

Jean-Marie Durand, Thomas Römer
et Jürg Hutzli (éds.)

Les vivants et leurs morts

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 14-15 avril 2010

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

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, Othmar Keel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

Éditeurs

Jean-Marie Durand est professeur au Collège de France, titulaire de la chaire d'Assyriologie, et à l'École Pratique des Hautes-Études, Paris. Il a dirigé l'équipe UMR 7192 (CNRS/Collège de France) jusqu'en 2011.

Thomas Römer est professeur au Collège de France, titulaire de la chaire des Milieux bibliques, et à l'Université de Lausanne. Il est directeur de l'équipe UMR 7192 (CNRS/Collège de France) depuis 2012.

Jürg Hutzli est chercheur avancé FNS à l'Université de Lausanne, chargé de cours en hébreu biblique à l'Université de Genève et membre de l'équipe UMR 7192 (CNRS/Collège de France).

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.

Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales
et de la Commission des publications du Collège de France.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2012 by Academic Press Fribourg et
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1726-7 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54380-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	VII
Maria Giovanna BIGA Les vivants et leurs morts en Syrie du III ^e millénaire d'après les archives d'Ébla	1
Dominique CHARPIN Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paléo-babylo- nienne : l'apport des textes d'archives	19
Jean-Marie DURAND Le <i>kispum</i> dans les traditions amorrites	33
Jörg W. KLINGER La mort et l'au-delà dans la vie des Hittites.....	53
Lionel MARTI La punition par delà la mort : l'exemple assyrien.....	67
Stéphanie ANTHONIOZ De la mort qui sépare à celle qui unit : le message et la formation de l'épopée de Gilgameš.....	79
Christophe NICOLLE Faire parler les morts : regards d'archéologue sur quelques modes d'inhumation au Proche-Orient ancien.....	93
Jean-Marie HUSSER Nécromancie et oracles cultuels à Ugarit.....	111
André LEMAIRE Rites des vivants pour les morts dans le royaume de Sam'al (VIII ^e siècle av. n. è.)	129
Christophe NIHAN La polémique contre le culte des ancêtres dans la Bible hébraïque : origines et fonctions.....	139

Thomas RÖMER	
Les vivants et les ossements des morts dans la Bible hébraïque.....	175
Dorothea Erbele-Küster	
Donner naissance aux morts. La relation entre la naissance et la mort dans quelques textes bibliques et leur contexte culturel	187
Christian FREVEL	
Struggling with the Vitality of Corpses : Understanding the Rationale of the Ritual in Numbers 19	199
Stefan MÜNGER	
« ... et on l'inhuma dans sa maison » (1 S 25,1) : indices archéolo- giques au sujet de l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël et dans ses alentours pendant le Fer I (c. 1130–950 avant notre ère).....	227
Jürg HUTZLI	
« ... et on l'inhuma dans sa maison » (1 S 25,1) : indices litté- raires pour l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël	241
Micaël BÜRKI	
Les notices funéraires des rois dans le livre des Chroniques.....	253
Hans-Peter MATHYS	
Vivants et morts « grecs » dans l'Ancien Testament.....	269
Index	
(1) Index assyriologique	283
(2) Index des traditions du Levant et de la Grèce (textes)	285

LES VIVANTS ET LES OSSEMENTS DES MORTS DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

Les os sont la partie du corps humain la plus durable qui résiste à la décomposition du cadavre et qui permet dans certaines circonstances aux morts de rester présents parmi les vivants. On peut mentionner la conservation des crânes des morts, pour méditer sur la nature passagère et *vaine* de la vie humaine, à l'origine des vanités. Cette idée sous-tend sans doute aussi la décoration d'une église en République tchèque entièrement faite à partir d'ossements humains. Mais les ossements ne sont pour les vivants pas seulement des rappels visibles de la mort qui les attend tous, ils peuvent aussi exprimer la « présence » des morts dans le monde des vivants et même posséder, quand il s'agit des ossements de personnages importants, des qualités religieuses voire magiques comme le montre dans le christianisme la vénération des reliques des saints qui, dans les légendes fondatrices, sont souvent mises en rapport avec des miracles de guérison ou autres, ou encore des pouvoirs apotropaïques.

Dans la Bible hébraïque le terme *ʿešem* désignant l'os est attesté plus de 120 fois. Ce terme comporte la particularité de posséder (comme d'autres mots) un double pluriel, masculin ^a*šāmôt* et féminin ^a*šāmîm*. La question de la fonction de ces deux formes est débattue. Probablement le féminin désigne-t-il les différents os du corps, alors que le masculin a plutôt le sens collectif d'« ossements »¹.

Dans la conception hébraïque, les morts (ou plutôt leurs *nepesš*) continuent à exister dans Shéol², un lieu qu'on appelle aussi la fosse, un lieu de ténèbres (Jb 10,21 ; Ps 88,6) et de silence (Ps 94,7 ; Ps 115,17). Leurs os les relient au domaine des vivants, mais ceux-ci sont aussi d'une certaine manière le symbole de la pérennité des morts et peuvent apparemment aussi, dans certains cas, posséder des qualités magiques.

