INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality $6" \times 9"$ black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

Bell & Howell Information and Learning 300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA 800-521-0600



FRANCIS DAOUST

LE DOMAINE DES MORTS DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES UNIVERSITE LAVAL QUEBEC

MAL 1999



National Library of Canada

Acquisitions and Bibliographic Services

395 Wellington Street Ottawa ON K1A 0N4 Canada Bibliothèque nationale du Canada

Acquisitions et services bibliographiques

395, rue Wellington Ottawa ON K1A 0N4 Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a nonexclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-43809-0



RESUME

Le présent mémoire traite des différents aspects du domaine des morts dans l'Ancien Testament. Cet endroit est généralement nommé אָבֶּלוֹ (Shéol). L'étymologie de ce nom est incertaine. On désigne également cet endroit par les termes אָבֶרוֹן (Abaddôn), אָבֶרוֹן (la terre), אַבֶרוֹן (le sol), אַדֶעָן (la fosse) et בּוֹר (le gouffre).

L'étude de ce sujet est effectuée à la fois à l'aide de méthodes d'exégèse diachroniques (critique textuelle, étude du développement des textes, étude étymologique) et synchroniques (étude des champs sémantiques, étude de la structure des textes et étude des styles littéraires utilisés). Tout au long du traitement de ce sujet, une attention particulière est également portée à l'étude comparative des religions du Proche-Orient Ancien. L'ensemble du mémoire est encadré et dominé par une approche anthropologique. Selon cette approche, l'être humain utilise son expérience de réalités concrètes et visibles pour parler de concepts abstraits et invisibles.

Dans l'Ancien Testament, le domaine des morts est un lieu souterrain, situé à l'extrême opposé des cieux où habite Yahvé. Il s'agit d'un lieu homogène, privé de toute sous-division. Cet endroit est dominé par la poussière et les ténèbres, mais il est dépourvu d'eau ou de boue. Le domaine vétéro-testamentaire des morts est parfois imaginé à travers diverses représentations telles que le monstre souterrain, la maison, la ville et la prison. Il s'agit d'un lieu terne et morne, où les morts mènent une existence léthargique, et où la relation avec Yahvé est à son minimum. Mais contrairement aux conceptions du domaine des morts présentes ailleurs au Proche-Orient Ancien, le Shéol n'est pas un lieu chaotique, dangereux et terrifiant. L'Ancien Testament se démarque nettement de ces conceptions en présentant plutôt le séjour des morts comme lieu de paix et de tranquilité.

L'anthropologie biblique nous montre que la majorité des conceptions du royaume des morts dans l'Ancien Testament sont communes à l'ensemble de l'humanité. Il s'agit habituellement de conceptions qui se basent sur l'observation du tombeau, du cadavre ou des mourants dont l'état s'approche de celui des défunts. La notion du domaine israélite des mort semble être un emprunt fait aux différents peuples mésopotamiens. Il s'avère cependant plus exact d'affirmer que ces deux conceptions sont issues d'une notion commune et primitive du domaine des morts (semblable à celles que possèdent l'ensemble de l'humanité) qui aurait subi, en Israël, un développement distinct basé sur le développement de la religion monothéiste, sur le rejet du culte des morts et de la pratique de la nécromancie, et sur le caractère nomadique du peuple d'Israël.

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier madame Shannon-Elizabeth Farrell pour l'intérêt qu'elle a porté à l'étude de mon sujet, pour le temps qu'elle a investi dans ce mémoire, pour sa compréhension, et pour ses compétences académiques, au sujet du Proche-Orient Ancien, de la langue hébraïque et en particulier au sujet de l'anthropologie biblique.

J'aimerais également remercier le Père Paul-Emile Langevin pour son implication sincère et son dévouement continu dans l'achèvement du présent mémoire, ainsi que pour ses connaissances en particulier au niveau de la bibliographie et de la rédaction.

J'aimerais aussi remercier monsieur Jean-Claude Filteau pour m'avoir préalablement transmis sa passion pour l'étude de l'Ancien Testament.

Je tiens fortement et intensément à remercier ma famille: mes parents, Annie et Conan, pour leur soutien et leur compréhension, ma très chère mère Annie, pour son affection, son amour et sa profonde empathie, mon apprécié, sincère et véritable grand frère Alain, pour ses innombrables encouragements et conseils ainsi que pour son exemple, Conan, pour son intérêt et son implication paternelle, mon merveilleux fils Timothée, "le petit qui saisit ma main", pour notre complicité et pour m'avoir donné à chaque jour le goût de continuer et le désir de me dépasser.

Je tiens également à remercier Marc-André, pour notre insondable amitié, pour son omniprésent soutien et pour ses encouragements, Pierre, pour son amitié, son intérêt et ses encouragements, Nathalie, pour son amitié et son exemple, Catherine, Christian, Jean-François, Luc et Sylvie, pour leur amitié et leurs encouragements.

Je tiens cependant à dédier spécialement ce travail à la mémoire de mon oncle et tuteur, Benoît Desrochers, décédé le 31 décembre 1994, pour sa bienveillance à mon endroit et pour l'intérêt qu'il a toujours porté à mes études.

TABLE DES MATIERES

RESUME	ü
REMERCIEMENTS	
TABLE DES MATIERES	
INTRODUCTION	. 1
a-) Intérêt du sujet	. 1
b-) Choix du sujet	2
c-) Limitation du sujet	. 3
d-) Méthodologie utilisée	. 3
e-) Plan du mémoire	
CHAPITRE I: LE TERME אָאל , SHEOL	. 8
A-) UTILISATIONS DU TERME איל , SHEOL, DANS L'ANCIEN TESTAMENT	9
1-) Répartition à travers l'Ancient Testament	
2-) Autres utilisations du terme אול à retenir	10
a-) Dans l'Ancien Testament	10
b-) Dans la littérature para-biblique	
3-) Graphies particulières du terme Shéol dans l'Ancien Testament.	
4-) Le genre féminin du terme Shéol	
5-) Absence de l'article dans les utilisations du terme Shéol	
6-) Emploi possible du terme Shéol pour exprimer le superlatif	
B-) TERMES APPARENTES AU SHEOL DANS D'AUTRES LANGUES	
SEMITIQUES ANCIENNES	13
1-) Affiliation à des termes mésopotamiens	14
2-) Affiliation à des termes arabes	15
3-) Affiliation à des termes égyptiens	15
C-) ETYMOLOGIE HEBRAIQUE DU TERME SHEOL	16
1-) La racine שאל	
a-) Le Shéol: le lieu d'interrogation	
b-) L'interrogation des morts en Israël et au Proche-Orient Ancien	
c-) La déesse cananéenne Sha'al	
2-) La racine שעל	
3-) La racine אמאד	
4-) La déesse cananéenne Shelah	
5-) Autres étymologies secondaires	
D-) CONCLUSION	

CHAPITRE II: LES TERMES SYNONYMES DE SHEOL	28
A-) ABADDÔN, אָבָדּוֹן , LE LIEU DE DESTRUCTION	29
1-) Utilisations de Abaddôn dans l'Ancien Testament	
2-) Etymologie de Abaddôn: le lieu-de-destruction	
a-) Abaddôn, issu du verbe אָבֶּר ('abad), périr, détruire	
b-) Le-Lieu-de-Destruction, une conception étrangère	30
c-) Abaddôn, le pouvoir destructeur de la mort	
3-) Réflexion personnelle: le lieu-de-perdition	
B-) אֶדֶץ , LA TERRE	34
1-) Position des chercheurs par rapport à cette hypothèse	34
2-) Mots apparentés utilisés dans d'autres langues sémitiques	36
3-) Utilisations de אָדֶיאָ se référant au Shéol dans l'Ancien Testament	37
a-) Cosmologie de l'Ancien Testament: la terre, une des trois parties de l'univers	37
b-) La terre désignant le Shéol en tant que pays	
c-) La terre désignant le Shéol en tant que ville fortifiée	40
d-) La terre désignant le Shéol par un anthropomorphisme	40
e-) La terre-mère	
f-) La terre désignant le Shéol avec un lien avec la poussière	42
g-) La terre désignant le Shéol avec un lien avec les ténèbres (דוֹשֶׁרְּ)	43
h-) Autres versets où የጋዥ est synonyme de Shéol	44
i-) Quelques versets où le lien entre Shéol et par est incertain	45
j-) Commentaires sur trois textes où PTK n'est pas synonyme	
de Shéol	47
C-) אַדְמָה , LE SOL	
D-) CINQ MOTS ISSUS DE LA RACINE 1789	49
1-) Le verbe ਾਲ	49
2-) กาซ, la fosse	
a-) Sens concret de ושוש : un piège pour prendre les animaux	
b-) Sens figuré de 🎞 : un piège pour prendre les ennemis	
c-) Sens symbolique de সমুখ : le Shéol	
d-) Attributs communs à गाव et Shéol	
e-) ਸਾਰੂ , corruption et destruction	
3-) נשרחה, da fosse.	
4-) ابتر , la fosse	
5-) ਸ਼ਬਦ, la fosse	
6-) กากซุ่ , la fosse	
E-) TROIS MOTS ISSUS DE LA RACINE	
I-) Le verbe 7K3	
2-) בְּאֵד , le puits	
3-) つれコ , la citerne	
4-) 712, la citerne	
a-) Une citerne contenant de l'eau	
b-) Une citerne vide ayant contenu de l'eau	
c-) Une citerne, sans autres spécifications	
d-) Un cachot, une prison	
e-) Le gouffre, synonyme de Shéol	72

f-) Caractéristiques du gouffre et synonymes employés	
g-) Gouffre et Shéol	75
h-) Versets où Tia pourrait être synonyme de Shéol	
5-) Résumé de la racine באר	
F-) RÉSUMÉ DU CHAPITRE	78
CHAPITRE III: LA GEOGRAPHIE DU SHEOL:	
SON EMPLACEMENT ET SES SUBDIVISIONS	83
A-) L'EMPLACEMENT DU SHEOL	83
1-) La situation du Shéol dans la cosmologie de l'Ancien Testament	
a-) Les eaux chaotiques qui entourent le cosmos	84
b-) Le cosmos tripartite.	
c-) Le Shéol et les cieux: les deux extrémités de l'univers	86
d-) Le Shéol situé par contraste avec les	
e-) La terre opposée aux cieux et aux cimes des monts	
f-) La situation du Shéol par rapport à l'Océan	
g-) Synthèse	
2-) Le Shéol, un endroit creux, situé dans les profondeurs de la terre	92
a-) Situation souterraine du domaine des morts dans les religions	00
du Proche-Orient Ancien	
b-) Le Shéol, un endroit où l'on descend (le verbe TT)	95
c-) Opposition des verbes יְרַד (descendre) et עֶּלָה (monter) en parlant du Shéol	98
d-) Une exception: le verbe עובון utilisé en Jb 21,13	99
e-) Les profondeurs du Shéol, l'adjectif et substantif দুন্তু	
f-) Le Shéol, un endroit creux, mots tirés de la racine pou	
g-) Le Shéol, un endroit cicux, mots tres de la racine pes g-) Le Shéol, un endroit situé «vers le bas» (ਸਥੂਧੂ)	
h-) Synthèse	
B-) LES SUBDIVISIONS DU SHEOL	
1-) L'entrée du Shéol, les portes du Shéol	101
2-) Les chambres de la mort	106
3-) L'extrémité du Shéol, le puits de la fosse.	
4-) L'Abaddôn	
5-) Conclusion	
C-) CONCLUSION DU CHAPITRE III: LE DOMAINE DE LA MORT (TOTENREICH)	111
CHAPITRE IV: LES CARACTERISTIQUES PHYSIQUES DU SHEOL	115
A-) LES TÉNÈBRES	116
1-) Conception universelle d'un séjour des morts ténébreux.	113
2-) Les ténèbres du Shéol	
a-) गृह्रा	
p-) র্ম্বর্ট	
· ·	
C-) משלהת	
q-) গ্রন্থার	
e-) אֹפֶל (-	
f-) אָפֵל (-1	
g-) אָפַלָה	
h-) אָפִיל (-	
i-) מָאָפֵל	
j-) מָאָפֵּלְיה	122

k-) גָלְפַוֹּח	. 122
3-) Conclusion	. 125
B-) LA POUSSIERE (ישָׁבֶּי)	. 128
1-) Utilisation dans l'Ancien Testament	. 129
2-) Etymologie	
3-) La poussière du sol	
a-) Niveau concret	
b-) Un grand nombre	. 130
c-) La nourriture du serpent	. 131
d-) La terre, אַרֵץ, et la boue des rues, מִים דּצוֹח	. 132
e-) Le mortier	. 133
f-) Des ruines	. 133
g-) Matière pulvérisée	. 134
h-) Signe de sécheresse	. 134
4-) Composante du corps humain	. 134
5-) Symbole de soumission, d'humiliation et de pauvreté	. 137
a-) Symbole de pauvreté	. 137
b-) Symbole de soumission et d'humiliation	. 138
6-) La poussière liée aux gestes de deuil, à la mort et au Shéol	. 139
a-) Gestes de deuil liés à la poussière	. 139
b-) עפַר , la poussière, symbole de la mort	. 140
c-) פַּדְּע , la poussière, symbole du Shéol	. 141
d-) Versets où la poussière n'est pas un synonyme de la mort	
ou du Shéol	. 142
7-) Conclusion	
C-) L'EAU	
1-) Le séjour des morts et l'eau au Proche-Orient Ancien	
a-) Egypte	
b-) Mésopotamie	
c-) Monde gréco-romain	. 147
d-) Canaan	. 148
2-) Le pouvoir destructeur de l'eau dans l'Ancien Testament	. 148
a-) L'eau chaotique et l'Océan, deux symboles du danger et	
de la destruction	. 148
b-) L'Océan et le Shéol: deux manifestations du pouvoir	
de la mort	
c-) L'eau et le Shéol: observation des phénomènes naturels	. 151
3-) Conclusion: les deux symbolismes opposés de l'eau	
D-) LA BOUE	
1-) Le domaine des morts et la boue au Proche-Orient Ancien	. 154
2-) Le Shéol et la boue dans l'Ancien Testament	
3-) Les fosses, les citernes et la boue au Proche-Orient Ancien	
4-) Conclusion	. 156
CHAPITRE V: LES REPRESENTATIONS DU SHEOL	. 157
A-) VISION ANTHROPOMORPHIQUE DU SHEOL	
l-) Canaan	
2-) Ancien Testament	
a-) La gueule du Shéol	
b-) L'appétit du Shéol	
c-) L'insatiabilité du Shéol	
d-) Actions du Shéol et de la terre (אָדֶץ) personnifiée	. 161

e-) Synthese et implication mythologique des visions	
anthropomorphiques du Shéol	
B-) LE SHÉOL: UNE MAISON	
1-) Egypte	
2-) Mésopotamie	
3-) Ancien Testament	
4-) Conclusion	
C-) Le Shéol: une ville.	
1-) Egypte	
2-) Mésopotamie	170
3-) Cansan	171
4-) Ancien Testament	172
5-) Conclusion	172
D-) Le Shéol: une prison	172
I-) Egypte	172
2-) Mésopotamie	
3-) Grêce	
4-) Ancien Testament	
5-) Conclusion	
E-) Le Shéol: un LIEU CACHÉ ET SECRET	176
F-) Shéol, LE LARGE LIEU.	
G-) CONCLUSION	
CHAPITRE VI: YAHVE PAR RAPPORT AU SHEOL ET AUX MORTS	181
A-) LE POUVOIR ABSOLU DE YAHVÉ SUR LE SHEOL ET SUR LA MORT	181
B-) L'ABSENCE DE LOUANGE DE YAHVE AU SHEOL	
C-) SOLUTIONS POSSIBLES A CETTE APPARENTE CONTRADICTION	185
1-) Le Shéol était primitivement le domaine d'un autre dieu	
2-) Yahvé est le Dieu vivant et le dieu des vivants	
3-) Une volonté de ne pas se mêler aux croyances cananéennes	122
4-) Une cessation de la communion avec Yahvé	
5-) Les morts, divinisés, ne peuvent louer un autre dieu	
6-) Impossibilité physique des morts de louer Yahvé	101
7-) Un contraste issu de la pensée binaire	
D-) RESUME ET POSITION PERSONNELLE:	171
	100
LE SENS DE LA VIE HUMAINE ET LA PEDAGOGIE DIVINE	192
ON A DEED CARLES OF THE STATE O	•04
CHAPITRE VII: LE SHEOL ET L'HOMME: L'ETAT DES MORTS AU SHEOL	196
A A T A CYTOLOGY BAT I THE TOTAL CAST AND A STATE OF	
A-) LA SURVIVANCE DE L'ETRE HUMAIN DANS L'AU-DELA	
B-) LES REPHA'IM	
1-) Deux types de Répha'im	
2-) Etymologie du terme Répha'im	
3-) Les Répha'im phéniciens	
C-) LE SOMMEIL DES MORTS	
1-) Le sommeil des morts au Proche-Orient Ancien	
2-) Le sommeil des morts dans l'Ancien Testament	
D-) EGALITE OU DISTINCTION ENTRE LES MORTS?	
1-) Egypte	205
2-) Mésopotamie	
3-) Pensée hellénistique.	
4-) Ancien Testament	
E.) LIGNORANCE DES MORTS ET LE SU ENCE DU SUEOL	210

F-) LA REUNION FAMILIALE ET CLANIQUE AU SHEOL	212
G-) ETAT DES MORTS LIE A LA SEPULTURE	
1-) Mésopotamie	
2-) Ancien Testament	
H-) ACPECTS PAISIBLES DE L'ETAT DES MORTS AU SHEOL	
1-) Absence de monstres au Shéol	215
a-) Egypte	
b-) Mésopotamie	
c-) Ancien Testament	
2-) Absence de vermine au Shéol	
3-) Absence de pièges au Shéol	
4-) La paix du Shéol	
I-) CONCLUSION	
CONCLUSION	227
I-) CHAPITRE I: LE TERME אָשׁל, SHEOL	227
II-) CHAPITRE II: LES TERMES SYNONYMES DE SHEOL	229
III-) CHAPITRE III: LA GEOGRAPHIE DU SHEOL:	
SON EMPLACEMENT ET SES SUBDIVISIONS	231
IV) CHAPITRE IV: LES CARACTERISTIQUES PHYSIQUES DU SHEOL	
V-) CHAPITRE V: LES REPRESENTATIONS DU SHEOL	
VI-) CHAPITRE VI: YAHVE PAR RAPPORT AU SHEOL ET AUX MORTS	236
VII-) CHAPITRE VII: LE SHEOL ET L'HOMME: ETAT DES MORTS AU SHEOL	237
VIII-) LE TOMBEAU A L'ORIGINE DE LA NOTION DE SHEOL	240
IX-) INFLUENCES MESOPOTAMIENNES SUR LES CONCEPTIONS DU SHEOL	
X-) PROFITER DE LA VIE	
BIBLIOGRAPHIE	248

INTRODUCTION

a-) Intérêt du sujet

Tout être humain est confronté à la dure réalité de la mort et à la question de l'au-delà. Lorsqu'un individu considère l'inévitabilité implacable de la mort, il réalise l'universalité de la finitude humaine ainsi que le caractère éphémère, faible et corruptible de sa nature. Si la réaction de chaque personne face à la mort est subjectivement différente, la mort entraîne immanquablement un malaise qui se manifeste selon les cas par l'amertume, l'inquiétude ou l'angoisse. La crainte que provoque la mort se manifeste différemment d'une personne à l'autre, que ce soit la crainte de perdre un être cher, la crainte de la maladie, la crainte de partir subitement, la crainte de ne pas accomplir ce qu'on voudrait dans la vie, la crainte de ne pas avoir le temps de vraiment profiter de la vie ou la crainte de laisser dans le deuil et dans le désespoir ceux qui nous entourent.

La crainte de la mort se traduit également dans l'incertitude par rapport à l'au-delà. Pour l'athée, la considération de l'anéantissement de la personne, de son corps comme de son âme, la réalisation de l'annihilation de sa propre conscience, de sa propre existence, n'est guère attirante. Pour l'agnostique, l'incertitude par rapport à la possibilité d'une existence dans l'au-delà est également source de crainte: y-a-t'il une existence après la mort? Et si oui, de quelle nature est-elle? Comment s'y préparer? Notre vie terrestre influencera-t-elle cette existence?

Et finalement, pour le croyant, la mort n'est-elle pas également source de crainte? La foi n'est-elle pas parfois mise ultimement à l'épreuve par les questionnements sur la mort? Pour les chrétiens par exemple, malgré l'assurance et la certitude données par le Christ d'une vie plénière dans l'au-delà, l'incertitude par rapport à l'au-delà ne se traduisait-elle pas à travers les nombreuses visions monstrueuses de l'enfer présentes surtout à partir du Moyen-Age? Pour plusieurs croyants, la mort demeure un questionnement important, où foi et espérance s'entremêlent. Pour d'autres, l'assurance de la rencontre ultime du Créateur dans la mort peut également être source de crainte.

Ces craintes et ces incertitudes provoquées par la reconnaissance de la mort et la question de l'au-delà ont toujours préoccupé l'être humain. Aussi loin que l'histoire, l'archéologie et même

la paléontologie peuvent nous ramener, ces préoccupations étaient présentes chez l'être humain. Elles se manifestent dans les arts, la littérature (légendes, mythes et récits), dans les différents rites funéraires, dans les soins apportés aux morts, dans la disposition des tombeaux, dans l'existence même de la pratique de l'inhumation par exemple.

Les Israélites n'ont pas échappé à ces réflexions sur la mort. Leur crainte de la mort se manifeste dans leur conception du domaine des morts, le ténébreux et mystérieux Shéol. Si le Shéol paraît un endroit mystérieux, c'est d'abord en raison des textes de l'Ancien Testament qui en parlent avec parcimonie. L'Ancien Testament ne présente jamais explicitement ce sujet dans un discours le moindrement étendu ou ordonné. On ne parle du Shéol que par bribes qui, en plus, semblent parfois se contredire. Le caractère mystérieux du Shéol se manifeste aussi dans le fait que l'origine et l'étymologie du terme hébreu אוני (Shéol) demeure incertaine pour les chercheurs et exégètes modernes.

Son caractère mystérieux est également redevable au fait qu'il s'agit d'un sujet pratiquement ignoré dans la pensée chrétienne. Cette omission du discours chrétien tient vraisemblablement du fait que le Shéol est très différent de l'enfer chrétien, et que l'avénement de la résurrection du Christ rend caduque l'étude d'un lieu qui semble avoir perdu sa raison d'être. Le Shéol, par sa grande différence par rapport à l'enfer chrétien, demeure pour les chrétiens un lieu fort mystérieux.

Le travail qui suit aura justement pour but de pénétrer les mystères de ce lieu obscur. En étudiant les différents aspects du domaine des morts dans l'Ancien Testament, nous aurons une excellente idée de la conception que les Israélites avaient de la mort et de l'au-delà. Car c'est à travers leur conception du Shéol que les Israélites ont manifesté leurs craintes et leurs espoirs devant la mort. Pour les chrétiens, cette conception antique du domaine des morts ne devrait pas être considérée comme étant dépassée et caduque. Au contraire, la conception vétérotestamentaire du Shéol est la base sur laquelle se sont formées les réflexions au sujet de l'enfer chrétien. Bien avant que le Christ ne parle des portes de l'Hadès (Mt 16,18), ses ancêtres hébreux avaient parlé des portes du Shéol (Is 38,10). Bien avant que le Christ ne ressuscite, révélant en toute plénitude que la mort était vaincue, révélant le destin ultime de l'homme dans le plan divin. ses ancêtres hébreux avaient également été éclairés à ce sujet. A travers la Loi, les Prophètes et les Ecrits. Yahvé avait déjà révélé une partie de ce mystère aux anciens Israélites. Cette révélation partielle au sujet de la mort demeure à mon avis tout à fait pertinente. Car à travers la conception du domaine des morts dans l'Ancien Testament et au Proche-Orient Ancien, on retrouve un trésor de réflexions pour toute l'humanité, pour tous ceux qui se questionnent sur la mort. conceptions anciennes, ces liens avec les réalités terrestres, ces aspects ancestraux de la mort, que les théologiens chrétiens semblent parfois ignorer, est pourtant la base sur laquelle s'est développée toute la réflexion chrétienne sur la mort et l'au-delà.

b-) Choix du sujet

Le présent mémoire est en quelque sorte le prolongement d'une courte étude effectuée pour ma directrice de mémoire, madame Shannon-Elizabeth Farrell, dans le cadre d'un cours traitant de la littérature prophétique, au trimestre d'automne 1991. Pour ce premier travail, j'avais brièvement étudié le sujet de la mort et du Shéol dans la littérature prophétique. J'avais alors choisi ce sujet pour deux raisons. D'abord parce qu'il s'agissait d'un sujet mystérieux et intrigant, duquel on ne traitait nulle part ailleurs dans les autres cours. Ce sujet me semblait également très pertinent et englobant car, en traitant d'un aspect aussi fondamental que celui de la mort, je ne pouvais pas faire autrement que de considérer la vie et tout ce qui la compose. En définitive, je traitais ainsi d'un sujet fondamental qui me permettait de bien saisir comment les Israélites percevaient la vie et toute leur existence.

Ce premier travail m'ayant passionné, j'ai décidé de poursuivre, à la maîtrise, l'étude du sujet à travers tout l'Ancien Testament. Je me suis inscrit à la maîtrise en théologie au trimestre d'hiver 1993. J'ai choisi madame Shannon-Elizabeth Farrell comme directrice de mémoire. Il fut alors entendu que M. Paul-Emile Langevin serait le co-directeur de mes travaux. Lorsque, à la fin d'août 1997, madame Farrell entra en congé de longue invalidité, M. Langevin assuma la tâche de madame Farrell.

c-) Limitation du sujet

Après avoir étudié le sujet très général de la mort à travers tout l'Ancien Testament, j'ai limité mon travail à l'étude du domaine des morts dans l'Ancien Testament: le Shéol. Ce sujet particulier me paraissait pertinent, parce qu'en traitant du domaine des morts, je me trouvais à parler de plusieurs autres aspects de la mort que j'avais déjà étudiés dans mon étude générale du thème de la mort dans l'Ancien Testament. Plusieurs autres aspects très intéressants de la mort ont donc été laissés de côté pour parvenir à faire de mon mémoire un exposé le plus exhaustif possible d'un seul sujet plutôt que d'être l'étude générale et superficielle de tous les aspects possibles de la mort dans l'Ancien Testament. Parmi ces sujets qui ne seront pas traités, il y a l'importance de la descendance et de la mémoire des défunts, deux réalités qui viennent en quelque sorte s'opposer à la mort. Toute la question des gestes de deuil, des rites funéraires et du possible culte des morts, a également due être mise de côté. Les sujets de la maladie et de la guerre, deux importants instruments de la mort, ont eux aussi été laissés de côté. J'avais aussi beaucoup étudié le développement de la doctrine de la rétribution, à travers laquelle est née toute la réflexion au sujet de la résurrection. Cette question qui déborde largement mon sujet ne sera pas traitée dans le présent travail.

d-) Méthodologie utilisée

Le but de mon mémoire est d'étudier le vocabulaire vétéro-testamentaire utilisé pour parler de différents aspects du domaine des morts. Je poursuis ce but en faisant d'abord une étude de tous les passages de l'Ancien Testament qui se réfèrent au thème du domaine des morts. Pour effectuer cette étude, j'utilise à la fois des méthodes d'exégèse diachroniques et synchroniques. Les méthodes diachroniques que j'ai mises en oeuvre sont les suivantes: critique textuelle, étude du

développement des textes, étude étymologique et évolution linguistique de certains termes. Et j'ai conjointement recouru aux méthodes synchroniques suivantes: étude des champs sémantiques, étude de la structure des textes où je porte une attention particulière aux parallélismes synonymiques et antithétiques, ainsi qu'aux styles littéraires utilisés.

L'utilisation de ces méthodes est encadrée par l'approche anthropologique très peu exploitée par les auteurs modernes. Cette approche est expliquée par ma directrice de mémoire, madame Shannon-Elizabeth Farrell, dans un article publié dans le <u>Dictionnaire de théologie fondamentale</u>. Madame Farrell y explique « comment les Ecritures hébraïques font connaître la vie intérieure ou cachée de l'être humain en parlant de la vie humaine extérieure et visible. »² Madame Farrell donne comme exemple de ce fait « l'usage que la Bible fait du mot "coeur". Le mot y désigne non seulement un organe du corps humain, mais surtout des mouvements intérieurs et personnels tels que le sentiment, le désir, la raison et la décision. »³

Dans mon mémoire, j'utilise la même approche, par exemple, avec le terme pur poussière, une des principales caractéristiques physiques du Shéol. La poussière, une réalité commune et facilement observable, est utilisée dans l'Ancien Testament pour parler de réalités plus abstraites tels que la pauvreté, la soumission, l'humiliation, le deuil et le caractère éphémère et corruptible de la nature humaine. Un autre exemple de ce procédé serait celui des ténèbres. Le thème des ténèbres, une réalité concrète, est employé pour parler de la détresse, de la terreur, de l'épouvante, de l'ignorance et de l'inconnu. Un autre exemple de ce passage du sens concret au sens abstrait serait celui de l'utilisation du terme prop , la fosse. Ce terme qui désigne une réalité concrète (une fosse creusée pour prendre des animaux ou des ennemis) est utilisé au sens abstrait pour parler du Shéol. On peut relever à ce propos la présentation du Shéol comme un endroit qu'on décrit en empruntant des réalités connues dans la vie de tous les jours, tel le tombeau. L'anthropologie biblique permet ainsi de relever certaines conceptions de la mort qui ne sont pas explicitement exprimées dans l'Ancien Testament.

L'anthropologie biblique, qui sonde l'imaginaire humain, permet également de retracer certaines structures universelles de la pensée humaine. Elle permet ainsi de voir comment l'Ancien Testament utilise différents emprunts faits aux peuples du Proche-Orient Ancien: il les transforme, à travers l'histoire d'un peuple, Israël, et finit par rejoindre l'expérience de vie de tout être humain. Ce fait rend pertinente l'étude comparative du langage utilisé pour parler du domaine des morts dans les religions du Proche-Orient Ancien. Il est manifeste que la conception israélite du domaine des morts s'est développée en fonction des échanges culturels existants entre Israël et ses peuples voisins. J'ai donc retracé les principaux traits du domaine des morts en Mésopotamie, en Egypte,

¹Farrell, Shannon-Elizabeth, Anthropologie biblique: pp. 33-38, dans <u>Dictionnaire de théologie fondamentale</u>, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Edition française dirigée par René Latourelle. Montréal, Editions Bellarmin; Paris, Editions du Cerf, 1992.

²Farrell, <u>op. cit.</u>, p. 34.

³Farrell, loc. cit.

⁴cf. chapitre IV, section B.

⁵cf. chapitre IV, section A.

⁶cf. chapitre II, section E-4.

⁷cf. Farrell, op. cit., p. 36.

au Canaan et dans la pensée hellénistique afin de les comparer à différents aspects du domaine des morts de l'Ancien Testament. Cette approche comparative permet de constater comment les cultures voisines d'Israël ont pu influencer la conception vétéro-testamentaire du domaine des morts. Elle permet de voir où les Israélites ont pu puiser leur vocabulaire pour parler du domaine des morts. Cette approche permet également de remarquer où les Israélites se distinguent par rapport à leurs cultures voisines et d'identifier certains traits distinctifs de leur propre vision. C'est ainsi que ce mémoire sur le Shéol biblique inclut une étude comparative du langage utilisé pour parler du domaine des morts dans les religions du Proche-Orient Ancien.

e-) Plan du mémoire

Le travail qui suit sera divisé en sept chapitres. Chacun de ces chapitres sera pourvu d'une conclusion touchant à l'ensemble du chapitre.

- I-) Le premier chapitre entamera l'étude de notre sujet par une analyse du terme hébreu "Shéol", le terme le plus communément utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner le domaine des morts. Ce premier chapitre utilisera donc surtout une approche linguistique. étymologique et philologique. Une telle étude nous permettra tout de même de souligner plusieurs aspects importants du domaine des morts dans l'Ancien Testament. A-) La première partie du chapitre traitera des 64 utilisations du terme אָשׁאוֹל , "Shéol", dans l'Ancien Testament. Il y sera question de la répartition de ces 64 emplois, de certaines autres utilisations possibles du terme dans l'Ancien Testament et dans la littérature para-biblique, de certaines graphies particulières de ce terme, du genre féminin du mot לאול , de l'absence de l'article devant ce terme, et de l'emploi possible du mot pour exprimer le superlatif. B-) Nous verrons ensuite, dans la seconde partie de ce même chapitre, que plusieurs chercheurs ont tenté de rapprocher le terme hébreu שאל à de nombreux autres termes utilisées dans diverses langues sémitiques anciennes. La plupart de ces affiliations sont faites avec des termes mésopotamiens, mais nous traiterons également de la possibilité de lier le terme hébreu מַאוֹל à des termes arabes ainsi qu'à des termes égyptiens, l'égyptien ancien étant une langue chamito-sémitique. C-) Nous étudierons dans la troisième partie du chapitre les hypothèses suggérés par les auteurs modernes qui ont préféré voir dans le terme un terme typiquement hébreu, et qui ont tenté de trouver l'étymologie du terme שאול en l'identifiant à certaines racines hébraïques connues. La principale étymologie hébraïque du terme est celle qui le lie à la racine שאל, questionner, interroger. Cette étymologie fait du Shéol un lieu d'interrogation et se réfère vraisemblablement au comportement des nécromants qui questionnaient les morts. Nous verrons également la possibilité de lier le terme à la racine , être profond, et à la racine שמל, être désert, être dévasté. Il sera également question de la théorie voulant que le terme שאול soit à mettre en lien avec la déesse cananéenne Shelah. D-) La quatrième section du chapitre servira de conclusion.
- II-) Le second chapitre traitera des synonymes du terme שְׁאוֹלְ utilisés dans l'Ancien Testament. Avant de considérer les différents aspects du domaine des morts dans l'Ancien Testament, cette recherche nous permettra de former une "base de données" beaucoup plus large

pour étudier notre sujet. Au lieu de fonder nos observations sur les 64 utilisations du terme Shéol dans l'Ancien Testament, nous nous retrouvons, avec l'ajout de tous les synonymes repérés, avec près de 200 passages vétéro-testamentaires qui traitent du domaine des morts. L'étude isolée de chacun de ces termes nous permettra également de déceler déjà plusieurs aspects importants du domaine des morts chez les anciens Israélites. A-) Dans la première section, il sera question de l'Abaddôn, le lieu-de-destruction. B-) La seconde section étudiera l'hypothèse de l'utilisation du terme אָרָשָׁר, la terre, pour désigner le domaine des morts. C-) La troisième partie envisagera la possibilité d'utiliser le terme אַרָשָּׁר, le sol, en tant que synonyme du Shéol. D-) Dans la quatrième section, nous analyserons cinq mots issus de la racine מַּבְּיַרָּה, וְשִׁרְיָה, שִׁרְיָה, שִׁרְיִה, בַּאַר) Qui désignent tous une fosse. Nous verrons que certains de ces termes servent parfois à désigner le Shéol. E-) La cinquième section traitera de trois mots issus de la racine בּוֹר בּיִּאַר בָּאַר בַּאַר בָּאַר בַּיִּר בָּיִר בָּיִר בָּאַר בַּאַר בַּיִּר בָּיִר בַּיִר בָּיִר בַּיִּר בַּיִר בָּיִר בַּיִר בָּיִר בַּיִר בַיִּר בַּיִר בַּיִּר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִּר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִּר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִר בַּיִּיר בַּיִּיר בַּיִר בַּיִּיר בַּיִיר בַּיִ

- III-) Le troisième chapitre commencera l'étude proprement dite du Shéol en considérant ses différents aspects géographiques et spaciaux. A-) La première partie de ce chapitre s'intéressera à l'emplacement géographique du Shéol. Nous remarquerons alors que le Shéol est un lieu situé dans le cosmos biblique, c'est-à-dire extérieur au chaos entourant l'univers. Nous verrons également qu'il s'agit d'un lieu creux et profond, où l'on descend, situé à l'extrémité inférieure du cosmos. B-) La seconde partie de ce chapitre portera sur les subdivisions possibles du Shéol: l'entrée et les portes du Shéol, les chambres de la mort, l'extrémité du Shéol et le puits de la fosse. Nous nous pencherons également sur le sujet de l'Abaddôn en tant que sous-division possible du domaine des morts. C-) Dans la conclusion de ce chapitre, il sera question du "Totenreich", terme allemand signifiant "domaine de la mort". Nous verrons que, d'après les tenants de ce concept, on ne doit pas tenter de situer le domaine des morts géographiquement, puisque le Shéol est présent partout où le pouvoir de la mort se manifeste.
- IV-) Le quatrième chapitre traitera de quatre aspects physiques fondamentaux du Shéol. A-) La première section sera consacrée à l'étude des ténèbres qui règnent au Shéol. Nous verrons qu'il s'agit là d'une conception du domaine des morts commune à tous les peuples anciens. Nous étudierons également 11 termes utilisés dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres du Shéol. Nous constaterons que ces termes servent également à désigner le caractère dangereux et énigmatique de la mort. B-) La seconde section traitera de la poussière présente au Shéol. Nous analyserons les utilisations du terme קשַ , la poussière, dans l'Ancien Testament. Nous verrons que ce terme décrivant une réalité concrète est considéré comme étant une composante du corps humain. Il est souvent lié aux gestes de deuil. Nous remarquerons que ce terme est également le symbole de la pauvreté, de la soumission, de l'humiliation, et de la mort. C-) La troisième section se penchera sur la question discutée de la présence de l'eau dans le Shéol. Nous constaterons que l'eau est contradictoirement à la fois le symbole de la vie et celui de la mort. D-) La quatrième section sera consacrée à la présence de la boue au Shéol. E-) La cinquième section servira de conclusion au chapitre IV.
- V-) Le cinquième chapitre s'intéressera à certaines représentations du Shéol. Ce chapitre se réfèrera largement aux autres représentations semblables du domaine des morts dans d'autres

religion du Proche-Orient ancien. A-) La première section étudiera les conceptions anthropomorphiques du Shéol et de l'implication mythologique de telles conceptions. B-) La seconde section traitera du Shéol perçu comme une maison. C-) La troisième section se penchera sur la question du Shéol considéré en tant que ville. D-) Dans la quatrième section, nous parlerons du Shéol représenté comme étant une prison. E-) La cinquième section traitera du Shéol en tant que lieu caché et secret. F-) La sixième section considérera les représentation du Shéol comme un vaste lieu. G-) La conclusion du chapitre se trouvera à la septième section.

VI-) Le sixième chapitre étudiera le Shéol d'un point de vue plutôt théologique en considérant la relation qui existe entre Yahvé et le Shéol. A-) Nous verrons, dans la première section que plusieurs passages de l'Ancien Testament prônent le pouvoir absolu de Yahvé sur le Shéol et sur la mort. B-) Dans la deuxième section, nous constaterons que plusieurs autres passages affirment plutôt que Yahvé semble absent au Shéol et qu'il est impuissant face au sort des morts. C-) La troisième section sera consacrée aux solutions suggérées par différents auteurs au sujet de cette apparente contradiction. D-) Dans la conclusion de ce chapitre, j'exposerai ma position personnelle en traitant du sens de la vie humaine et de la pédagogie divine selon l'Ancien Testament.

VII-) Alors que le sixième chapitre considérait la relation qu'il y a entre le Shéol et Yahvé, le septième chapitre envisagera plutôt la relation qui existe entre le Shéol et les défunts, en s'attachant à la question de l'état des morts au Shéol. A-) Nous verrons d'abord, dans la première partie de ce chapitre, que, partout au Proche-Orient Ancien, on croyait qu'une partie de l'être humain subsistait après la mort. B-) La deuxième partie traitera des Répha'im, les habitants du Shéol, et des deux étymologies suggérées pour ce terme. C-) Dans la troisième partie, nous nous pencherons sur la question du sommeil des morts. D-) Dans la quatrième partie, nous étudierons le problème de l'égalité ou de la distinction entre les morts au Shéol. E-) La cinquième partie parlera de l'ignorance des morts et du silence qui règne au Shéol. F-) Dans la sixième partie, nous constaterons qu'après la mort, les défunts rejoignent leurs ancêtres familiaux et claniques dans le domaine des morts. G-) Dans la septième partie, nous nous intéresserons aux aspects de l'état des morts qui sont liés à la sépulture et à l'entretien du tombeau. H-) Et finalement, la huitième section sera consacrée aux aspects paisibles de l'état des morts au Shéol (absence de monstres, de pièges et de vermine) et de façon générale à l'aspect paisible du domaine vétéro-testamentaire des morts.

Dans la conclusion, nous reviendrons sur le contenu et la conclusion de chacun de ces sept chapitres. Nous parlerons également de la notion de tombeau qui est très semblable à celle du Shéol et des hypothèses apportées par certains auteurs expliquant cette ressemblance frappante. Nous discuterons aussi de l'origine vraisemblablement mésopotamienne de la conception du Shéol, des emprunts faits par les Israélites à ce niveau auprès des diverses cultures avoisinantes, et de la façon dont les Israélites ont synthétisé ces données afin d'élaborer une vision du domaine des morts qui, alors qu'elle emprunte à l'imaginaire commun de toute l'humanité, est tout à fait originale.

CHAPITRE I

LE TERME שאול , SHEOL

Nous avons vu dans l'introduction du mémoire que l'origine du terme hébreu Shéol, demeure jusqu'à présent incertaine. De nombreuses hypothèses ont été suggérées depuis la fin du XIXe siècle afin d'expliquer la provenance de ce terme, soit à partir de termes apparentés dans d'autres langues sémitiques, soit à partir de racines connues en hébreu. Le premier chapitre amorcera donc l'étude de notre sujet d'un point de vue linguistique. Avant de considérer la réalité qu'est le Shéol dans l'Ancien Testament, nous entamerons notre analyse par une étude du terme hébreu 'The', Shéol. Cette première approche linguistique de notre sujet, même si elle semble demeurer à un niveau superficiel, nous apportera déjà de nombreuses informations fondamentales au sujet du domaine des morts dans l'Ancien Testament.

Cette analyse du terme hébreu Shéol sera divisée en trois parties. La première partie sera consacrée aux utilisations du terme Shéol dans l'Ancien Testament. Cette première section tiendra compte des utilisations, de la répartition, de la graphie et des emplois particuliers du terme Shéol dans l'Ancien Testament et dans la littérature para-biblique. Les deux parties suivantes traiteront de la question complexe et très discutée de l'origine et de l'étymologie du terme hébreu Shéol. Nous verrons, dans cette seconde partie, que certains auteurs tentent d'expliquer l'origine de ce terme à l'aide d'une filiation possible avec des termes issus d'autres langues sémitiques anciennes. La troisième et dernière partie examinera les différentes hypothèses proposées par les auteurs qui croient plutôt que le terme Shéol est d'origine hébraïque et peut être identifié à une racine connue en hébreu.

A-) UTILISATIONS DU TERME אוֹל , SHEOL, DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1-) REPARTITION A TRAVERS L'ANCIEN TESTAMENT

Le terme hébreu שַאלל est utilisé à 64 reprises dans l'Ancien Testament. שָאלל est surtout utilisé dans les Ecrits (38 utilisations⁸), assez fréquemment chez les Prophètes (19 utilisations⁹) et très peu à l'intérieur du Pentateuque (7 utilisations¹⁰).

Dans les Ecrits, אולן est surtout employé dans le livre des Psaumes (15 fois), puis dans le livre des Proverbes (9 fois) et dans le livre de Job (8 fois). A l'intérieur du livre des Psaumes, n'est pas employé dans le quatrième livre. On le retrouve à six reprises dans le premier livre et à trois reprises dans chacun des deuxième, troisième et cinquième livres. 11

Chez les Prophètes, on remarque que שָׁאוֹל est utilisé dans 6 livres différents, ce qui est considérable pour un mot employé seulement 64 fois dans l'ensemble de l'Ancien Testament.

Parmi les sept utilisations du Pentateuque, on peut noter que les quatre emplois de dans le livre de la Genèse se retrouvent dans l'histoire de Joseph (Gn 37,35; 42,38; 44,29.31).

En utilisant un classement de l'Ancien Testament par genre littéraire entre livres sapientiaux, livres prophétiques et livres historiques, on retrouve une répartition fort semblable des emplois de ' 34 utilisations dans les livres sapientiaux, 19 utilisations dans les livres prophétiques et 11 utilisations dans les livres historiques. En fait dans ce classement, seuls 1R 2,6.9; 1S 2,6 et 2S 22,6 sont déplaçés (des Ecrits aux livres historiques) par rapport au classement Pentateuque - Prophètes - Ecrits.

Dans l'ensemble, on remarque que les 64 emplois de שַׁאִל couvrent relativement bien l'ensemble de l'Ancien Testament, surtout pour un mot si peu utilisé. On peut donc penser que le mot שַׁאִל fut employé sur une longue période. On retrouve en effet des emplois de ce terme dans le Proto-Isaïe et dans les livres d'Osée et d'Amos, livres qui datent des environs de la moitié du VIIIe siècle, jusqu'au livre de Qohélêt, qui fut rédigé au début du IIIe siècle.

⁸Ps 6,6; 9,18; 16,10; 18,6; 30,4; 31,18; 49,15.16; 55,16; 86,13; 88,4; 89,49; 116,3; 139,8; 141,7; Jb 7,9; 11,8; 14,13; 17,13.16; 21,13; 24,19; 26,6; Pr 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,11.24; 23,14; 27,20; 30,15-16; Qo 9,10; Ct 8,6; 1S 2,6; 2S 22,6; 1R 2,6.9.

⁹Is 5,14; 7,11; 14,9.11.15; 28,15.18; 38,10.18; Ez 31,15.16.17; 32,21.27; Os 13,14.14; Am 9,2; Jon 2,3; Ha 2,5. ¹⁰Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nb 16,30.33; Dt 32,22.

¹¹Retenons cette répartition des utilisations du terme Shéol dans le livre ues Psaumes, même s'il est encore impossible, avec les données historiques présentes, de dater la rédaction de chacune des cinq divisions du livre des Psaumes.

Non remarque cependant un faible taux d'utilisation dans le Pentateuque et dans les livres historiques ainsi que l'absence de ce mot dans le quatrième livre des Psaumes. Ce faible taux d'utilisation dans les livres historiques semble indiquer que 'interior est un terme poétique utilisé pour désigner le séjour des morts. On peut consolider cette hypothèse en remarquant que 51 des 64 utilisations de 'interior dans l'Ancien Testament (presque 80 %) proviennent de textes poétiques l'alors que seulement 13 utilisations sont issues de textes en prose de la littérature poétique fait dire à Cox que Shéol est un terme poétique, symbole de la fin de l'humain et particulièrement utilisé dans les livres les plus poétiques et sophistiqués de la littérature sapientiale: « Sheol came to serve as a symbol of man's end, particularly for the more poetic and sophisticated of the Wisdom writers. » Nous pouvons confirmer cette affirmation de Cox en mentionnant que la moitié des 64 utilisations du terme Shéol dans l'Ancien Testament se retrouvent dans le livre des Psaumes (15 fois), des Proverbes (9 fois) et de Job (8 fois), trois livres poétiques possédant un style littéraire plus fignolé.

2-) AUTRES UTILISATIONS DU TERME שאול A RETENIR

a-) Dans l'Ancien Testament

Dans sa version originale en hébreu, le livre du Siracide (ou Ecclésiastique) mentionne le Shéol à cinq reprises. Ce livre rédigé originellement en hébreu vers 190 av. J.-C., n'était connu que par sa traduction grecque effectuée vers 130 av. J.-C. On découvrit cependant des manuscrits hébreux de ce texte au Caire en 1896 et à Masada en 1964. Ces découvertes permirent de reconstituer la quasi totalité du texte hébreu original. Ce livre ne fait pas partie du canon juif, quoique très apprécié et souvent cité par les rabbins juifs. Les protestants le considèrent comme étant un livre apocryphe. Pour les catholiques, il s'agit d'un livre deutérocanonique, reconnu officiellement comme faisant partie du canon des livres inspirés depuis le concile de Trente.

Le texte grec du Siracide parle à neuf reprises de l'Hadès. Ces neuf mentions de l'Hadès sont traduites à cinq reprises le terme hébreu Shéol (שאול) (Si 14,12.16; 41,4; 48,5; 51,6), une fois par mort (חוה) (Si 9,12) et une fois par Océan (חוהום) (Si 51,5). Les deux autres utilisations font partie de sections qui n'ont pas été découvertes dans l'original hébreu (Si 21,10; 28,21). Les

¹²Dt 32,22; 1S 2,6; 2S 22,6; Is 5,14; 14,9.11.15; 28,15.18; 38,10.18; Ez 32,21.27; Os 13,14.14; Am 9,2; Jon 2,3; Ha 2,5; Jb 7,9; 11,8; 14,13; 17,13.16; 21,13; 24,19; 26,6; Ps 6,6; 9,18; 16,10; 18,6; 30,4; 31,18; 49,15.16; 55,16; 86,13; 88,4; 89,49; 116,3; 139,8; 141,7; Pr 1,12; 5,5; 7,27; 9,18; 15,11.24; 23,14; 27,20; 30,15-16; Ct 8,6.

¹³Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nb 16,30.33; 1R 2,6.9; Is 7,11; Ez 31,15.16.17; Qo 9,10.

¹⁴Cox Dermot, "As water spilt on the ground"; death in the Old Testament: Studia Missionalia 31 (1982) p. 10.

¹⁵cf. Vattioni, Francesco, <u>Ecclesiastico; Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca,</u> Istituto Orientale Di Napoli, Napoli 1968, 285p.

Le terme Shéol pourrait également se retrouver dans le nom propre Methoushaél (אַשָּׁאַרָּבָּ, Gn 4,18.18). Ce nom propre pourrait signifier "Homme de Dieu" (El) ou "Homme du [dieu?] Shéol." Layton conclut cependant que « The explanation that Methusha'el means "man of Sheol" is plausible, but this interpretation can hardly be regarded as certain. » Il affirme qu'il n'existerait pas de référence, dans le nom propre Methoushaél, à un dieu nommé Shéol ou au domaine des morts. Selon lui, Methoushaél serait une forme corrompue du nom propre Methoushélah (Gn 5,21.22), puisque ces deux noms désignent la même personne: le père de Lamech. Layton se base ici sur les différences qui existent dans les deux généalogies de Gn 4,17-18 et Gn 5,3-32. Nous verrons, à la section C-4 du présent chapitre, que le nom propre Methoushélah signifie "homme de Shélah". Shélah est une déesse chtonique cananéenne de laquelle le terme hébreu Shéol pourrait être issu.

b-) Dans la littérature para-biblique

En dehors de l'Ancien Testament, on retrouve des utilisations du terme Shéol dans la littérature rabbinique (midrash, talmud, targum).²⁰ On retrouve également une utilisation de ce terme en araméen dans les Papyri Blacassiani qui datent probablement du cinquième siècle avant J.-C.²¹ Tromp fait remarquer que le terme Shéol est absent de la littérature ougaritique, phénicienne et punique.²²

3-) GRAPHIES PARTICULIERES DU TERME SHEOL DANS L'ANCIEN TESTAMENT

A dix reprises, on retrouve שָׁאוֹלָ orthographié שָׁאוֹלָ (Gn 37,15; 42,38; 44,29; 44,31; Nb 16,30.33; Ez 31,15.16.17; Ps 9,18)²³. Deux versets présentent l'orthographe שָׁאוֹל (1R 2,6; Jb 17,16). On retrouve שׁאוֹל avec un daguesh dans le shin au Psaume 139,8. Dans le dernier cas, il

¹⁶Les deux études les plus approfondies du nom Methouchaél rejetent la possibilité que ce nom propre puisse signifier "homme de El". cf. Tsevat, Matitiahu, *The canaanite god Shalah*: <u>Vetus Testamentum</u> 4 (1954) pp. 44-45; Layton, Scott C., <u>Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible</u>, Harvard Semitic Monographs, no. 47, Scholars Press, Atlanta, 1990, pp. 69-71.

¹⁷Pour connaître la liste des supporteurs de cette hypothèse, cf. Tsevat, op. cit., p. 44; Layton, op. cit., pp. 71-72.

¹⁸Layton, op. cit., p. 72.

¹⁹Layton, op. cit., p. 67.

²⁰Pour les utilisations du terme Shéol dans la littérature rabbinique, voir l'article sur le Shéol dans: Jastrow, Marcus, <u>A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and Midrashic Literature</u>. Volume II, ⁵ - π, Pardes Publishing House Inc., New York, 1950, p. 1505.

²¹Tromp, Nicholas, J., <u>Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament</u>, Biblica et Orientalia 21, Pontificio Instituto Biblico, Rome 1969, p. 21.

²²Tromp, <u>loc. cit.</u>

²³Le lexique de Brown, Driver et Briggs mentionne "Gn 38,35 + 7 times" alors qu'on retrouve au total 10 fois cette graphie particulière du terme Shéol. cf. 5 in , Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</u>, Clarendon Press, Oxford 1906, , pp. 982-983.

ne s'agit pas réellement d'une façon particulière d'orthographier Shéol, mais probablement plutôt d'une trace d'un article ou d'une préposition.

Les textes grecs d'Aquila, Symmachus et Theodotion traduisent par εις αδην²4, confirmant que ce terme hébreu fut compris par les traducteurs grecs comme étant une graphie particulière de אַלְּלָּי et se référant ainsi au domaine des morts.

4-) LE GENRE FEMININ DU TERME SHEOL

Il est important de noter qu'en hébreu, Shéol est un nom féminin. C'est d'ailleurs fort probablement le genre du terme Shéol qui explique la terminaison - π_{\cdot} - en Gn 37,15; 42,38; 44,29; 44,31; Nb 16,30.33; Ez 31,15.16.17; Ps 9,18 et Is 7,11. Nous verrons, aux sections C-1c et C-4 du présent chapitre, que certains auteurs lient d'ailleurs l'origine du terme Shéol à une divinité féminine. Notons cependant que le suffixe π_{\cdot} peut également désigner une direction.²⁵

Cette remarque est importante puisqu'il est facile d'oublier que Shéol est un nom féminin en hébreu alors qu'il s'agit d'un nom masculin en français²⁶.

5-) ABSENCE DE L'ARTICLE DANS LES UTILISATIONS DU TERME SHEOL

En hébreu, Shéol n'est jamais utilisé avec l'article. Martin-Achard fait remarquer que l'utilisation de l'article devant le terme Shéol n'apparaîtra qu'au Xe siècle.²⁷ Eichrodt voit dans cette absence une marque de grande ancienneté: « The word seems to be of immemorial antiquity; it is one of those concepts which no longer require the article, and thus have virtually become proper names. »²⁸ Eichrodt croit que les plus anciennes utilisations du terme Shéol dans l'Ancien Testament seraient Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nb 16,30.33.²⁹ Il n'indique cependant pas pourquoi il affirme que ces utilisations du terme Shéol sont les plus anciennes. Il croit peut-être que puisque ces passages se réfèrent à des événements très anciens (tristesse de Jacob en Gn 37,35; 42,38; 44,29.31 et châtiment observé par Moïse au désert en Nb 16,30.33), que ces versets sont également très anciens. Il s'agirait alors d'une grave erreur, basée sur une exégèse naïve et

²⁴cf. Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K. Elliger et W. Rudolf. Editio Tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987, Is 7,11, note "a", page 685.

²⁵Weingreen, J., <u>Hébreu Biblique</u>, <u>Méthode Elémentaire</u>, Traduit de l'anglais par Paul Hébert, Beauchesne Religions 13, Beauchesne, Paris 1984, section 35, p. 73.

²⁶cf. Schéol, dans le <u>Petit Robert 1</u>, Dictionnaire le Robert, Paris, 1977, p. 1776.

²⁷Martin-Achard, R., De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament, Neuchâtel-Pars, 1956, p. 37

²⁸Eichrodt, Walther, <u>Theology of the Old Testament</u>, Vol. II, Westminster Press, Philadelphia, 1967, p. 210

²⁹Eichrodt, <u>loc. cit</u>.

douteuse. Je crois que, pour ce qui est des emplois les plus anciens du terme Shéol, il serait davantage pertinent de considérer les versets qui présentent des graphies particulières du terme Shéol, et entre autres, ceux où Shéol conserve sa forme féminine (Gn 37,15; 42,38; 44,29; 44,31; Nb 16,30.33; Ez 31,15.16.17; Ps 9,18 et Is 7,11).

6-) EMPLOI POSSIBLE DU TERME SHEOL POUR EXPRIMER LE SUPERLATIF

Notons finalement que selon Thomas, le terme Shéol serait parfois utilisé pour exprimer le superlatif. Par exemple, dans l'expression קַּמָּה בְּשָׁאֵל בְּנָאָה, "la passion est cruelle comme le Shéol" (Ct 8,6), le terme Shéol pourrait servir à exprimer le superlatif. Cette expression pourrait alors être traduite par: "la passion est profondément cruelle". Thomas donne également l'exemple de l'expression , "tu les fais s'enfoncer jusqu'au Shéol" (Is 57,9) qui pourrait signifier "tu les fais s'enfoncer très profondément". Nous verrons plus loin que selon Thomas, le terme hébreu אור , שווים, Mot, peut également être utilisé de la même manière. Or, Mot peut désigner la Mort ou le dieu cananéen Mot, dieu de la mort. Thomas retient deux types de mot qui peuvent exprimer le superlatif en hébreu: les termes apparentés à la mort et les noms divins. Notons donc pour l'instant que le terme Shéol pourrait servir dans certains cas à exprimer le superlatif parce qu'il s'agit soit d'un mot relié à la mort, soit du nom d'une divinité.

B-) TERMES APPARENTES AU SHEOL DANS D'AUTRES LANGUES SEMITIQUES ANCIENNES

De nombreux auteurs modernes ont tenté d'expliquer l'origine du terme hébreu Shéol à partir de filiations avec d'autres termes apparentés présents dans d'autres langues sémitiques anciennes. Ces différentes théories seront présentées en trois sections selon l'affiliation possible du Shéol à des termes mésopotamiens, à des termes arabes ou à des termes égyptiens. Dans chacune de ces sections, les différentes théories ne seront pas présentées par ordre chronologique, mais plutôt par ordre décroissant d'importance.

³⁰Thomas, D. Winton, A consideration of some unusual ways of expressing the superlative in Hebrew: <u>Vetus</u> <u>Testamentum</u> 3 (1953) p. 223.

³¹cf. Chapitre IV, section A-2-k.

³²Voir: Thomas, D. Winton, A consideration of some unusual ways of expressing the superlative in Hebrew: Vetus Testamentum 3 (1953) 209-224; Thomas, D.Winton, מלשט in the Old Testament: Journal of Semitic Studies 7 (1962) pp. 191-200. Voir aussi: Rin, Svi, The השם of Grandeur: Vetus Testamentum 9 (1959) pp. 324-325.

1-) AFFILIATION A DES TERMES MESOPOTAMIENS

A la fin du XIXe siècle, Delitzsch (1881 et 1886) affirmait que le terme akkadien "su'alû", retrouvé à quatre reprises dans un texte lexicographique akkadien³³, désignerait le monde souterrain des morts et serait apparenté au terme hébreu Shéol.³⁴ Cette théorie fut secondée par Jeremias (1887).³⁵ Jastrow publia un article (1897-1898) puis un livre (1898) dans lesquels il défend l'hypothèse de Delitzsch.³⁶

D'autres auteurs se sont cependant rapidement opposés à cette théorie. Jensen (1890) démontra que l'hypothèse de Delitzsch était basée sur une mauvaise interprétation des textes mésopotamiens en question.³⁷ Dans une critique du travail de Jeremias, Halévy affirmait déjà, en 1888, que le lien entre l'hébreu Shéol et l'akkadien "su'alû" n'était « pas bien démontré »³⁸. Le dictionnaire de Muss-Arnolt (1905) refuse également cette hypothèse.³⁹ Selon Sutcliffe (1946), « The name shu'alû, with its reminiscence of the Hebrew Sheol is doubtful. »⁴⁰ Cette théorie est aujourd'hui à rejeter, puisque ce terme n'existe pas en akkadien.⁴¹

En 1946, Baumgartner⁴² suggéra que Shéol était plutôt issu du terme assyrien "shu'ara":

« W. Baumgartner ... prefers as more probable the derivation proposed as early as 1926 by W.F.A. Albright from the Babylonian shu'ara. Originally this word denoted the sojourn of Tammuz in the underworld, and then came to designate the underworld itself. There are frequent instances in Semitic languages of the substitution of I for r, and the fact that sheol takes no article, which gives it the appearance of a proper name, fits well with an adoption from Babylonian mythology. »⁴³

³³Tromp fait remarquer qu'il y aurait également une allusion probable à ce même terme dans une malédiction rédigée en akkadien découverte à Ras Shamra. cf. Tromp, <u>Primitive Conceptions</u>, p. 21.

³⁴Delitzsch, Friedrich, <u>Wo lag das Paradies?</u>, Leipzig, 1881, p. 121; <u>Prolegomena eines neuen hebräischen wörterbuchs zum Alten Testament</u>, Leipzig 1886, p. 145, n.2.

³⁵cf. Jeremias, A., <u>Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt</u>, Hinrichs, Leipzig 1887.

³⁶Jastrow, Marcus, *The Babylonian Term su'alû*: American Journal of Semitic Languages and Literatures 14 (1897-1898) pp. 165-170; The Religion of Babylonia and Assyria. Boston 1898, pp. 558-560.

³⁷Jensen, Peter, <u>Die Kosmologie der Babylonier</u>, Landmarks 2, Monographs, Verlag von Karl J., Trubner, Strassburg, 1890, pp. 222-224.

³⁸Halévy, J., Les travaux de M. Jeremias et M. Haupt: Revue de l'Histoire des Religions 17 (1888) p. 340.

³⁹Muss-Arnolt, W., A Concise Dictionary of the Assyrian Language, 1905, p. 998.

⁴⁰Sutcliffe, Edmund F., <u>The Old Testament and the Future Life</u>, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 9.

⁴¹von Soden, W., Bemerkungen zu einigen literarischen Texten in akkadischer Sprache aus Ugarit: <u>Ugarit-Forschungen</u> 1 (1969) pp. 331-332.

⁴²Baumgartner, W., Zur Etymologie von Sche'ôl: Theologische Zeitschrift 2 (1946) pp. 233-235.

⁴³Eichrodt, Theology of the Old Testament, p. 210.

Haupt propose de lier le terme hébreu Shéol à l'akkadien "salû", "descendre" et traduit ainsi Shéol par "fosse".44

Au tout début du siècle, Jensen affirmait que Shéol pouvait être rapproché du terme akkadien "sil(l)an", "l'Ouest".⁴⁵ Plus tard, il retira cette hypothèse et suggéra plutôt un lien entre Shéol et l'akkadien "sîlu", "une sorte de chambre".⁴⁶

2-) AFFILIATION A DES TERMES ARABES

Wellhausen⁴⁷ tenta de rapprocher Shéol du terme arabe "shua'ûb": « il y a dans les anciens textes [arabes] un nom employé comme l'hébreu scheol, c'est scha'ûb (sans l'article), spécialement dans la locution "faire descendre au scha'ûb", c'est-à-dire envoyer à la mort.»⁴⁸

Vollers proposa de lier Shéol au terme arabe "sahâl", qui signifie "profondeur".49

3-) AFFILIATION A DES TERMES EGYPTIENS

Certains auteurs modernes ont tenté d'expliquer l'origine du terme Shéol à l'aide de mots égyptiens. Devaud suggéra un lien entre Shéol et l'égyptien "s-j3rw", "le champ d'Earu", qui est le nom du domaine des morts bienheureux en Egypte.⁵⁰ Cette hypothèse a été récemment défendue par Görg.⁵¹ Ce dernier critique cependant la théorie de Wifall qui affirme que Shéol signifierait en égyptien "le lac de El" en le rapprochant de l'égyptien "Shi-hor", "le lac d'Horus".⁵²

⁴⁴Haupt, P., Tora = tahrirtu: <u>Journal of Biblical Literature</u> 36 (1917) p. 258; Greek siros, silo, and soros, stack: <u>Journal of Biblical Literature</u> 40 (1921) p. 171.

⁴⁵Jensen, Peter, Zeitschrift für Assyriologie & Vorderasiatische Archäologie 15 (1900) p. 243.

⁴⁶cf. Beer, G., *Der biblische Hades*, in <u>Theologische Abhandlungen</u>, festschrift H.J. Holtzmann, Tübingen 1902, p. 15, n.1.

⁴⁷Wellhausen, <u>Skizzen und Vorarb.</u>, III, p. 217.

⁴⁸Lods, Adolphe, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, Librairie Fishbacher, Paris, 1906, p. 209.

⁴⁹Vollers, K., Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, 1906, p. 97.

⁵⁰ Devaud, E., Sur l'étymologie de 5 Sphinx 13 (1910) pp 120-121.

⁵¹ Görg, M., School - Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunst; Biblische Notizen 17 (1982) pp. 31-33.

⁵²Wifall, W., The Sea of Reeds as Sheol: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 92 (1980) p. 329.

C-) ETYMOLOGIE HEBRAIQUE DU TERME SHEOL

Alors que certains auteurs recherchent l'origine du terme 'New', Shéol, dans d'autres langues sémitiques anciennes, d'autres auteurs y voient plutôt un terme purement hébraïque et tentent d'en trouver l'origine en rattachant ce terme à des racines déjà connues en hébreu. Nous verrons, dans la section qui suit, les principales théories suggérées. Ces dernières seront, une fois de plus, présentées en ordre décroissant d'importance plutôt qu'en ordre chronologique.

1-) LA RACINE שאל

a-) Le Shéol: le lieu d'interrogation

La principale et classique étymologie du terme Shéol est celle qui lie ce terme au verbe hébreu 'אַשָּל', interroger, questionner, demander. « The most plausible etymology for se'ôl is also the most obvious and the least strained, i.e., to derive it from the verb s'l, "to ask, inquire." This proposal has been suggested on and off through the years with slightly different nuances. »53

Cette étymologie a été mise de l'avant par Jastrow à la fin du XIXe siècle.⁵⁴ Jastrow affirme que, tout comme le terme akkadien "su'alû" qui vient du verbe akkadien "s-'-l", interrroger, questionner, le terme hébreu Shéol est issu du verbe אָשֶׁל, qui signifie la même chose. Dans les deux cas, ces termes dénoteraient une interrogation de type religieux. D'après Jastrow, cette interprétation serait supportée par le terme akkadien "hursan" qui signifie à la fois "lieu d'épreuve" et "monde souterrain".

Au cours du XXe siècle, plusieurs auteurs se sont rangés du côté de Jastrow. Glasser confirma que le verbe ', lorsque lié au Shéol, pouvait signifier "juger, punir". 55 König affirme que Shéol se réfère à une interrogation et qu'il s'agit d'une métonymie pour désigner un lieu d'interrogation. 56 Gaster ajoute que ' est un terme technique pour désigner le questionnement d'un témoin dans une cour de loi. 57 Albright croit qu'il y a eu une évolution dans la signification du terme Shéol. Shéol aurait originellement signifié "lieu d'interrogation", puis aurait ensuite été

⁵³Lewis, J.T., Dead, Abode of the, in <u>The Anchor Bible Dictionary</u>, vol 2, D-G, D.N. Friedman, éd., Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland, 1992, p. 102.

⁵⁴Jastrow, M., *The Babylonian Term su'alû*: <u>American Journal of Semitic Languages and Literatures</u> 14 (1897-1898) 165-170. Voir aussi: Jastrow, M., <u>Journal of Biblical Literature</u> 19 (1900) 88ss.

⁵⁵Glasser, E., Altjemenische Nachrichten, I, 1906, p. 75.

⁵⁶König, E, <u>Hebraisches und Aramaisches Wörterbuch zum Alten Testament</u>, (2nd-3rd. ed.; Leipzig 1922) 474B.

⁵⁷Gaster, T.H., Short notes: Vetus Testamentum 4 (1954) p. 73.

utilisé pour désigner le domaine des morts: « Canaanite-Hebrew שָּאוֹל seems to have etymologically denoted "examination, ordeal" and then "nether world" »58. Eissfeldt, pour sa part, montre que שָּאֵל est un terme technique parfois utilisé pour signifier "mener une enquête".59

b-) L'interrogation des morts en Israël et au Proche-Orient Ancien

L'Ancien Testament témoigne à plusieurs reprises de l'existence prohibée de nombreuses pratiques magiques. On interdit par exemple la pratique de la divination (בָּבֶּב) (Dt 18,11; Nb 23,23; Ez 21,26...), de la magie (בַּרָב) (2R 21,6; Gn 30,27; Lv 19,26...), de la sorcellerie (בַּבָּב) (Dt 18,10; Ex 22,17; Dn 2,2...), de l'enchantement (בַּרָב) (Dt 18,11; Ps 58,6), et de la voyance (בַּרָב) (probablement de עַרֵּן) (2R 21,6; Lv 19,26; Is 2,6...).

Associés aux morts, on retrouve les "chercheurs" ou évocateurs (שֹרָבָּד) (Ez 14,10; 1S 28,7; 2R 1,2.3.6.16) qu'on spécifie parfois comme étant les évocateurs de spectres (אוֹב) (Is 8,19), les évocateurs de morts (Dt 18,11) ou les évocateurs d'idoles (Is 19,3). L'activité des savants (בַּדְעוֹנִי) (Dt 18,11; 1S 28,3.9; Is 8,19; 19,3; 2R 21,6; 23,24; 2Ch 33,6; Lv 19,31; 20,6.27) est également reliée aux morts. On retrouve également les nécromants (אוֹב). Le terme אוֹנ dont l'étymologie est totalement incertaine60, désigne à la fois les spectres (Lv 20,27; Is 29,4), les nécromants (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,11; 1S 28,3.9; 2R 21,6; 23,24; 2Ch 33,6; Is 8,19; 19,3), ainsi que l'art de la nécromancie (IS 28,7.7.8; 1Ch 10,13).

La pratique de la nécromancie consistait à questionner les morts. L'Ancien Testament utilise, pour désigner cette activité, le verbe par , questionner, interroger. Nous venons de voir que c'est à ce verbe qu'on rattache habituellement l'origine du Shéol en tant que lieu d'interrogation des morts. Alors que l'Ancien Testament parle amplement de l'interrogation de Yahvé (Jos 9,14; Jg 1,1; 18,5; 20,18.23.27; Is 30,2; 65,1...), directement (1S 23,4), ou à travers le prophète (Jr 38,14.27) ou le prêtre (Nb 27,21), on y mentionne également l'action d'interroger les idoles à travers le bois (Os 4,12) ou les teraphim (Ez 21,26).

L'Ancien Testament parle aussi des interrogateurs de spectres (Dt 18,11). Le texte de la consultation de la nécromancienne d'En-Dor par Saül (1S 28,3-25) est un excellent exemple de cette pratique. Ce récit raconte comment Saül, ayant été abandonné, par Yahvé, demanda à une nécromancienne de faire monter Samuel (du Shéol) pour qu'il puisse le questionner:

[Saül dit à la nécromancienne:] « Je t'en prie, prédis-moi l'avenir au moyen d'un revenant et fais-moi monter celui que je te dirai. » (1S 28,8).

⁵⁸ Albright, W.F., Letter: Journal of Biblical Literature 75 (1956) p. 257.

⁵⁹Eissfeldt, Otto., The Alphabetical Cuneiform Texts from Ras Shamra Published in "Le Palais Royal d'Ugarit", vol. II, 1957 by Otto Eissfeldt: Journal of Semitic Studies 5 (1960) p. 49.

⁶⁰cf. JN, in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 15.

[Saül dit à Samuel:] « ... les Philistins me font la guerre ... Je t'ai appelé pour que tu me fasses savoir ce que je dois faire. » (1S 28,15).

Il est très intéressant de noter que ce texte ne mentionne jamais le Shéol, mais y fait constamment référence implicitement par l'utilisation à deux reprises du verbe , questionner, interroger:

- « <u>Saül interrogea</u> Yahvé, mais Yahvé ne lui répondit ni par les songes, ni par l'Ourim, ni par les prophètes. » (1S 28,6).
- « Samuel dit: Et pourquoi <u>m'interroges-tu</u>, alors que Yahvé s'est retiré loin de toi et est devenu ton adversaire? » (1S 28,16).

Il y a également le nom de Saūl (שָׁאוֹל) qui est issu de la racine שַׁלָּהֶל et qui signifie "le demandé", puisque son ministère royal avait été demandé à Yahvé par le peuple d'Israël: « Samuel redit toutes les paroles de Yahvé au peuple qui lui demandait un roi. » (1S 8,10). Dans le récit de la consultation de la nécromancienne, on retrouve donc Saūl "le demandé" qui interroge Yahvé et Samuel en faisant appel à une nécromancienne qui fait venir l'ombre des défunts qui sont au Shéol. Notons également que le texte de 1Ch 10,13 semble vouloir donner une nouvelle étymologie au nom de Saūl en affirmant que celui-ci mourut parce qu'il avait interrogé la nécromancienne:

« Ainsi mourut <u>Saül</u>, à cause de l'infidélité qu'il avait commise envers Yahvé en n'observant pas la parole de Yahvé, et aussi pour avoir <u>interrogé</u> la nécromancienne et l'avoir consultée. » (1Ch 10,13).

Cette pratique de l'interrogation des morts évoque l'existence en Mésopotamie d'une longue série de questions que les prêtres posaient aux malades ou aux personnes frappées d'un quelconque malheur.⁶¹ Ces questions avaient pour but de trouver la faute commise par le sujet, puisque c'était cette faute qui causait ses malheurs. Sutcliffe donne quelques exemples de ces questions: « A-t-il séparé le fils du père? ... A-t-il séparé la fille de la mère? ... A-t-il séparé l'ami de l'ami? ... A-t-il omis de délivrer le prisonnier, de libérer celui qui était enchaîné? ... A-t-il utilisé une fausse balance? ... »⁶²

En Egypte, à son entrée au Tuat, le monde égyptien des morts, le défunt subissait l'importante épreuve du jugement dans la Salle du Jugement, ou Salle d'Osiris. 63 Le Livre des

⁶¹Minois, Georges, <u>Histoire des Enfers</u>, Fayard, Paris 1991, pp. 16-17.

⁶²Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 12.

⁶³cf. Barguet, Paul, <u>Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens</u>, introduction, traduction, commentaire de Paul Barguet, Cerf, Paris 1967, chapitre 125 (pp. 157-164), voir plus précisément les pages 158-160.

Morts contient les formules que devait connaître le défunt pour sa défense. Ce dernier passait « en revue toutes les mauvaises actions et déclarait qu'il ne les a pas commises: Je n'ai commis aucune fraude envers les hommes. Je n'ai pas tourmenté la veuve, je n'ai pas menti devant le tribunal...»⁶⁴. Cette liste de fautes, même si elle n'est pas présentée sous la forme d'une interrogation, nous rappelle les listes de fautes des prêtres babyloniens. Son intérêt est davantage souligné par le fait que ce jugement a lieu au domaine des morts.

On retrouve la pratique de questionner les morts dans la littérature hellénistique. Dans le chant X de l'Odyssée, Homère raconte que la magicienne Circé expliqua à Ulysse que ce dernier devait se rendre chez Hadès pour questionner le devin Tirésias. Le devin expliquera alors à Ulysse le chemin qu'il devra emprunter pour revenir chez lui:

[Circé à Ulysse:] « Mais voici le premier des voyages à faire: c'est chez Hadès et la terrible Perséphone, pour <u>demander conseil à l'ombre du devin Tirésias de Thèbes ...</u> »⁶⁵

[Circé à Ulysse:] « ... tire ton glaive à pointe, pour interdire aux morts, à ces têtes sans force, les approches du sang, tant que Tirésias n'aura pas répondu. Tu verras aussitôt arriver ce devin: c'est lui qui te dira, ô meneur des guerriers!, la route et les distances et comment revenir sur la mer aux poissons. »⁶⁶

c-) La déesse cananéenne Sha'al

Albright affirme également que le terme hébreu Shéol serait issu de la racine אָשֶׁל , interroger, questionner. Mais selon lui, avant de signifier interroger ou questionner, אַשָּל (sha'al) aurait été originellement le nom d'une divinité du monde souterrain associé à l'ordalie de la mort: « אַשָּל was originally the name of an underworld god, presumably connected with the ordeal of death »67 Tromp tente de solidifier cette hypothèse en rappelant que Shéol, tel un nom propre, n'est jamais employé avec l'article dans l'Ancien Testament.68 Il ajoute ensuite qu'il s'agirait plus exactement d'une déesse comme le laissent sous-entendre le genre féminin du terme Shéol et les cas où Shéol possède la terminaison féminine 7.69

Nous verrons plus loin, à la section C-4 du présent chapitre, que plusieurs auteurs lient plutôt le terme Shéol à une déesse cananéenne nommée Shalah ou Shélah.

