

L'individu et le péché par inadvertance : une comparaison de rites expiatoires en Mésopotamie et en Israël ancien

Par

Emilie Foguene

Université Catholique de Louvain

La notion de « péché », ainsi que les rituels ou formules d'absolution qui les accompagnent, est commune à tout système de croyances. Le franchissement de la frontière entre l'autorisé et l'interdit, par ses conséquences néfastes, nourrit presque inmanquablement les angoisses des croyants. Certains péchés à expier s'avèrent plus redoutables : ceux que le quidam n'avait pas conscience d'avoir commis, les « péchés par inadvertance ». N'ayant pas conscience de pécher au moment où l'action est posée, il peut s'avérer impossible pour le croyant de déterminer ce qui avait pu causer le courroux divin. L'identité du péché peut également être discernée après coup, la prise de conscience étant postérieur à l'action (ou la non action).

Si la problématique du péché ou encore de l'expiation en générale a pu attirer bon nombre de scientifiques, une étude uniquement centrée sur ce type de péché ne semble pas encore avoir vu le jour. C'est pourquoi nous en proposerons ici une analyse, dans les limites du cadre de la Mésopotamie et de l'Israël ancien.

1. Des rituels expiatoires spécifiques

La nécessité de faire face à ce type de péchés mena à l'élaboration de mesures rituelles, aussi bien en Mésopotamie qu'en Israël ancien¹. En effet, la problématique de la souffrance, de la peur du courroux divin et de l'injustice qui pouvait en résulter² forment des thèmes récurrents aussi bien en Mésopotamie qu'en Israël ancien, ce qu'attestent les nombreuses compositions littéraires qui y virent le jour³.

Pour les deux peuples, l'objectif des rituels mis en place est de rétablir un dialogue, une alliance avec une divinité. Notons toutefois une nuance dans la raison de cette rupture : en Mésopotamie, c'est l'offense d'une divinité qui mène à son refus d'incarner un rôle bienfaisant envers son protégé, tandis qu'en Israël ancien, il peut s'agir aussi bien de courroux divin que d'éprouver la foi d'un croyant.

En Mésopotamie, les rituels sont censés être applicables à n'importe qui, mais dans les faits seule la plus haute classe de la société, lettrée, devait avoir accès à la plupart d'entre eux. Toutefois, ces rituels, sous des formes moins complexes et plus accessibles financièrement, semblent avoir été pratiqués par le reste de la population, illettrée⁴.

¹ Il convient de garder en tête, tout au long de cet article, la différence de nature de ces traditions rituelles. En Mésopotamie, celles-ci traversaient les siècles par le biais de l'oralité et leur mise par écrit même dénote l'importance du rituel concerné. En Israël ancien, par contre, les textes fournis sont les témoins de la strate finale du canon biblique. Ils devaient avant cela revêtir des formes différentes en fonction de leur répartition spatio-temporelle, un fait qui peut être déduit par la coexistence de différents systèmes sacrificiels dans les écrits qui nous sont parvenus (A. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahier évangile 111), Paris, 2000, p. 7).

² Le malheur pouvait être jugé disproportionné par rapport au péché commis ou sembler ne pas avoir de raison d'être au vu du comportement irréprochable du croyant.

³ Pour plus de détails, voir E. FOGUENNE, *L'individu et les péchés inconnus ou d'inadvertance : Une comparaison de rituels expiatoires en Mésopotamie et en Israël ancien*, Louvain-la-Neuve, 2013, p. 31-41.

⁴ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1902.

Quant aux rituels conservés en Israël ancien, ceux-ci s'appliquent à toutes les couches de la population, aussi bien les gens du commun que les princes ou les prêtres⁵.

2. Le corpus textuel

Le corpus mésopotamien

Dans le monde mésopotamien, la marche à suivre après avoir consciemment commis un péché est de tenter une « rectification de la situation, ou une prière personnelle au dieu offensé »⁶, un tel recours étant souvent accompagné par l'intervention de la justice humaine⁷. Les péchés commis par inadvertance, formant un cas à part, ont leur rituel spécifique, dont les différentes formes se trouvent regroupées en un recueil intitulé *Šurpu*⁸. Cette série est composée de tablettes numérotées, selon la version canonique ninivite, de II à IX. A ces tablettes REINER ajouta, dans son édition du texte, une tablette I, qu'elle intitule « tablette rituelle »⁹.

Pour Farber¹⁰ et Bottéro¹¹, cette série rituelle pourrait se diviser en trois parties : les tablettes I à IV contiendraient les prépara-

⁵ Lv 4 est un bon exemple de cela.

⁶ W. FARBER, *op. cit.*, p. 1898.

⁷ C. FREVEL et C. NIHAN, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, 2012, p. 85.

⁸ Cette série rituelle, dont la retranscription la plus récente nous vient de E. REINER, *Šurpu : A Collection of Sumerian and Akkadian Incantation*, réimpr. anast., (Archiv für Orientforschung, Suppl. 11), Osnabrück, 1970, est également mentionnée dans le cadre du « Guide de la profession d'Exorciste » (J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 201) et fut rassemblée entre 1350 et 1050 av. J.-C. Le terme *šurpu*, issu de la racine *šrp*, désigne « la combustion », « l'élimination par le feu », ce qui reflète en partie le contenu du rituel qu'il contient. (J. BLACK, A. GEORGE et N. POSTGATE, *A concise dictionary of Akkadian*, 2^e impr. (Santag 5), Wiesbaden, 2000, p. 388). C'est - hormis quelques mentions dans d'autres rituels - uniquement pour désigner la série *Šurpu* que ce terme est employé (REINER, *op. cit.*, p. 3). Pour certains chercheurs (R. F. HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters*, Londres/Chicago, 1892-1914, p. 378 et 437; W. VON SODEN, « Aus einem Ersatzopferitual für den assyrischen Hof », in VON W. SODEN et A. MOORTGAT (eds.), *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische archäologie* 45 (1939), p. 44-45; E. DHORME, « Rituel funéraire assyrien », in F. THUREAU-DANGIN et G. CONTENAU (eds.), *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 38 (1941), p. 59), le terme utilisé pour exprimer le « rituel de combustion » est *šurpu* (REINER, *op. cit.*, p. 3). Ils font ainsi état d'occurrences de ce terme au sein de textes, dans le cadre d'études textuelles ou de traductions.

⁹ E. REINER, *op. cit.*, p. 1.

¹⁰ W. FARBER, « *Šurpu* », in M. P. STRECK (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 13 3/4 (2012), p. 331-332.

¹¹ J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985.

tifs permettant « l'Expulsion du Mal »¹²; la tablette V-VI¹³ présenterait le rituel central menant à la guérison du patient¹⁴ et constituant l'expulsion du mal¹⁵; les tablettes VII à IX – un ajout plus tardif selon Reiner¹⁶ – auraient pour rôle de renforcer les actions effectuées auparavant, afin d'éviter que la guérison prenne fin et que le patient redevienne l'objet de malheurs¹⁷.

Ne seront envisagés au sein de cet article que les fragments de tablette ayant trait au rituel¹⁸, à savoir : I¹⁹ 1-24, V-VI 36-59 et VII 54-68. S'il n'en est rien dans la première tablette, les deux dernières explicitent clairement l'agent du malheur – résultat du courroux divin.

Dans la tablette V-VI, c'est une malédiction comparable à un démon *gallû* qui s'est abattue sur un homme. Plusieurs hypothèses quant à l'origine de ce fléau sont émises, montrant que la cause du malheur – autrement dit l'identité du péché – est inconnue.

Dans la tablette VII, c'est d'une maladie *dimîtu* dont il est question. A nouveau, la cause en est inconnue.

Traduction des extraits sélectionnés²⁰

A. Tablette I, 1-24

- ¹ Lorsque tu accomplis le rituel de *Šurpu*, tu installes un brasier,
- ² Tu places en travers des roseaux taillés sur le brasier,
- ³ Tu entoures un cercle magique de farine,
- ⁴ Tu récites l'incantation « Je suis un homme pur », tu asperges l'eau <autour>²¹,

¹² *Ibid.*, p. 169.

¹³ La tablette V-VI est considérée comme une seule et unique tablette. En effet aucun des manuscrits trouvés ne permet d'opérer une césure nette entre les tablettes V et VI. Il semble que les copistes les écrivaient l'un à la suite de l'autre, du moins dans les manuscrits parvenus jusqu'à nous. (BOTTERO, *op. cit.*, p. 165). Cela est sans doute dû à la proximité du contenu des incantations akkadiennes et sumériennes.

¹⁴ W. FARBER, *op. cit.*, p. 331.

¹⁵ BOTTERO, *op. cit.*, p. 169.

¹⁶ D'après Reiner, les trois dernières tablettes ne sont constituées que des répétitions des tablettes précédentes, à quelques variations près. Elle opte donc pour l'hypothèse d'une série originale composée des tablettes I à VI (REINER, *op. cit.*, p. 2).

¹⁷ J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 180.

¹⁸ Pour une traduction de ces textes, cf *infra*.

¹⁹ Nous conserverons ici la numérotation de Reiner.

²⁰ La traduction ici présentée est une adaptation française de la traduction proposée par Reiner.

- ⁵ Tu allumes une torche à partir d'une flamme de soufre, « Gibil, homme sage, exalté dans le pays »
- ⁶ <et> l'incantation « Rivière qui se renouvelle constamment » tu récites, tu purifies l'homme malade²².
- ⁷ Tu mets la torche dans la main de l'homme malade et tu mets le feu au brasier.
- ⁸ Incantation : « Je tiens la torche, libère du mal »,
- ⁹ Tu fais parler l'homme malade <après toi>. <Mais> l'incantation « Qu'il soit libéré, grands dieux ! »
- ¹⁰ <et> l'incantation « tout serment », le prêtre d'incantation²³ récite <lui-même>. L'homme malade verse la farine²⁴,
- ¹¹ Le prêtre d'incantation efface <cela> avec de la farine et <la> jette dans le feu.
- ¹² L'incantation « Puissent Anu et Antu se tenir prêts, puissent-ils repousser la maladie » <tu réciteras>.
- ¹³ Tu asperges l'eau sur l'homme malade. De l'oignon²⁵, une <grappe de> dates, <un morceau de> fibre végétale.
- ¹⁴ Une touffe de laine, des poils de chèvre <et> de la laine rouge tu prends dans tes mains.
- ¹⁵ Place<-le> sur l'homme malade.
- ¹⁶ Tu récites l'incantation « Une malédiction maléfique comme le démon *gallû* », ensuite tu l'effaceras,
- ¹⁷ Tu feras parler <l'homme malade> [...], ensuite le prêtre d'incantation place (la chose susmentionnée) dans la main de l'homme malade,
- ¹⁸ Il épluchera ensuite l'oignon et le jettera dans le feu,
- ¹⁹ Il ôte les dattes et <les> jettera dans le feu
- ²⁰ Il dénouera les fibres végétales et <fera> pareillement, il défera le tas de laine et (fera) pareillement
- ²¹ Il retirera les poils de chèvre et <fera> pareillement, il retirera la laine rouge et fera pareillement.
- ²² L'homme malade prendra une poignée [<de> ...]
- ²³ [...] Il effacera lui-même <avec cela> et <la jettera dans> le feu.
- ²⁴ [...] (l'incantation) « Calme-toi, ô féroce Girru ! »

²¹ Nous mettons entre chevrons les termes ajoutés par Reiner pour donner au texte une certaine fluidité.

²² Nous avons choisi cette traduction au lieu de « patient » car il s'agit du sens précis du terme LÚ.GIG.

²³ La traduction du LU.İŞIB de Reiner dépend du présupposé qu'elle a de l'action de cet acteur particulier (voir *infra*).

²⁴ Reiner note « ...-flour » car le type précis de farine ne peut être déterminé. Nous n'avons pas adopté cette retranscription, car elle donne l'impression de représenter une lacune du texte alors qu'il s'agit uniquement d'une imprécision.

²⁵ Le sumérogramme du terme *šūmū* « ail » (SUM.SAR), est traduit par « oignon » par Reiner.

B. Tablette V-VI, 36-59

36/37 Emmène-le à la pure maison d'ablution²⁶,
 38/39 Annule son serment, défait son serment,
 40/41 Que le mal troublant de son corps,
 42/43 – Qu'il soit la malédiction de son père
 44/45 Qu'il soit la malédiction de sa mère,
 46/47 Qu'il soit la malédiction de son grand-frère,
 48/49 Qu'il soit la malédiction d'un meurtre²⁷ inconnue de lui –
 50/51 La formule d'incantation²⁸ l'enchantement d'Ea le serment
 52/53 Puisse être épluché comme un oignon,
 54/55 Puisse être supprimé comme (ces) dattes,
 56/57 Puisse être dénoué comme (cette) fibre végétale.
 58/59 Serment, soit prononcé au nom du ciel, Soit prononcé au
 nom de la terre !