Dans ce qui suit j'aimerais traiter des aspects suivants liés aux ossements dans la Bible hébraïque : l'importance de la conservation des ossements, le pouvoir magique des ossements, les promenades des ossements, la sortie des ossements des tombeaux et la résurrection des morts.

¹ K.-M. BEYSE, « *ʿæšæm* », *ThWAT* VI, 1989, p. cols 326-332.

² Contrairement à l'usage français, je renonce à l'article pour « Shéol » qui est traité dans la Bible hébraïque comme un nom propre.

1. LE TOMBEAU : SARCOPHAGE ET CONSERVATEUR DES OSSEMENTS

Pour les royaumes d'Israël et de Juda, ainsi que pour d'autres régions du Levant, le tombeau est en fait un « sarcophage », un dévoreur de chair qui permet aux os d'être débarrassés de la chair périssable. Les ossements reposent ensuite dans le tombeau et ne doivent pas être dérangés par des pillards de tombes, comme le montre une série d'inscriptions tombales.

Une inscription phénicienne, trouvée à Byblos, contient cette exhortation : « ... fils de Shipit-Baal, roi de Byblos, je me suis fait ce lieu de repos (*hms'kb*), ... sarcophage (*'rn*) sur sarcophage ... [tu n'ouvriras pas ce lieu de repos] pour troubler (ou : mettre en colère ?) mes os »³. Dans une inscription trouvée dans une grotte à Silwan, datant du 7^e ou 6^e siècle, on lit : ... [tombe de ...]yahu le chancelier. Il n'y a ici ni de l'argent, ni de l'or ; seulement [ses os] et les os de sa servante s'y trouvent. Maudit l'homme qui ouvrira cela ! »⁴.

L'importance de l'enterrement s'explique ainsi par la nécessité de préserver les ossements. Dans le mythe ougaritique d'Aqhat, Dan'ilu à la recherche de son fils dévoré par la mère des aigles demande à Baal de faire tomber l'aigle afin qu'il puisse recueillir les os de son fils : « j'ouvrirai ses entrailles et je regarderai : s'il y a du gras, s'il y a de l'os. Je le pleurerai et l'enterrerai, le mettrai dans un tombeau des dieux de la terre » (KTU 1.19 III, 5-39).

Plusieurs textes bibliques soulignent l'importance d'un lieu de repos pour les ossements⁵. L'histoire de 2 S 21,1-14, datant comme l'a montré récemment J. Hutzli, de l'époque perse⁶, relate la mise à mort de sept hommes de la descendance de Saül par « exposition » (hébreu : *yq'*; LXX précise : « nous les exposerons au soleil », v. 6 – le texte hébreu ne précise pas de quelle manière ces gens avaient été tués ; le plus important semble être ici l'exposition qui sous-entend que les victimes devraient être privées de sépulture). Ritspa la mère de deux des sept, les couvre d'un sac pour empêcher que les oiseaux et les fauves ne s'emparent de leurs ossements (v. 10 : « Ritspa, fille d'Aya, prit un sac et l'étendit pour elle sur le rocher, depuis le commencement de la moisson jusqu'à ce que l'eau du ciel tombe sur eux ; elle empêchait les oiseaux du ciel de se poser sur eux pendant le jour et les animaux sauvages pendant la nuit »). Cette piété de Ritspa qui ressemble à une Niobé hébraïque émeut le roi David qui fait recueillir les ossements des victimes pour les mettre dans un tombeau (v. 13). Cette histoire montre, entre autres, que la sauvegarde des os signifie la sauvegarde de l'intégrité du mort.

³ J.-G. FÉVRIER, « A propos de Ba'al Addir », *Sem.* 2, 1949, p. 21-28 ; KAI 9.

⁴ KAI 191.

⁵ Pour la suite voir également K. BORNHÄUSER, *Die Gebeine der Toten. Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenaufstehung zur Zeit des Neuen Testaments* (BFChTh 26/3), Gütersloh, 1921, p. 8-17.

⁶ J. HUTZLI, « L'exécution de sept descendants de Saül par les Gabaonites (2 S 21,1-14) : place et fonction du récit dans les livres de *Samuel* », *Trans* 40, 2011, p. 83-96.

Ainsi, le lion capable de broyer les os, apparaît-il comme l'animal le plus dangereux (Es 38,13 : « Comme le lion, il a broyé tous mes os. »). Le cri du Psalmiste : « Sauve-moi de la gueule du lion » (Ps 22,22) exprime la peur d'une mort absolue, qui priverait le mort d'une mémoire matérielle. Cette conception sous-tend l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions. Contrairement à Daniel protégé divinement des lions, ceux-ci brisent les os de ses adversaires : « Le roi ordonna qu'on amène les hommes qui avaient accusé Daniel et qu'on les jette dans la fosse aux lions, eux, leurs enfants et leurs femmes ; ils n'étaient pas arrivés au fond de la fosse que les lions s'étaient rués sur eux et leur avaient brisé tous les os » (Dn 6,25).

