

Patrick Maxime MICHEL (dir.)

rites aux portes



PETER LANG

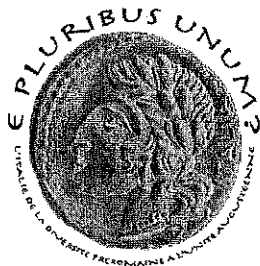
Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford · Warszawa · Wien

EGeA

VOL. 4

Direction : Lorenz E. Baumer, Philippe Collombert

Comité scientifique : Michel Aberson (Universités de Lausanne et de Genève),
Miroslav Novak (Universität Bern), Joachim Quack (Universität Heidelberg),
François Queyrel (EPHE, Paris)



Comité scientifique du projet «*E pluribus unum ? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*» :

Michel Aberson (Université de Lausanne, Université de Genève), Lorenz Baumer (Université de Genève), Maria Cristina Biella (University of Southampton, British School at Rome), Edward Bispham (University of Oxford), Tim Cornell (University of Manchester), Massimiliano Di Fazio (Università di Pavia), Maurizio Harari (Università di Pavia), Damien Nelis (Université de Genève), Nicholas Purcell (University of Oxford), Christoph Riedweg (Universität Zürich, ancien directeur de l'Institut Suisse de Rome), Pierre Sánchez (Université de Genève), Federico Santangelo (University of Newcastle), Christopher Smith (British School at Rome), Michel Tarpin (Université de Grenoble), Rudolf Wachter (Université de Lausanne, Universität Basel), Manuela Wullschleger (Université de Genève, Musée d'art et d'histoire de Genève).

Information bibliographique publiée par «Die Deutsche Nationalbibliothek»
«Die Deutsche Nationalbibliothek» répertorie cette publication dans la «Deutsche Nationalbibliografie»; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur Internet sous «<http://dnb.d-nb.de>».

Nous remercions les institutions, les fondations et les associations qui ont soutenu le colloque et/ou la publication de ce volume :



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

RECTORAT



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

MAISON DE L'HISTOIRE



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES
Département des sciences
de l'Antiquité



FONDS GÉNÉRAL
DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE



CONFÉRENCE UNIVERSITAIRE
DE SUISSE OCCIDENTALE



HELLAS & ROMA
ASSOCIATION POUR L'ÉTUDE
ET LE RAYONNEMENT DE L'ART
GRÉC ET ROMAIN

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Académie suisse des sciences humaines et sociales
Accademia svizzera di scienze umane e sociali
Accademia svizra da ciencias humanas e socialas
Swiss Academy of Humanities and Social Sciences



ISBN 978-3-0343-3044-2 br.
ISSN 2296-8628 br.
ISBN 978-3-0343-3048-0 MOBI
DOI: 10.3726/b11423

ISBN 978-3-0343-3045-9 eBook
ISSN 2296-8628 eBook
ISBN 978-3-0343-3047-3 EPUB

Cette publication a fait l'objet d'une évaluation par les pairs.

© Peter Lang SA, Editions scientifiques internationales, Berne 2017
Wabernstrasse 40, CH-3007 Berne, Suisse
bern@peterlang.com, www.peterlang.com

Tous droits réservés.

Cette publication est protégée dans sa totalité par copyright.

Toute utilisation en dehors des strictes limites de la loi sur le copyright est interdite et punissable sans le consentement explicite de la maison d'édition. Ceci s'applique en particulier pour les reproductions, traductions, microfilms, ainsi que le stockage et le traitement sous forme électronique.

Imprimé en Allemagne

Table des matières

PATRICK M. MICHEL Avant-propos et remerciements	7
Préface.....	9
JULIA RHYDER Ritual Text and Ritual Practice. Some Remarks on Extra-Sanctuary Slaughter in Leviticus	13
GAULTIER MOURON Les rites aux portes de la tombe. L'exemple des nécropoles de l'Ancien Empire égyptien	23
AMANDINE GRASSART-BLÉSÈS Le geste <i>nyny</i> dans les scènes de temple du Nouvel Empire	33
AURÉLIE CUENOD Une reine sur la porte. Quelques observations préliminaires sur les représentations de Cléopâtre III dans le temple de Khonsou à Karnak.....	49
PHILIPPE COLLOMBERT Pratiques cultuelles et épiclèses divines aux portes des temples égyptiens.....	59
LORENZO VERDERAME Le symbolisme de la porte dans les rituels assyro-babyloniens	83
ANTOINE CAVIGNEAUX Portes, dieux portiers et dieux-portes.....	93
LUCIA MORI Defence, Justice, Identity. The Function of City Gates in the Land of Aštata During the Late Bronze Age.....	101

PATRICK M. MICHEL	
Rites et portes en Syrie du Nord et en Anatolie au II ^e millénaire av. J.-C.	111
THOMAS RÖMER	
Cultes en dehors du temple de Jérusalem selon Ezéchiel 8	123

THOMAS RÖMER

Cultes en dehors du temple de Jérusalem selon Ezéchiel 8

Le livre d'Ezéchiel compte parmi les textes les plus compliqués de la Bible hébraïque (BH). Cela est dû au vocabulaire peu clair et à de nombreuses visions dont le sens précis échappe aux commentateurs en dépit de multiples efforts. Comme pour le livre de Jérémie, il existe de nombreuses différences entre le texte massorétique et le texte grec qui semble à certains endroits refléter une forme textuelle plus ancienne. On peut cependant déceler une certaine logique dans la structure et la chronologie du livre. Les datations prennent comme point de départ la déportation du roi Yoyakîn en 597 et situent ainsi le livre entre la première déportation de l'intelligentsia et de la cour de Jérusalem et la destruction de Jérusalem en 587 qui marque le tournant de la construction du livre (cf. 24,25-27 et 33,21s.¹) : les oracles de jugement (contre Israël et les nations) laissent désormais la place aux annonces de salut qui se terminent par la grande vision du retour de Yhwh à Jérusalem, du nouveau temple et d'une nouvelle organisation du pays. Quant à la figure du prophète Ezéchiel, elle est située parmi les déportés de 597, ce qui reflète, de la part des

éditeurs du livre, une option pro-Golah² et une condamnation sévère de la population restée dans le pays.

