou encore la « demeure de silence ».

Mais, en même temps, Shéol est, comme Môt à Ougarit, la personnification de la mort. Preuve en est l'emploi de Shéol et Mawet en *parallelismus membrorum* dans plusieurs textes :

Ps 89,49 : « Quel homme fort vivrait sans voir Mort¹⁹ (וְלֹא יִרְאֶה מוֹת), échappant de la main de Shéol ? (יִמְלֹט נַפְשׁוֹ מִיַּד שְׂאוֹל) ».

Es 38,18 : « Ce n'est pas Shéol qui te célébrera, ce n'est pas la Mort qui te louera » (כִּי לֹא שְׂאוֹל תִּזְדַּק מוֹת יִהְיֶה לְךָ).

Que Shéol-Mawet ait joui de considération en Israël et Juda est évident dans le texte d'Es 28²⁰. Cet oracle prophétique évoque la conclusion d'une alliance (*berît*) des membres de l'aristocratie de Jérusalem avec Mawet-Shéol dans un contexte de crise ; il s'agit peut-être du siège de Jérusalem par les Assyriens en 701 avant notre ère. Le prophète s'adresse à ces dirigeants de la manière suivante :

« 14 Ecoutez donc la parole de Yhwh, vous, les railleurs qui gouvernez ce peuple à Jérusalem. 15 Vous dites : ‘Nous avons conclu une alliance avec Mort, nous avons fait un pacte avec Shéol (כִּרְתָּנוּ בְרִית אֶת־מוֹת וְעַם־שְׂאוֹל עָשִׂינוּ חֻדָּה) ; quand le déferlement destructeur passera, il ne nous atteindra pas ».

Apparemment, une partie de la population de Jérusalem considérait qu'une alliance avec la divinité des enfers était plus efficace que le culte de Yhwh. Cette attitude est évidemment critiquée par le prophète :

« Elle sera effacée, votre alliance avec Mort, votre pacte avec Shéol ne tiendra pas » (v. 18).

Ce passage indique qu'à la fin du VIII^e siècle encore la divinité des enfers était considérée comme aussi puissante que Yhwh ; Yhwh n'avait pas de pouvoir dans le royaume de la Mort.

L'auteur du Ps 30 utilise l'idée selon laquelle Yhwh ne peut intervenir dans Shéol et qu'il ne peut l'implorer de le guérir d'une maladie, en insistant sur le fait que mort il serait incapable de lui rendre un culte, la maladie étant comprise comme une antichambre de la mort. Aussi longtemps que l'homme est malade, pas encore mort, et donc sur la terre, Yhwh peut intervenir :

« 3 Yhwh, mon Dieu, je t'ai appelé au secours, et tu m'as guéri. 4 Yhwh, tu m'as fait remonter de Shéol, tu m'as fait vivre parmi ceux qui descendent dans la fosse. »

La guérison équivaut à une remontée du séjour des morts. Plus loin, le psalmiste indique comment il a convaincu Yhwh d'intervenir en sa faveur :

« 9 Yhwh, j'ai fait appel à toi ; j'ai supplié Yhwh : 10 Que gagnes-tu à mon sang et à ma descente dans la fosse ? La poussière peut-elle te rendre grâce ? Proclame-t-elle ta loyauté ? »

Selon cette argumentation Yhwh devrait avoir intérêt à garder vivants ceux qui le vénèrent car, une fois morts, ils ne peuvent plus lui rendre un culte. L'auteur du Ps 6 recourt à un argument similaire.

¹⁹ À noter l'absence de l'article.

²⁰ Van der Toorn 1988; Römer 1995.

« 2 Yhwh, ne me châtie pas dans ta colère, ne me corrige pas dans ta fureur ! 3 Fais-moi grâce, Yhwh, car je dépéris ; guéris-moi, Yhwh, car mes os sont dans l'épouvante... 6 Car, chez la Mort, il n'y a pas de commémoration de toi (יְיָ יִשְׁרָאֵל) ; dans Shéol, qui te célébrera ? ».

La prière du roi Ézéchias, à l'occasion d'une maladie, en Es 38 reprend le même argument :

« Ce n'est pas Shéol qui te célébrera, ce n'est pas Mort qui te louera ; ceux qui descendent dans la fosse (*bôr*) n'espèrent plus rien de ta fidélité. Le vivant, lui seul, te loue, comme moi aujourd'hui. » (Es 38,18-19).