C. Tablette VII, 54-68

54/55 Prend sept pains de farine épaisse pure,
 56 Attache(-les) à une broche de bronze,
 57 Coiffe-les d'une perle de cornaline,
 58/59 Essuie (avec cela) cet homme, fils de son dieu, qu'un 'ser-
 ment' a saisi,
 60/61 Fais-le cracher sur (l'impureté) effacée de lui,
 62 Jette le sort d'Eridu (sur lui),
 63 Emmène-le dans la plaine, le lieu pur,
 64 Dépose-le à la base du buisson épineux,
 65/66 Extrait de son corps la [maladie] placée sur lui²⁹,
 67/68 Confie son 'serment' <à> la Dame de la plaine et des
 champs,

²⁶ Reiner traduit la fin de cette phrase par « la pure maison d'ablution pure », mais ne voyant pas quel terme pourrait mener à une deuxième occurrence l'adjectif, nous ne l'avons laissé qu'une fois.

²⁷ Nous avons préféré cette traduction plus proche du texte à l'« effusion de sang » proposée par Reiner.

²⁸ Reiner traduit cela par « en prononçant » ce qui nous semble trop éloigné du texte.

²⁹ Reiner a traduit le terme par « vaincre ». Toutefois, le terme est un adjectif verbal à la voix G de *šakanu* suivi du suffixe de troisième personne du masculin singulier dont le sens est « placer ». Nous avons donc opté pour une traduction plus proche du texte.

*Le corpus biblique*³⁰

En Israël ancien, les rituels bibliques s'appliquant aux péchés commis par inadvertance sont les suivants : Lévitique 4, 5:1-19 et Nombres 15:22-29.

Le chapitre 4 du livre du Lévitique met en effet en scène plusieurs rituels dans lesquels, tour à tour, différents acteurs pourront voir leur péché commis par inadvertance être effacé.

Le chapitre 5 contient, lui aussi, plusieurs rituels enchaînés. Il se divise en deux grandes parties, elles-mêmes subdivisibles : 5:1-13 et 5:14-19. La première partie envisage différentes pratiques dépendant de la situation monétaire du pécheur, mais toujours en fonction des mêmes méfaits. Parmi ceux-ci, tous n'entrent pas dans le cadre des péchés par inadvertance, puisque le premier cas évoqué peut avoir été commis délibérément. Toutefois, dans les trois autres cas, il est certain que la conscience d'avoir péché s'est produite postérieurement à l'action. C'est pourquoi nous prendrons cet extrait en compte. La seconde partie (5:14-19) met quant à elle uniquement en scène le cas de péchés commis par inadvertance et rentre de ce fait tout à fait dans notre problématique.

Enfin, Nb 15:22-29 se rapporte également à ce type de péché. Le rite prescrit ici fait suite à deux situations d'après les sages juifs. Dans la première, l'individu a péché par inadvertance, sans avoir conscience de violer la loi ou de la sanction allant de pair avec ce genre de faute. Le second cas est également lié à l'inadvertance. La différence tient au fait que, cette fois-ci, le lien est fait avec la nature de la faute. En effet, le pécheur ici a mal agi sans le savoir, en pensant l'avoir fait d'une manière conforme à la loi³¹.

3. L'application des rituels expiatoires : une analyse du corpus textuel

Les rituels envisagés ici, malgré leur grande concision, forment une véritable mine d'informations sur l'expiation des péchés par inadvertance. Les éléments pertinents dans le cadre de leur analyse seront repris ci-dessous sans un recours systématique aux textes, qu'il convient d'avoir en vis-à-vis.

³⁰ Nous n'insérerons pas dans le présent article de traduction de ces rituels, qui peuvent être aisément trouvés, notamment aux références suivantes : *La Bible : traduction œcuménique : édition intégrale Tob*, Paris, 2010 ; ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE, *La Bible de Jérusalem*, Paris, 2008.

³¹ B. A. LEVINE, *Numbers 1-20 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A), New York, 1993, p. 395.

L'application des rituels expiatoires en Mésopotamie

A. Tablette I, 1-24

La mention de « cercle de farine »³², à la ligne 3, indique que le rituel ne pouvait avoir lieu que dans un espace sacré clairement séparé du monde profane. En effet, ces deux mondes étaient séparés par le tracé du cercle.

La première action du rituel est de mettre en place un brasier, ce qui montre l'importance de celui-ci³³ et par son biais de l'élément feu. En effet, il est nécessaire à la suite des opérations. De plus, le feu a un côté purificateur via la flamme, dont la pureté était elle-même accentuée par le fait qu'elle était « alimentée par du soufre »³⁴. Pour Frevel et Nihan, des éléments tels que l'encensoir, la torche ou encore l'eau permettent d'extraire l'impureté du corps du patient³⁵, ce dernier étant ensuite nettoyé avant d'ôter « les restes d'impureté superficielle »³⁶. Ce second élément se retrouve à la ligne 13, où a lieu une aspersion d'eau à but purificateur. Précédant directement cette action, prend place une incantation³⁷ à Anu et Antu afin de se débarrasser d'une maladie. Il semble raisonnable de penser que la première action évoquée – l'extraction d'impureté du corps du patient – intervient également dans ce sens, puisqu'une purification initiale a déjà été effectuée à la ligne 4 via le même élément.

³² Le fait de tracer un cercle de farine permettait de créer une barrière symbolique dessinant un espace « sacré » où le mal ne pouvait avoir cours (J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 49.). Cet espace sacré était d'ordinaire représenté par le temple, à côté duquel le monde profane était composé à la fois du monde civilisé et des zones sauvages (C. FREVEL et C. NIHAN, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, 2012, p. 74).

³³ Il est qualifié de « central » par Frevel et Nihan (FREVEL et NIHAN, *op. cit.*, p. 101).

³⁴ BOTTERO, *op. cit.*, p. 171. Le soufre fait l'objet d'une incantation distincte de celle de la torche.

³⁵ Le terme employé pour désigner le patient est LÚ.GIG. Si nous décomposons ce terme, composé de LÚ = awilum « l'homme » et de GIG = maršu « malade », nous arrivons à « l'homme malade », terme désignant le patient. Il s'agit là d'un des acteurs du rituel, dont l'identité est clairement mentionnée à chaque fois qu'il doit agir.

³⁶ FREVEL et NIHAN, *op. cit.*, p. 98.

³⁷ L'incantation est une forme orale de rituels accompagnés de rituels pratiques. Ils sont employés conjointement afin de protéger, d'éliminer ou de jeter un sort. Dans chaque cas, l'être humain manipule des formes supérieures en vue de les faire agir d'une façon qui répond à ses intérêts. Son emploi permettait de transférer certains attributs, aussi bien positifs que négatifs. (J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament : introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, 2006, p. 265).

Selon Farber, les méfaits de la victime étaient, par le biais de la magie, transférés dans les objets brûlés au cours du rituel. Cela, accompagné d'autres gestes rituels tels que la destruction d'objets, comme le fait de peler un oignon, menait à la délivrance de la victime³⁸. Nous pouvons en effet constater que ces différentes étapes sont envisagées pour six éléments différents³⁹ au sein du rituel, au cours duquel le patient était amené à toucher ces éléments, qui portaient ainsi son mal⁴⁰. La répétition de ce geste avec plusieurs objets permettait de renforcer l'efficacité de l'action. Ces objets étaient tout d'abord décomposés en éléments plus petits. Ainsi, ils étaient dénaturés. En perdant leur identité, ils perdaient également leur « capacité d'action »⁴¹. C'était également le but de leur destruction totale par le feu, empêchant que les différents éléments des objets décomposés ne se rassemblent.

Ces gestes rituels étaient sous la responsabilité du patient, qui devait pour chaque objet réciter une incantation⁴² explicitant la signification gestuelle⁴³. Le rôle des incantations est de permettre une compréhension, d'explicitier le sens des gestes rituels⁴⁴.

C'est avec l'entrée en scène de l'*āšipu* que débutent les interventions orales. La première est l'incantation « Je suis un homme pur », qui « s'accompagnait d'une aspersion d'eau lustrale »⁴⁵.

L'utilisation de l'akkadien par le patient peut s'expliquer par le fait que celui-ci n'était pas formé au sumérien comme l'était le prêtre, qui s'exprimait dès lors dans cette langue⁴⁶. Toutefois, une telle répartition n'est pas systématique.

B. Tablette V-VI, 36-59

Les indications rituelles que nous trouvons ici sont insérées dans une construction plus large d'incantations, qui peut être désignée comme étant de type Marduk-Ea.

³⁸ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1899.

³⁹ Oignon, dattes, fibres végétales, tas de laine, poils de chèvre, laine rouge.

⁴⁰ J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 175.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

⁴² Figurant au dos de la tablette.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 171.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 171.

Celles-ci appartiennent à une tradition d'incantation déjà esquissée en sumérien durant la période pré-sargonique. Elles mettent en scène deux divinités, dont l'une sert d'intermédiaire entre le monde des hommes et le monde des dieux. Au début, les divinités sont composées d'un intermédiaire désigné comme étant la progéniture d'Enlil et de celui-ci. La progéniture d'Enlil lui demande, par le biais d'un messager, comment mettre fin à une maladie décrite au début du dialogue. Enlil lui répond, notamment par le biais de termes convenus et terminant avec « la requête précative que la maladie soit éliminée »⁴⁷. Dans un texte apparaît le nom de Ningirim, qui semble désigner la déesse progéniture d'Enlil. Ces personnages sont remplacés par Asalluḫi et Enki dans les incantations néo-sumériennes et par Marduk et Ea dans la version bilingue de la période babylonienne ancienne. Toutefois, si les noms changent, les fonctions restent les mêmes⁴⁸. La présence d'un messager n'est pas obligatoire. Ainsi, il n'en est pas fait état dans *Šurpu*. En effet, il s'agit là d'une caractéristique des textes plus anciens, les textes plus récents mettant en scène, dans un temple, une divinité inférieure s'adressant directement à une divinité qui lui est supérieure⁴⁹.

Les incantations que nous trouvons ici attestent la version la plus récente de ces incantations, dont le but est de faire face, tantôt à une maladie, tantôt à un démon.

Au début de ce rituel, le souffrant doit être emmené dans la *pure maison d'ablution*⁵⁰. Là-bas, au moyen d'une eau purificatrice, le prêtre purifie le patient « pour le préparer à son rôle au cours de l'opération imminente »⁵¹.

Cette opération consistait à transformer des objets en substituts du patient. Si ici sont repris trois objets – l'oignon, les dattes, la fibre végétale –, notons que les incantations qui y sont associées sont au nombre de huit ! Parmi celles-ci, six incantations sont destinées à l'opération susmentionnée. Elles reprennent notamment les trois objets de V-VI:52-57 et les six objets mentionnés en I:18-21. De ce fait, le lien entre ces deux rituels n'est pas à mettre en doute. En comparaison, le rituel de la tablette I étant

⁴⁷ G. CUNNINGHAM, *Deliver me from evil : Mesopotamian incantations 2500-1500 BC*, Rome, Pontificium Istitutum Biblicum, 1997, p. 24.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁰ Il est à noter que l'intervention d'une maison d'ablutions aurait tendance à démontrer que le rituel évoqué avait lieu dans le temple. Toutefois, il était plus commun que ce genre de pratiques ait lieu « au sein d'une maison privée, d'une infirmerie, d'une hutte de roseaux, aux bords d'une rivière ou dans une prairie » (H. W. F. SAGGS, *The Greatness that was Babylon*, Londres, 1962, p. 307).

⁵¹ J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 175.

plus développé, il fait davantage penser à un aide-mémoire, à un ensemble d'instructions destinées aux employés du culte, tandis que la tablette V-VI semble en être une forme plus littéraire. Les mêmes actions semblent être attendues d'une part comme de l'autre, puisqu'après le morcellement de ces objets, ceux-ci doivent être détruits par le feu. La septième incantation présente un objet dont le cas est un peu différent, bien que la formulation reste semblable. L'élément ici utilisé était la « semoule-sacrificielle »⁵². Contrairement aux autres cas, donc, l'objet de l'incantation était déjà réduit en morceaux. Cet élément n'apparaît cependant ni en I ni en V-VI. Dans le rite de Ninive, une huitième opération est ajoutée, cette fois bien différente des précédentes. Ici, ce n'est pas le feu qui permet d'anéantir le mal, mais un « lien-paralysant »⁵³. Hormis cela, il n'est pas fait mention d'autres indications rituelles, hormis la prononciation de l'enchantement d'Ea, dont nous ignorons le contenu.