Il existe de multiples correspondances entre la première (annonces de malheurs) et la deuxième, voire troisième partie (annonces de salut) du livre³. Ainsi la grande vision de la situation culturelle à Jérusalem en Ez 8-11 prépare-t-elle la destruction de la ville qui s'accompagne du départ du *קְבוֹד יְהוָה* de Jérusalem vers l'orient (11,22-25), alors que la vision finale en Ez 40-48 annonce le retour du *קְבוֹד* vers le temple de Jérusalem (43,1-12).

Ez 8 qui ouvre la grande vision des chapitres 8 à 11 décrit des activités culturelles qui se situent à l'extérieur du temple, voire à ses portes – cultes qui sont souvent considérés comme reflétant une certaine hétérodoxie et qui disent la raison du départ de Yhwh de Jérusalem.

*Ezéchiel 8 : traduction et critique textuelle*⁴

1. Il arriva la sixième année, au sixième mois⁵, au cinquième jour du mois : moi, j'étais assis dans ma maison et les anciens de Juda étaient assis devant moi. Alors tomba sur moi⁶ la main du Seigneur Yhwh.

1 Entre les deux parties 1-24 et 33-48 ont été insérés des oracles contre les nations de sorte que l'on peut, dans l'état final du livre, distinguer trois parties.

2 Cf. la thèse d'une « golahorientierte Redaktion » à l'intérieur du livre d'Ezéchiel, élaborée par K.-F. Pohlmann, voir POHLMANN 2012a et 2012b.

3 R. SMEND, 1989, p. 165.

4 Pour une discussion détaillée des différences entre TM et d'autres témoins textuels (notamment LXX*) voir ZIMMERLI, 1969, p. 190-195 ; ACKERMAN 1992, p. 37-46.

5 LXX : « au cinquième mois », peut-être à cause du cinquième jour.

6 MT ajoute « là-bas », ce qui n'est pas attesté dans LXX*.

2. Je regardai et voici une forme (תָּמוֹן), comme une vision d'un homme⁷, dans la vision de ses reins vers le bas : du feu, et au-dessus de ses reins comme la vision de vermeil (?)⁸.
3. Il étendit quelque chose qui ressemblait à une main et il me prit par une partie des cheveux de ma tête. Un esprit/vent me souleva entre la terre et les cieux, il me fit venir à Jérusalem dans des visions divines à l'entrée de la porte qui est tournée⁹ vers le nord, là où est placée l'image de la jalousie¹⁰.
4. Et voici là se trouvait la gloire (קְבוֹרָה) du dieu d'Israël comme la vision que j'avais vue dans la vallée.
5. Et il me dit : Humain, lève donc tes yeux en direction du nord et je levai mes yeux en direction du nord ; et voici au nord de la porte il y avait un autel¹¹ dans l'entrée.
6. Il me dit : Humain, vois-tu ce qu'ils font ? De grandes abominations que la maison d'Israël commet ici pour être éloignée de mon sanctuaire¹². Et tu vas certainement voir encore de grandes abominations.
7. Il m'amena à l'entrée de la cour.¹³
8. Il me dit : Humain, perce¹⁴ le mur. Je perçai le mur, et voici il y avait une entrée.
9. Il me dit : Entre et regarde les abominations¹⁵ qu'ils sont en train de commettre ici.
10. J'entrai et regardai et voici¹⁶ : une horreur¹⁷ : toutes les représentations horribles (גַּלְגַּלֵּי הַיָּד) de la maison d'Israël gravées dans le mur,
11. et 70 des anciens de la maison d'Israël et Yaazanyahou, fils de Shafân au milieu d'eux se tenaient devant elles, chacun avait son encensoir dans la main et le parfum d'une nuée d'encens montait.
12. Il me dit : as-tu vu, humain, ce que les anciens de la maison d'Israël font¹⁸, chacun dans les chambres¹⁹ de son idole (מִשְׁכַּבֵּי יָד). En effet, ils sont en train de dire : Yhwh ne nous voit pas, Yhwh a abandonné le pays.
13. Il me dit : tu verras encore de grandes abominations qu'ils sont en train de commettre.
14. Il me fit aller vers l'entrée de la porte de la maison de Yhwh qui est orientée vers le nord, et voici étaient installées les femmes qui pleuraient le Tammuz.
15. Il me dit : As-tu vu, humain ? Tu verras encore des abominations plus grandes que celles-ci.
16. Il me fit aller vers la cour intérieure de la maison de Yhwh et voici à l'entrée du temple de Yhwh entre le vestibule et l'autel il y avait environ vingt²⁰ hommes, le dos tourné vers le temple de Yhwh, et le visage vers l'est, ils étaient en train de se prosterner²¹ devant le soleil.
17. Il me dit : as-tu vu, humain ? Est-ce trop peu pour la maison de Juda de commettre les abominations qu'ils commettent ici ? Ils ont
- 7 Avec LXX ; TM comprend « feu » ; il est possible que les Massorètes aient délibérément changé l'homme (אָדָם) en feu (אֵשׁ) pour des raisons dogmatiques.
- 8 Selon LXX ; MT : comme une vision d'une brillance, comme l'étincellement du vermeil.
- 9 MT a une forme féminine הַפְּנִימִיָּה qu'on ne peut rattacher à « porte » (masc.) et qui n'est pas attestée en LXX ni en d'autres témoins. Il s'agit sans doute d'une glose voulant préciser qu'il s'agit de la porte menant dans la cour intérieure.
- 10 D'après LXX. MT précise : « qui provoque la jalousie (de Yhwh) ».
- 11 Selon LXX*. TM ajoute « cette image de la jalousie », peut-être à l'origine une glose.
- 12 La TOB traduit : « pour que je m'éloigne de mon sanctuaire ».
- 13 La deuxième partie : « je regardai et il y avait un trou dans le mur » ne se trouve pas dans LXX* ; il s'agit sans doute d'une glose postérieure.
- 14 LXX a seulement « creuse », sans mentionner le mur.
- 15 Selon LXX. MT précise « mauvaises ».
- 16 MT a avant : « toutes sortes de reptiles et de bêtes », ce qui manque en LXX*, sans doute également une glose, peut-être inspirée de Dt 4,18.
- 17 Le terme אֲרָמִים exprime chez Ez souvent une représentation d'autres divinités, cf. SCHROER 1987, p. 351-353.
- 18 TM ajoute : « dans l'obscurité ».
- 19 Les versions ont le singulier, ce qui est plus logique.
- 20 Ainsi LXX, TM : 25.
- 21 MT précise encore une fois « vers l'est ».
- 22 MT – contrairement à LXX* – : et ils recommencent à m'offenser.
- 23 Il s'agit apparemment du cas d'un *Tiqqun sopherim* pour « mon nez ». L'expression signifie probablement que les responsables de ces cultes provoquent la colère de Yhwh.