Ces exemples montrent que Yhwh, comme Baal, n'avait, à l'époque de la monarchie, d'autorité que sur la terre des vivants. Contrairement à la mythologie ougaritique, il n'y a pas de traces, dans la Bible hébraïque, d'une descente forcée de Yhwh dans le domaine de la Mort.

À l'inverse de ce que l'on observe dans des textes d'Ougarit, les textes bibliques reflètent une transformation religieuse, à partir du VI^e siècle avant notre ère dans le cadre de l'élaboration d'une théologie « monothéiste ».

Cette transition est perceptible dans le Psaume 88 où le psalmiste accuse Yhwh :

« 7 Tu m'as déposé dans la fosse (*bôr*) la plus profonde, dans les Ténèbres, dans les gouffres. »

Ici, Yhwh a le pouvoir d'intervenir dans Shéol pour y déposer le mort, mais le verset précédent suggère une séparation entre Yhwh et les enfers :

« 6 Je suis étendu parmi les morts, semblable à ceux qui sont transpercés et couchés dans une tombe, à ceux dont tu perds le souvenir et qui sont séparés de ta main. »

Au milieu du poème, le psalmiste pose cependant des questions :

« 11 Feras-tu un miracle pour les morts ? Les *Rephaïm* se lèveront-ils pour te célébrer ? 12 Dans la Tombe parle-t-on de ta loyauté, et de ta fidélité dans le monde souterrain (יְיָ יִשְׁרָאֵל) ? ».

Souvent, on comprend ces questions comme étant des questions rhétoriques ; il peut cependant s'agir de vraies interrogations sur le pouvoir de Yhwh face au royaume de la Mort. La mention des *Rephaïm* fait penser aux *rapi'uma* d'Ougarit, qui apparaissent à la fin du cycle de Baal dans le cadre d'un hymne à Shaphshu, où ils sont mis en parallèle avec le terme « dieux » (*'ilaniyima*) et semblent avoir un statut « royal » parmi les morts²¹. L'auteur du Psaume veut peut-être suggérer que ces morts royaux se mettent également au service de Yhwh.

Le Ps 49 va plus loin :

« 15 Comme du petit bétail, ils ont été placés devant Shéol, Mort en fait sa pâture ; au matin les gens droits les foulent aux pieds, leur beauté s'évanouit, Shéol est le lieu de leur demeure. 16 Mais Dieu rachètera mon âme (*nèphèsh*) de la main de Shéol, il me prendra » (Ps 49,15-16).

²¹ Suriano 2010, p. 151-154.

La question porte sur la fin de ce verset : « Il me prendra ». Comment faut-il comprendre cette affirmation ? Yhwh évite-il la descente prématurée vers Shéol ou a-t-il le pouvoir de faire remonter quelqu'un qui se trouve dans Shéol ?²²

Les amulettes des tombes de Ketef Hinom, qui avaient été enterrées avec les défunts, étaient sans doute destinées à protéger ces derniers dans le royaume de la Mort²³; or, sur ces amulettes, on évoque la bénédiction de Yhwh sur les vivants et les morts, bénédiction qui se retrouve dans le texte biblique de Nb 6,20-24 : « Que Yhwh te bénisse et qu'il te garde, que Yhwh fasse briller sa face [sur] toi et mette sur toi la paix ». La datation de ces amulettes est évidemment discutée (VII^e s. jusqu'à l'époque hellénistique)²⁴ mais, dans ce texte, il est clair que l'intervention de Yhwh s'étend aussi jusque dans le domaine de la mort.

Résumons : dans des textes des époques perse et hellénistique Yhwh est désormais confessé comme le seul dieu, dieu du ciel et de la terre, mais aussi de la mort et de la vie. C'est ce qu'affirme l'auteur du cantique d'Anne : « Yhwh fait mourir et il fait vivre, il fait descendre vers Shéol et il en fait remonter » (1 S 2,5)²⁵.

Le combat de Yhwh contre la Mort dans des textes apocalyptiques

Certains textes de facture apocalyptique, qui préparent l'idée d'une résurrection des morts, reprennent l'idée d'un combat ou d'une victoire de Yhwh sur la mort. C'est notamment le cas de l'Apocalypse d'Ésaïe dont l'auteur affirme, en opposition avec la doctrine traditionnelle, que les morts peuvent revenir à la vie.