En 1 R 13, un homme de Dieu contrevient à l'ordre de Yhwh qui le fait tuer par un lion⁷. Cependant, puisqu'il s'agit d'un prophète, Yhwh empêche le lion de dévorer l'homme et de lui briser les os pour qu'il puisse être enterré : « Il (= le prophète de Béthel) partit et trouva le cadavre jeté sur le chemin, ainsi que l'âne et le lion qui se tenaient à côté du cadavre. Le lion n'avait pas dévoré le cadavre et n'avait pas broyé les os de l'âne. Le prophète souleva le cadavre de l'homme de Dieu, le déposa sur l'âne et le ramena. Le vieux prophète rentra dans la ville pour se lamenter et l'ensevelir. Il déposa son cadavre dans son tombeau et on fit sur lui la lamentation "Quel malheur, mon frère !" » (1 R 13,28-30).

L'intégrité des ossements est à respecter, même pour les ennemis. Dans le livre d'Amos, les Moabites sont condamnés pour avoir brûlé les os du roi d'Édom (« parce qu'il a brûlé, calciné les os du roi d'Édom, j'enverrai le feu contre Moab. » (Am 2,1-2). Et le fait que Jézabel ne peut être ensevelie puisqu'il ne reste d'elle que le crâne et les extrémités est le signe d'un jugement divin particulièrement horrible : « Ils allèrent l'ensevelir ; mais ils ne trouvèrent d'elle que le crâne, les pieds et les mains. Ils revinrent rapporter à Jéhu ce qu'ils avaient vu ; celui-ci dit : "C'est la parole que Yhwh a prononcée par l'intermédiaire d'Elie le Tishbite, son serviteur : 'Les chiens mangeront la chair de Jézabel dans la parcelle de Jizréel'". Le cadavre de Jézabel deviendra comme du fumier dans les champs, dans la parcelle de Jizréel, de sorte qu'on ne pourra plus dire : C'est Jézabel. » (2 R 9,35-37). L'absence des os fait « disparaître » Jézabel ; on ne peut plus désigner un tombeau où elle « est ».

Un jugement radical est également exprimé en Jr 8,1 : « En ce temps-là — oracle de Yhwh — on retirera de leurs tombes les ossements des rois de Juda, les ossements de ses princes, les ossements des prêtres, les ossements des prophètes et les ossements des habitants de Jérusalem. On les exposera au soleil, à la lune et à toute l'armée du ciel, qu'ils ont aimés, qu'ils ont servis, qu'ils ont suivis, qu'ils ont cherchés et devant lesquels ils se sont prosternés. On ne les réunira pas, on ne les ensevelira pas ; ils deviendront du fumier sur la terre » (Jr 8,1-2). Cet oracle annonce une punition au-delà

⁷ En 1 R 20,35-36, un prophète qui refuse de frapper son collègue est à son tour « frappé » par un lion, sans que ce lion soit empêché de le dévorer.

de la mort : les ossements des hauts dignitaires seront arrachés à leur repos et exposés pour qu'ils disparaissent définitivement.

Il faut sans doute comprendre la finale du livre d'Ésaïe, qui a suscité l'idée d'un enfer de feu et de torture, dans un sens comparable: « Et quand ils sortiront, ils pourront voir les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre moi ; car leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas ; ils seront pour tous un sujet d'horreur (Es 65,24) ». L'idée est que le ver qui dévore la chair des cadavres s'attaquera également aux os, qui seront de surcroît brûlés par le feu⁸.

Cette peur de perdre l'intégrité de ses os se reflète dans des expressions métaphoriques de « carie des os » : « la jalousie est une carie pour les os » (Pr 14,30) ; « Une femme de valeur est une couronne pour son mari, mais une femme éhontée est une carie dans ses os » (Pr 12,4).

L'intégrité des ossements est donc fondamentale. Ils permettent l'inscription du mort dans une durée. Des ossements de certains personnages semblent pouvoir faire perdurer certaines capacités du défunt au-delà de sa mort.

2. LE POUVOIR MAGIQUE DES OSSEMENTS : LE CAS D'ÉLISÉE

La figure du prophète Élisée est plutôt celle d'un thaumaturge que celle d'un prophète. Le livre des Rois le présente comme successeur d'Elie, mais la relation entre les deux personnages est compliquée. Il est fort probable que certains récits sur Élisée furent transposés secondairement sur Élie⁹. À part son implication dans les guerres contre les Araméens, la plupart des récits sur Élisée relatent toutes sortes de miracles et de guérisons qui ont certainement inspiré les miracles attribués à Jésus dans le NT et les évangiles apocryphes ainsi que d'autres légendes sur les saints :

- 2R 2,1-18 : Transfert de l'esprit d'Elie sur Élisée
- 2R 2,19-22 : Assainissement d'eau à Jéricho
- 2R 2,23-25 : Mort des enfants (dévorés par deux ourses) qui se sont moqués de sa calvitie.
- 2R 3,9-20 : Miracle d'eau dans un contexte de guerre contre *Moab*
- 2R 4,1-7 : Huile (et argent) en abondance pour une veuve
- 2R 4,8-37 : Résurrection du fils d'une femme de Shounem (Élisée se couche sur lui, bouche sur bouche, les yeux sur les yeux, les mains sur les mains)
- 2R 4,38-41 : Désintoxication d'un potage
- 2R 4,42-44 : Multiplication des pains
- 2R 5,1-27 : Guérison d'un général araméen
- 2R 6,1-7 : Récupération d'un outil de fer tombé dans l'eau

⁸ BORNHÄUSER, *op. cit.*, p. 13-14.