rempli le pays de violence²² et voici ils sont en train de m'envoyer une pousse à mon nez²³.

18. D'ailleurs, moi aussi je vais agir avec fureur, mon œil n'aura pas de compassion et je ne les épargnerai pas²⁴.

Cette vision se poursuit par des annonces de châ-timent, et le départ de la gloire de Yhwh trônant sur des chérubins. Ce départ s'effectue en deux étapes : en 10,18-22, le כְּבוֹד יְהוָה quitte le sanctuaire et, en 11,22-25, il quitte la ville. Cette scène constitue la fin de la grande vision en Ez 8-11 :

11,22 : Et les chérubins déployèrent leurs ailes, les roues (se mirent en marche) avec eux, et la gloire de Yhwh était au-dessus d'eux. 23. Et la gloire de Yhwh monta au milieu de la ville et s'arrêta sur la montagne à l'est de la ville. 24. L'esprit/le vent me souleva et m'emmena en Chaldée vers la Golah dans une vision par l'esprit/le vent divin. La vision que j'avais s'éleva loin de moi. 25. Je dis à la Golah toutes les paroles de Yhwh qu'il m'avait fait voir.

L'histoire de la formation de ces quatre chapitres est très complexe ; il paraît évident que la mise par écrit de cette vision s'est effectuée en plusieurs étapes. Le noyau du texte se trouve sans doute dans la description des « horreurs » à Jérusalem en Ez 8* suivi du départ de la gloire de Yhwh de la ville²⁵. Nous nous concentrerons, dans la suite, sur la description des différentes activités cultuelles à Jérusalem qui provoquent l'abandon de la ville par Yhwh. Les grandes différences entre le texte massorétique et le texte grec – qui souvent paraît refléter un texte hébreu antérieur – semblent indiquer que la vision d'Ez 8 a été plus tard pourvue de gloses et de nouvelles interprétations soit à cause de l'obscurité de certaines expressions soit à cause de descriptions de cultes yahwistes traditionnels, qui ensuite furent compris comme totalement inacceptables.

La structure de la vision décrite en Ez 8 est assez simple :

Introduction : 1-3a : Le prophète qui se trouve à Babylone est amené par Yhwh en vision à Jérusalem où il voit les choses suivantes :

- (I) 3b-6 : « l'image de la jalousie » et un autel à la porte nord (de la ville).
- (II) 7-13 : 70 anciens brûlant de l'encens devant des représentations gravées dans un mur, à l'entrée de la cour, dans des chambres (?).
- (III) 14-15 : des femmes pleurant le Tammuz à l'entrée de la maison de Yhwh.
- (IV) 16 : 20 hommes se prosternant devant le Soleil à l'entrée du temple de Yhwh.

Conclusion : 17-18 : dernière question rhétorique au prophète et annonce du châ-timent.

Chaque scène est introduite par une localisation, en I et II le prophète est exhorté à regarder et, dans les quatre scènes, l'expression « et voici » introduit la description du culte illégitime. Suit la question rhétorique : « As-tu vu ? ». L'annonce qu'il existe des abominations encore plus grandes conclut chacune des quatre descriptions et introduit la suivante.

La localisation précise de l'emplacement de ces quatre activités cultuelles n'est pas tout à fait claire. La première scène est située à la « porte du Nord ». S'agit-il déjà d'une porte qui mène dans le temple ou s'agit-il d'une porte de la ville, ce qui semble plus plausible. La deuxième station est localisée à la porte qui donne accès à ce que 1 Rois 7,12 appelle « la grande cour », l'esplanade sur laquelle se trouvent et le palais et le temple. Ensuite, il est difficile de savoir où l'offrande d'encens des 70 a lieu. Selon la version primitive peut-être dans la cour, alors que LXX semble penser à une chambre cachée sous terre, car le prophète reçoit l'ordre de creuser, quand le TM pense à plusieurs chambres, peut-être des chapelles latérales dans le mur à casemates. Ces deux interprétations secondaires ont été provoquées par l'affirmation « Yhwh ne peut nous voir » du v. 12²⁶. La vision des femmes pleurant Tammuz se situe à la porte par laquelle on entre dans la cour

24 Selon LXX*. TM ajoute : « ils crieront un grand cri à mes oreilles, mais je ne les écouterai pas ».

25 POHLMANN 1996, p. 128-134; SEDLMEIER 2002, p. 134-136.

26 Cf. la discussion de SCHURTE 2007, p. 405-410.

intérieure du temple, alors que la dernière action (vénération du soleil) se situe à l'entrée même du temple. Il y a apparemment sur le plan de l'espace un rapprochement progressif du temple, ce qui peut expliquer le fait que les différentes activités cultuelles soient présentées comme allant de pire en pire. Nous ferons cependant le chemin inverse en commençant notre discussion par le dernier acte mentionné pour terminer avec la question de la mystérieuse « image de la jalousie ».