⁶⁴Minois, Histoire des Enfers, pp. 37-38.

⁶⁵Homère, <u>Odyssée</u>, texte établi et traduit par Victor Bérard, société d'édition Les Belles Lettres, Paris 1946, chant X, vers 490-492.

⁶⁶Homère, Odyssée, chant X, vers 536-540.

⁶⁷Albright, W.F., Letter: Journal of Biblical Literature 75 (1956) p. 257.

⁶⁸Tromp, Primitive Conceptions, p. 22.

⁶⁹Tromp, <u>loc. cit.</u>

2-) LA RACINE שעל

D'autres chercheurs, tels que W. Gesenius, F. Böttcher et A. Dillman⁷⁰, pensent plutôt que Shéol est issu de la racine שעל . Cette racine n'existe que dans l'hébreu moderne où elle signifie profond, profondeur, en parlant de la mer. Dans l'Ancien Testament, on retrouve deux mots issus de la racine שעל : שעל : שעל (Is 40,12, 1R 20,10, Ez 13,19) et מָשְׁעוֹל (Nb 22,24). שְׁעֵל désigne une profondeur de main, c'est-à-dire une poignée en tant que mesure de volume, alors que מָשְׁעוֹל désigne une route profonde, un chemin encaissé:

« Qui a mesuré l'eau de la mer dans le <u>creux de sa main</u>, pris à l'empan la dimension des cieux, fait tenir en un tiers de mesure la poussière de la terre, pesé les montagnes au trébuchet et les collines à la balance. » (Is 40,12).

« Ben-Hadad envoya dire [à Achab]: "Qu'ainsi me fassent les dieux et pis encore, si la poussière de Samarie suffit pour remplir le <u>creux</u> de la main de tout le peuple qui est sur mes pas! » (1R 20,10).

« [Yahvé dit aux fausses prophétesses:] "Vous me profanez auprès de mon peuple avec quelques <u>poignées</u> d'orge et quelques morceaux de pain, en faisant mourir des gens qui ne doivent pas mourir et en faisant vivre des gens qui ne doivent pas vivre, mentant ainsi à mon peuple qui écoute le mensonge." » (Ez 13,19).

« L'Ange de Yahvé se plaça dans un chemin encaissé, entre les vignes, avec une clôture de chaque côté. » (Nb 22,24).

Cette hypothèse a l'avantage de rappeler que le Shéol est un endroit profond, la profondeur du Shéol étant un de ses attributs majeurs.⁷¹ McNaspy fait remarquer que cette étymologie est étrangement semblable au fait que, dans la langue anglaise, le terme "Hell", enfer, est issu du verbe "to be hollow", être creux.⁷²

On peut se demander si, à l'origine, שׁאוֹל aurait pu s'écrire שְׁעוֹל . Le remplacement du ayin par le aleph peut s'expliquer par la légère différence de prononciation de ces deux gutturales dans la langue parlée.

⁷⁰cf. 5100 , in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</u>, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 982b.

⁷¹Toute la section A-2 du chapitre III sera consacrée à cet aspect premier du Shéol.

⁷²McNaspy, C.J., Sheol in the Old Testament: Catholic Biblical Quarterly 6 (1944) p. 326.

Cette étymologie est cependant à rejeter. Eichrodt fait remarquer que l'étymologie du terme Shéol à partir de la racine ששל, être creux, a été universellement abandonnée parce que linguistiquement impossible.73

3-) LA RACINE TNU

En 1946, Koehler⁷⁴ suggéra une nouvelle hypothèse pour expliquer l'origine étymologique du terme Shéol. Aujourd'hui, cette hypothèse, sans être unanimement acceptée, est habituellement considérée sérieusement par la majorité des auteurs modernes. Selon Koehler, le terme Shéol pourrait être issu de la racine 7000, être désert, dévasté, chaotique:

« In Urhebraïsch, says Koehler, "there could have existed an ancient form *se'ô, which is no longer extant" to which was added "the epenthetic final consonant l" resulting in the word se'ôl. Accordingly, concluded Koehler, se'ôl may be derived from the root s'h ... and may denote a desolate or devasted place, which is best translated by "No Land" (Unland) designating a world "where are found shadowness, decay, remoteness from God: Nothingness" 55. »76

Cette hypothèse de Koehler est appuyée par Martin-Achard.⁷⁷ Le dictionnaire de Reymond⁷⁸ et le lexique de Holladay⁷⁹ présentent également le Shéol comme étant un "non-monde".⁸⁰

4-) LA DEESSE CANANEENNE SHELAH

Le terme Shéol pourrait également être un dérivé du nom divin Shelah, ou Shalah. Tsevat a publié un article où il affirme, en se basant sur des noms personnels bibliques, phéniciens, ougaritiques, et des noms et attributs de dieux chtoniens babyloniens, qu'il existerait une déesse

⁷³Eichrodt, Theology of the Old Testament, p. 210.

⁷⁴Koehler, L., Scheol: Theologische Zeitschrift 2 (1946) 71-74.

⁷⁵Koehler, L., Problems in the study of the Language of the Old Testament: <u>Journal of Semitic Studies</u> 1 (1956) 19-20.

⁷⁶Lewis, J.T., Dead, Abode of the, in <u>The Anchor Bible Dictionary</u>, vol 2, p. 102.

⁷⁷Martin-Achard, Robert, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, Essais Bibliques 15. Genève 1988, Labor et Fides. p. 72.

⁷⁸Reymond, Philippe, <u>Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques</u>, Le Cerf - Société Biblique Française, 1991, p. 372.

⁷⁹Holladay, William L., <u>A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</u>, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 356.

⁸⁰Au sujet de la conception du Shéol en tant que non-monde, voir la théorie avancée par Pedersen et Barth à la section C du chapitre III.

Shalah qui serait une divinité de la rivière souterraine du séjour des morts chez les Cananéens et les Phéniciens. Il s'agirait également d'une divinité remplissant les fonctions de juge.⁸¹ Selon Ann et Myers Imel, cette divinité serait d'origine mésopotamienne: « Shala ... "The compassionate Virgin". A Canaanite storm goddess often represented as carrying an ear of corn. First worshiped by the Sumerians, she was taken into the Chaldean pantheon and then into the religion of the Babylonians, where she became the consort of Adad. »⁸²

Tsevat affirme que, dans l'Ancien Testament, le nom de la déesse Shalah est présent dans le nom de deux patriarches: Mathusalem (en hébreu: מָּחוֹשְׁלֵח , Methoushélah, Gn 5,21.22.25.26.27; 1Ch 1,3) et Shélah (מַצְלֵּה : Gn 10,24; 11,12.13.14.15; 1Ch 1,18.24). Methoushélah signifierait "Homme de Shélah", c'est-à-dire "Disciple de Shélah" ou, "Adorateur de Shélah". Tsevat indique qu'on retrouve la même signification d'un nom propre avec Methouchaél (מַחַלַּשָאַל : Gn 4,18.18) dont le nom signifierait "Homme de Dieu (El)"83 ou "Homme de Shéol"84. Ces deux noms de patriarches sont intimement liés puisqu'il désignent tous les deux la même personne, i.e. le père de Lemek. Il s'agirait donc de deux formes différentes du même nom. Il est cependant impossible de distinguer lequel de ces deux noms était le nom original du père de Lemek, ou d'expliquer à quel stade de la tradition (orale et/ou écrite), la seconde forme fit son apparition.85 Dans une étude exhaustive de ces deux noms personnels, Layton a fait remarquer qu'il est impossible que Methoushaél signifie "Homme de El"86. Methoushaél devrait signifier "Homme de Sha'el", mais puisqu'aucune divinité Sha'el n'est connue, de nombreux chercheurs ont proposé d'y voir une forme alternative du nom Shéol.87 Layton affirme cependant que cette explication est plausible, mais loin d'être certaine: « The explanation that Methusha'el means "man of Sheol" is plausible, but this interpretation can hardly be regarded as certain. »88 Selon lui, puisque Methoushaél et Methoushélah sont deux formes différentes d'un même nom, et que, par conséquent, un des deux noms est une forme corrompue, il faudrait considérer Methoushaél comme étant la forme altérée: « The PN [personal name] Metusha'el is probably nothing more (or less) than a corrupt form of the PN [personal name] Metushelah. »89 Toujours selon Layton, Methoushélah est la forme originale et signifie "Homme de Shélah", se référant ainsi à la déesse cananéenne décrite plus haut: « In the light of the consistency with which compound PNN [personal names] beginning with *mut- have a DN [divinity name] in second position, the interpretation of Shelah as a DN [divinity namel is reasonably assured. »90

⁸¹Tsevat, Matitiahu, *The canaanite god Shalah*: <u>Vetus Testamentum</u> 4 (1954) 41-49. Voir aussi: van der Toorn, Karen, *Shelah*, in <u>Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)</u>, editors: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 1440-1443.

⁸² Shala, in Ann, Martha, Myers Imel, Dorothy, Goddesses in World Mythology, ABC-CLIO Inc, p. 347.

⁸³ Tsevat, op. cit., p. 41.

⁸⁴ Tsevat, op. cit., p. 44.

⁸⁵Layton, Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible, p. 68.

⁸⁶Layton, <u>op. cit.</u>, p. 71.

⁸⁷Layton, op. cit., pp. 71-72.

⁸⁸Layton, <u>op. cit.</u>, p. 72.

⁸⁹Layton, op. cit., p. 74.

⁹⁰Layton, op. cit., p. 73.

5-) AUTRES ETYMOLOGIES SECONDAIRES

Puisqu'aucune des quatre principales étymologies possibles du terme Shéol n'ont convaincu l'ensemble des auteurs modernes, de nombreux chercheurs se sont sentis encouragés à proposer de nouvelles hypothèse plus ou moins solides. Nous verrons ici quelques unes d'entre elles.

Rössler rapproche Shéol du terme proto-sémitique "suwal" et le compare à l'hébreu biblique '727 , qui désigne le bord d'une robe, la partie inférieure du corps, le bord inférieur d'un vase (Ex 28,33.33.34; 39,24.25.26; Is 6,1; Jr 13,22.26; Nah 3,5; Lam 1,9). Les termes arabes apparentés à ce terme hébreu se réfèrent de façon générale à la partie inférieure d'une réalité ("sawla" désigne un ventre pendant, la mollesse, le caractère flasque, et "aswal", le relâchement, le caractère flasque, mou et pendant (d'un ventre)). Rössler croit ainsi que, si cette filiation avec le terme hébreu Shéol est exacte, Shéol servirait à désigner la partie inférieure du monde, c'est-à-dire le monde souterrain (des morts).91

Wächter suggéra de considérer le shin (ש) au début de שאל, Shéol, comme étant une indication d'une forme causative (hifil ou hofal), ce qui nous laisse avec la racine אל ou אל, "pas, ne pas, rien". Shéol signifierait ainsi "faire anéantir, faire détruire".92

Margalit pense que le terme Shéol est une forme shaphel du verbe '(1)≈, "être fort" et se réfère au Cantique des Cantiques: « ... l'Amour est fort comme la mort, la passion, cruelle comme le Shéol » (Ct 8,6).93

Notons également l'hypothèse de H. Hupfeld qui rattacha Shéol à la racine שול , "être large" et celle de J.L. Saalschütz qui relia Shéol au verbe שלא , "être silencieux".94

D-) CONCLUSION

La première partie du présent chapitre traitait de l'utilisation du terme hébreu , Shéol, dans l'Ancien Testament. Nous y avons vu que le terme Shéol est utilisé à 64 reprises dans

⁹¹Rössler n'a jamais publié cette théorie qui est cependant relatée par Stadelmann, Stier et Spronk: Stadelmann, Luis I.J., <u>The Hebrew Conception of the World; A Philological and Literary Study</u>, Analecta Biblica 39, Rome 1970, p. 166; Stier, F., <u>Das Buch Ijjob Hebräisch und Deutsch</u>, Kösel Verlag, München 1954, p. 233; Spronk, Klaas, <u>Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East</u>, Alter Orient und Altes Testament, Band 219, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1986, pp. 66-67.

⁹²Wächter, L., Unterweltsvorstellungen und Unterweltsnamen in Babylonien, Israel und Ugarit: <u>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</u> 15 (1969) p. 335.

⁹³Margalit, B., <u>A Matter of "Life" and "Death": A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)</u>, Alter Orient und Altes Testament Band 206, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980, p. 203, n. 1.

⁹⁴cf. Spronk, Klaas, <u>Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East</u>, p. 66; de Bondt, A., <u>Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven?</u>, Kok, Kampen 1938; Gerleman, <u>Theologisches Handwörterbuch zum AT</u>, II, col. 837.

l'Ancien Testament. Ces 64 utilisations couvrent bien l'ensemble de l'Ancien Testament, ce qui semble prouver que le terme Shéol a été employé sur une longue période. Selon certains auteurs, le terme Shéol se retrouverait également dans le nom personnel Méthoushaél (Gn 4,18.18). Le terme Shéol est également utilisé à cinq reprises dans la version originale en hébreu du livre du Siracide. En dehors de l'Ancien Testament, on retrouve des utilisations du terme Shéol dans la littérature rabbinique (midrash, talmud, targum) ainsi que dans les Papyri Blacassiani, des textes en araméen qui dateraient du cinquième siècle avant J.-C. Le terme Shéol n'est cependant jamais utilisé dans la littérature ougaritique, phénicienne et punique.

Le terme Shéol est avant tout un terme poétique pour parler du domaine des morts, puisque près de 80% des utilisations de ce terme dans l'Ancien Testament se retrouvent dans des textes de style poétique.

Parmi les 64 utilisations de ce terme dans l'Ancien Testament, on retrouve סירוס orthographié à dix reprises שַּאוֹלָה (Gn 37,15; 42,38; 44,29; 44,31; Nb 16,30.33; Ez 31,15.16.17; Ps 9,18), à deux reprises שַּאוֹל (1R 2,6; Jb 17,16), une fois שַּאָלָה (Is 7,11) et une fois שַּאַלָּה (Ps 139,8). Mais dans ce dernier cas, la présence du daguesh dans le shin serait probablement uniquement la trace d'un article ou d'une préposition. La présence de la terminaison - ה (en Gn 37,15; 42,38; 44,29; 44,31; Nb 16,30.33; Ez 31,15.16.17; Ps 9,18 et Is 7,11) s'explique vraisemblablement par le fait que le terme hébreu Shéol est un nom féminin. Ce fait est facilement oubliable, puisqu'en français, Shéol est un nom masculin.

Dans l'Ancien Testament, le terme Shéol n'est jamais utilisé avec l'article. Eichrodt y voit la preuve qu'il s'agit là d'un terme d'une grande ancienneté.

Finalement le terme Shéol pourrait être utilisé dans l'Ancien Testament dans le but d'exprimer le superlatif, comme dans l'expression בְּשָׁה בְשָׁה בּשְׁה בּשְּה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בְשְׁה בּשְׁה בּשְּה בּשְׁה בּשְּבְּיה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּשְׁה בּ

Dans la seconde partie du chapitre, nous avons vu que de nombreux auteurs ont tenté d'expliquer l'origine du terme Shéol à partir de termes affiliés présents dans d'autres langues sémitiques anciennes.

La majorité de ces affiliations possibles sont faites avec des termes mésopotamiens. La plus importante de ces affiliations est celle qui identifie le terme hébreu Shéol à l'akkadien "su'alû" qui désignerait le monde souterrain des morts. Cette hypothèse fut avancée par Delitzsch en 1881 et 1886 et fut secondée par Jeremias en 1887 puis par Jastrow en 1897 et 1898. Cette hypothèse fut cependant rapidement rejetée par d'autres auteurs (Jensen en 1890, Halévy en 1888, et Muss-

Arnolt en 1905. Aujourd'hui, cette théorie est universellement rejetée puisqu'on a prouvé que le terme "su'alû" n'existe pas en akkadien.

Baumgartner suggéra en 1946 que le terme hébreu Shéol était plutôt issu du terme assyrien "shu'ara" qui désigne le domaine de Tammuz au séjour des morts. Haupt proposa de lier le terme hébreu Shéol à l'akkadien "salû", "descendre", et Jensen affirmait que Shéol pouvait être rapproché au terme akkadien "sil(l)an", "l'Ouest". Plus tard, il retira cette hypothèse et suggéra plutôt un lien entre Shéol et l'akkadien "sîlu", "une sorte de chambre".

D'autres auteurs essayèrent d'expliquer l'origine du terme hébreu Shéol à partir de la langue arabe. Wellhausen rapprocha Shéol du terme arabe "shua'ûb" et Vollers proposa de lier Shéol à "sahâl", qui signifie "profondeur".

D'autres auteurs tentèrent leur chance du côté de l'égyptien. Devaud suggéra un lien avec l'égyptien "s-j3rw", "le champ d'Earu", qui désigne le domaine bienheureux des morts. Wifall affirma plutôt que l'hébreu Shéol signifierait "lac de El" en le rapprochant de l'égyptien "Shi-hor", "le lac d'Horus".

Dans la troisième partie du présent chapitre, nous avons vu que d'autres auteurs ont plutôt considéré le terme Shéol comme étant un terme purement hébraïque et ont tenté d'expliquer son origine à partir de racines connues en hébreu.

La principale de ces étymologies, et la plus plausible jusqu'à ce jour, est celle qui lie le terme Shéol au verbe कृष्ट्रं qui signifie interroger, questionner, demander. Cette théorie proposée par Jastrow à la fin du XIXe siècle, fut adoptée par la grande majorité des auteurs modernes.

Cette étymologie ferait référence à l'action des nécromants qui questionnaient les morts. Cette pratique, vraisemblablement populaire au Canaan et prohibée en Israël, est tout de même relatée dans l'Ancien Testament dans le récit de la visite de Saül chez la nécromancienne (1S 28,3-25). Nous avons vu que cette pratique semble également être présente sous différentes formes chez les Egyptiens, les Mésopotamiens et les Grecs.

Albright pousse plus loin cette hypothèse en expliquant que le terme hébreu Shéol serait à mettre en lien avec une déesse cananéenne nommée Sha'al. Cette déesse dont le nom est lui-même issu de la racine 'אַשָּל' (interroger, questionner) était une divinité du monde souterrain des morts associée à l'ordalie de la mort. Cette théorie peut être renforcée par le fait que le terme hébreu Shéol est un terme féminin et que, tel un nom propre, il n'est jamais utilisé avec l'article.

D'autres chercheurs, tels que W. Gesenius, F. Böttcher et A. Dillman, ont plutôt tenté de montrer que le terme hébreu Shéol était issu de la racine ত ত cette racine, qui n'existe que dans l'hébreu moderne, signifie "profond, profondeur" en parlant de la mer. Cette hypothèse a l'avantage de rappeler que le Shéol est un endroit profond. De plus, elle ressemble étrangement à

l'étymologie du terme anglais "Hell" qui est issu du verbe "to be hollow", être creux. Cette théorie repose sur la possibilité d'un remplacement de la lettre ayin par la lettre aleph, deux gutturales qui présentent une légère différence dans la langue parlée. Cette étymologie est cependant aujourd'hui universellement rejetée, puisque, comme le fait remarquer Eichrodt, l'étymologie du terme Shéol à partir de la racine ששל, être creux, est linguistiquement impossible.

Une autre importante étymologie est celle de Koehler qui en 1946 suggéra que le terme hébreu Shéol était issu de la racine המאש , qui signifie être désert, dévasté, chaotique. Cette hypothèse fut appuyée par Martin-Achard, Reymond et Holladay qui présentent également le Shéol comme étant le "non-monde". Cette conception du Shéol en tant que non-monde, avancée par Pedersen et Barth, sera traitée plus longuement à la section C du chapitre III.

D'autres auteurs croient que le terme Shéol pourrait être une forme transformée du nom de la déesse cananéenne Shelah.

D'autres auteurs, toujours insatisfaits des hypothèses précédemment suggérées ont tenté d'expliquer l'origine du terme Shéol par différentes étymologies qui, en raison du peu d'appui qu'elles ont reçu et du peu d'impact qu'elles ont eu, pourraient être qualifiées de secondaires. On y retrouve l'hypothèse de Rössler qui en liant le terme Shéol à l'hébreu biblique '> \notits', croit que Shéol désigne la partie inférieure du monde, c'est-à-dire le monde souterrain (des morts). Wächter rapprocha Shéol de la racine '> \notits', "pas, ne pas, rien". Shéol signifierait ainsi "faire anéantir, faire détruire". Margalit suggéra de lié Shéol au verbe '> \notits', "être fort" en se réfèrant au Cantique des Cantiques: « ... l'Amour est fort comme la mort, la passion, cruelle comme le Shéol » (Ct 8,6). Hupfeld qui rattacha Shéol à la racine '> \notits', "être large" et J.L. Saalschütz, au verbe '> \notits', "être silencieux".

Lorsque considéré dans son ensemble, la panoplie des étymologies proposées pour expliquer l'origine du terme hébreu Shéol, à partir de termes apparentés dans les autres langues sémitiques anciennes ou dans l'hébreu, devient excessive. La recherche de <u>LA</u> racine, de l'unique origine incontestable, issue de sources nombreuses, du terme Shéol a donné place et donne encore place aujourd'hui à une véritable ruée vers l'or. Tous les chercheurs qui se sont penchés sur ce sujet ont tenté de trouver l'ultime origine du terme Shéol, dans une quête semblable à celle du saint Graal. Je préfère personnellement l'attitude de Eichrodt qui y voit un terme très ancien.⁹⁵

Toutes les tentatives de lier le terme hébreu Shéol à des termes apparentés dans d'autres langues sémitiques sont aujourd'hui caduques. De façon générale, on affirme maintenant que Shéol est un terme proprement israélite.⁹⁶ Tromp fait d'ailleurs remarquer que le terme Shéol n'apparaît pas dans la littérature ougaritique, phénicienne, punique ou arabe, mais qu'il existe un

⁹⁵Eichrodt, Theology of the Old Testament, p. 210

⁹⁶Gesenius, W., Buhl, F., <u>Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</u>, 16th ed., Leipzig 1915, 796B.

exemple en araméen.⁹⁷ Lods affirmait déjà en 1906 que « les multiples étymologies assyriennes que l'on a proposées du terme hébreu sont plus incertaines les unes que les autres. »⁹⁸ En 1946⁹⁹ et de nouveau en 1956¹⁰⁰, Koehler avait rebuté les auteurs qui cherchaient l'origine du terme Shéol dans la langue akkadienne et affirmait plutôt que Shéol était un simple terme hébreu.

De toutes les étymologies suggérées, la plus plausible demeure celle qui associe le terme Shéol au verbe (page), questionner, demander. Il est cependant pertinent de noter que cette étymologie n'était pas nécessairement connue des Hébreux, c'est-à-dire que les Hébreux ne concevaient pas nécessairement le Shéol comme étant un lieu d'interrogation. Il est également très important de noter que si le Shéol est le "lieu d'interrogation", cette conception s'explique par l'action de nécromants qui questionnaient les morts qui se trouvent au Shéol, et non pas que les morts subissent un quelconque jugement au Shéol. Dans les textes plus anciens de l'Ancien Testament, on observe que le jugement de Yahvé envoie les pécheurs au Shéol, alors que dans les textes plus récents, Yahvé ramène les morts du Shéol pour ensuite les juger. Mais l'Ancien Testament ne parle jamais d'un jugement au Shéol.

La vaste gamme des étymologies possibles du terme Shéol constitue cependant une excellente introduction à l'étude du domaine des morts dans l'Ancien Testament, puisque ces différentes théories révèlent déjà de nombreux aspects importants du séjour des morts: un endroit creux, profond, où on descend, situé dans la partie inférieure de l'univers, un endroit muni de chambres, silencieux, chaotique et dévasté.

L'hypothèse de Koehler qui indique implicitement que le Shéol est un non-monde, un endroit chaotique et ruiné, est à mon avis à éviter, puisqu'elle met l'accent sur un aspect douteux du Shéol. Nous verrons, à la section H du chapitre VII, que le Shéol n'est jamais présenté dans l'Ancien Testament comme étant un endroit chaotique et dangereux, et que, contrairement à l'Aralû mésopotamien duquel il semble s'inspirer, il s'agit d'un endroit paisible quoique morne.

Malgré les nombreux efforts des chercheurs au cours des deux derniers siècles pour expliquer l'étymologie du terme Shéol, son origine demeure incertaine. Le fait que la signification de base de ce terme demeure obscure nous indique par une étrange coïncidence l'aspect fondamental et premier du Shéol: il s'agit avant tout d'un lieu inconnu, énigmatique, et secret. Pour tout être humain, bon, mauvais, croyant ou athée, la mort demeure un mystère et c'est un hasard étonnant de remarquer que la signification même du terme Shéol demeure elle aussi un mystère.

⁹⁷Tromp, Primitive Conceptions, p. 21.

⁹⁸Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 209.

⁹⁹ Koehler, L., Scheol: Theologische Zeitschrift 2 (1946) 71-74.

¹⁰⁰Koehler, L., Problems in the study of the Language of the Old Testament: <u>Journal of Semitic Studies</u> 1 (1956) 3-24.

CHAPITRE II

LES TERMES SYNONYMES DE SHEOL

Avant de considérer les diverses caractéristiques du Shéol, il est important de voir préalablement les différents mots employés dans l'Ancien Testament pour désigner le Shéol. Ces synonymes de Shéol nous permettent d'avoir une idée plus complète de la conception que les anciens Hébreux se faisaient du séjour des morts, une idée plus complète que ce que pourrait nous donner à elle seule l'étude des 64 utilisations du mot Shéol dans l'Ancien Testament. Certains de ces termes sont synonymes de Shéol parce qu'ils partagent les mêmes attributs que le Shéol. D'autres sont synonymes de Shéol parce qu'ils sont liés au mot Shéol à l'intérieur de parallélismes synonymiques. Tout au long du chapitre qui suit, nous porterons une attention particulière à ces synonymes de Shéol employé à l'intérieur de parallélismes synonymiques.

A-) ABADDÔN, JITON , LE LIEU DE DESTRUCTION

1-) UTILISATIONS DE ABADDÔN DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Abaddôn est utilisé à six reprises dans l'Ancien Testament (Jb 26,6; 28,22; 31,12; Pr 15,11; 27,20; Ps 88,12). ¹⁰¹ Il s'agit de six emplois faits dans les livres de la littérature sapientiale. Il s'agit également de six versets de style littéraire poétique. Nous pouvons donc affirmer que l'Abaddôn est un terme poétique utilisé pour parler du domaine des morts. Tout comme le Shéol, l'Abaddôn est, en hébreu, un nom féminin. Notons que le terme Abaddôn se retrouve à une reprise dans le Nouveau Testament, translittéré de l'hébreu au grec: Αβαδδων (Ap 9,11). Des mentions de l'Abaddôn ont également été découvertes dans les manuscrits de Qumran (1QH 3,16.19.32) et dans le Talmud Babylonien (Er 19a).

Trois versets mentionnent à la fois le Shéol et l'Abaddôn. Job 26,6 présente ces deux termes à l'intérieur d'un parallélisme synonymique alors que Proverbes 15,11 et 27,20 utilisent ces deux mots en pair:

« <u>Shéol</u> est à nu devant Lui,

| | | |
et <u>l'Abaddôn</u> sans voile [devant Lui]. » (Jb 26,6).

« Shéol et l'Abaddôn sont devant Yahvé, combien plus les coeurs des fils d'homme! » (Pr 15,11).

« <u>Shéol et Abaddôn</u> sont insatiables, les yeux de l'homme aussi sont insatiables. » (Pr 27,20).

Au Psaume 88,12, l'Abaddôn est lié au tombeau (קֶבֶר) à l'intérieur d'un parallélisme synonymique en forme de chiasme:

« Dans le <u>tombeau</u> parle-t-on de ta fidélité,

de ta sincérité [parle-t-on] dans l'Abaddôn? » (Ps 88,12).

Jb 31,12 donne à l'Abaddôn une connotation géographique en le décrivant comme un endroit lointain:

¹⁰¹Au Proverbe 27,20, Abaddôn est orthographié אֲבָדּה , Abaddah (Qetib) mais doit être prononcé אָבָדּוֹן, Abaddôn (Qéré).

« car c'est un feu qui dévore jusqu'à <u>Abaddôn</u>, et toute ma récolte, il la consumerait. » (Jb 31,12).

En Jb 28,22, Abaddôn et la Mort (מַוָּח) sont personnifiées et utilisées en pair:

« Abaddôn et la Mort ont dit: "Nos oreilles en ont ouï parler" » (Jb 28,22).

Ce texte présente l'Abaddôn et la Mort comme deux entités qui parlent et entendent. Cet anthropomorphisme n'a cependant aucune connotation mythologique. Dans l'Ancien Testament, l'Abaddôn est un lieu et non pas une divinité ou un démon quelconque¹⁰². Ce passage du livre de Job est cependant la base de la personnification mythologique de l'Abaddôn dans le Nouveau Testament (Ap 9,11).

2-) ETYMOLOGIE DE ABADDÔN: LE LIEU-DE-DESTRUCTION

a-) Abaddôn, issu du verbe אבר ('abad), périr, détruire

Le nom Abaddôn est issu du verbe אָבֶר ('abad) qui signifie périr, détruire. En se fiant à cette étymologie, l'Abaddôn serait donc le Lieu-de-Destruction. Il est possible de voir ici un lien avec le tombeau, là où le corps périt (voir le parallélisme entre tombeau (אַבֶּר)) et Abaddôn au Psaume 88,12, cité plus haut). Brown, Driver, Briggs parlent de l'Abaddôn en tant que lieu spécifique du Shéol, un endroit où se retrouvaient justement les morts détruits: « Place of ruin in Sheol for lost or ruined dead, as development of earlier distinction of condition in Sheol. »¹⁰³. Dans le rabbinisme tardif, le terme Abaddôn décrit également un endroit particulier du Shéol. 104 Les trois versets qui mentionnent à la fois le Shéol et l'Abaddôn (Pr 15,11; 27,20; Jb 26,6) pourraient bien signifier qu'il existe effectivement une certaine distinction entre ces deux termes.

b-) Le-Lieu-de-Destruction, une conception étrangère

Cette représentation de l'Abaddôn en tant que Lieu-de-Destruction me paraît personnellement plutôt étrange. Dans les textes de l'Ancien Testament, le domaine des morts n'est

¹⁰²M. Hutter, Abaddôn, in <u>Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)</u>, editors: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 1-2.

¹⁰³cf. אָבֵדּלן, in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,</u> Clarendon Press, Oxford 1906, p. 2.

¹⁰⁴Strack, H.L., Billerbeck, P., <u>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</u>, IV/2, (München 1956), p. 1091.

pas perçu comme étant un lieu de destruction. Comme nous le verrons au chapitre VII, qui traite de l'état des morts au Shéol, les Hébreux ne percevaient pas la mort comme une annihilation complète de la personne et le Shéol est, dans l'Ancien Testament, un endroit plutôt paisible.

Comment expliquer alors que l'Abaddôn soit étymologiquement le Lieu-de-Destruction? Il s'agit peut-être d'une conception très ancienne basée sur l'observation de la décomposition du cadavre dans le tombeau. Il s'agit peut-être également d'une idée empruntée à un peuple étranger. Tout comme en hébreu, il existe en ougaritique et en araméen une racine « ' bd » qui signifie détruire. En akkadien, le verbe « abâtu » a également le même sens. Notons que l'auteur du livre de l'Apocalypse respecte cette étymologie de Abaddôn. On y dit au sujet de l'Ange de l'Abîme que « son nom en hébreu est Abaddôn, et en grec il a nom Apollyôn. » (Ap 9,11). Le terme grec Απολλυων est issu du verbe απολλυμι qui signifie détruire. Le dieu grec Apollon était reconnu pour être un dieu destructeur: terrible, vengeur et violent.

On peut penser que l'idée selon laquelle le terme Abaddôn se réfère à un domaine des morts destructeur soit issue de la Mésopotamie. Les Mésopotamiens, même s'ils croyaient tout comme les Hébreux que l'être humain n'était pas totalement anéanti dans la mort, percevaient le domaine des morts comme étant un lieu terrifiant. Nergal, le dieu souverain de l'Aralû (le domaine des morts), était le dieu de la guerre, des combats mortels et des maladies. Il était en bref le dieu de la destruction:

« Nergal ... semble avoir été identifié à un dieu de la Peste et de l'Epidémie, Irra, dont il portait aussi le nom ... C'était une divinité surtout redoutable: occupé à peupler son royaume infernal, il était le Grand Destructeur, dieu des Fièvres, des Maladies Fatales et des Combats meurtriers. »¹⁰⁵

« Le caractère dominant de ces deux hypostases [Nergal et Irra] d'une même divinité sera l'esprit guerrier, la force dans les combats, l'ardeur dans le carnage et la dévastation. L'astre qu'on attribuera à Nergal sera la planète Mars. »¹⁰⁶

On peut également penser que la perception de l'Abaddôn en tant que Lieu-de-Destruction soit un emprunt fait aux Egyptiens. Pour eux, la seconde mort, subie après un jugement moral défavorable dans l'au-delà, était un anéantissement total de la personne. Or, deux des six mentions de l'Abaddôn dans l'Ancien Testament proviennent du livre des Proverbes, lequel a fort probablement été influencé, en partie, par la littérature sapientiale égyptienne. 107

¹⁰⁵Bottéro, Jean, La religion babylonienne, Presses Universitaires de France, Paris 1952, p. 40.

¹⁰⁶Dhorme Edouard, <u>Les religions de Babylonie et d'Assyrie</u>. Collection Mana, Introduction à l'histoire des religions - 1: Les religions orientales II, Presses Universitaires de France, Paris 1949, p. 39.

¹⁰⁷ Humbert, P., Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, Mémoires de l'Université de Neufchâtel, t. 7, Secrétariat de l'Université, Neufchâtel 1929. Bryce, G.E., A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel. Lewisburg and London, 1927. Oesterley, W.O.E., The Wisdom in Egypt and the Old Testament in the Light of the Newmy Discovered "Teaching of Amen - em - ope",

Notons finalement que trois des quatre autres utilisations du terme Abaddôn dans l'Ancien Testament se retrouvent dans le livre de Job, dont l'origine hébraïque est loin d'être certaine. Job est présenté comme étant un homme habitant le pays de Ouç (Pu) (Jb 1,1): « Pu is identified by some scholars with Hauran in Northern Mesopotamia (cf. Uz as the son of Nahor, Gn 22,21), or with a district in Arabia. It seems preferable to equate it with Edom or a district in that country.» On dit également que Job était le plus riche de tous les fils de l'Orient (DŢp). Tout comme en Isaïe 11,14, l'Orient (DŢp) se réfère aux voisins d'Israël. Notons également que le livre de Job présente plusieurs similitudes avec certains écrits sapientiaux égyptiens et mésopotamiens et en particulier avec "Je louerai le Seigneur de la Sagesse" texte mésopotamien plus connu sous le nom de "Job Babylonien":

« We find here a remarkable similarity with what we have called the first draft of the Hebrew Book of Job, a similarity so remarkable that it can scarcely be accidental. This means that while the author of the Book of Job was influenced by the wisdom literature of the Near East in general, he was influenced by the Babylonian Job in particular. »¹¹³

Ces utilisations du mot Abaddôn dans le livre des Proverbes et celui de Job pourraient bien nous montrer que l'Abaddôn est un mot étranger. Il s'agirait d'un mot emprunté par les Hébreux à un peuple voisin qui se représentait le domaine des morts comme étant un lieu où règne la destruction. Cette hypothèse manque cependant de fondement puisque, malgré l'existence de verbes apparentés à l'hébreu אָבֶּר (périr, détruire) dans plusieurs langues du Proche-Orient Ancien et malgré la conception du domaine des morts en tant que lieu de destruction en Mésopotamie et parfois en Egypte, aucun texte du Proche-Orient Ancien n'utilise de mot apparenté au verbe hébreu אַבּר pour désigner leur domaine des morts.

SPCK, VIII, London 1927. Ruffle, J., The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs: Tyndale Bulletin 28 (1977) pp. 29-88.

¹⁰⁸Gordis, Robert, <u>The Book of Job, Commentary, New Translation and Special Studies</u>, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1978, p. 10.

¹⁰⁹Gordis, op. cit., p.11.

¹¹⁰ Wilson, J.A., The complaints of the Eloquent Peasant, in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, ed. by James B. Pritchard, Third Edition with Supplement. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969, pp. 407-410. Wilson, J.A., The Prophecy of Nefer-Rohu, in ANET, pp. 444-446. Wilson, J.A., A Dispute Over Suicide, in ANET, pp. 437-438.

¹¹¹ Pfeiffer, R.H., A Dialogue About Human Misery, in ANET, pp. 438-440. Pfeiffer, R.H., A Pessimistic Dialogue between Master and Servant, in ANET, pp. 437-438.

¹¹² Pfeiffer, R.H., I Will Praise the Lord of Wisdom, in ANET, pp. 434-437.

¹¹³ Snaith, Norman Henry, The Book of Job, Its Origin and Purpose, S.C.M. Press, London, 1968, p. 21.

c-) Abaddôn, le pouvoir destructeur de la mort

Sutcliffe présente une solution intéressante à ce problème. Selon lui, l'Abaddôn ne doit pas être considéré comme étant un lieu de destruction, mais plutôt comme représentation du pouvoir destructeur de la mort: « The natural explanation here is to take Abaddon, not in a local sense, but as the power of destruction, namely Death. »¹¹⁴ Cette hypothèse répond à plusieurs problèmes. D'abord, en excluant l'aspect local de l'Abaddôn, elle élimine la question de l'Abaddôn en tant que sous-division du Shéol où se retrouveraient les morts détruits. Cette idée de sous-division semble plutôt être une extrapolation des rabbins juifs qui n'explique en rien l'origine du caractère destructif de l'Abaddôn. De plus, l'hypothèse de Sutcliffe lie l'Abaddôn à la Mort plutôt qu'au Shéol. On retrouve d'ailleurs l'Abaddôn lié à la Mort en Jb 28,22.

Même si l'Abaddôn est indéniablement représenté comme un lieu dans l'Ancien Testament (Jb 31,12), son lien étymologique avec le verbe אָבָּר, périr, détruire, trouve son explication par une relation avec la Mort plutôt qu'avec le Shéol. L'Abaddôn devient ainsi le pouvoir destructeur de la mort, plutôt que l'aspect destructeur du Shéol. Cette vision est beaucoup plus fidèle aux notions vétéro-testamentaires de la mort et du Shéol. En effet, dans la totalité de l'Ancien Testament, le caractère destructif de la mort se manifeste durant la vie de l'être humain, sur terre, telle une force menaçante opposée à la vie, alors que le Shéol est plutôt un endroit paisible (quoique triste et morne) où la mort a déjà gagné son combat, où l'être humain dans son sommeil léthargique ne peut plus espérer en la vie.

Il semble que c'est ainsi que, dans le Nouveau Testament, l'auteur de l'Apocalypse conçoit l'Abaddôn. Il parle d'Abaddôn comme étant "l'Ange de l'Abîme" (Ap 9,11), personnifiant ainsi le pouvoir destructeur de la mort. Nous verrons d'ailleurs à la section A du chapitre V que le Shéol est lui aussi parfois personnifié comme un terrible monstre, destructeur et ennemi de la vie.

3-) REFLEXION PERSONNELLE: LE LIEU-DE-PERDITION

Le verbe אַבַּ peut également prendre le sens de "perdre" (cf. Jr 23,1; Qo 3,6). En se fiant à cette traduction, l'Abaddôn pourrait être étymologiquement le Lieu-de-Perdition.

Dans la littérature sapientiale, on parle à quatre reprises (Ps 16,11; Pr 2,19; 5,6; 15,24) du « sentier de vie » (אֹרַח הַשִּׁת). Ce sentier de vie est opposé soit au Shéol (Ps 16,10-11; Pr 5,6; 15,24), soit à la mort et aux Ombres (Pr 2,19). Proverbe 15,24 spécifie que ce sentier de vie mène vers le haut:

« Le sensé suit un sentier de vie qui mène en haut, afin de s'écarter du Shéol en bas. ». (Pr 15,24).

¹¹⁴ Sutcliffe, Edmund F., The Old Testament and the Future Life, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 43.

Psaume 16,11 rajoute que ce sentier de vie mène à la présence de Yahvé:

« Tu me feras connaître le sentier de la vie; satiété de joie près de ta Face, délices à ta droite pour toujours! ». (Ps 16,11).

Job utilise le mot חַרָא pour parler du « sentier sans retour » (Jb 16,22), c'est-à-dire du sentier qui mène au Shéol. On utilise également le terme דֶרֶ (chemin) pour parler par exemple du chemin des pécheurs (Ps 1,1), du chemin du juste (Ps 1,6a), du chemin du méchant (Ps 1,6b) et du chemin de Yahvé (Ps 5,9). A deux reprises (Ps 1,6; 2,12), le mot דֶרֶ est utilisé avec le verbe אַבּר , se perdre. C'est de cette racine verbale que provient le mot Abaddôn. On pourrait ainsi penser que le chemin qu'empruntent les méchants les perd et les mène au lieu de perdition, c'est-à-dire à l'Abaddôn. Cette hypothèse respecte l'étymologie d'Abaddôn et évite de faire du Shéol un lieu de destruction. Il s'agit cependant d'une hypothèse très sommaire basée sur quelques observations faites surtout dans le livre des Psaumes. Une étude plus approfondie des termes תַרֶא (sentier) et דֶרֶ (chemin) dans l'Ancien Testament pourrait apporter de nouvelles observations intéressantes

B-) ሃገጽ . LA TERRE

1-) POSITION DES CHERCHEURS PAR RAPPORT A CETTE HYPOTHESE

Dans son livre paru en 1969, Tromp¹¹⁵ a montré de façon convaincante, à partir de mots apparentés à l'hébreu אֶּבֶץ , la terre, utilisés dans d'autres langues sémitiques et des emplois de אֶבֶץ dans l'Ancien Testament, que le terme hébreu אֶבֶץ , sert parfois à désigner le Shéol.

Cette hypothèse fut avancée initialement par Gunkel en 1895¹¹⁶ pour Ex 15,12; Is 14,12 et Qo 3,21. Gunkel se basait sur le terme akkadien « ersetu » qui désigne, dans les récits mésopotamiens, à la fois la terre, un pays et le domaine des morts¹¹⁷. En 1907, Dhorme se référa au même terme akkadien « ersetu » et au grec « $\chi\theta\omega\nu$ » pour affirmer que χ , la terre, désignait également le domaine des morts en 1S 28,13 et Is 26,19¹¹⁸. En 1915, le lexique de

¹¹⁵Tromp, Nicholas J., <u>Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament</u>, Biblica et Orientalia 21, Pontificio Instituto Biblico, Rome 1969, pp. 23-46.

¹¹⁶Günkel, Schöpfung und Chaos 18, n. 1., Göttingen 1895.

¹¹⁷Pour les différentes significations de « ersetu », voir: <u>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</u>. Oriental Institute Chicago and J.J. Augustin Verlagsbuchhandlung, Glückstadt, Germany, 1958, Volume 4, letter E, pp. 308-313.

¹¹⁸ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) pp. 61ss.

Gesenius-Buhl se référait à Gunkel mais ne reconnaissait ce sens de par que pour Jb 10,21-22.119 Le lexique de Brown, Driver et Briggs ajoute, à cette liste, Ps 139,15 et Is 44,23.120

Tromp a contribué à renforcer cette théorie en montrant qu'en ougaritique, il n'existe pas de mot « s ' l » qui s'apparenterait à l'hébreu אָלֶץ , mais que le domaine des morts est désigné par le terme « ' r s » qui s'apparente à l'hébreu אָרֶץ , la terre. Tromp cite à cette fin un extrait du cycle de Baal:

« Descend to the charnel house of the nether world (' r s). Be counted among those who go down into the earth (' r s). Then, indeed, set face (Towards El's son Mot), Midst his city "Slushy".

Ruin is the throne where he sits, Infernal earth (' r s) his inheritance. »122

Cette théorie fut cependant ignorée par plusieurs chercheurs de 1940 à 1970. Tromp¹²³ fait remarquer par exemple l'absence de cette hypothèse dans le lexique de Koehler-Baumgartner¹²⁴ et dans quatre éditions successives du glossaire de Gordon¹²⁵ de 1940-1965.

En 1965, Gössman¹²⁶ publia un article dans lequel il s'opposait à cette hypothèse. Selon lui, le terme biblique ץ־מָאָל désigne uniquement la surface du sol: « Im Gegensatz zu Babylon (irsitu) und Ugaritic ('rs) bezeichnete ... in Israel das Wort 'aeraes allein nur die Erdoberflache »¹²⁷ En réponse à Gössman, Tromp utilise le texte de Genèse 2,4b-6 pour montrer que dans l'Ancien Testament, צְּהֵלֵא désigne à la fois la surface du sol et les profondeurs de la terre¹²⁸:

«4bAu jour où Yahvé Dieu fit la terre et le ciel, ⁵il n'y avait encore sur la terre (אָרֶץ) aucun buisson des champs, et aucune herbe des champs n'avait encore poussé; car Yahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol

¹¹⁹Gesenius, W., Buhl, F., <u>Hebraïsches und aramaïsches Handwörtenbuch über das Alte Testament</u>. 16th. edition, Leipzig 1915.

¹²⁰cf. y, in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 76, section 2b.

¹²¹Tromp, Primitive Conceptions, p. 23.

¹²² Gordon, Cyrus Herzl, <u>Ugaritic Textbook</u> <u>Grammar</u>, <u>Texts in Transliteration</u>, <u>Cuneiform Selections</u>, <u>Glossary</u>, <u>Indices</u>, Analecta Orientalia 38. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1967, 51, VIII: 5-14.

¹²³ Tromp, Primitive Conceptions, p. 24.

¹²⁴Koehler, L., Baumgartner, W., <u>Lexicon in Veteris Testamenti Libros</u>, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden 1958.

¹²⁵Gordon, Cyrus Herzl, <u>Ugaritic Textbook</u>, <u>Grammar</u>, <u>Texts in Transliteration</u>, <u>Cuneiform Selections</u>, <u>Glossary</u>, <u>Indices</u>, Analecta Orientalia 38, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1967, xvi-547p.

¹²⁶Tromp, <u>Primitive Conceptions</u>, p. 25.

¹²⁷ Tromp, loc. cit.

¹²⁸ Tromp, loc. cit.

(אָּדֶשָה). ⁶Mais un flot <u>montait de la terre</u> (אָדֶץ) et arrosait toute la surface du sol. (אַדֶּשָה) » (Gn 2,4b-6).

Au verset 5, אָרֶץ se réfère logiquement à la surface du sol (sur laquelle aucun buisson n'a encore poussé), alors qu'au verset 6, il désigne indéniablement les profondeurs de la terre desquelles monte un flot qui arrose le sol (אַדָּטָה). La remarque de Gössman serait plus juste pour le terme אַדָּטָה, le sol, qui ne désigne plus vraisemblablement que la surface de la terre.

Plus récemment, dans un article paru en 1994, Johnston s'opposa également à l'hypothèse de Gunkel en affirmant que le champ sémantique de المجازة n'inclut pas le monde souterrain des morts. 129 Cet article de Johnston est un court résumé de sa thèse de 1993. 130 Johnston n'explique malheureusement pas sa position sur le sujet dans cet article et sa thèse n'a pas été publiée. Il aurait été intéressant de connaître les arguments qui poussent Johnston à s'opposer en 1993 à la théorie de Gunkel, maintenant reconnue par tous.

2-) MOTS APPARENTÉS UTILISÉS DANS D'AUTRES LANGUES SÉMITIQUES

La théorie de Gunkel se base en premier lieu sur plusieurs mots issus de langues sémitiques apparentés à l'hébreu אָרֶץ qui se réfèrent au domaine des morts.

Nous avons vu plus haut que l'Aralû, le domaine des morts chez les Mésopotamiens, est parfois appelé en akkadien « ersetu »¹³¹, la terre, dont le lien avec l'hébreu "\" (erets) est manifeste. Dhorme affirme que pour les Babyloniens « "La terre" est le nom pur et simple du lieu où se sont retirés les esprits des morts. »¹³² Dans la descente d'Ishtar, Allatu, déesse suprême du monde souterrain des morts, est appelée la « Grande Maîtresse de la Grande Terre »¹³³ En sumérien, son titre était Ereshkigal, c'est-à-dire, "Dame de la Grande Terre" ou "Reine de la Grande Terre".

En ougaritique également, le mot "ars", la terre, est utilisé pour décrire le domaine des morts. Une fois de plus, le lien avec l'hébreu אָבֶע (erets) est évident. Les morts sont parfois appelés les "yrdm ars", "ceux qui sont descendus dans la terre", les "ilm ars", "les dieux de la terre" ou encore les "rpi ars", "les réphaims 135 de la terre". 136

¹²⁹Johnston, Philip, The Underworld and the Dead in the Old Testament; Tyndale Bulletin 45 (1994) p. 416.

¹³⁰Johnston, Philip, <u>The Underworld and the Dead in the Old Testament</u>. Dissertation. Cambridge, 1993. Promotor: R.P. Gordon.

¹³¹Chicago Assyrian Dictionary, Volume 4, letter E, pp. 308-313.

¹³²Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 60.

¹³³Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 10.

¹³⁴Gordon, Cyrus Herzl, <u>Ugaritic Textbook</u>. <u>Grammar</u>, <u>Texts in Transliteration</u>, <u>Cuneiform Selections</u>, <u>Glossary</u>, <u>Indices</u>, Analecta Orientalia 38, 51, VIII: 5-14.

¹³⁵ Au sujet de ces habitants du royaume des morts, cf. chapitre VII, section B.

Notons finalement, même s'il ne s'agit pas d'une langue sémitique, que « $\chi\theta\omega\nu$ [chtôn] chez les Grecs signifiait à la fois la terre et l'enfer ». 137

3-) UTILISATIONS DE YJK SE RÉFÉRANT AU SHÉOL DANS L'ANCIEN TESTAMENT

La seconde partie de l'argumentation de Gunkel et de Tromp se base sur les textes de l'Ancien Testament. Afin de rendre cette partie moins fastidieuse et d'en faciliter la consultation en fonction du thème recherché, j'ai divisé les emplois de אָרֶא (la terre) qui se réfèrent au Shéol dans l'Ancien Testament en différentes sections. Nous verrons d'abord comment la terre se situait dans la cosmologie de l'Ancien Testament. Nous verrons ensuite les passages où אָרֶץ (la terre) désigne le Shéol en tant que pays, puis en tant que ville fortifiée. Nous étudierons par la suite les passages où צְּרֶץ (la terre) désigne le Shéol par un anthropomorphisme, puis les passages où le Shéol est présenté sous les traits de la terre-mère. Nous verrons ensuite les passages où צֶרֶץ (la terre) désigne le Shéol en faisant un lien avec אָרֶן (la poussière), puis avec אָרֶן (les ténèbres). Nous verrons ensuite les autres versets où צֶרֶץ (la terre) est synonyme de Shéol sans référence particulière, puis quelques versets où le lien entre צֶרֶץ (la terre) et le Shéol est incertain. Nous terminerons cette étude par quelques commentaires sur trois versets où γֶרֶץ (la terre) n'est pas synonyme de Shéol.

a-) Cosmologie de l'Ancien Testament: la terre, une des trois parties de l'univers

Dans l'Ancien Testament, l'univers est divisé en trois parties: le ciel - la terre - l'eau. Cette division tripartite de l'univers est bien exposée en Exode 20,4:

« Tu ne te feras pas de statue ni aucune forme de ce qui est dans <u>le ciel en haut</u>, ou de ce qui est sur <u>la terre en bas</u>, ou de ce qui est dans <u>les eaux au-dessous de la terre</u>. » (Ex 20,4).

On retrouve également ces trois parties, mentionnées dans le désordre cette fois, dans le récit sacerdotal de la création:

« Dieu les bénit et Dieu leur dit: "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout être vivant qui rampe sur la terre. » (Gn 1,28).

¹³⁶Astour, Michael C., The Nether World and Its Denizens at Ugarit, in <u>Death in Mesopotamia</u>, Mesopotamia vol. 8, Copenhagen Studies in Assyriology, edited by Bendt Alster, Akademisk Forlag, Copenhagen 1980, p. 229.
¹³⁷Dhorme, cit. loc.

Dans ces deux textes, la mention des trois parties de l'univers sert à représenter la totalité de l'univers.

L'auteur hébreu aime cependant exprimer sa pensée de façon binaire. On retrouve donc la terre opposée ou associée à différents éléments élevés de l'univers de façon à évoquer l'étendue d'une certaine réalité.

Au psaume 95, les profondeurs de la terre sont opposées aux cimes des monts à l'intérieur d'un parallélisme antithétique en forme de chiasme pour parler de l'étendue du pouvoir de Yahvé:

« Il a dans sa main les <u>profondeurs de la terre</u>, les <u>cimes des monts</u> sont à lui » (Ps 95,4).

En Isaïe 44,23, les profondeurs de la terre sont opposées aux cieux pour manifester l'étendue de la louange faite à Yahvé:

« <u>Cieux</u>, criez de joie, car Yahvé a agi; acclamez, <u>profondeurs de la terre!</u> Eclatez, montagnes, en cris de joie, forêt et tous les arbres! car Yahvé a racheté Jacob et dans Israël il se glorifie. » (Is 44,23).

En Proverbes 25,3, terre et ciel sont utilisés de façon complémentaire de façon à exprimer l'étendue de l'insondabilité des coeurs des rois:

« Le ciel par sa hauteur, et la terre par sa profondeur, et le coeur des rois sont insondables. » (Pr 25,3).

Nous verrons plus loin, à la section A-1-c du chapitre III, que le Shéol est parfois utilisé de la même manière que la terre de façon à exprimer la totalité de l'univers ou l'étendue d'une réalité quelconque.

Dans les versets cités jusqu'à présent, la terre ne se réfère pas au Shéol. المجرّب désigne plutôt un espace très vaste dans lequel se retrouvent le Shéol, les racines des montagnes (Jon 2,7), la terre des vivants (Ps 142,6), etc. Nous verrons maintenant les versets où المجرّب désigne le Shéol. Les auteurs de l'Ancien Testament emploient souvent le terme général "terre" pour désigner le lieu spécifique qu'est le Shéol. Il s'agit d'une figure de style avec laquelle les lecteurs sont familiers. Il est donc souvent difficile de faire la distinction entre les passages bibliques où "terre" désigne l'espace vaste situé sous nos pieds et ceux où "terre" se réfère au Shéol.

b-) La terre désignant le Shéol en tant que pays

En hébreu, le mot אָרֶץ peut également signifier pays. אָרֶץ est parfois utilisé de la même manière pour parler du Shéol en tant que pays. On retrouve donc, chez les prophètes et dans la littérature sapientiale, le Shéol présenté comme étant le pays d'en-bas, אָרֶץ הַּשְּהָּח, (Ez 31,14.16.18), le pays des profondeurs, אַרֶץ בְּשֵּה, (Ez 32,24), le pays de l'oubli, אָרֶץ בְשֵּה וְצַלְבַוָּח (Ps 88,13), le pays des ténèbres et de ténèbres profondes, אָרֶץ חַשֶּׁךּ וְצַלְבַוּח נְמוֹ אַבָּץ עִיבֶּין עִיבָּים אַבּל (Jb 10,21), le pays où l'aurore est noirceur, אָרֶץ עִיבָּיוֹ (Jb 10,22):

- « Car tous ont été livrés à la mort [pour aller] vers <u>le pays d'en-bas</u> ... » (Ez 31,14).
- « Au bruit de sa chute, j'ai ébranlé les nations, quand je l'ai fait descendre au Shéol avec tous ceux qui descendent à la fosse. Alors se sont consolés dans <u>le pays d'en-bas</u> tous les arbres d'Eden, les plus beaux [arbres] du Liban, tous ceux qui s'abreuvaient d'eau. » (Ez 31,16).
- « ... Et l'on t'a fait descendre avec les arbres d'Eden vers <u>le pays</u> <u>d'en-bas!</u> ... » (Ez 31,18).
- « Là est Elam et toute sa multitude autour de sa tombe: tous des victimes tombées par le glaive. Ils sont descendus, incirconcis, au pays des profondeurs ... » (Ez 32,24).
- « Dans les ténèbres connaît-on tes merveilles, et ta justice au pays de l'oubli? » (Ps 88,13).
- « Les jours de ma vie ne sont-ils pas bien courts? Détourne de moi ton regard, que j'aie un peu de joie, avant de partir sans retour pour le pays des ténèbres et de profondes ténèbres, au pays où l'aurore est noirceur, où les profondes ténèbres recouvrent le désordre, où la clarté même est noirceur. (Jb 10,20-22).

c-) La terre désignant le Shéol en tant que ville fortifiée

Tromp tente de prouver que אֶּבֶץ est également utilisé dans l'Ancien Testament pour parler du Shéol en tant que ville fortifiée. 138 Il base cette hypothèse sur les textes suivants:

« Aux racines des montagnes j'étais descendu, les verrous de la <u>terre</u> tirés sur moi pour toujours... » (Jon 2,7).

« Et je fis monter de la <u>terre</u> ma supplication, et mon cri, depuis les portes du Shéol. » (Si 51,9).

« Je les ai vannés au van aux portes de la <u>terre</u>, j'ai privé d'enfants, j'ai fait périr mon peuple, à cause de leur conduite mauvaise dont ils ne se détournent pas. » (Jr 15,7).

A mon avis, le terme אָדֶא en Jonas 2,7 pourrait bien se référer au Shéol en tant que ville fortifiée ou en tant que prison. En Siracide 51,9, le terme אָדֶץ, de par son lien avec le Shéol à l'intérieur d'un parallélisme synonymique, désigne indéniablement le Shéol. Mais les portes sont liées au Shéol, et non pas à la terre. Je crois finalement que le terme אָדֶץ en Jr 15,7 ne se réfère pas au Shéol. Il aurait été préférable de traduire אָדֶץ par "pays" dans ce verset. "Les portes du pays" signifieraient "l'entrée du pays". Cette traduction est beaucoup plus probable, si l'on replace le verset dans son contexte de défaite militaire, celle qui entraina en 598 la prise de Jérusalem et la première déportation.

Nous verrons plus loin, aux sections C et D du chapitre V, que le Shéol est parfois présenté comme étant une ville fortifiée ou une prison.

d-) La terre désignant le Shéol par un anthropomorphisme

Quelques passages de l'Ancien Testament utilisent le terme אֶּבֶּשְ pour parler du Shéol comme étant une vorace créature souterraine. Ces passages sont presque tous issus du Pentateuque, sauf Psaume 106,17 qui en fait se réfère aux événements de Nombres 16:

« Tu étendis ta droite, la terre (אָדֶאָ) les avala. » (Ex 15,12).

¹³⁸Tromp, Primitive Conceptions, pp. 27-28.30-31.43.

« Lors donc que [Moïse] eut achevé de dire toutes ces paroles, le sol qui était sous eux se fendit; la terre (אֶּבֶי) ouvrit sa bouche (פָּבּה) et les engloutit ... » (Nb 16,31-32).

« ce qu'il a fait à Datân et Abiram, les fils d'Éliab, fils de Ruben, quand la terre (אָרֶץ) ouvrit sa bouche (בָּרה) et les avala ... » (Dt 11,6).

« La terre (אֶּרֶץ) s'ouvrit et avala Datân, elle recouvrit la bande d'Abiram. » (Ps 106.17).

Les quatres passages précédents ne semblent pas, à première vue, parler du Shéol. Mais nous verrons plus loin, à la section A du chapitre V, que le Shéol est parfois représenté de façon anthropomorphique sous les traits d'une insatiable créature souterraine. Nous verrons également à ce moment les textes ougaritiques qui parlent du dieu Mot, le dieu cananéen de la mort, de la même façon.

Notons pour l'instant la mention de la bouche (קבה) de la terre en Nb 16,32 et Dt 11,6. La terre qui s'ouvre en Ps 106,17 signifie probablement la même chose: la terre ouvre sa bouche. Notons également les actions humaines suivantes de la terre: ouvrir sa bouche (Nb 16,32; Dt 11,6; Ps 106,17), la terre qui avale les méchants (Ex 15,12; Nb 16,32; Dt 11,6; Ps 106,17), et la terre qui recouvre la bande d'Abiram (Ps 106,17).

e-) La terre-mère

Si la terre est parfois représentée comme un terrible monstre souterrain, elle est décrite à deux reprises dans l'Ancien Testament sous les traits plus sympathiques de la terre-mère:

« Tes morts revivront, leurs cadavres se relèveront; réveillez-vous et criez de joie, hôtes de la poussière! Car ta rosée est une rosée de lumière et la terre (אַרֶּאָ) enfantera des Réphaim. » (Is 26,19).

« Mes os n'étaient point cachés devant toi quand je fus fait dans le secret, brodé dans les profondeurs de la terre (אָרֶץ). » (Ps 139,15).

Les Réphaim de Isaïe 26,19 sont les habitants du Shéol. Nous reviendrons sur ce terme à la section B du chapitre VII. Dans ce passage, la mention des Réphaim nous pousse à penser que YIX, la terre, désigne plus précisément le Shéol. Ce lien est cependant moins évident pour Psaume 139,15. Notons que, dans ces deux passages, la terre, qu'elle désigne ou non le Shéol, en se référant à la terre-mère, est davantage synonyme de vie que de mort. Il s'agit d'une vision un

peu ambigüe selon laquelle l'être humain vient de la terre et y retourne à sa mort. Cette idée est bien résumée par le texte bien connu de Genèse 3,19:

« Car poussière tu es et à la poussière tu retourneras. » (Gn 3,19).

f-) La terre désignant le Shéol avec un lien avec la poussière

La présence de poussière est une caractéristique importante du Shéol. Voici donc les versets où la terre (אָרֶדֶּע) désigne le Shéol tout en faisant un lien avec la poussière. La passage le plus intéressant à ce sujet est sans contredit Isaïe 29,14:

« Tu seras abaissée; <u>de dessous terre</u> (אֶּרֶץ) <u>tu parleras,</u> | et <u>de la poussière</u> (שָּבָר) [montera], grêle, <u>ta parole</u>;

comme celle d'un spectre, <u>de la terre</u> (אָרֶא) viendra <u>ta voix,</u> | | | et, <u>de la poussière</u> (אָנֶד), <u>ta parole</u> pépiera. »

Ce passage présente deux parallélismes synonymiques où la terre (אֶּרֶץ) est liée à la poussière (שָּבֶּר). Les deux mentions de la terre et celles de la poussière se réfèrent indéniablement au Shéol.

Ps 22,30 lie également la terre (אֶרֶץ) à la poussière (עָפָר) à l'intérieur d'un parallélisme synonymique:

« Devant lui se prosterneront <u>tous les dormants</u> (אָּרֶץ) de <u>la terre</u> (אָּרֶץ).

Et mon âme vivra pour lui. » (Ps 22,30).

Dans ce verset, le texte hébreu donne בֶּל־דִּשְׁנֵי־אֶּהֶץ , c'est-à-dire "tous les gras de la terrre" qu'on peut traduire par "tous les puissants de la terre". La Biblia Hebraica Stuttgartensia c'est-à-dire "tous les dormants de la terre". Cette

¹³⁹Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K.Elliger & W. Rudolph, editio tertia W. Rudolph & H.P. Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1987, Ps 22,30, p. 1105.

traduction permet de lier "tous les dormants de la terre" à "tous ceux qui descendent à la poussière" à l'intérieur d'un parallélisme synonymique évident. 140

Psaumes 7,6 et 44,26 présentent chacun un parallélisme où la terre est liée à la poussière. Mais dans ces deux versets, la terre (אָבֶיץ) et la poussière (אָבֶיץ) sont à mon avis à mettre en lien avec la soumission et l'humiliation plutôt qu'avec la mort ou le Shéol:

« que l'ennemi me poursuive et m'atteigne,

Isaïe 26,19 et Qo 3,21 utilisent les termes terre (אֶּרֶץ) et poussière (שָׁבֶּר) dans des textes traitant de la mort. Il n'y a pas ici de parallélismes à relever, mais les termes "terre" et "poussière" se réfèrent à la mort et au Shéol:

« Tes morts revivront, leurs cadavres se relèveront; réveillez-vous et criez de joie, hôtes de <u>la poussière</u> (יַנְּבֶּר)! Car ta rosée est une rosée de lumière et <u>la terre</u> (אַרַץ) enfantera des Réphaim. » (Is 26,19).

« Tout va au même endroit, tout vient de <u>la poussière</u> (קַבָּעֻ) et tout retourne à <u>la poussière</u> (עַבָּעַ). Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle des bêtes descend en bas vers <u>la terre</u> (מַרֵאָרֵ)?» (Qo 3,21).

g-) La terre désignant le Shéol avec un lien avec les ténèbres (קשָּה)

Au Psaume 143,3, אֶדֶץ pourrait bien se référer au Shéol. La mention des ténèbres (חֹלֶשֶׁר), un attribut bien connu du Shéol, et celle des morts dans le même verset permettent de consolider cette hypothèse:

¹⁴⁰Au sujet du sommeil des morts, voir chapitre VII, section C.

¹⁴¹Tout comme l'âme, le foie est considéré comme le siège des pensées secrètes et des émotions. cf. Ps 16,9; 30,13; 57,9; 108,1.

```
« Oui, l'ennemi me poursuit, il écrase <u>à terre</u> (אָדֶץ) ma vie, il me fait habiter dans <u>les ténèbres</u> (קַּקֶּה), comme ceux qui sont morts depuis longtemps. » (Ps 143,3).
```

Nous avons vu plus haut (chapitre II, section B-2-b) אֶּדֶץ utilisé pour parler du Shéol en tant que pays de ténèbres en Job 10,20-22). Ce passage contient trois termes hébreux différents utilisés pour décrire les ténèbres du Shéol: אָפֶל (ténèbres), אַפֶּל (profondes ténèbres) et אָפֶל (noirceur). Nous reviendrons sur ces différents termes au chapitre IV, section A-2.

```
« Les jours de ma vie ne sont-ils pas bien courts?
Détourne de moi ton regard, que j'aie un peu de joie, avant de partir sans retour pour le pays des ténèbres ( חֶשֶּׁה ) et de profondes ténèbres ( צַּלְמָה ).
au pays au l'aurore est noirceur ( צֵלְמָה ), où les profondes ténèbres ( חַבֶּלְמָה ) recouvrent le désordre, où la clarté même est noirceur ( אַפֶּל ). (Jb 10,20-22).
```

Nous retrouvons également la mention de la terre (אֶּבֶץ) et des ténèbres (קּבֶּיך) en Job 15,29-30:

```
« Il ne s'enrichira pas et sa fortune ne subsistera pas, son ombre (ou ses biens) ne s'étendront pas jusqu'à <u>la terre</u> (אָרֶץ). Il n'échappera pas aux <u>ténèbres</u> (חֹשֵׁה)... » (Jb 15,29-30).
```

h-) Autres versets où ארץ est synonyme de Shéol

Plusieurs autres textes de l'Ancien Testament utilisent le terme אֶּבֶץ pour désigner simplement le Shéol, sans souligner d'aspect particulier du Shéol.

Le texte de 1 Samuel 28,13 parle de l'esprit du prophète Samuel qui monte de la terre. פּּבָשְׁ est ici indéniablement synonyme de Shéol:

« Le roi dit [à la nécromancienne]: "Ne crains rien! Mais qu'as-tu vu?" La femme dit à Saül: "J'ai vu un dieu qui montait de <u>la terre</u> (אָרֶאָ)." » (1S 28,13).

Isaïe 14,3-21 relate la descente du roi de Babel au Shéol. Au verset 9, on fait mention des grands de la terre (אֶּדֶאָ). Replacé dans le contexte général de Isaïe 14,3-21, la terre (אָדֶאָ), au verset 9, se réfère fort probablement au Shéol:

« Le Shéol dans ses profondeurs frémit à son approche; tous les grands de <u>la terre</u> (كِيْلِيّ); il fait lever de leurs trônes tous les rois des nations. » (Is 14,9).

Psaume 63,10 mentionne les profondeurs de la terre (אֶּרֶאָ). Dans ce verset, terre (אָרֶאָ) désigne indéniablement le Shéol, un espace souterrain profond:

« Mais ceux qui en veulent à ma vie, pour la perdre, iront dans les profondeurs de <u>la terre</u> (אָרֵץ). » (Ps 63,10).

Psaume 71,20 parle des abîmes de la terre (אֶּבֶץ). Une fois de plus, dans ce verset, terre (אֶּבֶץ) désigne le Shéol et fait allusion au caractère souterrain et profond de ce dernier:

« Toi qui m'as fait connaître de nombreuses et cruelles détresses, tu me rendras la vie et des abîmes de <u>la terre</u> (אָרֵץ) me feras remonter » (Ps 71,20).

i-) Quelques versets où le lien entre Shéol et ארץ est incertain

Jérémie 17,13 annonce que ceux qui abandonnent Yahvé seront "inscrits dans la terre" (אָרֵץ):

« Espoir d'Israël, Yahvé, tous ceux qui t'abandonnent seront confondus, ceux qui s'écartent de toi seront inscrits dans <u>la terre</u> (אָבֶיץ); car ils ont abandonné la source d'eau vive, Yahvé.» (Jr 17,13).

Cette inscription nous rappelle le livre de vie (cf. Ps 139,16) auquel l'inscription dans la terre s'opposerait. Y aurait-il un livre des morts qui s'opposerait au livre de vie? L'inscription dans la terre serait-elle une expression poétique pour parler de l'inscription du nom des défunts sur leur tombe? Notons que la traduction donnée plus haut est faite à partir du texte hébreu. Le targum et les traductions latines de l'Ancien Testament faites avant la rédaction de la Vulgate

traduisent plutôt ainsi: "ceux qui s'écartent de toi seront extirpés du pays"¹⁴². La difficulté dans la traduction rend donc incertain le sens de ce verset et par conséquent le lien entre le Shéol et la terre (אָרֵאָ).

Psaume 41,3 parle de Yahvé qui rendra le pauvre et l'indigent heureux sur la terre:

« Yahvé le gardera, le maintiendra en vie, le rendra heureux sur <u>la terre</u> (ዮፓጵ) et ne le livrera pas à l'avidité de ses ennemis. » (Ps 41,3).

Dahood traduit le deuxième stique par "dans la terre il ne le mettra pas"¹⁴³. Cette traduction du deuxième stique permettrait de penser que dans ce verset terre (אֶבֶץ) peut désigner le Shéol.

Psaume 61,3 mentionne l'extrémité de la terre (אָרֶאַ):

« De l'extrémité de <u>la terre</u> (אֶּבֶץ) vers toi je crie, de mon coeur défaillant; hisse-moi sur le rocher, guide-moi. » (Ps 61,3).

Dans ce verset, l'expression "extrémité de la terre" peut désigner un pays lointain ou, de façon poétique, l'ensemble du monde. Cette expression pourrait également se référer au Shéol si on se fie aux passages semblables du livre des Psaumes (Ps 63,10; 71,20). Mais le psaume 61 si situe dans le contexte de l'exil. Replacée dans ce contexte, l'expression "l'extrémité de la terre" du verset 3 se réfère plus probablement au pays des exilés qu'au Shéol.

Psaume 141,7 mentionne à la fois la terre (אָרֵץ) et le Shéol:

« Comme lorsqu'on fend et laboure <u>la terre</u> (אֶּדֶץ), leurs os seront dispersés à la gueule du Shéol. » (Ps 141,7).

La signification de ce verset est loin d'être claire. Malgré l'incertitude de la signification de ce verset, retenons la mention, au même verset, de la terre (אֶרֶץ) et du Shéol.

¹⁴²La Biblica Hebraica Stuttgartensia suggère de lire ותבור (seront extirpés) plutôt que קבובו (seront inscrits). cf. Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K. Elliger et W. Rudolf. Editio Tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987, Jr 17,13, p. 816.

¹⁴³ Dahood, M.J., Hebrew-Ugaritic Lexicography I: Biblica 44 (1963) p. 297.

j-) Commentaires sur trois textes où ארץ n'est pas synonyme de Shéol

2S 12,15-23 relate les gestes de deuil de David lors de la mort de son fils issu de son union avec Bethsabée. Ce texte mentionne la terre (אֶּבֶץ) à trois reprises. Même si, dans ce texte, la terre ne désigne pas le Shéol, retenons ce lien intéressant entre la terre et les gestes de deuil:

« Yahvé frappa l'enfant que la femme d'Urie avait enfanté à David, et il tomba gravement malade ... David se mit à jeûner strictement, et quand il rentrait, il passait la nuit couché <u>par terre</u> (የኡ፫ኣ). Les anciens de sa maison se tinrent debout auprès de lui pour le relever <u>de terre</u> (ዮኡ୯), mais il refusa ... David alors se releva <u>de terre</u> (ዮኡ୯), se baigna, se parfuma et changea ses vêtements. » (2S 12,15-23).

Psaume 147,6 affirme que Yahvé abaisse les méchants jusqu'à terre:

« Yahvé soutient les humbles, il abaisse les méchants jusqu'à terre (אָרֵץ). » (Ps 147,6).

Tromp affirme que le deuxième stique de ce verset signifie que Yahvé abaisse les méchants jusque dans la terre, c'est-à-dire jusqu'au Shéol. Nous savons que la mort (prématurée) est souvent la punition que Yahvé réserve aux méchants selon la doctrine de la rétribution. Je pense personnellement que la terre n'a rien à voir dans ce verset avec le Shéol et que ce verset signifie que Yahvé relève les humbles et abaisse les méchants. On retrouve cette idée ailleurs dans le livre des Psaumes:

« Mais toi, Yahvé, tu es un bouclier qui m'enveloppe, ma gloire, celui qui relève ma tête. » (Ps 3,4).

« j'abattrai tous les fronts¹⁴⁵ des méchants, le juste, lui, relèvera le front¹⁴⁶. » (Ps 75,11).

Tromp ajoute également le texte de Pr 11,31 comme étant un passage où كِيِّ désigne le Shéol en tant que pays¹⁴⁷:

« Si le juste est rétribué sur la terre, combien plus le méchant et le pécheur! » (Pr 11,31).

Tromp se réfère à Dahood¹⁴⁸ qui situe ce verset dans un contexte eschatologique en se référant au verset précédent: « Le fruit de la justice est un arbre de vie, mais les méchants sont

¹⁴⁴Tromp, Primitive Conceptions, p. 41.

¹⁴⁵Les fronts (175), littéralement: les cornes.

¹⁴⁶Le front (), littéralement: la corne.

¹⁴⁷Tromp, cit. loc.

emportés prématurément. » (Pr 11,30). En raison de ce contexte eschatologique, il conclut que, dans ce verset, "terre" désigne le Shéol. Cette traduction ferait ainsi référence à une rétribution post-mortem des justes et des méchants au Shéol.

Je ne suis personnellement pas d'accord avec cette traduction. Selon moi, "terre", en Pr 11,30, désigne, au contraire, le monde des vivants. L'Ancien Testament, dans son ensemble, affirme que la rétribution divine se fait pendant le vivant de l'être humain. L'ensemble du livre de Job, par exemple, va en ce sens. Et Pr 11,30 parle également de rétribution sur la terre des vivants. La rétribution post-mortem ne fait son apparition que dans les livres tardifs rédigés dans un contexte de persécution (Maccabées, Daniel). Et encore là, la rétribution ne se fait pas au Shéol. Si on se fie au principe voulant que la rétribution se fasse pendant le vivant de l'être humain, on peut extrapoler et dire que le jugement dernier se fera sur la terre des vivants (cf. Dn 12,2; 2 Macc 7; 14,37-46).

L'utilisation que font Dahood et Tromp du verset précédent (Pr 11,30) est selon moi très discutable. Pr 11,30 et 11,31 font partie des "Proverbes de Salomon" (Pr 10,1 - 22,16), un recueil de Proverbes dont les sujets disparates sont regroupés sans souci d'ordre quelconque. Ainsi, interpréter Pr 11,31 d'après le contexte de Pr 11,30 est une entreprise des plus aléatoires.