Contrairement à ce qu'affirme le chœur en 26,13-14 :

« 13 Yhwh notre Dieu, d'autres maîtres que toi ont dominé sur nous, mais c'est ton nom seul que nous redisons. 14 Les morts ne revivent pas, les *Rephaïm* ne se relèvent pas, c'est pourquoi tu es intervenu et tu les as exterminés et tu as fait disparaître tout leur souvenir le verset ».

Le v. 19 annonce à la communauté le retour à la vie des morts :

« 19 Tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront. Réveillez-vous, criez de joie, vous qui demeurez dans la poussière ! Car ta rosée (מַלְאָכָה מְלִיּוּחַ est une rosée de lumière), et la terre aux *Rephaïm* rendra le jour ».

À Ougarit, la rosée est un attribut de Baal et, dans « Baal et la Mort », deux des filles de Baal, Pidray et Talay (symbolisant l'éclair et la rosée), doivent descendre avec lui dans le royaume de Môt. Ici, la rosée fait partie des domaines de compétence de Yhwh.

²² Dans le dernier sens Leuenberger 2012, p. 331.

²³ Il est cependant possible, comme le souligne Berlejung (2008), qu'elles étaient déjà portées durant le vivant de leurs propriétaires.

²⁴ Selon l'excavateur Barkay (2004) ces amulettes dateraient du VII^e siècle, mais cette datation n'est pas acceptée par tout le monde, cf. Berlejung (2008) et Na'aman (2011) qui pensent aux VI^e ou V^e siècle ; la datation de Dexinger (1986) à l'époque hellénistique semble peu plausible.

²⁵ Pour une datation de ce texte à la fin de l'époque perse ou début de l'époque hellénistique cf. Mathys 1994, p. 126-146.

Cette annonce du pouvoir de Yhwh de faire remonter les morts, est encadrée par le motif du combat de Yhwh, contre deux ennemis que Baal combat à Ougarit : la Mort et la Mer. Ainsi Es 25,8 affirme : « (Yhwh) a englouti la Mort pour toujours », alors que dans l'épopée ougaritique c'est Môt qui se vante d'avoir avalé Baal. L'auteur d'Es 27,1 annonce que Yhwh tuera Léviathan, le Dragon dans la Mer.

Ainsi, on retrouve encore aux alentours du IV^e ou III^e siècles la reprise du combat de Yhwh contre la Mer et contre la Mort dans un discours qui prépare la croyance selon laquelle Yhwh ressuscitera les morts.

Pour conclure

Dans la première partie du premier millénaire, Yhwh fut vénéré en Israël comme un dieu de type « baal ». L'idée de l'épopée ougaritique selon laquelle durant un certain temps de l'année Baal est « mort », c'est-à-dire prisonnier de Môt, ne se retrouve pas telle quelle dans les textes bibliques. Cependant, dans des textes poétiques anciens, Mort ou Shéol apparaissent clairement comme des divinités ou domaines par rapport auxquels Yhwh est sans pouvoir. De nombreux psaumes demandent à Yhwh d'intervenir durant le vivant des psalmistes, car ils seront coupés de lui lorsqu'ils se trouveront dans le séjour des morts.

Les textes narratifs plus récents comme le cycle d'Élie affirment cependant que Yhwh contrôle la sécheresse et a le pouvoir de ramener les morts à la vie. La même affirmation se trouve également dans des textes poétiques de l'époque perse qui préparent la croyance en la résurrection des morts, en revitalisant le thème du combat contre la Mer et la Mort.

Aucun texte de la Bible hébraïque ne contient d'allusions à un mythe selon lequel Yhwh aurait dû descendre, comme Baal à Ougarit, dans le domaine de la Mort. Ce vieux schéma mythologique se retrouve cependant au cœur du christianisme qui se construit autour du dogme de la descente dans le séjour des morts de Jésus Christ, fils de Dieu, et de son retour définitif à la vie. Mais il s'agit-là d'un autre sujet...

Bibliographie

- Assmann J., 2001, « Tod und Kultur », dans R.-M. E. Jacobi, et al. (éds), *Die Wahrheit der Begegnung: anthropologische Perspektiven der Neurologie. Festschrift für Dieter Janz* (Beiträge zur medizinischen Anthropologie), Würzburg, p. 399-416.
- Ballentine D.S., 2015, *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*, New York.
- Barkay G. et al., 2004, « The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation », *BASOR* 334, p. 41-71.
- Batto B.F., 1992, *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville, Ky.
- Berlejung A., 2008, « Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom », *ZAW* 120, p. 204-230.
- Caquot A. et al., 1974, *Textes Ougaritiques. Mythes et légendes (vol. 1)* (LAPO 7), Paris.