C. Tablette VII, 54-68

Dans la septième tablette prend place un dialogue de type Marduk-Ea, comme pour le rituel précédemment évoqué. Toutefois, les instructions données par Ea sont très dissemblables, puisqu'il s'agit ici d'un rituel tout à fait différent des précédents. En effet, alors que les actions de la tablette V-VI font écho à celles de la tablette I et en constituent comme un résumé, aucune de ces actions communes ne se retrouve ici.

En effet, il n'est ici pas question du « démantèlement et du rejet d'objets (...) que le patient doit tenir dans sa main pendant les cérémonies »⁵⁴. Différents éléments devaient être assemblés pour ensuite être appliqués sur le patient afin d'en retirer toutes les impuretés, sur lesquelles l'homme devait ensuite faire tomber sa salive.

Le malade était ensuite traîné dans un lieu désert – la steppe – devant un arbuste épineux – l'*asāgu* – « connu pour ses vertus purificatrices »⁵⁵. C'est en cet endroit que l'on se débarrassait du

⁵² J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 178.

⁵³ *Ibid.* Ainsi, un cordon était attaché au patient, puis détaché, ce qui symbolisait le patient sous l'emprise du mal puis défait de celui-ci. Le double cordon était fait en laine blanche et noire. Il était fréquent, dans le cadre des pratiques d'exorcisme, d'utiliser une même matière en différentes couleurs, car cela renforçait son efficacité. Ces actions prenaient place dans un cadre mythologique, puisque ce cordon était dit créé par des « divinités fileuses » et détruit par Marduk, remplacé au sein du rituel par le prêtre. L'objet n'était pas ici détruit totalement, mais emmené aux confins de la steppe, un endroit désert où la *māmītu* ne pourrait plus s'emparer d'une autre personne. Cette incantation est suivie de son titre : « Conjuration pour "dissoudre" la *māmītu* ».

⁵⁴ W. FARBER, *op. cit.*, p. 1899.

⁵⁵ BOTTERO, *op. cit.*, p. 181.

contenant de la *māmītu*⁵⁶, afin que les dieux du lieu puissent la donner, selon Bottéro, à la vermine y habitant. De cette manière, la *māmītu* ne risquait plus de retomber sur un autre être humain⁵⁷. Cette théorie vient de l'idée que les lieux hors des villes étaient les domaines des démons. Notons toutefois que le lieu où est emmenée la *māmītu* est qualifié de « pur », contenant qui plus est des plantes pures elles aussi ! Nous voyons dès lors mal comment une engeance démoniaque pourrait se trouver dans un tel lieu. S'agissant d'un endroit éloigné de la civilisation, nous pourrions penser que les alentours de ce point précis, non convenus pour le rituel, pouvaient être la demeure de présences néfastes.

Cette action ne peut avoir lieu qu'après avoir jeté un sort, avoir prononcé une incantation, employée afin de repousser le mal assaillant la victime.

Pour terminer, un appel était lancé aux divinités guérisseuses, les aides de Marduk⁵⁸.

Si ce rituel est fort différent de ceux qui le précèdent dans *Šurpu*, il est intéressant de noter un parallèle avec Lv 16 que présente celui-ci⁵⁹. En effet, comme dans le cas du bouc offert à Azazel, un élément déposé dans des régions sauvages sert de véhicule à l'impureté. Toutefois, si les êtres surnaturels jouent un grand rôle dans le cadre mésopotamien, ce n'est pas le cas dans le texte biblique, où le personnage d'Azazel ne pose aucune action⁶⁰.

L'application des rituels expiatoires en Israël ancien

A. Lv 4

Le chapitre 4 du Lévitique est divisé en quatre unités discursives se rapportant à une suite d'actions rituelles bien précises et mettant à chaque fois en scène un pécheur différent. Il s'agit du prêtre (v. 3-12), de la communauté d'Israël (v. 13-21), du chef ou prince (v. 22-26) ou de l'homme du peuple (v. 27-35). Toutefois, la division du texte serait tripartite selon Luciani, ce qui va à l'encontre d'une division quadripartite amenée par la présence de ces quatre acteurs. En effet, pour lui, parmi les cas d'offrants envisagés, les deux premiers peuvent être regroupés en un seul et même cas. Il justifie cela de la façon suivante : tout d'abord, le verset 3 montre que la faute commise par le grand-prêtre a un

⁵⁶ Cette notion sera développée plus loin.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁹ Malgré ce parallèle nous n'avons pas retenu Lv 16:20-28 car ce rituel comprend les péchés commis en connaissance de cause.

⁶⁰ D. P. WRIGHT, *The disposal of impurity : elimination rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literature* (Society of Biblical Literature Dissertation Series ; 101), Atlanta, 1987, p. 69.

impact sur la communauté. Celle-ci aurait fauté dans son entièreté au même moment, d'après le verset 13, ce qui ne pourrait être possible que si ses dignitaires religieux l'avaient incitée à le faire⁶¹. Les fautes de l'assemblée entière ne peuvent donc découler, selon Luciani, que d'une faute commise par le prêtre, leur donnant le mauvais exemple et les poussant donc à mal agir. Il partage ainsi l'avis émis avant lui par Milgrom⁶² ainsi que celui de Feder⁶³, formulé par la suite. Pour ce dernier, ces regroupements sont dus à l'amplitude des fautes commises, placées dans l'ordre descendant⁶⁴. Aux péchés de « magnitude nationale »⁶⁵ représentés par le grand-prêtre et par l'assemblée du peuple succéderaient les péchés de « magnitude tribale »⁶⁶, avec le chef étant à la tête d'un clan. Les péchés individuels concluraient cette liste. Cela rejoint l'idée d'un classement par ordre d'importance évoqué par Luciani⁶⁷, le plus important intervenant en premier. Notons que, dans ce cas, le peuple dans son entièreté serait plus important que le prince. Regroupant ces rituels en deux groupes de deux, il qualifie le premier type d'*battat*⁶⁸ d'« exceptionnel » puisqu'il porte sur l'expiation du grand-prêtre ou de la communauté ; l'autre serait un *battat* « ordinaire », puisqu'il concerne le prince et les petites gens⁶⁹.

Comme pour le rituel du prêtre et de la communauté, il y a un dédoublement dans le cas de l'homme du peuple. En effet, le *battat* a ici lieu successivement sur une chèvre et un ovin femelle. Pour Luciani, ce dédoublement ne joue ici qu'un rôle stylistique.

⁶¹ D. LUCIANI, *Sainteté et Pardon : Structure littéraire du Lévitique*, vol. 1, Louvain, 2005, p. 23.

⁶² J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, p. 44.

⁶³ Y. FEDER, *Blood expiation in Hittite and biblical ritual origins, context, and meaning* (Writings from the ancient world supplement series / Society of Biblical Literature ; 2), Leyde/Boston, 2012, p. 42.

⁶⁴ Notons également qu'il n'est fait état des effets performatifs du rituel - l'expiation des fautes et le pardon de celles-ci - qu'une unique fois pour les deux groupes.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ LUCIANI, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁸ Pour une meilleure compréhension du terme ainsi que de ce qui le distingue du *asham*, voir R. DE VAUX, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York, McGraw-Hill, 1961, p. 418-421; A. MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahier évangile 111), Paris, 2000, p. 14-22; H. CAZELLES et ECOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *Le Lévitique* (La Sainte Bible), Paris, Cerf, 1951, p. 12; J. MILGROM, *Cult and Conscience : the asham and the priestly doctrine of repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leyde, 1976, p. 127.

⁶⁹ Voir par exemple Lv 7:20.

Les sacrifices mis en scène ici font partie des rituels de type *battat*. Ils ne sont pas le résultat de la volonté individuelle du pécheur, qui en viendrait à les effectuer de son propre chef, mais sont recommandés dans des cas précis. Ils sont en effet mis en place suite à une « violation d'interdits par inadvertance »⁷⁰, ce qui est manifeste à la lecture du verset 2⁷¹.

Dans les sacrifices de type expiatoire, l'inadvertance qui caractérise le péché est un « critère clef »⁷². Cette inadvertance peut avoir pour origine « la négligence ou l'ignorance »⁷³. Dans le premier cas, malgré une connaissance de la loi, le pécheur va à son encounter, mais ne le fait pas expressément. Dans le second cas, la personne ignore que l'acte qu'elle a posé consciemment était mauvais. Le péché est donc commis à chaque fois sans le savoir alors qu'il y a conscience de l'acte, la personne ne se rendant pas compte que c'est mal⁷⁴.

Les quatre cas de figure font état d'un méfait que le pécheur apprend par l'entremise de quelqu'un d'autre ou est « conscient de sa propre culpabilité »⁷⁵.

Pour faire face à cette culpabilité, une suite d'actions est à prescrire. Nous les retrouvons au sein de Lv 4 sous des formes presque similaires.

Suite à la présentation de l'offrande, le prêtre pose sa main sur la victime. Ce geste peut être interprété de différentes façons. Il pourrait s'agir d'un geste de transfert de l'offrant envers la victime. Celui-ci aurait pour objet le péché⁷⁶ ou l'offrant lui-même – sa personne. Par ce dernier biais, il y aurait identification de la

⁷⁰ LUCIANI, *op. cit.*, p. 24.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² J. MILGROM, *Leviticus 1-16 : A New translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3), New York, 1991, p. 228. L'emploi du terme *בְּשִׁגְגָה* est, à ce titre, transparent. Dans P en général – et donc ici –, le terme désigne une action non intentionnelle malgré une certaine négligence. (G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 14, Grand Rapids, 2004b, p. 403). D'autres termes présentent un champ sémantique plus obscure, comme le verbe *כָּפַר*, qui contient à la fois la notion de rançon et de purification. Cela mena à des divergences de traductions, d'aucuns optant pour "expier", d'autres pour "faire expiation". Cette traduction est donc à adapter en fonction du contexte. En Lévitique IV, 20, il s'agit de purifier (J. SKLAR, « Sin and impurity: Atoned or purified? yes! », in B. J. SCHWARTZ et al. (eds.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, New York-London, 2008, p. 18-31).

⁷³ MILGROM, *op. cit.*, p. 229.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁷⁵ J. MILGROM, *Cult and Conscience : the asham and the priestly doctrine of repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leyde, 1976, p. 11.

⁷⁶ Janowski et Rendtorff sont d'avis qu'un tel transfert ne peut être évoqué que dans le cas du bouc émissaire (G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 10, Grand Rapids, 1999, p. 281).

victime à l'offrant, la mort de la première faisant expiation pour le second. Toutefois, cette identification pourrait davantage référer, au lieu d'un transfert, à l'abandon symbolique que le pécheur fait de sa vie à travers l'animal qui permet l'expiation. Néanmoins, cette théorie ne pourrait être appliquée à toutes les occurrences. Un troisième type d'hypothèse serait que, par ce geste, l'offrant pourrait également déclarer « que l'animal sacrificiel est sa possession qu'il présente à la divinité »⁷⁷, le bénéfice de son action devant revenir à lui-même. Milgrom⁷⁸ arrive à une conclusion similaire⁷⁹. Avec la présentation de l'offrande, c'est la seule intervention de l'offrant. Ces actions lui permettent d'identifier le sacrifice comme étant le sien et le désignant comme son bénéficiaire. Dans le cas d'offrandes d'oiseaux ou de farine, ce contact est assuré par le fait que l'offrant tient ces offrandes dans sa main jusqu'à ce que ceux-ci fassent l'objet d'une offrande⁸⁰.

Les rites liés au sang effectués peuvent également varier d'un acteur à l'autre⁸¹. Pour de Vaux⁸², ces rites sont divisibles en trois : dans un premier temps, le sang est rassemblé et aspergé ; ensuite, il est frotté contre les cornes de l'autel ; le sang restant est finalement versé.

Des aspersions de sang sont effectuées sur des objets sacrés. Dans la plupart des cas, ces aspersions ont lieu sur les cornes de l'autel, « mais plus la transgression est sérieuse, plus le sang doit être amené près de l'arche dans le Saint des Saints »⁸³.

Ici, lorsque le pécheur était le grand prêtre ou le peuple, une partie de l'animal était amenée à franchir l'intérieur du sanctuaire par l'aspersion du sang de celui-ci sur le voile du Saint des Saints⁸⁴. Dans le cas du prince, le *battat* est différent. En effet, nous n'y retrouvons pas d'aspersion du sang⁸⁵ dans la tente et l'animal sacrifié ne fait pas l'objet d'une combustion à l'extérieur

⁷⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 282-283.

⁷⁹ Cela en mettant l'action sur la distinction de ce geste lorsqu'il est fait à deux ou une main. Le second cas n'apparaît que dans le cadre de rituels sacrificiels.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 283.