C-) ארטה LE SOL

En étudiant les passages où la terre (אֶּבֶץ) est synonyme de Shéol, on s'aperçoit que le sol אַרָמָה) est parfois utilisé pour désigner le Shéol.

Les trois premiers passages retenus présentent le sol, en tant que synonyme du Shéol, par un anthropomorphisme:

[Yahvé à Caïn]: « Maintenant donc, maudit sois-tu de par <u>le sol</u> (אַדָּטָה), qui a ouvert sa bouche (בָּה) pour prendre de ta main le sang de ton frère. » (Gn 4,11).

« Mais si Yahvé fait quelque chose d'inouï, et que le sol (אַדְּמָה) ouvre sa bouche (שָּה) et les avale avec tout ce qui est à eux, en sorte qu'ils descendent vivants au Shéol, vous saurez que ces hommes-là ont méprisé Yahvé. » (Nb 16,30).

«3¹Lors donc que [Moïse] eut achevé de dire ces paroles, <u>le sol</u> (אָּרֶטְה) qui était sous eux se fendit; ³²la terre (אָרֶאָ) ouvrit sa bouche (אַרָן) et les avala ... » (Nb 16,31-32).

¹⁴⁸Dahood, M.J., <u>Proverbs and North West Semitic Philology</u>, Scripta Pontificii Instituti Biblici 113, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1963, p. 25.

Notons les mentions de la bouche (בָּה) du sol (אָרָהָה) (Gn 4,11; Nb 16,30) et les gestes humains du sol: avaler (Nb 16,30) et prendre, qui peut être ici synonyme de boire (Gn 4,11). En Nb 16,31, le sol n'est présenté sous une forme anthropomorphique que de façon indirecte. Je conserve cependant ce verset, car le sol est représenté par un anthropomorphisme au verset précédent (Nb 16,30), tout comme la terre au verset suivant (Nb 16,32). Notons finalement que les mentions anthropomorphiques du sol (אַרָהָה), tout comme celles de la terre (אָרֶהָה), sont toutes issues du Pentateuque.

Nous retrouvons une dernière mention du sol (אַדָּטָה) comme synonyme de Shéol en Daniel 12,2:

« Et beaucoup de ceux qui dorment <u>au pays</u> (אַדָּטָּה) de la poussière se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, et ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. » (Dn 12,2).

Notons dans ce passage le lien avec la poussière. Remarquons également la représentation du Shéol en tant que pays. On peut traduire l'expression אָרֶשָּה par "le sol poussièreux" par "le sol pou

D-) CINQ MOTS ISSUS DE LA RACINE וום D-) CINQ MOTS ISSUS DE LA RACINE

1-) LE VERBE ווים

Le racine שוו fournit cinq mots différents qui désignent tous une fosse: חַחַשֵּׁ , הַחָּשׁ, פּיִרְהַה , שִּׁירָת et . Ces cinq mots sont liés au verbe שַּׁחוּת .

La stèle de Mesa nous donne des informations parallèles très intéressantes. La stèle de Mesa fut rédigée vers 830 av. J.-C. en moabite. Cette langue qui fait partie du groupe des langues sémitiques nord-ouest est apparentée de très près à l'hébreu. Ce document qui relate les combats entre Israël et Moab parle à deux reprises de réservoirs d'eau par un mot qui, translittéré en

¹⁴⁹cf. <u>Traduction Oecuménique de la Bible</u>, nouvelle édition revue, Société Biblique Française & Editions du Cerf, Paris 1988, Dn 12,2, p. 1093.

¹⁵⁰cf. אָרֶטֶה , in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,</u> Clarendon Press, Oxford 1906, p. 9.

hébreu, donne אשוה (lignes 9 et 23). 151 Ce mot peut également être apparenté au verbe hébreu רוים ו 152 .

On peut traduire le verbe [142] par s'effondrer, s'enfoncer, tomber, sombrer. Il est très important de noter qu'il y a, dans le verbe [142], l'idée d'un mouvement vers le bas. Cette idée de mouvement vers le bas permet de faire un lien de sens entre le verbe [142] et les cinq mots utilisés pour désigner une fosse, puisqu'on tombe, s'enfonce, sombre dans la terre, lorsqu'on descend dans une fosse. On peut aussi se demander si le verbe [142] ne contiendrait pas aussi l'idée d'un manque de force (s'effondrer, s'affaisser, tomber), ce qui permettrait de se donner une idée des Réphaïm, les Ombres qui habitent au Shéol.

Dans l'Ancien Testament, le verbe (1787) est utilisé à quatre reprises, à chaque fois dans un texte de style poétique. Notons qu'il est question de la mort ou du Shéol dans trois des quatre versets qui utilisent le verbe (1787):

```
« Car sa maison <u>s'effondre</u> (□□) vers la mort, et vers les Ombres vont ses voies.» (Pr 2,18).
```

```
« Elle se souvient, elle se souvient, et elle s'effondre (대생) en moi, mon âme! » (Lm 3,20).
```

« Car notre âme est <u>effondrée</u> () dans la poussière, notre ventre colle à la terre. » (Ps 44,26).

A ces trois utilisations du verbe [186], nous pouvons ajouter Psaume 49,15, texte corrompu:

«Comme un troupeau qui <u>s'enfonce</u> (FIZ) vers le Shéol¹⁵³, la mort les fera paître; ils descendront droit au tombeau, leur image s'évanouira, le Shéol sera leur demeure. »

¹⁵¹ Studies in the Mesha Inscription and Moab, Edited by Andrew Dearman, American School of Oriental Research, The Society of Biblical Literature, Archaeology and Biblical Studies, Scholars Press, Atlanta 1989, pp. 93-95.

¹⁵²Reymond, Philippe, <u>L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament</u>, Vetus Testamentum Supplementum 6, Leiden 1958, p. 141.

¹⁵³Le texte hébreu donne אַלְשְׁאל , c'est-à-dire au Shéol destiné, pour le Shéol désigné. Mais, dans ce texte grandement corrompu, il serait possible de lire: לְשָׁאל , c'est-à-dire vers le Shéol s'enfonce. cf. Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K. Elliger et W. Rudolf. Editio Tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987, Ps 49,15, p. 1131 notes.

2-) חחש LA FOSSE

Le plus employé des cinq noms liés au verbe (1987) est not est utilisé à 24 reprises dans l'Ancien Testament (10 fois dans les Psaumes¹⁵⁴, 7 fois dans Job, 3 fois dans Ezéchiel, 2 fois dans Isaïe et une fois dans Jonas et Proverbes). On remarque donc que מַּחַשׁ est absent du Pentateuque et est plus utilisé dans la littérature sapientiale (18 utilisations), en particulier dans le livre des Psaumes et celui de Job, que dans la littérature prophétique (6 utilisations). Un survol de ces 24 emplois du mot ne permet de remarquer que ne set toujours utilisé dans des passages poétiques, jamais dans des textes en prose. En effet, on retrouve 10 utilisations de not dans les Psaumes (Ps 7,16; 9,16; 16,10; 30,10; 35,7.8; 49,10; 55,24; 94,13; 103,4) et une dans les Proverbes (Pr 26,27), deux livres bibliques au style littéraire poétique. Dans le livre de Job, חקש est utilisé deux fois dans les réponses de Job (Jb 9.31: 17.14) et cinq fois dans le premier discours d'Élihou (Jb 33,18.22.24.28.30). Dans le livre d'Ezéchiel, חחש est utilisé à deux reprises dans un chant funèbre sur les princes d'Israël (Ez 19,4.8) et une fois dans un oracle contre le roi de Tyr (Ez 28,8). Dans le livre d'Isaïe, תְּשֵׁשׁ est utilisé dans le Cantique d'Ezéchias (Is 38,17) et dans un appel à l'espérance situé entre le troisième et le quatrième poème du Serviteur (Is 51,14). Et finalement, dans le livre de Jonas, אַרָּשׁ est utilisé dans le Psaume de Jonas (Jon 2,7). אַרָּשׁ est donc un mot employé pour parler du Shéol de façon poétique.

מתוש" est communément apparenté au mot akkadien "suttu" utilisé pour parler d'une fosse ou du monde souterrain des morts. Toujours en akkadien, "suttu" est un synonyme de "qabru" (tombeau) et de "buru" (fosse). L'hébreu מתוש" pourrait également être apparenté au mot akkadien "setu" (trappe, filet, piège) ou à la forme nominale "suttatu" (trou, trappe, fosse). 156

a-) Sens concret de חחש : un piège pour prendre les animaux

Au niveau concret, תְּשֶׁלֵשׁ désigne une fosse dans laquelle on prend les animaux. C'est le sens qui est donné à תַּשְׁלַ dans le chant funèbre du chapitre 19 d'Ezéchiel. Dans ce chant funèbre, deux rois d'Israël (probablement Joachaz et Joïakîn) sont comparés à deux lionceaux saisis dans les pièges des peuples ennemis:

« On convoqua des nations contre lui; dans leur <u>fosse</u> (חַחַשֵּׁ) il fut pris et on l'amena avec des crocs dans le pays d'Egypte. » (Ez 19,4).

¹⁵⁴ Au Psaume 35,8, le texte hébreu donne בְּשִׁיאָה (dans la destruction). J. Wellhausen propose de lire הַּהְּשִׁי (sa fosse) en accord avec le texte syriaque. cf. שְׁרַה , in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 1001b.

¹⁵⁵ Nous verrons à la section suivante (E-4) du présent chapitre que l'akkadien "buru" est apparenté à l'hébreu 112 (puits, gouffre) un autre synonyme de Shéol.

¹⁵⁶Pope, Marvin H., The Word מַּרְיָשׁר in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) p. 275.

« On posta contre lui des nations, tout autour, venues des provinces; elles tendirent contre lui leur filet, dans leur fosse (מַחַשַּׁ) il fut pris. » (Ez 19,8).

b-) Sens figuré de חחש : un piège pour prendre les ennemis

A un niveau plus figuré, חַחַשְׁ désigne une fosse creusée pour prendre ses ennemis:

```
« Car sans raison ils ont caché contre moi leur filet, creusé pour moi une fosse (กกซุ). » (Ps 35,7).
```

« Heureux l'homme que tu corriges Yah, et que tu instruis par ta Loi, pour le garder tranquille aux jours du malheur, jusqu'à ce qu'au méchant soit creusée une fosse (□□♥). » (Ps 94,12-13).

On présente surtout, en accord avec la doctrine de la rétribution, les méchants qui tombent dans la fosse qu'ils avaient eux-mêmes creusée pour leurs ennemis:

```
" Qui creuse une fosse (תְּחַשֵּׁ) y tombera, et qui roule une pierre, elle reviendra sur lui. » (Pr 26,27).

" Il ouvre une citerne, il la creuse: il tombe dans la fosse (תַחַשֵּׁ) qu'il faisait!» (Ps 7,16).

" Les païens se sont enfoncés dans la fosse (תַחַשֵּׁ) qu'ils ont faite, au filet qu'ils ont caché leur pied s'est trouvé pris. » (Ps 9,16).
```

« Que vienne sur eux une tourmente qu'ils ne prévoyaient pas, que le filet qu'ils ont caché les prenne, que dans la fosse (חַחַשֵּׂי) [qu'ils ont creusée] ils tombent! » (Ps 35,8).

Parmi les deux premiers sens donnés à חַחַשׁ (piège pour animaux et piège pour ennemis), il est intéressant de noter plusieurs parallélismes entre חַחַשַּׁ (fosse) et חַשֶּׁ (filet). En fait quatre des huit versets cités plus haut présentent un parallélisme entre חַחַשַּׁ et חַשֶּׁ . Ez 19,8 et Ps 9,16 présentent des parallélismes synonymiques en forme de chiasme, alors qu'on retrouve deux parallélismes synonymiques en Ps 35,7 et Ps 35,8:

On posta contre lui des nations, tout autour, venues des provinces;

```
elles tendirent contre lui <u>leur filet</u> (הַשֶּׁתֵּן), dans <u>leur fosse</u> (חַשָּׁתַּ) il fut pris. (Ez 19,8).
```

Les païens se sont enfoncés dans la fosse (חַחַשֵּׁ) qu'ils ont faite,

au filet (ਸਲ੍ਹ੍ਹ) qu'ils ont caché leur pied s'est trouvé pris. (Ps 9,16).

Car sans raison ils ont caché contre moi leur filet (תַּשֶׁהָ),

| | | | | |

[car sans raison ils ont] creusé pour moi une fosse (תַּחַשֵּׁ). (Ps 35,7).

Que vienne sur eux une tourmente qu'ils ne prévoyaient pas,

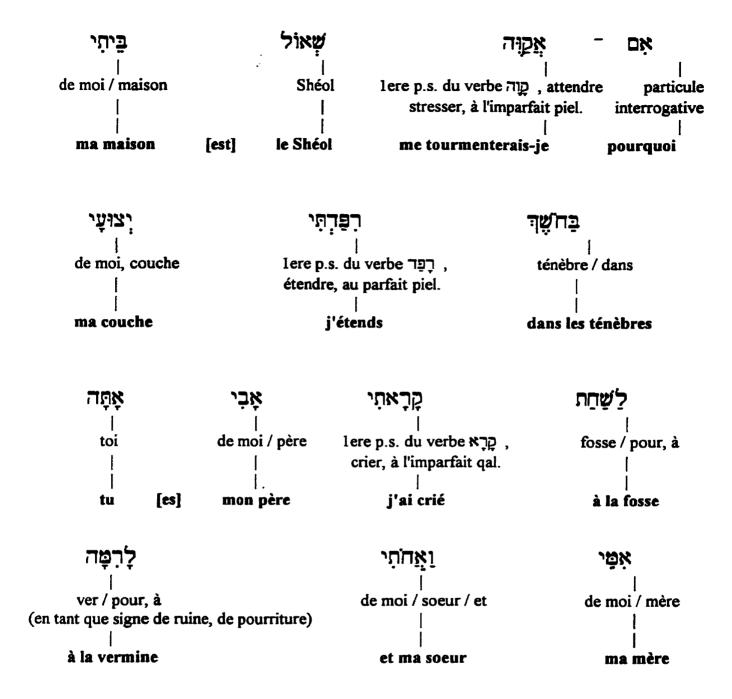
Reymond fait remarquer que ces fosses pouvaient parfois devenir des pièges de façon involontaire: « Les nombreuses ouvertures de puits et de citerne pouvaient constituer autant de chausse-trappes pour un passant non averti, puisque, comme nous l'avons vu, on ne construisait pas de parapets. C'est pourquoi on couvrait autant que possible ces trous afin d'éviter les accidents. »¹⁵⁷

c-) Sens symbolique de กาซ : le Shéol

Finalement, תְּשֵׁשׁ est utilisé de façon symbolique pour parler du Shéol. Au Psaume 16,10, on retrouve un parallélisme où Shéol et fosse sont synonymes:

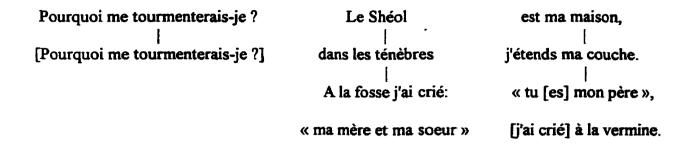
Un seul autre passage mentionne à la fois le Shéol et חַחַשֵּ : en Job 17,13-14, on fait un lien entre Shéol - ténèbres - fosse - vermine et maison - couche - père - mère: « Qu'espérer? Le Shéol est ma maison, dans les ténèbres j'ai étendu ma couche; à la fosse j'ai crié: «Tu es mon père!» « Ma mère et ma soeur! » à la vermine. » (Jb 17,13-14):

¹⁵⁷Reymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, pp. 141-142.

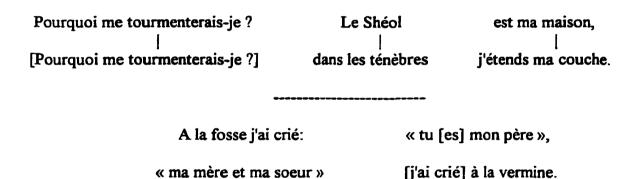


D'après le texte hébreu, on retrouve, dans ces deux versets, un parallélisme synonymique à quatre éléments, dont les deux premiers stiques sont parallèles et dont les deux derniers forment un chiasme. Il est intéressant de noter que, dans les deux premiers stiques, Shéol et ténèbres sont liés à deux éléments qui se rapportent à l'habitation (maison et couche) alors que dans les deux derniers stiques, fosse et vermine sont liés à des éléments qui se rapportent aux liens de parenté (père, mère et soeur). C'est pourquoi je pense qu'on doit considérer ces deux versets selon une structure coupée (a b - a' b' - a' b - b' a') et non selon une structure continue (a b - a' b' - a'' b'' - b''' a'''). Remarquons finalement que ce passage fait un lien entre la fosse et la vermine. Je n'avais auparavant trouvé aucun verset où vermine était synonyme avec le Shéol ou avec la mort.

Structure continue (a b - a' b' - a" b" - b" a"'):



Structure coupée (a b - a' b' / a b - b' a'):



d-) Attributs communs à ภาษ et Shéol

Les autres versets où חַחַשֵּׁ est utilisé ne mentionnent pas le Shéol. Ce sont les attributs donnés à חַחַשֵּׁ , attributs communs au Shéol, qui permettent de faire un lien entre fosse et Shéol.

On parle d'abord de descendre à la fosse (חַקשַׁ) comme on parle de descendre au Shéol:

« Que peux-tu gagner à mon sang, à ma descente vers la fosse (กกุซฺ) ? » (Ps 30,10).

« Et toi, Dieu, tu les feras <u>descendre dans</u> les puits de <u>la fosse</u> (חַרַשֵּׁ);

les hommes de sang et de fraude n'atteindront pas la moitié de leurs jours. » (Ps 55,24).

```
« Exempte-le de <u>descendre à la fosse</u> (חַתַשֵּׁ); j'ai trouvé une rançon » (Jb 33,24).
```

« Ils tireront leurs glaives contre ta belle sagesse, ils profaneront ta belle splendeur, dans la fosse (กฎซ์) ils te feront descendre, et tu mourras de la mort des transpercés, au coeur des mers. » (Ez 28,7b-8).

Au livre de Jonas, on parle de remonter de la fosse:

« Aux racines des montagnes j'étais descendu, les verrous de la terre tirés sur moi pour toujours. Mais tu as fait <u>remonter</u> ma vie <u>de la fosse</u> (חתש), Yahvé, mon Dieu. » (Jon 2,7).

Psaume 30,10 fait un lien entre la fosse (חַחַשֵּׁ) et la poussière (עַפַר):

« Que peux-tu gagner à mon sang, à ma descente vers <u>la fosse</u> (חַרָּשַׂי)? Est-ce que <u>la poussière</u> (רַבְּשָׁיִ) te célèbre, annonce-t-elle ta loyauté? » (Ps 30,10).

En Job, on oppose la fosse (תַּשֵׁי) à la lumière (des vivants):

« Il a exempté mon âme de passer par <u>la fosse</u> (חַחַשַּׁ) et ma vie voit la lumière! » (Jb 33,28).

« pour ramener l'âme [de l'homme] de <u>la fosse</u> (חַשָּׁי), pour qu'il soit éclairé de la lumière des vivants. » (Jb 33,30).

On fait surtout des liens entre nage et la mort:

« Et l'on vivrait toujours sans jamais voir <u>la fosse</u> (חַתַשֵּׁ)! » (Ps 49,10).

« lui qui rachète ta vie de <u>la fosse</u> (กฎซ์), lui qui te couronne de fidélité et de miséricorde » (Ps 103,4).

¹⁵⁸Le texte hébreu de Job 33,18 n'est pas un texte corrompu, et n'offre aucune variante. On retrouve pourtant de nombreuses traductions différentes de ce verset. Osty traduit ainsi: « pour préserver son âme de la fosse et sa vie, du canal souterrain. ». La Bible du Centenaire donne: « ... et sa vie, d'une fin soudaine. ». La TOB donne: « Ainsi il préserve son existence de la fosse et l'empêche d'offrir sa vie au javelot. ». Je ne vois pas comment מַנְעַבר

- « Voici que mon amertume est devenue salut! Tu as retenu mon âme loin de <u>la fosse</u> (በ፫፱) d'anéantissement; car tu as jeté derrière ton dos tous mes péchés. » (Is 38,17).
- « Bientôt celui qui est courbé sera élargi, il ne mourra pas dans <u>la fosse</u> (חַחַשֵּׁ) et son pain ne lui manquera pas. » (Is 51, 14).
- « Aux racines des montagnes j'étais descendu, les verrous de la terre tirés sur moi pour toujours. Mais tu as fait remonter ma vie de <u>la fosse</u>, Yahvé, mon Dieu. » (Jon 2,7).

Nous retrouvons, parmi ces versets, deux parallélismes. Dans le premier (Jb 33,18), fosse (חַחַשֵּׁ) et javelot ainsi que vie et âme sont en parallèle. Dans le second (Jb 33,22), fosse (חַחַשֵּׁ) et "ceux qui sont morts" sont en parallèle, ainsi que vie et âme comme dans le parallélisme précédent.

Parmi les versets précédents, on peut remarquer un mouvement de la vie et de l'âme vers la fosse: « son âme approche de la fosse et sa vie de ceux qui sont morts. » (Jb 33,22), mais surtout des mouvements de recul par rapport à la fosse: « lui qui rachète ta vie de la fosse ... » (Ps 103,4); « il préservera son âme loin de la fosse et sa vie, loin de passer par le javelot » (Jb 33,18); « ... Tu as retenu mon âme loin de la fosse d'anéantissement ... » (Is 38,17); « ... Mais tu as fait remonter ma vie de la fosse, Yahvé, mon Dieu. » (Jon 2,7).

Notons aussi l'expression « voir la fosse » (Ps 16,10; 49,10). On remarque également un lien entre la fosse et la mort en accord avec la doctrine de la rétribution: « Voici que mon amertume est devenue salut! Tu as retenu mon âme loin de la fosse d'anéantissement; car tu as jeté derrière ton dos tous mes péchés. » (Is 38,17). Retenons finalement les expressions בְּלֵים (fosse d'anéantissement, Is 38,17) et מַשְׁחַת (fosse d'anéantissement, Is 38,17) et מַשְׁחַת (puits de la fosse, Ps 55,24).

Parmi toutes les utilisations de תַּשֶׁ dans l'Ancien Testament, celle du chapitre 9 du livre de Job est difficile à interpréter: « tu me plongerais alors dans la fosse, et mes vêtements m'auraient en horreur. » (Jb 9,31). Le texte de la Septante traduit « dans la fosse » par « εν

puπω » (dans la crasse, la saleté, la fange). On peut se demander quel est le lien qui existe entre la fosse et les vêtements. Ou bien חחש signifie « dans la boue, dans la saleté » 160, ou bien faut-il voir un lien entre la mort (symbolisée par la fosse) et un geste de deuil apparenté au port du sac (symbolisé par l'horreur des vêtements).

e-) אחוש , corruption et destruction

est parfois traduit par destruction ou corruption. Par exemple, en Ps 16,10, les textes grecs de la Septante et le texte latin de la Vulgate traduisent নানুত্ৰ par corruption:

« Car tu n'abandonne pas mon âme au Shéol, tu ne laisseras pas ton fidèle voir <u>la corruption</u> (กกษ). » (Ps 16,10).

Cette traduction s'explique par la possibilité de rattacher le mot ning au verbe ning, tomber en ruine, aller à la corruption, plutôt qu'au verbe ning, couler, tomber, s'effondrer. Le lexique de Brown, Driver, Briggs, rattache uniquement le nom ning au verbe ning. Sutcliffe, pour sa part, affirme que la traduction de la Septante et de la Vulgate est justifiée et que les deux traductions (fosse ou corruption) sont possibles. Il montre par exemple que le nom ning (tranquilité, repos) est associé au verbe ning (se reposer) (même lien qui existe entre ning et le verbe ning et le verbe ning of et le verbe ning et le verbe ning of et le verbe n

Outre Ps 16,10, Sutcliffe croit que, dans les versets suivants, not pourrait également être traduit par corruption: 163

« Que peux-tu gagner à mon sang, à ma descente vers <u>la fosse [ou corruption]</u> (חַחַשֵּׁ)? » (Ps 30,10).

« Et l'on vivrait toujours sans jamais voir <u>la fosse [ou corruption]</u> (חַחַשֵּׁ)! » (Ps 49,10).

« Et toi, Dieu, tu les feras descendre dans les puits de la fosse [ou corruption] (חַקַּשַׁ);

les hommes de sang et de fraude n'atteindront pas la moitié de leurs jours. » (Ps 55,24).

¹⁵⁹cf. Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K. Elliger et W. Rudolf. Editio Tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987, Jb 9,31, p. 1236.

¹⁶⁰ Nous verrons, à la section D du chapitre IV, la question de la présence de la boue au Shéol.

¹⁶¹cf. הרוש", in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press. Oxford 1906, p. 1001.

¹⁶²Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, pp. 76-77.

¹⁶³Sutcliffe, op. cit., pp. 39.76-78.

Cette théorie est bien appuyée par le texte de Jb 17,14 où תַשֵּׁ est lié, à l'intérieur d'un parallélisme synonymique en forme de chiasme, aux vers, à la vermine:

A la fosse [ou corruption] (חַחַשׁ) j'ai crié:

« tu [es] mon père »,

« ma mère et ma soeur »

[j'ai crié] à la vermine. (Jb 17,13-14).

<u>3-) שוחה LA FOSSE</u>

est utilisé à quatre reprises dans l'Ancien Testament (deux utilisations dans Jérémie et deux dans le livre des Proverbes). Tout comme חַחַשֵּׁ , השָׁה n'est jamais utilisé dans des textes en prose. En effet, on retrouve le mot חַחַשֵּׁ dans le livre des Proverbes (Pr 22,14; 23,27) et, dans le livre de Jérémie, dans une plainte de Yahvé (Jr 2,6) et dans la quatrième confession de Jérémie (Jr 18,20).

Dans l'Ancien Testament, שוּחָה n'est pas synonyme de Shéol. On peut penser que פּאַרָּחָה est plutôt utilisé pour parler d'un trou creusé pour prendre ses ennemis, comme le deuxième sens donné à שַּחַח :

« Le mal se rend-il pour le bien, qu'ils creusent <u>une fosse</u> (שוּהַוֹה) pour [m'ôter] la vie? » (Jr 18,20).

Dans ce verset, on fait un lien entre la fosse et la mort. Je pense cependant qu'il ne s'agit pas du même lien mort-fosse que nous avons vu avec na et qui serait ainsi à mettre en rapport avec le Shéol. Je pense plutôt que le lien mort-fosse de apport se rapporte plutôt à un accident fatal où une personne tombe dans une fosse, dans un piège et en meurt.

Les deux mentions de אוּחָה dans le livre des Proverbes sont difficiles à interpréter. Notons le parallélisme de Proverbe 23,27 où שוּחָה (fosse) et בַּאַר (puits) sont synonymes:164

« Fosse (שַּהְה) profonde la bouche des femmes d'autrui! Celui contre qui Yahvé est courroucé y tombera. » (Pr 22,14).

« Car c'est <u>une fosse</u> (שוּהָה) profonde que la prostituée | | | | et <u>un puits</u> (בְּאֵר) étroit l'étrangère. » (Pr 23,27).

¹⁶⁴ Nous reviendrons sur la signification de אָבָּיִר à la section F-2 du présent chapitre.

On peut se demander si pourrait désigner une prison (même chose pour Jr 18,20). Mais il semble plus adéquat de penser que rique est encore synonyme de piège.

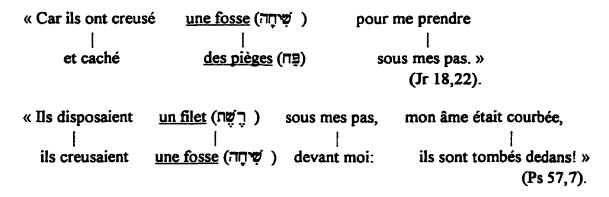
L'utilisation de שוּקוֹה en Jérémie 2,6 est tout à fait originale. Dans ce verset, און sert à désigner une réalité géographique:

« ... Où est Yahvé ... qui nous a conduits dans le désert, dans un pays de steppes et de <u>ravines</u> (תורים) ... » (Jr 2,6).

4-) שיחה LA FOSSE

est utilisé à trois reprises dans l'Ancien Testament, deux fois dans les Psaumes et une fois dans le livre de Jérémie. Tout comme קַּחָה et הַּשְּׁחַה n'est jamais utilisé dans des textes en prose: deux utilisations dans les Psaumes (Ps 57,7; 119,85) et une dans la quatrième confession de Jérémie (Jr 18,22).

Dans chacune de ces trois utilisations, אַרָּה sert à désigner un trou creusé pour prendre un ennemi. Notons les parallèles synonymiques entre אָרָה (fosse) et וַשָּׁת (fosse) et קּיִנְּה (fosse) et קּיִנֶּת (filet) au Psaume 57,7:



« Des arrogants creusent pour moi des fosses (קְּשֶׁהָה), au mépris de ta Loi. » (Ps 119,85).

5-) אווע LA FOSSE

רוחיי est utilisé à une seule reprise dans l'Ancien Testament, dans le livre des Proverbes (Pr 28,10), donc encore dans un texte poétique. Dans ce verset, הארושי est synonyme de trou creusé pour prendre ses adversaires. Notons encore l'idée de ceux qui creusent une fosse et y tombent eux-mêmes en accord avec la doctrine de la rétribution:

« Qui égare les [hommes] droits dans un mauvais chemin tombera lui-même dans sa fosse (대대한), mais les [hommes] parfaits hériteront du bonheur. » (Pr 28,10).

6-) אחית LA FOSSE

est utilisé à deux reprises dans l'Ancien Testament, une fois dans le livre des Lamentations et une fois dans le livre des Psaumes, donc, une fois de plus, dans des textes poétiques.

Dans le livre des Lamentations, קּיְחָיף est utilisé pour parler d'un trou creusé pour prendre ses ennemis:

« Le souffle de nos narines, l'oint de Yahvé, a été pris dans <u>leurs</u> fosses (אָדִירוּח), lui dont nous disions: A son ombre nous vivrons parmi les nations! » (Lm 4,20).

Dans le Psaume 107, שְׁהִית peut également être synonyme de fosse pour prendre un ennemi:

« [Yahvé] envoya sa parole et les guérit, il les délivra de leur fosse (חַרָּהַיּ). » (Ps 107,20).

Mais, dans ce verset, pourrait aussi être synonyme de Shéol puisqu'on parle, précédemment dans le même psaume, de la maladie et de la mort: « Ils périssaient pour leur coupable vie, et pour leurs fautes ils étaient tourmentés, leur gosier avait horreur de toute nourriture et ils touchaient aux portes de la mort. » (Ps 107,18).

7-) RÉSUMÉ DE LA RACINE TIビ

Au total, ces cinq noms apparentés au verbe not , sont utilisés à 34 reprises dans l'Ancien Testament: 13 dans les Psaumes, 7 dans Job, 4 dans les Proverbes, 3 dans Ezéchiel et dans Jérémie, 2 dans Isaïe, 1 dans Jonas et 1 dans le livre des Lamentations. On remarque tout de suite que ces cinq "fosses" ne sont jamais utilisées dans le Pentateuque. On remarque aussi que ces mots sont plus utilisés dans les livres sapientiaux (24) que dans les livres prophétiques (10). Nous avons évidemment remarqué que tous ces mots ainsi que les quatre emplois du verbe not sont tous utilisés dans des textes poétiques. Une étude littéraire plus approfondie pourrait nous éclairer davantage sur les genres littéraires et poétiques dans lesquels ces mots sont utilisés. Une étude textuelle diachronique permettrait d'identifier à quelle époque ces mots furent utilisés. Ensuite, et à l'aide de l'étude textuelle diachronique, une étude étymologique approfondie nous permettrait de voir quels sont les liens qui existent entre chacun des mots, de voir si un mot ne serait pas issu d'un autre, et ainsi de dater l'évolution de ce vocabulaire dans le temps.

A cause de leur grande utilisation dans les Psaumes et les Proverbes, il est difficile d'identifier à quelles époques furent utilisés ces mots. L'ensemble de ces mots couvre une période assez étendue: תְּשֶׁלֵשׁ est utilisé dans les « Proverbes de Salomon », recueil daté du règne d'Ezéchias (716-687), et תְּשַׁלֵּ est utilisé dans le livre de Jonas, qui date de la période post-exilique (possiblement entre 450 et 400).

D'un autre côté, l'utilisation de certains mots à l'intérieur et à l'extérieur de ces livres bibliques peut nous aider à dater certaines sections de ces recueils de textes. Par exemple, n'est utilisé que deux fois dans l'Ancien Testament, une fois dans le livre des Lamentation et une fois au Psaume 107 (Lm 4,20; Ps 107,20). On peut ainsi penser que le Psaume 107 ainsi que la cinquième section du livre des Psaumes auraient été rédigés durant l'exil à Babylone.

Notons finalement une observation intéressante. Le livre de Job n'utilise qu'un seul de ces cinq noms (מַחַמֵּי), alors que le livre des Psaumes en utilise 3 (חַחַמֵּי) et שַּׁרָחָה), tout comme le livre des Proverbes (שַּׁרָחָה). On remarque ainsi que les livres composés à diverses époques et par divers auteurs utilisent plusieurs mots différents, alors que les livres composés par un seul auteur durant une période relativement restreinte risquent d'en utiliser moins. On peut alors se demander si certains de ces mots n'étaient pas usités qu'à des époques particulières en excluant les autres mots. Le livre de Jérémie semble cependant repousser cette hypothèse puisque deux de ces mots sont utilisés à deux verset d'intervalle (חַלָּשָׁרַחָּר en Ir 18,20 et מַּרַחָה).

Parmi les cinq mots utilisés pour désigner une fosse, seul מַּחַשֵּׁ est clairement synonyme de Shéol dans les versets suivants: Ps 16,10; 30,10; 49,10; 55,24; 103,4; Jb 17,13-14; 33,18.22.24.28.30; Is 38,17; 51,14; Ez 28,7b-8; Jon 2,7. L'utilisation de מַּחַשַּׁ en Jb 9,31 pourrait désigner le Shéol. מְּחַרִים , dans son utilisation faite en Ps 107,20, pourrait, elle aussi, être synonyme de Shéol.

E-) TROIS MOTS ISSUS DE LA RACINE つやコ

1-) LE VERBE TXI

L'Ancien Testament utilise trois noms qui désignent un puits et sont parfois synonymes de Shéol: בְּאָר , בְּאָר et רוֹם. Le verbe בָּאָר n'existe pas au qal, il est uniquement utilisé au piel. C'est pourquoi il est préférable de parler du verbe באר. Ce verbe est utilisé à trois reprises dans l'Ancien Testament: deux fois dans le Deutéronome (Dt 1,5; 27,8) et une fois dans le livre d'Habaquq (Hab 2,2). Parmi ces versets, seul celui d'Habaquq n'est pas en prose.

Contrairement au verbe () et les cinq noms utilisés pour décrire une fosse, il est difficile de faire un lien entre le verbe () et les trois noms utilisés pour décrire un puits. Serait apparenté à un mot arabe qui signifie creuser un trou ou un puits. Mais d'après l'hébreu moderne et l'araméen, () signifie faire clairement, faire nettement:

- « c'est au-delà du Jourdain, au pays de Moab, que Moïse commença à <u>exposer</u> cette Loi, en ces termes: » (Dt 1,5).
- « Puis tu écriras sur les pierres toutes les paroles de cette Loi, <u>en caractères bien nets</u>. » (Dt 27,8).
- « Yahvé me répondit, et il dit: Ecris la vision et grave-la sur des tablettes, afin qu'on la lise couramment. » (Hab 2,2).

On voit difficilement, en français, que ces trois versets utilisent le même verbe hébreu.

On remarque que le verbe פאל est, dans l'Ancien Testament, lié à l'acte d'écriture. On spécifie dans deux des trois versets le support d'écriture: Dt 27,8 parle de la pierre (אֶבֶּן), alors que Hab 2,2 mentionne la tablette (לֹּהַוֹּן) laquelle peut être faite de bois, mais plus probablement de pierre. On pourrait donc traduire ארן par graver clairement. Ma traduction personnelle de ces trois versets donne ainsi:

- « c'est au-delà du Jourdain, au pays de Moab, que Moïse commença à graver clairement cette Loi, en ces mots: » (Dt 1,5).
- « Et tu écriras sur les pierres toutes les paroles de cette Loi, gravées clairement et belles. » (Dt 27,8).

¹⁶⁵cf. [717], in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 531b.

« Yahvé me répondit, et il dit: Ecris la vision et grave-la clairement sur des tablettes, afin qu'on puisse la lire tout en courant. » (Hab 2,2).

Je crois que graver clairement est une juste traduction de TND pour les trois raisons suivantes:

- 1- elle tient compte du support d'écriture (pierre ou bois),
- 2- elle respecte le sens de faire quelque chose clairement, en accord avec le sens de cette racine dans l'hébreu moderne et dans l'araméen,
- 3- elle permet de voir, dans une traduction française, que ces trois verbes utilisent le même verbe hébreu.

Une fois cette traduction acceptée, il est intéressant de noter que l'idée de graver dans la pierre n'est pas loin de celle de creuser un trou ou un puits (habituellement dans la pierre), en accord avec le verbe arabe apparenté. On trouve ainsi un lien possible entre le verbe TRD et les trois mots utilisés pour décrire un puits.

2-) באר LE PUITS

aussi bien dans les textes de source yahviste que dans les textes de source élohiste. A l'intérieur du Pentateuque, אוֹם est surtout utilisé 23 fois dans Genèse¹⁶⁶, 1 fois dans Exode (Ex 2,15) et 5 fois dans Nombres (Nb 20,17; 21,16.17.18.22). On retrouve ensuite ce mot 3 fois dans le second livre de Samuel (2S 17,18.19.21), deux fois dans le livre des Psaumes (Ps 55,24; 69,16) et dans le livre des Proverbes (Pr 5,15; 23,27), et 1 fois dans le cantique des cantiques (Ct 4,15). Contrairement aux cinq mots utilisés pour décrire une fosse, אוֹם פּאַר est principalement utilisé dans des textes en prose. De façon générale, אוֹם פּאַר est utilisé dans des textes poétiques des livres de style poétique (Psaumes, Proverbes, Cantique) et dans des textes en prose dans les livres en prose (Pentateuque, Samuel). Seule exception à cette règle: les utilisations de Nb 21,17.18 dans un texte poétique. Au total des 37 emplois de אוֹם, 30 sont dans des textes en prose¹⁶⁷ et seulement 7 dans des textes poétiques¹⁶⁸.

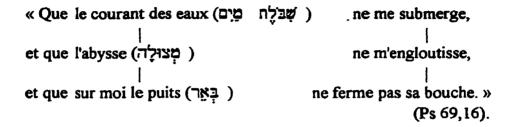
¹⁶⁶Gn 14,10.10; 16,14; 21,19.25.30; 24,11.20; 26,15.18.19.20.21.22.25.32; 29,2.2.2.3.3.8.10. Brown, Driver, Briggs, ne relèvent que 22 utilisations dans le livre de la Genèse, ils omettent de mentionner Gn 26,20 dans leur énumération. cf. mp in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 91.

¹⁶⁷Gn 14,10.10; 16,14; 21,19.25.30; 24,11.20; 26,15.18.19.20.21.22.25.32; 29,2.2.2.3.3.8.10; Ex 2,15; Nb 20,17; 21,16.22; 2S 17,18.19.21.

¹⁶⁸Nb 21,17.18; Ps 55,24; 69,16; Pr 5,15; 23,27; Ct 4,15.

De façon concrète, בְּאֵבּ décrit un puits duquel on tire de l'eau¹⁶⁹. C'est le même mot qui est utilisé dans le nom de divers lieux bibliques tels que Béer Lahaï Roï (cf. Gn 16,14), Béer-Shéva (Bersabée, cf. Gn 21,30), Béer (ou Béer-Élim, cf. Nb 21,16), Béerot (El-Biré, cf. Jos 9,17) et Béerot-Bénet-Yaaqân (cf. Dt 10,5). בְּאֵב est aussi utilisé pour parler de puits de bitume: « rien que des puits de bitume » (בַּאֵבה תַבָּב) (Gn 14,10).

C'est dans les livres de style poétique que אָבְ présente des significations différentes. Au psaume 69, אַבְּ est mis en lien, à l'intérieur d'un triple parallélisme, avec l'abysse et le courant des eaux:



למבוקלה désigne en fait des profondeurs. Dans le cas du psaume 69, il se réfère aux profondeurs de la mer, d'où ma traduction par « abysse ». Le parallèle avec courant des eaux (שַׁבּלֶּח) confirme que, dans ce verset, הַאַבּ ח ne se réfère donc pas au Shéol, mais plutôt à un puits d'eau, comme les utilisations habituelles de ce mot. En fait, au Psaume 69, courant des eaux (שַבּלֶּח), abysse ou profondeur (מְּבּלֶּהְ) et בְּאֵר) et בְּאֵר) et בְּאֵר), abysse ou profondeur (מְבּלֵּהְ) et בְּאֵר) et בְּאֵר (puits) sont utilisés comme trois éléments du champ sémantique de l'eau, de l'eau destructrice, de l'eau chaotique des mers, de l'océan primordial. Deux autres passages du même psaume montre qu'on parle bel et bien de la profondeur des mers et non pas du Shéol:

« Sauve-moi, ô Dieu: les eaux m'arrivent à la gorge. J'enfonce dans la boue de l'abysse (מְצוּלָה), et rien où prendre pied; je suis entré dans les profondeurs des eaux, le courant me submerge. » (Ps 69,2-3)

« Tire-moi de la boue, que je ne m'enfonce pas, que je sois délivré des profondeurs des eaux. » (Ps 69,15).

En Proverbes 23,27, on parle du puits (בְּאַר) en parallèle avec la fosse (שַּלָּה). Ce parallélisme a déjà été présenté dans la section D-2 du présent chapitre. Nous avons vu précédemment que בְּאַר est toujours synonyme de piège, jamais synonyme de Shéol. בְּאַר serait donc lui aussi, par son lien avec אַרְּחָר , synonyme de piège dans ce verset. Il pourrait, de façon large, décrire une autre sorte de trou, ou un piège mortel, mais il ne se réfère en aucun cas au Shéol et à la Mort.

¹⁶⁹Gn 16,14; 21,19.25.30; 24,11.20; 26,15.18.19.20.21.22.25.32; 29,2.2.2.3.3.8.10; Ex 2,15; Nb 20,17; 21,16.17.18.22; 2S 17,18.19.21; Pr 5,15; Ct 4,15.

Au Psaume 55, il est question des puits de la fosse (בַּאַר שַׁחַת):

« Et toi, Dieu, tu les feras descendre dans <u>les puits de la fosse</u> (חַשֵּׁלַ); les hommes de sang et de fraude n'atteindront pas la moitié de leurs jours. Et moi, je me confie en toi. » (Ps 55,24).

Nous avons vu, à la section D-1 du présent chapitre, que dans ce verset synonyme de Shéol. The sert donc ici à désigner une partie particulière du Shéol. On peut penser qu'il s'agit d'une expression pour parler des parties les plus profondes du Shéol. Osty suggère une explication fort plausible: « Puits de la fosse. C'est-à-dire: le "puits" par où le cadavre "descend" à la fosse. »¹⁷⁰ Dans ce verset, le puits serait donc soit une partie particulière du Shéol (la partie la plus profonde), soit un passage qui fait le lien entre la terre des vivants et le Shéol.

3-) TKコ LA CITERNE

est utilisé à cinq reprises dans l'Ancien Testament (Jr 2,13.13; 2S 23,15.16.20). Dans le livre de Jérémie, באֹר est employé dans un texte poétique alors qu'il est utilisé dans un texte en prose dans le second livre de Samuel. Tout comme באור, הַנְאַן désigne un puits, ou une citerne d'eau:

« Car mon peuple a commis deux méfaits: Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive, pour se creuser des citernes (אבר), des citernes (אבר) lézardées qui ne tiennent pas l'eau!» (Jr 2,13).

« David fut pris d'un désir et il dit: Qui me fera boire de l'eau de <u>la citerne</u> (באר) qui est à la Porte de Bethléem? » (2S 23,15).

« Les Trois Braves ... tirèrent de l'eau de <u>la citerne</u> (באר) qui est à la Porte de Bethléem... » (2S 23,16).

Le second livre de Samuel mentionne cependant que:

« Benayahou, fils de Yehoyada ... descendit et abattit le lion au fond de <u>la citerne</u> (באֹר), un jour de neige. » (2S 23,20).

Plusieurs autres textes historiques parlent de ce personnage (2S 8,18; 20,23; 1R 1,8.10.26.32-44; 2,25-35.46; 4,4). Mais on ne parle jamais de cet exploit particulier lors duquel Benayahou abattit le lion au fond de la citerne. On devine évidemment que TXI ne décrit pas un

¹⁷⁰Osty, Emile, <u>La Bible</u>, Paris, Seuil, Ps 55,24, note.

puits d'eau. On peut penser qu'il décrit une citerne d'eau asséchée dans laquelle on aurait contenu un lion, ou encore d'un trou, tel un piège dans lequel un lion aurait été capturé.

4-) 713 LA CITERNE

l'Ancien Testament: 15 utilisations dans le Pentateuque, 29 chez les Prophètes et 21 dans les Ecrits. The est visiblement un mot commun et bien connu, qui a fort probablement été utilisé durant plusieurs siècles comme le témoigne son utilisation dans 17 livres bibliques différents. Remarquons finalement que The est utilisé plus fréquemment dans les textes en prose (43 utilisations) que dans les textes poétiques (22 utilisations). Il ne s'agit cependant pas d'un écart remarquable; nous avons vu précédemment que le verbe The ainsi les cinq mots désignant une fosse issus de cette racine sont utilisés exclusivement dans des textes poétiques. 171

L'akkadien possède un nom "buru" (fosse) qui est apparenté à l'hébreu 712. Comme nous l'avons vu plus haut, à la section D-2 du présent chapître, ce mot est synonyme, en akkadien de "suttu" (fosse) et de "qabru" (tombeau). Il existe également en akkadien le terme "bêrûtu" (puits) qui est employé comme équivalent de "ki-gal" (la grande terre), un terme employé pour désigner le monde souterrain des morts. Dhorme fait remarquer que « ce puits était fermé par une trappe qu'on ouvrait pour permettre au mort de s'échapper. »172

a-) Une citerne contenant de l'eau

De façon concrète, 712 décrit une citerne qui contient de l'eau:

- « Cependant, les sources (מַנְין) et <u>les citernes</u> (מוֹב) où s'amassent <u>les eaux</u> seront pures, mais ce qui touche à leur cadavre sera impur.» (Lv 11,36).
- « ... chacun de vous mangera [les fruits] de sa vigne et de son figuier, et chacun boira <u>l'eau</u> de <u>sa citerne</u> (בּוֹר) » (2R 18,31; Is 36,16).
- « David fut pris d'un désir, et il dit: Qui me fera boire de <u>l'eau</u> de <u>la citerne</u> (712) qui est à la Porte de Bethléem. » (1Ch 11,17).

¹⁷¹Chapitre II, section D.

¹⁷² Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 63.

```
« Bois <u>l'eau</u> de <u>ta citerne</u> (רוֹם)
et l'onde qui ruisselle de ton puits (רְאָבָּ ). » (Pr 5,15).
```

« Les Trois ... tirèrent de <u>l'eau</u> de la <u>citerne</u> (기교) qui est à la Porte de Bethléem ... » (1 Ch 11,18).

« Comme une <u>citerne</u> (¬i⊇) fait sourdre <u>son eau</u>, ainsi [Jérusalem] fait-elle sourdre sa méchanceté ... » (Jr 6,7).

Il ne s'agit pas d'une formation géologique naturelle, mais bien d'un ouvrage humain:

«maisons pleines de toute sorte de biens que tu n'as pas remplies, citernes (712) creusées que tu n'as pas creusées, vignes et oliviers que tu n'as pas plantés » (Dt 6,11).

« [Ozias] bâtit des tours dans le désert et <u>creusa</u> beaucoup de <u>citernes</u> (コロ)... » (2 Ch 26,10).

« [Les fils d'Israël] s'emparèrent de villes fortifiées ... des <u>citernes</u> (712) <u>creusées</u>, des vignes, des oliviers ... » (Ne 9,25).

« Il ouvre une <u>citerne</u> (הוֹם), il la <u>creuse</u>: il tombe dans la fosse (חַוְשֵּׁ) qu'il faisait! » (Ps 7,16).

Parmi les versets cités plus haut, Proverbes 5,15 présente un parallélisme où פֿרָב et בּוֹר sont synonymes:

L'emploi de ces deux termes synonymes dans le même verset peut indiquer qu'il s'agit de deux réalités qui seraient cependant distinctes. On peut penser que 기월 décrit une citerne et que 기월 se réfère plutôt à un puits.

Une remarque de Reymond pourrait nous permettre de répondre à cette question. Selon lui, אַ désignerait un puits, un trou qui permet d'atteindre l'eau souterraine. De telles installations étaient souvent à l'origine de la fondation d'une ville. Alors que אום décrirait plutôt une citerne, une installation qui permet d'emmagasiner l'eau une fois que la ville a grandi. 173

¹⁷³Reymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, p. 131.

Sutcliffe fait également remarquer que l'opinion voulant que Tie désigne un puits est sans fondement puisque le mot habituellement utilisé pour décrire un puits est .174

achân (cf. 1S 30,30), Bérota (cf. Ez 47,16) et Bérotaï (cf. 2S 8,8).

b-) Une citerne vide avant contenu de l'eau

L'histoire de Joseph vendu aux Ismaélites par ses frères nous apprend qu'il existait, dans le désert, des citernes vides dans lesquelles il y avait fort probablement eu de l'eau:

« ils prirent [Joseph] et le jetèrent dans la <u>citerne</u> (つに). La <u>citerne</u> (つに) était vide, <u>il n'y avait pas d'eau</u>. » (Gn 37,24).

Ce récit du livre de la Genèse mentionne à sept reprises cette citerne vide que l'on retrouve dans le désert (Gn 37,20.22.24.24.28.29.29). Dans le premier livre de Samuel, on mentionne que ces citernes vides servirent de cachettes pour les hommes d'Israël:

« Quand les hommes d'Israël se virent en détresse - car on les serrait de près - le peuple se cacha dans les grottes, les trous, les rochers, les souterrains et les <u>citernes</u>. » (1S 13,6).

Le prophète Jérémie fut, lui aussi, emprisonné dans une citerne vide d'eau:

« Dans la <u>citerne</u> (712), il n'y avait pas d'eau, mais de la boue, et Jérémie s'enfonça dans la boue. » (Jr 38,6b).

Mais contrairement au cas de Joseph, Jérémie fut emprisonné dans une citerne à l'intérieur d'une ville, et non dans le désert:

« Ils prirent Jérémie et le jetèrent dans la <u>citerne</u> (הוֹם) de Malkiyyahou, fils du roi, <u>dans la cour de garde</u>; ils descendirent Jérémie avec des cordes. » (Jr 38,6a).

ost utilisé à sept reprises dans ce récit (Jr 38,6.6.7.9.10.11.13).

¹⁷⁴Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 37.

c-) Une citerne, sans autres spécifications

Les autres passages bibliques ne spécifient pas de quel genre de citerne ils parlent; on ne mentionne pas s'il s'agit de citernes contenant de l'eau ou de citernes vides, de citernes situées au désert ou à l'intérieur d'une ville:

- « Lorsqu'un homme ouvre une <u>citerne</u> (הוֹם) ou lorsqu'un homme creuse une <u>citerne</u> (הוֹם) sans la couvrir et qu'il y tombe un boeuf ou un âne, le propriétaire de la <u>citerne</u> (הוֹם) indemnisera; il dédommagera en argent le propriétaire de l'animal et la bête morte sera pour lui. » (Ex 21,33-34).
- « ... On les saisit vivants, et on les égorgea à la <u>citerne</u> (७३) de Bet-Eqed ... » (2R 10,14).
- « Ecoutez-moi, vous qui poursuivez la justice, vous qui cherchez Yahvé! Regardez vers le rocher d'où vous fûtes taillés, vers la cavité de la citerne (기2) d'où vous fûtes extraits. » (Is 51,1).
- «...Yichmaél ... égorgea [les hommes de Sichem, Silo et Samarie] et [les jeta] au milieu de la citerne (בּוֹר) ...» (Jr 41,7).
- « La citerne où Yichmaél jeta les cadavres des hommes qu'il avait frappés était une grande <u>citerne</u> (רוֹם), celle qu'avait faite le roi Asa contre Baacha, roi d'Israël ... » (Jr 41,9).
- « [Samuel] alla lui aussi à Rama. Arrivé à la grande <u>citerne</u> (בּוֹד) qui est à Sékou ... » (1S 19,22).
- « Benaya ... descendit au fond de la citerne (כּוֹב) et abattit le lion, un jour de neige. » (1 Ch 11,22).

Qôhèlet, dans un passage où il parle de la tristesse de vieillir, fait un emploi original du terme na . En effet, il utilise ce mot pour parler du coeur qui cesse de fonctionner, ou pour parler de l'estomac:

« avant que se rompe le fil d'argent, que l'ampoule d'or se brise, que la cruche se casse à la fontaine, que la poulie se brise à la citerne (בוֹר). » (Oo 12.6). 175

^{175«} Les images se rapportent probablement au coeur qui, cessant de battre, met fin à toute activité, comme dans la maison toute activité cesse quand la lampe se brise ou que l'on ne peut plus tirer d'eau à la fontaine (Pléiades, la Bible). Certains auteurs, s'appuyany sur la Michna, ont poussé jusqu'au bout l'explication biologique : fil d'argent =

Malgré cette analogie faite avec le corps humain, le sens premier de Till demeure le même, il s'agit d'une citerne.

d-) Un cachot, une prison

in sert également à désigner une prison:

[Joseph dit]: « car j'ai été réellement enlevé du pays des Hébreux et, ici même, je n'ai rien fait qu'on m'ait mis au cachot (기일). » (Gn 40,15).

- « Pharaon envoya appeler Joseph. On le fit sortir en hâte du <u>cachot</u> (コュ). » (Gn 41,14).
- « ... depuis le premier-né de Pharaon qui doit s'asseoir sur son trône jusqu'au premier-né du captif qui est dans le <u>cachot</u> (רוֹם)... » (Ex 12,29).
- « [Les rois de la terre] seront réunis, réunis dans un <u>cachot</u> (기급), emprisonnés dans une prison (기료)) et après de longs jours ils seront châtiés. » (Is 24,22).
- « Ainsi Jérémie pénétra dans un <u>cachot</u> (기道) voûté. Jérémie y demeura de longs jours. » (Jr 37,16).
- « Dans un <u>cachot</u> (Tiz) ils ont anéanti ma vie et ils ont jeté des pierres sur moi. » (Lm 3,53).
- « Jai évoqué ton Nom, Yahvé, du tréfonds du cachot (712). » (Lm 3,55).

Notons qu'il ne s'agit pas, pour Jérémie 37,16 de la citerne de Jérémie 38,1-13.

L'épisode de la citerne de Jérémie nous informe que cette citerne était vide d'eau, mais que le fond en était boueux:

« Dans la citerne (לוֹם), il n'y avait pas d'eau, mais de la boue, et Jérémie s'enfonça dans la boue.» (Jr 38,6b).

moelle épinière; ampoule d'or = cerveau; cruche = estomac; fontaine = oesophage; poulie = coeur; citerne = estomac!!! » Osty, <u>La Bible</u>, Qo 12,6, note.

Le prophète Zacharie fait un lien entre le cachot et la citerne vide d'eau:

« Quant à toi [Sion], à cause du sang de ton alliance, je renverrai tes captifs de la <u>citerne</u> (¬1⊇) sans eau. » (Za 9,11).

Au Psaume 40, le psalmiste fait un lien entre la citerne et la boue qu'on retrouve au fond de la citerne:

« [Yahvé] me fit remonter de la <u>citerne</u> (Tia) de rugissement [des eaux], de la fange du bourbier, il dressa mes pieds sur le roc, il affermit mes pas. » (Ps 40,3).

Dans ce verset, citerne de rugissement [des eaux] désigne l'abysse, car on se réfère ici aux eaux de la mer.

Reymond explique l'utilisation des citernes comme prison ainsi: « on ne devait pas pouvoir remonter de certaines citernes; leur forme du reste rendait la chose impossible sans aide. C'est pourquoi elles étaient fréquemment utilisées comme prisons. (Gn 37,20; Is 24,22; Za 9,11). »¹⁷⁶

e-) Le gouffre, synonyme de Shéol

est finalement utilisé pour parler du Shéol. Ces emplois plus tardifs de Tie se retrouvent presque tous dans des textes de style poétique, sauf quelques passages du livre d'Ezéchiel. Des 22 utilisations poétiques de Tie dans l'Ancien Testament, 10 servent à décrire le Shéol, soit près de la moitié. Notons que Tie n'est jamais utilisé en tant que synonyme de Shéol dans le Pentateuque.

Lorsque אבו est synonyme de Shéol, Osty traduit בוֹם par « fosse », c'est-à-dire par le même terme français utilisé pour traduire אַרָּחָה, שַּרָחָה, שַּרָחָה, שַּרָחָה, De façon à faire une distinction, dans la traduction française, entre ces cinq termes et שַּרְחָה, j'ai choisi de traduire וֹשַׁ , lorsqu'il désigne le Shéol, par « gouffre » pour les raisons qui suivent. D'abord, gouffre est un nom masculin tout comme בּוֹב (alors que fosse est féminin tout comme שַּרְחָה, שַּרְחָה, שִּרְחָה, שַּרְחָה et שִּׁרְחָה, בּוֹר). Un gouffre est défini comme étant un « Trou vertical, effrayant par sa profondeur et sa largeur. »177 Cette définition correspond bien à l'aspect physique du puits, ainsi qu'à celui du Shéol. Le caractère effrayant du gouffre rappelle aussi le caractère effrayant du Shéol et de la mort. Au sens figuré, gouffre est utilisé « En parlant de ce qui a la profondeur d'un gouffre, de ce qui est insondable. »178 et « En parlant d'une situation déplorable »179 Une fois de

¹⁷⁶Reymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, p. 137.

¹⁷⁷cf. Gouffre, in Robert, Paul, <u>Le Petit Robert 1</u>, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Dictionnaire le Robert, Paris, 1977, p. 876.

¹⁷⁸Robert, <u>loc. cit.</u>

plus, on peut reconnaître le caractère à la fois insondable et déplorable du Shéol et de la mort. Je retiens particulièrement l'expression « Etre au bord du gouffre »¹³⁰, c'est-à-dire « devant un péril imminent »¹³¹. Cette expression est également très près du caractère périlleux du Shéol et de la Mort. Je crois donc que « gouffre » est un mot adéquat pour traduire אוֹם lorsque celui-ci est synonyme de Shéol; « gouffre » respectent le sens de אוֹם , rappelle le caractère effrayant, insondable, déplorable et périlleux du Shéol et de la mort, et permet de différencier, dans une traduction française, אוֹם de אוֹם , הוֹיִם , אוֹם , פּיַרות ,

f-) Caractéristiques du gouffre et synonymes employés

Tout comme le Shéol, le gouffre est un endroit souterrain, un endroit profond où l'on descend:

« eh bien! c'est au Shéol qu'on ta fait descendre, vers les profondeurs du gouffre (אור). » (Is 14,15).

« ... Car tous ont été livrés à la mort [pour aller] <u>vers le pays d'enbas</u>, au milieu des fils d'homme, <u>vers ceux qui descendent au gouffre</u> (בוֹם). » (Ez 31,14).

« Fils d'homme, gémis sur la multitude d'Egypte et fais-la <u>descendre</u>, toi et les filles des nations. Je les ferai <u>descendre vers le pays des profondeurs</u> avec ceux qui <u>descendent au gouffre</u> (הוב). » (Ez 32,18).

« On a placé la tombe [de Pharaon] dans les <u>profondeurs du gouffre</u> (Tia), et sa cohorte est autour de sa tombe... » (Ez 32,23).

« Yahvé, tu as fait <u>remonter mon âme du Shéol</u>, tu m'as fait revivre <u>d'entre ceux qui descendent au gouffre</u> (つね). » (Ps 30,4).

« [Yahvé] me fit <u>remonter du gouffre</u> (קוֹם) fatal, de la fange du bourbier, il dressa mes pieds sur le roc, il affermit mes pas. » (Ps 40,3).

« Tu m'as placé au <u>tréfonds du gouffre</u> (הוֹב), dans les ténèbres, <u>dans</u> <u>les profondeurs</u>. » (Ps 88,7).

¹⁷⁹Robert, loc. cit.

¹⁸⁰Robert, loc. cit.

¹⁸¹Robert, loc. cit.

On remarque d'ailleurs l'utilisation répétée de l'expression « ceux qui <u>descendent</u> au gouffre»: יוֹרְדֵי בּוֹר (Is 38,18; Ez 26,20.20; 31,14.16; 32,18.24.25.30; Pr 1,12; Ps 28,1; 30,4; 88,5) ou יוֹרְדֵי בּוֹר (Ez 32,29; Ps 143,7). Cette expression aide à confirmer que בּוֹר est véritablement un synonyme de Shéol. Car elle rappelle l'idée de descendre au Shéol (Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nb 16,30.33; 1S 2,6; 1R 2,6.9; Is 5,14; 14,11.15; 38,18; Ez 31,15.16.17; 32,21.27; Am 9,2; Jb 7,9; 17,16; Ps 30,4; 49,15; 55,16; Pr 1,12; Pr 5,5; 7,27)¹⁸², et l'expression "descendre à la fosse (חַתַּיֵל)" (Ps 30,10; 55,24; Jb 33,24; Ez 28,7b-8). 183

Le gouffre est aussi présenté, tout comme le Shéol, comme un endroit ténébreux:

« Tu m'as placé au tréfonds du gouffre (기교), dans les ténèbres, dans les profondeurs. » (Ps 88,7).

Il y a un lien très clair entre le gouffre et la mort:

« ... Ceux qui sont massacrés, transpercés par le glaive, sont déposés sur les pierres du gouffre (つら). » (Is 14,19).

« Car le Shéol ne te célèbre pas, la Mort ne te loue pas, ceux qui descendent au gouffre (Ti2) n'espèrent pas en ta loyauté. » (Is 38,18).

«... Car tous ont été livrés à la mort [pour aller] vers le pays d'enbas, au milieu des fils d'homme, vers ceux qui descendent au gouffre (מוֹם). » (Ez 31,14).

Le livre d'Ezéchiel fournit un élément particulier en affirmant que le gouffre est aussi un endroit ancien. En effet, Ezéchiel fait un lien entre "ceux qui descendent au gouffre" et "le peuple du temps jadis", et entre le "pays des profondeurs" et les "ruines antiques". Ce long verset en prose ne présente pas de parallélisme synonymique:

« [Yahvé dit à Tyr:] alors je te ferai descendre avec ceux qui descendent au gouffre (٦ίΞ), vers le peuple du temps jadis; je te ferai habiter au pays des profondeurs, parmi les ruines antiques, avec ceux qui descendent au gouffre (¬ίΞ), afin que tu ne sois plus habitée sur la terre des vivants. » (Ez 26,20).

On retrouve quelques synonymes de gouffre, mais le terme "gouffre" n'est pas utilisé à l'intérieur de parallélismes synonymiques avec ces termes. On retrouve les termes synonymes suivants: « pays des profondeurs, אָרֶץ פַּחָרֶבוֹת » (Ez 26,20; 32,18), « ruines antiques, פַּחַרֶבוֹת

¹⁸²cf. Chapitre III, section A-2-b.

¹⁸³cf. Chapitre II, section D-2-c.

עניקט » (Ez 26,20), « pays d'en-bas; אָרֶץ » (Ez 31,14), « ténèbres, מָעוֹלָט » (Ps 88,7) et « profondeurs, מָעוּלָה » (Ps 88,7).

g-) Gouffre et Shéol

Evidemment, certains versets présentent explicitement le gouffre comme étant synonyme de Shéol:

« eh bien! c'est au <u>Shéol</u> qu'on ta fait descendre, vers les profondeurs du gouffre (기교). » (Is 14,15).

« Au bruit de la chute [du cèdre], j'ai ébranlé les nations, quand je l'ai fait descendre au <u>Shéol</u> avec ceux qui descendent au <u>gouffre</u> (712). » (Ez 31,16).

Proverbes 1,12 et Psaume 30,4 présentent un parallèle entre Shéol et gouffre (712):



« Yahvé, tu as fait remonter mon âme

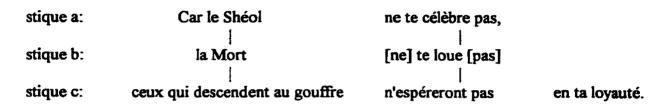
|
tu m'as fait revivre d'entre ceux qui descendent au gouffre . »

(Ps 30,4).

Isaïe 38,18 présente un parallélisme synonymique où Shéol, Mort et gouffre sont mis en parallèle. L'étude du texte hébreu, permet de constater que Isaïe 38,18 présente un parallélisme triple où le stique c, qui forme un chiasme avec les deux stiques précédents, est une sorte d'addition, une conclusion, mais je dirais surtout une extrapolation plus intense et plus importante que les affirmations des deux premiers stiques. On se retrouve ainsi avec un parallélisme double, entre les stiques a et b, où Shéol et Mort sont en parallèle, ainsi que les verbes célébrer (קָּלָה) et louer (קַּלָּה). A ce parallélisme s'ajoute le stique c qui forme un chiasme en utilisant un vocabulaire synonymique plus développé. On remarque en effet trois progressions dans le stique c par rapport aux deux stiques précédents. Premièrement, "Shéol" et "Mort" sont mis en parallèle avec "ceux qui descendent au gouffre", une expression plus longue, plus riche. Deuxièmement, seul le stique c présente une qualité de Yahvé ("ta loyauté") en tant que complément du verbe, alors que deux premiers stiques n'utilisent qu'un simple kaph à la fin du verbe pour désigner Yahvé

à la deuxième personne du masculin singulier. Troisièmement, les verbes célébrer (קָלֵי) et louer (קַלִי) sont utilisés au parfait alors que espérer (קַלִי) est utilisé à l'imparfait. On se retrouve ainsi avec un verset qui présente un court parallélisme <u>factuel</u> (où les verbes sont utilisés au <u>parfait</u>) suivi d'une plus longue <u>extrapolation</u> (où le verbe est utilisé à <u>l'imparfait</u>). Ainsi, le psalmiste affirme à un premier degré rationnel, factuel: «Car le Shéo! ne te célèbre pas, la Mort [ne] te loue [pas] », puis ajoute à un degré second, moins modéré, que « ceux qui descendent au gouffre n'espéreront pas en ta loyauté.»

Isaïe 38, 18:



h-) Versets où Till pourrait être synonyme de Shéol

Nous avons vu, à la section d, que désigne parfois un cachot. Deux versets parlent du gouffre en tant que cachot. Un de ces verset, tiré du proto-Isaïe, se situe dans un contexte apocalyptique où le cachot pourrait bien représenter le Shéol et où le châtiment « après de longs jours » pourrait bien figurer le Jugement Dernier:

« [Les rois de la terre] seront réunis, réunis dans un <u>cachot</u> (רוֹם), emprisonnés dans une prison (מַלְבָּב) et après de longs jours ils seront châtiés. » (Is 24,22).

Retenons aussi un verset issu du livre des Lamentations:

« J'ai évoqué ton Nom, Yahvé, du tréfonds du <u>cachot</u> (הוֹב). » (Lm 3,55).

Ce verset rappelle certaines formules utilisées dans le livre des Psaumes, par exemple:

«Hâte-toi, réponds-moi, Yahvé, mon esprit se consume; ne me cache pas ta Face, car je ressemblerais à ceux qui descendent au gouffre. » (Ps 143,7).

« Yahvé, Dieu de mon salut, je crie le jour, la nuit [je me tiens] en ta présence. Que vienne devant toi ma prière, tends l'oreille à ma plainte. Car mon âme est rassasiée de maux et ma vie touche au Shéol; je suis compté parmi ceux qui descendent au gouffre, je suis comme un homme sans force, parmi les morts, libéré, pareil aux transpercés qui gisent dans la tombe, hors de ton souvenir et soustraits à ta main. » (Ps 88,2-6).

Le prophète Zacharie parle de la citerne sans eau:

« Quant à toi [Sion], à cause du sang de ton alliance, je renverrai tes captifs de la citerne (기교) sans eau. » (Za 9,11).

Dans le contexte apocalyptique du passage, la citerne sans eau représente fort probablement l'exil. On peut cependant se demander si elle ne pourrait pas aussi désigner le Shéol.

On retrouve finalement deux autres passages de style poétique où la citerne pourrait bien être synonyme de Shéol:

« Un homme chargé du sang d'autrui fuira jusqu'à la <u>citerne</u> (コロ): qu'on ne l'arrête pas! » (Pr 28,17).

« Il ouvre une <u>citerne</u> (기교), il la creuse: il tombe dans la fosse qu'il faisait!» (Ps 7,16).

5-) RÉSUMÉ DE LA RACINE TRI

La racine TRI fournit trois mots qui désignent soit un puits, une citerne, un piège, un cachot ou le gouffre. Au total, ces trois mots sont employés à 107 reprises dans l'Ancien Testament, plus fréquemment dans les textes en prose (77 utilisations) que dans les textes de style poétique (30 utilisations).

Parmi ces trois mots, seul קוֹם , lorsqu'il désigne le gouffre, est synonyme de Shéol: cf. Ps 28,1; 30,4; 88,5.7; 143,7; Pr 1,12; Is 14,15.19; 38,18; Ez 26,20.20; 31,14.16; 32,18.23.24.25.29.30. A cette liste de versets, on peut aussi ajouter les versets suivants où קוֹם pourrait être synonyme de Shéol: Ps 40,3; Pr 28,17; Is 24,22; La 3,55; Za 9,11. Parmi ces deux listes, les passages de style poétique sont en caractère gras. On remarque donc que plus de la moitié de ces versets (15 sur 24) se retrouvent dans des textes de style poétique. Parmi les neuf emplois de קוֹם dans des textes en prose, huit présentent l'expression « ceux qui descendent au gouffre ». Seul Ez 32,23 emploie קוֹם différemment, soit dans l'expression « les profondeurs du gouffre ».

On remarque finalement que Tia n'est jamais synonyme de Shéol dans le Pentateuque. Lorsque Tia est employé dans le Pentateuque, c'est uniquement pour désigner une citerne ou un cachot.

F-) RÉSUMÉ DU CHAPITRE

Après l'étude de ces termes hébreux, nous nous retrouvons avec cinq synonymes de Shéol utilisés dans l'Ancien Testament. Si ces cinq synonymes de Shéol partagent les mêmes attributs que ceux attribués au mot Shéol, leur étymologie et/ou leurs autres significations nous fournissent de nouvelles informations au sujet du domaine des morts des Hébreux.

1-) אֲבַדּוֹן (Abaddôn) est utilisé à six reprises seulement dans l'Ancien Testament, toujours dans des textes de style poétique et dans la littérature sapientiale.

Issu du verbe אַבּר , périr, détruire, l'Abaddôn est étymologiquement le "Lieu-de-Destruction". Il faut cependant être prudent, cette étymologie du terme Abaddôn ne signifie pas que le Shéol est un lieu de destruction. L'Ancien Testament ne présente jamais le Shéol comme étant un lieu de terreur, de souffrance et de destruction. On peut penser que cette étymologie du terme Abaddôn est issue de l'observation du corps humain qui se décompose dans la tombe. Abaddôn pourrait également être un terme emprunté par les Hébreux à un peuple voisin, puisqu'il existe dans plusieurs langues sémitiques un verbe apparenté à l'hébreu עם יו signifie périr, détruire. De plus, en Mésopotamie, le dieu de la destruction, Nergal, règne sur un domaine des morts terrifiant, alors qu'en Egypte, la seconde mort, subie après un jugement moral négatif dans l'au-delà, est une destruction complète de l'être humain. On ne peut cependant pas confirmer cette hypothèse puisqu'on ne désigne jamais, dans les textes du Proche-Orient, le domaine des morts par un mot apparenté au verbe hébreu אַבּרַר.

La meilleure solution à ce problème posé par l'étymologie du terme Abaddôn est de considérer l'Abaddôn non pas en tant que lieu de destruction, mais plutôt en tant que personnification du pouvoir destructeur de la mort. L'Abaddôn est d'ailleurs personnifié en Jb 28,22 (personnification possible aussi en Jb 26,6; Pr 15,11; 27,20). Cette vision anthropomorphique de l'Abaddôn n'a cependant aucune connotation mythologique: l'Abaddôn n'est pas une divinité ancienne. Cet emploi anthropomorphique de l'Abaddôn en Jb 28,22 est cependant la base de la personnification de l'Ange de l'Abîme nommé Abaddôn dans l'Apocalypse de Jean (Ap 9,11).

Dans l'Ancien Testament, l'Abaddôn demeure avant tout un lieu. Et contrairement à ce qu'affirmera la tradition rabbinique ultérieure, l'Abaddôn n'est pas un lieu spécifique du Shéol.

Notons finalement que le problème de l'étymologie du terme Abaddôn pourrait être résolu en traduisant Abaddôn par Lieu-de-Perdition, puisque le verbe אָבָר peut également prendre le sens de "perdre" (cf. Jr 23,1; Qo 3,6). Au Psaume 1,6, on parle du chemin sur lequel se perdent les méchants. Ce chemin pourrait s'apparenter au chemin sans retour (Jb 16,22), c'est-à-dire au sentier qui mène au Shéol, au chemin des pécheurs (Ps 1,1) et au chemin du méchant (Ps 1,6b). Il s'opposerait ainsi au chemin du juste (Ps 1,6a), au chemin de Yahvé (Ps 5,9), mais surtout au sentier de vie (Ps 16,11; Pr 2,19; 5,6; 15,24) qui est lui-même opposé au Shéol (Ps 16,10-11; Pr

- 5,6; 15,24), à la mort et aux Ombres (Pr 2,19). On pourrait ainsi penser que le chemin qu'emprunte les méchants les perd et les mène au lieu de perdition, c'est-à-dire à l'Abaddôn.
- 2-) אָרֶץ (la terre) est employé très souvent, à une trentaine de reprises, dans l'Ancien Testament pour décrire le Shéol. Cette hypothèse avancée par Gunkel en 1895 se base sur le terme akkadien "ersetu" qui, tout comme אָרֶץ dans l'Ancien Testament, désigne à la fois la terre, un pays ou le domaine des morts. Cette hypothèse de Gunkel repoussée par certains chercheurs entre 1940 et 1970. En 1969, Tromp consolida l'hypothèse de Gunkel, alors reconnue par tous (malgré l'opposition de certains chercheurs entre 1940 et 1970) en associant le terme hébreu אָרֶץ au terme ougaritique "a r s" utilisé dans les écrits découverts à Ras Shamra (et en particulier dans le cycle de Baal) pour désigner le domaine de Mot, le dieu ougaritique de la mort.

Si certaines de ces utilisations sont peu certaines (Jr 17,13; Ps 41,3; 61,3; 141,7) et si d'autres ne forment qu'un simple lien avec le Shéol et la mort (1S 28,13; Is 14,9; Ps 63,10; 71,20), la plupart des utilisations de ץֶּבֶץ qui se réfèrent au Shéol mentionnent également un aspect bien connu du Shéol: la poussière (Is 26,19; 29,14; Ps 22,30; Qo 3,21), les ténèbres (Ps 143,3; Jb 10,20-22; 15,29-30). צֶּבֶץ se réfère aussi au Shéol en évoquant certaines représentations bien connues du Shéol en tant que pays (Ez 31,14.16.18; 32,24; Ps 88,13; Jb 10,20-22), en tant que ville fortifiée ou de prison (Jon 2,7; Si 51,9), en tant que monstre souterrain (anthropomorphisme en Ex 15,12; Nb 16,31-32; Dt 11,6; Ps 106,17). Notons séparément la notion très particulière du Shéol en tant que terre-mère, en tant que matrice de l'homme (Is 26,19; 139,15).

Notons finalement que la terre (אֶּרֶץ) est une des trois parties de l'univers (Gn 1,28; Ex 20,4) dans laquelle se retrouve le Shéol. Ainsi, lorsque l'auteur biblique parle de la terre (אֶּרֶץ), il est parfois difficile de savoir s'il se réfère au domaine des morts ou uniquement à la masse qui est située sous nos pieds.