La vénération du soleil

Selon Ez 8, 16 vingt hommes (selon LXX) se prosternent entre l'entrée de la cour intérieure et l'autel en face du Soleil. Des divinités solaires jouent un rôle important aussi bien dans le Levant qu'en Egypte et en Mésopotamie. Dans le récit de la réforme de Josias, on apprend que le roi aurait mis fin au culte solaire dans le temple de Jérusalem : « Il supprima les chevaux que les rois de Juda avaient installés en l'honneur du Soleil à l'entrée de la Maison de Yhwh, près de la chambre de l'eunuque Netân-Mélek, située dans les annexes ; il brûla les chars du Soleil » (2 Rois 23,11). Josias aurait donc supprimé des objets liés à la vénération du dieu solaire. L'iconographie surtout néo-assyrienne fournit un nombre important de représentations du dieu soleil en lien avec des chevaux. On a également souligné que le chiffre 20 est lié au culte du Soleil : dans une tablette mésopotamienne du premier millénaire on trouve pour chaque dieu important un chiffre pouvant également servir d'idéogramme pour le représenter et, dans cette liste, Shamash est associé au chiffre 20²⁷. Le fait que le culte rendu ici au Soleil le soit d'une manière « aniconique », sans objets culturels, pourrait signifier que la démolition des objets du culte solaire sous Josias a, en effet, eu lieu et n'est pas seulement une invention des rédacteurs du livre des Rois. Comment expliquer la résurgence de ce culte vers la fin du VI^e siècle avant notre ère ? Est-ce que des hauts fonctionnaires de Jérusalem en s'inclinant devant

le Soleil auraient montré aux Babyloniens leur loyauté par la vénération d'une de leurs divinités les plus importantes ?²⁸ Bien que l'on ne puisse définitivement exclure cette possibilité, le texte ne fait aucune allusion aux Babyloniens. Peut-être faut-il alors envisager une autre explication. Dans le POA, la défaite militaire d'un peuple ou d'une ville a été comprise comme abandon de cette ville ou de ce peuple par son dieu. Si Yhwh avait déjà abandonné Jérusalem, ne fallait-il pas s'adresser à d'autres dieux, voire à la divinité la plus ancienne de Jérusalem ?

Si l'on suit les travaux d'Othmar Keel et d'Adrian Schenker, la divinité occupant le temple de Jérusalem avant que Yhwh n'y fasse son entrée était en effet le dieu Shamash vénéré en Canaan (voir le nom de Beth-Shemesh).

Le petit poème de la dédicace du temple, se trouve, dans le TM en 1 R 8,12 et, dans LXX, en 8,53. Les deux textes se distinguent sur plusieurs points et, en comparant les différences, on peut reconstruire le texte primitif comme suit²⁹ :

שָׁמַשׁ הוֹדִיעַ בְּשָׁמַיִם
אָמַר יְהוָה לְשָׁפֵן בְּעֶרְפֵּל

Le Soleil (Shamash) l'a fait connaître depuis le ciel :

Yhwh a dit qu'il voulait habiter dans l'obscurité.

Suivant cette reconstruction, on peut conclure que la maison que Salomon construit ou rénove est d'abord une maison pour Shamash (cela va d'ailleurs bien avec l'orientation est-ouest du temple de Jérusalem ; cf 1 Rois 6,8 ; 7,39 : « Il plaça cinq bases sur le côté droit [=sud] de la Maison, et cinq bases sur le côté gauche [=nord] de la Maison... »). Et dans ce temple serait réservée une sorte de chapelle latérale, un deuxième יְבִיט, pour Yhwh. Bien que Yhwh ait dans la suite revêtu des traits du dieu solaire, comme le montre par exemple le Psaume 19, il existait sans doute une mémoire collective de l'indépendance de Shamash vers lequel on se tournait apparemment au moment où

27 SARNA 1967, p. 175.

28 EICHRODT 1959, p. 62.

29 Pour plus de détails, voir KEEL 2002 ; SCHENKER 2005, p. 139-154.

l'on doutait de la présence de Yhwh. Le rituel de prosternation est attesté dans l'hymne à Shamash trouvé dans la bibliothèque d'Assurbanipal :

(15) Ô Shamash, à ton lever, les peuples se prosternent
 ... (50) Agenouillé devant toi est l'humanité entière ...
 (130) Tu écoutes, ô Shamash, prières, supplications et
 bénédictions, soumission, prosternement, chuchote-
 ment et adoration³⁰.

Des femmes pleurant Tammuz

Tammuz ou Dumuzi est bien connu dans des textes sumériens et akkadiens où il apparaît comme un roi-berger divinisé et le malheureux amant de la déesse Inanna/Ishtar. Dans la BH, il s'agit cependant du seul texte mentionnant expressément cette figure dans le cadre d'une lamentation culturelle à la porte de l'entrée du Temple. On a souvent compris cette lamentation faite par les femmes comme reflétant un rituel de fertilité durant lequel on pleurait un dieu prisonnier des enfers durant la période de sécheresse. Tammuz serait alors à comprendre comme une divinité de fertilité, mourant et revenant à la vie comme le Baal d'Ougarit dans le mythe « Baal et la mort »³¹. Or, il n'est pas sûr que Dumuzi était vraiment une divinité de fertilité ; cette idée vient en effet de textes où Dumuzi est assimilé à de telles divinités comme Damu et Ningishzida³². Il est possible, comme le suggère Alster, qu'il s'agisse d'une manière plus générale de lamentations pour de jeunes hommes disparus trop tôt³³. Cette idée pourrait trouver une confirmation par le fait que le texte d'Ez utilise l'article « le Tammuz », ce qui pourrait signifier qu'il ne s'agit pas du culte d'une divinité mais que Tammuz était compris comme un terme technique pour une lamentation sur des jeunes gens³⁴. Dans ce cas, la lamentation pourrait avoir comme objet les jeunes gens tués ou déportés lors du siège de Jérusalem par les Babyloniens. La

BH atteste l'existence de pleureuses professionnelles sollicitées pour mettre en scène le deuil.