⁸¹ Voir également tableau en annexe 2, reprenant les rites de sang apparaissant dans les extraits bibliques analysés au sein de ce présent mémoire.

⁸² R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 419.

⁸³ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 4, Grand Rapids, 1980, p. 317. Cf Lv 4:6.

⁸⁴ DE VAUX, *op. cit.*, p. 419.

⁸⁵ Notons que des pratiques similaires existent en Babylonie, où certains textes rituels montrent la nécessité « d'appliquer le sang de l'offrande à la porte au seuil du palais royal ». F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934, p. 172.

du camp⁸⁶. Notons que la victime du sacrifice de l'homme du peuple, elle aussi, ne fait pas l'objet d'un transport pour être brûlée hors du camp. Hormis la variation susmentionnée quant aux rites liés au sang, c'est la seule différence notable entre les deux premiers rituels et les deux derniers.

B. Lv 5, 1-19

Lv 5:1-19 peut être subdivisé en cinq rites (5-6 ; 7-10 ; 11-13 ; 14-16 ; 17-19). Les trois premiers peuvent être regroupés puisqu'il s'agit du sort réservé à différentes offrandes pour les mêmes transgressions, qui sont énoncées dans les quatre premiers versets. C'est donc Lv 5:1-13 que nous envisagerons en premier lieu.

Pour Milgrom, le fait que le premier des quatre cas évoqués puisse nécessiter un tel sacrifice viendrait du fait qu'il provient d'une loi incorporée ici par les prêtres, dans l'éventualité où le remords touchait la personne par la suite⁸⁷.

Dans les deux exemples suivants, le malheur survient si la personne ne s'est pas purifiée endéans les vingt-quatre heures, comme cela est prescrit. En ne s'acquittant pas de cette tâche, le sanctuaire avait plus de chance d'être contaminé⁸⁸. Ce n'est donc pas uniquement le fait d'être entré sans s'en rendre compte en contact avec l'impureté qui nécessite le recours à l'expiation. Une simple purification pouvait permettre d'y remédier, mais comme dans ce cas-ci la personne est inconsciente de son état d'impureté, elle peut être amenée à pécher sans le savoir en approchant des lieux ou objets saints et par là même à leur communiquer son impureté.

Au verset 4, un serment est prêté au nom de YHWH. De ce fait, il ne doit donc pas être dit à la légère, mais doit être accompli, et ce, quelle que soit la situation et endéans un certain laps de temps. Un sacrifice est requis pour le non-respect d'un tel serment.

La particularité de ces rituels est de savoir s'il s'agit à chaque fois d'un *asham* ou d'un *battat*. En effet, ces péchés doivent faire l'objet d'un *asham* d'après le verset 6. Toutefois, les sacrifices animaux ont lieu dans le cadre d'un *battat*⁸⁹ ! Une telle particularité peut être expliquée :

⁸⁶ LUCIANI, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁷ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 48-49. Cet exemple n'est pas pertinent dans le cadre de notre problématique, mais puisque les trois exemples suivants le sont, nous avons décidé de traiter ces rituels.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁹ A. SCHENKER, « Der Unterschied zwischen Sündopfer CHATTAT und Schuldopfer ASCHAM im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6 », in C. BREKELMANS & J. LUST (eds.), *Pentateuchal and deuteronomistic studies: papers read at the XIIIth Isot congress Leuven 1989*, Louvain, 1990, p. 119.

Dans les trois dernières transgressions, une limite divine est franchie. Un *asham* devrait être effectué, puisque ces péchés résultent en une « déprédation du sacré »⁹⁰ mais c'est un *battat* qui est mis en place, car l'action était commise par nécessité et non par malveillance. C'est, d'après Schenker, un sacrifice plus léger qui prend place dans ce rituel, bien que le but reste le même⁹¹. Ainsi, si le rite est nommé comme étant un *asham* il s'agirait donc en réalité d'un *battat*⁹².

Pour Luciani le recours au *battat* se manifesterait via différentes notions balisant le texte, parmi lesquelles il cite le remord et la confession⁹³. Celle-ci « doit être verbalisée parce que c'est l'acte qui compte, pas juste son intention. Une confession en pensée serait donc inadéquate »⁹⁴. Cette opinion résulte de la lecture de Milgrom, dont Luciani fait un plan de la réflexion, ci-dessous⁹⁵:

« 1) Les faits dénoncés, qu'ils soient commis délibérément ou par inadvertance, génèrent de l'impureté ; 2) la négligence accidentelle à y remédier suffisamment tôt provoque un renforcement de cette impureté jusqu'à la rendre capable de souiller le sanctuaire ; 3) le remord (suffisant pour les péchés involontaires, cf. 4, 13) et la confession (moyen légal de transformer une faute délibérée en inadvertance, cf. 16, 21 ; 26, 40) qualifient le délit pour une purification sacrificielle ; 4) ce ne peut être qu'un *battat*, mais particulier puisqu'il ne répond pas aux normes habituelles »⁹⁶.

Milgrom est contre les théories visant à identifier 5:1-13 comme étant un sacrifice destiné à un homme trop pauvre pour s'offrir le sacrifice de conséquence, plus onéreux. Pour lui, le choix d'une offrande plus modeste se rapporte à la faute commise. En effet, ici et contrairement au chapitre 4, les offenses à purifier sont pour lui la conséquence de mauvaises actions précédentes, ce qui s'observe via les différents exemples donnés en début de chapitre. De plus, alors que dans le chapitre 4 les fautes sont commises en enfreignant une interdiction, ici il s'agit de commandements performatifs. Donc, il s'agit juste ici de négligence vis-à-vis d'une action passée. Une telle action n'est pas vue comme ayant un impact sur toute la communauté, mais uniquement sur l'individu. D'ordinaire, une faute ne résultant pas de la violation d'un interdit ne nécessitait pas un tel rituel. Dans ce cas-ci, il a lieu car le sanctuaire a été entaché par la procrastination du pécheur, qui n'a pas redressé la situation à temps. C'est pourquoi l'offrande est « revue

⁹⁰ *Ibid.*, p. 120.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² DE VAUX, *op. cit.*, p. 421.

⁹³ Nous ne trouvons pas de confession en Lv 4.

⁹⁴ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 50.

⁹⁵ LUCIANI, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁶ *Ibid.*

à la baisse »⁹⁷. Toutefois, c'est en tant que sacrifice pour le pauvre que Milgrom comprend l'usage de la semoule, qui a un effet purificateur même si elle ne contient pas de sang⁹⁸.

Contrairement aux sacrifices de type *battat* envisagés ci-dessus, Lv 5:14-19 ne s'adresse qu'à un seul destinataire. Il présente un cas typique de rituel *asham*.

Les versets 15 et 16 mettent en scène une « situation standard »⁹⁹ pour ce type de rituel. Il s'agit d'un sacrilège exécuté sans le vouloir « contre un des sancta de YHWH »¹⁰⁰. Comme l'objet ayant été profané ne peut recouvrer sa sainteté, une compensation monétaire est requise, en plus d'une offrande animale¹⁰¹.

Les versets 17 à 19 semblent former une cohésion avec les versets précédents. En effet, le mal a été commis par inadvertance et est réparé via l'offrande d'un bœuf en fonction de sa valeur monétaire, pour aboutir donc au même résultat. Toutefois, nous n'y trouvons pas de trace de compensation monétaire. Ces versets ne peuvent se rapporter à un *battat* car le pécheur a ici commis sa faute sans le savoir.

Ces deux groupements de versets se rapportent à des péchés dissemblables. La différence réside dans le fait que, dans le premier cas, l'action est commise consciemment « mais sans savoir que c'est un sacrilège, soit par ignorance de la loi, soit par erreur »¹⁰² (donc par inadvertance, involontairement) alors que dans le second cas, il y a inconscience (et donc absence de volonté) de l'action, qui laisse place à une culpabilité dont l'origine est inconnue¹⁰³.

Le choix d'un *asham* semble ici particulier puisqu'il s'agit d'une faute non-intentionnelle, que Lv 4 efface à l'aide d'un sacrifice de type *battat*¹⁰⁴. Ce chapitre fait état du fait qu'une « transgression d'un commandement de Dieu »¹⁰⁵ mène à un sentiment de culpa-

⁹⁷ MILGROM, *op. cit.*, p. 47-48.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 47-50.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹ Dans deux récits narratifs antérieurs que nous rencontrons au sein de la Bible, un paiement monétaire a lieu également et non un sacrifice animal : l'épisode des souris et des tumeurs d'or en réponse à la possession de l'arche d'alliance par les Philistins ; les réparations effectuées par le roi Joas au sein du temple (*Ibid.*, p. 54-55.)

¹⁰² LUCIANI, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰³ LUCIANI, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁴ A. SCHENKER, « Der Unterschied zwischen Sündopfer CHATTAT und Schuldopfer ASCHAM im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6 », in C. BREKELMANS & J. LUST (eds.), *Pentateuchal and deuteronomistic studies: papers read at the XIIIth Isot congress Leuven 1989*, Louvain, 1990, p. 115.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 117.

bilité envers un péché qui peut être amené à être mis au jour par la suite. Cette prise de conscience du péché commis peut prendre un certain temps avant de venir à la connaissance du pécheur. Cette prise de conscience permet d'agir pour obtenir le pardon divin, mais une telle réconciliation est alors effectuée en retard. Ce retard constitue une « circonstance aggravante »¹⁰⁶ selon Schenker, qui demanderait dès lors un sacrifice de type *asham*, plus conséquent que le *battat*¹⁰⁷.

Le terme *asham*, selon Milgrom, « a une dimension psychologique. Le méfait crée la culpabilité et la peur de la punition et d'autre part la souffrance renforce les sentiments de culpabilité »¹⁰⁸. Dans ce cadre apparaît la notion de remords. En effet, toute faute commise était punie par Dieu. Doté d'un grand sens de la justice, il ne pouvait blâmer à tort un être humain. Nous constatons que l'intentionnalité ou la non-intentionnalité joue ici un rôle. Lv 5:17-19 permet justement de contrer ce genre de péché inconnu et par là même venir en aide au souffrant¹⁰⁹.

Le remord doit être clairement formulé par le biais d'une confession dans le cadre des péchés involontaires. Il est également obligatoire, dans ce dernier cas, d'indemniser la partie lésée avant de tenter d'obtenir le pardon divin. Grâce à la confession, le péché intentionnel devient péché par inadvertance et peut ainsi faire l'objet de l'expiation. Celle-ci devait probablement être faite à la divinité ou à la personne lésée en fonction des cas¹¹⁰.

C. Nb 15, 22-29

Les thèmes qui traversent ce chapitre ont déjà été envisagés dans l'Ancien Testament, ce rituel apparaissant après bien des considérations sacrificielles. Son intérêt est de donner « une extension de toutes <I>es instructions »¹¹¹ déjà fournies. C'est notamment le cas de l'intentionnalité et la non-intentionnalité d'un péché, qui n'étaient distinguées que dans certains cas, une distinction qui s'élargit via Nb 15:22¹¹² et 30¹¹³.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 50, p. 46.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 55-56.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹¹¹ R. N. BOYCE, *Leviticus and Numbers*, Louisville/Londres, 2008, p.169.

¹¹² « Si vous manquez par inadvertance à quelqu'un de ces commandements que Yahvé a énoncés à Moïse ».

¹¹³ « Mais celui qui agit délibérément, qu'il soit citoyen ou étranger, c'est Yahvé qu'il outrage. Un tel individu sera retranché du milieu de son peuple » (*Ibid.*, p. 169-170).

Lévine note la présence d'un vocabulaire et d'une syntaxe peu usités dans les versets 22 à 31. Il met en avant le fait qu'il est ici question de « péchés par omission »¹¹⁴, tandis que les chapitres 4 et 5 du Lévitique – envisagés précédemment – portent sur « des actes de désobéissance »¹¹⁵. Le chapitre 15 du livre des Nombres servirait, selon lui, à faire en sorte que les offrandes de grains ainsi que les libations soient également employées de manière plus large dans le cadre des sacrifices expiatoires¹¹⁶.

Des différences entre Lv 4 et Nb 15 peuvent également être esquissées via les sacrifiés et l'identité des pécheurs.

En effet, en Lévitique, un taureau est offert en sacrifice pour le péché, alors qu'ici il est qualifié d'offrande brûlée. Le sacrifice d'un chevreau y est également nécessaire, qui est qualifié de sacrifice pour le péché. Cette nouvelle organisation cadre en fait avec les chapitres 28 et 29 du livre des Nombres, dans le cadre des « procédures de fête cultuelle dans le culte public »¹¹⁷.

En 22-26, nous retrouvons la communauté et l'individu de Lv 4 comme responsables des fautes commises par inadvertance, mais il n'est fait mention ni du prêtre ni du prince. Notons toutefois que le pardon, lui, est étendu puisqu'il touche également l'étranger.