- 3-) אַּדָשָה (le sol) est synonyme de Shéol à seulement quatre reprises dans l'Ancien Testament. Trois de ces utilisations (toutes dans le Pentateuque) présentent le sol, par anthropomorphisme, comme étant un insatiable monstre souterrain. Personnellement, je crois que אַרָשָה (le sol) n'est pas un véritable synonyme de Shéol. On ne retrouve d'ailleurs aucun mot apparenté synonyme de domaine des morts dans d'autres langues sémitiques. Si אַדָּשָׁר (le sol) est synonyme de Shéol à quelques reprises dans l'Ancien Testament, c'est par son lien avec אֶדֶשְּׁר (la terre).
- 4-) Parmi les cinq mots qui désignent une fosse, issus de la racine אַלּרוֹם (s'effondrer, s'affaisser, tomber, sombrer), seul אַלָּרוֹם , et possiblement l'utilisation de אַלְּרוֹם , au Psaume 107,20, se réfèrent au Shéol. אַלְּרוֹם , utilisé à quatre reprises dans l'Ancien Testament, my , utilisé trois fois et אַרְרוֹם , un hapax de l'Ancien Testament, désignent plutôt une fosse creusée pour prendre ses ennemis (exemples: אַלְּרוֹם en Jr 18,20, שַּׁרוֹם au Psaume 57,7 et אַרוֹם en Pr 28,10). Il s'agit là d'une des significations possibles de שַּׁרוֹם (Ps 35,7). שַּיּחַית , employé à deux reprises dans l'Ancien Testament, désigne un piège pour prendre ses ennemis en Lm 4,20, mais pourrait bien se référer

au Shéol au Psaume 107,20 en raison de la mention de la maladie et des portes de la mort dans les versets précédents (Ps 107,17-18).

מותוש demeure le seul incontestable synonyme du Shéol parmi les mots issus de la racine מותוש. חוש est utilisé à vingt-quatre reprises dans l'Ancien Testament, toujours dans des textes de style littéraire poétique et jamais dans le Pentateuque. Tout comme חוש , חוש , חוש , אווי , שווי ,

De ces vingt-quatre utilisations dans l'Ancien Testament, not désigne le Shéol à quatorze reprises (Jb 17,14; 33,18.22.24.28.30; Ps 30,10; 49,10; 55,24; 103,4; Is 38,17; 51,14; Ez 28,8; Jon 2,7), donc dans plus de la moitié des cas. Notons parmi ces versets, qui se réfèrent de façon plutôt générale à la mort, ceux qui parlent de "descendre à la fosse" (Ps 30,10; 55,24; Jb 33,24; Ez 28,8) ou d'en remonter (Jon 2,7), ainsi que Psaume 30,10 qui mentionne la présence de poussière dans la fosse, et Job 33,28.30 qui opposent la fosse à la lumière des vivants.

פון est parfois traduit par "corruption" dans la Septante et la Vulgate (Ps 16,10; 30,10; 49,10; 55,24; Jb 17,14). Cette traduction s'explique par le fait que les traducteurs grecs et latins de la Bible Hébraïque auraient préféré rattacher מון au verbe מון (tomber en ruine, aller à la corruption) plutôt qu'au verbe מון (s'effondrer, s'affaisser, tomber, sombrer).

En conclusion, name (et possiblement l'utilisation de name au Psaume 107,20) nous informent, par leur lien étymologique avec la racine (s'effondrer, s'affaisser, tomber, sombrer), que le Shéol est un lieu situé vers le bas, vers lequel on tombe. Le sens de "piège" donné à chacun des cinq mots issus de cette racine, précise que le Shéol est un endroit situé vers le bas, vers lequel on tombe tel un animal ou un ennemi surpris par un piège. Le lien étymologique possible avec le verbe name (tomber en ruine, aller à la corruption) révèle davantage un lien avec le tombeau, là où le cadavre se décompose, qu'un lien avec le Shéol, puisque, dans l'Ancien Testament, le Shéol n'est pas un lieu de destruction.

5-) Des trois mots issus du verbe אבן (faire nettement, graver clairement), seul אבן , lorsqu'il désigne le gouffre, est synonyme de Shéol. אַבְּילֵּך , utilisé à 37 reprises dans l'Ancien Testament, désigne un puits duquel on tire de l'eau (Gn 16,14; 21,19, etc.). On retrouve également ce mot dans le nom de certains lieux tels que Béer-Shéva (Gn 21,30). באר , utilisé à cinq reprises dans l'Ancien Testament, décrit une citerne (2S 23,16; Jr 2,13, etc.).

est employé à 65 reprises dans l'Ancien Testament, de façon plutôt égale entre le Pentateuque (15 utilisations), les Prophètes (29 utilisations) et les Ecrits (21 utilisations). Contrairement à חַרָּה , שַּׁרַח , בּוֹר , באר désigne, au sens concret, une citerne.

Ces citernes, de réalisation humaine (Dt 6,11), avaient pour but d'emmagasiner l'eau (Lv 11,36). Elles pouvaient cependant parfois être vides (Gn 37,24) et servir alors de cachots (Jr 37,16).

Près d'une vingtaine des utilisations de Tie dans l'Ancien Testament servent à désigner le Shéol (Is 14,15.19; 38,18; Ez 26,20.20; 31,14.16; 32,18.23.24.25.29.30; Pr 1,12; Ps 28,1; 30,4; 88,5.7; 143,7). Tie pourrait également être synonyme de Shéol dans les cinq versets suivants: Ps 40,3; Pr 28,17; Is 24,22; La 3,55; Za 9,11. Dans le présent travail, lorsque Tie désigne le Shéol, le terme "gouffre" est utilisé dans le but de distinguer Tie de Tie de Tie , puisque ces deux différents termes hébreux sont habituellement traduits par le même terme français: la fosse.

Les versets où אבור est synonyme de Shéol mentionnent à plusieurs reprises le caractère profond du gouffre. On parle en effet des profondeurs du gouffre (Ps 88,7; Is 14,15; Ez 32,23), des tréfonds du gouffre (Ps 88,7) et de descendre au gouffre (Ps 30,4; Is 14,15; Ez 31,14; 32,18). Ps 40,3 parle de remonter du gouffre. Notons surtout l'expression "ceux qui descendent au gouffre" utilisée à quinze reprises dans l'Ancien Testament: יוֹרֶנִי בּוֹר (Is 38,18; Ez 26,20.20; 31,14.16; 32,18.24.25.30; Pr 1,12; Ps 28,1; 30,4; 88,5) ou יוֹרֶנִי בּוֹר (Ez 32,29; Ps 143,7). אוֹרָנִי בּוֹר Shéol sont mentionnés ensemble en Is 14,15 et Ps 30,4. Psaume 88,7 parle des ténèbres du gouffre. Notons finalement l'utilisation particulière de Ez 26,20 où אוֹרָנִי בּוֹר désigne le Shéol en tant que lieu ancien.

On remarque que, tout comme תַּשֵּׁ , רֹוֹבֵּ n'est jamais utilisé dans le Pentateuque pour désigner le Shéol. Lorsque רֹוֹבַ est employé dans le Pentateuque, c'est uniquement pour désigner une citerne ou un cachot. On peut se demander si cette absence signifie que l'utilisation de תַּשַּׁ et רוֹב en tant que synonymes de Shéol ne serait pas un usage plus récent. On peut penser en effet que תַּשַּׁ et רוֹב décrivaient initialement uniquement une fosse, un puits ou une citerne. Puis, avec le temps, et le développement du style littéraire poétique, תַּשַּׁ et רוֹב vinrent à être utilisés pour parler, de façon poétique et imagée, du Shéol. Nous avons en effet remarqué que תַּשַׁ ne désigne jamais le Shéol dans les textes en prose. Environ la moitié des utilisations de רוֹב qui se réfèrent au Shéol se retrouvent dans des textes de style poétique. Cette statistique est cependant trompeuse, puisque la moitié des utilisations de רוֹב en tant que synonyme de Shéol dans des textes en prose sont regroupées dans trois chapitres du livre d'Ezechiel (Ez 26,20.20; 31,16; 32,18.23.24.25.29.30). Notons que huit de ces neuf versets (à l'exception de Ez 32,23) présentent l'expression "ceux qui descendent au gouffre". Nous pouvons donc affirmer que, à l'exception du livre d'Ezechiel, רוֹב , en tant que synonyme de Shéol, n'est utilisé que dans les textes de style poétique.

חַרַשַּׁ en tant que synonyme de Shéol est surtout employé dans les Psaumes et dans le livre de Job, alors que שום, toujours en tant que synonyme de Shéol, est surtout employé dans les Psaumes et le livre d'Ezéchiel. On peut se demander si cette différence d'emploi entre le livre d'Ezéchiel et celui de Job, signifie que, pour désigner le Shéol, חַרַשַּׁ est d'emploi ultérieur à שום. Il faut cependant être prudent dans cette affirmation, puisque les livres de Job et d'Ezéchiel ont été rédigés à des époques relativement peu éloignées. De plus, חַרַשַּׁ et שוֹם sont synonymes de Shéol dans d'autres livres bibliques. Mentionnons aussi que cette différence peut être due à d'autres

facteurs que le temps, tels que la situation géographique, le milieu culturel, le niveau d'éducation, etc.

Ces deux mots désignent, au sens concret, des trous, des puits ou des citernes. Les Hébreux ont dû se référer à ces réalités concrètes pour décrire le lieu plus abstrait qu'est le Shéol. Ils ont pu penser qu'en creusant une citerne ou un puits, ils se rapprochaient du Shéol. Peut-être pensaient-ils aussi que ceux qui tombaient dans un puits se retrouvaient au Shéol. Selon moi, les Hébreux, sachant que le Shéol est situé sous la terre, n'avaient pas de meilleures façons de parler de la descente en cet endroit profond que d'utiliser l'image du puits dont la profondeur pouvait être considérable.

CHAPITRE III

LA GEOGRAPHIE DU SHEOL: SON EMPLACEMENT ET SES SUBDIVISIONS

Maintenant que nous connaissons les différents termes utilisés pour désigner le domaine des morts dans l'Ancien Testament, nous pouvons commencer à examiner les différent attributs de ce lieu. Avant de considérer les différentes caractéristiques physiques du Shéol (chapitre IV), nous commencerons, dans le présent chapitre, à situer le Shéol dans son ensemble, de façon plutôt extérieure, en étudiant l'emplacement du Shéol ainsi que ses subdivisions.

Le présent chapitre sera divisé en trois parties. La première partie traitera de l'emplacement du Shéol dans la cosmologie de l'Ancien Testament, et des différents termes utilisés pour parler de son caractère profond, creux et souterrain par rapport au monde des vivants. Le seconde partie sera consacrée aux subdivisions possibles du Shéol: l'entrée du Shéol, les chambres de la mort, l'extrémité du Shéol et l'Abaddôn. La troisième partie servira de conclusion. Nous y verrons que, selon certains auteurs modernes influents, il est plutôt inutile de tenter de situer le Shéol et qu'il est préférable de considérer le "Totenreich", le domaine de la mort. Ce principe, plus général et universel, ne tente pas de situer le Shéol spatialement. Il affirme plutôt que le domaine de la mort s'étend à travers les diverses manifestations de la mort, et que ces présences du pouvoir de la mort dans le monde des vivants servirent à définir les différentes caractéristiques du Shéol.

A-) L'EMPLACEMENT DU SHEOL

1-) LA SITUATION DU SHÉOL DANS LA COSMOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT

L'Ancien Testament donne plusieurs données éparses sur la façon dont sont disposés les différents éléments de l'univers. On remarque rapidement que certaines assertions semblent en contredire d'autres. Le rédacteur (ou les rédacteurs) du récit sacerdotal de la création (Gn 1,1-

2,4a) a probablement été aux prises avec les mêmes problèmes. Ce récit fournit cependant la meilleure synthèse possible de la cosmologie de l'Ancien Testament.

Dans la section qui suit, nous allons ordonner les informations de l'Ancien Testament afin de se donner l'idée la plus juste possible de la façon dont les Hébreux se représentaient l'ordre de l'univers. Nous verrons également que certains problèmes dus à une apparente contradiction sont aisément résolus lorsqu'on se réfère au texte hébreu original. Nous tenterons surtout de tirer les principales informations qui ont trait à l'emplacement du Shéol dans l'univers.

a-) Les eaux chaotiques qui entourent le cosmos

Selon les données de l'Ancien Testament, le monde est entouré de tous côtés par les eaux du chaos. Au commencement, ces eaux formaient un tout chaotique sur lequel planait l'esprit de Yahvé (Gn 1,2). Le deuxième jour, Yahvé fit le firmament de façon à séparer les eaux chaotiques primordiales en deux. Il y eut alors les eaux d'en-bas et les eaux d'en-haut:

Le deuxième jour: « Dieu fit le firmament et il sépara <u>les eaux qui sont en-dessous du firmament</u> d'avec <u>les eaux qui sont en-dessus du firmament</u>. » (Gn 1,7).

Plusieurs textes de l'Ancien Testament parlent de ces deux sources d'eau (Gn 49,25; Dt 33,13), ou uniquement des eaux d'en-haut (2R 7,2.19; Ps 29,3; 33,7; Jb 36,27-28, etc.) ou des eaux d'en-bas (Dt 4,18; 5,8; Ps 18,16; 24,2; 136,6; Jb 38,16, etc.). Genèse 7,11 et 8,2 nous montrent que, lors du Déluge, ces deux sources d'eau servirent à inonder la terre. La terminologie est cependant différente: on parle des "sources de l'Abîme" pour décrire les eaux d'en-bas et des fenêtres du ciel pour désigner les eaux d'en-haut:

« ... en ce jour-là, jaillirent toutes <u>les sources du grand Abîme et les fenêtres du ciel</u> s'ouvrirent. » (Gn 7,11).

« <u>Les sources de l'Abîme et les fenêtres du ciel</u> furent fermées et la pluie fut retenue du ciel. » (Gn 8,2).

Ces eaux se trouvent donc à entourer le reste de la création. Dans le récit sacordotal de la création, Yahvé, après avoir maîtrisé ces eaux chaotiques, poursuivra sa création avec ce qu'on pourrait appeler le cosmos: le ciel, les astres, la mer, la terre, les animaux, l'humain.

Notons que cette vision de l'univers est semblable à celle des Mésopotamiens: « Le monde des trépassés, selon les Mésopotamiens, constitue une sorte d'hémisphère, l'En-Bas, opposé à l'En-Haut, et séparé de lui par une galette plate, la terre (des vivants) qui repose au milieu des eaux.» 184

¹⁸⁴Martin-Achard, Robert, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, Essais Bibliques 15. Genève 1988, Labor et Fides. p. 47.

b-) Le cosmos tripartite

Comme nous l'avons vu, à la section C-3-a du chapitre II, dans l'Ancien Testament, l'univers est divisé en trois parties: le ciel - la terre - l'eau. Gn 1,28 et Ex 20,4 mentionnent ces trois parties dans le but de désigner la totalité de l'univers:

« Dieu les bénit et Dieu leur dit: "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout être vivant qui rampe sur la terre. » (Gn 1,28).

« Tu ne te feras pas de statue ni aucune forme de ce qui est dans <u>le ciel en haut</u>, ou de ce qui est sur <u>la terre en bas</u>, ou de ce qui est dans <u>les eaux au-dessous de la terre</u>. » (Ex 20,4).

On retrouve cette division tripartite de l'univers dans plusieurs autres textes de l'Ancien Testament:

« Que soit en joie <u>le ciel</u>, que jubile <u>la terre!</u> Que gronde <u>la mer</u> et ce qui la remplit. » (Ps 96,11 = 1Ch 16,31a.32a).

« Tout ce que veut Yahvé, il le fait, au ciel et sur la terre, dans les mers et tous les abîmes. » (Ps 135,6).

« Voilà pourquoi <u>la terre</u> est en deuil et tous ceux qui l'habitent dépérissent, jusqu'aux bêtes des champs et aux oiseaux <u>du ciel</u>, même les poissons de <u>la mer</u> disparaissent. » (Os 4,3).

Cette division du cosmos ne mentionne pas l'emplacement du Shéol. Nous en déduisons tout de même que le Shéol est situé dans la deuxième partie du cosmos, la terre, qui est située entre le ciel et les eaux. Nous avons vu, à la section C du chapitre II, que la terre (אָבֶיץ) sert parfois à désigner le Shéol.

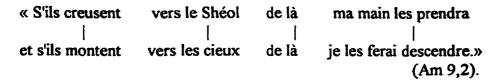
Il serait acceptable de penser que cette notion de division du monde en trois parties et celle selon laquelle le cosmos est entouré par les eaux chaotiques seraient d'origine différente. Ces deux idées se seraient peut-être fusionnées avec le temps. Que cette hypothèse soit fondée ou non, ces deux idées ne se contredisent pas telles que présentées dans l'Ancien Testament: les eaux chaotiques (Gn 1,7) entourent le cosmos, lequel est divisé en trois parties: ciel-terre-eaux (Gn 1,28; Ex 20,4).

Il est cependant dangereux de mêler les eaux chaotiques (du dessous du firmament, Gn 1,7) avec les eaux qui forment la troisième partie du cosmos (Gn 1,28; Ex 20,4). Le texte hébreu nous aide à comprendre qu'il s'agit ici de deux "eaux" différentes. Les eaux primordiales chaotiques sont désignées par le terme Dinn, l'Océan, l'Abîme, l'Abysse (Gn 1,2; 7,11; 8,2), alors que les eaux de la troisième partie du cosmos sont désignées par le terme D, mer (Gn 1,10.28). Notons qu'en Genèse 1,10, Yahvé « appela » l'eau « mers » et « vit que cela était bon ». Les mers sont donc une création de Yahvé, une chose bonne, source de nourriture pour l'homme (Gn 1,26.28). Mais l'Abîme n'est pas « appelé » par Yahvé, ni considéré comme étant une chose « bonne ». L'Abîme n'est pas une création de Yahvé, il existait déjà au commencement (Gn 1,2). Notons que le deuxième jour, lors duquel Yahvé fit le firmament et sépara les eaux, est le seul jour de la création où il n'est pas mentionné que Yahvé vit que « cela était bon ». L'Abîme est maîtrisé par Yahvé (Ps 74,13-14; 89,11; Jb 26,12-13), il fut utilisé par ce dernier lors du Déluge, mais il demeure une menace pour le cosmos et en particulier pour l'homme. Nous verrons, à la section 3 du présent chapitre que, pour cette raison, l'Abîme est souvent confondu avec le Shéol en tant que danger pour l'humanité et personnification des forces chaotiques de la mort et de la destruction. Nous verrons également, à la section C du chapitre IV, la question de la présence de l'eau au Shéol.

c-) Le Shéol et les cieux: les deux extrémités de l'univers

A part les informations issues du récit sacerdotal de la création (Gn 1,1-2,4a), la plupart de celles qui ont trait à la disposition des éléments de l'univers nous viennent de parallélismes qui opposent des lieux de l'univers. Ces formules binaires nous donnent d'intéressantes informations, car elles opposent habituellement deux endroits situés l'un à l'extrême opposé de l'autre. Ces parallélismes permettent ainsi de situer certaines limites de l'univers.

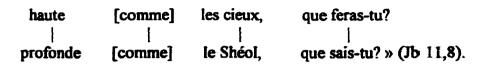
On apprend ainsi que le Shéol est situé à l'extrême opposé des cieux (בַּשַׁלֵּבְי). Trois versets présentent des parallélismes antithétiques où Shéol et cieux sont opposés. En Amos 9,2, Shéol et cieux représentent les deux extrémités de l'univers auxquelles s'étend le pouvoir de Yahvé:



Au Psaume 139, l'opposition Shéol-cieux sert à exprimer l'omniprésence de Yahvé. Encore une fois, Shéol et cieux représentent ainsi les deux extrémités de l'univers:

En Job 11,8, pour exprimer la grandeur de la Sagesse de Yahvé, on la compare à la hauteur des cieux et à la profondeur du Shéol. Pour cette comparaison, l'auteur utilise les expressions les plus fortes qu'il connaît: quoi de plus haut que les cieux et quoi de plus profond que le Shéol? Cieux et Shéol sont donc une fois de plus les deux extrémités de l'univers:

« [La Sagesse de Yahvé est]



Isaïe 57,9, sans mentionner les cieux ou affirmer que le Shéol est une des extrémités de l'univers, laisse sous-entendre que le Shéol est un lieu très lointain:

« Tu cours vers Mèlek avec de l'huile, tu prodigues tes parfums, tu envoies tes messagers jusqu'au loin, tu les fais s'enfoncer jusqu'au Shéol. » (Is 57,9).

d-) Le Shéol situé par contraste avec les "lieux élévés en haut" et le "sentier de vie vers le haut"

On oppose aussi le creux du Shéol aux "lieux élevés en haut" (בַּבַּהַ לָּבַעָּלָה):

« Demande pour toi un signe à Yahvé, ton Dieu, dans le creux du Shéol ou dans les <u>lieux élevés en haut</u> (לְּמָעֶלָה) » (Is 7,11).

Proverbe 15,24 oppose le "sentier de vie vers le haut" au "Shéol vers le bas"

« Un <u>sentier de vie vers le haut</u> pour le prudent dans le but de détourner loin du <u>Shéol vers le bas.</u> » (Pr 15,24).

Ces deux oppositions sont beaucoup plus faibles et ne se réfèrent pas aux extrémités de l'univers. Il s'agit plutôt de contrastes qui servent à exprimer une certaine totalité (Is 7,11) ou à séparer deux éléments (Pr 15,24). On y sous-entend tout de même que le Shéol est un lieu situé dans les profondeurs de l'univers.

e-) La terre opposée aux cieux et aux cimes des monts

Nous avons vu, à la section C du chapitre II, que la terre (१५६०) est parfois synonyme de Shéol. Notons trois versets où la terre est opposée successivement aux cieux (à deux reprises) et aux sommets des monts. Dans ces versets, la terre n'est pas synonyme de Shéol, mais nous donne certaines informations cosmologiques en tant que matrice dans laquelle se retrouve le Shéol:

« <u>Cieux</u>, criez de joie, car Yahvé a agi; acclamez, <u>profondeurs de la terre!</u> Eclatez, montagnes, en cris de joie, forêt et tous les arbres! car Yahvé a racheté Jacob et dans Israēl il se glorifie. » (Is 44,23).

« Les <u>cieux</u> par leur hauteur, et la <u>terre</u> par sa profondeur, et le coeur des rois sont insondables. » (Pr 25,3).

« Il a dans sa main les <u>profondeurs de la terre</u>, les <u>cimes des monts</u> sont à lui » (Ps 95,4).

f-) La situation du Shéol par rapport à l'Océan

Certains textes de l'Ancien Testament semblent supposer que le Shéol est situé dans l'Océan, que Shéol et Océan ne font qu'un:

« Les Réphaïms frémissent, des profondeurs, les mers et leurs habitants. Le Shéol est à nu devant Lui, et l'Abaddôn sans voile. » (Jb 26,5-6).

« As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer, et aux tréfonds de l'Océan t'es-tu promené? Te sont-elles apparues les portes de la Mort, et les portiers de l'Ombre, les as-tu-vus? » (Jb 38,16-17).

« Tu m'as placé dans les profondeurs (הַּחְחָּלוֹת) de la fosse (בּוֹר), dans les ténèbres (מַמָּהָ), dans les gouffres (מָצוֹלֶה). » (Ps 88,7).

Sutcliffe, qui se base sur les trois textes que je viens de citer, va jusqu'à affirmer que le Shéol est situé sous l'Océan. 185 On peut déduire en effet que, si les portes du Shéol sont situées au fond de l'Océan (Jb 38, 16-17), le Shéol doit être situé sous l'Océan.

A mon avis, l'hypothèse de Sutcliffe est trop superficielle, car elle ne tient pas compte de l'ensemble des données cosmologiques de l'Ancien Testament. Nous venons de voir que le Shéol et les cieux sont les deux extrémités du cosmos qui est entouré par les eaux chaotiques de l'Océan primordial. L'ensemble de l'Ancien Testament va en ce sens. Citons par exemple Ps 24,1-2 où il est très clairement indiqué que la terre (qui contient le Shéol) est fixée au-dessus des mers:

« A Yahvé la terre et ce qui la remplit, le monde et ceux qui l'habitent; car c'est lui qui l'a fondée sur les mers, et sur les fleuves l'a fixée. » (Ps 24,1-2).

On peut difficilement, à mon avis, se baser sur les trois textes cités plus haut pour affirmer que le Shéol est situé dans ou sous l'Océan. Penchons-nous à nouveau sur ces trois textes.

« Les Réphaïms frémissent, des profondeurs, les mers et leurs habitants. Le Shéol est à nu devant Lui, et l'Abaddôn sans voile. » (Jb 26,5-6).

En Jb 26,5-6, le verset 6 nous informe de l'omniscience de Yahvé et de l'impuissance du Shéol et de l'Abaddôn devant Yahvé. Au verset 5, on apprend que les Réphaïms frémissent devant Yahvé, tout comme les mers et leurs habitants. A mon avis, Réphaïms et habitants des mers ne sont pas en parallèle, il s'agit de deux sujets différents. Le verset 5 est une liste de "créatures" qu'on retrouve dans les profondeurs. Cette partie du troisième discours de Bilbad (Jb 26,5-14) fait l'inventaire des "oeuvres de contour" (v. 14) de Yahvé, c'est-à-dire des oeuvres de Yahvé qui entourent l'univers: le Shéol, l'Abaddôn et les Réphaïms (vv. 5.6), les mers, Rahab et le Serpent Fuyard (Léviathan) (vv. 5.8.12.13), le Septentrion (Jb 26,7), la lune (Jb 26,9-10), les colonnes du ciel (v. 11), le ciel (v. 13), et les nuages (v.8). Cette liste des "créations de contour" de Yahvé n'est pas ordonnée et peut difficilement soutenir l'hypothèse selon laquelle le Shéol est situé sous l'Océan. Retenons cependant qu'il semble y avoir un certain lien entre le Shéol et les mers dans ce texte.

« As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer, et aux tréfonds de l'Océan t'es-tu promené?

¹⁸⁵ Sutcliffe, Edmund F., The Old Testament and the Future Life, Bellarmine Series VIII, London 1946, pp. 44-46.

Te sont-elles apparues les portes de la Mort, et les portiers de l'Ombre, les as-tu-vus? » (Jb 38,16-17).

Job 38,16-17 fait partie du premier discours de Yahvé (Jb 38-39), où celui-ci questionne Job sur les mystères de sa création. Les versets 16 et 17 doivent être considérés séparément. Chacun de ces versets présente un parallélisme qui est complet et se sépare du verset suivant. Dans ce discours, Yahvé expose sa création à Job en passant rapidement d'un sujet à l'autre. On peut donc difficilement retenir ces deux versets pour soutenir que le Shéol est situé sous l'Océan. Une fois de plus il semble tout de même y avoir un certain rapport entre le Shéol et l'Océan dans ce passage.

« Tu m'as placé dans les profondeurs (מַּוֹחָאָּיוֹת) de la fosse (בּוֹר), dans les ténèbres (מָצוֹלֶה), dans les gouffres (מָצוֹלֶה). » (Ps 88,7).

Psaume 88,7 mentionne trois termes qui se réfèrent au Shéol: profondeurs (מַרְהַחָּהַ), fosse (רוֹב) et ténèbres (מַרְהָשָׁהַ). Le terme gouffre (מְצוֹלֶה) est utilisé à 11 reprises dans l'Ancien Testament et se réfère toujours à l'eau, aux mers, à l'Océan. L'Océan est souvent synonyme de danger. Le psalmiste, par exemple, évoquera les dangers de l'Océan pour exprimer sa détresse (Ps 69,2-3). Le Psaume 88, dans son ensemble, parle largement du Shéol. La mention du gouffre (מְצוֹלֶה) au verset 7 suggère fortement qu'il existe un certain lien entre le Shéol et l'Océan. Rien ne nous permet cependant de penser que ce verset indique que le Shéol est situé sous l'Océan.

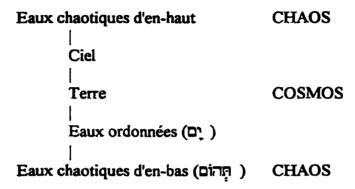
En conclusion, aucun texte de l'Ancien Testament ne nous permet de croire que le Shéol est situé sous l'Océan. Il existe cependant un certain lien entre le Shéol et l'Océan, en particulier dans le livre de Job. Nous verrons, à la section C du présent chapitre, la théorie du "Totenreich" selon laquelle le Shéol et l'Océan représentent deux manifestations du pouvoir chaotique de la mort. Nous reviendrons également sur la question de la présence de l'eau au Shéol à la section C du chapitre IV.

g-) Synthèse

L'Ancien Testament nous donne de nombreuses informations cosmologiques qui semblent parfois contradictoires. Grâce à des textes complets sur le sujet tel que le récit sacerdotal de la création (Gn 1,1-2,4a) et à l'étude du vocabulaire hébreu utilisé, il est possible de faire une synthèse harmonieuse de toutes ces données.

Les eaux chaotiques d'en-haut et d'en-bas entourent le cosmos qui est séparé en trois parties: ciel - terre - eau. L'étude des termes hébreux utilisés dans cette cosmologie nous

permettent de différencier les eaux chaotiques (désignées par le terme Ding, l'Océan, l'Abîme, l'Abysse (Gn 1,2; 7,11; 8,2)) des eaux ordonnées (désignées par le terme D, mer (Gn 1,10.28)) qui constituent la troisième partie du cosmos. Une coupe verticale de l'univers tel que dépeint d'après l'Ancien Testament donnerait ceci:



Or, quelques versets montrent clairement que les deux extrémités de ce cosmos sont les cieux et le Shéol (Am 9,2; Ps 139,8; Jb 11,8). Cette dernière observation pourrait donc poser problème: si les cieux et le Shéol sont les extrémités de l'univers, alors toutes les eaux sont situées entre les cieux et le Shéol. Puisque le Shéol est situé dans la terre, les eaux seraient situées audessus de la terre. Mais plus important, le Shéol serait situé sous les eaux, ce qui appuierait l'hypothèse de Sutcliffe¹⁸⁶.

Il faut, une fois de plus, rejeter l'hypothèse de Sutcliffe. 187 L'idée selon laquelle la terre est située sous les eaux est illogique (impossible par simple observation de l'environnement) et jamais présentée clairement dans les textes de l'Ancien Testament. Je crois personnellement que les attestations de Am 9,2, Ps 139,8 et Jb 11,8, voulant que les cieux et le Shéol soient les deux extrêmes opposées de l'univers, ne doivent pas être prises au sens purement cosmologique. Ces trois textes n'ont pas pour but de présenter l'ordre de l'univers. Ils nous informent sur une autre réalité très importante: le Shéol est situé à l'extrême opposé des cieux, où réside Yahvé. Ces trois textes utilisés en premier lieu pour parler de l'étendue du pouvoir de Yahvé (Am 9,2), de l'omniprésence de Yahvé (Ps 139,8) et de la grandeur de la Sagesse de Yahvé (Jb 11,8), nous informent en second lieu que le Shéol et les cieux sont les deux opposées de l'univers, que le Shéol est l'endroit le plus éloigné de Yahvé. C'est lorsqu'il se retrouve au Shéol qu'un individu se retrouve le plus loin possible de Yahvé, c'est là qu'il lui est le plus difficile de communier avec Yahvé, c'est là que la relation avec Yahvé est à son plus faible. Nous traiterons, au chapitre VI, de la question du pouvoir de Yahvé par rapport au Shéol et aux morts.

Il reste tout de même qu'il existe un certain lien entre l'Océan et le Shéol. Répétons que nous reviendrons sur la question du pouvoir de la mort manifesté dans le caractère destructeur de

¹⁸⁶Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, pp. 44-46.

¹⁸⁷cf. Chapitre III, section 1-f.

l'Océan à la section C du présent chapitre, et sur la question de la présence de l'eau au Shéol à la section C du chapitre IV.

Notons finalement que le Shéol n'est jamais nommé dans le récit sacerdotal de la création (Gn 1,1-2,4a), l'exposé le plus complet sur la cosmologie dans l'Ancien Testament. Cette absence n'est pas due à un désir de situer le Shéol à l'extérieur de la création, ni à un besoin de ne pas attribuer à Yahvé la création d'une réalité aussi vile. Il s'agit plutôt d'une omission volontaire et logique puisque lorsque Yahvé créa l'univers, il voulut créer l'humanité à son image (Gn 1,26), c'est-à-dire immortelle. La mort ne faisait pas encore partie du plan de Yahvé pour l'humanité.

2-) LE SHEOL, UN ENDROIT CREUX, SITUÉ DANS LES PROFONDEURS DE LA TERRE

Nous venons de voir que le Shéol est, dans la cosmologie de l'Ancien Testament, situé au plus profond de l'univers, le plus loin possible du ciel et de Yahvé. Nous étudierons maintenant les différents termes utilisés dans l'Ancien Testament pour indiquer que le Shéol est, sans plus de détails cosmologiques, un endroit situé dans les profondeurs de la terre. Nous verrons à priori que la localisation du domaine des morts dans les profondeurs de la terre est une croyance universelle. Nous nous intéresserons davantage aux textes égyptiens et mésopotamiens qui témoignent de cette croyance.

a-) Situation souterraine du domaine des morts dans les religions du Proche-Orient Ancien

La plupart des peuples de la terre s'imaginent le domaine des morts comme étant un endroit situé dans les profondeurs de la terre. 188 On peut même affirmer qu'il s'agit d'une croyance universelle qui serait, à mon avis, basée sur l'observation des morts qui retournent à la terre. On peut penser que même si les hommes "primitifs" n'avaient, au début, aucun soin particulier pour les morts, ils ont été témoins de la décomposition du cadavre qui s'en va dans la terre. Peut-être ont-ils ensuite commencé à ensevelir les morts soit par besoin d'hygiène, soit pour faciliter leur descente dans la terre, leur association à la terre, devenant plus tard, avec les réflexions sur le sujet, un retour vers la terre. Le domaine des morts se devait donc d'être situé sous la terre, puisque c'est là que disparaissaient les cadavres.

¹⁸⁸ Tylor mentionne la présence de cette croyance chez les Kamtchadales, Tacullis, Brésiliens, Patagons, Néo-Zélandais, Samoans, Zoulous, Karens, Groënlandais, Romains, Grecs, Egyptiens, Brahmanes, Mazdéens, bouddhistes. cf. Tylor, Edward Burnett, La Civilisation Primitive, II, (traduit de l'anglais (Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom), London 1871)), Reinwald & Cie, Paris 1878, pp. 85-89.99. On retrouve également cette croyance chez les Japonais (cf. Revon, Michel, Le shinntoisme: Revue de l'Histoire des Religions 50 (1904) 151.152), chez les Esquimaux (cf. Spencer, Herbert, Principes de sociologie I, tr. de l'anglais par E. Cazelles, 2e édition, Germer Baillière, Paris 1880-1887) et chez les Pahouins de l'Afrique centrale (Allégret, E, Les idées religieuses des Fañ: Revue de l'Histoire des Religions 50 (1904) 219).

En Egypte, les croyances sur l'au-delà sont multiples et complexes. De nombreuses croyances se sont, au cours des siècles, mélangées, assimilées, synthétisées et harmonisées. On y retrouve tout de même une certaine croyance en un monde souterrain des morts. Zandee fait l'inventaire de nombreux termes utilisés pour désigner le monde souterrain des morts. Les deux termes les plus importants sont Tuat et Nun. Zandee croit que ces deux termes désignaient originellement des domaines souterrains des morts semblables au Shéol, et qu'il s'agissait là du sort de tous les humains: « Douat and Nun are a Sheol here, a dark subterranean realm of the dead, where the inhabitants lead a gloomy existence. There must have been a view that this was the fate of all the dead. »190 Cette observation nous vient du texte des Pyramides qui mentionnent le sort commun des mortels au Tuat par rapport au destin privilégié du pharaon qui, divinisé, ira rejoindre le dieu solaire Ra.

Sutcliffe affirme pour sa part que le Livre de l'Am-Tuat et le livre des Portes révèlent que le domaine des morts, le Tuat, n'est pas considéré comme étant un lieu souterrain. Les morts effectuaient plutôt un long voyage qui les menaient au dieu solaire Ra. Mais cette croyance était plutôt récente dans la religion égyptienne, celle selon laquelle seul le pharaon allait rejoindre Ra était beaucoup plus ancienne. Il faut comprendre que c'est le mythe d'Osiris qui entraîna ce changement de croyance. Le dieu Osiris, assassiné par son frère Seth, réussit à vaincre les forces du mal et de la mort, réssuscita, et devint par conséquent le dieu des morts. Les morts, par association au dieu réssuscité, s'assuraient également la vie éternelle dans l'au-delà. Originellement, seul le pharaon participait au destin d'Osiris, puis, plus son culte devenait populaire, ce fut l'ensemble de l'humanité qui allait rejoindre, dans le ciel, le dieu solaire Ra.

Les Mésopotamiens, pour leur part, avaient une conception beaucoup plus uniforme du domaine des morts. Il n'y avait qu'une seule destinée pour les morts, tous descendaient au domaine souterrain des morts, le Kigal, ou l'Aralû. Ainsi, au début du XXe siècle, Dhorme affirmait que «La plus ancienne conception que les Babyloniens se faisaient du séjour des morts était simplement celle d'une terre située sous la nôtre et où descendent les Mânes. »¹⁹³

Les textes mésopotamiens abondent en ce sens. Mentionnons quelques exemples. Le texte akkadien de l'Épopée de Gilagamesh montre que pour communiquer avec son ami Enkidu, Gilgamesh, par le biais d'Ea, dû demander à Nergal, le dieu du séjour souterrain des morts, de creuser un trou dans la terre pour faire monter l'esprit de son copain Enkidu:

« [Ea said] to [Nergal], the valiant hero:
"O valiant hero, Ne[rgal...],
[Open] forthwith a hole [in the earth],
That the spirit of [Enkidu may issue forth from the nether world],

¹⁸⁹Zandee, Jan, <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, E.J. Brill, Leiden 1960, pp. 91-97. ¹⁹⁰Zandee, <u>op. cit.</u>, p. 10.

¹⁹¹Sethe, Kurt Heinrich, <u>Die Altägyptischen Pyramidentexte</u>, Erster Band, Leipzig 1908, Zweiter Band, Leipzig 1910, 871.c; A.11.d.

¹⁹²Sutcliffe, <u>The Old Testament and the Future Life</u>, p. 3.

¹⁹³ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 60.

That to his brother [he might tell the ways of the nether world"].»194

L'introduction du texte sumérien de la Descente d'Inanna aux Enfers est particulièrement claire à ce sujet: le domaine des morts est un lieu souterrain où l'on descend:

« From the ["great above"] she set her mind toward the "great below", The goddess, from the "great above" she set her mind towards the "great below",

Inanna, from the "great above" she set her mind towards the "great below". My lady abandoned heaven, abandoned earth, to the nether world she descended.

Abandoned lordship, abandoned ladyship, to the nether world she descended. In Erech she abandoned Eanna, to the nether world she descended.

In Badtibira she abandoned Emushkalamma, to the nether world she descended.

In Zabalam she abandoned Giguna, to the nether world she descended.

In Adab she abandoned Esharra, to the nether world she descended.

In Nippur she abandoned Baratushgarra, to the nether world she descended.

In Kish she abandoned Hursagkalamma, to the nether world she descended.

In Agade she abandoned Eulmash, to the nether world she descended. »195

On dit des humains que « dans le bonheur ils parlent de monter aux cieux; sont-ils dans la souffrance, ils parlent de descendre aux enfers. »¹⁹⁶

Les textes ougaritiques découverts à Ras Shamra montrent que les cananéens situent eux aussi le domaine des morts dans les profondeurs de la terre. Citons un extrait du Cycle de Baal où Baal exhorte ses messagers à se rendre au royaume souterrain du dieu Mot:

« Lift the mount on your hands,
The elevation upon your palms,
And descend to the depth of the earth,
Be of those who descend into earth.
There now, be off on your way
Into his city Pit,
Low the throne that he sits on,
Filth the land of his inheritance. »¹⁹⁷

¹⁹⁴Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet XII, lines 77-81, pp. 72-99 in <u>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</u>, ed. by James B. Pritchard, Third Edition with Supplement. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969.

¹⁹⁵Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether World, in ANET, pp. 52-57, lines 1-13.

¹⁹⁶ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 61.

¹⁹⁷ Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, II AB viii, 5-13, in ANET, pp. 129-142.

b-) Le Shéol, un endroit où l'on descend (le verbe ירד)

Les textes de l'Ancien Testament ne font aucun doute au sujet de la situation souterraine du Shéol. Il s'agit d'abord d'un endroit où l'on descend. En effet, 27 des 64 versets qui utilisent le mot Shéol emploient également le verbe ; descendre. C'est donc dire que près de la moitié des versets qui mentionnent le Shéol (42,1875%) associent le Shéol à l'action de descendre:

« Tous ses fils et toutes ses filles entreprirent de consoler [Jacob], mais il refusa de se consoler, et il dit: "Non, c'est dans le deuil que je descendrai auprès de mon fils au Shéol." Et son père le pleura. » (Gn 37,35).

« [Jacob] dit: Mon fils ne descendra pas avec vous, car son frère est mort et il reste seul. S'il lui arrivait malheur dans le voyage que vous allez entreprendre, vous feriez <u>descendre</u> dans l'affliction mes cheveux blancs <u>au Shéol</u>. » (Gn 42,38). 198

[Juda rapportant les paroles de Jacob à Joseph:] « Si vous prenez encore celui-ci d'auprès de moi et qu'il lui arrive malheur, vous ferez descendre, dans l'infortune, mes cheveux blancs <u>au Shéol</u>. » (Gn 44,29).

[Juda dit à Joseph:] « alors, dès que [Jacob] verra que le garçon n'est pas avec nous, il mourra, et tes serviteurs auront fait descendre, dans l'affliction, les cheveux blancs de ton serviteur, notre père, au Shéol.» (Gn 44,31).

« mais si Yahvé fait quelque chose d'inouï, et que le sol ouvre sa bouche et les engloutisse avec tout ce qui est à eux, en sorte qu'ils descendent vivants <u>au Shéol</u>, vous saurez que ces hommes-là ont méprisé Yahvé. » (Nb 16,30).

« Ils <u>descendirent</u> vivants <u>au Shéol</u>, eux et tout ce qui était à eux, la terre les recouvrit; et ils disparurent du milieu de l'assemblée. » (Nb 16,33).

[Anne pria et dit:] « Yahvé fait mourir et fait vivre, fait <u>descendre au Shéol</u> et en fait remonter. » (1S 2,6)

¹⁹⁸En Genèse 42,38, le verbe Tre est utilisé à deux reprises. Le premier verbe descendre vise évidemment l'Egypte. On peut cependant penser qu'il s'agit d'une figure de style où ce verbe sous-entend aussi "descendre au Shéol", tout comme le second verbe descendre. Jacob sait bien que Benjamin mourra s'il descend en Egypte, tout comme lui-même descendra au Shéol si son fils venait à mourir.

[David à Salomon au sujet de Joab:] « tu agiras selon ta sagesse et tu ne laisseras pas ses cheveux blancs <u>descendre</u> en paix <u>au Shéol</u>. » (1R 2,6).

[David à Salomon au sujet de Chiméï:] « Mais toi, tu ne le laisseras pas impuni, car tu es un homme sage et tu sauras ce que tu dois lui faire: tu feras <u>descendre</u> dans le sang ses cheveux blancs <u>au Shéol</u>. » (1R 2,9).

« C'est pourquoi le <u>Shéol</u> dilate son gosier et ouvre sa gueule démesurément; et la splendeur de la [cité], son grondement, son vacarme et sa liesse <u>y descendent</u>. » (Is 5,14).

« <u>Au Shéol</u> on a fait <u>descendre</u> ton faste avec le son de tes harpes; sous toi s'étend la vermine, et les vers te recouvrent. » (Is 14,11).

« eh bien! c'est <u>au Shéol</u> qu'on ta fait <u>descendre</u>, vers les profondeurs du gouffre. » (Is 14,15).

« Car le <u>Shéol</u> ne te célèbre pas, la Mort [ne] te loue [pas], ceux qui <u>descendent</u> au gouffre n'espéreront pas en ta loyauté. » (Is 38,18).

« Ainsi parle le Seigneur Yahvé: Le jour où [le cèdre] est <u>descendu</u> <u>au Shéol</u>, j'ai endeuillé, j'ai recouvert l'Abîme à cause de lui, j'ai arrêté ses fleuves, et les grandes eaux ont été retenues; j'ai assombri le Liban à cause de lui, et tous les arbres des champs à cause de lui se sont étiolés. » (Ez 31,15).

« Au bruit de sa chute, j'ai ébranlé les nations, quand je l'ai fait descendre au Shéol avec ceux qui descendent à la fosse. Alors se sont consolés dans le pays d'en-bas tous les arbres d'Eden, les plus beaux [arbres] du Liban, tous ceux qui s'abreuvaient d'eau. » (Ez 31,16).

« Eux aussi sont descendus avec lui <u>au Shéol</u> vers les victimes du glaive, ainsi que ses auxiliaires qui habitaient à son ombre au milieu des nations. » (Ez 31,17).

- « Les plus puissants des héros parleront [à Pharaon] du milieu du <u>Shéol</u>: toi et tes auxiliaires, <u>descendez</u>, couchez-vous avec les incirconcis, victimes du glaive. » (Ez 32,21).
- « Ils ne sont pas couchés avec les héros tombés jadis, qui sont descendus au Shéol avec leurs armes de guerre, sous la tête desquels on avait placé leur glaive et dont le bouclier était posé sur leurs os, car la frayeur des héros [avait régné] sur la terre des vivants. » (Ez 32,27).
- « S'ils forcent l'entrée du <u>Shéol</u>, de là, ma main les prendra; et s'ils montent aux cieux, de là, je les ferai <u>descendre</u>. » (Am 9,2).
- « La nuée se dissipe et s'en va, ainsi qui <u>descend au Shéol</u> ne remonte pas » (Jb 7,9).
- « [mon espoir et mon bonheur] <u>Descendront-ils</u> avec moi <u>au Shéol</u>, ensemble dans la poussière du repos? » (Jb 17,16).
- « Yahvé, tu as fais monter à partir du <u>Shéol</u> mon âme, tu m'as fait vivre à partir de ceux qui <u>descendent</u> au gouffre. » (Ps 30,4).
- « Comme un troupeau destiné <u>au Shéol</u>, la mort les fera paître; <u>ils descendront</u> droit au tombeau, leur image s'évanouira, le Shéol sera leur demeure. » (Ps 49,15).
- « Que la mort s'abatte sur [mes ennemis], qu'ils <u>descendent</u> vivants <u>au Shéol</u>, car le mal est en leur demeure. » (Ps 55,16).
- « engloutissons-[les pécheurs] tout vifs comme le <u>Shéol</u>, tout entiers, comme ceux qui <u>descendent</u> au gouffre » (Pr 1,12).
- « Ses pieds <u>descendent</u> à la mort, <u>au Shéol</u> aboutissent ses pas » (Pr 5,5).
- « sa maison est le chemin du <u>Shéol</u>, qui <u>descend</u> aux chambres de la Mort. » (Pr 7,27).

c-) Opposition des verbes ירד (descendre) et עלה (monter) en parlant du Shéol

Parmi les versets qui utilisent à la fois Shéol et le verbe יָרָד, on remarque quatre versets qui opposent le verbe עָלָה , descendre, au verbe , monter, remonter. Ces deux verbes sont utilisés en parlant du Shéol en 1S 2,6 et Jb 7,9:

[Anne pria et dit:] « Yahvé fait mourir et fait vivre, fait <u>descendre</u> au Shéol et en fait <u>remonter</u>. » (1S 2,6).

« La nuée se dissipe et s'en va, ainsi qui descend au Shéol ne remonte pas » (Jb 7,9).

Dans un passage tiré du livre d'Amos, les deux verbes sont employés en parlant des cieux et non du Shéol. De ce passage, qui mentionne le Shéol, on peut tout de même retenir l'opposition entre les deux verbes:

« S'ils forcent l'entrée du Shéol, de là, ma main les prendra; et s'ils <u>montent</u> aux cieux, de là, je les ferai <u>descendre</u>. » (Am 9,2).

Au Psaume 30,4, le verbe עָלָה est utilisé en parlant du Shéol alors que le verbe פור employé en parlant du gouffre (בוֹר), un synonyme du Shéol. ¹⁹⁹ Ce verset présente un parallélisme antithétique où ces deux verbes sont opposés:

« Yahvé,

tu as fait monter à partir du Shéol mon âme

|
tu m'as fais vivre à partir de ceux qui descendent au gouffre. »

(Ps 30,4).

Dans le récit de la visite de Saül chez la nécromancienne (1S 28,3-25), le verbe עָּלָה , monter, est employé à 6 reprises pour parler de l'Ombre de Samuel qui vient de la terre. Dans ce récit, terre (אָרֵא) désigne le Shéol:

« Saül ... dit: " ... <u>fais-moi monter</u> celui que je te dirai." ... La femme dit: "Qui dois-je te <u>faire monter</u>?" Il dit: "<u>Fais-moi monter</u> Samuel." ... La femme dit à Saül: "J'ai vu un dieu montant de la terre ... un

¹⁹⁹cf. Chapitre II, sections E-4-f et E-4-g.

vieillard qui monte, et il est enveloppé d'un manteau." ... Samuel dit à Saül: "Pourquoi m'as-tu fais monter?" (1S 28,3-25).

d-) Une exception: le verbe NNI utilisé en Jb 21,13

On trouve cependant une exception en Job 21,13 où le verbe "descendre" est מָבֶר , au lieu de יַרֶּד :

« [les méchants] achèvent leurs jours dans le bonheur et <u>descendent</u> en paix <u>au Shéol</u>. » (Jb 21,13).

e-) Les profondeurs du Shéol, l'adjectif et substantif भाग

Plusieurs versets nous parlent de la profondeur du Shéol à l'aide de l'adjectif et substantif ppp , profond. On parle du "Shéol le plus profond" (Dt 32,22; Ps 86,13) et du "Shéol dans sa profondeur" (Is 14,9):

```
« [Yahvé:] Car un feu s'est allumé dans mes narines, il brûle jusqu'au Shéol le plus profond (יְּחָאַלֹּל ) il dévore la terre ainsi que sa récolte, il embrase les fondations des montagnes. » (Dt 32,22).
« Car ta fidélité est grande envers moi tu as tiré mon âme du Shéol le plus profond (תְּחָהָה ) » (Ps 86,13).
« Shéol, dans sa profondeur, (תְּחַהַּה ) frémit à ton approche; pour toi il réveille les Ombres, tous les grands de la terre; il fait lever de leurs trônes tous les rois des nations. » (Is 14,9).
```

Le mot même mot est utilisé, pour désigner le Shéol par les formules suivantes: «profondeurs de la terre» (אָרֶץ הַּהְּאָדָהַ) (Is 44,23; Ps 63,10; 139,15); «pays des profondeurs» (הַחְחַהַ אֶרֶץ) (Ez 31,14.16.18) ou (הַּאָרָהַ) (Ez 26,20; 32,18.24) et «profondeurs du gouffre» (בּוֹר הַּחָהַיּלוֹת) (Lam 3,55; Ps 88,7).

f-) Le Shéol, un endroit creux, mots tirés de la racine pur

On affirme également que le Shéol est un endroit creux²⁰⁰ en utilisant des mots tirés du verbe עמר , être creux, être profond:

```
« Demande pour toi un signe à Yahvé, ton Dieu, dans le creux du Shéol (הַּשְּׁמֶלְ ) ou dans les lieux élevés, en haut. » (Is 7,11).
« [la sagesse de Yahvé est] haute [comme] les cieux; que feras-tu? Creuse [comme] le Shéol (מְשָׁאַלֹר); que sais tu? » (آل 11,8).
« Et il ne sait pas que les Ombres sont là, que ses invités sont dans les creux du Shéol (בְּשָׁמֵלְ ) » (Pr 9,18).
```

g-) Le Shéol, un endroit situé "vers le bas" (מפה)

Proverbes 15,24 utilise l'adverbe מָשָה, "vers le bas" pour parler de la situation du Shéol:

```
« Un sentier de vie vers le haut pour le prudent dans le but de se détourner du Shéol [qui est] vers le bas (מְשָּה ). » (Pr 15,24).
```

h-) Synthèse

Nous avons vu, dans la section 2, que, tout comme la majorité des peuples de la terre, les Hébreux situaient le séjour des morts dans les profondeurs de la terre. Nous retrouvons cette croyance chez les principaux voisins des Hébreux au Proche-Orient Ancien. Chez les Egyptiens, on retrouve une croyance, antérieure à celle entourant la résurrection d'Osiris, selon laquelle mis à part le pharaon, tous les morts descendaient au royaume souterrain des morts. En Mésopotamie, le royaume des morts était également situé sous la terre, tout comme le royaume de Mot chez les Cananéens.

Dans l'Ancien Testament, plusieurs termes sont employés pour montrer que le Shéol est un lieu souterrain. Le plus important de ces termes est le verbe יַר , descendre, utilisé dans 27 des 64 versets (42,1875%) de l'Ancien Testament qui mentionnent le Shéol. Quatre de ces 27 versets

²⁰⁰ Le terme "creux" est utilisé pour les mots tirés de la racine pour afin de faire une différence avec le mot "profond" utilisé pour les mots tirés de la racine ממום.

opposent le verbe יָרֵד , descendre, au verbe שָּלָה , monter (1S 2,6; Jb 7,9; Ps 30,4; Am 9,2). Le récit de la visite de Saul chez la nécromancienne (1S 28,3-25) utilise à six reprises le verbe שָּלָה , monter, pour désigner l'action du mort qui est invoqué. Un seul verset de l'Ancien Testament parle de descendre au Shéol en utilisant un autre verbe que יָרָד , descendre. Il s'agit de Job 21,13, où le verbe employé est בַּחַה , descendre.

L'adjectif et substantif אַרָּהַה , profond, témoigne du caractère profond du Shéol à 14 reprises (Dt 32,22; Ps 63,10; 86,13; 88,7; 139,15; Is 14,9; 44,23; Lam 3,55; Ez 26,20; 31,14.16.18; 32,18.24). La racine מָּשֵׁשׁ est utilisée à trois reprises pour parler du caractère creux du Shéol (Is 7,11; Jb 11,8; Pr 9,18). Finalement, l'adverbe מַשֶּׁשׁ , vers le bas, est utilisé à une reprise pour indiquer la direction du Shéol (Pr 15,24).

Tout ce vocabulaire utilisé pour parler de la profondeur du Shéol ne nous apprend cependant rien de particulier sur le domaine des morts, contrairement à certaines observations sur la cosmologie de l'Ancien Testament.²⁰¹ Notons simplement que cette localisation du domaine des morts est demeurée dans la langue française avec le terme "enfer" qui est issu du latin "infernum" qui signifie "lieu d'en-bas".²⁰²

B-) LES SUBDIVISIONS DU SHEOL

Nous avons vu où se situait le Shéol dans la cosmologie de l'Ancien Testament et quels étaient les termes employés en hébreu pour parler de son caractère souterrain, profond et creux. Penchons-nous maintenant sur les différentes subdivisions du Shéol, de façon à voir comment est ordonné le domaine des morts dans l'Ancien Testament.

1-) L'ENTRÉE DU SHÉOL, LES PORTES DU SHEOL

L'Ancien Testament parle à quelques reprises de l'entrée du Shéol et surtout des portes du Shéol. Mais voyons d'abord les mentions de portes du monde des morts dans quelques religions du Proche-Orient Ancien.

Dans la religion égyptienne ancienne, le mort effectuait dans l'au-delà un long voyage afin de rejoindre le dieu solaire Ra (ou d'être associé au dieu ressucité Osiris). Au cours de son voyage dans le Tuat, domaine des morts, il était appelé à traverser diverses portes près desquelles il rencontrait divers obstacles. Zandee explique:

²⁰¹Voir plus haut, section A-1 du présent chapitre.

²⁰²Robert, Paul, <u>Le Petit Robert 1</u>, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1977, p. 642.

« In the hereafter the dead has to pass several gates in order to reach the ultimate object. They are a hindrance, which he has to overcome. He may be stopped at the gate. Usually the gate-keepers are demoniacal beings, who wish to hurt or kill him, when he approaches them. Only forced by a powerful charm they will let him pass and the doors will open. Sometimes it is said that the gate lets only just people through, but keeps sinners at bay. »²⁰³

Zandee donne une liste exhaustive de la mention de ces portes dans la littérature religieuse égyptienne.²⁰⁴

L'Aralû, domaine des morts dans la religion assyro-babylonienne, est souvent présenté comme étant une ville. Cette ville était entourée de sept murs, chacun pourvu d'une porte vérouillée. Ainsi la déesse Ishtar qui voulait rejoindre son amant, le dieu Tammuz, emprisonné dans l'Aralû, dû traverser sept portes. A chacune de ces portes, le Gardien de l'Aralû lui faisait enlever un morceau de vêtement:

« When the first door he had made her enter,
He stripped and took away the great crown on her head.
"Why, O gatekeeper, didst thou take the great crown on my head?"
"Enter, my lady, thus are the rules of the Mistress of the Nether World."
When the second gate he had made her enter,
He stripped and took away the pendants on her ears... »²⁰⁵

A sa sortie de l'Aralû, la déesse Ishtar récupère ses vêtements du Gardien à chacune des sept portes:

« When through the first gate he had made her go out, He returned to her the breechcloth for her body. When through the second gate he had made her go out, He returned to her the clasps for her hands and feet... »²⁰⁶

Certains textes mésopotamiens mettent l'accent sur la Porte de l'Aralû. Ainsi s'adressa Ishtar au Gardien de l'Aralû lorsqu'elle arriva à la Porte de l'Aralû:

« O gatekeeper, open thy gate, Open thy gate that I may enter!

²⁰³Zandee, <u>Death as An Enemy</u>, p. 114.

²⁰⁴Zandee, op. cit., pp. 114-125.

²⁰⁵Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 42-45, in ANET, pp. 106-109.

²⁰⁶Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, reverse, lines 39-40, in ANET, pp. 106-109.

If thou openest not the gate so that I can enter, I will smash the door, I will shatter the bolt, I will smash the doorpost, I will move the doors. »²⁰⁷

Même si certains textes ne mentionnent que la Porte de l'Aralû, cela ne signifie pas que selon certaines croyances il n'y aurait qu'une seule porte pour entrer au domaine des morts. Il s'agit simplement d'une formulation qui vise habituellement à désigner uniquement la première des sept portes de l'Aralû. Citons un passage de la Descente d'Ishtar aux Enfers où la Porte de l'Aralû et les sept portes de l'Aralû sont mentionnées une après l'autre. Lorsque Ea envoie son messager Asushunamir délivrer Ishtar de l'emprise d'Ereshkigal, il s'adresse ainsi à lui:

« Up, Asushunamir, set thy face to the gate of the Land of no Return;
The seven gates of the Land of no Return shall be opened for thee.»²⁰⁸

Les sept portes de l'Aralû ne sont pas uniquement mentionnées dans les textes mythologiques. On en retrouve par exemple une mention dans une incantation visant à conjurer la fièvre: « Sois exorcisée par les sept portes de la terre, sois exorcisée par les sept verrous de la terre,»²⁰⁹

Dans la littérature ougaritique, le domaine du dieu Mot, la Mort, est également présenté comme étant une ville.²¹⁰ Malgré cela, on ne retrouve pas de mentions explicites des portes du royaume de Mot.

Dans l'Ancien Testament, il est souvent question des Portes du Shéol, des Portes de la Mort, des Portes de l'Ombre ou, dans les textes grecs, des Portes de l'Hadès. Mais très peu d'informations nous sont données à ce sujet:

Yahvé à Job:

« As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer, et au tréfonds de l'Abîme t'es-tu promené? Te sont-elle apparues les <u>Portes de la Mort</u>, et les <u>Portes des profondes ténèbres</u>²¹¹, les as-tu-vues? » (Jb 38,16-17).

« Aie pitié de moi, Yahvé, vois ma misère, toi qui me fais monter des <u>Portes de la Mort</u>. » (Ps 9,14).

²⁰⁷Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 15-19, in ANET, pp. 106-109.

²⁰⁸Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, reverse, lines 13-14, in ANET, pp. 106-109.

²⁰⁹Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux; Revue Biblique 4 (1907) p. 67.

²¹⁰Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, II AB viii, 10-11, in ANET, pp. 129-142.

²¹¹"Portes des profondes ténèbres", selon le texte hébreu. Le texte grec donne les "portiers des profondes ténèbres".

« leur gosier avait horreur de toute nourriture et ils touchaient aux Portes de la Mort. » (Ps 107,18).

Ezéchias: « Je disais: Au midi de mes jours il faut que je m'en aille aux <u>Portes du Shéol</u>, je suis consigné pour le reste de mes jours. » (Is 38,10).

« Oui, c'est toi qui as pouvoir sur la vie et la mort, qui fais descendre aux <u>Portes de l'Hadès</u> et en fait remonter. » (Sg 16,13).

Deux passages de l'Ancien Testament nous disent que ces portes sont verrouillées. Jonas 2,7 parle des verrous de la terre (۲٫۵٪), un synonyme du Shéol, et Job 17,16 mentionne les verrous du Shéol:

« Aux racines des montagnes j'étais descendu, les <u>verrous de la terre</u> tirés sur moi pour toujours. Mais tu as fais remonter ma vie de la fosse, Yahvé mon Dieu. » (Jon 2,7).

« Aux <u>verrous du Shéol</u> descendront-ils, ensemble vers la poussière s'il y a du repos? » (Jb 17,16).²¹²

Il semble que cette idée soit demeurée dans l'imaginaire du peuple hébreu jusqu'au début de notre ère, puisque les Portes de l'Hadès sont mentionnées dans le Nouveau Testament:

Jésus à Simon-Pierre: « Et moi je te dis que tu es Pierre et sur ce roc je bâtirai mon Église; et les <u>Portes de l'Hadès</u> ne prévaudront pas contre elle. » (Mt 16,18).

Cette idée des portes et des verrous du Shéol peut s'expliquer par le fait qu'on se représentait parfois le Shéol comme étant une ville.²¹³

Il est très difficile de localiser les portes et l'entrée du Shéol à partir des textes de l'Ancien Testament. Seul le livre de Job nous donne un indice. Le texte de Job 38,16-17, avec ses

²¹²Le texte hébreu difficilement compréhensible est traduit ainsi en grec: "Descendront-ils avec moi au Shéol, nous enfoncerons-nous ensemble dans la poussière?" cf. Osty, <u>La Bible</u>, Jb 17,16 note.
²¹³Voir chapitre V, section C.

mentions des "sources de la mer" et des "tréfonds de l'Abîme", semble indiquer que les "Portes de la Mort" et les "Portes des profondes ténèbres" se situent dans l'Océan.²¹⁴

Yahvé à Job:

« As-tu pénétré jusqu'aux sources de la mer, et au <u>tréfonds de l'Abîme</u> t'es-tu promené? Te sont-elle apparues les <u>Portes de la Mort</u>, et les <u>Portes des profondes ténèbres</u>²¹⁵, les as-tu-vues? » (Jb 38,16-17).

Dans la littérature ougaritique, on affirme que l'entrée du monde souterrain des morts est située entre deux montagnes, le Mont Targhuzizza et le Mont Tharumegi:

« There now, be off on your way
Unto the Mount of Targhuzizza,
Unto the Mount of Tharumegi,
Unto the Ridge of the Loam of the Earth.
Lift the mount on your hands,
The elevation upon your palms,
And descend to the depth of the earth,
Be of those who descend into earth. »²¹⁶

L'Ancien Testament ne parle pas de montagnes entre lesquelles serait située l'entrée du Shéol. Pope affirme que le texte de Isaïe 31,9 pourrait faire un lien entre le Shéol et le mont Sion: « Is 31,9 may be understood to connect the fiery netherworld with Mt. Zion. »²¹⁷:

Yahvé contre Assour:

« Son Roc s'en ira de terreur,
et ses chefs, effrayés, déserteront l'étendard
- oracle de Yahvé qui a son feu dans Sion
et sa fournaise à Jérusalem. » (Is 31,9).

Cette hypothèse du moins étrange n'est pas à prendre au sérieux. Isaïe 31,9 ne parle absolument pas du Shéol et de toute façon, le Shéol n'est jamais, dans l'ensemble de l'Ancien Testament, lié au feu. Le feu et la fournaise d'Isaïe 31,9 désignent soit le feu des sacrifices faits à Yahvé, soit la colère de Yahvé.

²¹⁴Nous avons vu que dans le livre de Job, on semble situer le Shéol sous l'Océan. A ce sujet, voir Chapitre III, sections A-1-f et A-1-g.

²¹⁵"Portes des profondes ténèbres", selon le texte hébreu. Le texte grec donne les "portiers des profondes ténèbres".

²¹⁶Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, II AB viii, 1-9, in ANET, pp. 129-142.

²¹⁷ Pope, Marvin H., The Word 1779 in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) p. 276.

Parmi les livres apocryphes de la littérature inter-testamentaire, l'Enoch Etiopien (13,9) et le Testament de Levi en araméen (6,1) situent les portes du ciel et de l'enfer sur le mont Hermon et aux sources de Banias.²¹⁸

Dans la tradition rabbinique on retrouve l'idée de l'entrée du Shéol située dans l'Océan, mais on connaît au total trois entrées du Shéol: une dans l'Océan, une dans le désert et une dans la vallée de Hinnom.²¹⁹

2-) LES CHAMBRES DE LA MORT

Proverbes 7,27 mentionne les chambres (חֵהֵה) de la Mort:

« la maison [de l'adultère] est le chemin du Shéol, qui descend aux chambres (קוֹם) de la Mort. » (Pr 7,27).

Cette mention unique dans l'Ancien Testament peut pousser le lecteur à croire qu'il existait des séparations aux Shéol, que chaque mort avait sa propre chambre. On pourrait penser que le livre des Proverbes, partiellement influencé par la littérature égyptienne²²⁰, s'inspire ici des Egyptiens pour qui le Tuat (domaine des morts) était divisé en douze sections.²²¹

Cette hypothèse est selon moi à rejeter. Replacée dans son contexte, celui de l'adultère (Pr 6,20-7,27), l'expression "chambres de la Mort" ne se réfère pas aux chambres du Shéol, mais bien aux chambres de l'adultère. Ces chambres sont les chambres de la Mort, car elles causeront la mort: le péché commis par celui qui s'y aventure entraînera sa mort. Le terme חָהֶר, chambre, désigne d'ailleurs, à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament, de façon plus spécifique la chambre à coucher (Gn 43,30; Jg 14,18; 15,1; 16,9.12; 2S 13,10.10; 1R 1,15; Ct 1,4; Is 26,20).

²¹⁸Pope, Marvin H., The Word range in Job 9,31: <u>Journal of Biblical Literature</u> 83 (1964) p. 276. Milik, J.T., Le Testament de Lévi en Araméen, fragment de la grotte 4 de Qumran: <u>Revue Biblique</u> 62 (1955) pp. 404-405; Cross, F.-M., Jr., Yahweh and the God of the Patriarchs, <u>Harvard Theological Review</u> 55 (1962) p. 248, n. 106.
²¹⁹Pope, Marvin H., <u>op. cit.</u>, p. 276.

²²⁰cf. Humbert, P., Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, Mémoires de l'Université de Neufchâtel, t. 7, Secrétariat de l'Université, Neufchâtel 1929. Bryce, G.E., A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel. Lewisburg and London, 1927. Oesterley, W.O.E., The Wisdom in Egypt and the Old Testament in the Light of the Newmy Discovered "Teaching of Amen - em - ope", SPCK, VIII, London 1927. Ruffle, J., The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs: Tyndale Bulletin 28 (1977) pp. 29-88.

²²¹Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, pp. 3 et 8.

3-) L'EXTREMITE DU SHEOL, LE PUITS DE LA FOSSE

Certains textes de l'Ancien Testament semblent indiquer qu'il existe au Shéol une partie plus profonde. On parle en effet du "Shéol le plus profond" (Dt 32,22; Ps 86,13), des "tréfonds du gouffre" (Ps 88,7), des "creux du Shéol" (Pr 9,18; Is 7,11), des "recoins du gouffre" (Is 14,15; Ez 32,23) et du "puits de la fosse" (Ps 55,24). De plus, certains passages d'Ezéchiel semblent montrer qu'il existe un endroit plus creux au Shéol où se retrouveraient certaines catégories de morts (Ez 28,10; 31,18; 32,18-32).

Nous retrouvons parmi ces versets l'utilisation du substantif מַחְמַּ (Dt 32,22; Ps 86,13; 88,7):

```
« [Yahvé:] Car un feu s'est allumé dans mes narines, il brûle jusqu'au Shéol le plus profond (יַּחָחָהַ לְשָׁאִלְּ ) il dévore la terre ainsi que sa récolte, il embrase les fondations des montagnes. » (Dt 32,22).
« Car ta fidélité est grande envers moi tu as tiré mon âme du Shéol le plus profond (מַּחָהַה ) » (Ps 86,13).
« Tu m'as placé au tréfonds du gouffre (חַּהְּהָה ), dans les ténèbres, dans les gouffres. » (Ps 88,7).
```

Nous avons vu que le substantif 'AMA est utilisé pour parler de la profondeur du Shéol à la section section A-2-e du présent chapitre. Je ne pense donc pas que, dans ces trois versets, "profondeurs" ('AMA) désigne un endroit particulièrement profond du Shéol. Je crois plutôt que le substantif 'AMA est simplement employé pour parler du caractère profond du Shéol. Au Psaume 88,7, l'expression "tréfonds du gouffre" ne fait que souligner le désarroi du psalmiste. A travers tout le psaume 88, le psalmiste manifeste son désespoir et amplifie les aspects négatifs du Shéol et de la mort. Au verset 7, l'expression "tréfonds du gouffre" ne désigne donc pas un endroit spécifique du Shéol, mais sert plutôt à témoigner du profond désespoir du psalmiste.

La même chose est vraie pour les deux versets qui mentionnent le(s) "creux du Shéol" en utilisant des mots tirés de la racine PDJ.

```
« Et il ne sait pas que les Réphaim sont là, que ses invités sont dans les creux du Shéol (בְּעִבְיִלְ שְׁאַלֹל ) » (Pr 9,18).
« Demande pour toi un signe à Yahvé, ton Dieu, dans le creux du Shéol (הַעָּבַל שַׁאַלַה ) ou dans les lieux élevés, en haut. » (Is 7,11).
```

Nous avons en effet vu, à la section A-2-f du présent chapitre, que la racine par est parfois utilisée pour parler du caractère creux du Shéol. Une fois de plus, ces termes sont utilisés pour rappeler le caractère creux du Shéol, et non pas pour désigner un endroit plus creux du Shéol.

Isaïe 14,15 et Ezéchiel 32,23 parlent des recoins (יַרָכָה) du gouffre:

```
« eh bien! c'est au Shéol qu'on t'a fait descendre, vers les recoins du gouffre (יַרְבָּתִי־בּוֹר ). » (Is 14,15).
Au sujet d'Assour:
« On a placé sa tombe dans les recoins du gouffre (בְּרָבְּתִי־בּוֹר )... »
(Ez 32,23).
```

Dans le cas d'Isaïe 14,15, recoins du gouffre (יֵרְכְּחֵי־בוֹר) ne sert qu'à situer le Shéol en tant que lieu profond, éloigné au maximum du ciel où réside Dieu. Le roi de Babel s'exaltait en se disant:

```
« Je monterai aux cieux,
au dessus des étoiles de Dieu ...
je monterai sur le sommet des nues,
je serai semblable au Très-Haut. » (Is 14,13-14).
```

Mais c'est à l'extrême opposé des cieux, des étoiles et des nues que le roi de Babel se retrouvera, il aboutira dans les recoins du gouffre (Is 14,15).

On peut se demander ce que signifie l'expression "puits de la fosse" (בְאַר שַׁחַת) au Psaume 55,24. Cette expression désignerait-elle une section plus profonde du Shéol, un puits qui se trouverait au fond du Shéol?

```
« Et toi, Dieu, tu les feras descendre dans <u>le puits de la fosse</u> (תְּאֵר שַׁחַחוּ); les hommes de sang et de fraude n'atteindront pas la moitié de leurs jours. Et moi, je me confie en toi. » (Ps 55,24).
```

Je crois personnellement que l'apposition de ces deux termes sert à désigner le caractère très profond de l'endroit où se retrouveront les méchants. Rien ne permet toutefois de penser que cette expression désigne un lieu particulier du Shéol. Osty croit que cette expression désigne le puits par lequel les méchants descendent à la fosse, au Shéol.²²²

²²²Osty, <u>La Bible</u>, Ps 55,24, note.

Certains passages du livre d'Ezéchiel (Ez 28,10; 31,18; 32,18-32) ont poussé quelques auteurs à penser qu'il existait un lieu et un sort particulier pour certains morts (les incirconcis, les morts tués par le glaive) dans l'au-delà. Citons l'exemple de Ez 32,29:

« Là est Édom, ses rois et tous ses princes qui, malgré leur vaillance, ont été placés avec les victimes du glaive. Ils sont couchés avec des incirconcis et avec ceux qui descendent à la fosse (בוֹב). »
(Ez 32,29).

Lods, se référant à ces textes d'Ezéchiel dira:

« A côté du séjour d'honneur, réservé ainsi aux hommes de guerre qui ont été ensevelis régulièrement, il y a une autre division du monde souterrain, le trou (bôr), où sont précipités ignominieusement ceux qui n'ont pas reçu les honneurs funèbres, les tués et les incirconcis. »²²³

Nous verrons plus loin, la question du sort commun ou différencié pour les morts au Shéol (chapitre VII, section D) ainsi que l'importance de la sépulture (chapitre VII, section G). Pour l'instant notons que la mort par le glaive était une mort atroce pour les Sémites.²²⁴ Tout aussi terrifiant pour un Hébreu l'idée de se retrouver au Shéol avec des incirconcis. Je ne pense donc pas que ces textes du livre d'Ezéchiel soient une liste des "catégories de morts" qu'on retrouve au plus profond du Shéol. Je crois plutôt que ces catégories de morts impurs ne servent en fait qu'à narguer et déshonorer les ennemis d'Israël. En ce qui concerne la mention du "trou" (bôr), nous avons vu que ce terme est un synonyme de Shéol²²⁵, et non pas un lieu particulier du Shéol.

Lang explique Isaïe 14,4-21 avec une idée semblable à celle de Lods, mais on ajoutant que le sort des morts s'aggrave à mesure qu'on descend au Shéol:

« There were different degree of life there [depending on his life worth and his offspring's care] ... Residing in the upper and somewhat lighter part of Sheol, the ancestor could help those descendants ... Upon the interruption of ancestor-offerings the fate of the dead would probably worsen, and they would be relegated to the lower and rather unpleasant parts of the nether world. The denizens of the lower regions were people who died the death of

²²³Lods, Adolphe, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, Paris 1906, Librairie Fishbacher, p. 216.

²²⁴Dans la pensée sémite, il n'y a pas de séparation entre le corps et l'homme lors de la mort de l'individu. De plus, le mort se retrouvait dans l'au-delà avec son corps dans le même état qu'avant son décès. Ainsi un mort à qui il manque un bras se retrouverait au Shéol sans son bras. D'où la terreur que provocait l'idée de mourir par le glaive.

²²⁵Chapitre II, section F-4.

criminals, or on a battle-field without having their bodies buried properly. »²²⁶

Cette idée est intéressante, mais ne peut être soutenue par aucun texte de l'Ancien Testament. En fait, il s'agit d'une idée plus tardive. Au Moyen-Age, par exemple, on s'imaginait l'enfer de cette façon. Les pécheurs véniels résidaient dans une des parties supérieures de l'enfer, alors que les pécheurs mortels habitaient les profondeurs de l'enfer, là où les supplices étaient les plus insupportables. On retrouve par exemple ce genre de conception de l'enfer dans "La Divine Comédie" de Dante.²²⁷ Minois explique:

« L'ensemble de l'enfer forme un énorme entonnoir, occupant tout un hémisphère, convergeant vers le nombril de Lucifer. La structure en cercles de plus en plus profonds, correspond à des péchés de plus en plus graves et de plus en plus enracinés dans l'âme, est elle-même symbolique. »²²⁸

4-) L'ABADDÔN

Nous avons vu, à la section A-2-a du chapitre II, que dans la tradition rabbinique, l'Abaddôn était un lieu particulier du Shéol, un place de ruine où se retrouvaient les morts perdus ou ruinés. Mais dans l'Ancien Testament, on ne présente pas l'Abaddôn comme étant un lieu particulier du Shéol.