⁹ Voir notamment S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart-Berlin-Köln, 2001.

- 2R 6,24-7,20 : Annonce de la fin d'une famine lors du siège de Samarie
 2R 8,7-15 : Annonce de la royauté araméenne à Hazaël.
 2R 9,1-13 : Onction de Jéhu
 2R 13,14-19 : Maladie d'Élisée et acte magique à l'aide des flèches
 2R 13,20-21 : Mort d'Élisée et résurrection d'un homme par ses ossements. Contexte : invasion *moabite*.

Traduction :

20. Élisée mourut et on l'ensevelit. Des bandes¹⁰ de Moab étaient venues dans le pays, l'année suivante¹¹.

21. Des gens¹² étaient en train d'ensevelir un homme lorsqu'on vit une de ces bandes. Ils jetèrent l'homme dans le tombeau d'Élisée. L'homme alla¹³ toucher les ossements d'Élisée. Il reprit vie et se tint debout sur ses pieds.

Cette histoire très brève laisse beaucoup de questions ouvertes. Pour cette raison les interprètes y voient une conclusion de la vie d'Élisée écrite à la gloire du prophète¹⁴, alors que d'autres comprennent ce récit comme ironique, voire polémique, s'opposant à la vénération du tombeau du prophète¹⁵. Regardons d'abord cet épisode en détail. La localisation du tombeau, il est vrai, n'est pas mentionnée. On peut penser à Samarie, comme on le fit durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, mais la mention des razzias moabites rend plus plausible l'idée d'un tombeau dans son lieu d'origine Abel-Mehola, dans la vallée du Jourdain. D'ailleurs la mention des Moabites renvoie au début de l'activité d'Élisée où il intervient dans une guerre contre les Moabites.

Le fait que l'on puisse déposer un cadavre en hâte dans un tombeau suppose qu'il s'agit d'une tombe creusée dans le rocher, dont l'ouverture est masquée par une dalle de pierre, voire un mélange de pierre et de

¹⁰ Puisque le verset suivant parle d'une bande, un manuscrit hébreu ainsi que le Tg lisent le singulier. C'est une *lectio faciliior* qui n'est pas nécessaire, puisque le v. 21 peut faire allusion à l'une des différentes razzias.

¹¹ Le texte hébreu n'est pas clair. Il peut s'agir aussi du début de l'année (voir LXX). Syr et Vg comprennent : dans l'année même. La logique du récit présuppose un certain délai entre la mort d'Élisée et l'événement puisqu'il ne reste plus que les os d'Élisée.

¹² Littéralement : « eux ». Théoriquement, il pourrait s'agir des Moabites (puisque on ne précise pas d'autres acteurs), mais la suite du verset rend cette option peu plausible.

¹³ De nombreux commentateurs changent *wylk* en *wylkw* et traduisent : « ils s'en allèrent ». Il pourrait en effet s'agir d'haplographie provoquée par le « w » du mot suivant. Mais cette leçon n'est pas attestée, l'expression peut ici exprimer la descente du cadavre vers le fond du tombeau.

¹⁴ Voir récemment R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster, 2004, p. 254-255 reflétant l'opinion majoritaire.

¹⁵ Y. ZAKOVITCH, « "Elisha Died... He Came to Life and Stood up" (2 Kings 13:20-21): A Short "Short Story" in Exegetical Circles [en hébreu] », in M. FISHBANE, E. TOV et W. W. FIELDS (éd.), *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, IN, 1992, p. 53*-62*.

boue¹⁶ que l'on peut enlever assez facilement¹⁷. L'arrivée de la troupe semble avoir empêché les gens chargés de l'enterrement de faire accéder le cadavre au tombeau qui lui avait été destiné, et c'est pour cette raison qu'il est jeté en hâte dans un autre tombeau qui s'avère être celui d'Élisée.