Synthèse de l'analyse

Nous constatons donc, au terme de ces analyses, que les rituels mis en œuvre en Mésopotamie et en Israël ancien sont fortement différents. Toutefois, malgré la distance spatio-temporelle et les variantes culturelles, nous avons pu relever des éléments communs. Un tableau comparatif des oppositions et similitudes les plus frappantes est repris ci-après¹¹⁸.

Les péchés sont ici commis non intentionnellement, ce qui est mis en exergue en comparant ces péchés à des péchés délibérés cette fois (K. VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 98).

¹¹⁴ B. A. LEVINE, *Numbers 1-20 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 4A), New York, 1993, p. 395.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 395-396.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 396.

¹¹⁸ Cependant, il convient de garder à l'esprit que celles-ci ne sont pas nécessairement diamétralement opposées; dans certains cas, un sujet peut présenter un détail commun alors qu'il diffère pour le reste, par exemple. Aussi, nous avons choisi de ne pas faire un tableau strictement séparé des similitudes et divergences, nous contentant de mettre les similitudes en italique.

	Mésopotamie	Israël ancien
Les sacrifiés ¹¹⁹	- <i>Végétaux</i> divers (I ; V-VI ; VII) - Poils d'animaux et laine (I) - Minéraux (VII)	- <i>Farine</i> (Lv 5:11) - Différentes parties de l'animal (Lv 4 ; Lv 5 ; Nb 15)
Combustion des sacrifiés	<i>Oui</i> (I; V-VI)	<i>Oui</i> (mais pas de l'animal entier, hormis Lv4)
Réduction des sacrifiés en éléments	<i>Oui</i> (I ;V-VI)	<i>Oui</i>
Utilisation du sang au cours du rituel	Non	<i>Oui</i> (Lv 4 ; Lv 5)
Utilisation de l'eau au cours du rituel	<i>Oui</i> (I)	Non
Restes des sacrifiés entreposés à l'extérieur de la ville.	<i>Oui</i> (VII)	<i>Oui</i> (Lv 4)
Association des sacrifiés à la vie	Non	<i>Oui</i> (sang ¹²⁰ , rognons)
Intervention du patient	<i>Oui</i>	<i>Oui</i> , mais se limite à la présentation et à l'identification de la victime. Il n'intervient pas au sein du rituel.
Nécessité d'un personnage officiel spécialisé	<i>Oui</i>	<i>Oui</i>
Pureté du praticien	<i>Oui</i>	<i>Oui</i> (exception en Lv 4, lorsqu'il est lui-même pécheur).
Lien entre péché et serment	<i>Oui</i>	<i>Oui</i> (Lv 5)
Utilisation d'incantations	<i>Oui</i>	Non
Répétition comme renforcement	<i>Oui</i>	Non
Intervention de démons	<i>Oui</i>	Non
Compensation monétaire	Non	<i>Oui</i> (Lv 5)

¹¹⁹ Ce thème sera abordé de manière plus détaillée ci-après.

¹²⁰ Cette association est issue des théories de plusieurs chercheurs. Cf. *infra*.

4. Les composants des rituels

Les différents intervenants des rituels

Les rituels évoqués au sein de cet article présentent trois types d'acteurs, chaque type pouvant représenter une ou plusieurs personnes ou entités. Il s'agit du patient, du prêtre et de la divinité.

Le patient

En Mésopotamie comme en Israël, le rôle du patient est plus effacé que celui du prêtre. Il ne fait en effet l'objet d'aucune adresse au sein de la série *Šurpu*. Son rôle se borne à suivre les instructions du prêtre, à savoir répéter une incantation et à entrer en contact physique avec les différents éléments du rituel. Cette idée de « toucher », nous la retrouvons en Lévitique IV, où le patient doit poser sa main sur le sacrifice.

Le prêtre

Si la question de l'officiant ne pose pas de problème dans les textes de l'Ancien Testament, il en est autrement de la tablette I de la série *Šurpu*. En effet, l'emploi de la deuxième personne du singulier, ayant pour effet une adresse directe, pose la question de l'identité de ce « tu ». S'agit-il d'une personne différente de celle interpellée à la troisième personne ? De plus, le sumérogramme LU.ÍŠIB, qui peut indifféremment se traduire par *āšīpu*¹²¹ ou *išīpu*¹²² a également fait l'objet de discussions.

Selon Reiner¹²³, le passage de la deuxième à la troisième personne reflète un changement d'acteur. L'alternance des pronoms personnels renverrait, dans le premier cas, au prêtre d'incantation et, dans le second cas, à l'*āšīpu*¹²⁴, qui serait ici chargé d'aider le prêtre. En effet, si chaque intervenant est amené à réciter des incantations propres¹²⁵, c'est le prêtre d'incantation qui met les choses en place pour le déroulement du rituel.¹²⁶

¹²¹ Ce terme traduisible par « exorciste » représente un acteur souvent appelé pour établir des diagnostics, sans être associé à un médecin. (R. D. BIGGS, « Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1920)

¹²² Ce terme peut être traduit par « lustrateur ».

¹²³ E. REINER, *Šurpu : A Collection of Sumerian and Akkadian Incantation*, ré-impr. anast., (Archiv für Orientforschung. Suppl. 11), Osnabrück, 1970, p. 4 et 61, l.24.

¹²⁴ Qu'elle pense retrouver sous le terme ka.kù.gál dans son appendice.

¹²⁵ Voir pour cela l'étude approfondie du rituel.

¹²⁶ Pour soutenir sa thèse, Reiner fait remarquer que si l'adjonction d'une troisième personne ne se rencontre pas dans tout type de rituel, cela n'est néanmoins pas un fait isolé, puisque la présence de trois acteurs est entre autres observable dans le rituel de *Bī rimki*. (*Ibid*, p. 4).

Pour Jean¹²⁷ la présence de deux officiants semble évidente au vu de la littérature exorcistique. Jean identifie la deuxième personne à l'*āšīpu*, qu'elle identifie également au ka.kù.gál de Reiner¹²⁸, et la troisième personne au LU.IŠIB qui représenterait le prêtre purificateur ou *išīppu*, tenant le rôle d'assistant. Ce rôle échoit selon elle à l'*išīppu* au vu de la position de *Šurpu* dans le manuel de l'exorciste, qui se situe avant la partie consacrée à cet acteur.

Bottéro¹²⁹, quant à lui, identifie l'officiant avec l'*āšīpu*, qui figurerait derrière la deuxième et la troisième personne. Une telle alternance existant dans d'autres textes, il ne voit pas la nécessité de faire intervenir ici un troisième acteur.

Signalons également que Farber¹³⁰, dans un autre contexte, signale qu'au sein des textes relatifs aux rituels, ce sont des *āšīpu* dont il est question lorsque l'on emploie la deuxième personne.

La divinité

Les noms divins étaient considérés comme ayant du pouvoir en eux-mêmes, une croyance partagée par d'autres peuples sémitiques¹³¹. Le recours à ces noms divins pourrait dénoter la non-suffisance des actes et incantations rituelles¹³².

YHWH en Lévitique et Nombre et Ea en *Šurpu* V-VI et VII présentent un point commun : chacun prononce des paroles donnant les indications relatives au déroulement du rituel¹³³. Des deux côtés, ils ne font donc pas uniquement l'objet de sollicitations.

En Mésopotamie, bien que toute divinité puisse mettre à mal les esprits mauvais, certaines étaient spécialisées dans ce domaine.

¹²⁷ C. JEAN, *La magie néo-assyrienne en contexte, recherches sur le métier d'exorciste et le concept āšīpūtu* (State archives of Assyria studies 17), Helsinki, 2006, p. 86-87.

¹²⁸ Nous ferons remarquer ici une incohérence dans l'analyse de Reiner faite par Jean et qui réside dans l'affirmation suivante, dans laquelle Jean considère que Reiner « identifie l'*āšīpu* avec le LU.IŠIB mentionné dans *Šurpu*, qu'elle oppose au *mašmaššu* non cité, mais représenté par la seconde personne. » En réalité, Reiner ne fait mention du *mašmaššu* que comme troisième acteur du rituel de *Bīt rimki*. Outre ce parallèle, elle ne le met aucunement en lien avec la série *Šurpu*.

¹²⁹ J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone* (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques ; 328), Genève, 1985, p. 169-170.

¹³⁰ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1902.

¹³¹ J. MORGENSTERN, *The doctrine of sin in the Babylonian religion*, Berlin, 1905, p. 109.

¹³² *Ibid.*, p. 140.

¹³³ Notons que Bottéro fait une différence entre trois hiérarchies divines au sein de l'ensemble de l'œuvre. Cf J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 197-198.

Aussi la présence d'Ea, dieu suprême des incantations et bienveillant envers l'humanité – qu'il protégea de l'irascibilité d'Enlil –, n'est-il pas anodin¹³⁴.

Dans la série *Šurpu*, il est également fait appel au couple formé par Anu¹³⁵ et Antu au cours d'une incantation en I:12. En IV:89, ces deux divinités apparaissent dans une liste de divinités. Leur fonction, indiquée, y est la capacité de repousser la maladie¹³⁶.

Sacrifices animaux et sacrifices végétaux

Les sacrifices n'avaient pas dès l'origine pour objet des créatures animales, comme on peut le constater dans la littérature sacrificielle. En effet, des éléments végétaux ou des liquides pouvaient par exemple être employés. Lorsque les animaux furent insérés dans le système sacrificiel, le choix de ces derniers était souvent dû à leur domestication et leur rôle au sein de l'économie locale¹³⁷.

Notons que malgré l'occurrence de sacrifices d'animaux en Mésopotamie, nous ne trouvons rien de tel au sein de *Šurpu*. Toutefois, trois éléments peuvent en être rapprochés : l'usage de deux types de laines dont l'origine animale est indéterminée, ainsi que celui de poils de chèvre. Hormis ces éléments, ce sont des objets d'origine végétale qui sont principalement utilisés. Ainsi les oignons, les dattes, les fibres végétales. Formé de farine épaisse, le pain est aussi employé. Il est également fait usage d'un minéral (la cornaline), ainsi que d'un métal (le bronze) et d'un liquide (le crachat).

En Israël ancien, la divinité ne se nourrit pas des offrandes faites par ses fidèles¹³⁸, comme c'est le cas en Mésopotamie. Malgré cette différence, le rôle des sacrifices est similaire à ceux trouvés au Proche-Orient ancien : ils sont offerts en remerciement de quelque chose, pour une requête ou suite à une offense. De plus, comme dans les autres cultures, nous y trouvons la nécessité de pratiquer le rituel dans un « espace sacré (...) symboliquement nettoyé de l'impureté »¹³⁹.

¹³⁴ H. W. F. SAGGS, *The Greatness that was Babylon*, Londres, 1962, p. 305.

¹³⁵ Anu apparaît plusieurs fois au cours de la série. Au verso de la tablette I, la *māmītu* (terme explicité plus loin) est désignée comme étant sa fille. Anu est donc clairement associé à la notion de *māmītu*, ce qui se voit dans d'autres textes, notamment un « traité de paix hittite » (H. WOHLSTEIN, *The sky-god An-Anu*, Jericho, 1976, p. 169).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 151.

¹³⁷ K. VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 133.

¹³⁸ Voir Ps 50.

¹³⁹ J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament : introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, 2006, p. 131

Les têtes de bétail étaient considérées comme des « victimes de choix ». Les animaux des deux sexes pouvaient être sacrifiés, mais devaient dans tous les cas être sains. Il était également possible d'offrir une colombe ou un pigeon si la personne n'avait pas les moyens nécessaires pour offrir une victime plus imposante¹⁴⁰.

Avec le temps, des offrandes additionnelles virent le jour dans le cadre culturel aussi bien public que privé. Ainsi, les offrandes de grains, mais aussi les libations, qui existaient déjà par elles-mêmes dans le culte de l'Israël ancien, apparurent aux côtés des sacrifices animaux, formant un ensemble avec ces derniers. Nous notons notamment la présence de cela en Nb 15:1-16¹⁴¹.

Le sacrifice babylonien ne peut être considéré comme similaire au concept de sacrifice de l'Israël ancien. Cela peut notamment s'observer par une étude du vocabulaire. En effet, le terme akkadien *zību* – qui pourrait être considéré comme l'équivalent de l'hébreu *zābah* « abattre » – peut renvoyer au terme « offrande » ou à celui d'« encens ». Comme le fait remarquer Lambert¹⁴², ces traductions n'impliquent pas nécessairement la présence d'animaux, pas plus que l'idée d'abattage. La pratique consistant en la combustion d'une victime abattue afin de n'en laisser que des cendres ne faisait également pas partie des pratiques mésopotamiennes¹⁴³.