- De Moor J., 1995, « Ugarit and Israelite Origins », dans J. A. Emerton (éd.), *Congress Volume, Paris 1992*, Leiden, p. 205-238.
- Dexinger F., 1986, « Die Funde von Gehinnom », *BiLi* 59, p. 259-261.
- Fensham F. C., 1980, « A Few Observations on the Polarisation between Yahweh and Baal in I Kings 17-19 », *ZAW* 92, p. 227-236.
- Gulde, S.-U., 2007, *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel* (FAT II/22), Tübingen.
- Hess R. S., 2007, « Going Down to Sheol: A Place Name and Its West Semitic Background », dans J. G. McConville et K. Möller (éds), *Reading the Law, Studies in Honour of Gordon J. Wenham*, New York / London, p. 245-253.
- Kloos C., 1986, *Yhwh's Combat with the Sea: a Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Amsterdam – Leiden.
- Leuenberger M., 2012, « Bestattungskultur und Vorstellungen postmortaler Existenz im Alten Israel », dans A. Berlejung, et al. (éds), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (ORA 9), Tübingen, p. 321-343.
- Loretz O., 1990, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt.
- Mathys, H.-P., 1994, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132) Freiburg (CH) – Göttingen.
- Na'aman N., 2011, « A New Appraisal of the Silver Amulets from Ketef Hinnom », *IEJ* 61, p.184-195.
- Niehr, H., 2009, « Die Königsbestattung im Palast von Ugarit. Ein Rekonstruktionsversuch der Übergangsriten aufgrund schriftlicher und archäologischer Daten », dans: A. Berlejung et B. Janowski (éds), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt* (FAT 64), Tübingen, p. 323-346.
- 2015, « Mythen und Epen aus Ugarit », dans B. Janowski et D. Schwemer (éds), *Weisheitstexte, Mythen und Epen* (TUAT.NF 8), Gütersloh, p. 177-301.
- Nocquet D., 2004, *Le livret noir de Baal. La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et dans l'ancien Israël*, (Actes et Recherches), Genève.
- Pitard W. T., 2013, « The Combat Myth as a Succession Story at Ugarit », dans: J. Scurlock et R. Beal (éds), *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*, Winona Lake, In., p. 199-205.
- Römer Th., 1989, « La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament : la création comme combat », *ETR* 64, p. 561-575.
- 1995, « Jugement et salut en Esaïe 28 », *Positions luthériennes* 43, p.55-62.
- « Le Baal d'Ougarit et le Yahvé biblique », dans P. Bordreuil et al. (éds), *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement*, Paris 2013, p. 33-42.
- Schwemer, D., *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001.

- Smith M.S., 1994, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume 1. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2* (VT.S 55), Leiden et al.
- 2009, *The Ugaritic Baal Cycle. Vol. 2. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.3-1.4* (VT.S 114), Leiden et al.
- Suriano M. J., 2010, *The Politics of Dead Kings: Dynastic Ancestors in the Book of Kings and Ancient Israel* (FAT II/48), Tübingen.
- Tournay R. J., A. Shaffer A., 1998, *L'épopée de Gilgamesh* (LAPO 15), Paris.
- Tromp N. J., 1969, *Primitive Conceptions of Death and Nether World in the Old Testament* (Biblica et orientalia), Rome.
- Tughenft A., 2012, « Unsettling Sovereignty: Poetics and Politics in the Baal Cycle », *JANER* 12, p. 367-384.
- 2013, « Babel-Bible-Baal », in: J. Scurlock et R. Beal (éds), *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaaskampf Hypothesis*, Winona Lake, In., p. 190-198.
- Van Der Toorn K., 1988, « Echoes of Judean Necromancy in Isaiah 28,7-22 », *ZAW* 100, p.7-22.
- Wyatt, N. 2002, « Ilumilku, The Theologian : The Ideological Roles of Athar and Baal in KTU 1.1 and 1.6 », in Ö. Loretz et al. (eds), *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich*, Münster, p. 845-856.
- 2007, « The Religious Role of the King in Ugarit », in K.L. Younger, Jr., *Ugarit at Seventy-Five*, Winona Lake, In., p. 41-74.