En revanche, la BH ne donne que très peu d'indications pour l'implication des femmes dans des activités culturelles proprement dites. L'autre cas clairement attesté est la vénération d'une déesse appelée « Reine du ciel ». Selon Jr 7,18 et 44,17-19, les femmes fabriquaient des gâteaux à l'effigie de cette déesse, et leur culte était apparemment très populaire. On a voulu identifier cette déesse à Ishtar et voir le deuil pour Tammuz à la porte du temple comme un rituel lié à la vénération d'Ishtar³⁵. Or, en Jr 44, les adeptes du culte de la Reine du ciel se plaignent de ce que la destruction de Jérusalem et du temple soit due à la colère de la déesse dont on a interdit le culte. Cette accusation ne peut se référer qu'à la réforme du roi Josias. La seule déesse qui soit éliminée du Temple lors de cette réforme, selon le récit de 2 Rois 23, est Ashéra : « Il sortit de la maison de Yhwh l'Ashéra, qu'il emporta hors de Jérusalem, vers l'oued Cédron ; il la brûla dans le Cédron et la réduisit en poussière. » (23,6). Ensuite Josias « démolit les maisons des « saints » (מִשְׁבָּתִים) qui se trouvaient dans la maison de Yhwh et où les femmes tissaient des toiles³⁶ pour Ashérah » (23,7). Nous n'allons pas discuter ici l'identité et la fonction de ces מִשְׁבָּתִים ; qu'on a souvent identifiés à des prostitués mâles au service de la déesse. A priori, ce culte de la déesse associée à Yhwh ne semble pas avoir de lien avec le deuil pour Tammuz décrit en Ez 8.

On a également cherché à rapprocher Ez 8,14 de Za 12,11 : « Ce jour-là, le deuil de Jérusalem sera aussi grand que le deuil de Hadad-Rimmon³⁷, dans la plaine de Méguiddo ». Il s'agit sans doute ici de la survivance d'un culte du dieu de l'orage mourant en été et ressuscitant à l'arrivée de la pluie, à la manière de Baal. Mais ce culte

30 Cité d'après LABAT 1970, p. 267-274.

31 ACKERMAN 1992, p. 82-92.

32 ALSTER 1999, p. 832.

33 ALSTER 1999, p. 833.

34 BLOCK 1997, p. 294-295 et PETTER 2011, p. 94 : lamentation sur le fait que Yhwh ait quitté le temple.

35 ACKERMAN 1992, p. 91.

36 Problème de critique textuelle : TM a מִשְׁבָּתִים « maisons », ce qu'il faut soit comprendre de manière abstraite, des « couvertures » ; ou bien il s'agit d'une vocalisation erronée ou tendancieuse pour un mot signifiant « vêtement » (cf. arab. *battun*).

37 Rimmon (cf. 2 Rois 5,18) correspond à la divinité Rammanu (acc. *ramāmu* : gronder, tonner ; nom de la divinité du tonnerre et de l'orage).

est situé dans la plaine fertile de Méguiddo et le texte de Za 12 est de deux ou trois siècles plus récent qu'Ez 8.

La solution la plus simple est de considérer que les pleurs des femmes à la porte du temple sont liés à la disparition des jeunes gens au moment de l'invasion babylonienne. L'article défini devant Tammuz peut confirmer l'hypothèse que Tammuz n'est pas (plus) en premier lieu un nom propre mais plutôt une désignation pour des jeunes gens morts prématurément (cf. aussi à Kuntillet Ajrud : *Yhwh h-Tmn* signifiant probablement « Yhwh du Sud »). Il existe cependant la possibilité d'un lien entre les pleurs des femmes pour Tammuz et la prosternation des hommes devant le Soleil. Dans le poème sumérien « Le rêve de Dumuzi »³⁸ qui, en conclusion, est appelé un « *kalkal* song for the dead Dumuzid » (261), celui-ci s'adresse à plusieurs reprises à Utu (Shamash) afin qu'il l'aide à échapper aux démons pour qu'il puisse revenir à la vie : « Utu, you are my brother-in-law, I am your sister's husband! ... Please change my hands into gazelle hands, change my feet into gazelle feet, so I can escape to the holy sheepfold, my sister's sheepfold. Utu accepted his tears » (227-235).

A la lumière de ce texte, il est possible de postuler un lien entre les pleurs pour Tammuz à la porte de la cour intérieure du Temple et l'invocation de Shamash entre l'autel et l'entrée dans le Temple. Shamash serait donc invoqué dans l'espoir de faire revenir les jeunes gens judéens morts ou exilés.

L'encensement des représentations

Les versets 7-13 sont difficiles à comprendre puisqu'ils sont le résultat de plusieurs révisions. Le texte primitif décrit apparemment des offrandes d'encens par des anciens du peuple à des représentations de divinités. Le fait que des « laïcs » offrent de l'encens a d'abord dû déplaire au rédacteur de

ce texte, issu sans doute du milieu sacerdotal. Le récit de Nombres 16,1-17,6* raconte comment la « bande à Coré », des Lévites, voulant présenter de l'encens à Yhwh, est engloutie, car cette action est selon Nb 16 exclusivement réservée aux prêtres. L'auteur d'Ez 8 semble cependant davantage préoccupé par le fait que ce sont des *גלגלים* qui sont encensés. Cette expression péjorative se trouve surtout dans le livre d'Ezéchiel (environ 40 fois) et désigne probablement en premier lieu des statues thério- ou anthropomorphes³⁹. En Ez 8, il s'agit d'images gravées dans le mur, auxquelles l'encens est offert.