Souvent, en Mésopotamie, le sexe de l'offrande était choisi en fonction de celui de la divinité. Une telle pratique n'est pas attestée en Israël ancien.

Le choix des sacrifices est lié, en Mésopotamie, aux goûts alimentaires des divinités, pensées comme similaires à ceux des hommes. Une telle pensée ne traverse pas le livre du Lévitique et des nombres, où Dieu ne se nourrit pas des sacrifices.

Toutefois, nous retrouvons des deux côtés l'emploi de végétaux, qui peut parfois s'offrir en lieu et place d'une offrande animale.

Malgré ce trait commun, nous nous devons de constater des pratiques sacrificielles bien différentes d'un peuple à l'autre.

¹⁴⁰ O. BOROWSKI, « Animals in the Literatures of Syria-Palestine, Animals in Mesopotamian Literature », in B. J. COLLINS, *A history of the animal world in the ancient Near East* (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. : Der Nahe und der Mittlere Osten ; 64), Leyde, 2002, p. 412.

¹⁴¹ B. A. LEVINE, *op. cit.*, p. 385.

¹⁴² W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1967, p. 194.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 193-194.

Les agents purificateurs

En Mésopotamie

A. Le feu

Au sein du rituel de la Tablette I, la destruction des objets censés contenir les péchés des victimes – un résultat obtenu par le biais de la magie, après être entrés en contact avec le patient – entraînerait la destruction des péchés. Le rôle de cette combustion serait donc purificateur¹⁴⁴.

C'est bien ce que nous constatons en Mésopotamie, où l'usage du feu peut avoir un but de purification, permettant de mettre fin à l'impureté, ou encore à son origine¹⁴⁵. La destruction par le feu induirait, par « magie analogique »¹⁴⁶, celle du mal affectant le souffrant¹⁴⁷. Le rôle purificateur du dieu Gibil, dieu du feu, est connu¹⁴⁸. La divinité du feu ici concernée, Gibil, intervient dans *Šurpu*, mais n'est pas l'unique dieu du feu s'y trouvant. En effet, c'est également le cas de Nusku.

Une telle théorie est appuyée par Mouton¹⁴⁹ et Reiner¹⁵⁰.

L'usage de la torche renvoie également à l'idée de purification, puisqu'elle permet de repousser les ténèbres – une grande partie des rituels ayant lieu durant la nuit, puisque c'est dans l'obscurité qu'agissaient les mauvais esprits. La torche était le témoignage de la présence « des dieux de la lumière, et en particulier le dieu du feu »¹⁵¹. L'encensoir était utilisé conjointement au sein de la cérémonie. Sans doute était-il considéré que sa fumée avait le pouvoir de contrer l'impureté¹⁵².

Rappelons toutefois que dans la tablette VII, le rituel mis en place ne comporte pas d'élimination par le feu, ce qui montre que le but de ce rituel pouvait également être atteint sans cet élément, à moins qu'il ne s'agisse d'un rituel devant obligatoirement faire suite à celui présent dans la tablette V-VI.

¹⁴⁴ E. REINER, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴⁵ A. MOUTON, « Quelques usages du feu dans les rituels hittites et mésopotamiens », *Revue de l'histoire des religions* 3 (2006), p. 253.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Cette capacité du feu se retrouve ailleurs, notamment dans les cas d'exorcismes ou de dissolution d'un cauchemar (A. MOUTON, *op. cit.*, p. 253).

¹⁴⁸ Cf l'incantation sumérienne YOS 11.59 (*Ibid.* p. 257).

¹⁴⁹ MOUTON, *op. cit.*

¹⁵⁰ REINER, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵¹ J. MORGENSTERN, *op. cit.*, p. 141.

¹⁵² *Ibid.*

B. Animaux, végétaux et denrées alimentaires

Les Mésopotamiens ayant opéré une anthropomorphisation de leurs dieux, ceux-ci étaient sujets à des besoins similaires à ceux des humains. Ainsi, les offrandes pouvaient être aussi bien animales¹⁵³ que végétales¹⁵⁴. Dans le cadre de certains rituels – comme ceux dont il est question ici – ces éléments permettent la purification du patient.

Cependant, il apparaît que des denrées alimentaires, dont certaines sont utilisées au sein de *Šurpu* dans un but purificateur, peuvent également être considérées comme porteuses d'impureté en certains cas. Ainsi, « aux jours de cérémonies religieuses, les croyants devaient s'abstenir, entre autres, d'ail, d'oignons, de poireaux, de dattes, de poisson et de porc »¹⁵⁵. Certains de ces aliments pouvaient être perçus négativement à cause de leur odeur¹⁵⁶. Cela nous conforme dans l'idée que *Šurpu* représente une série magico-religieuse et non strictement religieuse.

C. L'eau

Dans la plupart des rituels de purification, il est fait « usage d'eau, huile, et quelques substances purifiantes/nettoyantes comme du potasse »¹⁵⁷. Dans le cas de la série rituelle *Šurpu* la seule de ces substances purifiantes que nous y retrouvons est l'eau.

L'effet purificateur de cet élément est manifeste. Celle-ci doit être pure, car en tant qu'agent purificateur elle ne peut être elle-même souillée, ce qui annihilerait sa capacité d'action¹⁵⁸. Cette pureté est bien évidemment d'ordre purement idéal. L'eau serait

¹⁵³ Nous désignons par cette dénomination les éléments issus d'animaux, bien qu'à strictement parler il ne s'agisse que de leurs poils ou de leur laine et pas de leur chair.

¹⁵⁴ F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, Rome, 1934, p. 45-46.

¹⁵⁵ K. VAN DER TOORN, « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *Revue de l'histoire des religions* 206/4 (1989), p. 351.

¹⁵⁶ En effet, leur ingestion pouvait provoquer une mauvaise haleine et entrer en contact avec une divinité dans cet état était irrespectueux. Une explication partielle pourrait également être trouvée dans le fait que certains de ces aliments peuvent causer des flatulences, que le Mésopotamien chercherait à éviter, comme ce fut le cas en Grèce. Cette tentative d'évitement est due à la volonté de ne pas choquer les dieux, qui par leur anthropomorphisation se choquaient de choses qui pouvaient choquer les hommes. *Ibid.*, p. 352-353.

¹⁵⁷ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1903.

¹⁵⁸ BLOME, *op. cit.*, p. 332.

supposée obtenir sa pureté par l'entremise des dieux, une pureté qui peut dès lors « être transférée aux malades »¹⁵⁹.

Goldziher envisage l'aspersion d'eau comme pratique visant à repousser les démons¹⁶⁰. Notons qu'une telle aspersion a lieu dans *Šurpu* (I:4;13) et que peu après suit l'incantation « un mauvais sort comme le démon *gallû* » (I:16). Il n'est pas fait mention d'aspersion dans les autres rituels. Si cela semble logique pour la tablette VII, puisqu'il n'y est pas question de démon, cela l'est moins dans le cas de la tablette V-VI qui contient, en son début, la même incantation que la tablette I. La tablette V-VI présentant une sorte de "résumé" de la tablette I, il semblerait que l'aspersion ne soit pas l'élément le plus important. Le rôle de l'eau n'est cependant pas passé sous silence puisqu'il est fait mention des ablutions.

En Israël ancien

A. Le sang

Le sang est connu pour être un agent purificateur dans le cadre des rituels de l'Israël ancien, ce qui peut être constaté au vu des textes dans lesquels il permet de nettoyer l'autel.

Le rôle attribué au sang peut varier. Il pourrait permettre la purification ou la consécration de « lieux et personnes sacrées, comme un autel, un sanctuaire, un prêtre, un membre du peuple d'Israël et ainsi de suite, qui à cause de leurs propres péchés ou de ceux du peuple d'Israël étaient considérés comme ayant été "profanés" »¹⁶¹.

La vision du sang comme un « nettoyeur rituel »¹⁶² est également partagée par Milgrom, une interprétation faite sur base de différents passages de l'Ancien Testament. Milgrom pense – de manière contradictoire selon Gilders – que « le sang absorbe à la fois l'impureté et la transfère à la carcasse de la victime sur une base *pars pro toto* »¹⁶³.

Gilders veut montrer que l'expiation est seulement une des nombreuses fonctions rituelles du sang dans le culte israélite. Ainsi, une de ses importantes utilisations serait de répertorier les relations entre les participants du rituel, le sancta et Dieu¹⁶⁴. Cela re-

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 333.

¹⁶⁰ GOLDZIHHER *apud* BLOME, *op. cit.*, p. 332.

¹⁶¹ S. LYONNET et L. SABOURIN. *Sin, Redemption and Sacrifice, A Biblical and Patristic Study*, Rome, 1970, p. 180.

¹⁶² W. K. GILDERS, « Blood as purificant in priestly Torah: What do we know and how do we know it ? », in B. J. SCHWARTZ et al. (eds.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, New York- London, 2008, p. 82.

¹⁶³ W. K. GILDERS, *Blood Ritual in the Hebrew Bible*, Baltimore, 2004, p. 72.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

joint l'idée trouvée chez Lyonnet et Sabourin, où le rôle du sang dans les sacrifices expiatoires de toute sorte est de rétablir le lien entre l'homme et Dieu¹⁶⁵, une réconciliation qui proviendrait d'une action divine ou sacerdotale¹⁶⁶.

S'il semble donc difficile de déterminer ce qui donne exactement au sang son caractère purificateur, son rôle dans le processus d'expiation ne peut toutefois être nié.

B. L'eau

Si l'eau n'intervient pas explicitement dans les rituels évoqués ici, la lecture de Blome¹⁶⁷ laisse à penser que celle-ci pouvait intervenir dans la préparation des sacrifices. En effet, il met en avant le fait que « les intestins et les pattes des animaux destinés au sacrifice »¹⁶⁸ doivent être lavés à l'eau avant de servir au rituel de combustion, car ces morceaux « ont été en contact avec des impuretés naturelles »¹⁶⁹.

5. Les grandes notions traversant les rituels

L'origine du malheur

En Mésopotamie comme en Israël, la faute incombe toujours au patient, qu'il ait conscience ou non de son péché. En effet, en Mésopotamie, les dieux, « censés justes et raisonnables (...) ne peuvent pas ne pas l'être »¹⁷⁰. En Israël ancien, la question du mal et de la souffrance trouve sa réponse dans la transcendance divine. Dieu avait des desseins mystérieux, et les hommes n'avaient pas besoin de les comprendre¹⁷¹.

Au vu de la multitude de ses divinités, la difficulté supplémentaire, en Mésopotamie, est de trouver – en plus de l'identification du malheur¹⁷² – quel dieu a été offensé. Une fois son courroux attisé, ce dernier envoyait des agents du malheur pour plonger le pécheur dans l'affliction. Au départ, l'activité des démons était

¹⁶⁵ LYONNET et SABOURIN, *op. cit.*, p. 180.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 292.

¹⁶⁷ BLOME, *op. cit.*

¹⁶⁸ BLOME, *op. cit.*, p. 339. Voir Lv 1:9 et 1:13.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ J. BOTTERO, *Babylone et la Bible*, Paris, 1994, p. 172.

¹⁷¹ J. BOTTERO, *Le problème du mal en Mésopotamie ancienne : prologue à une étude du "juste souffrant"* (Recherches et documents du Centre Thomas More ; 15), l'Arbresle, 1977, p. 1.

¹⁷² L'apparition de ce malheur peut être prédite par l'intermédiaire d'un présage apparaissant alors que le patient a déjà commis un acte jugé inapproprié (D. BARBU et A.-C. RENDU LOISEL, « Démons et exorcismes en Mésopotamie et en Judée », *I Quaderni del Ramo D'Oro on-line* 2 (2009), p. 317).

considérée comme indépendante de la volonté divine, comme une suite d'actes arbitraires. Ce changement s'opéra vers la seconde moitié du troisième millénaire via une forte présence sémitique au sein de la population. C'est à ce moment que l'origine du malheur fut imputée aux hommes. Cela reflétait le système de l'époque – dans le domaine judiciaire ainsi que pénal – qui œuvrait pour maintenir l'ordre¹⁷³.

C'est plutôt en Israël que l'on va interpréter le silence divin comme signe de sa colère¹⁷⁴. En Mésopotamie, les indications de colères divines étaient d'ordinaire plus visibles qu'une absence de réponse, le moindre événement pouvant être interprété dans ce sens¹⁷⁵.

Cette souffrance peut tout aussi bien être physique qu'émotionnelle, les anciens ne faisant pas de distinction entre les deux. En effet, le même langage est utilisé pour les deux types de souffrances dans le récit biblique. Pour Milgrom, cette imprécision peut être due au fait que l'important, lorsque les malheurs surviennent, n'était pas tant leur identification précise que celle de leur cause. Face à cette logique, tout acte réprouvé entraîne un sentiment de culpabilité et emplit le pécheur de la peur de subir une juste punition. À côté de cela, l'occurrence de malheurs, même s'ils sont dissociés du souvenir d'une mauvaise action, peut mener aux mêmes sentiments¹⁷⁶.