Le contact du mort avec les ossements d'Élisée le ramène à la vie. L'anecdote reflète alors l'idée que les pouvoirs d'un thaumaturge ne s'arrêtent pas à la mort de celui-ci mais qu'ils se poursuivent dans ses ossements. A l'intérieur du cycle d'Élisée cette finale fait écho à deux récits du début. En 2 R 2,23-25 (également un texte court et anecdotique) Élisée a été dépeint comme pouvant amener par sa malédiction la mort sur 42 garçons manquant de respect à son égard. Ici c'est l'Élisée mort qui est capable de donner la vie à un défunt. Ces deux anecdotes opposées ont peut-être d'une manière délibérée été construites comme encadrement de l'histoire du prophète¹⁸, pour le faire apparaître comme un vrai *ʾiš hā^ʿlohîm*, doté d'un pouvoir qui peut provoquer la mort ou la vie. La seconde histoire à laquelle 2 R 13,20-21 fait allusion est celle de la résurrection du fils de la Shunamite. Dans ce récit, Élisée accomplit le miracle par une *synanachrosis*, en se couchant sur le garçon et en faisant passer sa vitalité sur le corps du mort. Le fait du contact corporel (qui est attesté également dans des rituels néo-assyriens pour des démons qui tentent de prendre leurs forces vitales aux hommes¹⁹) est décisif pour le retour du mort à la vie (une tentative d'utiliser un bâton échoue préalablement). De même, le mort qui est déposé dans le tombeau d'Élisée doit toucher (*ng'*) les os de l'homme de dieu pour que le miracle puisse avoir lieu.

Cette conception du pouvoir vital des ossements semble assez unique dans la Bible hébraïque. Il est possible que lors de l'avènement du yahvisme monothéiste à l'époque perse on se soit méfié de telles idées et qu'on ait pour cette raison même raccourci le récit de 2 R 13,20-21 le rendant ainsi quelque peu ambigu²⁰. Il ne fait cependant guère de doute (contre Zakovitch) que 2 R 13,20-21 a été conçu à la gloire d'Élisée pour montrer que ses pouvoirs continuent au-delà de sa mort dans ses os.

Un autre récit peut cependant être rapproché de cet épisode. Il s'agit de l'histoire déjà mentionnée de 1 R 13 qui met en scène un *ʾiš hā^ʿlohîm* judéen et un prophète de Béthel. Lorsque le prophète de Béthel a enterré son collègue judéen, il adresse la demande suivante à ses fils : « Quand je serai mort, vous m'ensevelirez dans le tombeau où est enseveli l'homme de Dieu ; déposez mes ossements à côté de ses ossements » (1 R 13,31). Le

¹⁶ H. NUTKOWICZ, *L'Homme face à la mort au royaume de Juda : rites, pratiques et représentations* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, 2006, p. 89.

¹⁷ M. REHM, *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg, 1982, p. 134.

¹⁸ M. COGAN et H. TADMOR, *II Kings (AB)*, New York, 1988, p. 150.

¹⁹ Pour des textes mésopotamiens où les démons s'accaparent des hommes en posant main sur main, pied sur pied, etc., voir B. BECKING, « "Touch for Health..." Magic in II Reg 4,31 with a Remark on the History of Yahwism », *ZAW* 108, 1996, p. 34-54.

²⁰ Pour un phénomène similaire voir 2 R 3,26.27, le sacrifice humain du roi de Moab qui « fonctionne ».

désir que ses os touchent les os de l'homme de Dieu peut s'expliquer par l'idée d'une certaine puissance inhérente aux ossements de ce dernier.

Le récit de 1 R 13 trouve une suite en 2 R 23. Le roi Josias, dans le cadre de sa politique agressive de centralisation du culte, détruit le sanctuaire concurrent de Béthel, selon l'annonce de l'homme de Dieu en 1R 13,2. En détruisant le sanctuaire de Béthel, il fait ouvrir les tombes, apparemment celles des prêtres²¹, et brûle leurs ossements sur l'autel de Béthel, effectuant ainsi un double châtement : premièrement, l'autel est profané à cause du contact avec des ossements symbolisant le monde des morts (voir déjà 2 R 23,14 où Josias désacralise les sanctuaires d'Ashéra en les remplissant d'ossements humains) ; deuxièmement, les ossements brûlés signifient l'éradication totale du clergé de Béthel, dont ne restera, selon l'idée du récit, plus aucune mémoire.

1 Rois 13,2	2 Rois 23,16
Il cria contre l'autel, par la parole de Yhwh: Autel ! autel ! ainsi parle Yhwh : Il naîtra un fils à la maison de David ; son nom sera Josias ; il sacrifiera sur toi les prêtres des hauts lieux qui offrent de l'encens, et on fera brûler sur toi des ossements humains !	Josias se retourna et vit les tombes qui étaient là dans la montagne ; il fit prendre les ossements dans les tombes et les brûla sur l'autel ; il le rendit impur, selon la parole de Yhwh proclamée par l'homme de Dieu ; c'étaient bien là les paroles qu'il avait proclamées.

Josias épargne cependant les ossements de l'homme de Dieu qui avait proféré l'oracle de jugement contre Béthel ainsi que ceux du prophète qui avait demandé d'être enterré avec lui : « Les gens de la ville lui répondirent : "C'est la tombe de l'homme de Dieu qui est venu de Juda et qui a crié contre l'autel de Béthel ces choses que tu as faites." Il dit alors : "Laissez-le ; que personne ne touche ses ossements !" On préserva ainsi ses ossements, ainsi que les ossements du prophète qui était venu de Samarie » (2 R 23,17-18). Ce verset est peut-être l'étiologie d'une tombe vénérée (le v. 17 parle d'un « monument » - *šywn* -²²) dans les alentours de Béthel dont on attribuait, à l'époque perse, l'existence à un acte du roi Josias.