On a souvent vu dans cette activité des influences égyptiennes, notamment à cause de la vénération d'images d'animaux⁴⁰. On y trouverait le reflet du renforcement de la présence égyptienne en Juda après le déclin des Assyriens (vers 609) et avant l'arrivée des Babyloniens⁴¹. Cette interprétation se fonde surtout sur la précision « toutes sortes de reptiles et de bêtes » qui manque cependant dans le texte grec ancien. Selon 2 Rois 23,24, Josias aurait fait disparaître les représentations horribles et toutes les horreurs, וְאֵת כָּל־הַשִּׁקְצִים וְאֵת־הַגִּלְגָּלִים, les mêmes mots qui apparaissent en Ez 8,12) en Juda et à Jérusalem – expressions qui, selon les rédacteurs deutéronomistes du livre des Rois, désignent d'une manière imprécise des statues de différentes divinités. Le fait qu'Ez 8 décrive une vénération d'images gravées⁴² dans les murs pourrait alors s'expliquer par l'absence des statues, comme un substitut pour celles-ci, soit parce qu'elles avaient été éliminées par Josias, soit parce que ce texte, contrairement à la datation en 592 suggérée par les rédacteurs, reflète en réalité la situation à Jérusalem après la destruction du temple en 587. La remarque des participants à ce culte « Yhwh ne nous voit pas, Yhwh a abandonné le pays » reflète l'idée que Yhwh a quitté Jérusalem vers la Babylonie, une

38 Pour une traduction voir « The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature » : <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr143.htm>

39 ZIMMERLI 1969, p. 149-150.

40 EICHRODT 1959, p. 60.

41 KEEL 2007, p. 706-707.

42 Pour de telles images gravées dans la pierre, voir les découvertes des fouilles dans la vallée du Yabboq : POLA 2010, p. 97-113.

43 Voir aussi la conclusion de SCHURTE 2007, p. 418-419.

idée qu'on trouve aussi à d'autres endroits du livre d'Ezéchiel. L'influence égyptienne de la pratique décrite dans cette scène n'est pas définitivement à exclure, mais il peut également s'agir d'un culte d'autres divinités⁴³ censées pallier le départ de Yhwh de Jérusalem⁴⁴. Le fait qu'un descendant de Shafân, par ailleurs inconnu, soit présenté comme jouant un rôle important dans ce culte produit un effet de retournement : alors que Shafân était à la tête de la réforme monolâtrique de Josias, un de ces descendants revient à la vénération iconique traditionnelle d'autres divinités.

« L'image de la jalousie » et la gloire de Yhwh

La première vision qui se trouve au début du parcours du prophète s'ouvre par un énigmatique **הַקְּנִיָּה הַמֶּלֶךְ**. Plusieurs interprétations ont été proposées : on pense souvent à une image d'Ashérah car celle-ci est en 2 Ch 33,7, le récit parallèle à 2 R 21,7 (installation d'Ashéra dans le temple par Manassé), également caractérisée par l'expression rare de **הַקְּנִיָּה**⁴⁵. Mais pourquoi ne l'a-t-on pas mentionnée directement, comme c'est le cas dans de nombreux textes d'trs et prophétiques critiquant son culte par les Judéens ? Or s'agit-il d'une divinité protectrice⁴⁶, du type des *lamassu* qui gardaient les entrées et, notamment, les portes des temples ? Mais ces génies protecteurs apparaissent souvent par deux, et ils n'ont pas d'autels. Selon Margaret Odell, l'image de jalousie ne désignerait pas une statue divine mais des statues votives qui auraient représenté des jeunes gens comme substitut de sacrifices d'enfants, critiqués en Ez 20,26⁴⁷. Cependant, en Ez 8, on ne trouve guère d'allusions à une telle coutume.

J'aimerais explorer une autre hypothèse : « l'image de la jalousie » se réfère à la statue de Yhwh qui, lors de la prise de Jérusalem et de la destruction du temple, avait été soit déportée soit

démolie par les Babyloniens. Sa présence à la porte de la ville est liée à la pratique de processions de la statue et à son retour dans son Temple.

La question de l'existence d'une statue de Yhwh dans le premier temple de Jérusalem est toujours l'objet de débats passionnés. J'ai rassemblé ailleurs les arguments pour l'existence de statues de Yhwh en Israël et en Juda⁴⁸. Je me contente ici de rappeler brièvement les arguments les plus importants.

a) L'interdiction d'images de Yhwh

Le fait que le Décalogue et d'autres textes insistent sur l'interdiction des images de Yhwh indique que de telles images existaient. D'ailleurs on peut montrer que le premier interdit du Décalogue visait d'abord seulement l'interdit de placer d'autres statues dans le temple de Jérusalem face à la statue de Yhwh :

Ex 20,3 Tu n'auras pas d'autres dieux contre ma face.
Ex 20,5 Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas, car c'est moi Yhwh, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur 3 et 4 générations s'ils me haïssent.

C'est seulement après la destruction du temple qu'on a réinterprété cet interdit en ajoutant :

20,4 : Tu ne te feras pas d'image sculptée (**פְּסֵל**).

Le texte de Dt 4 confirme cette hypothèse. Selon ce texte, l'exil arrive justement parce que le peuple aurait fabriqué une statue divine :

4,25b : si vous vous corrompez en vous fabriquant une statue une forme quelconque (**פְּסֵל הַמִּוֹנֶה בָּל**), si vous faites ce qui est mal aux yeux de Yhwh ton Dieu au point de l'offenser, 26 alors, j'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre : vous disparaîtrez aussitôt du pays dont vous allez prendre possession en passant le Jourdain, vous n'y prolongerez pas vos jours : vous serez totalement exterminés.

44 La théorie de ACKERMAN 1989, p. 267-281 selon laquelle derrière ces versets se trouverait l'institution du marzeah paraît peu plausible.

45 Déjà EICHRODT 1959, p. 58, suivi par de nombreux commentateurs.

46 SEDLMEIER 2002, p. 140.

47 ODELL 2004, p. 131-148.

48 RÖMER 2014, p. 161-163 et p. 187-211.

49 KÖCKERT 2009, p. 371.

L'expression « forme quelconque » signifie l'interdiction de toute sorte de représentation, y compris des massébes, des trônes vides, etc. Il s'agit donc de toute représentation symbolique de Yhwh dans le sanctuaire⁴⁹.

Selon cette relecture de l'histoire d'Israël et de Juda, la catastrophe de la destruction de Jérusalem et de la déportation est arrivée à cause de la fabrication d'une ou des statues de Yhwh.

b) La vision de Yhwh par le prophète Esaïe

L'année de la mort d'Osias, je vis le Seigneur assis sur un trône haut et élevé, sa traîne remplissait le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui ; chacun avait six ailes, deux pour se couvrir le visage, deux pour se couvrir les pieds et deux pour voler. L'un cria à l'autre : 'saint, saint, saint est Yhwh **צְבָאוֹת**, toute la terre est remplie de sa gloire'. Les pivots des portes se mirent à trembler à la voix (ont vu) le roi Yhwh **צְבָאוֹת** » (Es 6,1-5).