5-) CONCLUSION

L'Ancien Testament nous donne très peu d'information sur les différentes séparations possibles du Shéol. Rien ne nous permet de croire que la mention des chambres (חֶדֶר) de la Mort (Pr 7,27) désigne des séparations au Shéol.

Les nombreuses expressions qui semblent désigner un lieu plus profond du Shéol ("Shéol le plus profond" (Dt 32,22; Ps 86,13), "tréfonds du gouffre" (Ps 88,7), "creux du Shéol" (Pr 9,18; Is 7,11), "recoins du gouffre" (Is 14,15; Ez 32,23) ou "puits de la fosse" (Ps 55,24)) ne servent en fait qu'à souligner le caractère creux et profond du Shéol. Les passages du livre d'Ezéchiel qui

²²⁶Lang Bernhard, *Life after death in the prophetic promise*, in Emerton J.A., <u>Congress volume</u> [International Organization of the Study of the Old Testament held Aug. 24-29, 1986, at the Hebrew University of Jerusalem], Jerusalem 1986: Supplements to Vetus Testamentum 40. Leiden 1988, E.J. Brill. pp. 147-148.

²²⁷Dante, Alighieri, <u>La Divine Comédie</u>, traduction par Lucienne Portier, Cerf, Paris 1987, 569p.

²²⁸Minois, Georges, <u>Histoire de l'enfer</u>, collection Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p.81.

semblent indiquer qu'il existe un endroit plus creux au Shéol où se retrouveraient certaines catégories de morts (Ez 28,10; 31,18; 32,18-32) ne sont en fait que des moqueries pour jeter la dérision sur les ennemis d'Israël.

Nous pouvons uniquement retenir les mentions des portes du Shéol (Is 38,10), des portes de la Mort (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18) et des portes des profondes ténèbres (Jb 38,16-17). Ces versets nous indiquent qu'il existe une entrée qui mène au Shéol, mais ils ne nous donnent aucune autre information sur le Shéol. Et même si Job 38,16-17 semble situer les "portes des profondes ténèbres" dans l'Océan, aucun texte de l'Ancien Testament ne nous permet de situer l'entrée du Shéol avec certitude. Les mentions des "verrous de la terre" (Jon 2,7) et des verrous du Shéol (Jb 17,16) nous rappellent les textes mésopotamiens qui se représentaient l'Aralû comme étant une ville fortifiée. Les mentions des portes du Shéol dans l'Ancien Testament seraient peut-être des témoins de l'influence de ces conceptions mésopotamiennes du domaine des morts. Notons que l'idée des portes du domaine des morts est présente dans le Nouveau Testament avec la mention des "portes de l'Hadès" (Mt 16,18).

En conclusion, aucun texte de l'Ancien Testament ne nous permet de croire qu'il existe des subdivisions au Shéol. Nous savons seulement qu'il existe une entrée pour y pénétrer. Cette absence de toute division au Shéol semble cependant révéler un aspect important du Shéol. Il s'agirait d'un vaste lieu homogène où tous les morts sont égaux et partagent le même sort.

C-) CONCLUSION DU CHAPITRE III: LE DOMAINE DE LA MORT (TOTENREICH)

Plusieurs auteurs modernes s'accordent pour dire qu'on ne doit pas chercher à situer le Shéol géographiquement à partir des données de l'Ancien Testament. Selon eux, les différentes caractéristiques du Shéol ne servent pas autant à le situer géographiquement qu'à en révéler les principales manifestations.

Pedersen parle du Shéol comme étant un "non-monde", opposé au monde des vivants (Is 38,11; 53,8; Ez 32,32). Il montre qu'il existe d'autres "non-mondes" dans la pensée biblique tels que le désert, les ruines et l'Océan. Tous ces "non-mondes" menacent le monde des vivants, qui est un lieu de fertilité, de paix, et de sécurité.²²⁹

Barth emploie le terme allemand "totenreich", le "domaine de la mort", pour parler du pouvoir de la mort qui se manifeste dans différents lieux et à travers divers éléments chaotiques et destructeurs. Il affirme ainsi que la situation géographique du Shéol ne peut être définie plus précisement: « The realm of death [Totenreich] is present wherever death exercices its rule. The location of the realm of the dead cannot be defined more precisely or more comprehensively. »²³⁰

²²⁹Pedersen, Johannes, <u>Israel, Its Life and Culture</u>, I-II. Londres, Oxford University Press; Copenhague, Poul Branner 1926, pp. 456-463.

²³⁰Barth, C., <u>Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes</u>. Zollikon (Zürich), Evangelischer Verlag 1947, p. 88.

Reymond, qui s'intéresse au caractère destructeur et chaotique de l'Océan, approuve la valeur de l'approche de Barth et Pedersen. Il reconnait qu'il est impossible de tenter de situer le Shéol géographiquement:

« Toutefois, comme le montrent Barth²³¹ et Pedersen²³², les différentes représentations et localisations de la résidence des morts se heurtent les unes aux autres sans pouvoir être vraiment harmonisées. Il faut donc renoncer à définir ce monde spatialement, et cela d'autant plus que le Sheôl est envisagé ailleurs comme le désert, ce qui ne s'accorde décidément pas du tout aux autres conceptions. »²³³

Knibb, qui s'accorde avec les hypothèses de Pedersen et Barth, répète que le Shéol ne doit pas être situé géographiquement, que les différents noms du Shéol et ses différentes locations manifestent certaines caractéristiques du Shéol. Il souligne que la situation du Shéol dans les profondeurs de la terre reflète sa séparation par rapports au monde des vivants et provient également de la notion du tombeau:

« Barth, who was strongly influenced by the ideas of Perdersen, argued that the various locations and names of Sheol expressed something of the character of Sheol and were not to be understood as providing precise geographical information. Thus the common idea that Sheol lies in the depths of the earth reflects the separation of Sheol from the world of life. The conception as being in the depths is derived from the grave, which itself is to be regarded as a manifestation of Sheol. »²³⁴

A la lumière de la synthèse de la partie A-1 du présent chapitre, qui traite de la situation du Shéol dans la cosmologie de l'Ancien Testament, je crois qu'il faut apporter une légère correction à l'hypothèse de Knibb. La situation du Shéol dans les profondeurs de la terre peut refléter sa séparation du monde des vivants. Mais il serait plus exact de dire que cette situation du Shéol dans les profondeurs de la terre marque davantage sa séparation extrême par rapport aux cieux et, par conséquent, par rapport à Yahvé. Nous avons en effet vu, à la section A-1-c du présent chapitre, que le Shéol et les cieux sont les deux extrêmes opposés de l'univers.

²³¹Barth, op. cit., p.85ss.

²³²Pedersen, <u>op. cit.</u>, p. 463.

²³³Reymond, Philippe, <u>L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament</u>, Vetus Testamentum Supplementum 6, Leiden 1958, p. 213.

²³⁴Knibb Michael A., Life and Death in the Old Testament, in Clements R.E. <u>The world of ancient Israel;</u> sociological, anthropological and political perspectives. Cambridge 1989, University Press, pp. 404-405.

Tromp cherche à séparer les différentes manifestations du pouvoir de la mort du Shéol luimême. Selon lui, le Shéol, situé dans les profondeurs de la terre, représente le règne total du pouvoir de la mort qui se manifeste, par conséquent, de façon partielle dans différents phénomènes destructeurs:

« It seems imperative to distinguish between death's province comprising both local realities as ocean and desert, and other realities as prison, illness, and wild beasts - and the abode of the dead proper, which is seated deep in the earth. Sheol then is the complete reign of Death, the abode of the dead from which nobody returns. »²³⁵

Avant de terminer ce chapitre, j'aimerais apporter la réflexion personnelle suivante. De nombreux textes du Proche-Orient Ancien racontent le récit de héros ou de divinités qui se rendent au domaine des morts. Il y a le récit sumérien de la Descente d'Inanna aux Enfers²³⁶ et sa version akkadienne de la Descente d'Ishtar aux Enfers²³⁷. Le Cycle de Baal relate la descente du dieu Baal au visqueux royaume de Mot²³⁸. Dans l'Odyssée, Ulysse se rend de son vivant à l'Hadès pour y interroger le devin Tirésias.²³⁹ Mais l'Ancien Testament ne parle jamais d'un héros qui serait descendu au Shéol. On peut affirmer qu'aucun humain ne se rend au Shéol de son vivant parce que les secrets du Shéol ne concernent que Yahvé, lequel semble parfois lui-même étranger à ce domaine.²⁴⁰

Mais si aucun des héros bibliques ne se rend au Shéol, c'est peut-être également parce qu'ils n'en connaissaient pas l'entrée. Nous avons vu, à la section B-1 du présent chapitre, que les écrits juifs plus tardifs tentaient parfois de situer l'entrée du Shéol à différents endroits. Mais il est évident qu'initialement aucune tentative de situer le Shéol n'avait été faite. Je crois personnellement que cette omission pourrait être due au fait que les Hébreux étaient originellement un peuple nomade. Leurs constants déplacements ne leur permettaient pas de fixer un lieu d'où on pouvait accéder au Shéol et ce même si ces nomades connaissaient plusieurs lieux particuliers tels que Béer-Shéva (Gn 21,22-33; 22,19; 26,23-33; 46,1-5), Béthel (Gn 12,8; 13,3; 28,19-22; 31,13; 35,1-6), Hébron (Gn 23,2; 35,27; 37,14)...

Les Hébreux n'avaient pas de lieux de sépulture particuliers²⁴¹, mais un élément commun unissait tout de même tous les tombeaux: ils étaient tous situés dans la terre où les défunts se décomposaient de façon à sembler retourner à la terre, à s'unir à la terre, à s'enfoncer plus profondément dans la terre. Le domaine de tous les morts se devait donc d'être situé lui aussi sous

²³⁵Tromp, Primitive Coneptions, p. 133.

²³⁶Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether World, in ANET, pp. 52-57.

²³⁷Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, in ANET, pp. 106-109.

²³⁸Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, in ANET, pp. 129-142.

²³⁹Homère, <u>Odyssée</u>, texte établi et traduit par Victor Bérard, société d'édition Les Belles Lettres, Paris 1946, chant X.

²⁴⁰Voir chapitre VI.

²⁴¹A l'exception de la grotte de Makpéla, le tombeau familial d'Abraham où furent ensevelis Sara (Gn 23,9.17.19), Abraham (Gn 25,9), Jacob (49,30-31; 50,13)...

la terre. Mais on ne pouvait spécifier la location exacte de ce lieu qui se devait de recevoir tous les morts. Pour ces nomades, le Shéol était en fait situé partout sous la terre, partout où il y avait une tombe²⁴², de façon à ce que chaque défunt accède au domaine des morts. Je ne pense pas que le problème de la localisation du domaine des morts se pose de la même façon pour un peuple sédentaire.

²⁴²On rejoint ici l'idée selon laquelle le Shéol et le tombeau sont deux réalités inséparables qui se manifestent l'un dans l'autre (cf. Conclusion, section VIII).

CHAPITRE IV

LES CARACTERISTIQUES PHYSIQUES DU SHEOL

Nous venons de voir, au chapitre III, qu'il est plutôt difficile de se faire une idée du Shéol à partir des informations peu révélatrices que nous donne l'Ancien Testament au sujet de l'emplacement du Shéol et de ses subdivisions. Heureusement, l'Ancien Testament parle abondamment des différentes caractéristiques physiques du Shéol. Ces dernières nous donnent de nombreuses informations importantes au sujet du Shéol et de la façon dont les Hébreux percevaient la mort.

Nous verrons dans ce chapitre quatre importantes caractéristiques physiques du Shéol. La première section sera consacrée aux ténèbres qui règnent au Shéol. La seconde section traitera de la poussière présente au Shéol. Pour ces deux premières sections, l'ensemble des champs sémantiques des ténèbres et de la poussière seront étudiés afin d'avoir une idée plus exacte de la signification de leur présence au Shéol. Dans la troisième section, il sera question de la présence discutée de l'eau au Shéol. Finalement, la quatrième section, moins importante, aura pour sujet la présence de la boue au Shéol.

Le présent chapitre ne possèdera pas de conclusion générale. Chacune des quatre parties du chapitre sera pourvue de sa propre conclusion.

A-) LES TÉNÈBRES

La présence des ténèbres au Shéol est une des caractéristiques les plus fréquemment cités au sujet du domaine des morts dans l'Ancien Testament. Dans cette section, nous verrons d'abord que la présence des ténèbres au domaine des morts est une conception universelle. Nous verrons ensuite quels sont les termes utilisés dans l'Ancien Testament pour décrire ces ténèbres. Pour chacun de ces termes, l'ensemble du champ sémantique sera retenu. Nous reviendrons dans la

conclusion sur ces sens donnés aux ténèbres et leurs implications par rapport à leur présence au Shéol.

1-) CONCEPTION UNIVERSELLE D'UN SÉJOUR DES MORTS TÉNÉBREUX

L'anthropologie et l'étude comparative des religions permettent de faire remarquer que la croyance en un domaine des morts souterrain et ténébreux est véritablement universelle.²⁴³

Dans l'ancienne religion égyptienne, le dieu-solaire Ra effectuait, autour du cosmos, un voyage qui durait une journée. Le jour, il traversait le monde des vivants, et la nuit, il se rendait dans le royaume souterrain des morts. Cette croyance est sans doute à mettre en lien avec la conception qu'on se faisait d'un royaume des morts ténébreux. Zandee fait l'inventaire des termes utilisés pour parler des ténèbres qui règnent au royaume des morts dans les textes religieux égyptiens.²⁴⁴

Les textes religieux mésopotamiens révèlent également qu'on s'imaginait l'Aralû, le royaume des morts, comme étant un endroit ténébreux. L'introduction du récit akkadien de la Descente d'Ishtar aux Enfers est particulièrement explicite à ce sujet. On y parle de l'Aralû comme étant "la maison de ténèbres", "la maison dont les habitants sont privés de lumière", l'endroit où les morts "ne voient pas la lumière", où ils "demeurent dans l'obscurité":

« To the Land of no Return, the realm of [Ereshkigal], Ishtar, the daughter of Sin, [set] her mind. Yea, the daughter of Sin set [her] mind To the dark house, the abode of Irkal[la], To the house which none leave who have entered it, To the road from which there is no way back, To the house wherein the entrants are bereft of li[ght], Where dust is their fare and clay their food, (Where) they see no light, residing in darkness, (Where) they are clothed like birds, with wings for garments, (And where) over the door and bolt is spread dust. »²⁴⁵

²⁴³Tylor mentionne la présence de cette croyance chez les Kamtchadales, Tacullis, Brésiliens, Patagons, Néo-Zélandais, Samoans, Zoulous, Karens, Groënlandais, Romains, Grecs, Egyptiens, Brahmanes, Mazdéens, bouddhistes. cf. Tylor, Edward Burnett, <u>La Civilisation Primitive</u>, II, Reinwald & Cie, Paris 1878, pp. 85-89.99. On retrouve également cette croyance chez les Japonais (cf. Revon, Michel, *Le shinntoīsme*: Revue de l'Histoire des Religions 50 (1904) pp. 151.152), chez les Esquimaux (cf. Spencer, Herbert, <u>Principes de sociologie I</u>, tr. de l'anglais par E. Cazelles, 2e édition, Germer Baillière, Paris 1880-1887) et chez les Pahouins de l'Afrique centrale (Allégret, E, *Les idées religieuses des Fañ*: Revue de l'Histoire des Religions 50 (1904) 219).

²⁴⁴Zandee, Jan, <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, E.J. Brill, Leiden, 1960, pp. 88-91.

²⁴⁵Speiser, E.A., *Descent of Ishtar to the Nether World*, obverse, lines 1-11, in <u>ANET</u>, pp. 106-109. On retrouve un passage parallèle à celui-ci dans L'Épopée de Gilgamesh. cf. Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet VII, iv, lines 33-39, in ANET, pp. 72-99.

Le domaine mésopotamien des morts est également appelé la "maison de ténèbres" dans le texte sumérien de la Mort de Gilgamesh.²⁴⁶ Dans ce court texte, on parle également de la vie et de la mort par l'apposition des termes "lumière" et "ténèbres".²⁴⁷

Dans la religion de la Grèce antique, l'Hadès et le Tartare étaient également considérés comme étant des endroits ténébreux.²⁴⁸ Dans l'Odyssée, Homère situe l'Hadès au pays des Cimmériens et affirme que:

« Ce peuple vit couvert de nuées et de brumes, que jamais n'ont percées les rayons du Soleil, ni durant sa montée vers les astres du ciel, ni quand, du firmament, il revient à la terre: sur ces infortunés, pèse une nuit de mort. »²⁴⁹

L'étymologie du nom grec Hadès est d'ailleurs révélatrice à ce sujet. Hadès (αιδης) vient du verbe ιδειν (voir) précédé d'un α privatif. L'Hadès est donc le lieu où l'on ne peut pas voir, où l'on n'est pas vu.²⁵⁰ Notons également que l'Hadès est souvent appelé l'Érèbe: « L'Érèbe est le nom des Ténèbres infernales. Personnifié, il a reçu une généalogie. On en fait le fils de Chaos, et le frère de Nyx (la Nuit). »²⁵¹

2-) LES TÉNÈBRES DU SHEOL

L'Ancien Testament utilise plusieurs termes pour parler des ténèbres et de l'obscurité. Nous verrons, dans la présente section, quels sont les termes employés dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres. Nous retiendrons parmi ces termes ceux qui désignent les ténèbres du Shéol. Nous porterons également attention aux différentes significations de ces termes de façon à former un champ sémantique qui nous donnera davantage d'information au sujet de la conception que se faisaient les Hébreux du Shéol et de la mort.

²⁴⁶Kramer, S.N., The Death of Gilgamesh, section A, line 26, in ANET, pp. 50-52.

²⁴⁷Kramer, S.N., The Death of Gilgamesh, section A, line 40, in ANET, pp. 50-52.

²⁴⁸Garland, Robert, <u>The Greek Way of Death</u>, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1985, p. 49.

²⁴⁹Homère, <u>Odyssée</u>, texte établi et traduit par Victor Bérard, société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1946, chant XI, vers 15-19.

²⁵⁰Le dieu Hadès avait reçu des Cyclopes un casque qui le rendait invisible, d'où son nom (Hadès = l'Invisible). On peut donc se demander si le mythe de l'invisibilité du dieu Hadès est dû au caractère ténébreux de son royaume ou si l'Hadès tient simplement son nom de son maître.

²⁵¹Grimal, Pierre, <u>Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine</u>, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, p. 143.

a-) 可以口

פּאָרו est le mot le plus fréquemment utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres, l'obscurité, la noirceur (Gn 1,2.4; Ex 10,21.21...). Ce nom est issu du verbe קַּעָּרָ, être ou devenir ténébreux, sombre, noir.

ाछूँ est souvent synonyme de détresse (2S 22,29 = Ps 18,29; La 3,2; Mi 7,8; Ps 107,10.14; 112,4; Qo 5,16; 11,8), en particulier dans les livres de Job et d'Isaïe (Is 5,30; 9,1; 29,18; 42,7; 49,9; 58,10; 59,9; 60,2; Jb 15,22.23.30; 20,26; 22,11; 23,17; 29,3). न्यूजा est également synonyme de terreur et d'épouvante (Am 5,18.20; So 1,15; Na 1,8; Ez 32,8; Jo 2,4; 3,4). Ce sens donné à न्यूजा provient sûrement des terreurs expérimentées durant la nuit, période de temps où les bêtes sauvages, les ennemis, les voleurs et les brigands rôdent. On peut également penser aux terreurs expérimentées par l'homme aveugle, sujet aux menaces constantes des méchants et de ses ennemis.

En Isaïe 47,5, ਜਲ੍ਹੀ est associé au deuil:

Au sujet de Babel:
« Assieds-toi en silence et entre dans les ténèbres (귀했다),
fille des Chaldéens!
Car on ne t'appellera plus
"souveraine des royaumes". » (Is 47,5).

En 1 Samuel 2,9, קשָר est synonyme de danger de mort. קשָר est opposé à la lumière en Job 18,18, et à la lampe dans Proverbes 20,20. Dans ces deux versets, les ténèbres pourraient bien désigner la mort:

« on pousse [le méchant] de la lumière aux <u>ténèbres</u> (חֹשֶׁרִּד) et du monde on le bannit » (Jb 18,18).

« Qui maudit son père et sa mère, sa lampe s'éteint au milieu des ténèbres (মুপ্রন). » (Pr 20,20).

En Job 17,13, קשָרו et Shéol sont liés à l'intérieur d'un parallélisme synonymique:

« Qu'espérer? Le Shéol est ma maison, المنافعة dans les <u>ténèbres</u> (קשֶׁרו) j'ai étendu ma couche » (Jb 17,13).

Job 10,21 parle du Shéol comme étant le "pays des ténèbres". Job 10,20-22 ne laisse aucun doute sur l'obscurité qui règne au Shéol:

« Les jours de ma vie ne sont-ils pas bien courts?
Détourne de moi ton regard, que j'aie un peu de joie, avant de partir sans retour pour le pays des ténèbres (בַּלְשֵׁוֹח) et de profondes ténèbres (צַּלְשֵׁוֹח).
au pays où l'aurore est noirceur (צַּלְשֵׁוֹח) recouvrent le désordre, où la clarté même est noirceur (צַּלָבְּׁלֵוֹח) recouvrent le désordre,

Au Psaume 88, le psalmiste utilise les expressions "ténèbres" et "pays de l'oubli" pour parler du Shéol:

« Dans les <u>ténèbres</u> connaît-on tes merveilles, et ta justice au pays de l'oubli? » (Ps 88,13).

Cette mention des ténèbres et du "pays de l'oubli" pour désigner le Shéol pourrait se rapporter au fait que קשֶּׁח est également synonyme d'ignorance²⁵² (Jb 37,19). On parle surtout dans les livres sapientiaux de "marcher dans les ténèbres (קשֶׁח)" (Jb 5,14; 12,25; 19,8; Ps 35,6; Qo 2,14; Pr 2,13). Dans ces versets, קשֶׁח désigne l'ignorance et le mystère, l'incertitude devant l'inconnu.

est également synonyme de secret²⁵³ (Is 45,3; Ez 8,12; Jb 12,22; 34,22; Ps 139,11.12) et semble parfois désigner la méchanceté (Is 5,20.20; Pr 2,13).

b-) गृष्ण<u>ा</u>

פּלְּדֶּ est un hapax de l'Ancien Testament. Egalement issu du verbe קְּשֶׁהְ , être ou devenir ténébreux, sombre , noir, ce terme est utilisé en Pr 22,29 dans l'expression "hommes ténébreux" qui semble signifier "hommes mauvais". Mais, replacé dans son contexte, cette expression désignerait plutôt des "hommes ignorants".

²⁵²Nous verrons, à la section E du chapitre VII, la question de l'ignorance des morts.

²⁵³Nous verrons plus loin, à la section E du chapitre V, que certains auteurs modernes ont tenté de montrer que le Shéol est un endroit secret.

בי (בי

Tout comme קשָּׁה et קשָׁה , est issu du verbe קשַּה , être ou devenir ténébreux, sombre , noir. Ce terme décrit habituellement des ténèbres (Gn 15,12; Is 50,10; Ps 139,12...), mais ne se réfère ni à la mort, ni au Shéol. Cependant, הַשֵּׁהָה est parfois lié à la détresse (cf. Is 8,22; 50,10) et à l'incompréhension (Ps 82,5).

q-) अक्रिप्र

פּגוְשֶׁהְ est également issu du verbe שְּׁחָהַ , être ou devenir ténébreux, sombre , noir. Quatre des sept utilisations de שְּׁחָהַ dans l'Ancien Testament se réfèrent au Shéol:

```
« Tu m'as placé au tréfonds de la fosse, dans les ténèbres (মুণ্ট ), dans les gouffres. » (Ps 88,7).
```

« Tu as éloigné de moi ami et compagnon, mes familiers sont les ténèbres (מָחָשָׁךְ). » (Ps 88,19).

« Oui, l'ennemi me poursuit, il écrase à terre ma vie; il me fait habiter dans les <u>ténèbres</u> (河坎頂亞), comme ceux qui sont morts depuis longtemps. » (Ps 143,3).

« Dans des <u>ténèbres</u> (שְּׁחְשֵׁ) il m'a fait habiter, comme ceux qui sont morts depuis longtemps. » (La 3,6).

Notons que מַּחְשָׁה est également synonyme de secret (Is 29,15), de cachette (Ps 74,20). Isaïe 42,16 utilise מַחְשָׁה dans l'image de "marcher dans les ténèbres " pour exprimer l'ignorance et l'inconnu.

<u>אפל (-e</u>

אֹפֶל , noirceur, est utilisé à neuf reprises dans l'Ancien Testament. Il n'existe pas de verbe en hébreu. Il existe cependant en arabe un verbe apparenté à l'hébreu אפל qui signifie

disparaître, partir, se coucher (en parlant du soleil).254 En Job 10,20-22, אֶפֶל est employé à deux reprises pour désigner les ténèbres du Shéol.

« Les jours de ma vie ne sont-ils pas bien courts? Détourne de moi ton regard, que j'aie un peu de joie, avant de partir sans retour pour le pays des ténèbres et de profondes ténèbres au pays où l'aurore est noirceur (אַפֶּל), où les profondes ténèbres recouvrent le désordre, où la clarté même est noirceur (אַפָּל). (Jb 10,20-22).

En Job 3,6, אַפֶּל est employé pour symboliser la mort. Job 28,3 utilise אַפֶּל pour désigner l'obscurité qui règne dans les profondeurs de la terre. Mais ce verset ne se réfère pas au Shéol, mais aux tunnels creusés dans la terre pour y extraire de l'or.

Les autres utilisations de '' dans l'Ancien Testament sont synonymes d'ignorance (Is 29,18), de secret (Ps 11,2), de danger (Jb 23,17), de malheur (Ps 30,26) et de nuit (Ps 91,5).

₹<u>פל</u> (-£

est un hapax de l'Ancien Testament utilisé dans Amos 5,20 pour désigner l'obscurité du Jour de Yahvé. On retrouve dans ce verset l'idée de l'obscurité en tant que danger de mort.

g-) אָפַלָה

מַבֶּלָה décrit habituellement les ténèbres, sans plus de précision. אַפַּלָה est cependant parfois synonyme de méchanceté (Pr 4,19; Jr 23,12) et de malheur (Is 8,22; 58,10; 59,9).

²⁵⁴cf. Sim in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 66.

h-) אפיל

אָפִיל est un hapax de l'Ancien Testament. Son emploi en Ex 9,32 au sujet du retard des récoltes est difficile à interpréter.

<u>מַאָפַל (-i</u>

est également un hapax de l'Ancien Testament utilisé en Jos 24,7 pour parler des ténèbres d'Egypte.

<u>בַּאָפֵּלְיה (-i</u>

, épaisse obscurité, est un hapax de l'Ancien Testament. Tout comme אָפֶּלְיָה est issu de la racine אפל qui se référerait au coucher du soleil. La terminaison בּאָפֵּלְיָה selon moi un superlatif utilisant le nom divin²⁵⁵, Yah, de façon à décrire une <u>épaisse</u> obscurité.

est utilisé en Jr 2,31, pour parler d'un "pays d'épaisse obscurité", expression qui pourrait peut-être désigner le Shéol. Mais, replacé dans le contexte du chapitre entier, Jr 2,31 parle difficilement du Shéol. L'expression "pays d'épaisse obscurité" serait plutôt utilisée, par contraste, pour parler de la transparence de Yahvé, qui n'a pas caché son dessein pour Israël:

« Ai-je été un désert pour Israël? Ou un pays d'<u>épaisse obscurité</u> (פֿאָפֵּלָיה)? » (Jr 2,31).

k-) צַלְמָוָת

פּלְמָוָת est utilisé à 18 reprises dans l'Ancien Testament, à chaque fois dans des passages de style poétique. Notons que 10 de ces 18 emplois de צַּלְמָוָת se retrouvent dans le livre de Job.

²⁵⁵ Nous verrons plus en détail que la terminaison אַלְבֶּין remplie la même fonction dans le terme בַּלְבָּוֹח , profondes ténèbres, à la section A-2-k du présent chapitre.

²⁵⁶Is 9,1; Jr 2,6; 13,16; Am 5,8; Ps 23,4; 44,20; 107,10.14; Jb 3,5; 10,21.22; 12,22; 16,16; 24,17.17; 28,3; 34,22; 38,17.

L'étymologie traditionnelle de אַלְשֵׁן divise le mot en deux (בֵּלְשֵׁן , ombre et מָלְשֵׁן , mort) et traduit donc צַּלְשֵּוֹף par "ombre de la mort". Ainsi, dans la Septante, בּלְשֵׁוֹף est traduit 12 fois sur 18 par σκια θανατου (ombre de la mort).257

אַל , ombre, prend parfois le sens de "dans le voisinage de". Ainsi, מֵל pourrait signifier "dans l'ombre de la mort", et prendre le sens de "dans la sphère de la mort", "dans la proximité de la mort". 258

Plusieurs chercheurs croient cependant que צַּלְמָוּח devrait être vocalisé נְלְמָוּ . Cette ponctuation montrerait que צַלְמֵוּ serait issu du verbe צַלְמַ , être ténébreux.²⁵⁹

Thomas²⁶⁰ s'oppose à la théorie généralement acceptée selon laquelle בַּלְּמָוֹת est formé de deux mots. Il croit plutôt que la particule finale מָּוֹם (mort) est une façon d'exprimer le superlatif. Il fait remarquer qu'on utilise, en anglais, le mot "death" de la même façon. On dit, par exemple, "to be bored to death" pour exprimer qu'on s'ennuie extrêmement. Thomas donne quelques exemples de cette utilisation de מוֹם (mort) dans l'Ancien Testament:

« Or, comme [Dalila] obsédait [Samson] tous les jours par ses paroles et qu'elle l'importunait, il s'impatienta jusqu'à en mourir. » (Jg 16,16).

« Dieu dit à Jonas: "Fais-tu bien de te mettre en colère à cause du ricin?" Il dit: "Je fais bien de me mettre en colère jusqu'à en mourir."» (Jon 4,9).

On retrouve ce type d'expression jusque dans le Nouveau Testament:

A Gethsémani, Jésus dit:

« Mon âme est <u>triste à mourir</u>, demeurez ici et veillez avec moi. » (Mt 26,38).

Thomas croit également que les trois versets suivants utilisent nu (mort) pour exprimer le superlatif:

²⁵⁷ Is 9,1; Jr 13,16; Am 5,8; Ps 23,4; 44,20; 107,10.14; Jb 3,5; 12,22; 24,17.17; 28,3. Notons que dans la Septante, פּגִילְמָוֹז est toujours traduit par σκια θανατού dans le livre des Psaumes, mais que dans les autres livres, la traduction de מַנְלְמֵוֹן diffère parfois.

²⁵⁸Hehn, J., <u>Orientalische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag ... gewidmet</u> (M.V.A.G. xxii, 1918), p. 79-90.

²⁵⁹Pour la liste des tenants de cette hypothèse, voir: Thomas, D.Winton, צלטוח in the Old Testament: <u>Journal of Semitic Studies</u> 7 (1962) p. 193.

²⁶⁰Thomas, op. cit., pp. 191-200.

« car l'amour est <u>fort comme la Mort</u>, la passion, cruelle comme le Shéol. » (Ct 8,6).

« Car il y avait <u>une panique de Mort</u> dans toute la ville, tellement s'y était appesantie la main de Dieu. » (1S 5,11).

« Les <u>liens de la Mort</u> m'enveloppaient et les torrents de Bélial m'épouvantaient. » (Ps 18,5).

La comparaison de Ct 8,6 est très claire au sujet de l'utilisation de nig (mort) comme superlatif. En 1S 5,11, on pourrait traduire "une panique de mort" par "une panique terrible" et "les liens de la Mort" en Ps 18,5, par "les liens extrêmements solides".

Mais Thomas ne s'arrête pas là. Il fait remarquer que dans l'Ancien Testament, les noms divins sont souvent utilisés pour exprimer le superlatif.²⁶¹ A partir de ces observations, il a proposé que, dans certains cas, nig (mort) pourrait se référer au dieu cananéen Mot (le dieu de la mort) et servir de superlatif parce qu'il s'agit du nom d'une divinité.

Ainsi, selon Thomas, צַלְשֵוּח serait composé de deux mots: צַלְשֵוּח , mort ou dieu Mot, les deux significations possibles de מָנוֹ servant à exprimer le superlatif. צַלְשֵׁנוּח serait donc plus justement traduit par "profondes ténèbres".

Alors que צֵל (ombre) se réfère toujours à des éléments positifs (ombre contre le soleil, protection...)²⁶², פאל est synonyme de terreurs (Jb 24,17), de détresse (Jr 13,16; Ps 107,10.14; Is 9,1) et de grand danger (Jr 2,6; Ps 23,4; 44,20).

Dans le livre de Job, צַּלְמֵוֹח se réfère à trois reprises au Shéol:

« Les jours de ma vie ne sont-ils pas bien courts? Détourne de moi ton regard, que j'aie un peu de joie, avant de partir sans retour

²⁶¹Thomas, D. Winton, A consideration of some unusual ways of expressing the superlative in Hebrew: Vetus Testamentum 3 (1953) 209-224. Voir aussi: Rin, Svi, The אום of Grandeur: Vetus Testamentum 9 (1959) 324-325. Par exemple, Elohim peut être utilisé comme superlatif. En Gn 23,6, on peut traduire un "prince d'Elohim" (בְּלֵיהָ אֵלְהִים) par "un prince majestueux". En 1S 14,15, "une terrreur d'Elohim" (בְּלִיהָ אֵלְהִים) peut être traduit par "une terrible terreur". Même utilisation possible du nom divin El. En Ps 130,11, les "cèdres de El" (בַּרִיהָה) sont de "très grands cèdres". En 2S 23,20, le nom propre Arièl (אַרְיֵהָה) peut signifier "lion de El" ou "puissant lion". Même utilisation possible avec le nom divin Yahvé. En 1S 11,7, "une terreur de Yahvé" (אַרְיִרְיָה) peut être "une horrible terreur". En 1S 26,12, un "sommeil de Yahvé" (אַרְיִרְיָה) peut être traduit par "un sommeil très profond". Même utilisation possible avec Yah. En Ct 8,6, une "flamme de Yah" (בּרָרֶהָרָה) peut-être traduit par "une flamme ardente".

²⁶²Gesenius-Buhl, , affirme que l'ombre, dans l'Ancien Testament, est toujours une bénédiction: Gesenius, W., Buhl, F., <u>Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</u>, 16th ed., Leipzig 1915, p. 684.

```
pour le pays des ténèbres ( מְּלֶּחָת )

et de <u>profondes ténèbres</u> ( צַּלְּמָוֹת ).

au pays où l'aurore est noirceur ( אֶּפֶּל ),

où les <u>profondes ténèbres</u> ( מִּבֶּלְטָוֹת ) recouvrent le désordre,

où la clarté même est noirceur ( אֶּבֶּל ). (Jb 10,20-22).

« Te sont-elles apparues les portes de la Mort,

et les portiers des <u>profondes ténèbres</u> ( מַּבְּלְטַוֹּת ) , les as-tu vus? »

(Jb 38,17).
```

Thomas conclut ses observations en affirmant que בַּלְשֵׁן est probablement le mot le plus fort que possèdaient les Hébreux pour désigner les ténèbres:

« ... whether צַּלְשֵׁוּת is a true compound, or whether it results from the writing together of two separate words, the meaning is the same - "deepest shadow, thick darkness". It may be in fact the strongest word that Hebrew possessed for darkness. »²⁶³

3-) CONCLUSION

Nous venons de voir onze termes utilisés dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres. Ces onze termes peuvent être séparé en trois groupes: les termes issus du verbe קַשַּׁהְּ (être ou devenir ténébreux, sombre, noir), les termes issus de la racine אפל (dont le verbe arabe apparenté signifie disparaître, partir, se coucher (en parlant du soleil)), et אַלְבְּוָח , terme pour lequel plusieurs étymologies sont suggérées.

1-) Le verbe אָשָׁהָ , être ou devenir ténébreux, sombre , noir, fournit quatre mots qui, dans l'Ancien Testament, désignent les ténèbres: מַהָּשָּׁהַ , שְּׁהָה , מַהָּשָּׁה , מַהָּשָּׁה .

קשָרו est le mot le plus fréquemment utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres, l'obscurité, la noirceur. קשָרו est souvent synonyme de détresse²64, de terreur et d'épouvante²65. קשָרו est également synonyme de secret (Is 45,3; Ez 8,12; Jb 12,22; 34,22; Ps 139,11.12), une représentation possible du Shéol. En Isaïe 47,5, קשֵרו est associé au deuil et en 1Samuel 2,9, il est synonyme de danger de mort. קשֵרו semble également désigner la mort en Job 18,18 et Proverbes 20,20. En Job 17,13, קשֶרו et Shéol sont liés à l'intérieur d'un parallélisme

²⁶³ Thomas, D. Winton, מצלפות in the Old Testament: Journal of Semitic Studies 7 (1962) p. 200.

²⁶⁴2S 22,29 = Ps 18,29; Is 5,30; 9,1; 29,18; 42,7; 49,9; 58,10; 59,9; 60,2; La 3,2; Mi 7,8; Jb 15,22.23.30; 20,26; 22,11; 23,17; 29,3; Ps 107,10.14; 112,4; Qo 5,16; 11,8.

²⁶⁵Am 5,18.20; So 1,15; Na 1,8; Ez 32,8; Jo 2,4; 3,4.

synonymique. קשָּרו est utilisé au Psaume 88,13 et en Job 10,21 pour désigner les ténèbres qui règnent au Shéol. Notons également que קשָרו est parfois synonyme d'ignorance (Jb 5,14; 12,25; 37,19; Qo 2,14).

হাতা est un hapax de l'Ancien Testament, utilisé en Pr 22,29 dans l'expression "hommes ténébreux" qui semble signifier "hommes mauvais" ou plutôt "hommes ignorants".

חַשֵּׁכָה ne se réfère jamais à la mort, ni au Shéol. Cependant, חַשֵּׁכָה est parfois lié à la détresse (Is 18,22; 50,10) et à l'ignorance ou l'incompréhension (Ps 82,5).

Quatre des sept utilisations de מַּחְשָׁר dans l'Ancien Testament se réfèrent au Shéol (Ps 88,7.19; 143,3; La 3,6). Notons que מַחְשָׁר est aussi synonyme de secret, (Is 29,15), de cachette (Ps 74,20) et de l'ignorance ou de l'inconnu (Is 42,16).

2-) Nous avons vu qu'il n'existe pas de verbe אפל en hébreu. Il existe cependant un verbe arabe, apparenté à la racine hébraïque אפל, qui signifie disparaître, partir, se coucher (en parlant du soleil). L'Ancien Testament utilise six mots issus de la racine אפל pour désigner les ténèbres: מַאָּפֵלְיה , אָפֵּל , אָפֵל , אַפָּל .

אֹפֶל , noirceur, utilisé à neuf reprises dans l'Ancien Testament, désigne les ténèbres du Shéol à deux reprises en Job 10,22. אֹפֶל est également synonyme de mort (Jb 3,6), d'ignorance (Is 29,18), de secret (Ps 11,2), de danger (Jb 23,17) et de malheur (Ps 30,26).

est un hapax de l'Ancien Testament utilisé en Am 5,20 où il évoque le danger de la mort.

qui écrit habituellement les ténèbres, sans plus de précision, est parfois synonyme de méchanceté (Pr 4,19; Jr 23,12) et de malheur (Is 8,22; 58,10; 59,9).

אַפִּיל est un hapax de l'Ancien Testament dont l'emploi en Ex 9,32 au sujet du retard des récoltes est difficilement compréhensible.

est également un hapax de l'Ancien Testament, qui ne décrit que les ténèbres d'Egypte en Jos 24,7

, épaisse obscurité, est un hapax de l'Ancien Testament, qui utilise comme terminaison le nom divin ה de façon à exprimer le superlatif. Son utilisation en Jr 2,31 ne désigne cependant pas le Shéol, mais plutôt l'inconnu ou l'incompréhension.

3-) Le terme צֵּלְשֵׁוֹ, est un terme poétique employé pour désigner d'épaisses ténèbres, puisque ses 18 utilisations dans l'Ancien Testament²⁶⁶ se retrouvent dans des passages de style poétique. אַלְשֵׁוֹח désigne les ténèbres du Shéol en Job 10,21.22 et 38,17 et est également synonyme de terreurs (Jb 24,17), de détresse (Jr 13,16; Ps 107,10.14; Is 9,1) et de grand danger (Jr 2,6; Ps 23,4; 44,20).

Plusieurs étymologies ont été suggérées pour ce terme. L'étymologie classique de ce terme divise אַלְבָּוָף en deux mots: אֵלְבָּיָּף , ombre et אַרְבָּיָף , mort, et traduit donc אַלְבָּיָף par "ombre de la mort". Cette étymologie est basée sur le texte grec de la Septante qui traduit אַלְבָּיָף 12 fois sur 18 par סגום θανατου (ombre de la mort). Puisque אַלְבָּיף , ombre, prend parfois le sens de "dans le voisinage de", Hehn a suggéré que אַלְבָּיִף pourrait signifier "dans l'ombre de la mort", et prendre le sens de "dans la sphère de la mort", "dans la proximité de la mort". D'autres chercheurs croient plutôt que אַלְבָּיִף est issu du verbe אַלְבָּיִף , être ténébreux, et devrait être ponctué אַלְבָּיִף dans le texte massorétique.

Personnellement, j'opte pour la théorie de Thomas qui affirme que dans צַּלְשֵׁוֹת , la particule finale מַנְיּלְשֵׁוֹת (mort) est une façon d'exprimer le superlatif. Son hypothèse est solide et confirmée par de nombreux textes de l'Ancien Testament qui utilisent le mot מַנְּחֹ (mort) pour exprimer le superlatif. Thomas montre également que plusieurs noms divins (Yahvé, Yah, El, Elohim) sont utilisés de la même manière. Or, dans certains textes, חַוְשֵׁ pourrait bien désigner le dieu cananéen de la mort, Mot. Ainsi, que חַוְשֵׁ désigne la mort ou le dieu Mot, son utilisation dans le terme מַנְּיִלְשֵׁוֹת serait très vraisemblablement une façon d'exprimer le superlatif. Il faudrait donc traduire מַנְיִלְשֵׁוֹת serait le terme le plus puissant pour désigner les ténèbres les plus complètes.

Comment peut-on expliquer cette croyance universelle d'un lieu des morts ténébreux? Lods, qui aborde la question d'un point de vue anthropologique, fait remarquer que les esprits des morts ne circulent dans le monde des vivants que la nuit. Il explique que ces morts circulent la nuit parce qu'ils ont horreur de la lumière et du soleil. Le monde des morts se devait donc d'être un endroit ténébreux. Cette remarque est intéressante, mais je crois que le raisonnement devrait plutôt se faire dans le sens inverse: puisque les morts habitent dans un endroit ténébreux, ils ont développé une horreur du soleil et de la lumière et ne sortent que la nuit. De façon plus réaliste, on peut affirmer qu'il était normal que les morts rôdent la nuit, puisque la mort, les morts et le domaine des morts sont associés aux ténèbres. De plus, il faut bien noter qu'il est tout à fait normal qu'on se soit imaginé que les esprits des morts hantaient le monde des vivants durant la nuit, puisque c'est la nuit que se produisaient les phénomènes surnaturels, c'est la nuit que rôdaient

²⁶⁶Is 9,1; Jr 2,6; 13,16; Am 5,8; Ps 23,4; 44,20; 107,10.14; Jb 3,5; 10,21.22; 12,22; 16,16; 24,17.17; 28,3; 34,22; 38,17

²⁶⁷ Thomas, D. Winton, צלפוח in the Old Testament: Journal of Semitic Studies 7 (1962) pp. 191-200.

²⁶⁸Lods, Adolphe, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, Librairie Fishbacher, Paris 1906, pp. 191-192.

les animaux sauvages et les brigands, c'est la nuit que l'être humain était le plus en danger. Ces observations n'expliquent cependant pas pourquoi, à l'origine, on se représentait le domaine des morts comme étant un lieu ténébreux.

L'origine d'une croyance universelle en un domaine des morts ténébreux peut s'expliquer selon moi par l'observation du tombeau. Le tombeau était un endroit fermé, habituellement souterrain et, par conséquent, ténébreux. Le Shéol, par exemple, en tant que somme des tombeaux individuels, ne peut faire autrement qu'être un endroit ténébreux.²⁶⁹

L'ensemble des termes utilisés dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres ne désignent les ténèbres du Shéol qu'en quelques occasions (Jb 10,21-22; 17,13; 38,17; Ps 88,7.13.19; 143,3; La 3,6). Parfois, ils se réfèrent également à la mort (Jb 3,6; 18,18; Pr 20,20) et au deuil (Is 45,3). Cependant, l'ensemble de leurs champs sémantiques nous donne d'autres informations au sujet de la présence des ténèbres au Shéol.

Il y a d'abord tout le champ sémantique du danger de la mort, de la détresse, de la terreur et de l'épouvante. Je crois qu'il faut voir dans ce champ sémantique que les ténèbres sont, une fois de plus, un instrument de la mort. Les ténèbres et la nuit sont deux éléments à travers lesquels le pouvoir de la mort se manifeste. Nous venons de voir que c'est dans les ténèbres que l'homme est le plus vulnérable au pouvoir de la mort, d'où la terreurs qu'ils inspirent.

Retenons également le champ sémantique de l'ignorance, de l'inconnu et de l'incompréhension, et celui du secret. Nous reviendrons sur la question de l'ignorance des morts à la section E du chapitre VII, et celle du Shéol en tant que lieu secret à la section E du chapitre V.

B-) LA POUSSIERE (コラゾ)

Avec les ténèbres, la poussière est une de caractéristiques du Shéol les plus souvent attestées dans l'Ancien Testament. L'approche de cette question dans la partie qui suit sera davantage biblique et thématique. Toutes les utilisations du terme py, poussière, dans l'Ancien Testament seront étudiées. Les références à la poussière dans les religions du Proche-Orient Ancien seront insérées à travers les diverses sections auxquelles elles se rapportent. La première section sera consacrée à l'utilisisation du terme py dans l'Ancien Testament. La seconde section aura pour sujet l'étymologie du terme py. La troisième section portera sur les emplois de py dans l'ancien Testament qui désignent la poussière du sol. La quatrième section se penchera sur la question de la poussière en tant que composante du corps humain. La cinquième section étudiera la poussière en tant que synonyme de soumission, d'humiliation et de pauvreté. La sixième et dernière section traitera de la poussière lorsqu'elle se réfère aux gestes de deuil. à la mort et au Shéol. Tout comme dans la section sur les ténèbres, nous reviendrons, dans la conclusion, sur

²⁶⁹Nous reviendrons, à la section VIII dans la conclusion générale du présent mémoire, sur le lien intime qui existe entre le tombeau et le Shéol.

l'ensemble des champs sémantiques de la poussière et de leur signification par rapport à la présence de la poussière au Shéol.

1-) UTILISATION DANS L'ANCIEN TESTAMENT

est utilisé à 109 reprises dans l'Ancien Testament²⁷⁰. Ces emplois sont plutôt également partagés entre les livres historiques (38 utilisations)²⁷¹, les livres prophétiques (28 utilisations)²⁷² et les livres sapientiaux (43 utilisations)²⁷³. Notons au sujet de cette division par livres, la grande utilisation du terme pu dans le livre de Job (26 utilisations) ainsi que l'absence de ce terme dans le livre de Jérémie. Pu est davantage utilisé dans les passages poétiques (70 utilisations) que dans les passages en prose (39 utilisations).

2-) ETYMOLOGIE

L'origine du terme זְּשָׁ demeure inconnue. Il n'existe pas de verbe זְשָׁ qui pourrait signifier "mettre en poussière", ni dans l'Ancien Testament, ni dans l'hébreu moderne. Il n'existe pas non plus d'autres racines verbales auxquelles זְשָׁ pourrait être rattaché. On retrouve cependant des termes apparentés à l'hébreu זְשָׁ qui désignent également la poussière dans d'autres langues sémitiques telles que l'assyrien (termes "epru" et "epiru"), l'arabe et le syriaque. Dans les textes découverts à Tell El-Amarna²⁷⁴, les termes "haparu" et "aparu" désignent également la poussière. Le terme hébreu דְשָׁ est également apparenté à l'ougaritique " ' p r " qui désigne également la poussière. 276

²⁷⁰Gn 2,7; 3,14.19.19; 13,16.16; 18,27; 26,15; 28,14; Ex 8,12.13.13; Lv 14,41.42.45; 17,13; Nb 5,17; 19,17; 23,10; Dt 9,21.21; 28,24; 32,24; Jos 7,6; 1S 2,8; 2S 16,13; 22,43; 1R 16,2; 18,38; 20,10; 2R 13,7; 23,6.6.12.15; 2Chr 1,9; Ne 3,34; 4,4; Is 2,10.19; 25,12; 26,5.19; 29,4.4; 34,7.9; 40,12; 41,2; 47,1; 49,23; 52,2; 65,25; Lam 2,10; 3,29; Ez 24,7; 26,4.12; 27,30; Dn 12,2; Am 2,7; Mi 1,10; 7,17; Ha 1,10; So 1,17; Za 9,3; Jb 2,12; 4,19; 5,6; 7,5.21; 8,19; 10,9; 14,8.19; 16,15; 17,16; 19,25; 20,11; 21,26; 22,24; 27,16; 28,2.6; 30,6.19; 34,15; 38,38; 39,14; 40,13; 41,25; 42,6; Ps 7,6; 18,43; 22,16.30; 30,10; 44,26; 72,9; 78,27; 102,15; 103,14; 104,29; 113,7; 119,25; Pr 8,26; Qo 3,20.20; 12,7.

²⁷¹Gn (9) Ex (3) Lv (4) Nb (3) Dt (4) Jos (1) 1S (1) 2S (2) 1R (3) 2R (5) 2Chr (1) Ne (2).

²⁷²Is (15) Lam (2) Ez (4) Dn (1) Am (1) Mi (2) Ha (1) So (1) Za (1).

²⁷³Jb (26) Ps (13) Pr (1) Qo (3).

²⁷⁴On a retrouvé à Tell El-Amarna des textes rédigés en une langue sémitique hybride située entre l'akkadien et l'ougaritique. cf. Rainey, Anson F., <u>Canaanite in the Amarna tablets: a linguistic analysis of the mixed dialect used by the scribes from Canaan</u>, Leiden - New York, E.J. Brill, 1996, 4 volumes.

in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</u>, Clarendon Press, Oxford 1906, p. 779.

²⁷⁶Gordon, Cyrus Herzl, <u>Ugaritic Textbook</u>. <u>Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices</u>. Analecta Orientalia 38. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1967, p. 459.

3-) LA POUSSIERE DU SOL

a-) Niveau concret

Au niveau concret, און désigne d'abord, à un premier niveau concret, la poussière du sol dans tous les passages où le terme est utilisé. Nous verrons plus loin qu'à un niveau secondaire, se réfère à d'autres réalités. Plusieurs versets n'utilisent cependant שָּׁ qu'à ce premier niveau concret: Gn 26,15; Ex 8,12.13.13; Lv 17,13; Nb 5,17; Dt 28,24; 2S 16,13; 1R 18,38; Is 34,7.9; 40,12; Ez 24,7; Ha 1,10; So 1,17; Jb 5,6; 8,19; 14,8.19; 22,24; 28,2; 30,19; 38,38; 39,14; 41,25; Ps 18,43; Pr 8,26.

En voici deux exemples:

« Ils firent ainsi: Aaron étendit sa main avec son bâton et frappa la <u>poussière</u> (שְּבָּר) de la terre; il y eut les moustiques sur les hommes et sur les bêtes, toute la <u>poussière</u> (שְּבָּר) de la terre fut des moustiques dans tout le pays d'Égypte. » (Ex 8,13).

« les pierres sont rongées par les eaux, la <u>poussière</u> (עָבֶּר) du sol emportée par l'averse; ainsi tu détruis l'espoir du mortel. » (Jb 14,19).

b-) Un grand nombre

La poussière du sol étant une chose très commune, le terme est employé pour désigner une chose qu'on retrouve en grand nombre. On retrouve cette utilisation de pour parler du grand nombre des descendants d'Abraham (Gn 13,16.16), des descendants de Jacob (Gn 28,14; Nb 23,10) et du peuple de David (2 Chr 1,9).

Voici l'exemple de la promesse faite par Yahvé à Abram:

Yahvé à Abram: « Je rendrai ta descendance comme la <u>poussière</u> (קַּבָּר) de la terre; si l'on pouvait dénombrer la <u>poussière</u> (עָבָּר) de la terre, on dénombrerait aussi ta descendance. » (Gn 13,16).

En Zacharie 9,3, שִּים est utilisé en parallèle avec מִים , la boue des rues, pour parler de la grande quantité de richesses facilement amassées par Tyr:

```
« Tyr s'est bâti une forteresse; elle a entassé de l'argent comme de la <u>poussière</u> ( שָׁנָּד ) et l'or comme la boue des rues ( מִים חוצוֹת ). » (Za 9,3).
```

En Job 27,16, אַנְּבָּר est utilisé en parallèle avec מְבָּר , la glaise, pour parler du caractère temporaire du grand nombre de biens acquis par les méchants:

```
« S'il entasse de l'argent comme de la <u>poussière</u> ( סָּבָּד ) et s'il rassemble des vêtements comme de la glaise ( חֹמֶד ), qu'il rassemble! c'est un juste qui les revêt, et l'argent, c'est à l'innocent qu'il échoit! » (Jb 27,16)
```

En Psaume 78,27, בּשָׁם est utilisé en parallèle avec מוֹל , le sable des mers, pour parler de la grande quantité de nourriture fournie par Yahvé au peuple d'Israël au désert (Ex 16):

```
    « il fit pleuvoir sur eux de la viande comme <u>poussière</u> ( עָפֶּר ),
    la gent ailée comme sable des mers ( ווֹל יַמִּים ) » (Ps 78,27).
```

Notons que cette même expression (חול ישים) est utilisée pour parler de la nombreuse descendance d'Abraham (Gn 22,17) et de Jacob (Gn 32,13).

En 1 Rois 20,10, Ben-Hadad, roi d'Aram envoie dire à Achab, roi d'Israël:

```
« Qu'ainsi me fassent les dieux et pis encore, si la <u>poussière</u> ( סְּבָּע ) de Samarie suffit pour remplir le creux de la main de tout le peuple qui est sur mes pas! » (1R 20,10).
```

Il est difficile de voir à quoi le roi d'Aram se réfère exactement. On peut penser qu'il parle du grand nombre du peuple de Samarie. Mais cela est peu probable si l'on tient compte du caractère sarcastique de ses propos. Ben-Hadad veut plus probablement parler ici des ruines de Samarie. Nous verrons plus loin que désigne parfois des ruines.²⁷⁷

c-) La nourriture du serpent

En tant que poussière du sol, קשָר est parfois désignée comme étant la nourriture du serpent, un animal qui rampe au sol: Gn 3,14; Dt 32,24; Is 65,25; Mi 7,17.

Citons l'exemple bien connu du récit de la chute:

²⁷⁷Chapitre IV, section B-3-f.

« Yahvé dit au serpent: "Parce que tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les bestiaux et toutes les bêtes des champs!
Sur ton ventre tu marcheras et poussière (াট্টু)) tu mangeras tous les jours de ta vie." » (Gn 3,14)

Je crois que dans le cas du serpent, la poussière ne désigne pas seulement la poussière du sol, mais renferme aussi l'idée d'humiliation. Nous verrons plus loin que la poussière est souvent le symbole de l'humiliation. 278

d-) La terre, ארץ et la boue des rues, חוצות מים

Parmi les versets où שָּׁנֶּי désigne exclusivement la poussière du sol, שָּׁנֶּי est souvent présenté en lien avec אֶּבֶיץ , la terre (Ez 24,7; Lam 2,10) ou en parallèle avec אֶבֶיץ : Is 34,7.9; Jb 5,6; 14,8; 39,14. On retrouve d'autres parallélismes où שָּׁבֶּי et אֶבֶיץ sont liés (Is 26,5; 29,4.4; 47,1; 49,23; Ps 7,6; 44,26), mais dans ces versets, שְּׁבֶּי ne désigne pas la poussière comme étant exclusivement la poussière du sol.

Voici deux exemples où שָּבֶּד désigne exclusivement la poussière du sol en parallèle avec אָרָץ:

« Les buffles tombent avec les veaux gras, les taurillons avec les taureaux;

En Job 41,25, on utilise אָרֶץ pour désigner la terre des vivants:

En parlant de Léviathan:
« Sur la <u>poussière</u> (קַּבֶּר) il n'a point son pareil,
lui qui fut fait pour ne rien craindre. » (Jb 41,25)

²⁷⁸Chapitre IV, section B-5-b.

A trois reprises, אָשְׁ est présenté en parallèle avec מִּים , la boue des rues: 2S 22,43; Za 9,3; Ps 18,43). Citons l'exemple du parallélisme en forme de chiasme tiré du livre des Psaumes:

```
« Je les triture comme la poussière (שְׁשָׁ ) au vent, comme la boue des rues (מַשְׁשׁ ) je les écrase. » (Ps 18,43)
```

e-) Le mortier

En Lévitique 14,41.42.45, ינֶפֶּר est utilisée pour désigner le mortier qui sert à recouvrir le plancher des maisons:

« Puis [le prêtre] fera racler la maison, à l'intérieur, tout autour, et on répandra la <u>poussière</u> (עַבֶּּרְ) qu'on aura raclée, en dehors de la maison, dans un lieu impur. On prendra d'autres pierres, que l'on introduira à la place des [premières] pierres; on prendra aussi une autre <u>poussière</u> (עַבַּעַ) pour recrépir la maison. » (Lv 14,41-42)

f-) Des ruines

En tant que poussière du sol, שָׁבֶּר est également utilisé pour désigner des ruines: 1R 20,10; 2R 13,7; Ne 3,34; 4,4; Is 25,12; 26,5; 41,2; Ez 26,4.12; So 1,17; Ps 102,15.

Notons deux exemples:

Ruines de Tyr:

```
« [de nombreuses nations] détruiront les remparts de Tyr et démoliront ses tours; j'en balaierai la <u>poussière</u> (יְםָּטָּ ) et je ferai d'elle un roc nu. » (Ez 26,4)
```

Ruines de Sion:

```
« Car tes serviteurs en chérissent les pierres sur sa poussière (פָּבֶּר ) ils s'apitoient. » (Ps 102,15)
```

g-) Matière pulvérisée

peut également désigner diverses matières pulvérisées: cendre de bête brûlée pour un sacrifice (Nb 19,17), poussière du veau d'or (Dt 9,21.21), Israélites piétinés en poussière par Aram (2R 13,7), réduction en poussière de différents objets de culte des idoles (2R 23,6.6.12.15), nations et rois réduits en poussière par le glaive de Cyrus (Is 41,2), la peau de Job réduite en croûtes de poussière (Jb 7,5) et la poussière d'or (Jb 28,6).

h-) Signe de sécheresse

En Deutéronome 28,24, פָּבָר est un signe de sécheresse:

« Yahvé changera la pluie de ton pays en poudre et en <u>poussière</u> (그팢), qui du ciel descendront sur toi jusqu'à ce que tu sois anéanti.» (Dt 28,24)

4-) COMPOSANTE DU CORPS HUMAIN

La poussière est également vue comme étant la composante matérielle du corps humain (Gn 2,7; 3,19.19; 18,27; Jb 4,19; 10,9; 34,15; Ps 103,14; 104,29; Qo 3,20.20; 12,7).

Pour les peuples anciens, toute création venait de la terre (maisons, poterie, végétation, eau...). On peut donc penser que pour eux, les animaux (Gn 2,19) et l'homme (Gn 2,7) venaient logiquement eux aussi de la terre.

Partout au Proche-Orient Ancien, nous retrouvons cette idée selon laquelle l'être humain est formé à partir de la terre du sol, ou de la glaise, par un dieu potier. En Egypte, « The ramheaded god Khnum is depicted seated at a potter's wheel, on which he forms men out of clay. »²⁷⁹ Dans la mythologie mésopotamienne, le dieu Enki formait des humains à partir de la glaise.²⁸⁰ Un texte akkadien affirme que c'est la Déesse-Mère qui créa l'humanité à partir de la glaise.²⁸¹ Notons que dans le texte sumérien de la descente d'Inanna aux enfers, le dieu Enki fabriqua deux serviteurs à partir de la saleté retrouvée sous ses ongles.²⁸²

²⁷⁹Brandon, S.G.F., <u>Creation Legends of the Ancient Near East</u>, Hodder and Stoughton, Hodder and London, 1963, pp. 60-61.

²⁸⁰Kramer, S. N., <u>Sumerian Mythology</u>; a Study of spiritual and literary achievement in the third millenium B.C., (1944, Philadelphia) revised edition Harper, New York 1961, pp. 68-72.

²⁸¹cf. Speiser, E.A., Creation of Man by the Mother Goddess, in ANET, pp. 99-100.

²⁸²Kramer, S. N., Inanna's Descent to the Nether World, lines 219-220, in ANET, pp. 52-57.

Pour les Hébreux, cette origine de l'humain est bien exprimée par le lien étymologique qui existe entre les noms ('Adam, l'homme, l'humanité) et אָדָשָה ('Adamah, la terre, le sol). L'Ancien Testament présente souvent Yahvé comme un potier façonnant l'humanité (Gn 2,7; Is 29,16; 45,9; 64,7; Jr 18,2-6; Sg 15,7). On retrouve cette image jusque dans le Nouveau Testament (Ro 9,20-23).

Genèse 2,7 affirme que l'homme est créé à partir de la poussière du sol, laquelle est animée par le souffle de Yahvé:

« Yahvé Dieu façonna l'homme, poussière (קַםֶּ) tirée du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie, et l'homme devint un être vivant. » (Gn 2,7)

Plusieurs passages parlent du retour de l'homme à la poussière (Gn 3,19.19; Jb 34,15; Ps 104,29; Qo 3,20; 12,7):

« C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain jusqu'à ton retour au sol, car de lui tu as été pris. Car <u>poussière</u> (רַבָּשָׁ) tu es et à la <u>poussière</u> (רַבָּשַׁ) <u>tu retourneras</u>. » (Gn 3,19)

« s'Il ramenait à lui son souffle, s'Il retirait à lui son haleine, toute chair expirerait à la fois et l'homme <u>retournerait à la poussière</u> (עַבָּד) » (Jb 34,15).

« tu caches ta Face: ils sont épouvantés,
tu leur retires le souffle: ils expirent
et à leur poussière (קַבָּי) ils retournent. » (Ps 104,29)

« Tout va au même endroit, tout vient de la <u>poussière</u> (שָׁבֶּר) et <u>tout</u> retourne à la <u>poussière</u> (שְׁבָּר). » (Qo 3,20)

« et que la <u>poussière</u> (기투) <u>retourne</u> à la terre d'où elle vient, et que le souffle retourne à Dieu qui l'a donné. » (Qo 12,7)

En Job 10,9, שָּבֶּר , la poussière, en tant que composante du corps humain est en parallèle avec מָבּר , la glaise:

« Souviens-toi que tu m'as fait de glaise (ר מָפָּר)
et qu'à la poussière (עַפָּר) tu me feras retourner. » (Jb 10,9)

Pour les Mésopotamiens aussi l'être humain retournait lors de sa mort à la poussière ou à la boue. Ainsi s'exprimait Gilgamesh au sujet du décès d'Enkidu:

« How can I be silent? How can I be still? My friend, whom I loved, has turned to clay! »²⁸³

La conclusion du récit babylonien du déluge était que toute l'humanité s'était changée en boue.²⁸⁴

Dhorme explique que pour les Babyloniens le corps de l'homme retournait à la terre, alors que l'ombre allait au Kigal: « On rendait le cadavre à la terre; il y restait à jamais. L'ombre l'accompagnait; mais, au lieu de demeurer attachée au tombeau, elle allait habiter "la grande terre" où elle se réunissait aux morts antérieurs. »²⁸⁵ Cette idée de Dhorme est cependant fausse, car, pour les Babyloniens, il n'y avait pas de division entre l'âme et le corps lors de la mort de l'individu. L'être humain formait un tout corps-âme indivisible.

En Genèse 18,27, ᄀ킺
 désigne la poussière en tant que composante du corps humain, mais y ajoute l'idée du symbole de la faiblesse humaine:

« Abraham prit la parole et dit: "Voici que j'ose parler à mon Seigneur, moi qui suis poussière (שַבַּר) et cendre!" » (Gn 18,27).

Au Psaume 103, पद्म désigne de nouveau la poussière en tant que composante du corps humain, mais semble y ajouter l'idée du symbole de la faiblesse humaine, du caractère corruptible du corps humain:

« car il sait, Lui, de quoi nous sommes formés, il se souvient que nous sommes <u>poussière</u> (القِق).

Le mortel, ses jours sont comme l'herbe, comme la fleur des champs il fleurit; que sur lui passe un souffle, il n'est plus, et le lieu qu'il occupait ne le revoit plus. » (Ps 103, 14-16)

Notons que le caractère corruptible du corps humain sera, dans la littérature grecque de l'Ancien Testament, opposé au caractère éternel de l'âme. On retrouve cette idée héllénistique dans le livre de la Sagesse. Dans le passage qui suit, corps corruptible et âme (on devine

²⁸³Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, assyrian version, Tablet X, ii, lines 12-13, in ANET, pp. 72-99.

²⁸⁴Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 63.

²⁸⁵Dhorme, <u>op. cit.</u>, p. 64.

"éternelle") sont opposés. La désignation du corps en tant que "tente d'argile" nous rappelle que le corps humain est composé de poussière:

« un corps corruptible, en effet, appesantit l'âme, et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis. » (Sg 9,15)

5-) SYMBOLE DE SOUMISSION, D'HUMILIATION ET DE PAUVRETE

Au sens abstrait, פָּבָּר est le symbole de la soumission, de l'humiliation, de la pauvreté. Notons la forte utilisation de ce sens de שָּבָּר dans le livre d'Isaïe (12 des 29 utilisations de שִּבָּיִ au sens de symbole de soumission, d'humiliation et de pauvreté dans l'Ancien Testament).

a-) Symbole de pauvreté

פּצו est avant tout le symbole de l'humiliation et de la soumission. Mais j'ai également décelé le sens de pauvreté dans certains versets, dont Is 47,1, 1S 2,8 et Ps 113,7:

« Descends et assieds-toi sur la <u>poussière</u> (¬與), vierge, fille de Babel; assieds-toi à terre, sans trône, fille des Chaldéens! Car on ne t'appellera plus "délicate et raffinée". » (Is 47,1)

1 Samuel 2,8 et Psaume 113,7 sont identiques. Dans ces deux versets, าฮุซุ est utilisé en parallèle avec การชุง , le fumier:

« [Yahvé] relève le pauvre de la <u>poussière</u> (עָּבֶּר), du fumier il fait remonter l'indigent. » (1S 2,8; Ps 113,7)

Il est cependant difficile d'isoler les versets où פּצָּד est symbole de pauvreté de ceux où est symbole de soumission et d'humiliation. Car l'idée de pauvreté, de soumission et d'humiliation sont intimement liées.

²⁸⁶Gn 3,14; Dt 32,24; 1S 2,8; 1R 16,2; Is 2,10.19; 25,12; 26,5; 26,19; 29,4.4; 41,2; 47,1; 49,23; 52,2; 65,25; Lam 3,29; Am 2,7; Mi 7,17; Jb 19,25; 30,6.19; 40,13; Ps 7,6; 22,30; 44,26; 72,9; 113,7; 119,25.

b-) Symbole de soumission et d'humiliation

L'idée de soumission et celle d'humiliation sont intimement liées. Il est donc très difficile de faire la distinction entre les versets où פָּלָי est symbole de soumission et ceux où פָּלָי est symbole d'humiliation.

Parmi les versets où קשָּ est symbole de soumission et d'humiliation, notons l'expression "lécher la poussière" (Is 49,23; Mi 7,17; Ps 72,9):

```
« Devant lui ploieront le genou ses adversaires, et ses ennemis lècheront la poussière (עַפַּר ). » (Ps 72,9)
```

Cette expression est visiblement à mettre en lien avec les nombreux bas-reliefs égyptiens et mésopotamiens qui illustrent les ennemis vaincus au combat qui lèchent la poussière des pieds du vainqueur.

L'expression "mettre sa bouche dans la poussière" est probablement à mettre en lien avec l'idée de "lécher la poussière" et serait ainsi une autre façon d'exprimer la soumission et l'humiliation:

```
« Que [l'homme] mette sa bouche dans la <u>poussière</u> (יַּטָּבֶּר ): peut-être y a-t-il de l'espoir! » (Lam 3,29).
```

D'autres bas-reliefs représentent le vainqueur qui met son pied sur la tête du vaincu qui mange littéralement la poussière. Ces représentations nous rappellent les mentions du serpent qui mange la poussière (Gn 3,14; Dt 32,34; Is 65,25; Mi 7,17). A la lumière de ce qui vient d'être dit, le serpent serait donc un être humilié et soumis à Yahvé. Notons Michée 7,17 où les nations vaincues par Yahvé lèchent la poussière comme le serpent:

« Elles lécheront la <u>poussière</u> (רְבָּטֶּ) comme le serpent, comme les [bêtes] qui se traînent sur la terre; elles sortiront en frémissant de leurs forteresses, vers Yahvé, notre Dieu, elles viendront en tremblant, et elles auront peur de toi! » (Mi 7,17).

Notons que la poussière, ou la glaise, était vue chez les Babyloniens comme étant la nourriture des résidants de l'Aralû, le séjour des morts:

« To the house wherein the entrants are bereft of li[ght], Where dust is their fare and clay their food. »²⁸⁷

²⁸⁷Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 7-8, in ANET, pp. 106-109.

Ereshkigal, déesse souveraine du domaine des morts, s'interrogeant sur la possibilité de partager le sort des défunts s'exprima ainsi:

« Should I eat clay for bread, drink muddied water for beer? »288

Ces mentions de la poussière ou de la glaise en tant que nourriture des morts pourraient bien symboliser une attitude de soumission et d'humiliation de la part des défunts.

L'idée de la poussière en tant que symbole de soumission et d'humiliation se retrouve également dans le texte grec du livre du Siracide:

« Depuis celui qui est assis sur un trône illustre jusqu'à celui qui est humilié dans la terre et la cendre. » (Si 40,3)

6-) LA POUSSIERE LIEE AUX GESTES DE DEUIL, A LA MORT ET AU SHEOL

a-) Gestes de deuil liés à la poussière

« Ils feront entendre leur voix à ton sujet, ils pousseront des cris amers; ils jetteront de la <u>poussière</u> (שְּבָּע) sur leur tête, ils se rouleront dans la <u>cendre</u> (בַּבָּע). (Ez 27,30)

Notons le lien intime qui existe entre les passages où פני est synonyme de soumission, d'humiliation et les passages où פני est utilisé dans les gestes de deuil. Par leur lien sémantique

²⁸⁸Speiser, E.A., *Descent of Ishtar to the Nether World*, obverse, line 33, in <u>ANET</u>, pp. 106-109.

avec la poussière en tant que symbole de soumission et d'humiliation, les gestes de deuil où est mentionnée la poussière seraient, à mon avis, des actions traduisant la soumission et l'auto-humiliation devant la mort et le pouvoir de Yahvé. Il pourrait aussi s'agir de gestes de soumission, de tristesse, de pitié pour les morts et leur triste destin.

J'ajouterais une seconde hypothèse. La poussière utilisée dans les gestes de deuil serait à mettre en lien avec la poussière présente dans les tombes. L'action de la personne en deuil serait donc un genre d'imitation, d'empathie, de communion avec l'état dans lequel on retrouve les morts dans les tombes. Avec cette hypothèse se mêle l'idée selon laquelle l'homme est fait de poussière et retourne à la poussière lors de sa mort.

Notons finalement qu'en Mésopotamie, la poussière était également utilisée dans les gestes de deuil. Par exemple, dans le récit sumérien de la "Descente d'Inanna aux Enfers", Ninshubur, Shara et Latarak s'assirent dans la poussière et se revêtirent d'un sac funéraire à l'approche fatal d'Inanna et de sa cohorte de démons.²⁸⁹

b-) עפר , la poussière, symbole de la mort

L'idée de la poussière en tant que symbole de la mort est vraisemblablement liée à l'état poussièreux dans lequel on retrouve les morts dans les tombeaux. Cet état serait également à l'origine de l'idée selon laquelle l'homme est fait de poussière et retourne à la poussière lors de sa mort.

Job, par exemple, utilise l'expression "se coucher dans la poussière" (Jb 7,21; 20,11; 21,26) pour parler de la mort. C'est le verbe שַבַּעָּלַ , se coucher, qui est utilisé dans cette expression. Ce verbe est souvent lié à l'idée de la mort (1R 1,21; 2,10; Is 14,8; 43,17; 51,20; La 2,21; Ez 31,18; 32,27.28.29.30; Jb 3,13; 14,12; Si 47,23, etc.). Rappelons que la mort est souvent comparée au sommeil.²⁹⁰ Pour l'expression "se coucher dans la poussière", citons l'exemple de Job 7,21:

« Que n'enlèves-tu mon forfait et que n'ôtes-tu ma faute? Car bientôt je serai couché dans la poussière (קַּבָּד), tu me rechercheras, et je ne serai plus! » (Jb 7,21).

Au Psaume 22, on retrouve une expression semblable: "déposer dans une poussière de mort". Une fois de plus, le lien avec l'état des morts dans le tombeau est manifeste:

« Mon palais est sec comme un tesson et ma langue colle à mes mâchoires, dans une poussière (ব্যুয়) de mort tu me déposes. » (Ps 22,16)

²⁸⁹Kramer, S. N., *Inanna's Descent to the Nether World*, lines 293-294, 314-315, 324-325, in <u>ANET</u>, pp. 52-57. ²⁹⁰cf. chapitre VII, section C.

c-) עפר la poussière, symbole du Shéol

Si la poussière est parfois synonyme de la mort, elle est également, à un niveau plus abstrait encore, synonyme du Shéol.

En Isaie 29,4, אָרָע est symbole de la soumission et de l'humiliation. Mais אָרָע se réfère également au Shéol. Le double parallélisme entre אָרֶע et אָרֶע, ainsi que la mention du spectre (אַרֶ) (ou nécromant) me permet d'affirmer que ce verset parle également du Shéol:

« [Jérusalem] tu seras abaissée;

```
tu parleras,

et de la <u>poussière</u> (下東 ) [montera], grêle, ta parole;

comme celle d'un spectre, de la terre viendra ta voix,

et, de la poussière, ta parole pépiera. »

(Is 29,4)
```

Au Psaume 30, าฐบ est mis en lien avec la fosse (กฤช), un synonyme de Shéol²⁹¹:

```
«Que peux-tu gagner à mon sang,
à ma descente vers la fosse ( תְּשָׁיַ )?
Est-ce que la poussière (שְׁשָׁיַ ) te célèbre,
annonce-t-elle ta loyauté? » (Ps 30,10).
```

Daniel parle du Shéol, sans le nommer, comme étant le "pays de la poussière":

« Et beaucoup de ceux qui dorment au <u>pays de la poussière</u> (عقبت) se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, et ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. » (Dn 12,2)

Job utilise שְׁבֶּר en parallèle avec le Shéol en parlant de son espoir et de son bonheur:

²⁹¹cf. Chapitre II, section E-2.