En Israël ancien, la culpabilité est découverte pas le biais de la conscience. En effet, si nous nous référons à Milgrom, le verbe *'šm* sans objet a pour signification « se sentir coupable ». En Lv 4-5, cela serait l'indication que « le remords révélerait les péchés cachés »¹⁷⁷. Ce n'est cependant pas l'avis de van der Toorn, qui penche pour une interprétation plus classique du terme, se rapportant à « la responsabilité légale et ses conséquences »¹⁷⁸. Pour elle, c'est le verbe *yd'* signifiant « savoir, être au courant » qui montre la prise de conscience du péché par le souffrant. Celle-ci pourrait provenir d'une source extérieure, ce que semble indiquer Lv. 5, 2-4¹⁷⁹.

¹⁷³ BOTTERO, *op. cit.*, p. 2-3.

¹⁷⁴ Cela se voit dans l'épisode de Saul et Jonathan, dans lequel Dieu refuse de répondre de quelque façon que ce soit, à savoir ni par l'intermédiaire des prophètes, de la divination (via l'*urim*) ou dans ses rêves.

¹⁷⁵ K. VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 89-90.

¹⁷⁶ J. MILGROM, *Cult and Conscience : the asham and the priestly doctrine of repentance* (Studies in Judaism in Late Antiquity 18), Leyde, 1976, p. 7-8.

¹⁷⁷ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 92.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

Nous voyons donc que ce qui pousse le patient à faire des démarches pour se débarrasser de son péché n'est pas l'expression d'un pur devoir religieux. Un tel schéma n'est pas étonnant, puisque les rituels mis en place pour le pardon des péchés pouvaient être coûteux. L'application de ceux-ci n'aurait dès lors eu lieu que si la personne ne pouvait faire autrement, à savoir quand elle faisait face à des événements ou sentiments négatifs¹⁸⁰. Des troubles psychosomatiques, résultant de la conscience d'un péché, sont également rapportés par les textes de pronostics et sont également considérés comme une manifestation divine¹⁸¹.

Le lien entre péché et serment

Arnu et māmītu

De l'inquiétude découlant de la possibilité de commettre un péché apparaissent, dès la fin du 3^e millénaire, différents termes se rapportant à la notion de faute, dont *arnu*, *gīllatu*, *hiītū*, *egū*, *šertu*. Chacun à leur façon, ces termes désignaient une transgression de la volonté divine¹⁸².

Si la plupart de ces termes apparaissent dans *Šurpu*, les termes les plus centraux sont *arnu* et *māmītu*. Dans le recueil qui nous intéresse ici, il y a une distinction claire entre ces deux termes. Nous voyons entre autres cela via les traductions qui en ont été faites, où les termes, se trouvant sur la même ligne, sont traduits respectivement par « péché » et « serment » (ainsi *Šurpu* IV 56, IV 79, et VIII 43)¹⁸³.

Le premier terme a deux sens principaux : le premier se rapporte à une mauvaise action, qui peut également se traduire par une offense ou une culpabilité et le second est lié à son résultat : une punition ou une amende¹⁸⁴.

Toutefois, le terme *arnu* peut encore revêtir une autre signification : celle de pécheur (*Šurpu* II 136, III 134)¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Une telle hypothèse est émise par Douglas qui fait également remarquer qu'il s'agit là d'un comportement que l'on retrouve dans l'*Histoire* d'Hérodote. Toutefois, il est à noter qu'une personne pauvre pouvait s'acquitter d'un sacrifice plus abordable dans certains cas. (M. DOUGLAS, *L'anthropologue et la Bible : Lecture du Lévitique*, trad. J. L'HOUR, Paris, 2004, p. 137).

¹⁸¹ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸² J. BOTTERO, « Mal (le problème du) : mythologie et « théologie » dans la civilisation mésopotamienne », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique : K-Z*, Paris, 1981, p. 59-60.

¹⁸³ L. A. OPPENHEIM, E. REINER et al., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 1, Chicago, 1968, p. 296-297.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 294.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 299.

Le terme *arnu* apparaît moins souvent que le terme *māmītu* et semble à chaque fois lui être subordonné. Il doit faire office de « sous-espèce de *māmītu* »¹⁸⁶.

Contrairement à la *māmītu*, l'*arnū* était réservé à des fautes particulières et leur sanction ne s'appliquait dès lors que dans ces cas, tandis que la sanction des *māmātu* a vite dépassé le domaine des serments pour retomber sur un grand nombre d'autres infractions¹⁸⁷.

Du à la « corrélation entre faute et châtement »¹⁸⁸, qui était de mise dans le monde mésopotamien, le terme *māmītu* a successivement recouvert la notion de « serment », « parjure » et « sanction de parjure »¹⁸⁹. En effet, aucun serment n'était exempt de conséquences. Sa formulation correspondait à l'emprunt des pouvoirs surnaturels des dieux, qui se portait garant du serment et pouvaient à tout moment retourner leurs pouvoirs contre les parjures. Une *māmītu* peut également être considérée comme un instrument divin doté d'une volonté propre, voir comme une personnalisation¹⁹⁰. Toutefois, cette dernière hypothèse est moins fréquente que l'association du *māmītu* à une force indépendante. Celle-ci est manifeste par le fait que la *māmītu* pouvait être désignée par le terme « maladie » (IV : 89) ou faire partie d'une suite d'affections ou de symptômes (IV : 84 ; VII (1 et 40), V-VI : 124). De plus, la personne qu'elle enveloppait était appelée « le malade ». D'ailleurs, tout comme une maladie, la *māmītu* était transmissible. Ainsi, on pouvait l'attraper par un contact physique (II : 98-104 ; III : 128-133), ou via un parent, « ascendant ou descendant »¹⁹¹, avec la possibilité de remonter jusqu'à la septième génération (III : 3-9). Cette idée convient tout à fait à la vision d'une maladie dans le domaine de la médecine. En effet, l'idée de contagion était pour eux envisageable, bien qu'ils n'en connaissent pas la cause. Dans tous les cas, ils envisageaient la maladie comme un objet externe s'insérant dans le corps humain, ce qui rejoint ce qui

¹⁸⁶ J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸⁷ J. BOTTERO, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Il est même attesté, dans certains rituels, des représentations de *māmītu* en argile, ce qui montre une personnalisation de cette notion. Citons également *Mā(m)mītu*, « la parèdre de Nergal », qui pose problème ainsi que l'existence d'un démon qui avait le pouvoir d'intervenir dans le cadre de la nosologie, qui est, selon Bottéro, « notre *māmītu* hypostatisée ». Cela expliquerait pourquoi elle est mise en parallèle avec d'autres démons (Gallû (V-VI), Ahhâzu (VII), Asakku, Namtaru (IV)) (*Ibid.*).

¹⁹¹ *Ibid.*

a été dit plus haut¹⁹². La *māmītu* pourrait donc être un accord sous serment puisant son origine dans le divin ou une malédiction survenue suite à la rupture d'un serment¹⁹³. Geller ajoute à ces définitions la notion d'acte prohibé : la *māmītu* pourrait également correspondre à ce que nous appelons un « tabou »¹⁹⁴, théorie appuyée par Van der Toorn, pour qui certains *māmātu*¹⁹⁵ font « référence à des tabous comportementaux »¹⁹⁶.

Le *māmītu* jouait un rôle de validation vis-à-vis du code moral, comme l'indique la troisième tablette de la série mésopotamienne *Šurpu*, « Cette tablette témoigne du fait que la malédiction était la sanction de la violation d'un serment aussi bien que la conséquence amère d'un péché »¹⁹⁷.

Notons qu'il est malaisé de dessiner une distinction claire pour les notions de serment et de malédiction, le second résultant entre autres de la violation du premier¹⁹⁸.

Dans *Šurpu* différentes façons de mal se comporter sont successivement envisagées. Ainsi, on trouve « la négligence cultuelle, le comportement perturbateur domestique, le manque de soin pour le pauvre, la violence à l'encontre des animaux et le contact par inadvertance avec des personnes ou lieux impurs »¹⁹⁹.

Les fautes cultuelles ne portaient pas tant sur le domaine éthique que sur la façon correcte de se comporter vis-à-vis des dieux, sur base de règles à caractère arbitraire²⁰⁰.

Tuer était considéré comme un crime d'ordre public et les peines législatives ne suffisaient à effacer le péché commis. À côté de cela, l'idéologie royale mettait en avant le souci de prendre soin

¹⁹² R. D. BIGGS, « Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p. 1912.

¹⁹³ L. A. OPPENHEIM, E. REINER et al., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, vol. 10, Chicago, 1977, p. 189.

¹⁹⁴ M. J. GELLER, « The Šurpu incantations and Lev. V. 1-5 », *Journal of Semitic studies* 25/2 (1980), p. 183.

¹⁹⁵ Comme uriner ou vomir dans une canal (VAN DER TOORN, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia : a comparative study* (Studia semitica Neerlandica ; 22), Assen, 1985, p. 22).

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹⁸ GELLER, *op. cit.*, p. 184.

¹⁹⁹ W. FARBER, « Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia », in J. M. SASSON (ed.), *Civilisations of the Ancient Near East*, Peabody, 2000, p.1899.

²⁰⁰ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 12.

des plus démunis, ce qui se voit parmi les péchés énumérés dans *Šurpu*²⁰¹.

La sorcellerie, quant à elle, est liée aux « péchés de la langue », à la calomnie. Dans cet ordre d'idée, le mauvais sort jeté par le sorcier sur la victime n'a pu prendre effet que via l'intervention de la colère divine, les divinités ayant été trompées par de fausses paroles émises par ledit sorcier. D'autres péchés évoqués sont liés à la parole.

Certains se retrouvent également dans la Bible²⁰² et, comme dans celle-ci, un mauvais usage du nom divin était considéré comme un péché.

Le serment était très important au Proche-Orient ancien²⁰³. En effet, un faux serment pouvait aller jusqu'à perturber « le système social entier ». Il faisait donc l'objet de la colère divine. En Israël ancien, la peine pour un tel méfait était la lapidation.

Les objets sacrés, dédiés aux dieux et ne pouvant être touchés par les Mésopotamiens, portaient le nom d'*asakku*. Une telle transgression était punissable par la mort par le feu – bien que, parfois, il soit possible de s'en défaire par le biais d'une amende. Cette mort par les flammes est commune au Lévitique, mais dans ce cas la sentence pouvait aussi être la lapidation. Dans ces textes, les objets sacrés sont désignés sous le nom d'*hèrèṁ*²⁰⁴.

Le péché et le serment en Israël ancien

Le terme « serment » est représenté par les racines *'lh* et *šb'*.

La première, sous sa forme nominale²⁰⁵, désigne « uniquement des malédictions conditionnelles qu'une personne prononce sur d'autres et sur lui-même pour protéger les droits légaux et les ordres religio-éthiques »²⁰⁶. Il inclut, comme le terme *māmītu*, une « malédiction conditionnelle »²⁰⁷. Il peut également désigner l'alliance comme étant une promesse liant les différents protagonistes, cela via un usage métonymique du terme.

La seconde, sous sa forme *nīp̄hal*, comporte une connotation négative issue de « sa signification fondamentale sémitico-

²⁰¹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰² VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 20.

²⁰³ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 25-26.

²⁰⁵ Voir Lv 5:1.

²⁰⁶ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 11, Grand Rapids, 1974, p. 262.

²⁰⁷ *Ibid.*

hamitique »²⁰⁸ et pouvait donner lieu au sens de « malédiction », comme cela se voit en arabe. La forme *nīḫal* induit l'idée « d'auto-imprécation lorsque l'on fait un vœu ou un serment »²⁰⁹. Notons que serment et auto-imprécation sont deux notions liées dans l'Ancien Testament²¹⁰.

La transgression d'un serment ainsi qu'un « faux serment »²¹¹ est une offense à la fois de la personne envers laquelle le serment est contracté et de Dieu, puisque celui-ci est « le garant du serment »²¹².

La notion de serment apparaît dans tous les genres littéraires de l'Ancien Testament et peut avoir lieu aussi bien entre des êtres humains qu'entre l'homme et Dieu. Ce serment peut avoir un impact – comme en Mésopotamie – sur les générations suivantes. Le contexte de son utilisation n'est pas nécessairement religieux. En effet, un serment peut être prêté dans un contexte légal, par exemple.