Le texte d'Es 6 situe clairement le prophète dans le temple de Jérusalem⁵⁰. Ceci est indiqué d'abord par l'emploi des termes **הַבַּיִת** et **הַיְהוֹדֵם**, fréquemment utilisés pour désigner le sanctuaire. Le récit présuppose en outre la tripartition du temple de Jérusalem en « saint des saints » (le trône), « salle centrale » et « entrée » (les pivots des portes, v. 4). Apparemment le prophète voit la statue de Yhwh qui lui donne accès au Yhwh céleste, lequel est si immense que sa traîne remplit la salle centrale du temple. Selon Es 6, on peut imaginer que dans le **דְבַר** du temple de Jérusalem, se trouvait un trône, avec une statue de Yhwh, peut-être à la manière d'un El trônant, et entourée de chérubins et de séraphins.

c) La mention de la « face de Yhwh » dans les Psaumes

De nombreux Psaumes expriment l'espoir que le psalmiste puisse être secouru par Yhwh et voir sa face. En 1924, F. Nötscher a démontré que, dans le Proche-Orient ancien, l'expression « voir la face de Dieu » décrit l'entrée dans

le sanctuaire où se trouve la statue divine⁵¹. L'Égypte, comme l'a démontré Youri Volokhine, connaît des conceptions tout à fait comparables⁵². Le Psaume 17, par exemple, décrit un processus qui va de la plainte durant la nuit (v. 3 : « Tu sondes mon cœur, tu l'inspectes la nuit, tu m'éprouves, tu ne trouveras rien ») à l'exaucement le matin, au moment du réveil (v. 15) : « Moi, avec justice, je contemplerai ta face ; je me rassasierai au réveil de ton image (הַמַּוִּנֶה) ». Ajoutons encore que l'expression **לֶחֶם פְּנֵים** (litt. « pain de la face ») qui se trouve en Ex 25,30 ; 35,13 ; 39,36 ; 40,23 ; 1 S 29,8 ; 1 R 7,48 (2 Ch 4,19) ; Jr 52,33 fait sans doute allusion à des pains déposés devant la statue divine et lui servant de nourriture⁵³.

Si l'on accepte l'hypothèse de l'existence d'une statue de Yhwh, l'expression « image de jalousie » en Ez 8,3 peut très bien se comprendre par rapport à Yhwh, car celui-ci est souvent caractérisé dans la BH comme « un dieu jaloux ». L'image de la jalousie serait alors une désignation à peine voilée pour la statue de Yhwh. D'ailleurs Ez 8,3 est suivi d'un verset soulignant la présence de Yhwh dans ce lieu :

3b : Il me fit venir à Jérusalem dans des visions divines à l'entrée de la porte qui est tournée vers le nord, là où est placée l'image de la jalousie. 4. Et voici là se trouvait la gloire (**קְבוֹד**) du dieu d'Israël comme la vision que j'avais vue dans la vallée.

Ce verset 4 qui est souvent considéré comme une glose semble vouloir substituer à l'image de la jalousie la gloire de Yhwh. Du coup, il atteste, contre sa volonté, l'identification de l'image de jalousie avec une statue de Yhwh. La présence d'une telle statue à la porte de la ville en compagnie d'un autel trouve son explication dans la pratique des processions de statues divines et leur retour dans la ville et dans le Temple. De telles processions, lors de certaines fêtes ou à d'autres occasions, sont bien attestées pour le Proche-Orient et l'Égypte⁵⁴.

50 Cf. notamment KEEL 1977, p. 46-52; BEUKEN 2003, p. 168-169.

51 NÖTSCHER 1924.

52 VOLOKHINE 1998, p. 364-368 et 533-540.

53 NIEHR 1997, p. 88.

54 MATSUSHIMA 1993, p. 209-219; BERLEJUNG 1998.

Le Psaume 24 a peut-être conservé une liturgie d'entrée de la statue de Yhwh à Jérusalem :

7 Portes, levez la tête ! Elevez-vous, portails antiques !
Qu'il entre, le roi de gloire (מֶלֶךְ הַכְבוֹדָה) !

8 — Qui est le roi de gloire ? — Yhwh, fort et vaillant,
Yhwh, vaillant à la guerre.

9 Portes, levez la tête ! Levez-la, portails antiques !
Qu'il entre, le roi de gloire ! 10 — Qui est-il, ce roi
de gloire ? — יְהוָה צְבָאוֹת, c'est lui le roi de gloire.

L'expression « roi de gloire » trouve un écho dans la « gloire de Yhwh » qui selon Ez 8,4 se trouve à côté de l'image de la jalousie.

Ainsi on peut comprendre la première partie de la vision d'Ezéchiel 8 comme une réflexion de la disparition de la statue de Yhwh du temple de Jérusalem. En faisant allusion à la procession de la statue de Yhwh, l'auteur de ce texte transforme cette pratique pour remplacer la statue par la gloire de Yhwh qui quittera la ville au chapitre 11 et dont le retour sera annoncé en Ez 43,1-6 par la porte par laquelle elle était partie. Le retour du מֶלֶךְ הַכְבוֹדָה s'inspire encore de l'entrée de la statue par la porte de la ville, en y substituant la « gloire ».

Conclusion : les différentes portes parcourues en Ezéchiel 8

Le parcours que le prophète doit faire durant sa vision le mène des portes de Jérusalem vers l'entrée du Temple. Ce parcours rappelle le rituel mésopotamien de l'introduction des statues divines (*mīs pi*), mais il est en quelque sorte subverti, car la gloire de Yhwh quitte en Ez 11 le Temple et la ville. Par cette stratégie, l'auteur de la vision de Ez 8-11* veut montrer que « there is no rationale for the placing of a cult statue in the Jerusalem temple »⁵⁵.