Qohélet 3,20 qui affirme que tout retourne à la poussière et que tout va au même endroit pourrait peut-être aussi se référer au Shéol:

« Tout va au même endroit, tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière. » (Qo 3,20)

On retrouve également cette idée de la présence de la poussière au royaume des morts dans la religion mésopotamienne. Le récit akkadien de la "Descente d'Ishtar aux Enfers" affirme que la part des morts est la poussière et que le domaine des morts est couvert de poussière:

« To the Land of no Return, the realm of [Ereshkigal], Ishtar, the daughter of Sin, [set] her mind.
Yea, the daughter of Sin set [her] mind
To the dark house, the abode of Irkal[la],
To the house which none leave who have entered it,
To the road from which there is no way back,
To the house wherein the entrants are bereft of li[ght],
Where dust is their fare and clay their food,
(Where) they see no light, residing in darkness,
(Where) they are clothed like birds, with wings for garments,
(And where) over the door and bolt is spread dust. »²⁹²

La présence de la poussière au domaine des morts est également relatée dans le récit sumérien de la "Descente d'Inanna aux Enfers". 293

Dans l'Epopée de Gilgamesh, Enkidu défunt parle de l'Aralû comme étant la « Maison de la Poussière. »²⁹⁴

Pour les Cananéens, le sejour des morts était également un endroit poussièreux.²⁹⁵

²⁹²Speiser, E.A., *Descent of Ishtar to the Nether World*, obverse, lines 1-11, in <u>ANET</u>, pp. 106-109. On retrouve un passage parallèle à celui-ci dans L'Épopée de Gilgamesh. cf. Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet VII, lines 33-39, in <u>ANET</u>, pp. 72-99.

²⁹³Kramer, S. N., *Inanna's Descent to the Nether World*, lines 43-44, 52-53, 60-61, 182-183, 196-197, 209-210, in <u>ANET</u>, pp. 52-57.

²⁹⁴Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet VII, line 40, in ANET, pp. 72-99.

²⁹⁵Astour, Michael, C., *The Nether World and Its Denizens at Ugarit*, in <u>Death in Mesopotamia</u>, Mesopotamia 8, Copenhagen (1980), p. 229.

d-) Versets où la poussière n'est pas un synonyme de la mort ou du Shéol

Isaïe 26,19 semble parler de résurrection et, par le fait même, désigner les morts par l'expression "vous qui demeurez dans la poussière":

« Tes morts revivront, leurs cadavres se relèveront; réveillez-vous et criez de joie, vous qui demeurez dans la <u>poussière</u> (יַּמָּבָּי)!» (Is 26,19).

Mais ce verset, replacé dans le contexte du chapitre 26, parle en fait du rétablissement d'Israël. "Vous qui demeurez dans la poussière" désigne les Israélites humiliés et soumis.²⁹⁶

Job 19,25 a longtemps été considéré comme un passage traitant de la résurrection. La touche messianique personnelle de saint Jérôme dans sa traduction de la Vulgate a beaucoup aidé en ce sens:

« Je sais, moi, que mon défenseur est vivant, et que, le dernier, sur la poussière (עַבָּר) il se relèvera » (Jb 19,25).

L'étude du texte hébreu permet de voir qu'on ne parle pas ici de résurrection. De plus, à la lumière des observations faites plus haut, on s'aperçoit que, dans ce texte, קשָט ne se réfère pas à la mort, mais plutôt à l'humiliation, à la soumission. Ainsi le sens de ce verset est le suivant: le défenseur (ou gô'el) humilié se relève pour venger Job.

Le Psaume 22 mentionne "ceux qui descendent à la poussière". Cette expression semble désigner les morts. Pensons par exemple aux expressions "ceux qui descendent à la fosse" et "descendre au Shéol". Le parallélisme entre les deux premiers stiques semble être un parallélisme synonymique où poussière et terre sont liées. Si l'on considère que ces deux mots désignent parfois le Shéol, on en vient à la conclusion que la poussière désigne ici le Shéol:

« Devant lui seul se prosterneront tous les puissants de la terre, devant lui ploieront le genou tous ceux qui descendent à la poussière.

Et mon âme vivra pour lui » (Ps 22,30).

Mais à la lumière des observations faites plus haut, je crois plutôt que les deux premiers stiques de ce verset forment un parallélisme antithétique où "les puissants de la terre" et "ceux qui descendent à la poussière" sont les deux moitiés d'un tout. Les "puissants de la terre" sont les vainqueurs, alors que "ceux qui descendent à la poussière" sont les vaincus. Ainsi, l'acte de

²⁹⁶Osty suggère l'explication suivante: « "Tes morts", ce sont ceux qui sont morts pour Yahvé, sans l'avoir abandonné, ou bien ceux qui, encore en exil, peuvent être considérés comme morts. » cf. Osty, <u>La Bible</u>, Is 26,19, note.

"descendre à la poussière" n'est pas l'acte de mourir, mais plutôt le geste des combatants vaincus qui se jètent dans la poussière devant les vainqueurs en signe de soumission et d'humiliation. Ainsi l'objet de ce verset est d'affirmer que tous les humains se prosterneront devant Yahvé: les vaincus comme les vainqueurs.

7-) CONCLUSION

Parmi les nombreux sens que prend le terme ্যায় dans l'Ancien Testament, retenons les quatre principaux sens suivants:

- 1-) A un niveau premier plus concret, שָּׁבֶּע décrit la poussière du sol, un élément commun et sans valeur. En ce sens, שָּבֶּע est parfois utilisé pour exprimer un grand nombre (Gn 13,16.16; 28,14; Nb 23,10; 1R 20,10; 2 Chr 1,9; Za 9,3; Jb 27,16; Ps 78,27).
- 2-) A un niveau plus abstrait, דְשָׁע représente la principale composante du corps humain (Gn 2,7; 3,19.19; 18,27; Jb 4,1'9; 10,9; 34,15; Ps 103,14; 104,29; Qo 3,20.20; 12,7). Cette conception du corps humain est également présente en Mésopotamie. Avant sa création, l'humain n'est que poussière, et à sa mort, il redevient poussière. Notons qu'en ce sens, on emploie parfois pour parler du caractère corruptible et éphémère du corps humain et de la vie humaine (Gn 18,27; Ps 103,14-16).
- 3-) A un niveau plus symbolique, test un synonyme de pauvreté, de soumission et d'humiliation (Gn 3,14; Dt 32,24; 1S 2,8; 1R 16,2; Is 2,10.19; 25,12; 26,5; 26,19; 29,4.4; 41,2; 47,1; 49,23; 52,2; 65,25; Lam 3,29; Am 2,7; Mi 7,17; Jb 19,25; 30,6.19; 40,13; Ps 7,6; 22,30; 44,26; 72,9; 113,7; 119,25). Ce symbolisme est probablement issu de l'attitude des ennemis vaincus qui léchaient la poussière des pieds des leurs adversaires victorieux ou de l'attitude des vainqueurs qui mettaient leur pied sur la tête des vaincus en signe de victoire, ces derniers mangeant littéralement la poussière. Notons en ce sens l'expression "lécher la poussière" (Is 49,23; Mi 7,17; Ps 72,9). Les mentions du serpent dans l'Ancien Testament et des morts dans la religion mésopotamienne qui mangent la poussière pourraient être des gestes de soumission, mais surtout d'humiliation.
- 4-) Finalement, פּבּר utilisé dans les gestes de deuil (Jos 7,6; Lam 2,10; Ez 27,30; Mi 1,10; Jb 2,12; 16,15; 42,6) et en tant que synonyme de la mort (Jb 7,21; 20,11; 21,26; Ps 22,16) et du Shéol (Is 29,4; Dn 12,2; Ps 30,10; Jb 17,16).

Lorsqu'il est utilisé dans les gestes de deuil, עָפֶר pourrait également représenter un geste de pauvreté, de soumission et d'humiliation. Dans la religion mésopotamienne, la poussière était également utilisée dans les gestes de deuil.

L'utilisation de פּבָּע en tant que synonyme de la mort est fort probablement due à l'observation de la présence de la poussière dans les tombes. Notons en ce sens l'expression "se coucher dans la poussière" (Jb 7,21; 20,11; 21,26) pour parler de la mort.

L'idée selon laquelle le Shéol est un endroit poussièreux vient logiquement lui aussi de l'observation de la présence de la poussière dans le tombeau. Notons que l'idée d'un séjour des morts poussièreux est également présent en Mésopotamie et en Canaan.

Les différents sens donnés à קשָ (poussière du sol, matériel du corps humain, pauvreté, humiliation, soumission, deuil, mort, Shéol...) créent un large champ sémantique où ces différents sens s'entrecroisent. Il est donc difficile de distinguer quel sens est englobé pour telle ou telle utilisation de קשָ dans les différents textes de l'Ancien Testament. Comme je l'ai remarqué à plusieurs reprises dans ce travail, il est selon moi impossible d'isoler chaque utilisation de קשָט strictement à un seul de ses sens en particulier.

Je crois que l'élément de départ de la plupart des sens donnés à ¬ஹ est l'observation de l'état du mort dans le tombeau. De là vient l'idée selon laquelle l'homme est formé de poussière. De là aussi vient l'association de la poussière à la mort et au Shéol. Le sens de soumission et d'humiliation serait selon moi simplement issu de la poussière du sol dans laquelle les guerriers vaincus se prosternaient. Au cours des siècles, ces deux sens de ¬ஹ (mort-matériel du corps humain et soumission-humiliation) se seraient peut-être confondus dans le même champ sémantique, celui de ¬ஹ .

En raison du lien très étroit qui existe entre les différents sens de אָפָּי , nous pouvons conclure que lorsque les auteurs de l'Ancien Testament parlent de la poussière présente au Shéol, ils ne pouvaient ignorer les autres sens du terme אָפָּי . Ainsi, la poussière du Shéol nous rappelle que l'être humain est issu de la poussière, composé de poussière et retournera à la poussière, que la poussière est un signe de la corruptibilité du corps humain, que la poussière est un symbole de la pauvreté, de la soumission et de l'humiliation de l'humain face à la mort. La poussière lorsqu'elle est utilisée dans les gestes de deuil nous rappelle tous ces sens et le fait que le défunt, dans sa tombe et au Shéol, se retrouve dans la poussière.

C-) L'EAU

La question de la présence de l'eau au Shéol est très délicate. De nombreux textes de l'Ancien Testament semblent affirmer que le Shéol est un endroit pourvu d'eau. Nous avons vu, à la section A-1-f du chapitre III, qui traite de la situation du Shéol par rapport à l'océan, que certains textes semblent indiquer qu'il existe un certain lien, dans l'Ancien Testament, entre le Shéol et l'océan (Jb 26,5-6; 38,16-17; Ps 88,7).

Certains auteurs s'appuient sur de tels textes pour affirmer que le Shéol est un endroit humide et pourvu d'eau. Pope, qui se base sur les textes de 2S 22,5-6 = Ps 18,5-6; Jb 9,31; 26,5; 38,16-17, affirme que « le caractère aqueux du Shéol est abondamment attesté dans l'Ancien Testament. »²⁹⁷

Malgré l'opinion de nombreux autres auteurs modernes, je crois qu'il ne peut y avoir de l'eau au Shéol. Nous verrons dans ce chapitre que si l'eau est présente dans le domaine des morts des religions du Proche-Orient Ancien, elle est absente du Shéol parce qu'elle est à la fois le symbole du chaos et celui de la vie.

La présente partie de chapitre sera séparée en trois sections. Nous verrons d'abord, dans une première section, que l'eau est présente au domaine des morts dans les religions du Proche-Orient Ancien. La deuxième section étudiera les mentions vétéro-testamentaires de l'eau en tant que force chaotique et destructrice dans laquelle se manifeste le pouvoir de la mort. La conclusion formera la troisième section dans laquelle nous montrerons que l'eau est également synonyme de la vie.

1-) LE SEJOUR DES MORTS ET L'EAU AU PROCHE-ORIENT ANCIEN

a-) Egypte

Il semble exister, dans la complexe religion égyptienne, un certain lien entre l'eau et la mort.²⁹⁸ Sutcliffe affirme que le Tuat, domaine égyptien des morts, est traversé d'une rivière.²⁹⁹ Zandee, pour sa part, montre que la conception que se faisaient les Egyptiens de Nun, l'océan primordial, était très semblable à celle du domaine souterrain des morts. Selon lui, cette ressemblance s'explique par le fait que l'océan primordial et le domaine des morts sont tous les deux situés sous le disque que forme la terre des vivants dans la cosmologie égyptienne:

« Nun, the primeval ocean, is thought of as realm of the dead. This conception is very close to that of a netherworld, as the primeval ocean extends under the disk of the earth. »³⁰⁰

Tromp fait remarquer que dans le Livre des Portes, les morts sont parfois appelés "les noyés":

« Horus says to the drowned..., who are in Nun, denizens of the nether world. »³⁰¹

²⁹⁷Pope, Marvin H., The Word 1779 in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) p. 275.

²⁹⁸Martin-Achard, Robert, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>: Essais Bibliques 15. Labor et Fides, Genève, 1988, p. 38.

²⁹⁹Sutcliffe, Edmund F., The Old Testament and the Future Life, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 3.

³⁰⁰Zandee, Jan, <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, E.J. Brill, Leiden 1960, p. 94.

Il est cependant difficile de se baser sur cette appellation pour affirmer qu'il existe un lien, dans la religion égyptienne, entre l'eau et le domaine des morts. On peut se demander si les noyés ne sont pas tout simplement une catégorie de morts.

b-) Mésopotamie

En Mésopotamie, l'Aralû ne semble pas être lié à l'océan primordial. Bailey montre cependant que l'Aralû était situé de l'autre côté de la rivière qui entoure la terre.³⁰² Certains textes font mention de cette rivière, nommée l'Hubur, que devaient traverser les morts pour atteindre l'Aralû:

« (The humans) are given up, may they go the way of death. "You shall cross the (underworld) river Hubur", they were told long ago. »³⁰³

« [From distress] he saved me. [Out of the river] Hubur (in the underworld) he drew me. Marduk seized my hand. »³⁰⁴

Tsevat fait remarquer qu'on retrouve également des mentions de cette rivière dans certains titres de Nergal, le dieu souverain de l'Aralû.³⁰⁵ Nergal est parfois appelé "lugal-id-da", c'est-àdire "Roi de la rivière", ou "lugal-hu-bur", "Roi de [la rivière] Hubur".³⁰⁶ Van Soden croit que le nom de la rivière Hubur serait également présent dans le nom Humut-tabal. Ce dernier, est le "Malah erseti", c'est-à-dire, le "passeur de la rivière souterraine du domaine des morts".³⁰⁷

c-) Monde gréco-romain

Dans la mythologie gréco-romaine, deux rivières sont liées au monde souterrain des morts: le Styx et l'Achéron. Malgré les nombreuses données que nous apportent les auteurs antiques, il est possible de faire une certaine distinction entre ces deux rivières. Le Styx est la rivière, à la fois souterraine et de surface, par laquelle on se rend à l'Hadès. Alors que sa partie en surface était reconnue pour ses qualités pernicieuses, sa partie souterraine comportait de nombreuses qualités magiques. C'est sur les bords du Styx que les dieux faisaient serment. Et c'est dans ses eaux que Thésis trempa Achille pour le rendre invulnérable. L'Achéron est une rivière stagnante et

³⁰¹Zandee, Jan, <u>Death as An Enemy</u>, p. 236.

³⁰²Bailey Lloyd R. sr., <u>Biblical perspectives on death</u>, Overtures to Biblical Theology. Philadelphia 1979, Fortress, p. 19.

³⁰³Pfeiffer, R.H., A Dialogue about Human Misery, lines 16-17, in ANET, pp. 438-440.

³⁰⁴Pfeiffer, R.H., I Will Praise the Lord of Wisdom, IV I¹⁰, lines 5-7, in ANET, pp. 434-437.

³⁰⁵Tsevat, Matitiahu, The canaanite god Shalah: Vetus Testamentum 4 (1954) p. 44.

³⁰⁶Tallqvist, K.L., Sumerisch Akkadische Namen der Totenwelt, Studia Orientalia 4,4, Helsinki 1934, p. 33, n. 3.

³⁰⁷van Soden, W., Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen: Zeitschrift für Assyriologie 43 (1936) p. 16.

marécageuse que doivent traverser les morts pour atteindre l'Hadès. Pour traverser l'Achéron, les défunts devaient donner une obole au vieillard Charon pour qu'il les traverse sur sa barque.³⁰²

d-) Canaan

Dans la littérature ougaritique découverte à Ras Shamra, il existe un certain lien entre l'eau et le monde souterrain des morts. On fait par exemple mention de divinités chtoniques tels que "tpt nhr" ("Juge Rivière") et "zbl ym" ("Prince Mer").309 Tsevat affirme qu'il existerait, chez les Cananéens et les Phéniciens, un dieu nommé Shalah.310 Il s'agirait d'une divinité de la rivière souterraine du séjour des morts qui exercerait les fonctions de juge.311

Selon le texte ougaritique de II AB, viii, 11^{312} , la ville souterraine de Mot, le dieu de la mort, s'appellerait "Pit", (Fosse). Dans leur traduction de ce texte, Pope³¹³ et Tromp³¹⁴ donnent à cette ville le nom de "Slushy", (Fondue, Détrempée), et, se basant sur cette traduction, affirment que le domaine des morts est, dans la religion cananéenne, un endroit humide. Pope³¹⁵ se base également sur le texte de I*AB, i, 6-8³¹⁶, et donne à la gorge de Mot une connotation humide. Dans ce texte, Mot personnifie son propre domaine par l'utilisation d'un anthropomorphisme.

2-) LE POUVOIR DESTRUCTEUR DE L'EAU DANS L'ANCIEN TESTAMENT

a-) L'eau chaotique et l'Océan, deux symboles du danger et de la destruction

De nombreux textes de l'Ancien Testament présentent l'eau comme étant un élément chaotique, symbole du danger:

« Les liens de la Mort m'enveloppaient et les torrents de Bélial m'épouvantaient. » (Ps 18,5)

« alors les eaux nous auraient submergés, un torrent nous aurait passé sur la gorge. » (Ps 124,4)

³⁰⁸Grimal, Pierre, <u>Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine</u>, Presses Universitaires de France, Paris, 1958. Ce dictionnaire a pour avantage de donner en note de bas de page toutes les références au sujet de chaque article dans la panoplie des auteurs antiques. cf. Styx, pp. 431-432, Achéron, p. 5 et Charon, p.89.

³⁰⁹Tsevat, Matitiahu, *The canaanite god Shalah*: Vetus Testamentum 4 (1954) p. 44.

³¹⁰Au sujet de ce dieu et de son affiliation possible au terme Shéol, voir Chapitre I, section C-4.

³¹¹ Tsevat, Matitiahu, The canaanite god Shalah: Vetus Testamentum 4 (1954) pp. 41-49.

³¹²Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, in ANET, pp. 129-142.

³¹³ Pope, Marvin H., The Word 1775 in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) p. 277.

³¹⁴Tromp, Primitive Conceptions, p. 7.

³¹⁵Pope, <u>loc. cit.</u>, p. 277.

³¹⁶Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, in ANET, pp. 129-142.

« Sauve-moi, ô Dieu:
les eaux m'arrivent à la gorge.
J'enfonce dans la boue du gouffre,
et rien où prendre pied;
je suis entré dans les profondeurs des eaux,
le courant me submerge. » (Ps 69,2-3)

« Tire-moi de la boue, que je n'enfonce pas, que je sois délivré des profondeurs des eaux. Que le courant des eaux ne me submerge ni le gouffre ne m'engloutisse, et que sur moi le puits ne ferme pas sa bouche. » (Ps 69, 15-16)³¹⁷

Le livre des Proverbes parle de la violence de l'eau:

« Cruelle la fureur, torrent débordé la colère, mais qui tiendra devant la jalousie? » (Pr 27,4).

En raison de sa fureur, l'eau est parfois utilisée pour parler de la colère de Yahvé:

« Les chefs de Juda ont été comme des déplaceurs de borne; sur eux je répandrai mon emportement comme de l'eau. » (Os 5,10)

Isaïe au sujet de Yahvé: « Son souffle est comme un torrent débordé qui atteint jusqu'au cou... » (Is 30,28).318

Quelques passages de l'Ancien Testament utilisent l'image du torrent qui se déchaîne hors de son lit pour se représenter l'image de l'armée en marche

« Puisque ce peuple dédaigne les eaux de Siloé qui vont doucement, et qu'il a défailli devant Raçon et le fils de Remalyahou, eh bien! voici que le Seigneur va faire monter contre eux les eaux du Fleuve, les puissantes et les grandes, - le roi d'Assour et toute sa gloire - il montera par-dessus tout son lit, il coulera par dessus toutes ses rives,

³¹⁷Sur les dangers de l'eau, voir aussi 2S 22,5; Ps 42,8; 124,4-5.

³¹⁸Sur l'eau en tant que symbole de la colère de Yahvé, voir aussi Os 10,7; Is 54,8; 59,9; Nah 1,8 et le récit du déluge (Gn 6,5-9,29).

il passera en Juda, inondera, submergera, il atteindra jusqu'au cou, et ses ailes déployées couvriront toute l'étendue de ton pays, ô Emmanuel. » (Is 8,6-8)

« Votre alliance avec la Mort sera rompue et votre pacte avec le Shéol ne tiendra pas. Quand passera le fléau torrentiel, vous en serez écrasés. » (Is 28,18)³¹⁹

Nous pouvons donc constater que, dans l'Ancien Testament, l'image de l'eau chaotique est souvent synonyme du danger et de la mort. Notons l'intéressante remarque de Reymond à ce sujet:

« Étant donné l'importance de l'eau en Palestine, on peut s'attendre à rencontrer dans nos textes de fréquentes allusions à la fertilité qu'elle apporte. Celles-ci sont certes assez nombreuses, mais, chose étonnante, ce qui, bien avant cet aspect là a impressionné les habitants, c'est le mouvement, la force et la violence de l'eau, en même temps que le danger qu'elle fait courir; l'image est alors empruntée à la vision des crues irrésistibles des wadis ou des fleuves, voire au souvenir du Déluge. »³²⁰

b-) L'Océan et le Shéol: deux manifestations du pouvoir de la mort

L'Océan et les eaux chaotiques sont, tout comme le Shéol, des manifestations du pouvoir chaotique et destructeur de la mort. Nous avons d'ailleurs vu, à la section A-1-a-) du chapitre III, que le cosmos est situé au centre des eaux chaotiques. Ces eaux chaotiques, vaincues par Yahvé lors de la Création (Gn 1,6-8), continuent tout de même de menacer l'humanité, car elles portent toujours en elles le caractère chaotique et destructeur de la mort.

Nous avons vu, à la section C du chapitre III, que selon la théorie de Pedersen, le Shéol faisait partie du "totenreich", du domaine de la mort. Pedersen affirme que tout comme le Shéol,

³¹⁹Selon le contexte historique de ce passage, le fléau torrentiel est l'ennemi militaire qui écrasera le royaume de Juda si celui-ci tente de trouver la sécurité dans les alliances avec les autres pays au lieu de se tourner vers Yahvé en toute confiance. Au sujet du torrent qui déborde utilisé comme symbole de l'armée en marche, voir aussi Jr 46,8; 47,2. Au sujet de l'océan comme symbole de l'armée en marche, voir Jr 51,42; Ez 26,3-4.

³²⁰Reymond, Philippe, <u>L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament</u>, Vetus Testamentum Supplementum 6, Leiden, 1958, p. 108.

les ruines et le désert, l'Océan est un non-monde, un endroit où se manifeste le pouvoir de la mort, un endroit d'où Yahvé est absent.³²¹

Je crois personnellement que cette explication ancienne de Perdersen (1926) solutionne parfaitement le problème du lien qui existe entre le Shéol et l'eau. Il est de mon avis que toute tentative de faire du Shéol un endroit humide, pourvu d'eau et lié à l'Océan sont vouées à l'échec si elles ne tiennent pas compte de l'approche de Pedersen.

Reymond, qui a étudié de façon exhaustive le symbolisme de l'eau dans l'Ancien Testament, est également de cet avis: « L'Océan est un monde négatif, à la manière du Shéol et du désert, et comme tel, il est le monde des morts, le monde d'où Dieu est absent. »³²²

Plus récemment, Johnston en est également arrivé à la même conclusion: « Water has associations with the underworld since it is a force of chaos and destruction and is also located in the earth's depths. However, several attempts to strengthen the association are unsuccessful. »³²³

Mon accord avec la théorie de Pedersen n'est cependant pas complet. Pedersen conclut en affirmant qu'il est impossible de définir clairement l'emplacement du Shéol par rapport à l'Océan: «We cannot sharply define their spatial relation to one another. »³²⁴ Il est vrai qu'il est difficile, en abordant pour la première fois les textes vétéro-testamentaires sur le sujet, d'avoir une idée claire de la situation du Shéol par rapport à l'Océan. Les textes semblent se contredire. Nous avons pourtant vu qu'une analyse attentive du texte hébreu nous permet de situer facilement le Shéol et l'Océan l'un par rapport à l'autre et les deux dans l'ensemble de l'univers vétéro-testamentaire.³²⁵

Il est également étonnant de constater que, selon Pedersen, l'individu qui se trouve au Shéol se trouve également dans l'Océan: « He who is in Sheol is also in the ocean, because they both denote the subterraneous, negative power, the world of death and chaos. »³²⁶ Je crois que cette affirmation de Pedersen a besoin d'être rajustée: l'individu qui se trouve au Shéol est comme celui qui se trouve dans l'Océan, car ces deux personnes sont sous le pouvoir de la Mort. L'individu qui se trouve dans l'Océan se trouve également au Shéol, mais pas le contraire, car le Shéol est la manifestation plénière de la Mort. Ainsi l'individu qui se trouve dans une quelconque manifestation du pouvoir de la mort (les ténèbres, l'Océan, la guerre, la maladie) à déjà en quelque sorte un pied au Shéol; il est sous l'emprise de la Mort et expérimente déjà l'existence au Shéol.

³²¹Pedersen, Johannes, <u>Israel, Its Life and Culture</u>, I-II, Londres, Oxford University Press; Copenhague, Poul Branner, 1926, pp. 456-463.

³²² Reymond, L'eau, sa vie et sa signification, p. 185.

³²³ Johnston, Philip, The Underworld and the Dead in the Old Testament: Tyndale Bulletin 45 (1994) p. 416.

³²⁴Pedersen, <u>Israel, Its Life and Culture</u>, I-II, p. 463.

³²⁵cf. Chapitre III, sections A-1-a, A-1-f et A-1-g.

³²⁶Pedersen, loc. cit.

c-) L'eau et le Shéol: observation des phénomènes naturels

Nous avons jusqu'à présent étudié la question de la présence de l'eau au Shéol du point de vue du symbolisme. Il faudrait cependant reconnaître que l'observation de certains phénomènes naturels a également pu influencer l'idée que se faisaient les Israélites du domaine des morts par rapport à l'eau.

Les Israélites ont pu croire qu'il y avait de l'eau au Shéol en considérant l'existence des surgissements de rivières souterraines et de la présence d'eau contenue dans les sources souterraines: s'il y a de l'eau sous terre et que le Shéol est également situé sous la terre, il est possible qu'il y ait de l'eau au Shéol. L'utilisation du terme il, puits, citerne, gouffre, en tant que synonyme de Shéol³²⁷, pourrait bien provenir d'une telle observation. De plus, il est raisonnable de penser que pour les Israélites il était logique de penser qu'un puits, qui descendait dans les profondeurs de la terre, était le chemin le plus direct et le plus sensé pour se rendre au Shéol.

L'eau de pluie qui s'amasse dans les cavités de la terre pouvait également se retrouver dans les tombes. Ce phénomène a également pu influencer les Israélites dans leur vision du Shéol, surtout lorsqu'on considère le lien intime qui existe entre le Shéol et chaque tombeau individuel.³²⁸ Par exemple, Bailey note au sujet du caractère humide donné au royaume de Mot dans la littérature ougaritique: « Presumably this description of his realm is patterned after the rock-hewn tombs which characterize the area, into which moisture often seeped. »³²⁹

3-) CONCLUSION: LES DEUX SYMBOLISMES OPPOSÉS DE L'EAU

Reymond affirme que « Toutes les religions du Proche-Orient et, plus tard, celles des Grecs et des Romains, ont pensé que les morts devaient, soit vivre dans un Océan infernal, soit du moins, traverser des eaux infernales avant d'arriver à leur demeure dernière ... les Hébreux avaient la même conception ... »330 Je crois que Reymond commet là une grave erreur, car, à mon avis, les Israélites se distinguent de leurs peuples voisins au sujet de la présence de l'eau au domaine des morts. Nous avons vu que l'eau était présente dans le domaine des morts chez les Mésopotamiens, les Grecs, les Romains, et, de façon plus ou moins claire, chez les Égyptiens et les Cananéens. Mais dans l'Ancien Testament, si l'eau est parfois associée au Shéol, c'est parce que le Shéol, l'eau chaotique et l'Océan sont trois éléments destructeurs dans lesquels se manifeste le pouvoir de la mort. De plus, nous avons vù que l'observation de certains phénomènes naturels aurait pu influencer la conception que se faisaient les Israélites du domaine des morts par rapport à l'eau, mais les textes de l'Ancien Testament, quoique parfois ambigus, ne vont pas en ce sens.

³²⁷cf. chapitre II, section E-4.

³²⁸cf. conclusion, section VIII.

³²⁹Bailey Lloyd R. sr., <u>Biblical perspectives on death</u>, Overtures to Biblical Theology. Philadelphia 1979, Fortress, p. 15.

³³⁰Reymond, L'eau, sa vie et sa signification, p. 212.

Je crois que toute la question de la présence de l'eau au Shéol se résout en considérant le problème du point de vue du symbolisme. Répétons d'abord que si l'eau est associée au Shéol c'est parce que l'eau est parfois un élément destructeur et chaotique dans lequel se manifeste le pouvoir de la mort. Or l'eau est avant tout dans l'Ancien Testament, le symbole de la vie et de fertilité (voir par exemple Gn 1,4b-5; Jb 6,15-20; 8,11-12; 14,8-9; 29,19; Si 6,3; 10,15-17; 40,15-16; 35,24). Or, comment pourrait-il y avoir de l'eau, qui apporte la vie aux végétaux, aux animaux et aux humains, dans le domaine des morts?

Il est également important de noter que dans l'Ancien Testament, le Shéol n'est pas un lieu de détresse, de chaos et de souffrance. Et en ce sens, on ne pourrait pas y attacher l'autre aspect symbolique de l'eau, celui de la destruction, du chaos et du danger. Le Shéol est évidemment un lieu de mort, mais, contrairement à l'océan, il s'agit d'un endroit sans danger, où les morts se reposent dans un monde peut-être ordonné³³¹, mais certainement pas chaotique. Yahvé semble être absent du Shéol³³², mais il réserve tout de même aux morts un lieu de repos retiré du chaos, de l'océan et même soustrait au chaos relatif du monde des vivants. La terreur qu'inspire le Shéol ne vient pas de la perspective de l'existence au Shéol (même s'il s'agit d'une existence terne et ennuyeuse), comme le laissent croire certains passages du livre des Psaumes (Ps 16,10; 30,4; 49,16; 86,13), mais plutôt du passage de la vie à la mort, dans le passage du monde des vivants au monde des morts. Le psalmiste est en danger lorsqu'il a un pied au Shéol, et l'autre sur la terre des vivants, lorsqu'il est en combat avec la mort, lorsque son sort est encore en jeu.333 Cette crainte du psalmiste devant le pouvoir du Shéol est toute naturelle. Chaque humain expérimente cette crainte devant l'inconnu que représente la mort. Mais les textes de l'Ancien Testament devraient justement nous rassurer à ce sujet. Si le psalmiste craint l'inconnu de la mort, Yahvé le rassure en lui promettant un domaine des morts de paix et de sécurité.

Ainsi, l'eau, dans ses deux symbolismes opposés (celui de la destruction ou celui de la vie), ne peut pas être associée au domaine des morts dans la pensée vétéro-testamentaire.

D-) LA BOUE

Après avoir étudié la question de l'eau au Shéol, il serait important d'avoir un aperçu rapide de la question connexe de la boue au Shéol. La présente partie sera divisée en quatre sections. Nous verrons d'abord que la boue était parfois présente dans le domaine des morts des autres religions du Proche-Orient Ancien. La deuxième section sera consacrée à l'étude des passages où la boue semble être liée au Shéol dans l'Ancien Testament. La troisième section traitera de l'observation de certains phénomènes naturels reliés à la présence de la boue dans les fosses et les

³³¹cf. chapitre VII, section H.

³³²cf. chapitre VI.

³³³Notons par exemple que les justes devraient "descendre en paix au Shéol" (1R 2,6; Jb 21,13) alors que les méchants devraient descendre vivants au Shéol (Nb 16,30.33; Pr 1,12; Ps 55,16), y descendre dans l'affliction (Gn 42,38; 44,31), dans l'infortune (Gn 44,29), dans le deuil (Gn 37,35) ou dans le sang (1R 2,9).

citernes. La quatrième section servira de conclusion à la question de la présence de la boue au Shéol.

1-) LE DOMAINE DES MORTS ET LA BOUE AU PROCHE-ORIENT ANCIEN

Les allusions à un séjour des morts boueux sont, au Proche-Orient Ancien, plutôt rares et douteuses. Pope, pour qui le domaine des morts cananéen est un endroit humide, affirme que ce lieu pourrait également être un endroit boueux.³³⁴ Les seules autres mentions notables sont celles de la boue en tant que nourriture chez les Égyptiens³³⁵ et les Mésopotamiens.

« To the house wherein the entrants are bereft of li[ght], Where dust is their fare and clay their food. »³³⁶

Ereshkigal: « Should I eat clay for bread, drink muddied water for beer? »337

2-) LE SHEOL ET LA BOUE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Dans le livre des Psaumes, le psalmiste parle parfois de son désespoir en utilisant le vocabulaire de la boue. Ces mentions de la boue sont toujours en lien avec les dangers de l'eau. Notons au Psaume 40,3 l'utilisation du terme 712, fosse, un synonyme du Shéol, utilisé en parallèle avec le bourbier (11):

« il me fit remonter de la fosse (אבור) fatale, de la fange du bourbier (אַרְיַרָ), il dressa mes pieds sur le roc, il affermit mes pas. » (Ps 40,3)

« J'enfonce dans la boue ();) du gouffre, et rien où prendre pied; je suis entré dans les profondeurs des eaux, le courant me submerge. » (Ps 69,3)

³³⁴Pope, Marvin H., The Word in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) p. 277.

³³⁵ Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p.2.

³³⁶Speiser, E.A., *Descent of Ishtar to the Nether World*, obverse, lines 7-8, in <u>ANET</u>, pp. 106-109. On retrouve un passage parallèle à celui-ci dans L'Épopée de Gilgamesh. cf. Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet VII, lines 36-37, in <u>ANET</u>, pp. 72-99.

³³⁷ Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, line 33, in ANET, pp. 106-109.

« Tire-moi de la boue (מִים), que je n'enfonce pas, que je sois délivré des profondeurs des eaux. » (Ps 69,15)

Ces versets nous rappellent évidemment la fosse boueuse dans laquelle Jérémie fut emprisonné:

« ... dans la citerne il n'y avait pas d'eau, mais de la boue (מִיִּם), et Jérémie s'enfonça dans la boue (מַיִּם). » (Jr 38,6)

Selon Pope, le texte de Job 9,31 présenterait le Shéol comme étant un endroit boueux³³⁸.

« Tu me plongerais alors dans la fange (חַשַּׁיוֹש)
et mes vêtements m'auraient en horreur. » (Jb 9,31)

Dans ce verset, ΠΤΕ, fosse, est traduit par fange, puisque le texte de la septante donne "εν ρυπω", "dans la saleté", "dans la crasse". 339

3-) LES FOSSES, LES CITERNES ET LA BOUE AU PROCHE-ORIENT ANCIEN

Dans son article sur la signification du terme ngg, fosse, en Job 9,31, Pope s'évertue à démontrer que le Shéol est un endroit boueux.³⁴⁰ Nous avons cependant vu que le terme ngg, un synonyme au sens abstrait du Shéol, est avant tout, au sens concret, utilisé pour décrire une fosse ou une citerne utilisée pour amasser de l'eau.³⁴¹ Or, Raymond nous fait remarquer que ces citernes amassaient également beaucoup de détritus qui se décomposaient et se transformaient en boue nauséabonde:

« Le remplissage des citernes était primitivement une chose fort simple. Par de simples canalisations au sol, l'eau des toits, des rues mêmes était amenée directement dans les citernes. Mais ce système avait le gros désavantage d'y faire entrer tout ce que l'eau rencontrait sur son passage: poussière, gravier ... détritus de toutes sortes. ... Certaines fermentations dues à la stagnation favorisent, du reste, cette putréfaction de l'eau. On ne s'étonnera donc pas que Job (19,17), pour décrire l'effet répugnant qu'il produit sur les siens,

³³⁸Pope, Marvin H., The Word mig in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) p. 269.

³³⁹cf. Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K. Elliger et W. Rudolf. Editio Tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987, Job 9,31, p. 1236, note.

³⁴⁰Pope, op. cit., pp. 269-278.

³⁴¹cf. Chapitre II, section D-2.

utilise le verbe 🏻 dont la racine arabe est utilisée à propos des puits et signifie "puer". »³⁴²

Braunlich fait remarquer qu'en Arabie, il fallait faire attention pour ne pas remuer ce dépôt de boue accumulé au fond des puits: « C'est une boue noirâtre, puante qu'il ne faut pas remuer quand on puise l'eau, à moins qu'elle ne rende l'eau elle-même imbuvable. »³⁴³

Parfois, il existait des cavités spéciales aménagées à la base des citernes pour récolter cette boue vaseuse. C'est le cas d'une citerne excavée à Gézer.³⁴⁴

Reymond conclut en relatant le sort de Jérémie: « Néanmoins, le produit de celles d'entre elles [citernes] qui étaient mal entretenues ne devait guère être appétissant. Le fond était couvert d'une couche de vase souvent épaisse (Jr 38,6) faite de poussière, de sable et de produits organiques en décomposition ».

Pope fait remarquer que les citernes étaient également utilisées pour mélanger le fumier. Ces citernes devenaient alors un endroit tout à fait désigné pour humilier un ennemi: « Pits were also used to mix and store manure composed of straw and dung. A manure pit in a watery state would be quite suitable for the sort of baptism of which Job speaks, like the pit befitting the final disposal of Israel's enemy Moab (Isa 25,10). »

« Car la main de Yahvé se posera sur cette montagne; mais Moab sera foulé sur place, comme est foulée la paille dans la fosse à fumier. » (Is 25,10)

4-) CONCLUSION

Les mentions de la présence de la boue au domaine des morts au Proche-Orient Ancien sont vagues et peu nombreuses.

Dans l'Ancien Testament, ces mentions sont toujours mises en lien avec le danger de l'eau. De ce fait, je crois qu'il faut voir dans ces allusions le pouvoir de la mort manifesté à travers le caractère destructeur, dangereux et chaotique de l'eau et de la boue.

La présence de la boue amassée au fond des citernes d'eau au Proche-Orient Ancien et leur utilisation pour mélanger le fumier explique, selon moi, le caractère boueux et nauséabond donné au terme חַחַשֵּׁ, fosse, en Job 9,31. Pope se donne beaucoup de peine en vain pour montrer ainsi que le Shéol est un endroit boueux.³⁴⁵ La boue est tout au plus liée au Shéol par son caractère

³⁴²Reymond, <u>L'eau, sa vie et sa signification</u>, p. 138.

³⁴³Bräunlich, E., The well in ancient Arabia: Islamica 1 (1924-1925) p. 314.

³⁴⁴Rowe, M., The 1934 Excavation at Gezer, Palestine Exploration Fund, 1934, no. 1007, p. 30.

³⁴⁵Pope, op. cit., pp. 269-278.

destructeur et dangereux. Mais ce lien est beaucoup plus faible que celui qui existe entre l'eau et le Shéol. Le caractère boueux de la fosse s'explique davantage par l'observation des citernes au Proche-Orient Ancien. Il serait aussi intéressant de se demander si les mentions des dangers de la boue dans le livre des Psaumes ne seraient pas issues de l'expérience de Jérémie dans la fosse (Jr 38,1-13).

CHAPITRE V

LES REPRESENTATIONS DU SHEOL

En complément au chapitre précédent, qui étudiait les différentes caractéristiques physiques du Shéol, le présent chapitre traitera des diverses représentations du Shéol dans l'Ancien Testament. Nous verrons dans ce chapitre qu'elles s'inspiraient d'éléments observables, de réalités concrètes expérimentées dans leur quotidien, pour exprimer la réalité abstraite qu'est le Shéol.

Nous verrons d'abord, dans la première partie, que le Shéol est souvent représenté sous les traits d'un terrible monstre souterrain. La seconde partie traitera du Shéol perçu en tant que maison. La troisième partie parlera du Shéol imaginé comme étant une ville. Nous verrons ensuite, dans la quatrième partie, que le Shéol est parfois vu comme étant une prison. La cinquième partie montrera que le Shéol est parfois perçu comme étant un lieu secret. Nous verrons finalement, dans la sixième partie, que le Shéol semble parfois être présenté comme étant un vaste lieu.

Nous verrons, pour chacune de ces parties, que ces représentations du Shéol sont semblables à plusieurs représentations du domaine des morts dans les religions du Proche-Orient Ancien.

A-) VISION ANTHROPOMORPHIQUE DU SHEOL

1-) CANAAN

Les textes ougaritiques découverts à Ras Shamra présentent Mot, le dieu de la mort, sous les traits d'un terrible monstre souterrain. Il s'agit d'un monstre gigantesque. Lorsque Baal entre dans sa bouche pour le combattre, une de ses lèvres touche la terre, l'autre le ciel, et sa langue s'étire jusqu'aux étoiles:

« One lip to earth and one to heaven, [He stretches his to]ngue to the stars. Baal enters his mouth,

Descends into him like an olive-cake,

Like the yield of the earth and tree's fruit. »346

Notons dans les deux passages qui suivent les mentions de la bouche et du gosier de Mot. Dans le premier passage, Baal avertit ses messagers de ne pas s'approcher de Mot. Dans le second, Mot se félicite d'avoir facilement vaincu Baal:

« Yet beware, divine messengers. Approach not divine Mot, Lest he make you a lamb in his mouth, Ye be crushed like a kid in his gullet. »³⁴⁷

« I did masticate Puissant Baal. I made him like a lamb in my mouth; Like a kid in my gullet he's crushed. »³⁴⁸

2-) ANCIEN TESTAMENT

L'Ancien Testament présente également le Shéol comme étant un monstre souterrrain, terrible et insatiable.

a-) La gueule du Shéol

L'Ancien Testament mentionne à deux reprises la gueule (פַה) du Shéol:

« Comme lorsqu'on fend et laboure la terre, leurs os seront dispersés à la gueule (त्र) du Shéol. » (Ps 141,7).

« C'est pourquoi le Shéol dilate son gosier (שֶׁבֶּוֹ) et ouvre sa gueule (בְּבָּה) démesurément; et la splendeur de la [cité], son grondement, son vacarme et sa liesse y descendent. » (Is 5,14).

³⁴⁶Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, I* AB ii, 1-5, in ANET, pp. 129-142.

³⁴⁷Ginsberg, H.L., *Poems about Baal and Anath*, II AB viii, 17-20, in ANET, pp. 129-142.

³⁴⁸Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, I AB ii,21-23, in ANET, pp. 129-142.

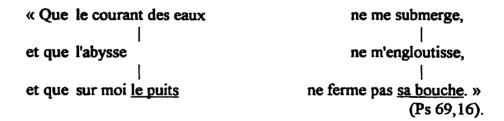
Il semble préférable de traduire 79 par gueule plutôt que par bouche, puisque dans les deux textes précédents, le Shéol est représenté comme étant un terrible monstre, ou un animal féroce, plutôt que comme étant un être humain ou un dieu.

Il est intéressant de noter que l'Ancien Testament parle parfois de la "bouche du puits" (בְּאַר):

« Et voici que [Jacob] vit un puits dans la campagne, et voici qu'il y avait là trois troupeaux de petit bétail couchés près [du puits], car c'était à ce puits qu'on faisait boire les troupeaux; il y avait une grosse pierre sur la bouche du puits. Quand tous les troupeaux étaient rassemblés là, on roulait la pierre de dessus la bouche du puits et on faisait boire le petit bétail, puis on ramenait la pierre sur la bouche du puits, à sa place. » (Gn 29,2-3).

« [Les bergers dirent à Jacob:] "... alors on roule la pierre de dessus la bouche du puits et nous faisons boire le petit bétail." ... Jacob s'avança, roula la pierre de dessus la bouche du puits et fit boire le bétail de Laban ... » (Gn 29,8-10).

« La femme prit une couverture, la déploya sur <u>la bouche du puits</u> et étala dessus des grains pilés, de sorte qu'on ne remarquait rien. » (2S 17,19).



Nous avons vu, à la section E-2 du chapitre II, que le puits (בְּאַר) semble parfois se référer au Shéol (Ps 55,24; 69,16; Pr 23,27) et que לום, la citerne ou le gouffre (chapitre II, section E-4), un mot tiré de la même racine que בְּאַר est un important synonyme du Shéol. Ainsi, l'expression "bouche du puits" (בִּאַר) n'est pas sans nous rappeler les mentions anthropomorphiques de la bouche du Shéol (Ps 141,7; Is 5,14).

L'Ancien Testament mentionne également la gueule de la terre (אֶּבֶץ). Nous avons vu, à la section B-3 du chapitre II, que la terre (אָבֶץ) est parfois synonyme de Shéol:

« Lors donc que [Moïse] eut achevé de dire toutes ces paroles, le sol qui était sous eux se fendit; <u>la terre</u> (אֶּבֶּר) <u>ouvrit sa gueule</u> (פַּה) et les engloutit, eux et leurs familles, ainsi que tous les gens de Coré, avec tous leurs biens. Ils descendirent vivants au Shéol, eux

et tout ce qui était à eux, la terre les recouvrit, et ils disparurent du milieu de l'assemblée. » (Nb 16,31-33).

« ce qu'il a fait à Datân et Abiram, les fils d'Éliab, fils de Ruben, quand la terre (אֶרֶץ) ouvrit sa gueule (פָּה) et les avala ... » (Dt 11,6).

Au Psaume 106,17, on affirme que la terre s'ouvrit et avala Datân. On devine ici qu'on signifie que la terre ouvrit sa gueule et avala Datân:

« La terre (ዮፒኒኒ) s'ouvrit et avala Datân, elle recouvrit la bande d'Abiram. » (Ps 106,17).

b-) L'appétit du Shéol

Isaïe 5,14 montre que le Shéol est un monstre souterrain gigantesque qui, lorsqu'il dilate son appétit (שָּבֶּי) et ouvre sa gueule (בַּּבּה), peut avaler une ville entière:

« C'est pourquoi le Shéol dilate son appétit (খ্রা) et ouvre sa gueule (নম্ম) démesurément; et la splendeur de la [cité], son grondement, son vacarme et sa liesse y descendent. » (Is 5,14)

On retrouve une autre mention de l'appétit (២៦) du Shéol en Habaquq 2,5:

« A plus forte raison ne vivra-t-il pas, le perfide, l'homme insolent ne réussira pas, lui qui dilate son appétit (قاين) comme le Shéol, lui qui, comme la Mort, n'est jamais rassasié, qui réunit pour lui toutes les nations et rassemble pour lui tous les peuples. » (Hab 2,5)

Le terme hébreu 💆 , âme, possède plusieurs significations. 💆 désigne avant tout l'âme, le souffle de vie qui anime l'être humain. 💆 désigne également (à 151 reprises dans l'Ancien Testament) le siège des émotions et des passions (cf. Dt 12,20; Jb 23,13; Is 26,8)³⁴⁹ ainsi que le siège des appétits (à 46 reprises)³⁵⁰, de la faim (Ps 107,9; Pr 27,7...) comme de la soif (Pr 25,25; Jr 31,25). C'est en rapport avec ce sens de 📆 en tant que siège des appétits que certaines

j, in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, pp. 659-661, point 6.

³⁵⁰ אָבֶּי in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</u>, Clarendon Press, Oxford 1906, pp. 659-661, point 5.

traductions parlent du gosier du Shéol (Osty) ou de la gueule du Shéol (TOB). Ces traductions s'expliquent fort probablement par la volonté de consolider le parallélisme de Isaïe 5,14. En liant ainsi gosier et gueule (Osty) ou gueule et gorge (TOB), les traducteurs soulignent la structure parallèle de ce verset, mais ils nous mettent sur une mauvaise piste en impliquant un aspect physique du Shéol alors que la bonne traduction de par par appétit parle plus précisément d'une émotion du Shéol. Même si la vision anthropomorphique du Shéol demeure visible dans un cas comme dans l'autre (traduction de par appétit ou par gosier), il est préférable de parler du Shéol qui dilate son appétit, qui gonfle son appétit (Is 5,14; Hab 2,5).

Notons finalement que l'utilisation de المنافقة sous-entend que le Shéol est un être vivant, animé du souffle de vie.

c-) L'insatiabilité du Shéol

En complément avec les mentions de l'appétit du Shéol (Is 5,14; Hab 2,5), l'Ancien Testament parle également de l'insatiabilité du Shéol:

« <u>Shéol et Abaddôn sont insatiables</u>, les yeux de l'homme aussi sont insatiables. » (Pr 27,20)

« La sangsue a deux filles: « Donne! Donne! »

Il y a trois choses qui sont insatiables,
quatre qui ne disent jamais: « Assez! »

le Shéol, et le sein stérile,
la terre rassasiée d'eau,
et le feu qui ne dit jamais: « Assez! ». (Pr 30,15-16)

Habaquq 2,5 parle de la Mort qui n'est jamais rassasiée:

« A plus forte raison, ne vivra-t-il pas, le perfide, l'homme insolent ne réussira pas, lui qui dilate son appétit comme le Shéol, lui qui, comme la Mort, n'est jamais rassasié, qui réunit pour lui toutes les nations et rassemble pour lui tous les peuples. » (Hab 2,5)

d-) Actions du Shéol et de la terre (אָרָא) personnifiée

Un seul passage de l'Ancien Testament relate une action du Shéol, celle d'avaler (בָּלֵע) au Proverbe 1,12:

« <u>avalons</u>-les tout vifs <u>comme le Shéol</u>, tout entiers, comme ceux qui descendent à la fosse. » (Pr 1,12)

On retrouve le même verbe utilisé avec la terre (אָרֶץ) comme sujet:

« Tu étendis ta droite, la terre les avala. » (Ex 15,12)

« Lors donc que [Moïse] eut achevé de dire toutes ces paroles, le sol qui était sous eux se fendit; <u>la terre</u> ouvrit sa gueule et <u>les avala</u>, eux et leurs familles, ainsi que tous les gens de Coré, avec tous leurs biens. » (Nb 16,31-32)

« ce qu'il a fait à Datân et Abiram, les fils d'Éliab, fils de Ruben, quand <u>la terre</u> ouvrit sa bouche et <u>les avala</u> ... » (Dt 11,6)

« <u>La terre</u> s'ouvrit et <u>avala Datân</u>, elle recouvrit la bande d'Abiram. » (Ps 106,17)

Cette action d'avaler, souvent liée à l'action d'ouvrir la bouche (Nb 16,32; Dt 11,6), est évidemment à mettre en lien avec les mentions de l'appétit du Shéol (Is 5,14; Hab 2,5) et de son caractère insatiable (Pr 27,20; 30,15-16; Hab 2,5).

Une autre action est attribuée à la terre, celle de recouvrir (בָּטָה):

« Ils descendirent vivants au Shéol, eux et tout ce qui était à eux, <u>la terre les recouvrit</u>, et ils disparurent du milieu de l'assemblée. » (Nb 16,33)

« <u>La terre</u> s'ouvrit et avala Datân, elle <u>recouvrit la bande d'Abiram</u>. » (Ps 106,17)

e-) Synthèse et implication mythologique des visions anthropomorphiques du Shéol

Nous pouvons classer les conceptions anthropomorphiques du Shéol en trois catégories: celles qui impliquent un aspect physionomique, celles qui impliquent une émotion (ou un sens) et celles qui impliquent un geste.

Une seule partie de la physionomie du Shéol est mentionnée dans l'Ancien Testament: sa gueule. On parle en effet de la gueule du Shéol (Ps 141,7; Is 5,14) et de la gueule de la terre (Nb 16,3; Dt 11,6)351, un synonyme du Shéol.352 Ces deux expressions ne sont pas sans rappeler les

³⁵¹Ps 106,17 fait indirectement référence à la gueule de la terre.

³⁵²cf. Chapitre II. section B.

mentions de la bouche du puits (בְּלֵּבֶּה) (Gn 29,2.3.3.8.10; 2S 17,19; Ps 69,16). אָבָּ , le puits, ne se réfère jamais au Shéol dans l'Ancien Testament. Nous pouvons cependant noter que אָב, la citerne ou le gouffre, un mot issu de la même racine que אָב, , le puits, est un important synonyme du Shéol. 154

L'Ancien Testament mentionne deux émotions semblables du Shéol: son insatiabilité et son appétit. Le caractère insatiable du Shéol est mentionné trois fois (Pr 27,20; 30,15-16; Hab 2,5) et son appétit (अध्य), à deux reprises (Is 5,14; Hab 2,5). Nous avons vu qu'il est préférable de traduire which par appétit plutôt que par gosier ou gorge, car which désigne une émotion ou un sens, et non pas une partie du corps. En effet, which, est habituellement liée à l'âme (ou souffle de vie), une réalité invisible. Il est intéressant de noter que la mention de l'âme du Shéol implique que le Shéol est un être vivant accentue davantage le caractère anthropomorphique du Shéol.

Ces mentions de l'insatiabilité et de l'appétit du Shéol s'expliquent évidemment par le fait qu'on voyait que les gens mourraient sans cesse et que, malgré le grand nombre de morts observées, le nombre des morts augmentait toujours. Le Shéol ne semblait jamais satisfait.

Une seule action est attribuée au Shéol lui-même dans l'ensemble de l'Ancien Testament, celle d'avaler (אֶּבֶע) en Proverbe 1,12. Cependant, la terre (אֶבֶע), un synonyme du Shéol³⁵⁵, est parfois personnifiée et utilisée avec le même verbe בְּלֵע , avaler (Ex 15,12; Nb 16,31-32; Dt 11,6; Ps 106,17). On attribue également à la terre (אֶבֶע), personnifiée et synonyme de Shéol, le geste de recouvrir (בַּבַּלַה) en Nb 16,33 et Ps 106,17.

Toutes ces mentions anthropomorphiques du Shéol nous amènent à nous demander si elles ne contiendraient pas une connotation mythologique; Shéol était-il anciennement un dieu chtonique, une créature gigantesque et monstrueuse symbolisant le pouvoir destructeur de la mort?³⁵⁶.

La ressemblance remarquable de ces passages de l'Ancien Testament avec les représentations de Mot contenues dans les textes ougaritiques ont poussé certains auteurs à affirmer que les auteurs de l'Ancien Testament se seraient inspirés des mythes cananéens.³⁵⁷

Parker fait remarquer que si les Israélites étaient attirés par le culte de Baal, ils ne pouvaient ignorer son ennemi, Mot:

³⁵³cf. Chapitre II, section E-2.

³⁵⁴cf. Chapitre II, section E-4.

³⁵⁵cf. Chapitre II, section B.

³⁵⁶Nous avons vu, aux sections C-1-c et C-4 du chapitre I, que certains auteurs affirment que Shéol était originellement le nom d'une divinité du monde souterrain des morts.

³⁵⁷Voir par exemple Gaster pour lequel toute conception vétéro-testamentaire du Shéol n'a rien d'original et s'inspire simplement des conceptions du domaine des morts contenues dans la littérature ougaritique et mésopotamienne. Gaster, T.H., Dead, abode of the, in <u>The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible</u>, G.A. Buttrick, editor, Abingdon Press, New York - Nashville, vol. 1, p. 787.

« In view of the antithetic relation of Mot and Baal in Ugaritic myth, it would be surprising if Israelites who found Baal so irresistible did not also acknowledge his couterpart, Mot. »358

McKane affirme que les conceptions anthropomorphiques du Shéol qu'on retrouve dans le livre des Proverbes s'inspirent de la mythologie cananéenne. McKane n'ose cependant pas se prononcer au sujet de l'implication mythologique de cette conception anthropomorphique du Shéol pour les Israélites.

Barstad, lui, affirme que ces conceptions du Shéol ne reflètent aucun matériel mythologique. En réponse à McKane, il déclare que les conceptions anthropomorphiques du Shéol dans le livre des Proverbes ne sont pas à mettre en rapport avec la figure mythologique de Mot, mais qu'elles dérivent plutôt de l'observation, issue de la sagesse de base et universelle, du fait que la mort s'empare d'un nombre incessant de vivants et qu'elle ne semble jamais être rassasiée à ce niveau. Il soutient son point de vue en analysant rapidement le passage de Pr 30,15-16:

« There appears to be no textual support for the claim that personifications of Sheol in the Hebrew Bible reflect mythological material. ... All of these texts [from the book of Proverbs] are typical wisdom texts, and there is nothing in them that goes beyond the wisdom observation that death claims a large toll, and that there apparently is no end to people dying. In particular Prov 30,15-16 indicates beyond doubt that this is how the expressions should be understood. The whole context concerns insatiability. As the leech is insatiable in its greed for blood, Sheol is greedy for more human beings, the barren womb for offspring, the dry earth for water, and the fire for fuel. Apparently, there is no "mythical background" for the metaphor of the two daughters of the leech, or the fire crying for more fuel. In a similar manner the inexorable greediness of death reresents a piece of basic knowledge experienced by all men at all times. Rather than stemming from bits and pieces of Canaanite mythology it would seem that the personifications of Sheol derive from the daily experience that death has a great appetite for the living. »360

Il conclut en affirmant que toute tentative de retracer ces personnifications du Shéol à des données mythologiques n'est que de la pure spéculation, en notant que ces mentions du Shéol se retrouvent dans des textes de style poétique et non dans des textes en prose:

³⁵⁸Parker, S.B., *Deities, underworld*, in <u>The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible</u>, Supplement, K. Crim, editor, Abingdon Press, New York - Nashville, 1976, p. 224.

³⁵⁹McKane, William, <u>Proverbs, A New Approach</u>, SCM Press, London, 1970, pp. 269 (Pr 1,12), 617-618 (Pr 27,20), 656 (Pr 30,15-16).

³⁶⁰ Barstad, H.M., Sheol Swee, in <u>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</u> (DDD), editors: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, p. 1451-1453.

« Since the texts in which we find descriptions of Sheol personified in their present shape are purely poetical, any attempt to go beyond the texts and ask whether these texts ultimately go back to mythological descriptions is bound to end up as sheer speculations.»³⁶¹

Notons en effet que la "personnification" est une figure de style de la poésie hébraïque. Outre la mort et le Shéol, les auteurs de l'Ancien Testament nous présentent des personnifications de la Sagesse, de la Mer, de la Justice, de la Droiture, de la Vérité...³⁶²

Burns fait remarquer que la mort est souvent personnifiée dans l'Ancien Testament. Elle est parfois représentée comme étant un monstre (Ps 5,10; 69,16; 141,7), un chasseur (Ps 18,6; 116,3; Jb 18,8-10) ou un berger (Ps 49,15).³⁶³ Malgré cela, Burns affirme que ces représentations humaines de la Mort ne contiennent aucune signification mythologique, s'accordant ainsi avec l'opinion de Barstad. Selon Burns, toute implication mythologique du Shéol a été effacée de l'Ancien Testament avec le temps et les expressions anthropomorphiques du Shéol ne servent que de formules littéraires qui ont pour but de mieux exprimer la réalité telle que perçue par les auteurs de l'Ancien Testament:

« all the major passages which contain allusion to death and the netherworld have no mythological significance and can tell us virtually nothing about the Israelite view of death and the netherworld. Demythologisation has taken place and the allusions have become moribund. Taken out of the totality in which they had formerly existed they have become mere literary vehicles to aid the expression of the Old Testament's comprehension of reality. »³⁶⁴

Parker, pour qui l'influence de la littérature ougaritique sur l'Ancien Testament ne fait aucun doute, reconnait qu'il est difficile d'affirmer si les visions anthropomorphiques du Shéol dans l'Ancien Testament trahissent des antécédents mythologiques ou ne sont que de simples formules poétiques. Il souligne également que les Israélites ont probablement perçu ces conceptions anthropomorphiques du Shéol de façon différente à travers le temps:

« Certainly Israelite literature, in its dependence on Canaanite models, made use of expressions with strong mythological associations when speaking of the underworld. In general, it is probably safe to say that such expressions were understood

³⁶¹Barstad, op. cit., p. 1454.

³⁶²Alonso Schökel, Luis, <u>A Manual of Hebrew Poetics</u>, Subsidia Biblica 11, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1988, p. 123-125.

³⁶³Burns, J.B., The mythology of death in the Old Testament: Dissertation St. Andrews 1070/71, Scottish Journal of Theology 26 (1973) 332.

³⁶⁴Burns, op. cit., p. 339.

differently at different times and by different people - that is, sometimes as mythical realities, sometimes as purely poetic figures. In their present setting the latter understanding generally prevails. However, it is not always clear whether a given expression is the creation of an Israelite poet, a survival of specifically Canaanite mythology, or a more universal conception. »365

Personnellement, je crois que la position de Parker est la plus exacte et la plus raisonnable. Nous devons reconnaître que les personnifications du Shéol dans l'Ancien Testament présentent une ressemblance remarquable avec la description de Mot dans la littérature ougaritique. Il est cependant impossible d'affirmer, avec les données littéraires que nous possédons à ce jour, si les auteurs de l'Ancien Testament se sont simplement inspirés des représentations de Mot pour décrire le Shéol de façon poétique ou si les personnifications du Shéol trahissent en fait des antécédent mythologiques. Parker vise juste en affirmant que pour différentes personnes, à différentes époques, les personnifications du Shéol ont pu avoir différentes significations. On peut en effet comprendre que ces personnifications du Shéol ont pu être interprétées de différentes façons en fonction du temps, du climat social, de l'influence étrangère, du milieu social, etc.

B-) LE SHÉOL: UNE MAISON

1-) EGYPTE

En Egypte, le tombeau est parfois appelé la "maison d'éternité". 366 Il s'agit là d'une expression courante chez les Egyptiens. 367 Zandee fait la liste des différentes dénominations du tombeau qui incluent le mot maison. 368 Nous pouvons également mentionner les portes du domaine égyptien des morts 369, même si celles-ci semblent se référer à une conception du domaine des morts en tant que ville, plutôt qu'à une conception du domaine des morts en tant que maison.

i

³⁶⁵Parker, S.B., Deities, underworld, in The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible, p. 224.

³⁶⁶Martin-Achard, Robert, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, Essais Bibliques 15. Genève 1988, Labor et Fides, p. 40.

³⁶⁷Osty, Emile, La Bible, Oo 12,5 note.

³⁶⁸Zandee, Jan, <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, E.J. Brill, Leiden 1960, pp. 103-104.

³⁶⁹Pour une liste complète des termes utilisés pour décrire les portes du domaine des morts, voir Zandee, <u>op. cit.</u>, pp. 114-125.

2-) MESOPOTAMIE

En Mésopotamie également certains textes parlent du tombeau comme étant une maison. 370 Mais on dépeint surtout l'Aralû comme étant une maison. Dans l'Epopée de Gilgamesh, Enkidu raconte à Gilgamesh le rêve qu'il vient de faire où un "jeune homme au visage noir" 371 l'entraîne au domaine des morts. Dans ce texte, l'Aralû est perçu à plusieurs reprises comme étant une maison:

« Looking at me, he leads me to the House of Darkness, The abode of Irkalla,

To the house from which none leave who have entered it, On the road from which there is no way back,

To the house wherein the dwellers are bereft of light,

Where dust is their fare and clay their food.

They are clothed like birds, with wings for garments,

And see no light, residing in darkness.

In the House of Dust, which I entered...

In the House of Dust, which I entered... »372

Ce passage présente plusieurs ressemblances avec un extrait tiré de la Descente d'Ishtar aux Enfers:

« To the Land of no Return, the realm of [Ereshkigal], Ishtar, the daughter of Sin, [set] her mind.
Yea, the daughter of Sin, [set] her mind
To the dark house, the abode of Irkal[la],
To the house from which none leave who have entered it,
To the road from which there is no way back,
To the house wherein the entrants are bereft of li[ght],
Where dust is their fare and clay their food,
(Where) they see no light, residing in darkness,
(Where) they are clothed like birds, with wings for garments. »373

Le récit sumérien de la Descente d'Inanna aux Enfers présente également le domaine des morts comme étant une maison:

« When Inanna arrived at the lapis lazuli palace of the nether world,

³⁷⁰Bitû, point 3-e, in Chicago Assyrian Dictionary, Volume 2, letter B, pp. 282-296.

³⁷¹Speiser, E.A., The Epic of Gilgamesh, tablet VII, column iv, line 17, in ANET, pp. 72-99.

³⁷²Speiser, E.A., The Epic of Gilgamesh, tablet VII, column iv, lines 25-40.45, in ANET, pp. 72-99.

³⁷³Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 1-10, in ANET, pp. 106-109.

At the door of the nether world, she acted evilly,
In the palace of the nether world she spoke evilly:
"Open the house, gatekeeper, open the house,
Open the house, Neti, open the house, all alone I would enter." »374

A ces passages nous pouvons également ajouter les mentions de la(les) Porte(s) de l'Aralû, 375 ainsi que la mention de la maison d'Ereshkigal:

« Neti, the chief gatekeeper of the nether world, Enters the house of his queen Ereshkigal (and) says to her... »³⁷⁶

3-) ANCIEN TESTAMENT

Dans l'Ancien Testament, le Shéol est parfois présenté comme étant une maison (בַּתוּ). Job, dans son désespoir, affirme que le Shéol est sa maison (בַּתוּ):

```
« Qu'espérer? <u>Le Shéol est ma maison</u> (הַּבְּיִח), dans les ténèbres j'ai étendu ma couche. » (Jb 17,13).
```

Le Shéol est également lié à la maison (미글) dans le livre des Proverbes, où il est dit au sujet de la femme adultère que:

```
« sa maison (בּיִח ) est le chemin du Shéol, qui descend aux chambres de la mort. » (Pr 7,27).
```

Il faut cependant comprendre que ce verset affirme que la maison de la femme adultère mène au Shéol, et non que le Shéol est une vu comme étant une maison.

Job affirme également que la mort est la maison de rendez-vous de tous les vivants (בַּרוֹ מוֹעֵד לְכָל-חָי):

```
« Oui, je le sais, tu me fais retourner à la mort à la maison (קבּ ) de rendez-vous de tous les vivants. » (Jb 30,23).
```

Dans le livre de Qôhèlet, le tombeau est appelé "maison d'éternité" (בַּיַח שוֹלָם):

« ... tandis que l'homme s'en va vers sa <u>maison d'éternité</u> et que les pleureurs circulent dans la rue. » (Qo 12,5).

³⁷⁴Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 72-76 in ANET, pp. 52-57.

³⁷⁵cf. Chapitre III, section B-1.

³⁷⁶Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 93-94 in ANET, pp. 52-57.

Nous venons de voir, à la section B-1 du présent chapitre, qu'en Egypte, le tombeau est couramment désigné par l'expression "maison d'éternité".

Au Psaume 49, on affirme que le tombeau est la demeure (717) de l'homme riche:

« il entrera dans la <u>demeure</u> (기기) de ses pères, qui jamais ne reverront la lumière. » (Ps 49,20).

אוֹד signifie habituellement une période de temps, un âge, une génération (cf. Is 51,9; Ps 90,1). Mais à deux reprises dans l'Ancien Testament, אוֹד peut désigner une demeure, une habitation (Is 38,12; Ps 49,20).377

Notons finalement que, dans le livre d'Isaïe, les morts sont désignés comme étant ceux qui "demeurent () dans la poussière".

« Tes morts revivront, leurs cadavres se relèveront; réveillez-vous et criez de joie, vous qui demeurez dans la poussière... » (Is 26,19).

Rappelons finalement les mentions de la Porte du Shéol dans plusieurs textes de l'Ancien Testament (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18; Sg 16,13; Is 38,10). Ces versets pourraient indiquer que le Shéol était perçu comme étant une maison.

4-) CONCLUSION

Les représentations du domaine des morts en tant que maison que nous retrouvons en Egypte, en Mésopotamie et dans l'Ancien Testament sont, à mon avis, plutôt pauvres. Il ne s'agit pas autant de représentations du domaine des morts que des métaphores, des images utilisées pour désigner le domaine des morts de façon poétique.

Il faut également remarquer que le terme hébreu "maison" (בּיַח) possède plusieurs sens. Le sens de בַּיָח s'étend, entre autres, de la maison aux habitants de la maison, à la famille, aux esclaves et servants de la maison, aux biens contenus dans la maison. Nous pourrions donc traduire , dans certains cas, par "domaine" ou plus exactement "propriété". Ainsi, lorsque

³⁷⁷, in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</u>, Clarendon Press, Oxford 1906, pp. 189-190, point 4.

in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, pp. 108-110, points 4,5 et 6.

Job affirme que le Shéol est sa maison, il pourrait vouloir dire qu'il demeure au Shéol, certes, mais aussi que la mort est le seul bien qu'il possède.

Je crois qu'il est surtout important de prendre ce sens de la maison en considération dans les textes mésopotamiens. Tout comme l'hébreu תַּבַ , l'assyrien bitû peut également désigner la maisonnée, la famille, la propriété, le domaine. Je crois que c'est en ce sens que nous devons comprendre les allusions à la maison d'Ereshkigal mentionnée dans la Descente d'Inanna aux Enfers. Nous retrouvons d'ailleurs, dans le même texte, des mentions de la maison d'Enlil, de la maison de Nanna et de la maison d'Enki³⁸¹. Dans chacun de ces cas, "la maison de" semble signifier "le domaine de", voire même "le palais de" ou "le royaume de".

C-) LE SHÉOL: UNE VILLE

1-) EGYPTE

En Egypte, les nombreuses mentions des portes que doit traverser le défunt pour atteindre le domaine des morts³⁸² peuvent nous pousser à croire que le Tuat est parfois considéré comme étant une ville. On ne retrouve cependant aucune mention explicite d'une telle conception du domaine des morts dans la littérature égyptienne.

2-) MESOPOTAMIE

Nous avons vu, à la section B-1 du chapitre III, la question des portes de l'Aralû. Les mentions des sept portes verrouillées de l'Aralû ont incité certains auteurs à s'imaginer l'Aralû comme étant une gigantesque ville fortifiée munie de sept murailles concentriques.³⁸³ Il faut bien noter qu'il s'agit là d'une extrapolation, puisqu'on ne mentionne jamais les murs de l'Aralû dans les textes mésopotamiens. Cette extrapolation est toutefois parfaitement logique, car s'il y a des portes dans l'Aralû, c'est qu'il y a également des murs.

³⁷⁹ Bitû, in Chicago Assyrian Dictionary, Volume 2, letter B, pp. 282-296, points 6 et 7.

³⁸⁰Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 93-94 in ANET, pp. 52-57.

³⁸¹Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 40-41.50.58 in ANET, pp. 52-57.

³⁸²cf. Chapitre III, section B-1.

³⁸³cf. Minois, Georges, <u>Histoire des Enfers</u>, Fayard. Paris 1991, p. 18. Sutcliffe, Edmund F., <u>The Old Testament and the Future Life</u>, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 9. Dhorme, Paul, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*: <u>Revue Biblique</u> 4 (1907) p. 66.

Dans la descente d'Ishtar aux Enfers, on spécifie que l'entrée de l'Aralû est verrouillée. On mentionne en effet que que la porte et le verrou de l'Aralû sont couverts de poussière:

« Where dust is their fare and clay their food, (Where) they see no light, residing in darkness, (Where) they are clothed like birds, with wings for garments, (And where) over door and bolt is spread dust. »³⁸⁴

Outre les portes, on retrouve, dans cette ville fortifiée, la maison et le trône d'Ereshkigal:

« Neti, the chief gatekeeper of the nether world, Enters the house of his queen Ereshkigal (and) says to her: »385

« The pure Ereshkigal seated herself upon her throne »386

L'Aralû est également doté d'un palais, de son vizir, et d'un palais de justice, l'Egalgina:

« Ereshkigal opened her mouth to speak, Saying (these) words to Namtar, her vizier: "Go, Namtar, lock [Ishtar] up [in] my [palace]! »387

« Ereshkigal opened her mouth to speak, Saying (these) words to Namtar, her vizier: "Up, Namtar, knock at Egalgina! »388

Notons finalement que Sutcliffe fait remarquer que l'Aralû, en raison de sa grande population, est parfois appelé la "Grande Cité". 389

3-) CANAAN

Dans la littérature ougaritique, le domaine de Mot, le dieu de la mort, est présenté comme étant une ville. Baal s'adresse ainsi à ses messagers lorsqu'il les envoie au royaume de Mot:

³⁸⁴Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 8-11, in ANET, pp. 106-109.

³⁸⁵Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 93-94 in ANET, pp. 52-57.

³⁸⁶Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, line 162 in ANET, pp. 52-57.

³⁸⁷Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 66-68, in ANET, pp. 106-109.

³⁸⁸ Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, reverse, lines 30-31, in ANET, pp. 106-109.

³⁸⁹Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 9.

« There now, be off on your way Into his city Pit, Low the throne that he sits on, Filth the land of his inheritance. »³⁹⁰

Cette représentation est cependant unique dans la littérature ougaritique et nous donne très peu d'informations au sujet du royaume des morts en tant que ville. Notons également que ces textes ne mentionnent pas de portes qui permettraient d'atteindre le domaine des morts. On entre dans le royaume de Mot en soulevant les montagnes Targhuzizza et Tharumegi.³⁹¹

4-) ANCIEN TESTAMENT

Nous avons vu, à la section B-1 du chapitre III, que l'Ancien Testament parle parfois de la Porte du Shéol (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18; Sg 16,13; Is 38,10). Les mentions des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7) semblent montrer que ces portes étaient verrouillées. Selon Martin-Achard, Ezéchiel 32,17-32 présenterait le Shéol comme étant une nécropole, une ville où les morts seraient rassemblés autour de la tombe de leur roi respectif.³⁹²

5-) CONCLUSION

L'Ancien Testament ne parle jamais explicitement du Shéol comme étant une ville. Le texte d'Ezéchiel 32,17-32 parle des morts qui sont rassemblés autour des tombeaux de leur roi respectif, mais rien, dans ce texte, ne se rapporte à une ville. La tentation est assurément grande de lier les mentions de la Porte du Shéol (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18; Sg 16,13; Is 38,10) et des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7) à la conception très claire du domaine des morts en tant que ville dans les textes mésopotamiens. Il faut reconnaître que les Israélites se démarquent des Mésopotamiens au sujet de cette représentation du domaine des morts et que les mentions de la Porte et des verrrous du Shéol seraient plutôt à mettre en lien avec une représentation du Shéol en tant que prison.³⁹³

³⁹⁰Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, II AB viii, 10-13, in ANET, pp. 129-142.

³⁹¹Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, II AB viii, 1-9, in ANET, pp. 129-142.

³⁹²Martin-Achard, Robert, La mort en face selon la Bible hébraïque, p. 74.

³⁹³Voir section suivante (chapitre V, section D).

D-) LE SHÉOL: UNE PRISON

1-) EGYPTE

En Egypte, le domaine des morts n'est pas présenté explicitement comme étant une prison. Les morts semblent pourtant être emprisonnés au domaine des morts. Zandee fait la liste des différents termes utilisés pour parler des morts qui sont enchaînés, liés et attachés.³⁹⁴ Les Portes du domaine des morts³⁹⁵ sont également surveillées par de nombreux démons, monstres et gardiens meurtriers.³⁹⁶ On peut une fois de plus se référer à Zandee qui fait la liste des différents termes employés pour désigner ces créatures.³⁹⁷

2-) MESOPOTAMIE

Dans la descente d'Ishtar aux Enfers, les mentions de la porte et du verrou couverts de poussière semblent montrer que les morts sont enfermés dans l'Aralû:

« Where dust is their fare and clay their food, (Where) they see no light, residing in darkness, (Where) they are clothed like birds, with wings for garments, (And where) over door and bolt is spread dust. »³⁹⁸

Les morts, qui pouvaient représenter un danger pour les vivants³⁹⁹, devaient effectivement être emprisonnés dans l'Aralû. Le domaine des morts se devait d'être une véritable prison afin d'empêcher les morts de s'attaquer aux vivants et de les manger, par convoitise pour leur vitalité ou parce que les vivants n'auraient pas respecté leurs engagements par rapport à leurs ancêtres (cessation du don de nourriture, négligence dans l'entretien du tombeau ...).