Bien que la narration insiste sur l'aspect de la profanation des sanctuaires illégitimes, on ne peut exclure qu'elle sous-tende aussi une volonté d'éradiquer des ossements qui étaient considérés (à la manière de 2 R 13,20-21) comme étant dotés d'une certaine puissance.

²¹ REHM, *op. cit.*, p. 226.

²² On trouve un parallèle pour ce mot rare en Ez 39,15 où il est également question d'ossements humains : « quand l'un d'eux verra des ossements humains, il érigera près de là un repère (*šywn*), pour que les fossoyeurs l'envelissent dans la vallée de la Multitude de Gog. »

3. LES PROMENADES DES OSSEMENTS

Le livre de la Genèse se termine par ce souhait de Joseph, sur le point de mourir en pays d'Égypte, adressé à ses frères : « Puis Joseph fit prêter serment aux fils d'Israël : “Lorsque Dieu interviendra en votre faveur, vous ferez remonter mes ossements d'ici” ». Au moment de la sortie d'Égypte, on apprend en effet la présence des ossements de Joseph qui se trouvent dans les bagages des Hébreux : « Moïse prit avec lui les ossements de Joseph, car celui-ci avait exigé des fils d'Israël un serment en leur disant : “Dieu ne manquera pas d'intervenir en votre faveur ; alors vous ferez monter d'ici mes ossements avec vous” » (Ex 13,19). Finalement, il est question des ossements de Joseph après l'installation d'Israël en Canaan, à la fin du livre de Josué : « Quant aux ossements de Joseph, que les fils d'Israël avaient emportés d'Égypte, on les ensevelit à Sichem, dans la portion de champ que Jacob avait achetée pour cent pièces d'argent aux fils de Hamor, père de Sichem ; ils firent partie du patrimoine des fils de Joseph » (Jos 24,32).

Cette promenade des ossements de Joseph s'explique à deux niveaux. Sur le plan littéraire et théologique, cette série de textes reflète (avec d'autres) un débat sur l'extension de la Torah à l'époque perse : fallait-il un Pentateuque qui se termine par la mort de Moïse en dehors du pays et dont le tombeau est introuvable (puisqu'il a été enterré par Yhwh même) ou faut-il plutôt un Hexateuque qui se termine par la possession du pays et par un tombeau dont l'emplacement est connu²³? Comme on le sait, les promoteurs du judaïsme naissant se sont décidés en faveur d'un Pentateuque, relativisant ainsi l'importance du pays dans la construction idéologique de la nouvelle religion qui se met en place dès l'époque achéménide.

Néanmoins, le transfert des ossements de Joseph garde sa place aussi dans le Pentateuque. Il reflète une coutume bien attestée dès les derniers siècles avant notre ère. Une des grandes peurs des Juifs de la diaspora était d'être enterrés en terre étrangère²⁴. A l'époque du Second Temple, un nombre important d'ossuaires, voire de cimetières, à Jérusalem et dans les alentours, conservaient les dépouilles de Juifs aisés de la diaspora qui, soit s'installèrent à la fin de leur vie à Jérusalem, soit firent envoyer leurs ossements, peut-être à l'aide de draps et de tapis²⁵, en Judée, pour être enterrés en *ereṣ yiśrā'el*²⁶ (voir la nécropole de Bet Shéarim). A l'époque romaine

²³ En fait, Jos 24 se termine en mentionnant deux tombeaux, celui de Josué et celui de Joseph.

²⁴ Ce destin est considéré comme une malédiction dans plusieurs textes prophétiques: Es 22,15-18; Am 7,17; Jr 20,6.

²⁵ L. Y. RAHMANI, « Jason's Tomb », *IEJ* 17, 1967, pp. 61-100, p. 63.

²⁶ H. LICHTENBERGER, « “Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf”. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens », in R. FELDMIEIER et U. HECKEL (éd.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen, 1994, pp. 92-107, p. 93.

s'est développée la pratique des ossuaires individuels²⁷, réceptacles dans lesquels les Juifs de la diaspora envoient, après réduction des corps, les ossements de leurs défunts à Jérusalem. Ce « second enterrement » (qui est peut-être aussi lié à la croyance en la résurrection) a cependant des antécédents.

En effet, les inhumations secondaires, le transfert et le rassemblement des ossements remontent certainement, dans le Levant, à l'époque du Bronze ancien²⁸. Au premier millénaire la pratique de l'inhumation secondaire consiste à rassembler les ossements et à les déposer avec le mobilier funéraire dans un nouveau lieu de repos, le reposoir. « Les ossements sont ajoutés et mêlés aux os de ceux qui les ont précédés ... Inhumations primaires et secondaires ont lieu, en règle générale, dans une même tombe »²⁹. L'expression biblique « être rassemblé/réuni à ses pères/à son peuple » pourrait refléter cette coutume du rassemblement des ossements³⁰.