Cette notion de serment est à la base de l'alliance entre le peuple élu et Dieu²¹³. Elle désigne, au sein du texte biblique, « une affirmation formelle de vérité ou une déclaration d'intention qui ne peut être enfreinte sans encourir de sévères conséquences »²¹⁴. Ces conséquences sont légales (comme vu en Lv 5), mais aussi parfois de l'ordre de l'inéluctable, la rupture d'un serment pouvant entraîner une punition divine²¹⁵.

La performativité du serment provient du lien inextricable établi par les anciens entre le monde spirituel et le monde matériel. En effet, en suivant cette pensée, les mots étaient compris comme détenteurs d'un certain pouvoir pouvant avoir une répercussion sur le monde.

Pour certains chercheurs²¹⁶, ce pouvoir est vu comme une entité totalement indépendante, aussi bien de Dieu que des hommes, ce qui rejoint tout à fait la notion de *māmītu* évoquée plus haut.

²⁰⁸ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 14, Grand Rapids, 2004b, p. 313.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ G. J. BOTTERWECK et H. RINGGREN (eds.), *op. cit.*, p. 313.

²¹¹ Voir Lv 5:22 et 24.

²¹² *Ibid.*, p. 321.

²¹³ Y. ZIEGLER, *Promises to Keep : The Oath in the Biblical Narrative*, Leyde/Boston, 2008, p. 1-2.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ L'auteur cite Jacob, Eichrodt, Scharbert, Thiselton et Murtonen.

Pour d'autres chercheurs²¹⁷, cette force proviendrait de la personne ayant fait le serment et plus spécifiquement de son âme²¹⁸.

Tout comme en Mésopotamie, la notion de serment ne peut être séparée de celle de malédiction, qui serait liée à la personne prêtant un serment, du fait de cette action. La transgression du serment implique obligatoirement une sanction. Celle-ci peut avoir été clairement énoncée au moment de prêter le serment, mais ce n'est pas nécessairement le cas²¹⁹. Quoi qu'il en soit, ce pouvoir semblerait lié à Dieu, qui en aurait le contrôle.

Il serait dès lors dépendant de la relation entre celui qui a prêté serment et Dieu. Le fait de prêter serment est montré dans la Bible comme étant lié à la piété et à la loyauté de la personne envers Dieu²²⁰. Toutefois, ce dernier point est sujet à discussion.

Il est fait appel, comme au Proche-Orient, à la divinité comme témoin du serment, mais aussi comme punisseur lorsque le serment est lésé²²¹.

Au sein des rituels concernés par les péchés par inadvertance, trois termes se rapportent à l'idée de « péché » : *battat*, *asham* et *šgbāghá*. Les deux premiers, comme vu aux chapitres précédents, permettent également de désigner des sacrifices expiatoires particuliers. Tous deux désignent également la culpabilité en plus de leur sens d'offense, de péché. Ils renvoient dès lors à une action, à sa résultante et aux dispositions à prendre suite à celle-ci. Le dernier terme, quant à lui, ne réfère qu'à la faute et peut contenir la notion de non-intentionnalité.

Donner un compte-rendu précis de la signification du terme « pécher » est difficile. Le péché peut se définir comme étant un acte de désobéissance envers Dieu car allant à l'encontre de ses commandements. Si cet acte se traduit de manière externe, il induit également un changement interne, car il y a corruption de la personne. L'effet du péché peut donc être vu comme débutant antérieurement à la punition qui en résulte, celle-ci n'étant dès lors pas son effet immédiat²²².

Seule une intervention divine peut libérer l'homme de ce fardeau²²³. Cela se constate au sein des rituels abordés ici, mais en envisageant l'ensemble du texte biblique il apparaît clairement que

²¹⁷ L'auteur cite Pedersen, Mowinckel et Von Rad.

²¹⁸ ZIEGLER, *op. cit.*, p. 25-27.

²¹⁹ ZIEGLER, *op. cit.*, p. 32-33.

²²⁰ *Ibid.*, p. 39-41.

²²¹ *Ibid.*, p. 10.

²²² S. LYONNET et L. SABOURIN. *Sin, Redemption and Sacrifice, A Biblical and Patristic Study*, Rome, 1970, p. 5-6.

²²³ *Ibid.*, p. 9.

certaines personnes – Moïse par exemple – peuvent servir d’intermédiaire entre Dieu et son peuple pécheur²²⁴.

Comparaison

Ainsi, nous pouvons déjà remarquer une similitude de contenu dans l’identification des différents types de péchés qui s’y trouvent. En effet, les péchés évoqués dans la tablette II de *Šurpu* peuvent être mis en parallèle avec des péchés bibliques commis envers le divin : par l’entrée en contact d’une personne avec un objet ou une autre personne impure, en faisant un faux serment²²⁵.

Le serment est également un élément traversant la thématique de l’expiation pour les deux peuples. Lv 5:1-6 est le passage le plus proche de la série mésopotamienne *Šurpu*. Ils ont en effet en commun la rupture d’un serment et l’absence de prise de conscience de la transgression au moment où celle-ci est commise.

Le terme *māmītu* acquit, en Mésopotamie, la signification « d’interdiction » consécutivement à celle de « serment ». Nous retrouvons quelque chose de similaire en Israël ancien, où²²⁶ « la loi était transmise comme un serment qui s’attachait aux générations futures, avec les malédictions inhérentes au serment »²²⁷.

Les effets néfastes résultant d’un péché peuvent sembler être dus à une force indépendante de toute volonté divine, qui pouvait dans certains cas être comprise comme d’origine magique, la magie assurant l’efficacité du malheur. Une telle idée est visible en Israël ancien, selon van der Toorn, via l’étude des verbes utilisés en rapport avec cela. Cependant, toute personnalisation d’une telle force est rejetée²²⁸.

Le lien entre l’expiation et la purification

Il est difficile de distinguer clairement la pureté et l’impureté en Mésopotamie, car nous n’en avons que des indices et non un code clair²²⁹. Quoi qu’il en soit, le fait d’être impur n’implique pas nécessairement d’avoir péché et d’être sujet du courroux divin. Au

²²⁴ W. E. STAPLES, « Some aspects of sin in the old testament », *Journal of Near Eastern Studies* VI/2 (1947), p. 72.

²²⁵ Pour une idée plus détaillée de ces péchés, voir M. J. GELLER, « The Šurpu incantations and Lev. V. 1-5 », *Journal of Semitic studies* 25/2 (1980), p. 182.

²²⁶ *Ibid.*, p. 185-186.

²²⁷ *Ibid.*, p. 187.

²²⁸ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 53. À consulter pour de plus amples informations.

²²⁹ C. FREVEL et C. NIHAN, *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leyde, 2012, p. 105.

contraire, comme le font remarquer Frevel et Nihan²³⁰, ce n'est qu'à partir du moment où l'homme enfreint une règle en état d'impureté qu'il attire sur lui les foudres divines. Auparavant, son impureté l'empêchait uniquement d'être en contact avec le monde divin, sans autre conséquence²³¹.

En Israël ancien, les notions de péché et d'impureté sont clairement dissociées²³². Toutefois, un lien étroit semble être tissé entre elles au sein de la littérature sacerdotale. Ainsi, certains rituels ont pour effet d'expier les péchés, mais aussi les impuretés.

Les péchés par inadvertance sont sources de danger pour l'homme, puisqu'ils résultent en une sanction d'autant plus sévère si les rituels prescrits pour s'en débarrasser n'ont pas été effectués pour quelque raison que ce soit²³³. En effet une faute, même non intentionnelle, entache la personne, qui doit être purifiée. L'acte posé est donc commis consciemment, mais sans que la personne réalise que son action est un péché. Il est possible cependant que l'acte, lui aussi, soit commis de manière inconsciente. Dans ce cas, le rituel prescrit est différent, comme en Lv 5:17-19²³⁴.

En Israël comme en Mésopotamie, nous constatons donc un lien entre les lois rituelles et morales. En effet, la transgression de chacune est une faute²³⁵. Chez les deux peuples, les règles morales émanent de la littérature de sagesse et les requêtes sur le plan éthique sont similaires²³⁶.

Aller à l'encontre de ces lois fait de l'homme un pécheur. Toutefois, une personne peut se révéler impure sans avoir péché. Ainsi, elle pouvait être amenée à pécher par la proximité avec une divinité ou un lieu saint. Cela se retrouve en Mésopotamie, puisqu'une personne pouvait y devenir pécheur en se présentant à une divinité en état d'impureté. En Israël ancien, nous retrouvons un principe semblable, puisqu'une personne pouvait souiller le sancta si elle s'en approchait en état d'impureté²³⁷.

Si la distinction entre péché et impureté est claire pour les deux populations, il est plus aisé d'établir une définition séparée du pur

²³⁰ Sur base d'un extrait de la série intitulée *Summa âlu*.

²³¹ C. FREVEL et C. NIHAN, *op. cit.*, p. 83-84.

²³² J. SKLAR, « Sin and impurity: Atoned or purified ? yes ! », in B. J. SCHWARTZ et al. (eds.), *Perspectives on purity and purification in the Bible*, New York-London, 2008, p. 23.

²³³ *Ibid.*, p. 24.

²³⁴ J. MILGROM, *Leviticus : A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary*, Minneapolis, 2004, p. 42.

²³⁵ D. SPERLING, *The original Torah : The Political Intent of the Bible's Writers*, New York/Londres, 1998, p. 49.

²³⁶ VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 113.

²³⁷ SKLAR, *op. cit.*, p. 25-27.

et de l'impur en Israël ancien qu'en Mésopotamie au vu des documents qui nous sont parvenus. Pour autant, ces deux notions n'en étaient pas moins envisagées de façon distincte.

6. Conclusion

Au cours de cet article, nous avons pu constater que des différences notables traversent les rituels israéliens et mésopotamiens. Ainsi, les agents purificateurs employés sont fortement dissemblables. Certains agents purificateurs, comme le feu, sont utilisés au sein de rituels mésopotamiens et bibliques, mais de manière non systématique – du moins n'est-ce pas explicité dans le texte. Cette absence de parallèles réguliers est également due au fait que les rituels diffèrent déjà au sein d'une même population. En Israël ancien, des cas spécifiques de péchés évoqués pourraient expliquer ces différences – qui ne peuvent se résumer à la grande concision des textes – ainsi que la présence de reliquats de traditions différentes. Ce dernier point est particulièrement flagrant en *Šurpu* VII, du côté mésopotamien, puisque le rituel qui y est décrit n'est pas semblable aux autres rituels évoqués.

De même, les rites se déroulent selon une procédure propre à chaque peuple. Ainsi, nous voyons que le sacrifice animal ainsi que l'emploi du sang n'est pas systématique dans ce genre de rituel, puisque nous n'en trouvons pas trace en Mésopotamie. Le rôle des incantations, présentes en Mésopotamie et absentes en Israël ancien, est également visible.

Enfin, les interdits issus du texte biblique permettent de mettre en exergue une grande différence entre les deux peuples : alors que les entités démoniaques sont attestées dans la religion mésopotamienne, leur existence est niée dans la religion officielle de l'Israël ancien. Cette différence a des conséquences sur le déroulement même des rituels : le mal est souvent représenté comme une entité indépendante et néfaste en Mésopotamie, alors que la bible met en scène une impureté qui « ne possède pas la vitalité et la dépendance d'un mal démoniaque »²³⁸; le mal est laissé à des divinités sauvages en Mésopotamie, divinités que nous ne retrouvons pas dans les rituels bibliques envisagés.

Toutefois, malgré ces différences, certains traits semblables sont visibles, comme la présence de trois intervenants : la victime, le prêtre et la divinité. Ces rituels sont mis en place suite à des péchés dont l'identité est similaire : il s'agit d'actions ou de paroles contraires à la volonté d'une divinité. En effet, d'une part comme de l'autre, un serment peut devenir un péché. Ce dernier se révèle également transmissible, parfois sur plusieurs générations et peut se contracter en contact avec un objet ou une personne impure.

²³⁸ J. H. WALTON, *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament : introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, 2006, p. 132.

Dans chaque cas, le rituel peut être vu comme un rite de passage, au cours duquel l'homme pécheur redevient "pur", c'est-à-dire digne d'une bonne relation avec le monde divin.

Les points communs existants entre ces différents rituels doivent avoir vu le jour dans des conditions similaires ou être issus des cheminements psychologiques semblables²³⁹. Les péchés commis dans le cadre de ces rituels laissent en effet place à un même sentiment: la culpabilité, alimentée par la peur de la punition divine. L'instauration de ce type de rituel a pu découler de ce sentiment bien humain, et pouvait représenter un remède aux maux accablants la victime ou – si ceux-ci ne se sont pas encore déclarés – uniquement au remord qui en découle.

²³⁹ Nous rejoignons en cela GELLER, *op. cit.*, qui met en parallèle la série *Šurpu* avec Lv 5:1-5.