Les différents cultes aux portes semblent refléter chacun à sa manière le départ de Yhwh de Jérusalem : l'offrande de l'encens à d'autres divinités gravées sur des murs est une tentative pour trouver des substituts à Yhwh ; les femmes

pleurant « le Tammuz » expriment rituellement le deuil soit du départ de Yhwh, soit de la mort de jeunes gens. En se prosternant devant le Soleil juste avant l'entrée du Temple, les protagonistes de ce rituel, accompagnant peut-être les pleurs des femmes, veulent invoquer l'ancienne divinité tutélaire du temple de Jérusalem.

Puisque toutes les activités se déroulent au niveau des portes et en plein air (l'idée des chambres dans la deuxième scène constitue sans doute un ajout postérieur), on peut se poser la question de savoir si Ez 8 présuppose déjà la destruction du Temple. D'une manière générale les cultes que ce texte décrit montrent que la vénération exclusive et aniconique de Yhwh n'était de loin pas acquise au VI^e siècle avant notre ère.

Bibliographie

- ACKERMAN 1989 : ACKERMAN, S., « A Marzēah in Ezekiel 8:7-13 ? », *Harvard Theological Review*, 82, 1989, p. 267-281.
- ACKERMAN 1992 : ACKERMAN, S., *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-century Judah*, Atlanta Ga., 1992.
- ALSTER 1999 : ALSTER, B., « Tammuz » DDD (1999), p. 828-834.
- BERLEJUNG 1998 : BERLEJUNG, A., *Die Theologie der Bilder : Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* Fribourg (CH), Göttingen, 1998.
- BEUKEN 2003 : BEUKEN, W. A. M., *Jesaja 1-12*, (HThK.AT), Freiburg i.B., Bâle, Vienne, 2003.
- BLOCK 1997 : BLOCK, D. I., *The Book of Ezekiel*, Grand Rapids Mich. et al., 1997.
- EICHRODT 1959 : EICHRODT, W., *Der Prophet Hesekiel übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1959.
- KEEL 1977 : KEEL, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4*, Stuttgart, 1977.
- KEEL 2002 : KEEL, O., « Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempel », in : KEEL, O. & ZENGER, E., eds., *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, Freiburg i.B., Vienne, Bâle, 2002, p. 9-22.
- KEEL 2007 : KEEL, O., *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Göttingen, 2007.
- KÖCKERT 2009 : KÖCKERT, M., « Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der

55 SRINE 2014, p. 252-272, p. 261.

- Religionsgeschichte für die Theologie », *ZThK* 106, 2009, p. 371-406.
- LABAT 1970 : LABAT, R., CAQUOT, A., SZNYCER, M. et VIEYRA, M., *Les religions du Proche-Orient antique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, 1970.
- MATSUSHIMA 1993 : MATSUSHIMA, E., « Divine Statues in Ancient Mesopotamia: their Fashioning and Clothing and Interaction with the Society », in : MATSUSHIMA, E., ed., *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, 1993, p. 209-219.
- NIEHR 1997 : NIEHR, H., « In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple », in : VAN DER TOORN, K., ed., *The Image and the Book*, Leuven, 1997, p. 73-96.
- NÖTSCHER 1924 : NÖTSCHER, F., « *Das Angesicht Gottes schauen* » nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt, 1924.
- ODELL 2004 : ODELL, M., « What Was the Image of Jealousy in Ezekiel 8? » in : GRABBE, L. L. & BELLIS, A. O., eds., *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, Londres, New York, 2004, p. 134-148.
- PETTER 2011 : PETTER, D. L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, Fribourg (CH), Göttingen, 2011.
- POHLMANN 1996 : POHLMANN, K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, Göttingen, 1996.
- POHLMANN 2012A : POHLMANN, K.-F., *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, Berlin, New-York, 2012.
- POHLMANN 2012B : POHLMANN, K.-F., « La question de la formation du livre d'Ezéchiel », in : MACCHI, J.-D., NIHAN, C., RÖMER, T., RÜCKL, J., eds., *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève, 2012, p. 309-336.
- POLA 2010 : POLA, T. « Ritzzeichnungen. Werfen archäologische Funde aus dem Ostjordanland Licht auf Ez 8,10 und 1Kön 6,29-36? », *Theologische Beiträge*, 41, 2010, p. 97-113.
- SARNA 1967 : SARNA N. M., « Psalm XIX and the Near Eastern Sun-God Literature », *Fourth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1967, p. 171-175.
- RÖMER 2014 : RÖMER, T., *L'invention de Dieu*, Paris, 2014.
- SCHENKER 2005 : SCHENKER, A. « Une nouvelle lumière sur l'architecture du Temple grâce à la Septante ? La place de l'arche de l'alliance selon 1 Rois 6,16-17 et 3 Règles 6,16-17 », *AScRel(M)*, 10, 2005, p. 139-154.
- SCHURTE 2007 : SCHURTE, R., « Der Räucher kult in Ezechiel 8,7-13 - ein ägyptischer Kult? », in : BICKEL, S., SCHROER, S., SCHURTE, R. et UEHLINGER, C., eds., *Bilder als Quellen - Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, Fribourg (CH), Göttingen, 2007, p. 402-423.
- SCHROER 1987 : SCHROER, S., *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Fribourg (CH), Göttingen, 1987.
- SEDLMEIER 2002 : SEDLMEIER, F., *Das Buch Ezechiel Kapitel 1-24*, Stuttgart, 2002.
- SMEND 1989 : SMEND, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart, 1989.
- SRINE 2014 : SRINE, C. A., « Ezekiel's Image Problem : The Mesopotamian Cult Statue Induction Ritual and the Imago Dei Anthropology in the Book of Ezekiel », *CBQ*, 76, 2014, p. 252-272.
- VOLOKHINE 1998 : VOLOKHINE, Y., *Le visage dans la pensée et la religion de l'Egypte ancienne* (thèse de doctorat), Genève, 1998 (version remaniée 2000).
- ZIMMERLI 1969 : ZIMMERLI, W., *Ezechiel*, (BKAT 13), Neukirchen-Vluyn, 1969.