Il existe dans la Bible, à part les ossements de Joseph, un autre cas d'inhumation secondaire qui implique un transport des ossements vers un autre lieu d'inhumation³¹. L'histoire déjà mentionnée de 2 S 21,1-14 relate que David alla chercher les ossements de Saül et de Jonathan à Yabesh en Galaad dont les habitants, selon 1 S 31,11-13, avaient recueilli les ossements pour les enterrer³². David fait alors transporter ces ossements dans le pays de Benjamin pour les enterrer dans le tombeau familial : « Il emporta de là les ossements de Saül et les ossements de Jonathan, son fils ... On ensevelit les ossements de Saül et de Jonathan, son fils, au pays de Benjamin, à Tséla, dans le tombeau de Qish, père de Saül » (2 S 21,13-14). Ce récit veut souligner la piété de David qui permet le rassemblement des ossements de la famille de Saul et le retour dans la patrie des Saülides.

²⁷ L. Y. RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem, 1994.

²⁸ Pour le dossier archéologique voir E. M. MEYERS, *Jewish Ossuaries : Reburial and Rebirth : Secondary Burials in their Ancient Near Eastern Setting* (BibOr 24), Rome, 1971, p. 3-11 et le résumé chez NUTKOWICZ, *op. cit.*, p. 204-208.

²⁹ NUTKOWICZ, *op. cit.*, p. 205.

³⁰ Une alternative serait de comprendre cette expression comme se référant à la situation dans le shéol.

³¹ Le cas du Patriarche Jacob est quelque peu différent (Gn 50,12-14). Son cadavre est certes transporté de l'Égypte vers Canaan, mais il n'y est pas préalablement enterré.

³² « Lorsque les habitants de Yabesh de Galaad apprirent ce que les Philistins avaient fait à Saül, tous les hommes vaillants marchèrent toute la nuit et prirent de la muraille de Beth-Shéan le cadavre de Saül et ceux de ses fils. Puis ils revinrent à Yabesh, où ils les brûlèrent ; ils prirent leurs ossements et les ensevelirent sous le tamaris à Yabesh. Et ils jeûnèrent sept jours. » La référence au fait que les cadavres de Saul et Jonathan sont brûlés est étonnante et manque dans le récit parallèle des Chroniques. On a souvent suggéré des corrections (« embaumer ») ou imaginé un ajout hostile à Saül (pour les différentes solutions proposées voir R. W. KLEIN, *1 Samuel* (WBC), Waco, TX, 1983, p. 289-290). La solution la plus simple semble d'y voir une crémation seulement de la chair pour permettre le recueil des ossements, voir dans ce sens déjà BORNHÄUSER, *op. cit.*, p. 9.

4. LA SORTIE DES OSSEMENTS DE LEURS TOMBEAUX ET LA RÉSURRECTION DES MORTS

Le célèbre texte d'Ez 37,1-14 qui souvent est considéré comme une des premières attestations de l'idée d'une résurrection est construit en deux scènes dans lesquelles les ossements jouent un rôle central. Le pivot se trouve au v. 11 qui cite un dicton émanant de la population exilée : « Il me dit : Humain, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Ils disent : Nos ossements sont desséchés, notre espoir a disparu, nous sommes perdus ». En amont se trouve la vision d'une vallée remplie d'ossements desséchés (1-10), en aval (12-14) un oracle sur l'ouverture des tombeaux. Le fait que les os en v. 1-10 n'aient pas été enterrés, alors que les v. 12-14 présupposent des os dans des tombeaux, indique que les deux parties n'appartiennent pas au même auteur. L'oracle sur l'ouverture des tombeaux est peut-être plus ancien³³. L'idée que Yhwh ouvre les tombeaux pour ramener ceux qui s'y trouvent vers leur pays trouve sans doute son origine dans la pratique du transport des ossements bien attestée pour le monde biblique, mais également en Mésopotamie³⁴. Le dicton « nos os sont desséchés » qui décrit la mort métaphorique sert ici à introduire un oracle de salut annonçant le retour dans le pays, à l'aide de la coutume du transport des ossements. Ce retour est possible puisque les ossements symbolisent la présence des « morts » qui peuvent par l'intervention de Yhwh reprendre vie.

Ce retour à la vie est annoncé en Ez 37,1-10 dans une vision où les ossements se recouvrent, grâce au souffle divin (voir Gn 2), de nerfs, de chair et de peau. Peu nous importe dans ce cadre de savoir s'il faut comprendre ce texte comme une métaphore pour la restauration du peuple de Yhwh ou si l'auteur pense déjà à une « réelle » résurrection. Soulignons plutôt que ce texte ne reflète pas l'idée d'une « résurrection de la chair », mais d'une résurrection des ossements. La pérennité garantie aux morts via leurs ossements permet ainsi la naissance de l'espoir d'une nouvelle vie.