Ainsi, lorsque la déesse Ishtar désira entrer au royaume des morts, elle ordonna au Portier de l'Aralû de la laisser entrer. Pour arriver à cette fin, elle menaça le Portier de détruire la Porte de l'Aralû ce qui permettrait aux morts de s'échapper et de terroriser les vivants:

« When Ishtar reached the gate of the Land of no Return, She said (these) words to the gatekeeper: "O, gatekeeper, open thy gate,

³⁹⁴Zandee, <u>Death as an Enemy</u>, pp. 78-81.

³⁹⁵cf. Chapitre III, section B-1.

³⁹⁶cf. Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 3.

³⁹⁷Zandee, Death as an Enemy, pp. 200-208.

³⁹⁸Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 8-11, in ANET, pp. 106-109.

³⁹⁹Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 65.

Open thy gate that I may enter!

If thou openest not the gate so that I cannot enter,

I will smash the door, I will shatter the bolt,

I will smash the doorpost, I will move the doors,

I will raise up the dead, eating the living.

So that the dead will outnumber the living." »400

Nous pouvons noter une fois de plus, dans ce passage, la mention du verrou qui empêche les morts de se sauver. Cette menace tirée de la Descente d'Ishtar aux Enfers s'inspire fort probablement de la Descente d'Inanna aux Enfers (son ancêtre sumérien) où la déesse de la fécondité s'échappe de l'Aralû avec les morts, de véritables démons, qui ne désirent rien d'autre que d'emporter les vivants:

« When Inanna ascends from the nether world, Verily the dead hasten ahead of her. Inanna ascends from the nether world, The small demons like the spear shafts, The large demons like ...s, Walked at her side. »⁴⁰¹

« The demons say to pure Inanna:

"O Inanna, wait before thy city, let us carry him off." »402

Pour retenir ces démons potentiels sous terre, le domaine des morts était doté de nombreux gardiens. Nous avons déjà vu les mentions du grand Portier de l'Aralû, Neti⁴⁰³. Il y avait également de nombreux créatures monstrueuses telles que Namtaru, le dieu de la peste, et Rabisu, l'accroupi, un genre de sphinx.⁴⁰⁴

3-) GRECE

Dans la mythologie grecque, l'Hadès n'est pas explicitement représenté comme étant une prison. L'Hadès est cependant gardé par Cerbère, le chien à trois ou cinquante têtes, dont le rôle est double: il doit dévorer ceux qui tentent de quitter l'Hadès et effrayer ceux qui s'en approchent pour y entrer. 405

⁴⁰⁰Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, obverse, lines 12-20, in ANET, pp. 106-109.

⁴⁰¹Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 276-281 in ANET, pp. 52-57.

⁴⁰²Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 295-296; 316-317; 326-327 in ANET, pp. 52-57.

⁴⁰³Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether world, lines 75-77.89.93.113.114.120 in ANET, pp. 52-57.

⁴⁰⁴Pour une liste plus complète et une description détaillée de ces créatures, voir Speiser, E.A., A Vision of the Nether World, in ANET, pp. 109-111.

⁴⁰⁵Gantz, Timothy, <u>Early Greek Myth</u>; A Guide to Literary and Artistic Sources, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1993, pp. 22.127.

4-) ANCIEN TESTAMENT

Un seul passage de l'Ancien Testament semble présenter le Shéol comme étant une prison. Il s'agit de Job 40,12-13 où il est question des méchants qui sont emprisonnés dans le cachot:

et les méchants, écrase-les sur place,

enfouis - les tous dans la poussière (שָּבֶּר),

| emprisonne leurs personnes dans le cachot (אָבֶּטְיָּ). »

(Jb 40,12-13)

« d'un seul regard fais plier tout superbe

Le parallélisme présent au verset 13 fait un lien entre le cachot (שְּבֶּר) et la poussière (שְבָּר), un attribut bien connu du Shéol.406 Ce parallélisme nous permet d'affirmer que מְבֵּרָן pourrait se référer au Shéol.407

Mais la traduction d'Osty, citée ici, est erronée. L'hébreu במוף est issu du verbe פָּבֶּוּ , cacher, celer. Le texte hébreu du verset 13 donnerait la traduction mot pour mot suivante:

```
« cache-eux (בּוְטְטְּטְ ) dans la poussière ensemble le visage de eux lie (שֶּׁבֶּהָ ) dans le caché (אָטָטָ ). » (Jb 40,13).
```

Le texte hébreu ne donne pas de structure parallèle comme celle présentée dans la traduction d'Osty. Le lien entre la poussière et le lieu caché demeure cependant évident. Si pap se réfère au Shéol, il faudrait alors retenir l'emploi du verbe pap, lier, attacher, qui pourrait indiquer que le Shéol serait un endroit où les morts sont prisonniers. Je crois cependant que si ce texte se réfère au Shéol, il présente le domaine des morts comme étant un endroit secret, caché, plutôt que comme étant une prison. 408

Retenons finalement les mentions des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7) qui pourraient soutenir l'hypothèse voulant que le Shéol soit perçu comme étant une prison.

⁴⁰⁶cf. chapitre IV, section B.

⁴⁰⁷Le lexique de Brown, Driver et Briggs est également de cet avis. cf. pp, point 3 in Brown, Francis, Driver, S.R., Briggs, C.A., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Clarendon Press, Oxford 1906, point 3, pp. 380.

⁴⁰⁸Nous verrons plus loin, à la section E du présent chapitre, que le Shéol semble parfois être présenté comme étant un endroit caché.

5-) CONCLUSION

Au Proche-Orient Ancien, la représentation du domaine des morts en tant que prison se rapproche beaucoup de celle de la ville fortifiée. Cette représentation est très clairement exprimée dans les textes mésopotamiens. Les textes de l'Ancien Testament indiquent que les Israélites se sont nettement distingués des Mésopotamiens par rapport à cette conception du domaine des morts. Nous pouvons également noter que les Cananéens partagent le même point de vue que les Israélites à ce sujet. Car il n'est jamais question du domaine de Mot en tant que prison, ni des portes et des gardiens du domaine de Mot dans les textes de la littérature ougaritique. 409

Il est aussi très important de noter que le Shéol est dépourvu de tout gardien et monstre hostile. Martin-Achard est totalement dans l'erreur lorsqu'il affirme que le Shéol est « Une région stérile et hostile, peuplée d'êtres malfaisants et immondes. »⁴¹⁰ Nous reviendrons sur cette question, à la section H du chapitre VII, où il sera question du caractère paisible de l'existence des morts au Shéol.

E-) LE SHÉOL: UN LIEU CACHÉ ET SECRET

Selon Tromp, l'Ancien Testament présenterait à quelques reprises le Shéol comme étant un endroit caché, secret.⁴¹¹ Il affirme également que cette conception du domaine des morts est présente chez les Egyptiens qui percevaient le Tuat comme étant un endroit secret et les morts comme étant "those hidden of place".⁴¹²

Nous venons de voir le texte de Job 40,12-13 où le Shéol semble être évoqué en tant que lieu caché:

```
« d'un seul regard fais plier tout superbe et les méchants, écrase-les sur place, cache-les ensemble dans la poussière (עַפָר ) lie-leur le visage dans le [lieu] caché (שַּלָּר ). » (Jb 40,12-13).
```

Dans ce passage, la mention de la poussière (יְשָּבֶּר), un important attribut du Shéol⁴¹³, en parallèle avec celle du "lieu caché" (מְשֵׁבֶּן) permet de penser que ce "lieu caché" désigne le Shéol.

⁴⁰⁹ Astour, Michael C., The Nether World and Its Denizens at Ugarit, in Death in Mesopotamia, Mesopotamia vol.

^{8,} Copenhagen Studies in Assyriology, edited by Bendt Alster, Akademisk Forlag, Copenhagen 1980, p. 228.

⁴¹⁰Martin-Achard, Robert, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, p. 76.

⁴¹¹Tromp, Primitive Conceptions, pp. 46-47.

⁴¹²Zandee, Death as an Enemy, p. 97.

⁴¹³cf. chapitre IV, section B.

En plus de ce passage, Tromp fait remarquer qu'un autre terme, הַּחֲD , semble indiquer, dans d'autres passages de l'Ancien Testament, que le Shéol serait un endroit secret. 414

Au Psaume 139, le psalmiste affirme qu'il a été fait dans le secret, brodé dans les profondeurs de la terre:

```
« mes os n'étaient point cachés devant toi quand je fus fait dans le secret (תַּבֶּם ), brodé dans les profondeurs de la terre (אָבֶץ). » (Ps 139,15).
```

Dans ce verset, le parallélisme entre "secret" (סָהָה) et "terre" (אֶּהֶץ), un synonyme de Shéol, nous permet d'affirmer que מַחָה désigne le Shéol. On se représente ici le Shéol comme étant à la fois un lieu secret et la terre en tant que terre-mère, matrice de tous les vivants.

Un passage du livre d'Isaïe semble également présenter le Shéol comme un endroit secret:

```
Yahvé: « Je n'ai point parlé dans le secret (קַחַב ),
[Je n'ai point parlé] en quelque endroit d'un pays de ténébres...
(אָרֵץ חֹשָּׁרֵץ) » (Is 45,19).
```

Dans ce verset, c'est le parallélisme entre "secret" (מֶּבֶּר) et "pays de ténébres" (אֶבֶּרְּאָּבֶּי,), les ténèbres étant une autre importante caractéristique du Shéol⁴¹⁵, qui nous permet de voir que קָּבָּר désigne le Shéol et nous informe que le Shéol est un endroit secret.

A ces versets mentionnés par Tromp, nous pouvons ajouter Job 14,13 où Job souhaite être caché au Shéol jusqu'à ce que la colère de Yahvé soit passée:

```
« Oh! si tu me cachais au Shéol,
à l'abri, jusqu'à ce qu'ait passé ta colère,
si tu me fixais un terme pour te souvenir de moi. » (Jb 14,13).
```

F-) SHÉOL, LE LARGE LIEU

Tromp fait remarquer que le domaine des morts est parfois présenté comme étant un endroit très vaste chez les Egyptiens⁴¹⁶ et les Mésopotamiens.⁴¹⁷ Il tente ensuite de prouver que

⁴¹⁴La traduction "secret" sera utilisée pour le terme hébreu " מַחָר " dans le but de le distinguer du terme " מְּטֵּרְ " qui sera traduit par " caché".

⁴¹⁵cf. chapitre IV, section A.

cette conception du domaine des morts est également présente dans l'Ancien Testament.⁴¹⁸ Il base son argumentation sur les textes suivants:

```
« et tu ne m'as pas livré aux mains de l'ennemi, tu as mis mes pieds au large (בְּרָדֶםְ ). » (Ps 31,9).
« il me fit sortir au large (בַּרְדֶםְ )
il me délivra, car il m'aime. » (2S 22,20; Ps 18,20).
« Du sein de ma détresse, j'invoquai Yah:
il m'exauça, me mit au large (בַּרָבְ ). » (Ps 118,5).
« As-tu réfléchi aux étendues (בַּרָבְ ) de la terre (בַּרָבְ )?
Indique-le, si tu sais tout cela. » (Jb 38,18).
```

Cette hypothèse de Tromp me paraît peu pertinente et son argumentation, que je ne prends pas le temps de présenter ici, est peu convaincante et manque de fondement. Notons simplement que les trois premiers textes cités plus haut présentent le "large lieu" (בְּלֶרֶבֶּע)) comme étant une sécurité plutôt qu'un danger tel que le serait le pouvoir du Shéol et de la mort. Pour ce qui est du texte de Job 38,18, la seule mention de la terre (צְּבֶרֶבֶ) ne justifie pas automatiquement une référence au Shéol. Il est bien évident que logiquement le Shéol se doit d'être un lieu très vaste, si l'on considère le grand nombre de personnes qui meurent. Tromp se donne beaucoup de mal pour trouver dans l'Ancien Testament des passages qui présenteraient le domaine des morts comme étant un vaste lieu dans le but unique, semble-t-il, de faire un lien avec les croyances égyptiennes et mésopotamiennes. Les Israélites ont très bien pu ignorer cet aspect du domaine des morts et, comme nous le verrons dans la conclusion générale de ce travail, la conception que les Israélites avaient du domaine des morts, bien qu'inspirée par celles de leurs voisins, se démarque sur plusieurs points. Il est donc inutile de tenter à tout prix de retracer dans l'Ancien Testament toutes les conceptions du domaine des morts présentes au Proche-Orient Ancien.

G-) CONCLUSION

Puisque chaque section de ce chapitre possède déjà une conclusion détaillée, je me contenterai, pour la conclusion générale qui suit, de partager les représentations du Shéol en quatre groupes:

⁴¹⁶Dans le Livre des Morts, Osiris demande à Atum: « Oh Atum, whereto go I? There is no water, there is no air, it is very deep, dark and extensive. ». Cf. Zandee, <u>Death as an Enemy</u>, pp 9-10.

⁴¹⁷Tallqvist montre que l'expression assyrienne "irsitu rapastu", "le large monde souterrain" ou "la large terre" sert à désigner le domaine des morts. Tallqvist, K.L., <u>Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt</u>, Studia Orientalia Volume 4, Helsinki 1934, pp. 14ss.

⁴¹⁸Tromp, <u>Primitive Conceptions</u>, pp. 47-50.

- 1-) Le Shéol en tant que terrible monstre souterrain est la plus importante, la plus clairement présentée et la plus solide représentation du Shéol dans l'Ancien Testament. Au Proche-Orient Ancien, seuls les Cananéens se représentaient également le domaine des morts de la même manière. Nous avons vu que cette conception israélite du Shéol est si semblable à celle des Cananéens qu'il s'agit fort probablement d'un emprunt. Nous avons conclu qu'il est cependant impossible d'affirmer si cette conception du Shéol est une création poétique proprement israélite dépourvue de toute implication mythologique, un emprunt fait aux Cananéens qui indiquerait que le Shéol serait une figure mythique antique, ou, de façon plus générale, une conception universelle du domaine des morts. Nous pouvons évidemment rejeter la dernière hypothèse, puisque cette conception du domaine des morts est absente chez les Égyptiens, les Mésopotamiens et les Grecs. Notons finalement que, peu importe son rôle originel, dans l'Ancien Testament, le Shéol personnifié est sous le contrôle de Yahvé (Jb 26,6). Remarquons également que le Shéol attend que Moïse, la voix de Yahvé, aie terminé de parler avant d'engloutir la bande de Datân et d'Abiram (Nb 16,31).
- 2-) Nous pouvons classer dans le deuxième groupe les représentations du Shéol en tant que maison, ville et prison pour deux raisons. D'abord parce que ces trois représentations peuvent être soutenues par les mentions de la Porte du Shéol (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18; Sg 16,13; Is 38,10) et celles des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7). Mais surtout parce que ces trois représentations sont omniprésentes dans les textes mésopotamiens.

Nous avons vu que la représentation du domaine des morts en tant que maison est présente chez les Egyptiens, mais surtout chez les Mésopotamiens et dans plusieurs textes de l'Ancien Testament. Nous avons cependant conclu qu'il fallait considéré ces mentions du domaine des morts chez les Mésopotamiens et les Israélites avec prudence puisque le champ sémantique de la "maison" (hébreu nu et assyrien "bitû") est très large. La "maison de" peut également signifier le "domaine de" voire le "royaume de".

La conception du domaine des morts en tant que ville est très explicitement exposée dans les textes mésopotamiens. Mais sa présence dans les textes égyptiens, ougaritiques et dans l'Ancien Testament est loin d'être certaine.

La représentation du domaine des morts en tant que prison est une fois de plus très clairement présentée dans les textes mésopotamiens. Car pour les Mésopotamiens, les morts représentaient une menace pour les vivants et devaient être maintenus dans le domaine des morts, gardés par de terrible monstres. Nous avons vu qu'en Egypte, le domaine des morts n'est pas présenté explicitement comme étant une prison, mais que les morts sont souvent présentés comme des prisonniers, et que le domaine des morts regorge de gardiens monstreux. En Grèce, l'Hadès est également présenté implicitement comme étant une prison, avec ses mentions du monstrueux chien gardien Cerbère. Dans l'Ancien Testament, seul Job 40,12-13 et les mentions des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7) semblent présenter le Shéol comme une prison.

3-) La représentation du domaine des morts en tant que lieu secret et caché (Jb 14,13; 40,12-13; Ps 139,15; Is 45,19) semble être exclusive aux Israélites, malgré la tentative peu

convaincante de Tromp de retracer une telle conception du domaine des morts chez les Egyptiens. Il est très important de noter cette représentation originale du domaine des morts dans l'Ancien Testament, puisque, règle générale, les Israélites ont emprunté leurs représentations du domaine des morts aux autres peuples du Proche-Orient Ancien.

4-) La représentation du domaine des morts en tant que vaste lieu manque de fondement autant dans l'Ancien Testament que chez les Egyptiens et les Mésopotamiens.

Notons finalement que les représentations du Shéol que nous avons étudiées dans ce chapitre ne sont pas universelles. Par exemple, le Tuat égyptien n'est pas présenté en tant que ville comme dans les textes mésopotamiens; l'Aralû mésopotamien n'est pas présenté en tant que monstre comme le domaine Cananéen de Mot... Or, la situation du Shéol (chapitre III) et ses représentations physiques (chapitre IV) sont communes à la grande majorité des conceptions du domaine des morts dans les différentes religions anciennes de l'humanité.

⁴¹⁹ Tromp, Primitive Conceptions, pp. 46-47.

CHAPITRE VI

YAHVE PAR RAPPORT AU SHEOL ET AUX MORTS

Après avoir étudié les différentes caractéristiques du Shéol, penchons-nous maintenant sur le sujet plus théologique du rapport qui existe, dans l'Ancien Testament, entre Yahvé et le Shéol. Nous avons vu au chapitre précédent que le Shéol est parfois représenté sous les traits d'un terrible monstre souterrain. Nous pouvons nous demander quel rapport existe dans les livres de l'Ancien Testament entre Yahvé et ce monstre qui personnifie le pouvoir de la mort. Le présent chapitre, qui étudiera ainsi la question du pouvoir de Yahvé par rapport à la mort, jettera les fondements du prochain chapitre qui traitera de l'état des morts au Shéol.

Nous verrons d'abord, dans la première section de ce chapitre, que le Shéol et la mort sont entièrement sous le pouvoir de Yahvé. Nous verrons ensuite, dans la deuxième section, que plusieurs passages de l'Ancien Testament parlent de l'absence de louange de Yahvé au Shéol. Ces passages semblent mettre en doute l'absolu pouvoir de Yahvé sur le Shéol. Et ils nous introduisent au problème de la relation qui existe entre Yahvé et les morts. Nous verrons finalement, dans une troisième section, quelles sont les solutions possibles à cette apparente contradiction au sujet du pouvoir de Yahvé sur la mort.

A-) LE POUVOIR ABSOLU DE YAHVÉ SUR LE SHEOL ET SUR LA MORT

Le pouvoir absolu de Yahvé sur le Shéol est affirmé dans plusieurs passages de l'Ancien Testament où il est habituellement question de l'omniprésence et de l'omniscience de Yahvé:

« Le Shéol est nu devant Lui, et l'Abaddôn sans voile. » (Jb 26,6).

- « Si je monte au ciel, tu es là, si j'étends ma couche au Shéol, t'y voici! » (Ps 139,8).
- « Shéol et Abaddôn sont devant Yahvé, combien plus les coeurs des fils d'homme! » (Pr 15,11).
- « De nouveau Yahvé parla à Achaz en ces termes: "Demande pour toi un signe à Yahvé, ton Dieu, dans les profondeurs du Shéol ou dans les lieux élevés, en haut." Achaz dit: "Je ne demanderai pas, et je ne tenterai pas Yahvé." » (Is 7,10-12).
- « Un homme peut-il se cacher dans ses cachettes sans que je ne le voie? oracle de Yahvé. Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre? oracle de Yahvé. » (Jr 23,24).
- « S'ils forcent l'entrée du Shéol, de là, ma main les prendra; et s'ils montent aux cieux, de là, je les ferai descendre. » (Am 9,2).

En complément à ces versets s'ajoutent les nombreux versets où est attesté le pouvoir de Yahvé sur la vie et la mort. Yahvé est le maître de la vie et de la mort, il a plein pouvoir sur eux:

- « Voyez maintenant que c'est moi qui suis moi et qu'il n'est point de Dieu à côté de moi; c'est moi qui fais mourir et qui fait vivre, je blesse, et c'est moi qui guéris; et personne ne délivre de ma main. » (Dt 32,39).
- « Yahvé fait mourir et fait vivre, fait descendre au Shéol et en fait remonter. » (1S 2,6).
- « Lors donc que le roi d'Israël [Joram] eut lu cette lettre, il déchira ses habits et dit: "Suis-je un dieu qui fait mourir et qui fait vivre, que celui-là me mande de délivrer un homme de la lèpre? Sachez donc et voyez qu'il me cherche querelle! » (2R 5,7).
- « Yahvé, tu as fait remonter mon âme du Shéol, tu m'as fait revivre d'entre ceux qui descendent à la fosse. » (Ps 30,4).

« Toi qui m'as fait connaître de nombreuses et cruelles détresses, tu me rendras la vie et des abîmes de la terre me feras remonter. » (Ps 71,20).

« Car ta fidélité est grande envers moi, tu as tiré mon âme du tréfonds du Shéol. » (Ps 86,13).

« Oui, c'est toi qui as pouvoir sur la vie et sur la mort, qui fais descendre aux portes de l'Hadès et en fais remonter. » (Sg 16,13).

« Du pouvoir du Shéol je les libérerais! De la Mort je les rachèterais! Où sont tes pestes, ô Mort? Où est ta contagion, ô Shéol? La compassion se dérobe à mes yeux. » (Os 13,14).

Cette foi en l'absolue puissance de Yahvé sur la vie et la mort se manifestera pleinement, dans les textes tardifs de l'Ancien Testament, dans la croyance en la résurrection des morts. Yahvé avait, dans quelques cas exceptionnels, ramené des défunts à la vie (1R 17,17-24; 2R 4,8-37), il arrachait le juste au pouvoir du Shéol (Ps 30,4; 86,13; etc.). Mais la persécution vécue par les Juifs sous Antiochus IV Epiphane (175 - 164 av. J.-C.) amena les croyants à faire un pas supplémentaire et décisif dans leur foi en Yahvé, maître de la vie et de la mort. Celui-ci, dans sa parfaite justice et son absolu pouvoir allait un jour ramener de la mort les justes et leur donner la vie éternelle (2 Macc 7; Dn 12,1-3; etc.):

« Toi, scélérat, tu nous exclus de la vie présente, mais le Roi du monde nous ressuscitera pour nous rendre une vie éternelle, nous qui mourrons pour ses lois. » (2 Macc 7,9).⁴²⁰

B-) L'ABSENCE DE LOUANGE DE YAHVE AU SHEOL

Malgré la reconnaissance du pouvoir absolu de Yahvé sur le Shéol et la mort à travers la totalité de l'Ancien Testament, l'auteur du Psaume 88, semble douter du pouvoir de Yahvé au Shéol. Le psalmiste y parle des morts comme étant soustraits à la main (c'est-à-dire au pouvoir)

⁴²⁰Au sujet de ce passage, Mme Farrell commente: « De telles déclarations de Job et de la femme du livre des Maccabées sont des professions de foi: ces personnes sont victimes de situations qui les dépassent; elles se trouvent démunies; elles sont amenées comme malgré elles à s'abandonner à la Providence dans un acte de foi. Leurs déclarations constituent le défi le plus sérieux lancé aux anthropologues qui s'intéressent à la Bible. » cf. Farrell, Shannon-Elizabeth, Anthropologie biblique: dans Dictionnaire de théologie fondamentale, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Edition française dirigée par René Latourelle. Montréal, Editions Bellarmin; Paris, Editions du Cerf, 1992, p. 37.

de Yahvé (Ps 88,6), puis annonce au long de trois versets que les morts ne célèbrent pas Yahvé (Ps 88,11-13):

« [je suis] parmi les morts, libéré, pareil aux transpercés qui gisent dans la tombe, hors de ton souvenir et soustraits à ta main. » (Ps 88,6).

« Pour les morts fais-tu des merveilles, les Ombres se lèvent-elles pour te célébrer? Dans le tombeau parle-t-on de ta fidélité, de ta sincérité dans l'Abaddôn? Dans les ténèbres connaît-on tes merveilles, et ta justice au pays de l'oubli? » (Ps 88,11-13).

On retrouve cette idée de l'absence de louange de Yahvé au Shéol dans quelques autres passages de l'Ancien Testament:

« Car dans la mort nul souvenir de toi; dans le Shéol qui te célèbre? » (Ps 6,6).

« Que peux-tu gagner à mon sang, à ma descente vers la fosse? Est-ce que la poussière te célèbre, annonce-t-elle ta loyauté. » (Ps 30,10).

« Ce ne sont pas les morts qui louent Yah, ni tous ceux qui descendent au pays du Silence; mais c'est nous, les vivants, qui bénissons Yah, dès maintenant et pour jamais. Alleluia! » (Ps 115,17-18).

« ouvre les yeux, Seigneur, et vois: ce ne sont pas les morts dans l'Hadès, eux dont le souffle a été enlevé de leurs entrailles, qui rendent gloire et justice au Seigneur. » (Ba 2,17).

« Qui louera le Très-Haut dans l'Hadès, si les vivants ne lui rendent hommage? Pour le mort - qui n'est plus - disparaît la louange, qui a vie et santé doit louer le Seigneur. » (Si 17,27-28).

« Car le Shéol ne te célèbre pas, la Mort ne te loue pas, ceux qui descendent à la fosse n'espèrent pas en ta loyauté. Le vivant, le vivant, c'est lui qui te célèbre, comme moi aujourd'hui; le père à ses fils fait connaître ta loyauté. » (Is 38,18-19).

C-) SOLUTIONS POSSIBLES A CETTE APPARENTE CONTRADICTION

L'Ancien Testament nous fournit donc, d'un côté, une série de textes témoignant de l'absolue puissance de Yahvé sur le Shéol et la mort et, de l'autre côté, d'autres textes qui affirment que les morts ne louent pas Yahvé, n'espèrent pas sa loyauté et ne connaissent pas sa justice et ses merveilles.

L'importance de cette contradiction est primordiale, car elle touche à une question théologique capitale, celle du rapport entre Yahvé et la mort, et surtout celle de la relation entre Yahvé et les morts. Il n'est donc pas surprenant de voir les théologiens offrir de nombreuses théories différentes sur cette question fondamentale.

Nous verrons cependant, dans le résumé de ce chapitre, que cette contradiction n'est qu'apparente. Car les versets qui parlent de l'absence de louange de Yahvé au Shéol ne mettent pas en question le pouvoir de Yahvé sur la mort et sur le Shéol, mais touchent plutôt à la question du rapport entre Yahvé et l'être humain avant et après son passage dans l'au-delà.

1-) LE SHEOL ETAIT PRIMITIVEMENT LE DOMAINE D'UN AUTRE DIEU

La majorité des auteurs modernes s'entendent pour dire que les Hébreux étaient primitivement polythéistes. 421 Yahvé était originellement le dieu d'un clan ou d'une tribu, ou le dieu d'un aspect particulier de la nature. On peut aussi penser que Yahvé était à la tête d'un panthéon primitif. Avec le temps, la popularité de Yahvé grandit et son culte exclut celui des autres divinités. Il devint le dieu national, puis le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre.

Il est donc logique de penser qu'il y avait primitivement un ou plusieurs dieux du royaume souterrain des morts. L'anthropologie affirme qu'il s'agit là d'une croyance universellement présente dans tous les systèmes religieux dits primitifs. Par exemple, dans les grandes religions du Proche-Orient Ancien, l'Aralû des Babyloniens était le royaume de Nergal et d'Ereshkigal, Mot

⁴²¹ Voir, en anthropologie, les principaux fondateurs de l'école de pensée évolutionniste: Tylor, E.B., <u>Primitive Culture</u>, Boston 1871, Estes & Lauriat; Spencer, H., <u>Principes de sociologie</u>, Publiés par E. Cazellles, Paris 1878-96, Librairie Germer & Cie; Frazer, J.G., <u>Totemism and Exogamy</u>. A <u>Treatise on Certain Forms of Superstition and Society</u>, London 1910, McMillan, 4 volumes; Frazer J.G., <u>Le rameau d'or</u>, Paris 1890, Laffont. Pour une étude plus étendue du sujet, voir l'article de Francis Schmidt qui retrace le développement historique des théories au sujet du polythéisme: Schmidt, Francis, Polytheisms: Degeneration or Progress, pp. 9-60, in <u>The Inconceivable Polytheism</u>, Studies in Religious Historiography, edited by Francis Schmidt, History and Anthropology vol. 3, Harwood academic publishers, Chur - London - Paris - New York 1987, 375p.

règnait sur le royaume cananéen des morts, Osiris, sur celui des Egyptiens, l'Hadès grec, sur le royaume du même nom...

Les Hébreux n'ont probablement pas échappé à cette règle anthropologique du développement religieux. Ils avaient une ou plusieurs divinités chtoniennes. Certains croient d'ailleurs que le terme Shéol serait à rapprocher de Shélah, le nom de l'ancienne déesse canannéenne du monde des morts.⁴²²

Certains auteurs croient donc que les versets bibliques où il est question de l'absence de louange de Yahvé au Shéol trahiraient cette ancienne croyance. Le monde des morts était sous le contrôle d'une autre divinité. Yahvé n'y avait aucun pouvoir. Dès la fin du XIXe siècle, Charles affirmait que le Shéol était primitivement hors du pouvoir de Yahvé: « Sheol was in early times quite independent of Yahwè, and outside the sphere of its rule. »⁴²³

Yahvé était-il impuissant face au pouvoir du Shéol? Plusieurs récits du Proche-Orient Ancien nous parlent de divinités qui se rendent au royaume des morts et y sont soumis au pouvoir et aux règlements des divinités chtoniennes. Dans le récit akkadien de la "Descente d'Ishtar aux Enfers", Ishtar, la déesse de la fécondité se rend au royaume d'Ereshkigal pour y visiter son amant Tammuz. Elle doit se plier aux exigences d'Ereshkigal et suivre les lois du royaume des morts:

[Ereshkigal dit au Portier, au sujet d'Ishtar:]
« Go, gatekeeper, open the gate for her,
Treat her in accordance with the ancient rules. »424

Ishtar doit par exemple se dénuder en passant chacune des sept portes menant au royaume des morts:

« When the first door he had made her enter,
He stripped and took away the great crown on her head.
"Why, O gatekeeper, didst thou take the great crown on my head?"
"Enter my lady, thus are the <u>rules</u> of the Mistress of the Nether World." »⁴²⁵

Le Portier répètera la même formule (Enter my lady, thus are the rules of the Mistress of the Nether World) à chacune de six autres portes.⁴²⁶

⁴²²cf. Chapitre I, section C-4.

⁴²³Charles, Robert Henry, <u>Eschatology: The doctrine of a Future Life in Israel</u>, <u>Judaism and Christianity</u>, 1899, 2nd ed. New York, Schocken Books, 1963 [1913], p. 35.

⁴²⁴Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, lines 37-38, in ANET, pp. 106-109.

⁴²⁵Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, lines 42-44, in ANET, pp. 106-109.

⁴²⁶Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, lines 47.50.53.56.59.62, in ANET, pp. 106-109.

Le récit de la "Descente d'Inanna aux Enfers", l'ancêtre sumérien de ce texte akkadien, relate sensiblement les mêmes règles. 427

Dans le texte ougaritique du cycle de Baal, le dieu cananéen de la fertilité descend au visqueux royaume de Mot afin de combattre ce dieu de la mort. Baal sera vaincu et tué par le puissant Mot, mais par la suite il sera ressuscité grâce à l'intervention de sa soeur Anath.⁴²⁸

Notons qu'Ishtar, Inanna et Baal sont tous des dieux de la fertilité. Le cycle agricole annuel était intimement lié aux aventures de ces divinités au royaume des morts. Différents rituels agricoles étaient liés à ces récits. Nous retrouvons également ce lien dieu de la fertilité - dieu des morts chez les Grecs avec Déméter et son frère Hadès, ainsi que dans la complexe religion égyptienne, où Osiris tient à la fois le rôle de dieu des morts et de dieu de la fertilité.

L'Ancien Testament ne possède évidemment pas de récit où Yahvé serait entré en conflit avec le dieu des morts. Mais, en se fiant aux données de l'anthropologie sur le développement des religions, et en tenant compte des textes des peuples voisins du Proche-Orient ancien sur les dieux du monde souterrain des morts, il est possible de penser que les Hébreux vénéraient ou redoutaient primitivement, eux aussi, une ou plusieurs divinités du monde souterrain des morts. La mort étant le domaine d'une autre divinité, ce serait pour cette raison que, dans l'Ancien Testament, les morts ne louent pas Yahvé.

2-) YAHVE EST LE DIEU VIVANT ET LE DIEU DES VIVANTS

Que Yahvé ait émergé d'un système polythéiste avant de devenir le Dieu unique ne change en rien son caractère, sa nature et son essence. Ces attributs sont exprimés dans le nom divin YHWH. En Exode 3,14, Yahvé révèle son nom à Moïse: il est YHWH, "je suis", "je suis celui qui est", il est le dieu qui est. Partout dans l'Ancien Tetament, on affirme que Yahvé est le Dieu vivant (Os 2,1; Ps 42,3; etc.). Il est le Dieu vivant, le principe même de la vie. Un tel dieu ne peut logiquement être lié à la mort. Blenkinsopp souligne que Yahvé est le Dieu vivant, le Dieu qui donne la vie et qu'il n'est jamais lié à la mort comme Baal et Osiris qui meurent et reviennent à la vie:

« The Old Testament God is not only "the living God" (he is never represented as a dying and raising God like Baal of Canaan or Osiris of Egypt) but the God who gives life. »⁴³⁰

⁴²⁷Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether World, in ANET, pp. 52-57.

⁴²⁸Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, in ANET, pp. 129-142.

⁴²⁹Eichrodt, Walther, Theology of the Old Testament, vol. II, Westminster Press, Philadelphia, 1967, p. 210.

⁴³⁰Blenkinsopp, J., The impass of death in the Old Testament: Clergy Review 50 (1965) p. 457.

Yahvé est le Dieu vivant, mais il est également le Dieu des vivants et, à ce titre, il peut difficilement être le Dieu des morts. C'est sur la terre des vivants qu'il s'est manifesté, c'est à travers l'histoire du peuple d'Israël qu'il s'est révélé, c'est au cours de leur vie que les êtres humains sont en relation avec Dieu. Les morts n'ont plus rien à espérer de Yahvé: il n'y a plus d'épreuves, d'ennemis et de danger. C'est sur la terre que Yahvé pouvait les aider. Toute louange de Yahvé au Shéol est alors inutile. C'est le point de vue de Sutcliffe qui explique: « the departed ... are no longer exposed to those miseries and dangers from which in their life-time they were often saved by the protecting hand of God. »432

Dans son livre sur l'anthropologie de l'Ancien Testament, Wolff affirme, lui aussi, que Yahvé est étranger au domaine de la mort. Mais il tente d'expliquer le pouvoir reconnu de Yahvé sur la vie et la mort: « le Dieu d'Israël ne doit pas être cherché dans le royaume de la mort, mais tout au plus sur ses frontières: il abandonne les hommes à la mort ou les lui arrache et les en délivre. »⁴³³

3-) UNE VOLONTE DE NE PAS SE MELER AUX CROYANCES CANANEENNES

Nous venons de voir, à la section 1 du présent chapitre, que chez les Cananéens, le cycle du dieu Baal, qui descend au monde souterrain des morts, y meurt et en est ressuscité, était intimement lié au cycle agricole annuel. Mark S. Smith et Elizabeth M. Bloch-Smith croient que les textes qui nient la louange de Yahvé au Shéol révèlent une volonté de ne pas se mêler aux croyances cananéennes selon lesquelles Baal connut la mort aux mains de Mot, le dieu de la mort:

« the history of Israelite conceptions of afterlife is closely related to the struggle between Yahwism and Baalism. ... [the] reluctance to speak about help of Yahweh after death is ... due ... primarly to the fear of becoming entangled in the Canaanite religious ideas about life and death. ... The Israelites were clearly familiar with the Canaanite belief in Baal rising from the netherworld every year and taking the deified spirits of the royal dead with him. Yahwism rejected this belief, because Yahweh could not be conceived of as dead. »⁴³⁴

La dernière phrase rejoint l'idée que nous avons vue, à la section C-2 du présent chapitre, selon laquelle Yahvé est le Dieu vivant et ne peut pas être lié à la mort.

⁴³¹Nous verrons d'ailleurs, à la section H du chapitre VII, que le Shéol est un lieu de tranquilité, privé de monstres, de jugement et des soucis du monde des vivants.

⁴³²Sutcliffe, Edmund F., The Old Testament and the Future Life, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 66.

⁴³³Wolff, Hans Walter, <u>Anthropologie de l'Ancien Testament</u>, Nouvelle Série Théologique no 31, Labor et Fides, Genève, 1974. (Chr. Kaiser Verlag, Münich, Anthropologie des Alten Testaments, 1973.), p. 100.

⁴³⁴Smith Mark S., Bloch-Smith Elizabeth M., Death and afterlife in Ugarit and Israel: <u>Journal of the American</u> Oriental Society 108 (1988) 277-278.

4-) UNE CESSATION DE LA COMMUNION AVEC YAHVE

Une cessation de la communion avec Yahvé est l'explication la plus fréquente de l'absence de louange de Yahvé au Shéol. Nous avons vu, à la section C-2 du présent chapitre, que Yahvé est le Dieu vivant et le Dieu des vivants, que son oeuvre se fait sur terre, pour les vivants et non pas pour les morts. De nombreux auteurs s'entendent sur cette explication, soulignant chacun un aspect particulier de la relation Yahvé - être humain.

Cox, par exemple, conçoit cette séparation d'un point de vue sacerdotal. Selon lui, la mort représente une coupure d'avec Yahvé parce qu'elle provoque une cessation de la relation cultuelle avec Yahvé:

« Here it must be borne in mind that praise is one of man's most fondamental expressions of his nature and humanity. It is one of the basic signals that he is still alive. Thus in death God no longer relates to him ... the dead stand outside the sphere of the cult and so are cut off. »⁴³⁵

Blenkinsopp parle de la mort comme étant avant tout une séparation théologique:

« ... this view of death ... was regarded as undesirable chiefly because it seemed to be a severance from God ... the horror of death ... is above all theological. It goes with fear of being severed from the life of union with God and hidden from his presence. »⁴³⁶

Mais Blenkinsopp souligne également qu'il s'agit d'une séparation sacerdotale, d'une séparation cultuelle d'avec Yahvé:

« Once dead, he would no longer be able to go to Jerusalem and the temple and take part in the joyful liturgies of the great pilgrim feasts, he would no longer "see the Face", meet God on his own ground, around the altar of sacrifice. ... It was the temple which was the abode of the "Presence", the "Face"; it was there that the living met and entered into close communion with the God of the living. »⁴³⁷

Hooke entrevoit davantage cette séparation d'un point de vue communautaire:

⁴³⁵Cox, Dermot, "As water spilt on the ground"; death in the Old Testament: Studia Missionalia 31 (1982) p. 5.

⁴³⁶Blenkinsopp, J., The impass of death in the Old Testament: Clergy Review 50 (1965) pp. 455 et 456.

⁴³⁷Blenkinsopp, J., <u>op. cit.</u>, p. 455.

« In the pre-monarchic and early monarchic period of Israel's history, the covenant with Yahweh was conceived of mainly as concerning Israel's corporate life as the assembly (qahal) of Yahweh... Death ... cut him [the individual] off from membership of the community, and therefore from his relationship with Yahweh.»⁴³⁸

L'approche de Hooke est très intéressante, car elle tient compte de l'évolution de la relation Yahvé - individu. Il souligne qu'initialement la relation Yahvé - individu se faisait à travers la relation Yahvé - peuple d'Israël. On remarque que plus tardivement, dans le livre des Psaumes par exemple, la communion Yahvé - individu se fait directement, de façon beaucoup plus intime et personnelle. On remarque la même évolution, dans la doctrine de la rétribution par exemple, avec le passage de la rétribution collective à la rétribution individuelle (cf. Jr 31,29-30).

Burns voit également la mort comme une séparation communautaire de Yahvé, mais souligne davantage le point de vue du membre vivant de la communauté: « For the member of the community of Israel, the dead were beyond his interest for they has ceased to live and praise Yahweh. »⁴³⁹

Je crois personnellement que le texte de Is 38,11 fait bien la synthèse des auteurs précédents. En effet, ce verset tiré du Cantique d'Ezéchias montre que pour le roi mourant, la mort est à la fois une séparation de Yahvé (théologique et sacerdotale) et une séparation des vivants (communautaire):

« Je disais: Je ne verrai pas Yah sur la terre des vivants, je ne verrai plus personne d'entre les habitants du monde. » (Is 38.11).

5-) LES MORTS, DIVINISES, NE PEUVENT LOUER UN AUTRE DIEU

Adolphe Lods, qui affirme que les anciens israélites pratiquaient un culte populaire des morts, suggère que si les morts ne louent pas Yahvé, c'est parce que ceux-ci sont déjà des dieux et ne peuvent en conséquence louer un de leurs égaux: « Si les morts ne rendent pas de culte à Yahvéh, ce devait être primitivement parce qu'ils étaient eux-mêmes des élohims, auxquels on rendait un culte. »440 L'Ancien Testament parle effectivement à quelques reprises des morts comme étant des élohims (1S 28,15; Is 8,19).

⁴³⁸ Hooke, S.H., Israel and the Afterlife: Expository Times 76 n.8 (May 1965) p. 238.

⁴³⁹Burns J.B., The mythology of death in the Old Testament: Dissertation St. Andrews 1070/71, <u>Scottish Journal of Theology</u> 26 (1973) p. 339.

⁴⁴⁰Lods, Adolphe, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, Paris 1906, Librairie Fishbacher, p. 225.

6-) IMPOSSIBILITE PHYSIQUE DES MORTS DE LOUER YAHVE

Sutcliffe explique que si les morts ne louent pas Yahvé, c'est qu'ils en sont physiquement incapables: « The dead cannot praise God with the praise habitual with the living because they have no bodies and therefore no mouth or tongue. »⁴⁴¹ Il explique plus loin que c'est pour cette raison que le Shéol est parfois appelé le "pays du Silence" (Ps 94,17; 115,17).⁴⁴²

L'explication de Sutcliffe est erronée et un peu farfelue. Son erreur repose sur le fait qu'il ne tient pas compte de la notion sémitique de l'individu humain. Il imagine le mort en fonction de la notion héllénistique de l'être humain qui possède une dualité corps corruptible - âme éternelle. Alors que pour le Sémite, l'humain est un tout indissociable.

Je retiens cependant sa théorie pour l'idée de l'incapacité physique de louer Yahvé, mais en y apportant quelques modifications. Si les morts ne louent pas Yahvé, c'est qu'ils en sont physiquement incapables, soit parce qu'ils sont trop faibles (ce sont des Réphaïms⁴⁴³), soit parce qu'ils sont endormis⁴⁴⁴. On pourrait même dire: si les morts ne louent pas Yahvé, c'est justement parce qu'ils sont morts, même si cette formulation semble nier la survivance de l'individu après la mort. Cette réflexion nous amène à la prochaine théorie.

7-) UN CONTRASTE ISSU DE LA PENSEE BINAIRE

Les auteurs de l'Ancien Testament aimaient les expressions fortes et se servaient de fermes contrastes pour donner du relief à leurs expressions. Il ne s'agit cependant pas simplement d'une figure de style employée pas les auteurs hébreux, mais d'une expression de la structure de la pensée binaire propre aux peuples "primitifs"⁴⁴⁵. Un bon exemple de l'expression de la structure binaire de la pensée humaine primitive se manifeste dans les nombreux parallélismes synonymiques et antithétiques qu'on retrouve dans la littérature poétique (en particulier dans le livre des Psaumes et celui des Proverbes).

Ainsi, lorsque le psalmiste affirme que les morts ne louent pas Yahvé, c'est par contraste avec les vivants:

« Ce ne sont pas les morts qui louent Yah, ni tous ceux qui descendent au pays du Silence;

⁴⁴¹ Sutcliffe, Edmund F., The Old Testament and the Future Life, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 65.

⁴⁴² Sutcliffe, op. cit., p. 41.

⁴⁴³Les Réphalms, étymologiquement les faibles, voir chapitre VII, section B.

⁴⁴⁴ Au sujet du sommeil des morts, voir chapitre VII, section C.

⁴⁴⁵Au sujet des expressions binaires du langage, voir Jakobson, Roman, <u>Essais de linguistique générale</u>, vol. 1, Collection Point, Sciences humaines, no. 17, Minuit, Paris 1963; <u>Questions de poétique</u>, Seuil, Paris 1973.

mais c'est nous, les vivants, qui bénissons Yah, dès maintenant et pour jamais. Alleluia! » (Ps 115,17-18).

Isaïe met lui-aussi l'accent sur ce contraste:

« Car le Shéol ne te célèbre pas, la Mort ne te loue pas, ceux qui descendent à la fosse n'espèrent pas en ta loyauté. Le vivant, le vivant, c'est lui qui te célèbre, comme moi aujourd'hui; le père à ses fils fait connaître ta loyauté. » (Is 38,18-19).

C'est également ce que le Siracide explique:

« Qui louera le Très-Haut dans l'Hadès, si les vivants ne lui rendent hommage? Pour le mort - qui n'est plus - disparaît la louange, qui a vie et santé doit louer le Seigneur. » (Si 17,27-28).

<u>D-) RESUME ET POSITION PERSONNELLE: LE SENS DE LA VIE HUMAINE ET LA PEDAGOGIE DIVINE</u>

Nous avons vu dans ce chapitre que l'Ancien Testament parle du pouvoir de Yahvé sur le Shéol, habituellement dans des textes où il est question de l'omni-science et de l'omni-présence de Yahvé (Jb 26,6; Ps 139,8; Pr 15,11; Is 7,10-12; Jr 23,24; Am 9,2). Plusieurs textes mentionnent le pouvoir de Yahvé sur la vie et la mort (Dt 32,39; 1S 2,6; 2R 5,7; Ps 30,4; 71,20; 86,13; Sg 16,13; Os 13,14). Pourtant, de nombreux textes affirment que les morts ne louent pas Yahvé et que ce dernier ne fait rien pour eux (Ps 6,6; 30,10; 88,6.11-13; 115,17-18; Ba 2,17; Si 17,27-28; Is 38,18-19). Ces textes nous poussent à nous poser la question suivante: ces textes sous-entendentils que Yahvé n'a pas de pouvoir sur le Shéol? Y aurait-il une contradiction dans l'Ancien Testament au sujet du pouvoir de Yahvé sur le Shéol et sur la mort? A ces questions, les auteurs modernes ont offert de nombreuses hypothèses:

1-) Certains auteurs affirment que primitivement Yahvé n'avait aucun pouvoir sur le Shéol parce que la mort était le domaine d'un autre dieu. Cette hypothèse se base sur les données de l'anthropologie selon lesquelles le polythéisme est un stade préliminaire et de toute religion, stade universel par lequel les Israélites seraient également passés. Si cette conception est réellement universelle, on peut penser qu'il aurait même pu y avoir un conflit entre Yahvé et le dieu de la mort comme dans les religions polythéistes mésopotamienne (conflit Ishtar - Ereshkigal) et cananéenne (conflit Baal - Mot).

- 2-) D'autres auteurs affirment que si les morts ne louent pas Yahvé, c'est que Yahvé est le Dieu Vivant et le Dieu des vivants. Yahvé, celui qui est (Ex 30,4), ne pouvait donc pas être lié à la mort et le Shéol serait un domaine étranger à Yahvé.
- 3-) Certains chercheurs croient que les mentions de l'absence de louange de Yahvé au Shéol sont dues à la volonté des auteurs bibliques de vouloir se démarquer des croyances cananéennes selon lesquelles Baal connut la mort aux mains de Mot, le dieu de la mort.

Notons ici que les trois premières hypothèses, basées sur les sciences humaines de la religion, se complètent: le Shéol est le domaine d'un dieu chtonien et Yahvé, le Dieu Vivant, ne peut pas être associé à la mort tel que le fut Baal.

- 4-) L'explication la plus commune de l'absence de louange de Yahvé au Shéol est la cessation de la communion avec Yahvé. De nombreux auteurs s'entendent pour affirmer que les morts ne louent pas Yahvé parce que leur relation avec lui est arrêtée. Chaque auteur souligne un aspect de la cessation de cette relation théologique: la relation se faisait, selon les auteurs, au niveau cultuel, au niveau sacerdotal, ou au niveau communautaire. Cette explication basée davantage sur une étude théologique, me semble personnellement la plus convaincante.
- 5-) Lods, qui a étudié la question du culte des morts en Israël, affirme que si les morts ne louent pas Yahvé, c'est parce que ceux-ci, étant divinisés à leur mort, ne pouvaient louer un autre dieu, un de leurs égaux.
- 6-) Sutcliffe affirme que si les morts ne louent pas Yahvé, c'est parce qu'ils n'ont plus de corps. Cette position de Sutcliffe est erronée car elle considère le défunt dans une dualité corps-âme toute hellénistique. Je reprendrais cependant l'idée de Sutcliffe en affirmant que les morts ne peuvent louer Yahvé parce que leur être, corps et âme toujours unie selon la conception sémitique de l'être humain, est faible. Les morts sont les Réphaïms, les faibles dont l'existence léthargique s'approche du sommeil.
- 7-) Selon d'autres auteurs, l'absence de louange de Yahvé au Shéol serait due à un contraste issu de la pensée binaire. Comme la majorité des peuples primitifs, les Israélites s'exprimaient de façon binaire, structure qu'on retrouve abondamment dans les textes poétiques de l'Ancien Testament. Ce serait donc en raison de cette structure de la pensée que les Israélites affirmeraient que les morts ne louent pas Yahvé par contraste avec les vivants: les morts ne louent pas Yahvé aussi bien que les vivants le font.

Remarquons que les différentes hypothèses de la section précédente ne se contradisent pas. Elle sont, à mon avis, complémentaires: Yahvé est le dieu de la vie (section 2), le domaine de la mort pouvait bien appartenir à un autre dieu (1), auquel les Israélites ne voulaient pas être liés (3); la mort cause ainsi une cessation de la communion entre Yahvé et les hommes (4), lesquels ne peuvent louer Yahvé aussi bien que les vivants (7), en raison entre autres de leur incapacité physique de le faire (6). Notons que la position de Lods (5), qui se situe plutôt en marge de ces six autres hypothèses, ne vient aucunement les réfuter.

J'aimerais cependant apporter ma propre contribution à ces sept hypothèses, en abordant le sujet du point de vue de la question du sens de la vie humaine.

Les textes mésopotamiens nous montrent que l'humanité a été créée pour servir les dieux. L'humanité est une main-d'oeuvre destinée à libérer les dieux de leur labeur:

« When Marduk hears the words of the gods, His heart prompts (him) to fashion artful works. Opening his mouth, he addresses Ea To impart the plan he had conceived in his heart: "Blood I will mass and bones cause to be. I will establish a savage, "man" shall be his name. Verily, savage-man I will create. He shall be charged with the service of the gods That they may be at ease!" »446

« Out of his blood they fashioned mankind. He imposed the service and let free the gods. After Ea, the wise, had created mankind, Had imposed upon it the service of the gods... »⁴⁴⁷

Ainsi, les dieux mésopotamiens n'ont plus aucun intérêt dans l'humanité morte, car son rôle est terminé. Et, par conséguent, le mort n'a plus rien à attendre n'y à espérer des dieux.⁴⁴⁸

L'Ancien Testament affirme que Yahvé créa l'humanité « à notre image, selon notre ressemblance » pour qu'il « domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. » (Gn 1,26). Toute la création est un don de Yahvé à l'humanité: « Voici que je vous donne toute herbe portant semence à la surface de toute la terre, et tout arbre qui a en lui fruit d'arbre portant semence; cela vous servira de nourriture. » (Gn 1,29). Ainsi, contrairement aux croyances mésopotamiennes, l'humanité n'est pas créée pour servir les dieux, elle est plutôt créée pour partager la création avec Dieu.

Mais le premier récit de la création ne répond pas à la question fondamentale du sens de la vie de l'homme. Il faut chercher plus loin et se demander pourquoi Yahvé désire partager sa création avec l'homme? A la lumière des théories énoncées dans ce chapitre au sujet de l'absence de louange de Yahvé au Shéol, je répondrais que Yahvé désire partager sa création avec l'homme car c'est là le lieu privilégié de communion avec Yahvé. La terre des vivants est un lieu propice à la pédagogie divine. C'est là que l'homme apprend à vivre avec Yahvé, avec les autres hommes et

⁴⁴⁶ Speiser, E.A., The Creation Epic, tablet VI, lines 1-8, in ANET pp. 60-72.

⁴⁴⁷ Speiser, E.A., The Creation Epic, tablet VI, lines 33-36, in ANET pp. 60-72.

⁴⁴⁸Voir à ce sujet: Bailey Lloyd R. sr., <u>Biblical perspectives on death</u>, Overtures to Biblical Theology, Philadelphia 1979, Fortress, p. 17.

avec lui-même. Pour le mort, tout est terminé, il n'a plus rien à apprendre, car c'était sur la terre des vivants qu'il a vécu le temps des épreuves, du labeur, des dangers, de l'amour et de la haine. C'est sur la terre des vivants que l'homme commence à interagir avec Yahvé, il est témoin de l'injustice, de la misère, il doute, se rebelle, se sent abandonné par Yahvé, mais il profite également de ses grâces, espère, lui rend hommage et le loue. Evidemment, chaque être humain vit ces sentiments de façon différente, mais peu importe comment ils sont vécus, ces premiers contacts avec Yahvé le préparent pour la rencontre plénière avec son Créateur, après sa mort. Un passage du livre de Baruch, composé durant l'exil à Babylone, est très éloquent à ce sujet:

« ouvre les yeux, Seigneur, et vois: ce ne sont pas les morts dans l'Hadès, eux dont le souffle a été enlevé de leurs entrailles, qui rendent gloire et justice au Seigneur; mais l'âme comblée de tristesse, ceux qui marchent courbés et sans force, les yeux consumés et l'âme affamée, ceux-là te rendent gloire et justice, Seigneur! » (Ba 2,17-18).

Notons que j'ai présenté ce chapitre sous la forme d'une <u>apparente</u> contradiction. Car la puissance de Yahvé sur la mort et le Shéol n'est jamais remise en question par les mentions de l'absence de louange de Yahvé au Shéol. Les versets où il est question de l'absence de louange de Yahvé au Shéol font souvent partie d'une comparaison avec la louange des vivants (Ps 115,17-18; Ba 2,17-18; Si 17,27-28; Is 38,18-19) ou d'une supplication, individuelle ou collective, où l'auteur se lamente et dramatise la situation (Psaumes 6, 30 et 88). Ces versets ne traitent donc pas du pouvoir de Yahvé sur le Shéol et sur la mort, mais bien de la relation entre Yahvé et l'homme avant et après sa mort.

CHAPITRE VII

LE SHEOL ET L'HOMME: L'ETAT DES MORTS AU SHEOL

Après avoir étudié, dans le chapitre précédent, le rapport qui existe entre la mort et Yahvé, nous nous pencherons maintenant sur la question du lien qui existe entre la mort et l'être humain, en considérant le sujet de l'état des morts au Shéol.

Nous verrons d'abord, dans une première partie, que partout au Proche-Orient Ancien, on croyait que l'être humain subsistait après la mort, mais habituellement sous une forme moindre. La deuxième partie traitera des Répha'im, les Ombres des défunts au Shéol. Dans la troisième partie, nous nous pencherons sur la question du sommeil des morts. La quatrième partie envisagera le problème de l'égalité ou de la distinction entre les morts au Shéol. La cinquième partie sera consacrée à l'ignorance des morts et au silence qui règne au Shéol. Nous verrons ensuite, dans la sixième partie, la conception d'une réunion familiale et clanique au Shéol. Puis nous étudierons, dans la septième partie, certains aspects de l'état des morts liés à la sépulture. Finalement, la huitième section traitera de l'aspect paisible de l'état des morts au Shéol.

Notons que nous nous intéresserons, pour chacune de ces sections, aux conceptions apparentées du domaine des morts dans les autres religions du Proche-Orient Ancien, afin de déceler les points communs avec la conception israélite du Shéol, ou de voir où les Israélites se démarquent par rapport aux autres conceptions du domaine des morts présentes au Proche-Orient Ancien.

Dans ce chapitre, certaines questions telles que le culte des morts, les gestes de deuil ainsi que les techniques d'ensevelissement, ne pourront être traitées en profondeur, pour des raisons de brièveté. Ces sujets qui ne pourront être étudiés exhaustivement, ne seront étudiés superficiellement que dans la mesure où ils se rattachent au domaine vétéro-testamentaire des morts, le Shéol.

A-) LA SURVIVANCE DE L'ETRE HUMAIN DANS L'AU-DELA

Au Proche-Orient Ancien, la mort n'était pas considérée comme étant une annihilation totale de l'être humain. On croyait qu'une partie de la personne décédée survivait dans l'au-delà.

En Egypte, la survivance de l'être humain dans l'au-delà est indéniable. Elle représentait même une source de préoccupation pour le vivant. La momification et l'ensevelissement de biens personnels avec le défunt (animaux, meubles, armes, outils...) sont deux exemples de la préparation en vue du bien-être du défunt dans sa nouvelle existence dans l'au-delà.

En Mésopotamie, on croyait également que l'être humain survivait dans l'au-delà, même si cette existence, contrairement à la conception égyptienne, était loin d'être agréable. L'être humain poursuivait son existence dans l'au-delà sous la forme d'une ombre, l'etemmou: « ... the Assyro-Babylonians (like the Sumerians before them) did not view death as complete annihilation of every aspect of a person: a ghostly image (etemmu) of the person was thought to survive in the tomb or underworld. »⁴⁴⁹ L'etemmou était une ombre active la nuit alors qu'elle rôdait autour des tombes. Elle pouvait également chercher de la nourriture si ses descendants ne déposaient pas d'aliments sur sa tombe. Elle rappelait aussi à ses descendants que la tombe devait être entretenue si ceux-ci négligeaient cette tâche. Croatto affirme que cette ombre n'avait pourtant rien d'immortel, même si elle supposait une continuité de la vie dans l'outre-tombe. 450

Les Hébreux eux-aussi croyaient que la mort ne provoquait pas l'anéantissement complet de l'être humain: « Death was not conceived of as the absolute end of life by the ancient Hebrews.»⁴⁵¹ Lods, reconnaissant le caractère ennuyeux de l'existence au Shéol, affirme que « ... si elle était sombre, cette existence était loin ... d'être une sorte d'anéantissement. »⁴⁵² Selon Dhorme, les différents rites asssociés aux morts témoignent de cette croyance: « Dès les origines de cette race, nous trouvons au contraire des rites et des usages, des imprécations et des prières, qui attestent la croyance en la survivance d'outre-tombe. »⁴⁵³

En ce qui concerne la nature de cette existence, Eichrodt fait remarquer que le terme hébreu 📆 , nephesh, l'âme, n'est jamais associé aux morts qui sont au Shéol⁴⁵⁴, alors qu'on en parle amplement lorsqu'un individu est en danger de mort (Ps 16,10; 30,4; 49,16; 86,13; 88,4;

⁴⁴⁹Bailey Lloyd R. sr., <u>Biblical perspectives on death</u>, Overtures to Biblical Theology, Philadelphia 1979, Fortress, p. 17.

⁴⁵⁰Croatto, Severino, L'espérance de l'immortalité dans les grandes cosmovisions de l'Orient: Concilium 60 (1970) p.22.

⁴⁵¹Stadelmann, Luis I.J., <u>The Hebrew Conception of the World; A Philological and Literary Study</u>, Analecta Biblica 39, Rome 1970, p. 165.

⁴⁵²Lods, Adolphe, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, Paris 1906, Librairie Fishbacher, pp. 212-213.

⁴⁵³ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 59.

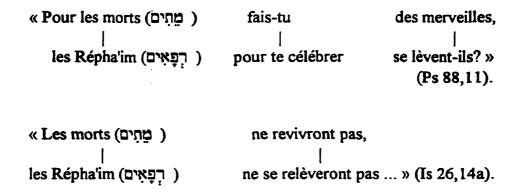
⁴⁵⁴Eichrodt, Walther, Theology of the Old Testament, Vol. II, Westminster Press, Philadelphia, 1967, p. 214.

89,49). Il est cependant important de bien comprendre que cette absence du terme 📆 associée aux morts ne signifie pas qu'il s'effectue une séparation entre le corps et l'esprit lors de la mort. Cette pensée serait contraire à la conception sémitique de l'être humain selon laquelle l'âme et le corps sont deux réalités inséparables. Il serait donc préférable de traduire 📆 par "souffle" montrant ainsi que le défunt est un être qui a perdu le souffle de vie.

Heinisch fait remarquer que dans la mort, le défunt conserve sa personnalité: « Death was the end of physical life, but not the end of the human personality. »⁴⁵⁵ Pedersen donne à cet effet l'exemple de Samuel en se basant sur le texte de 1S 28,3-25: « Samuel, the recently departed leader, has not lost his personality. He can be brought up in his old shape, easy to recognise, and he speaks of the future with the same authority as previously, or rather with even greater authority.»⁴⁵⁶ Selon McNaspy, Jacob conservera lui aussi sa personnalité alors qu'il demeurera, au Shéol, dans le deuil de son fils Joseph.⁴⁵⁷

B-) LES REPHA'IM

Dans l'Ancien Testament, les défunts sont habituellement désignés par le terme מַּחָים (Méthim), les morts, un mot issu du verbe אום , mourir. Les habitants du Shéol sont également parfois désignés par un terme particulier, l'hébreu רְּפַאִים (Répha'im). Deux passages présentent d'ailleurs ces deux termes liés l'un à l'autre à l'intérieur d'un parallélisme synonymique:



⁴⁵⁵Heinisch P., <u>Theology of the Old Testament</u>, English edition by W. Heidt, Collegeville, The Liturgical Press, 1950, p. 255.

⁴⁵⁶Pedersen, Johannes, <u>Israel, Its Life and Culture</u>, III-IV. Londres, Oxford University Press; Copenhague, Poul Branner 1940, p. 482.

⁴⁵⁷ McNaspy, C.J., Sheol in the Old Testament: Catholic Biblical Quarterly 6 (1944) p. 327.

1-) DEUX TYPES DE REPHA'IM

Le terme בּיִּבְּיִר désigne cependant deux groupes distincts d'individus. L'Ancien Testament parle d'abord des Répha'im comme étant une très ancienne race de géants (Gn 14,5; 15,20; Dt 2,11.20; 3,11.13; Jos 12,4; 13,2; 15,8; 17,15; 18,16; 1Chr 11,5; 14,9; 20,4; 2S 5,18.22; 23,13; Is 17,5). Le terme בּיִּבְּיִּרְ est également utilisé à huit reprises pour désigner les morts (Is 14,9; 26,14.19; Jb 26,5; Ps 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,16). Notons que ces huit emplois du terme se retrouvent tous dans des textes de style littéraire poétique. בּיִבְּיִּרְ serait donc un terme poétique utilisé pour désigner les morts. Sutcliffe mentionne que certains auteurs croient que le nom בְּבָּיִר désignait originellement cette race de géants qui fut détruite (et, on devine, envoyée au Shéol), puis vint à désigner l'ensemble des habitants du Shéol. A cette hypothèse peu convaincante, Sutcliffe répond qu'il est impossible d'affirmer s'il existe un lien possible entre ces deux différents types de Répha'im.

2-) ETYMOLOGIE DU TERME REPHA'IM

L'étymologie traditionnelle du terme בְּבָּאִים lie ce terme au verbe בְּבָּה, sombrer, relaxer, relâcher, faiblir. Sutcliffe fait remarquer que ce verbe existe également en araméen et se traduit de manière semblable. Répha'im signifierait ainsi "les faibles". 460 Cette étymologie très ancienne était déjà acceptée par Dhorme en 1907. 461 Pedersen explique ainsi cette étymologie: « The dead is a soul bereft of strength. Therefore the dead are called "the weak" (rephaim). The dead is still a soul that has lost its substance and strength: it is a misty vapor or a shadow. »462 Selon Cox, les Repha'im sont faibles parce qu'ils ont perdu leur corps, la division corps-âme ferait ainsi des morts des non-humains. 463 Cette hypothèse est évidemment à rejeter puisque, pour les peuples sémites, la mort ne provoque pas une séparation du corps et de l'âme comme dans la pensée grecque. Pour les Sémites, corps et âme forment un tout indivisible.

Cette conception des morts en tant qu'êtres impuissants est également présente en Egypte où les morts sont parfois présentés comme étant des êtres fatigués. 464 Cette conception rappelle également les Ombres de l'Hadès dont parle Homère dans l'Odyssée:

⁴⁵⁸Sutcliffe, Edmund F., <u>The Old Testament and the Future Life</u>, Bellarmine Series VIII, London 1946, p. 49.

⁴⁵⁹ Sutcliffe, loc. cit.

⁴⁶⁰Voir: רְפַּאִים in <u>BDB</u>, p. 952.

⁴⁶¹ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 76.

⁴⁶² Pedersen, J., Israel, Its Life and Culture, I-II, p. 180.

⁴⁶³Cox Dermot, "As water spilt on the ground"; death in the OT: Studia Missionalia 31 (1982) p. 5.

⁴⁶⁴Zandee, Jan, <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, E.J. Brill, Leiden 1960, pp. 82-85.

Circé à Ulysse: « quant à toi, reste assis; mais, du long de ta cuisse, tire ton glaive à pointe, pour interdire aux morts, ces têtes sans force, les approches du sang »⁴⁶⁵

Un verset du livre d'Isaïe présente les morts comme étant des êtres faibles:

« Tous prennent la parole, ils te disent: Toi aussi, te voilà faible comme nous, tu es devenu semblable à nous! » (Is 14,10).

Un passage du livre de la Sagesse présente la nuit et l'Hadès comme étant deux entités impuissantes:

« Pour eux, durant cette nuit vraiment impuissante, sortie des profondeurs de l'Hadès impuissant, endormis d'un même sommeil. » (Sg 17,14).

Ces textes pourraient peut-être s'inspirer de la conception des Répha'im en tant qu'êtres faibles. Mais il est pertinent de noter que, malgré cette étymologie, aucun des huit passages qui, dans l'Ancien Testament, mentionnent les Répha'im ne parlent du caractère faible de ces êtres. Il est probable que l'auteur du Proto-Isaïe et celui du tardif livre de la Sagesse connaissaient cette étymologie du terme Répha'im et s'en soient inspirés pour parler des morts, de la nuit et de l'Hadès.

L'absence de la mention de la faiblesse des morts dans les huit passages qui mentionnent les Répha'im dans l'Ancien Testament nous ouvre la voie à la possibilité d'une autre étymologie du terme רַפָּאָים

La découverte des textes ougaritiques de Ras Shamra permit de suggérer une nouvelle étymologie pour le terme DYPT. Les mentions des Répha'im comprises dans la littérature ougaritique présentent ces êtres non pas comme étant des êtres faibles, mais comme étant des guérisseurs. Astour affirme que le terme ougaritique "RPUM", apparenté à l'hébreu PPT, serait issu du verbe RP', guérir, verbe apparenté à l'hébreu PPT, qui possède la même signification. Astour montre que, dans les croyances ougaritiques, les "RPUM" octroyaient la santé, la fertilité et la propérité. Il souligne également que ces êtres étaient bel et bien des morts, puisque le terme ougaritique "NPS", âme, ne leur est jamais appliqué. Johnston précise que les "RPUM"

⁴⁶⁵Homère, <u>Odyssée</u>, texte établi et traduit par Victor Bérard, société d'édition Les Belles Lettres, Paris 1946, 3 volumes, vol. 2, chant X, vers 535-536.

⁴⁶⁶Astour, Michael C., *The Nether World and Its Denizens at Ugarit*, in <u>Death in Mesopotamia</u>, Mesopotamia 8, Mesopotamia vol. 8, Copenhagen Studies in Assyriology, edited by Bendt Alster, Akademisk Forlag, Copenhagen 1980, p. 233.

⁴⁶⁷ Astour, op. cit., p. 227.

étaient des protecteurs, invités aux fêtes et consultés par le biais de la nécromancie. 468 Cette étymologie est également reconnue par Sutcliffe qui croit que cette étymologie se base sur les possibles pouvoirs thérapeutiques des morts:

« It is further suggested that the name has the meaning of "the healers" and is connected with the Hebrew rapha' meaning "to heal" and having aleph as its final radical. This opinion rests on the theory that the dead possessed therapeutic powers, of which, however there is no trace in the Bible. »⁴⁶⁹

Cette conception des Répha'im en tant que guérisseurs est parfaitement logique. Nous savons que les morts sont souvent associés à la terre, puisqu'ils y sont enterrés. Nous avons également vu que, dans plusieurs religions du Proche-Orient Ancien, le royaume des morts est parfois désigné par le mot "terre". Pour s'assurer d'une récolte abondante, les agriculteurs devaient s'adresser aux morts, puisqu'ils étaient associés à la terre. On peut croire qu'en Ougarit, le pouvoir des morts sur la fertilité agricole s'est étendue à la fertilité humaine, à la prospérité, à la santé. D'où cette conception des Répha'im en tant que guérisseurs.

3-) LES REPHA'IM PHENICIENS

Les Répha'im sont également mentionnés dans deux inscriptions phénicennes qui datent des environs du début du troisième siècle avant notre ère.⁴⁷¹ Sur la première inscription, Tabnith, prêtre d'Astarte et roi de Sidon « ... expresses the wish that if any one should open his sarcophagus or diturb him he may have no "seed among the living under the sun nor resting-place with the Rephaim". »⁴⁷² Dans la seconde inscription, Eshmunazar, roi de Sidon « ... prays that any who open his resting-place or carry his sarcophagus away or otherwise interfere with it "may have no resting-place with the Rephaim nor be buried in a grave nor have a son or seed in their stead" ». ⁴⁷³

Il est difficile, à partir de ces deux inscriptions, d'affirmer si ces Répha'im phéniciens se rapprochent davantage des faibles morts hébreux ou des guérisseurs ougaritiques. Nous pouvons cependant noter que les mentions du "lieu de repos" semblent indiquer que ces Répha'im phéniciens sont des morts paisibles. L'objet de ces deux malédictions est de refuser aux pilleurs le droit de participer à ce calme destin.

⁴⁶⁸Johnston, Philip, *The Underworld and the Dead in the Old Testament*: (Dissertation. Cambridge, 1993. Promotor: R.P. Gordon) Tyndale Bulletin 45 (1994) p. 418.

⁴⁶⁹ Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 49.

⁴⁷⁰cf. Chapitre II, section B.

⁴⁷¹Cooke, G.A., <u>A Text-Book of North-Semitic Inscriptions</u> (1903) pp. 26 and 30.

⁴⁷²Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 48.

⁴⁷³Sutcliffe, loc. cit.

C-) LE SOMMEIL DES MORTS

1-) LE SOMMEIL DES MORTS AU PROCHE-ORIENT ANCIEN

Au Proche-Orient Ancien, l'existence léthargique des morts est souvent présentée comme étant un sommeil.

En Egypte, différents termes sont utilisés pour parler de la mort comme s'il s'agissait d'un sommeil.⁴⁷⁴

On retrouve également cette conception en Mésopotamie. La dixième tablette de l'Epopée de Gilgamesh, par exemple, présente régulièrement cette conception de l'existence des morts. Le héros Gilgamesh, assoiffé de vie et se refusant à la mort s'adresse ainsi au dieu solaire Shamash:

« After marching (and) roving over the steppe,
Must I lay my head in the heart of the earth⁴⁷⁵
That I may sleep through all the years?
Let mine eyes behold the sun
That I may have my fill of the light!
Darkness withdraws when there is enough light.
May one who indeed is dead behold yet the radiance of the sun! »⁴⁷⁶

Notons dans ce passage l'opposition entre le pouvoir de vie de la lumière du soleil et le pouvoir de mort des ténèbres. Ce dualisme sera central, dans la religion zoroastrienne, née plusieurs siècles plus tard dans le nord de l'Iran actuel. Nous avons vu, à la section A du chapitre IV, que les ténèbres sont une des plus importantes caractéristiques physiques du Shéol.

Ainsi s'exprimait également Gilgamesh, comparant son sort à celui d'Enkidu, son ami décedé:

« [Must I, too, like] him, <u>lay me down</u>, [Not to rise] again for ever and ever? »⁴⁷⁷

⁴⁷⁴Zandee, Death as an Enemy, pp. 82-85.

⁴⁷⁵En akkadien le terme "ersetu", la terre, est régulièrement utilisé pour désigner le royaume des morts. Cf. Chapitre II, section B-2.

⁴⁷⁶Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet X, old babylonian version, column i, lines 10-15, in ANET, pp. 72-

⁴⁷⁷Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet X, assyrian version, column ii, lines 13-14; column iii, line 31, in <u>ANET</u>, pp. 72-99.

Gilgamesh compare aussi l'aspect des personnes qui dorment à celui des morts:

« Since the days of yore there has been no permanence; The resting and the dead, how alike they are! »⁴⁷⁸

2-) LE SOMMEIL DES MORTS DANS L'ANCIEN TESTAMENT

L'Ancien Testament présente souvent la mort comme étant un sommeil ou un repos. On retrouve surtout cette conception dans les livres sapientiaux de Job, du Siracide et de la Sagesse. Notons que dans le livre de Job, les comparaisons entre la mort et le sommeil sont toujours placées dans la bouche de Job:

```
« Maintenant je serais couché, tranquille,
ie dormirais et je reposerais. » (Jb 3.13).
« Là, les méchants cessent de s'agiter
et là, se reposent ceux qui sont épuisés. » (Jb 3,17).
« (Ainsi) l'homme se couche et ne se réveille pas,
le cieux disparaîtront avant qu'il ne s'éveille
et ne surgisse de son sommeil. » (Jb 14,12).
« Descendront-ils avec moi au Shéol.
s'il y a du repos, ensemble dans la poussière. » (Jb 17,16).
« Pleure sur un mort: il a perdu la lumière,
pleure pour un sot: il a perdu l'intelligence,
pleure sur un mort: il a trouvé le repos.
mais pour le sot, pire que la mort est la vie. » (Si 22,11).
« Mieux vaut
                   la mort
                                 qu'une
                                                     vie d'amertume,
et [mieux vaut] le repos éternel qu'une
                                                   maladie sans fin. »
                                                          (Si 30,17).
« Quand <u>le mort repose</u>, laisse reposer sa mémoire,
et console-toi de lui quand son souffle est parti. » (Si 38,23).
« Avant le temps du sommeil éternel,
[Samuel] témoigna devant le Seigneur et son oint... » (Si 46,19).
```

1

⁴⁷⁸Speiser, E.A., The Epic of Gilgamesh, tablet X, assyrian version, column vi, lines 32-33, in ANET, pp. 72-99.

« Le juste, même s'il meurt avant l'âge, trouve le repos. » (Sg 4,7).

« Pour eux, durant cette nuit vraiment impuissante, sortie des profondeurs de l'Hadès impuissant, endormis d'un même sommeil. » (Sg 17,14).

« Le juste disparaît et nul n'y fait attention, les hommes fidèles sont emportés et nul ne comprend que c'est à cause du mal que le juste est emporté. Il entre dans la paix; ils reposent sur leur couche, ceux qui allaient droit leur chemin. » (Is 57,1-2)

« [Judas] considérait que en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment avec piété... » (2M 12,45).

Le texte de la Descente de Pharaon au Shéol (Ez 32,17-32) mentionne que Pharaon se couchera avec des incirconcis (Ez 32,19.21.27.28.29.30.32) et qu'on fera sa couche au milieu des victimes (Ez 32,25).

Un passage du livre des Psaumes pourrait être interprété comme présentant la résurrection en tant que réveil:

« Pour moi, dans la justice, je contemplerai ta Face; de ton image, à mon réveil, je me rassasierai. » (Ps 17,15). 479

Le livre de Daniel contient un verset qui présente très clairement la résurrection en tant que réveil:

« Et beaucoup de <u>ceux qui dorment</u> au pays de la poussière <u>se réveilleront</u>, ceux-ci pour la vie éternelle, et ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle. » (Dn 12,2).