5. CONCLUSION

Le but de cette brève contribution était de souligner l'importance des ossements en tant que lien entre les morts et les vivants. Alors que le mort séjourne dans Shéol, les ossements demeurent dans les tombeaux et rappellent d'une manière matérielle la présence des morts parmi les vivants. Dans certains cas, ces ossements peuvent même conserver le pouvoir extraordinaire des morts. Ils peuvent être transportés pour réunir les morts à

³³ K.-F. POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20-48. Mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudnig* (ATD 22/2), Göttingen, 2001, p. 492-497.

³⁴ S. OLYAN, « Unnoticed Resonances of Tomb Opening and Transportation of the Remains of the Dead in Ezekiel 37:12-14 », *JBL* 128, 2009, p. 491-501.

leur famille ou à leur origine. Leur présence parmi les vivants fait même naître l'espoir que les morts puissent redevenir vivants.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

- Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.
- Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher*. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.
- Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bible+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg*. XXII—412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.
- Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel*. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII—216 Seiten. 2004.
- Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen*. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI—200 Seiten. 2004.
- Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1^{er} décembre 2001. 432 pages. 2004.
- Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess*. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI—208 pages, 108 plates. 2004.
- Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen*. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII—390 Seiten. 2004.
- Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit*. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.
- Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte*. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV—376 pages. 2004.
- Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence*. Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII—132 pages. 2004.
- Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun*. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.
- Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact*. Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL—375 pages, 50 plates. 2005.
- Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. XXX—602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII—488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): *L'Écrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII—188 pages. 2006.

- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie*. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: «Kultprostitution» im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.
- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.
- 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: *Yahweh'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. 2011.
- 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 (Siid)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Ædipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cyprotes 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 JAKES (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 Yhwh*. 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 massorétique 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 u₄ ul-li₂-a-aš ĝa₂-ĝa₂-de₃. XVIII–458 Seiten. 2012.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far 'ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorusсия, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jabrbundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I keroi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari⁽²⁾ und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.
- Bd. 25 JÜRGE EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «Modell Ägypten». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.
- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII–298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

Présentation de l'ouvrage

Les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France ont organisé conjointement un colloque en avril 2010, afin d'examiner les informations archéologiques et documentaires sur la conduite des vivants envers leurs morts dans les sociétés du Proche-Orient Ancien. Comment ces dernières ont-elles compris la réalité de l'«après-vie» et comment ont-elles entendu avoir des rapports avec ceux qui les avaient précédées?

La relation entre les vivants et leurs morts posait, entre autres, pour la documentation cunéiforme la question de la commémoration de leurs défunts par ceux qui constituaient le groupe des vivants, et cela notamment via le rite du *kispum* dont la pratique et la signification exactes sont encore à élucider.

La distance entre les deux documentations les plus représentées à ce colloque, l'akkadienne et la biblique, est bien montrée par la répugnance qu'affiche la tradition hébraïque normative vis-à-vis de la dépouille mortelle. Pour la pensée hébraïque, telle que la reflète une partie de la Bible, la mort et les morts sont associés au concept de l'impureté, alors que d'autres textes attestent bien la réalité de tentatives d'entrer en contact avec le monde des morts. Les textes bibliques offrent d'ailleurs un discours biaisé concernant les traditions au sujet de la mort et de l'ensevelissement de leurs rois.

Certaines traditions, autant cunéiformes que bibliques, attestent l'idée que les restes humains, en particulier les ossements, pouvaient garder après la mort des rémanences de l'être vivant.

Le sujet fascinant de la nécromancie, la possibilité de s'adresser aux morts pour les faire parler, est représenté ici par les documentations biblique et ougaritique qui attestent également la pratique de l'ensevelissement des morts dans la maison d'habitation.

About this book

In April 2010, scholars of Assyriology and Biblical Studies at the Collège de France, Paris, gathered for a colloquium to discuss the archaeological and textual evidence for the ways in which ancient Near Eastern societies dealt with their dead. How did these societies view the “afterlife”, and what kind of relationship did they have with those who lived before them?

For the cuneiform documentation, this raises, for example, the question of how the living commemorated their deceased, particularly by means of the *kispum* funerary rite whose specific practice and meaning remain to be explored.

The distance between the two traditions most strongly represented at this colloquium, the Akkadian and the biblical tradition, is clearly reflected in the repugnance displayed by normative Hebrew sources towards the mortal remains of the body. In Hebrew thought, as it is presented in some biblical texts, death and the deceased are associated with the idea of impurity, while other texts reveal the desire and attempt to establish contact with the world of the dead. Furthermore, Hebrew sources exhibit a biased discourse on traditions relevant to the death and burial of their kings.

Certain traditions, of both cuneiform and biblical origin, bear testimony to the idea that human remains, particularly the bones, can retain remnants of the living being after death.

The fascinating topic of necromancy, the possibility of communicating with the deceased, is represented here in biblical and Ugaritic sources which also attest the practice of burying the dead in residential houses.