⁴⁷⁹Les versets 13 et 14 du Psaume 17 parlent de la mort, ce qui soutiendrait l'hypothèse selon laquelle le verset 15 pourrait parler de la résurrection. Osty repousse cette hypothèse et préfère interpréter ce verset ainsi: « Le psalmiste veut-il dire simplement que, dès son réveil, il se rendra au Temple pour y prier et jouir de l'intimité avec Dieu - son seul vrai bien - ... ou bien, franchissant les limites du temps présent, ose-t-il espérer que, par-delà la tombe, à son "réveil" de la mort, il contemplera Dieu sans fin? La première est la plus vraisemblable. » Osty, <u>La Bible</u>, Ps 17,15b, note.

Notons que tous ces passages, à l'exception de ceux des livres d'Ezéchiel et de Daniel, sont de style littéraire poétique. La conception de la mort en tant que sommeil serait donc une manière poétique de parler de la mort.

D-) EGALITE OU DISTINCTION ENTRE LES MORTS?

Si l'être humain conserve sa personnalité au Shéol, comment les morts interagissent-ils les uns par rapport aux autres? Et puisque tous les humains se retrouvent au Shéol, les rois comme les esclaves, les bons comme les mauvais, y existe-t-il une distinction entre les morts?

1-) EGYPTE

En Egypte, le défunt continuait de vivre, dans l'au-delà, la même existence que sur la terre des vivants. Le pharaon demeurait pharaon, le potier, potier, et l'esclave, esclave. C'est d'ailleurs pour cette raison que les tombes des défunts étaient nanties des divers objets utiles pour l'au-delà: meubles, outils, armes, animaux domestiques momifiés... A ce sujet, Sutcliffe affirme: « [the dead] shall eat and drink and ease himself even as he did when he was upon the earth. »⁴⁸⁰

2-) MESOPOTAMIE

En Mésopotamie, l'existence dans l'Aralû était en tout point la continuité de la vie terrestre. Les différences sociales et personnelles étaient maintenues dans le royaume des morts en accord avec la doctrine de la rétribution. Selon cette doctrine, l'être méchant était frappé de divers maux durant son vivant par les dieux, alors que l'individu juste jouissait de différentes bénédictions divines. Cette rétribution était terrestre et immédiate, mais se poursuivait éternellement après la mort puisqu'elle était permanente. Ainsi le riche demeurait riche, le pauvre, pauvre, le malade, malade. L'individu frappé de maux divers (maladie, athropie, pauvreté, servitude...) continuait de les expérimenter au domaine des morts.

Dhorme affirme qu'une situation spéciale était réservée dans l'Aralû aux guerriers morts au combat. 481 Certains textes anciens affirment également que les souverains y avaient leur propre palais. 482 Plusieurs textes montrent aussi que l'Aralû était doté d'un important système hiérarchique. Il s'agissait d'abord du royaume de Nergal et d'Ereshkigal. Ces souverains du

⁴⁸⁰Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 5.

⁴⁸¹Dhorme, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 74.

⁴⁸²Dhorme, <u>op. cit.</u>, p. 72.

domaine des morts avaient à leur service le messager Namtaru ainsi qu'un scribe, un gouverneur et un héraut.⁴⁸³ Minois conclut ainsi: « ... les civilisations mésopotamiennes, de Sumer à l'Assyrie, restent dans leur ensemble fidèles à l'idée d'un enfer inquiétant pour tous, sans jugement, sans supplices, succédant aux malheurs terrestres. »⁴⁸⁴

Un passage de l'Épopée de Gilgamesh semble cependant montrer que dans l'Aralû les différences sociales sont abattues, que tous les morts sont égaux, ou du moins que les souverains sont dépouillés de leurs pouvoirs. Ainsi s'adresse Enkidu à Gilgamesh au sujet de son expérience du domaine des morts:

« In the House of Dust, which I entered,
I looked at [rulers], their crowns put away;
I [saw princes], those (born to) the crown,
Who had ruled the land from the days of yore.
[These doubl]es of Anu and Enlil were serving meat roasts;
They were serving bake [meats] and pouring
Cool water from the waterskins. »⁴⁸⁵

En Mésopotamie, on reconnaissait que tous les humains étaient destinés à la mort. 486 Il est possible que le passage précédent ne fasse que confirmer cette observation en affirmant que même les rois et les princes se retrouvent au royaume des morts. Ce passage indique que les rois poursuivent, au domaine des morts, leur fonction liturgique de service dans le culte rendu aux dieux. On peut aussi penser que ce passage affirme que tous les morts sont égaux dans l'Aralû. Ce passage viendrait alors contredire l'idée selon laquelle, en accord avec la doctrine de la rétribution, les différences sociales persistent après la mort. Cette vision égalisatrice de l'existence après la mort est, selon moi, plus ancienne, puisqu'elle ne demande pas un niveau de réflexion aussi approfondi, au sujet du destin de l'humain après la mort, que la considération de la doctrine de la rétribution. La constatation du fait que tous les humains meurent, et qu'ils se retrouvent tous égaux au domaine des morts, est selon moi une réflexion de base, plus primitive. Alors que la doctrine de la rétribution se base sur des réflexions religieuses et sapientiales beaucoup plus profondes au sujet de la justice divine.

3-) PENSEE HELLENISTIQUE

Dans la pensée hellénistique, il y a une hiérarchie et une distinction entre les morts. Mais ces différences sont bien peu importantes puisque les morts ne sont que les faibles reflets de ce

⁴⁸³Dhorme, loc. cit.

⁴⁸⁴Minois, Georges, <u>Histoire</u> des Enfers, Fayard. Paris 1991, p. 20.

⁴⁸⁵Speiser, E.A., The Epic of Gilgamesh, tablet VII, iv, lines 40-44, in ANET, pp. 72-99.

⁴⁸⁶Burns, J.B., *The mythology of death in the Old Testament*: Dissertation St. Andrews 1070/71, <u>Scottish Journal of Theology</u> 26 (1973) p. 334; Sutcliffe, <u>The Old Testament and the Future Life</u>, p. 8.

qu'ils étaient de leur vivant. Ils sont impuissants, leurs actions présentes sont inutiles et sans importance, leurs exploits passés ne sont plus que des souvenirs impalpables. Dans l'Odyssée, Achille se plaint de son pauvre sort à Ulysse en ces termes:

« Oh! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse! ... J'aimerais mieux, valet de boeufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand-chère, que règner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint! »⁴⁸⁷

Jean Bérard commente au sujet de ce passage:

« Cette indication est précieuse par la conception qu'elle implique de la vie de l'au-delà. La survie de l'âme pour le Poète n'est qu'un pâle reflet de l'existence terrestre, dont le défunt conserve le souvenir et surtout le regret. L'ombre d'Héraclès porte toujours de glorieuses armes, Minos rend toujours la justice aux Enfers comme il le faisait dans son royaume, et le grand Ajax n'a rien oublié de la rancune qu'il a vouée à Ulysse; mais ils ne sont plus que des ombres sans consistance ni force. »⁴⁸⁸

4-) ANCIEN TESTAMENT

Dans l'Ancien Testament, la question de l'égalité des morts semble parfois ambiguë. Certains passages affirment que tous les morts sont égaux, d'autres semblent indiquer qu'il existe certaines différences entre les morts.

L'ensemble de l'Ancien Testament est cependant unanime sur un point: tous les vivants meurent et se retrouvent au Shéol:

« Quel est l'homme qui vit et ne voit pas la mort, qui préserve son âme du pouvoir du Shéol? » (Ps 89,49).

A part les cas exceptionnels d'Hénoch (Gn 5,24, Si 44,16; He 11,5) et d'Élie (2R 2,1-18) qui furent enlevés par Dieu, tous les personnages bibliques savent que la mort les attend:

Josué: « Et voici que je m'en vais aujourd'hui par le chemin de toute la terre ... » (Jos 23,14).

⁴⁸⁷ Homère, Odyssée, chant XI, vers 488-491.

⁴⁸⁸Homère, <u>Odyssée</u>, Traduction de Victor Bérard (1931), préface de Paul Claudel (1949), introduction et notes de Jean Bérard (1955), Collection Folio, Gallimard, p. 520.

David: « Je m'en vais par le chemin de toute la terre ... » (1R 2,2).

Job: « Oui, je le sais, tu me fais retourner à la mort, et au rendez-vous de tout vivant. » (Jb 30,23).

Un passage du livre de Job montre qu'au Shéol les différences sociales sont abolies et que tous les humains, rois, chefs, prisonniers ou esclaves, sont égaux:

« Maintenant je serais couché, tranquille, je dormirais et je reposerais avec les rois et les conseillers du pays qui se sont bâti des mausolées, avec les chefs qui avaient de l'or et qui ont rempli d'argent leurs demeures.

Là, les méchants cessent de s'agiter et là, se reposent ceux qui sont épuisés.
Les prisonniers aussi sont en paix, ils n'entendent plus la voix du geôlier.
Petits et grands sont là, et l'esclave est libéré de son maître. » (Jb 3,13-15.17-19).

Mais Lods affirme que cette conception d'un Shéol où tous les défunts sont égaux n'est pas la conception originale que se faisaient les Israélites du domaine des morts. Selon lui, les Israélites croyaient initialement qu'il existait une certaine hiérarchie au Shéol et que les morts conservaient leurs distinctions sociales, personnelles et physiques:

« Telle n'était pas la conception ancienne. L'existence des morts était la continuation de l'existence des vivants. De même que le blessé y portait toujours la trace de sa blessure (1R 2,6.9) et que le vieillard y était reconnaissable à ses cheveux blancs, les distinctions sociales s'y perpétuaient avec leurs signes extérieurs: le prophète y portait son manteau, le roi y siégeait sur un trône. »⁴⁸⁹

Selon Lods, cette conception ancienne aurait été étouffée par les autorités religieuses, puisque ces distinctions entre les morts provenaient de l'ancien culte des morts. Ces distinctions entre les morts donnaient trop d'importance aux morts et les autorités auraient caché ces données en affirmant que tous les morts sont égaux. Je crois personnellement que cette théorie de Lods est à rejeter, et que le développement de cette conception sur l'état des morts s'est effectuée dans le sens contraire. A mon avis, il n'y avait pas anciennement de distinctions chez les morts qu'on a

⁴⁸⁹Lods, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts</u>, p. 215.

ensuite tenté de taire en affirmant l'égalité de tous les morts. Je crois plutôt qu'initialement, les morts étaient tous considérés comme étant égaux et qu'ensuite, à la suite de réflexions sur la justice divine, et avec le développement de la doctrine de la rétribution, apparût une croyance en certaines distinctions entre les morts. L'Ancien Testament ne contient pas, à mon avis, d'affirmations de quelques distinctions que ce soit entre les morts.

La théorie de Lods se fonde d'ailleurs difficilement sur les textes de l'Ancien Testament. D'abord, sa référence au texte de 1R 2,6.9 est erronée. Ces versets ne parlent pas de traces de blessures, ils indiquent uniquement que Salomon devra tuer Joab, qui est devenu un vieillard, pour ses meurtres (2S 3,27; 20,8-10). Lods se réfère également implicitement aux textes suivants: 1S 28 (Saül consulte la nécromancienne d'En-Dor), Is 14,3-21 (La descente du roi de Babel au Shéol) et Ez 32,17-32 (Descente de Pharaon au Shéol). Ces trois textes, à mon avis, n'appuient pas sa théorie.

Dans le récit de la consultation de la nécromancienne d'En-Dor par Saül, nous remarquons que Saül reconnaît Samuel à son âge et à son manteau⁴⁹⁰ (1S 28,14). Ce verset insinue que les morts conservent leur apparence distinctive. Les questions que Saül pose à Samuel (1S 28,15-19) semblent indiquer que le prophète a conservé les pouvoirs propres à son ministère. Mais il faut être très prudent à ce sujet, car cette connaissance de Samuel peut être due soit à son pouvoir de prophète, soit au fait qu'on consultait les morts qui étaient reconnus pour leur savoir. N'oublions pas non plus que Samuel doit son pouvoir de prophétie à Yahvé et que, dans ce récit, Samuel demeure essentiellement un instrument de Yahvé.

Le texte de la descente du roi de Babel au Shéol (Is 14,3-21) mentionne qu'on y retrouve les grands de la terre, les rois des nations et leurs trônes (Is 14,9) ainsi que les morts transpercés par la glaive (Is 14,19), c'est-à-dire les victimes tombées au combat. Selon Martin-Achard, ce texte prouverait que les rois et les guerriers auraient une place privilégiée au Shéol. L'interprétation que fait Martin-Achard de ces textes est, à mon avis, erronée. Je crois personnellement que ce texte montre exactement le contraire de ce que Martin-Achard tente de prouver, puisqu'on y affirme que le roi de Babel, qui s'exhaltait au dessus de tous, est devenu semblable à tous les autres rois (Is 14,10), et on devine, semblable à tout être humain:

« Tous prennent la parole, ils te disent: "Toi aussi, te voilà faible comme nous, tu es devenu semblable à nous!" » (Is 14,10).

Ce texte du livre d'Isaïe ne montre pas non plus qu'une place spéciale est réservée aux guerriers morts au combat. On'y explique plutôt que mêmes les guerriers (dont la mort sur le champ de bataille et l'état du cadavre devaient rendre la sépulture difficile) ont droit à une sépulture décente, alors que le roi de Babel, lui, en sera privé:

⁴⁹⁰Notons que Saul connaissait bien ce manteau qu'il avait jadis déchiré en implorant Samuel (1S 15,27).

⁴⁹¹Martin-Achard, Robert, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, Essais Bibliques 15. Genève 1988, Labor et Fides, p. 74.

« Ceux qui sont massacrés, transpercés par le glaive, sont déposés sur les pierres de la fosse, tu ne les rejoindras pas dans la tombe, car tu as détruit ton pays, assasiné ton peuple. » (Is 14,19b-20a).

Tout comme le récit de la descente du roi de Babel au Shéol, le récit de la descente de Pharaon au Shéol (Ez 32,17-32) montre qu'au Shéol tous les êtres humains deviennent égaux. Selon Martin-Achard, ce texte indiquerait qu'un sort particulier est réservé aux morts privés de sépulture. Je vois difficilement comment Martin-Achard a pu interpréter ce texte ainsi. Selon Heinisch, ce même texte affirmerait que les héros qui ont reçu une sépulture honorable vont au Shéol, alors que Pharaon et les païens incirconcis descendent à la fosse. Heinisch ne considère pas le sens fondamental de ce texte dans lequel on nargue Pharaon et ses guerriers, qui semaient la terreur sur la terre, et qui partageront le même sort que tous les autres rois et leurs guerriers qui ont jadis semé la terreur sur la terre:

« Pharaon les verra et il se consolera au sujet de toute sa multitude - oracle du Seigneur Yahvé. » (Ez 32,31).

De plus, l'hypothèse de Heinisch est à rejeter puisque nous avons déjà vu qu'il n'existe pas, au Shéol, de lieu plus profond réservé à certaines catégories de morts.⁴⁹⁴

E-) L'IGNORANCE DES MORTS ET LE SILENCE DU SHEOL

L'Ancien Testament mentionne parfois l'ignorance des morts:

Job au sujet de l'homme mort: « Ses fils sont-ils à l'honneur, il ne le sait pas, sont-ils abaissés, il ne les aperçoit pas. » (Jb 14,21).

« Les vivants, en effet, savent qu'ils mourront; les morts, eux, ne savent rien, et il n'y a plus pour eux de salaire, car leur souvenir est oublié. » (Qo 9,5).

⁴⁹²Martin-Achard, <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, p. 74.

⁴⁹³Heinisch P., <u>Theology of the Old Testament</u>, p. 255.

⁴⁹⁴cf. Chapitre III, sections B-3 et B-5.

« Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le avec force, car il n'y a ni oeuvre, ni raison, ni science, ni sagesse, dans le Shéol où tu vas. » (Qo 9,10).

Les auteurs modernes sont partagés au sujet de cette question. Selon certains, comme Heinisch, les morts ignorent tout du monde des vivants et ne s'en préoccupent pas. D'autres, tels que Lods, affirment plutôt que les morts suivent avec intérêt les événements du monde des vivants.

Lods fonde son opinion sur l'existence, au Canaan, de la pratique de la nécromancie (Lv 19,31; 20,6; 1S 28; Is 8,19...), selon laquelle les morts étaient dotés d'une vaste connaissance. Mais cette pratique était fortement interdite par les autorités religieuses. L'Ancien Testament non seulement témoigne de cette prohibition, mais justifie également la vanité de cette pratique en affirmant que les morts sont ignorants. Cette attitude explique la position de Heinisch qui se base sur les textes de l'Ancien Testament.

Cette affirmation de l'ignorance des morts pourrait aussi se retrouver dans le fait qu'on présente parfois le Shéol comme étant un lieu silencieux:

« Ce ne sont pas les morts qui louent Yah, ni tous ceux qui descendent au Silence. » (Ps 115,17)

« Si Yahvé n'était mon secours, mon âme habiterait bientôt le Silence. » (Ps 94,17)

« Yahvé, que je ne sois pas honteux pour t'avoir invoqué, qu'ils soient honteux les méchants, qu'ils aillent en silence au Shéol! » (Ps 31,18)

Cette conception possible du silence des morts pourrait s'expliquer soit par le besoin de réfuter la connaissance des morts et en même temps le besoin de la pratique de la nécromancie, soit par la simple observation des morts et des mourants qui ne parlent plus.

Selon Eichrodt, le texte d'Isaïe 14,3-21 (Descente du roi de Babel au Shéol) présente un important contraste par rapport au silence qui règne habituellement au Shéol: « The picture in Isa. 14 of the excitement throughout the realm of the dead when the oppressor of the nations, who kept the whole world in suspense, also arrives below as a powerless shade is a poetic description which, in fact, confirms by contrast the customary state of silence. »⁴⁹⁷

⁴⁹⁵Heinisch, Theology of the Old Testament, p. 256.

⁴⁹⁶Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 213.

⁴⁹⁷Eichrodt, <u>Theology of the Old Testament</u>, p. 211.

Cette conception d'un monde souterrain des morts silencieux est également présente dans la religion égyptienne: « In Egypt also there is an oppressive silence in the nether world: the Beyond is referred to as "the town of silence, the domain of rest." »⁴⁹⁸

Nous pouvons noter que cette conception est cependant étrangère à l'Aralû mésopotamien qui, en raison de ses nombreux monstres, divinités et activités, semble plutôt être un lieu chaotique et bruyant.

L'ignorance des morts et la notion d'un Shéol silencieux pourraient peut-être également être mises en rapport avec la conception du Shéol en tant que lieu caché et secret. 499

F-) LA REUNION FAMILIALE ET CLANIQUE AU SHEOL

L'Ancien Testament, et en particulier le Pentateuque, présente parfois la mort comme étant une réunion à ses ancêtres. On parle d'aller vers ses pères (Abraham en Gn 15,15), de se coucher avec ses pères (Jacob en Gn 47,30; Moïse en Dt 31,16), d'être réuni à son peuple (Jacob en Gn 49,29), de rejoindre la génération de ses pères (Ps 49,20) et surtout d'être réuni aux siens (Abraham en Gn 25,8; Ismaël en Gn 25,17; Isaac en Gn 35,29; Jacob en Gn 49,29.33; Aaron en Nb 20,24.26; Moïse en Nb 27,13; 31,2; Dt 32,50).

Cette union aux ancêtres doit être comprise au sens concret comme une union dans le tombeau familial (2Macc 12,39), puis, plus largement, comme étant une réunion avec ses ancêtres au Shéol. Osty commente ainsi l'expression "être réuni aux siens": « c'est-à-dire aux gens de son peuple; originairement dans le tombeau de la famille, et dans un sens plus large, au séjour des morts, le Shéol. 500 Lods partage le même avis en ajoutant que cette réunion reflète également l'union familiale durant la vie: « L'expression "être rassemblé vers ses pères" ... peut prouver simplement qu'on se figurait les membres du même clan réunis dans le monde des morts comme ils le sont dans la vie et dans le sépulcre. »501

Selon Martin-Achard, le texte de la descente de Pharaon au Shéol (Ez 32,17-32) démontrerait qu'il existe au Shéol un regroupement par nation. ⁵⁰² Cette idée prolongerait logiquement la notion selon laquelle les morts sont réunis à leurs ancêtres au Shéol, même si ce texte est avant tout un récit imagé et non pas une réflexion profonde sur l'état des morts au Shéol.

⁴⁹⁸Tromp, Nicholas, J., <u>Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament</u>, Biblica et Orientalia 21, Pontificio Instituto Biblico, Rome 1969, p. 77. Voir aussi: Zandee, J., <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, p. 93.

⁴⁹⁹cf. Chapitre V, section E.

⁵⁰⁰Osty, La Bible, Gn 25,8, note.

⁵⁰¹Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 211.

⁵⁰² Martin-Achard, La mort en face selon la Bible hébrasque, p. 74.

G-) ETAT DES MORTS LIE A LA SEPULTURE

Certains aspects de l'état des morts peuvent être liés à la nécessité de la sépulture, à son entretien ainsi qu'à la condition du cadavre. Nous ne tenterons pas ici de faire un exposé exhaustif au sujet des techniques d'ensevelissement et des gestes de deuil, mais seulement de souligner deux aspects liés au tombeau qui semblent influencer l'état des morts au Shéol: la nécessité de la sépulture et le don de nourriture.

1-) MESOPOTAMIE

En Mésopotamie, l'état des morts était intimement lié à l'importance de la sépulture et à l'entretien du tombeau. Les corps devaient être ensevelis, les tombeaux entretenus et fournis en dons de nourriture. Croatto mentionne que la famille des morts pouvait être hantée par l'esprit (akkadien: etemmou) du défunt mécontent si elle n'avait pas enseveli le mort et pourvu son sépulcre d'aliments. ⁵⁰³ Minois affirme qu'un sort malheureux attend le mort mésopotamien qui n'a pas reçu de sépulture et duquel on ne cultive pas la mémoire. ⁵⁰⁴ A ces éléments, Lods ajoute l'influence du genre de mort subie par le défunt: « la situation honorée ou misérable du défunt dans l'aralou dépendait du genre de mort auquel il avait succombé ..., de la sépulture qu'il avait reçue et de la quantité d'aliments que lui apportaient les vivants. » ⁵⁰⁵ Les morts les plus affligés étaient donc ceux qui n'avaient pas reçu de sépulture, ceux qui n'étaient pas pourvus d'aliments par leurs descendants et ceux dont on ne cultivait pas la mémoire. Ces malheureux étaient destinés à errer et se nourrir de boue, d'excrément et d'urine. ⁵⁰⁶

2-) ANCIEN TESTAMENT

L'absence de sépulture est dans l'Ancien Testament une grande malédiction. En voici quelques exemples:

⁵⁰³Croatto, Severino, L'espérance de l'immortalité dans les grandes cosmovisions de l'Orient: Concilium 60 (1970) p. 22.

⁵⁰⁴Minois, <u>Histoire des enfers</u>, p. 15.

⁵⁰⁵Lods, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts</u>, p. 220.

⁵⁰⁶cf. Pope, Marvin H., The Word range in Job 9,31: <u>Journal of Biblical Literature</u> 83 (1964) p. 278; Croatto, Severino, L'espérance de l'immortalité dans les grandes cosmovisions de l'Orient: <u>Concilium</u> 60 (1970) p. 22; Minois, <u>Histoire des Enfers</u>, p. 15.

« Celui de la famille de Jéroboam qui mourra dans la ville, les chiens le mangeront, et celui qui mourra dans la campagne, les oiseaux du ciel le mangeront. » (1R 14,11)⁵⁰⁷

« Quant à Jézabel, les chiens le dévoreront dans le champ de Yizréel, et personne ne l'ensevelira. » (2R 9,10).

« ... Dans le champ de Yizréel, les chiens dévoreront la chair de Jézabel, et le cadavre de Jézabel sera comme du fumier à la surface des champs, de sorte qu'on ne pourra dire: c'est Jézabel! » (2R 9,37)

Le prophète Jérémie était particulièrement enclin à proférer de telles malédictions sur les ennemis de Yahvé en comparant leur cadavre abandonnés au fumier des champs (Jr 7,33; 8,2; 9,21; 16,4; 25,33):

« De male mort ils mourront, ils ne seront ni pleurés, ni enterrés, ils deviendront du fumier à la surface du sol, par le glaive et par la famine ils seront exterminés, et leur cadavre deviendra une nourriture pour les oiseaux du ciel et pour les bêtes de la terre. » (Jr 16,4)

Cette horreur éprouvée par les Israélites à l'idée de ne pas être ensevelis pourrait s'expliquer à mon avis par le fait que l'ensevelissement était considéré comme étant la condition nécessaire pour rejoindre ses ancêtres et reposer en paix au Shéol. Les corps laissés aux animaux charognards provoqueraient la perte irréversible de l'individu, puisque, dans la pensée sémitique, le corps et l'âme sont deux réalités indivisibles. Pedersen partage cette opinion, en ajoutant que le corps non enseveli est tourmenté: « When the body is laid into the grave together with the fathers, the soul is at rest there; here it is at home, and here it is safe. If it is not laid in the grave, it is anxious and rushes about restlessly. »⁵⁰⁸

Notons cependant que Jacob croit qu'il ira rejoindre son fils Joseph au Shéol (Gn 37,35), alors que ce dernier a pourtant été dévoré par une bête féroce (Gn 37,33).

A part la nécessité d'ensevelir les morts, l'Ancien Testament est très discret au sujet de l'entretien du tombeau. Cette discrétion pourrait s'expliquer par le caractère impur des cadavres (Lv 11,8.11.24-25.27-28.31-32.35-40). Si certains versets mentionnent le don de nourriture fait aux morts, c'est uniquement pour condamner cette pratique (Dt 26,14; Si 30,18). Une fois de plus, cette attitude peut s'expliquer par la volonté des autorités religieuses de ne pas donner d'importance aux morts et d'éviter toute tentation chez le peuple de s'adonner à la pratique de la nécromancie.

⁵⁰⁷On retrouve exactement la même malédiction au sujet de Baacha en IR 16,4 et d'Achab en 1R 21,24.

⁵⁰⁸Pedersen, <u>Israel, Its Life and Culture</u>, I-II, p. 181.

H-) ACPECTS PAISIBLES DE L'ETAT DES MORTS AU SHEOL

1-) ABSENCE DE MONSTRES AU SHEOL

a-) Egypte

Nous avons vu, à la section D-1 du chapitre V, qu'en Egypte, les Portes du domaine des morts sont surveillées par de nombreux démons, monstres et gardiens meurtriers⁵⁰⁹, désignés par divers termes desquels Zandee fait la liste.⁵¹⁰

b-) Mésopotamie

En Mésopotamie, l'Aralû était un endroit terrifiant, peuplé de nombreux monstres horribles et violents. Le texte akkadien "Une Vision de l'Enfer" en témoigne clairement et amplement:

« [Ma]mitu (had) the head (of) a goat, human hands (and) feet. Nedu, the gatekeeper of the nether world, (had) the head (of) a lion, human hands, feet (of) a bird. 'All that is Evil' (had) two heads; one head was (that of) a lion, the other head [...] »⁵¹¹

« The nether world was filled with terror, before the prince lay utter st[ill]ness. [...] took me by the locks of my forehead and dre[w me] before him. ... With a fierce [c]ry he shrieked at me wrathfully like a fu[rio]us storm; the scepter, which befits his divinity, one which is full of terror, like a viper. »⁵¹²

Minois suggère que « Cette dégradation de la vision de l'enfer est probablement à mettre en lien avec la cruauté des militaires assyriens. »⁵¹³ Le domaine asssyrien des morts serait donc un lieu cruel conçu à l'image du peuple lui-même, ou du moins à celle de ses guerriers.

⁵⁰⁹cf. Sutcliffe, The Old Testament and the Future Life, p. 3.

⁵¹⁰ Zandee, Death as an Enemy, pp. 200-208.

⁵¹¹ Speiser, E.A., A Vision of the Nether World, reverse, VII, in ANET, pp. 109-110.

⁵¹² Speiser, E.A., A Vision of the Nether World, reverse, XIII and XV, in ANET, pp.109-110.

⁵¹³ Minois, Histoire des Enfers, p. 19.

c-) Ancien Testament

Le Shéol se démarque de ces visons terrifiantes du domaine des morts présentes au Proche-Orient Ancien. Si Martin-Achard affirme que le Shéol est « Une région stérile et hostile, peuplée d'êtres malfaisants et immondes »⁵¹⁴, il n'en est rien puisqu'aucun passage de l'Ancien Testament ne mentionne, ni ne sous-entend, de quelque manière que ce soit que le Shéol puisse être habité de monstres.

2-) ABSENCE DE VERMINE AU SHEOL

Trois versets de l'Ancien Testament semblent présenter le Shéol comme étant un endroit répugnant, peuplé de vermine:

« Au Shéol on a fait descendre ton faste avec le son de tes harpes; sous toi s'étend la vermine, et les vers te recouvrent. » (Is 14,11)

« au tombeau j'ai crié: "Tu es mon père!"
"Ma mère et ma soeur!" à la vermine. » (Jb 17,14)

« ensemble ils se couchent dans la poussière et la vermine les recouvre! » (Jb 21,26)

A mon avis, ces versets ne se réfèrent pas à une conception du Shéol selon laquelle le domaine des morts serait rempli d'insectes pullulants qui rongeraient les morts. Je crois plutôt que ces trois versets s'inspirent de l'observation du cadavre dans le tombeau, mais que cette constatation ne s'est pas étendue jusque dans la conception du Shéol. Cette idée aurait été contraire à la pensée globale de l'Ancien Testament qui fait du Shéol un endroit paisible.

3-) ABSENCE DE PIEGES AU SHEOL

Au Proche-Orient Ancien, le domaine des morts était parfois imaginé comme étant un lieu pourvu de pièges.

⁵¹⁴ Martin-Achard, La mort en face selon la Bible hébraïque, p. 76.

Zandee affirme qu'en Egypte « The punishments or dangers of the realm of the dead are represented as a being caught like an animal in hunting. »⁵¹⁵ Il donne ensuite la liste de ces différents termes apparentés à la chasse (filets, pièges ...) employés en Egypte pour parler des dangers du monde des morts.⁵¹⁶

Dhorme mentionne que, pour les Babyloniens, se trouvait dans l'Aralû le « fameux filet de l'enfer ... "O père Bêl, s'écriait la déesse Nin-Soun, lorsque le filet m'a précipitée sur la terre, le filet m'a fait tomber dans la terre". Et, de même, Bêl s'adresse au dieu Sin: "Père Sin, lorsque le filet m'a précipité sur la terre, le filet m'a précipité dans la terre". »517 Selon Dhorme, ce filet était la propriété de Nergal, le dieu souverain du domaine des morts.518 Nergal n'était cependant pas la seule divinité à posséder une telle arme:

« Le filet qui précipite dans l'Hadès n'est probablement que l'instrument dont se sert le dieu pour capter les âmes. Chaque dieu avait ainsi son filet dans lequel il enlaçait ses ennemis. Sans parler du filet dans lequel Mardouk doit enlacer Tiamat, aux jours qui précèdent la création, nous connaissons encore le filet par lequel Shamash, le dieu-soleil, saisit les contempteurs de la justice. Les plus anciennes inscriptions de Chaldée connaissent les "grands filets" des divers dieux, dans lesquels sont pris ceux qui violent leurs serments. »⁵¹⁹

Quelques versets de l'Ancien Testament mentionnent les pièges de la Mort (Pr 13,14; 14,27; 2S 22,6 = Ps 18,6), les liens de la Mort (Ps 18,5; 116,3) et les liens du Shéol (2S 22,6 = Ps 18,6):

« les liens du Shéol m'entouraient, devant moi se dressaient les pièges de la Mort. » (2S 22,6; Ps 18,6)

« Les liens de la Mort m'enveloppaient, les affres du Shéol m'avaient atteint, j'avais trouvé détresse et affliction. » (Ps 116,3)

« L'enseignement des sages est source de vie, pour s'écarter des pièges de la Mort. » (Pr 13,14)

« La crainte de Yahvé est source de vie, pour s'écarter des pièges de la Mort. » (Pr 14,27)

⁵¹⁵Zandee, Death as an Enemy, p. 226.

⁵¹⁶Zandee, Death as an Enemy, pp. 226-234.

⁵¹⁷ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) p. 64.

⁵¹⁸ Dhorme, loc. cit.

⁵¹⁹Dhorme, loc. cit.

Dans ces versets, les mentions de la Mort personnifiée avec ses liens et ses pièges, se rapproche des dieux mésopotamiens avec leurs filets. Il est cependant très important de noter que dans l'Ancien Testament, ces pièges de la Mort et du Shéol sont terrestres. Il s'agit de dangers qui entraînent la mort, de pièges qui mènent au Shéol, et non pas de pièges présents au Shéol.

4-) LA PAIX DU SHEOL

Plusieurs passages de l'Ancien Testament présentent l'existence au Shéol comme étant des plus paisibles. On dépeint également le Shéol comme étant un lieu de paix, de repos et de tranquilité:

```
« Maintenant je serais couché, tranquille,
je dormirais et je reposerais. » (Jb 3,13).
« Là, les méchants cessent de s'agiter
et là, se reposent ceux qui sont épuisés.
Les prisonniers aussi sont en paix,
ils n'entendent plus la voix du geôlier.
Petits et grands sont là,
et l'esclave est libéré de son maître. » (Jb 3,17-19)
« Descendront-ils avec moi au Shéol,
s'il y a du repos, ensemble dans la poussière. » (Jb 17,16).
« Pleure sur un mort: il a perdu la lumière,
pleure pour un sot: il a perdu l'intelligence,
pleure sur un mort: il a trouvé le repos,
mais pour le sot, pire que la mort est la vie. » (Si 22,11).
« Mieux vaut
                   la mort
                                 qu'une
                                                     vie d'amertume.
et [mieux vaut] le repos éternel qu'une
                                                   maladie sans fin. »
                                                          (Si 30,17).
« Quand le mort repose, laisse reposer sa mémoire,
et console-toi de lui quand son souffle est parti. » (Si 38,23).
« Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,
et nulle torture ne les atteindra
Aux yeux des insensés ils ont paru mourir,
leur départ a été tenu pour un malheur
```

et leur voyage loin de nous pour un anéantissement, mais ils sont en paix. » (Sg 3,1-3)

« Le juste, même s'il meurt avant l'âge, trouve le repos. » (Sg 4,7).

« Le juste disparaît et nul n'y fait attention, les hommes fidèles sont emportés et nul ne comprend que c'est à cause du mal que le juste est emporté. Il entre dans la paix; ils reposent sur leur couche, ceux qui allaient droit leur chemin. » (Is 57,1-2)

Pedersen reconnait le caractère paisible de l'existence au Shéol. Il souligne que ce destin paisible est cependant réservé aux individu qui ont été ensevelis et qui ont vécu rassasié de jours (c'est-à-dire qui ont vécu dans la justice et en conséquence, en accord avec la doctrine de la rétribution, ont joui d'une longue vie):

« When the body is laid into the grave together with the fathers, the soul is at rest there; here it is at home, and here it is safe. If it is not laid in the grave, it is anxious and rushes about restlessly. »⁵²⁰

« He who dies a death of this kind [satiated of days] dies in peace. He passes from this life into the great community of the fathers and rejoins the kinsmen who have gone before him. With them he rests in peace. »⁵²¹

I-) CONCLUSION

a-) Première partie: la survivance dans l'au-delà

Nous avons d'abord remarqué, dans la première partie de ce chapitre, que partout au Proche-Orient Ancien, on croyait que l'être humain poursuivait son existence dans l'au-delà, sous une forme plus ou moins transformée. Je crois personnellement qu'il ne faut pas affirmer qu'une partie de l'être humain subsiste dans l'au-delà. Il serait préférable d'affirmer que l'existence au

⁵²⁰ Pedersen, Israel, Its Life and Culture, I-II, p. 181.

⁵²Pedersen, op. cit., p. 328.

Shéol est une faible image de l'ensemble de l'être humain. Ainsi résume Eichrodt: « What survives, therefore, is not a part of the living man but a shadowy image of the whole man. »522

b-) Deuxième partie: les Répha'im

Nous avons vu ensuite vu, dans la seconde partie du chapitre, que dans l'Ancien Testament les morts, habituellement nommés "Méthim" (מַחָים), sont désignés à huit reprises (Is 14,9; 26,14.19; Jb 26,5; Ps 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,16) par le terme Répha'im (רְּפָאִים). Ces deux termes sont liés à l'intérieur de parallélismes synonymiques au Psaume 88,11 et en Isaïe 26,14a.

Dans l'Ancien Testament, le terme Répha'im désigne deux types d'individus, soit une très ancienne race de géants, soit les morts. Lorsque le terme Répha'im désigne les morts, il est toujours employé dans des textes de style littéraire poétique, ce qui permet d'affirmer que "Répha'im" est un terme poétique utilisé pour désigner les morts.

L'étymologie traditionnelle de Dṛṣṭ (Répha'im) lie ce terme au verbe ṛṭṭ , qui signifie sombrer, relaxer, relâcher, faiblir. Selon cette étymologie, les Répha'im seraient donc des êtres faibles. Mais aucune des huit utilisation du terme Répha'im, lorsqu'il décrit les morts, ne présente les présente comme étant des êtres faibles. La découverte des textes ougaritiques de Ras Shamra aida à avancer une nouvelle étymologie. Plusieurs de ces textes présentent les Répha'im comme étant des guérisseurs, ce qui permet de lier le terme Répha'im au verbe ¡ṭṭ qui signifie guérir. Cette conception des Répha'im en tant que guérisseurs pourrait s'expliquer par le fait que les morts, puisqu'ils sont liés à la terre, octroyaient la fertilité agricole, qui se serait ensuite étendue à la fertilité humaine, à la prospérité et à la santé.

Chacune de ces deux étymologies est plausible. L'étymologie qui fait des Répha'im des êtres faibles pourrait s'expliquer par l'observation des morts dans le tombeau, puisqu'ils n'ont plus aucune énergie vitale. Elle pourrait également s'expliquer par l'observation des gens malades qui, approchant la mort, sont eux aussi dépourvus de force. L'étymologie qui fait des Répha'im des guérisseurs pourrait tant qu'à elle être d'origine très ancienne. Cette conception des morts en tant que guérisseurs aurait été rejetée par les autorités religieuses juives qui auraient souhaité ne pas se mêler aux croyances cananéennes en niant le pouvoir des morts pour ne pas les divinisés (puisque Yahvé est le Dieu unique) et éviter tout culte porté aux morts. Le passage de l'étymologie de la racine Racine Racine (guérir) à la racine par (être faible) pourrait être un changement subtil (possible grâce à la grande ressemblance sonores entre les gutturales aleph et ayin) et ironique des autorités religieuses voulant détourner l'attention de la pratique du culte des morts et de la nécromancie.

La mention des Répha'im dans deux inscriptions phéniciennes ne permet pas de soutenir une de ces deux étymologies plutôt qu'une autre. Ces deux inscriptions indiquent uniquement que les Répha'im sont des morts paisibles et que le but de tout mortel est de partager leur calme destin.

⁵²²Eichrodt, Theology of the Old Testament, p. 214.

c-) Troisième partie: le sommeil des morts

Dans la troisième partie, nous avons étudié la question du sommeil des morts. Nous avons vu que cette conception était présente en Egypte, en Mésopotamie et dans plusieurs textes de l'Ancien Testament (Jb 3,13.17; 14,12; 17,16; Si 22,11; 30,17; 38,23; 46,19; Sg 4,7; 17,14; Is 57,1-2; Ez 32,19.21.25.27.28.29.30.32; 2Macc 12,45). Un passage du livre des Psaumes qui parle de la piété matinale du psalmiste pourrait être interprété avec erreur comme étant un verset présentant la résurrection en tant que réveil (Ps 17,15). Le livre de Daniel, lui, présente très clairement la résurrection comme étant un réveil (Dn 12,2). Tous ces passages, à l'exception de ceux des livres d'Ezéchiel et de Daniel, sont de style littéraire poétique. La conception de la mort en tant que sommeil serait donc une manière poétique de parler de la mort.

Je pense personnellement que cette conception du sommeil des morts s'expliquerait par l'observation de la position des cadavres dans le tombeau. Je crois que cette conception léthargique des morts pourrait également provenir de l'observation des mourants et des malades, puisque la condition affaiblie et léthargique de ces personnes se rapproche du sommeil, et puisque ces personnes sont également forcées à dormir régulièrement. Les derniers jours d'une personne atteinte d'une maladie fatale ne se résument-ils pas largement par le sommeil? Et ce, surtout dans l'Antiquité, là où la médecine étant trop souvent impuissante, de nombreuses maladies qui ne sont plus fatales aujourd'hui, condamnaient le malade au lit où il s'affaiblissait graduellement et le forcaient au sommeil jusqu'à son décès.

Selon Dubarle, le sommeil des morts serait une sorte de torpeur causée par l'absence de l'indispensable corps: « une fois le corps réduit en poussière, l'âme, non pas annihilée, mais privée d'un élément indispensable, ne pouvait mener une existence digne de ce nom. Elle devait être réduite à une sorte de torpeur, d'engourdissement dont l'état de sommeil peut nous donner quelque idée. » Cette théorie qui décrit bien la condition léthargique des morts est cependant à rejeter, puisque, contrairement à la conception grecque du corps humain, dans la pensée sémitique, le corps et l'âme sont deux éléments indissolubles, même dans la mort.

d-) Quatrième partie: la distinction et l'égalité entre les morts

Nous avons vu qu'au Proche-Orient Ancien, les morts conservent leur personnalité distincte, ce qui présuppose une distinction entre les morts. En Egypte, la vie post-mortem étant identique à celle vécue sur terre, les différences sociales et personnelles persistent. En Mésopotamie, l'existence du défunt dans l'Aralû est semblable à sa vie sur terre, en raison du caractère définitif des bénédictions ou des malédictions octroyées par les dieux en accord avec la doctrine de la rétribution. Ainsi, au royaume des morts, l'homme mauvais continue d'endurer ses malheurs alors que l'homme juste jouit toujours des bénédictions qu'il a reçu sur terre. De plus, il existe, dans l'Aralû, un véritable système hiérarchique social. Un passage de l'Epopée de

⁵²³ Dubarle, A.-M., Les Sages d'Israël, Paris, Cerf, 1946, p. 143.

Gilgamesh montre que tous les morts semblent égaux.⁵²⁴ Ce passage est probablement très ancien et témoigne à mon avis d'une croyance primitive. Dans la pensée grecque, il existe une différence entre les morts. Mais ces distinctions sont bien peu importantes pour eux, puisque leurs actions sont inutiles. Les défunts grecs passent leur fade existence dans la nostalgie des actions passées de leur vie.

L'Ancien Testament se démarque dans ce domaine par rapport aux autres peuples du Proche-Orient Ancien. Pour les Israélites, tous les morts sont égaux (Jb 3,13-15.17-19). Cette conception de l'état des morts provient probablement de l'observation du fait que tous les humains meurent (Ps 89,49; Jos 23,14; 1R 2,2; Jb 30,23). Ce destin commun de l'humanité fait des morts des êtres égaux.

Quelques auteurs se basent sur certains textes pour affirmer qu'au contraire, il existe une distinction entre les morts au Shéol: 1S 28 (Saül consulte la nécromancienne d'En-Dor), Is 14,3-21 (La descente du roi de Babel au Shéol) et Ez 32,17-32 (Descente de Pharaon au Shéol)). Le premier de ces troix textes confirme difficilement cette hypothèse. Le but premier de ce récit est la confirmation de la perte prochaine de Saül et non pas un exposé sur les pouvoirs des morts. Les deux autres textes eux affirment justement le contraire, c'est-à-dire que tous les morts sont égaux (Is 14,19b-20a; Ez 32,31). Il est bien important de comprendre qu'il s'agit de deux textes figurés et ironiques dont le but est de narguer les grands rois et leur armée qui se croyaient plus puissants que tous les autres, mais qui finissent par partager le même sort. Il ne s'agit donc pas de textes sur lesquels on peut se baser pour déceler quelque croyance que ce soit au sujet d'une distinction entre les morts.

Selon Dhorme, cette différence entre les Israélites et leurs voisins serait due au monothéisme propre aux Israélites:

« On voit que nous sommes en présence [chez les Babyloniens] d'un royaume tout à fait indépendant, en possession de sa hiérarchie et de ses institutions propres. Il est clair que ce concept ne pouvait être admis tel quel chez les Hébreux. Leur monothéisme excluait l'idée d'une divinité quelconque subsistant à côté de Iahvé et possédant son domaine spécial, fût-ce simplement le domaine des ombres. Iahvé était présent partout. »⁵²⁵

Certains auteurs, à la suite de Lods⁵²⁶, s'expliquent cette différence par une volonté des autorités religieuses qui, en réaction au culte des morts et dans le but d'enlever toute importance et tout pouvoir aux morts, ont cherché à voiler cette croyance anciennne qui impliquait qu'il existait une distinction entre les morts.

A mon avis, le développement de la croyance sur cette question s'est fait dans le sens contraire pour les Israélites. Dans une observation primitive et de base, ils ont constaté que tout

⁵²⁴ Speiser, E.A., The Epic of Gilgamesh, tablet VII, iv, lines 40-44, in ANET, pp. 72-99.

⁵²⁵ Dhorme, Paul, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) 59-78.

⁵²⁶Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts, p. 215.

être, sans exception, est destiné à la mort, ce qui fait des morts des êtres distincts, certes, mais égaux, puisqu'ils partagent tous le même destin. Pour les Israélites, cette croyance connut une transformation radicale, en accord avec la doctrine de la rétribution, lors des persécutions vécues sous Antiochus Epiphane au début du deuxième siècle avant notre ère. Pour les juifs de l'époque, les morts demeuraient égaux, mais un sort différent était réservé à ceux qui mouraient pour leur foi (2 Macc 7; 14,37-46;). Pour le christianisme, les morts ne seront plus égaux, comme en témoigne amplement le Nouveau Testament (Mt 8,11; Mc 10,28-31; Lc 16,19-31...), puis le développement des principes de l'Enfer, du Paradis et du Purgatoire.

e-) Cinquième partie: l'ignorance des morts et le silence du Shéol

Quelques versets de l'Ancien Testament parlent de l'ignorance des morts (Jb 14,21; Qo 9,5.10). Cette conception pourrait être mise en rapport avec l'idée selon laquelle le Shéol est un lieu silencieux (Ps 31,18; 94,17; 115,17), caché et secret (cf. Chapitre V, section E).

Certains chercheurs tels que Heinisch⁵²⁷ croient en effet que les morts ignorent tout du monde des vivants en se basant sur les textes de l'Ancien Testament. Lods pour sa part affirme plutôt que les morts suivent avec intérêt les événements du monde des vivants⁵²⁸. Lods fonde son opinion sur la grande connaissance reconnue des morts qu'on pouvait consulter au moyen de la nécromancie (Lv 19,31; 20,6; 1S 28; Is 8,19...). Mais cette pratique étant fortement interdite par les autorités religieuses, l'Ancien Testament témoigne de cette prohibition et justifierait la vanité de cette pratique en affirmant que les morts sont ignorants.

Cette conception de l'ignorance et du silence des morts pourrait également s'expliquer par l'observation des morts et des mourants qui ne parlent plus.

Ailleurs au Proche-Orient Ancien, le domaine des morts est parfois conçu comme étant un lieu silencieux (Egypte) ou bruyant (Mésopotamie).

f-) Sixième partie: la réunion familiale et clanique au Shéol

La mort est parfois conçue dans l'Ancien Testament, comme étant une réunion à ses ancêtres. On parle d'aller vers ses pères (Gn 15,15), de se coucher avec ses pères (Gn 47,30; Dt 31,16), d'être réuni à son peuple (Gn 49,29), de rejoindre la génération de ses pères (Ps 49,20) et surtout d'être réuni aux siens (Gn 25,8.17; 35,29; 49,29.33; Nb 20,24.26; 27,13; 31,2; Dt 32,50).

⁵²⁷ Heinisch, Theology of the Old Testament, p. 256.

⁵²⁸Lods, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, p. 213.

Cette conception de la mort s'inspire au sens concret de l'union des corps dans le tombeau familial, puis vint à décrire de façon plus universelle, l'union de tous les ancêtres au Shéol. On peut également croire qu'au Shéol, les morts se retrouveraient ainsi réunis par clan et, de façon plus large, par peuple (Ez 32.17-32). 530

g-) Septième partie: état des morts lié à la sépulture

Nous avons vu, dans cette partie, qu'en Mésopotamie, la qualité de l'existence des morts dans l'Aralû était fortement liée à l'importance de l'ensevelissment et à l'entretien de la sépulture (soins apportés au tombeau, dons de nourriture, célébrations pour conserver la mémoire du défunt).

Dans l'Ancien Testament, l'absence de sépulture est considérée comme étant un grand malheur (voir par exemple: 1R 14,11; 16,4; 21,24; 2R 9,10.37; Jr 7,33; 8,2; 9,21; 16,4; 25,33).

L'ensevelissement serait pour les Israélites la condition nécessaire pour rejoindre ses ancêtres et reposer en paix au Shéol. La destruction des corps non ensevelis par les animaux charognards, provoquerait la ruine complète de l'individu (puisque dans la pensée sémitique, corps et âme sont intimement liés) et empêcherait le défunt de rejoindre paisiblement ses ancêtres au Shéol. Ce genre de mort serait une annihilation complète et définitive de la personne, un destin beaucoup plus horrible que la morne existence au Shéol. Nous avons cependant vu que croyait rejoindre son fils Joseph au Shéol (Gn 37,35), alors que son corps avait été dévoré par une bête féroce (Gn 37,33).

Outre l'importance d'un ensevelissement adéquat, l'Ancien Testament ne parle pas des soins qui pourraient être prodigués aux tombeaux ou aux morts. On mentionne seulement que les dons de nourriture faits sur les tombes sont inutiles (Dt 26,14; Si 30,18). Cette réserve par rapport aux sépulture pourrait s'expliquer par le caractère impur des cadavres (Lv 11,8.11.24-25.27-28.31-32.35-40) et par un soucis des autorités religieuses de détourner l'attention des gens par rapport aux morts et à la possible pratique du culte des morts et de la nécromancie.

h-) Huitième partie: aspects paisibles de l'état des morts au Shéol

Nous avons constaté dans cette section qu'au Proche-Orient Ancien, les différents domaines des morts étaient des lieux terrifiants, peuplés de divers monstres terrifiants et meurtriers, jonchés de pièges variés, habituellement gouvernés par des dieux cruels. Le séjour des morts mésopotamien était, de loin, le plus terribles de tous. Nous avons également remarqué auparavant que d'autres facteurs (tels que l'absence de sépulture, le manque de nourriture, la

⁵²⁹Osty, <u>La Bible</u>, Gn 25,8, note; Lods, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>, p. 211.

⁵³⁰ Martin-Achard, La mort en face selon la Bible hébraïque, p. 74.

profanation ou le manque d'entretien de la sépulture) rendaient misérable l'existence du défunt en ces lieux.

Pour sa part, l'Ancien Testament présente une vision du Shéol qui se démarque nettement de ces conceptions horribles du séjour des morts. En premier lieu, il n'est jamais question, dans tout l'Ancien Testament, de la présence de quelque monstre que ce soit au Shéol. De plus, le Shéol est dépourvu de toute vermine qui rendrait désagréable l'existence des défunts. Les mentions de la vermine reliés à la mort (Is 14,11; Jb 17,14; 21,26) sont à mettre en rapport avec l'observation du cadavre dans le tombeau, et non pas avec le Shéol. Et finalement, les mentions des pièges de la Mort (Pr 13,14; 14,27; 2S 22,6 = Ps 18,6), des liens de la Mort (Ps 18,5; 116,3) et des liens du Shéol (2S 22,6 = Ps 18,6) ne se rapportent pas à des réalités présentes au Shéol, mais plutôt aux dangers de mort qui guettent l'individu durant son vivant.

Au contraire, l'Ancien Testament présente à plusieurs reprises le Shéol comme étant un lieu de paix, de tranquilité et de repos (Jb 3,13.17-19; Jb 17,16; Si 22,11; 30,17; 38,23; Sg 3,1-3; 4,7; Is 57,1-2).

i-) Conclusion

A travers l'ensemble du chapitre, nous avons remarqué que deux éléments influencent plusieurs aspects différents de l'état des morts au Shéol.

Il y a d'abord l'observation du cadavre dans le tombeau ou encore des mourants qui influencent les conceptions de l'état faible, du sommeil, et du silence des habitants du Shéol, ainsi que la réunion familiale et clanique au Shéol. La présence de vermine ne s'applique cependant qu'au tombeau, pas au Shéol.

Il y a ensuite le rejet du culte des morts et de la nécromancie par les autorités religieuses qui évitent de permettre qu'elque intérêt que ce soit pour les morts et rabaissent leur condition. Cette attitude pourrait expliquer les notions de Répha'im faibles plutôt que guérisseurs, l'état léthargique, l'ignorance et le silence des morts, l'absence de soins particuliers portés aux sépultures et le rejet de toute distinction entre les morts.

Wolff explique cette attitude comme étant

« une démythisation et une désacralisation radicales de la mort. Tout ce qui embellit la mort et les morts, tout ce qui pourrait les environner d'une auréole sacrée, tout ce qui pourrait les diviniser et diviniser le pouvoir de la mort est résolument rejeté, en sorte que toute adoption d'un culte des morts dans la vie et la foi d'Israël est exclue. »⁵³¹

⁵³¹Wolff, Hans Walter, <u>Anthropologie de l'Ancien Testament</u>, Nouvelle Série Théologique no 31, Labor et Fides, Genève, 1974. (Chr. Kaiser Verlag, Münich, Anthropologie des Alten Testaments, 1973), p. 94.

Lods reconnait également cette explication: « le yahvisme, en abolissant le culte que l'on rendait aux morts, a du même coup rabaissé leur condition. »⁵³² Selon lui, ce rejet du culte des morts, et en conséquence le rabaissement de leur condition, se serait effectué définitivement lors de l'exil:

« Mais ce n'est que depuis l'exil que le yahvisme, en apprenant à reconnaître en son Dieu le créateur de l'homme, l'auteur du ciel et de la terre, le Dieu unique, ruina définitivement à sa racine le vieux culte des ancêtres. Et du même coup, comme on cessait de rien attendre des morts, la vie dans le scheol fut transformée en un sommeil léthargique. »⁵³³

Il est cependant étrange de remarquer qu'en Israël, où l'état des morts est simplement morne alors qu'on refuse le culte des morts, et qu'en Mésopotamie la condition des morts est misérable alors qu'on y pratique la nécromancie.

Pedersen explique cependant cette absence de relation avec les morts non pas par la nécessité de discréditer la pratique de la nécromancie, mais par le fait que les Israélites n'avaient pas de liens intimes avec les morts, puisqu'il s'agissait d'un peuple nomade:

« This was a common view among the settled nations of western Asia, and the Israelites adopted it in Canaan. But the opposition it evoked showed that it was not quite in agreement with the ancient traditions of Israel, and no wonder. For nomads do not live in such intimate fellowship with the dead as do agricultural peoples who are firmly bound to the soil in which their dead lie buried. »⁵³⁴

En Israël, la condition terne et morose des morts demeure cependant paisible, et sera même peu à peu améliorée jusqu'au développement de la doctrine de la résurrection que Spronk explique par trois facteurs: le pouvoir grandissant de Dieu qui s'étend jusque dans la mort, la hausse de la valeur individuelle s'exprimant dans les bénédictions ou les punitions, individuelles et l'espoir d'une communion continue avec Dieu.⁵³⁵

⁵³²Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 214.

⁵³³Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 21.

⁵³⁴Pedersen, Israel, Its Life and Culture, III-IV, p. 485.

⁵³⁵ Smith Mark S., Bloch-Smith Elizabeth M., Death and afterlife in Ugarit and Israel: Journal of the American Oriental Society 108 (1988) p. 283. Cet article est une critique du livre de Spronk: Spronk, Klaas, Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Alter Orient und Altes Testament, Band 219, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1986, 398 p.

CONCLUSION

I-) CHAPITRE I: LE TERME שאול SHEOL

Nous avons amorcé notre travail par une analyse du terme hébreu ਨੂੰ Shéol, dans l'Ancien Testament. Nous avons étudié les emplois de ce terme dans l'Ancien Testament, ainsi que les différentes hypothèses suggérées pour en expliquer l'origine, soit à partir de mots connus dans d'autres langues sémitiques anciennes, soit à partir de racines connues en hébreu.

a-) Utilisations du terme 'Shéol, dans l'Ancien Testament

Nous avons vu que le terme hébreu אָשׁאוֹל, Shéol, est utilisé à 64 reprises dans l'Ancien Testament, dans 17 livres bibliques différents. Cette bonne distribution semble indiquer que ce terme a été utilisé sur une longue période de temps. Nous avons également remarqué que le terme אָשׁאוֹל, Shéol, est un terme poétique utilisé pour désigner le domaine des morts, puisque près de 80% de ses utilisations dans l'Ancien Testament se retrouvent dans des textes de style poétique.

Parmi ces 64 utilisations, on retrouve quatre variantes orthographiques: שָׁאל (IR 2,6; Jb 17,16), אַאָל (Ps 139,8), אַאָלָה (Is 7,11) et שָּאל (Gn 37,15; 42,38; 44,29; 44,31; Nb 16,30.33; Ez 31,15.16.17; Ps 9,18). Dans les deux derniers cas, la terminaison - ה s'explique vraisemblablement par le fait que, contrairement à ce qui est le cas en français, en hébreu ישָאל est un nom féminin. Le terme אַאל n'est jamais utilisé avec l'article, ce qui pourrait montrer qu'il s'agit d'un terme très ancien. Nous avons également vu que le terme שָׁאוֹל pourrait être utilisé dans l'Ancien Testament pour exprimer un superlatif, soit parce qu'il s'agit d'un nom divin, soit parce qu'il s'agit d'un terme apparenté à la mort.

b-) Termes apparentés au Shéol dans d'autres langues sémitiques

Dans la seconde partie du premier chapitre, nous avons vu que de nombreux auteurs ont tenté d'expliquer l'origine du terme Shéol à partir de termes affiliés présents dans d'autres langues sémitiques anciennes.

La plupart de ces hypothèses sont liées à des termes akkadiens. On croyait initialement que l'hébreu לְשָׁאוֹל était à mettre en lien avec le terme akkadien "su'alû" qui désignerait le monde souterrain des morts. Mais cette hypothèse est maintenant caduque, puisqu'on a prouvé que le terme "su'alû" n'existe pas en akkadien. On tenta également de rapprocher l'hébreu לַשְּאוֹל des termes akkadiens suivants: "shu'ara" (qui désigne le domaine de Tammuz au séjour des morts), "salû" (descendre), et "sil(l)an", (l'Ouest, ou une sorte de chambre).

D'autres hypothèses proposent de relier le terme hébreu שָׁאוֹל à des termes arabes ("shua'ûb", un lieu souterrain et "sahâl", profondeur) ou égyptiens ("s-j3rw", le domaine bienheureux des morts et "Shi-El", le lac de El).

c-) Etymologie hébraïque du terme Shéol

Toutes les tentatives de lier le terme hébreu à des termes apparentés dans d'autres langues sémitiques sont aujourd'hui caduques et on affirme maintenant de façon générale que est un terme proprement israélite. De nombreux chercheurs modernes ont donc plutôt tenté de lier ce terme à une racine connue en hébreu.

La plus importante de ces étymologies, la plus plausible et celle qui est aujourd'hui acceptée par la majorité des auteurs, lie le terme מעולים au verbe מעולים qui signifie interroger, questionner, demander. Cette théorie proposée par Jastrow à la fin du XIXe siècle se rapporterait à l'action des nécromants qui questionnaient les morts. Albright tenta de consolider cette hypothèse en liant le terme מעולים à la déesse cananéenne Sha'al, une divinité chtonienne associée à l'ordalie de la mort et dont le nom est également issu de la racine שַּאַל . Il est cependant important de noter que le lien qui existe entre le Shéol et le verbe שַּאַל , questionner, interroger, repose sur l'action des nécromants qui questionnaient les morts et non pas sur un probable jugement des morts qui aurait lieu après leur décès. L'ensemble de l'Ancien Testament est uninime à ce sujet: le jugement des humains s'exerce sur la terre, durant leur vivant, mais peut se prolonger dans la mort ou dans un retour à la vie (selon la doctrine tardive de la résurrection).

Gesenius, Böttcher et Dillman, croient plutôt que le terme שמל est issu de la racine שמל, qui n'existe que dans l'hébreu moderne et signifie "profond, profondeur" en parlant de la mer. Cette hypothèse, qui a l'avantage de rappeler que le Shéol est un endroit profond, est aujourd'hui universellement rejetée, puisqu'elle est linguistiquement impossible.

Koehler proposa une troisième importante étymologie en suggérant que le terme hébreu Shéol était issu de la racine תשאד , qui signifie être désert, dévasté, chaotique. Cette hypothèse nous rappelle que le Shéol est parfois présenté comme étant un "non-monde". 536

Nous avons également relevé plusieurs étymologies secondaires liant מאל aux termes hébreux suivants: אל (la partie inférieure), אל ou אַל ("pas, ne pas, rien", faisant du Shéol un lieu de destruction ou d'anéantissement), אוו) (être fort), שלא (être large) et שלא (être silencieux).

Malgré les nombreux efforts des chercheurs qui, au cours des deux derniers siècles, ont tenté d'expliquer l'étymologie du terme Shéol, son origine demeure incertaine. Mais le fait que la signification initiale de ce terme demeure obscure nous indique par une étrange coïncidence l'aspect fondamental et premier du Shéol: en tant que domaine de la mort, il s'agit d'un lieu inconnu, énigmatique, et mystérieux.

II-) CHAPITRE II: LES TERMES SYNONYMES DE SHEOL

Nous nous sommes ensuite consacrés, au deuxième chapitre, à l'étude des différents synonymes du terme had dans l'Ancien Testament. Ces synonymes qui décrivent la même réalité que le terme Shéol nous fournissent une liste plus large et plus solide de textes bibliques traitant du domaine des morts et nous permettent également, par leur étymologie et leur signification propres, de déceler d'autres aspects du domaine des morts que ceux que nous découvririons par la simple étude des 64 utilisations du terme dans l'Ancien Testament.

a-) אבדוֹן Abaddôn, le Lieu-de-Destruction

[אַבַרוֹן (Abaddôn) est utilisé à six reprises dans l'Ancien Testament (Jb 26,6; 28,22; 31,12; Pr 15,11; 27,20; Ps 88,12), uniquement dans la littérature sapientiale et toujours dans des textes de style littéraire poétique. אַבַר est issu du verbe אַבַר , périr, détruire, ce qui en fait étymologiquement le "Lieu-de-Destruction". Cette étymologie pose cependant un problème, puisque le Shéol n'est jamais présenté dans l'Ancien Testament comme étant un lieu de destruction, de chaos ou de terreur. Cette étymologie pourrait cependant s'expliquer par l'observation de la destruction, de la décomposition, des cadavres dans le tombeau. On pourrait également résoudre ce problème en considérant l'Abaddôn comme étant une personnification du pouvoir destructeur de la mort (cf. Jb 26,6; 28,22; Pr 15,11; 27,20), ou en traduisant אַבְּדּוֹן par "Lieu-de-Perdition", rappelant ainsi l'idée (présente elle aussi uniquement dans la littérature sapientiale) du chemin sur lequel se perdent les méchants (Ps 1,1.6; Jb 16,22) et qui mène au Shéol, contrairement au sentier

⁵³⁶cf. Chapitre III, section C.

de vie (Ps 16,11; Pr 2,19; 5,6; 15,24) qui s'oppose au Shéol (Ps 16,10-11; Pr 5,6; 15,24), à la mort et aux Ombres (Pr 2,19). Notons finalement que, contrairement à ce qui sera le cas dans la tradition rabbinique ultérieure, l'Abaddôn n'est pas une section particulière du Shéol, il s'agit uniquement d'un synonyme du terme (Ps 16,10-11; Pr 5,6; 15,24), à la mort et aux Ombres (Pr 2,19). Notons finalement que, contrairement à ce qui sera le cas dans la tradition rabbinique ultérieure, l'Abaddôn n'est pas une section particulière du Shéol, il s'agit uniquement d'un synonyme du terme (Ps 16,10-11; Pr 5,6; 15,24), à la mort et aux Ombres (Pr 2,19).

b-) ארץ la terre

En 1895, Gunkel démontra que le terme hébreu אֶדֶץ , la terre, est utilisé à une trentaine de reprises dans l'Ancien Testament pour désigner le Shéol. Gunkel basait son hypothèse sur l'utilisation en Mésopotamie du terme akkadien apparenté "ersetu" qui se réfère au domaine des morts, l'Aralû. Cette hypothèse repoussée par plusieurs chercheurs au milieu du XXe siècle fut consolidée par Tromp en 1969 qui montra qu'en ougaritique, le terme "a r s", un autre terme apparenté à l'hébreu אֶדֶץ , était employé pour désigner le domaine de Mot, le dieu ougaritique de la mort.

La terre, אֶּרֶץ, , est une des trois parties de l'univers (Gn 1,28; Ex 20,4) dans laquelle se retrouve le Shéol. Dans l'Ancien Testament, elle est souvent liée à de nombreux aspects bien connus du Shéol tels que la poussière (Is 26,19; 29,14; Ps 22,30; Qo 3,21) et les ténèbres (Ps 143,3; Jb 10,20-22; 15,29-30), ou à des représentations classiques du domaine des morts tels que le pays (Ez 31,14.16.18; 32,24; Ps 88,13; Jb 10,20-22), la ville fortifiée ou la prison (Jon 2,7; Si 51,9) et le monstre souterrain (anthropomorphisme en Ex 15,12; Nb 16,31-32; Dt 11,6; Ps 106,17). Notons surtout la représentation du Shéol en tant que terre-mère, en tant que matrice d'où l'être humain est issu et où il retourne (Is 26,19; 139,15).

<u>c-) אָדְמָה (le sol</u>

Lié à אֶּדֶשָׁה, la terre, אַּדֶשָׁה, le sol est synonyme du Shéol à quatre reprises dans l'Ancien Testament (Gn 4,11; Nb 16,30.31; Dn 12,2). Les trois emplois du Pentateuque utilisent le terme אָדָשָה, le sol, pour présenter le Shéol comme étant un insatiable monstre souterrain.

d-) Cinq mots issus de la racine me

Dans la quatrième partie du second chapitre, nous avons analysé cinq termes issus de la racine משׁרָת (s'effondrer, s'affaisser, tomber, sombrer) qui désignent une fosse: שָּׁרָת , שְׁיִדְת , שְׁיִדְת , שְׁיִדְת , שִׁיִדְת) פּר הוּה פּר מוּה פּר מוּ מוּ מוּי מוּ מוּ מוּה פּר מוּה פּר מוּ מוּי מוּ מוּ מוּ מוּ מוּ מוּ מוּ מוּ

Parmi ces cinq termes, seul מוֹשֵׁלֵ , et possiblement l'utilisation de מִּצְלִי au Psaume 107,20, se réfèrent au Shéol. Les 24 utilisations de מִּצְלִי dans l'Ancien Testament se retrouvent toutes dans des textes de style littéraire poétique et jamais dans le Pentateuque. Au sens concret, מוֹשֵׁלֵי (ainsi que les quatres autres termes) désigne un trou creusé pour capturer des animaux (Ez 19,4.8) ou ses ennemis (Ps 35,7; 94,12-13). Ces derniers tombent également dans les trous qu'ils ont creusés eux-mêmes (Pr 26,27; Ps 7,16; 9,16; 35,8). מוֹשֶׁל , la fosse, est synonyme du Shéol à 14 reprises (Jb 17,14; 33,18.22.24.28.30; Ps 30,10; 49,10; 55,24; 103,4; Is 38,17; 51,14; Ez 28,8; Jon 2,7). Notons parmi ces versets les passages où l'on parle de "descendre à la fosse" (Ps 30,10; 55,24; Jb 33,24; Ez 28,8).

Dans la Septante et la Vulgate, l'hébreu מוֹשֵׁ est parfois traduit par "corruption" (Ps 16,10; 30,10; 49,10; 55,24; Jb 17,14), montrant que les traducteurs ont préféré rattacher מוֹשֵׁ au verbe ווֹשִׁ (tomber en ruine, aller à la corruption). Ce lien étymologique pourrait s'expliquer par l'observation du cadavre qui se décompose dans le tombeau. L'étymologie voulant que ווֹשֵׁ soit plutôt issu du verbe ווֹשׁ (s'effondrer, s'affaisser, tomber, sombrer) indique, elle, que le Shéol est un endroit situé vers le bas, vers lequel on tombe.

e-) Trois mots issus de la racine באר

Dans la cinquième partie du second chapitre, nous avons étudié trois termes issus de la racine אבן (faire nettement, graver clairement) qui désignent, au sens concret, un puits: באָר , פַּאַר פוֹר בוֹר . בוֹר בוֹר , qui désigne un puits duquel on tire de l'eau (Gn 16,14; 21,19...) et באר , qui décrit une citerne pour emmagasiner l'eau, ne se réfèrent qu'à des réalités concrètes.

קשו , qui est employé à 65 reprises, de façon bien répartie, dans l'Ancien Testament, désigne également, au sens concret, une citerne utilisée par amasser de l'eau (Lv 11,36) et qui, lorsque vide, pouvait parfois servir de cachot. A une vingtaine de reprises, אוֹם est utilisé pour désigner le Shéol (Is 14,15.19; 38,18; Ez 26,20.20; 31,14.16; 32,18.23.24.25.29.30; Pr 1,12; Ps 28,1; 30,4; 88,5.7; 143,7 et peut-être aussi Ps 40,3; Pr 28,17; Is 24,22; La 3,55; Za 9,11). Dans ces cas, אוֹם est traduit par gouffre, pour le distinguer de אוֹם , la fosse, puisque les textes français traduisent habituellement ces deux termes hébreux par "fosse". Notons que tout comme אוֹם , אוֹם n'est jamais utilisé dans le Pentateuque pour désigner le Shéol et que mis à part les emplois répétitifs du livre d'Ezéchiel (Ez 26,20.20; 31,16; 32,18.23.24.25.29.30), אוֹם , est synonyme du Shéol dans des passages de style littéraire poétique.

III-) CHAPITRE III: LA GEOGRAPHIE DU SHEOL: SON EMPLACEMENT ET SES SUBDIVISIONS

Dans le troisième chapitre, nous nous sommes penché sur la question de l'emplacement du Shéol dans l'univers et des divisions possibles de ce lieu.

a-) L'emplacement du Shéol

Selon les textes de l'Ancien Testament, l'univers est divisé en trois parties: les cieux, la terre et l'eau. Ce monde ordonné est entouré par les eaux chaotiques d'en-haut et d'en-bas. Le vocabulaire biblique permet de différencier les eaux ordonnées et positives (désignées par le terme p, mer (Gn 1,10.28)) des eaux chaotiques et négatives (désignées par le terme pirme, l'Abîme, l'Abysse (Gn 1,2; 7,11; 8,2)). Le Shéol est situé dans la terre, une des trois parties ordonnées de l'univers. Trois versets affirment cependant que les cieux et le Shéol sont les deux extrémités de l'univers (Am 9,2; Ps 139,8; Jb 11,8). Ces versets ne signifient pas, au sens purement cosmologique, que le Shéol est situé sous l'eau. Il s'agit plutôt de textes qui utilisent une structure antithétique pour montrer que le Shéol (et le domaine de la mort) est l'endroit le plus éloigné possible des cieux où réside Yahvé.

Nous avons ensuite remarqué que, tout comme la grande majorité des peuples de la terre, les Israélites situaient le domaine des morts dans les profondeurs de la terre. Il s'agit là d'une croyance universelle s'expliquant probablement par l'observation des cadavres qui, se décomposant, retournent à la terre. Cette croyance se traduit également dans la pratique de l'inhumation des défunts.

De nombreux termes sont employés dans l'Ancien Testament pour parler du caractère souterrain du Shéol. Le verbe יַרָּדְּ, descendre, est utilisé dans près de la moitié (27) des 64 versets qui mentionnent le Shéol dans l'Ancien Testament (Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nb 16,30.33; 1S 2,6; 1R 2,6.9; Is 5,14; 14,11.15; 38,18; Ez 31,15.16.17; 32,21.27; Am 9,2; Jb 7,9; 17,16; Ps 30,4; 49,15; 55,16; Pr 1,12; Pr 5,5; 7,27). Le texte de Job 21,13 utilise plutôt le verbe חַבָּי, descendre, pour parler du départ au Shéol. Le verbe שִּלָּה , monter, est également utilisé à dix reprises pour parler du mouvement contraire (1S 2,6; Jb 7,9; Ps 30,4; Am 9,2; six fois en 1S 28,3-25). Le Shéol est également décrit comme étant un lieu profond (חַבְּיִבָּה , Dt 32,22; Ps 63,10; 86,13; 88,7; 139,15; Is 14,9; 44,23; Lam 3,55; Ez 26,20; 31,14.16.18; 32,18.24), creux (מַבָּיָה, Pr 15,24).

b-) Les subdivisions du Shéol

L'Ancien Testament est très discret au sujet des possibles séparations du Shéol. Il présente plutôt le domaine des morts comme étant un lieu homogène et neutre. Seules les mentions des

portes (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18; Is 38,10) et des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7) nous informent que ce lieu est doté d'une entrée. Certains textes qui semblent indiquer qu'il existe un lieu plus profond au Shéol (Dt 32,22; Ps 55,24; 86,13; 88,7; Pr 9,18; Is 7,11; 14,15; Ez 28,10; 31,18; 32,18-32) ne servent en fait qu'à souligner le caractère creux et profond du Shéol. La mention des chambres de la mort (Pr 7,27) ne nous permet pas de croire qu'il existe des séparations au Shéol.

c-) Le domaine de la mort (Totenreich)

Au lieu de tenter de situer le Shéol géographiquement, Barth préfère parler du "totenreich" (le domaine de la mort). Selon lui, le Shéol est présent partout où le pouvoir de la mort se manifeste. Dans la même ligne de pensée, Pedersen présente le Shéol comme étant un "nonmonde", tout comme les ruines, l'Océan et le désert, tous des lieux opposés au monde des vivants (Is 38,11; 53,8; Ez 32,32). Les différentes caractéristiques du Shéol ne serviraient donc pas à le situer géographiquement, mais plutôt à révéler ses principales manifestations, ou à exprimer certaines conceptions de la mort. La situation souterraine du Shéol, par exemple, servirait à montrer que le Shéol est le lieu le plus éloigné des cieux et de Yahvé, plutôt qu'à situer le Shéol géographiquement.

Personnellement, je crois également que la difficulté de situer le Shéol chez les Israélites pourrait être due au caractère nomade de ce peuple. Leurs constants déplacements ne permettaient pas un rapport continu et intime avec les tombeaux familiaux, ni par conséquent avec le domaine des morts, comme la chose se fait chez les peuples sédentaires. Le Shéol se devait donc d'être présent partout où les Israélites enterraient leurs morts, de façon à ce que chaque mort accède au Shéol et soit réuni aux siens.

IV) CHAPITRE IV: LES CARACTERISTIQUES PHYSIQUES DU SHEOL

Nous avons traité, dans ce chapitre, de quatre importantes caractéristiques physiques du Shéol: les ténèbres, la poussière, l'eau et la boue.

a-) Les ténèbres

Nous avons étudié onze termes qui décrivent des ténèbres dans l'Ancien Testament. Parmi les quatre mots issus du verbe קַּשֶּר , être ou devenir ténébreux, sombre , noir, seuls קַּשֶּר (en 1S 2,9; Jb 10,21; 17,13; 18,18; Pr 20,20; Ps 88,13; Is 47,5) et מַחְשָּׁר (en Ps 88,7.19; 143,3; La 3,6) se réfèrent à la mort et au Shéol. Parmi les six mots issus de la racine אפל , qui signifierait

disparaître, partir, se coucher (en parlant du soleil), seuls אָפֶל (Jb 3,6; 10,22.22), אָפֵל (Am 5,20) ont rapport à la mort et au Shéol.

est un terme poétique utilisé à 18 reprises dans l'Ancien Testament pour désigner des ténèbres. Dans le livre de Job, ce terme est parfois utilisé pour désigner les ténèbres du Shéol (Jb 10,21.22; 38,17). L'étymologie classique de ce terme le divise en deux mots: אַל , ombre et חַשֵּׁ , mort. Elle traduit ainsi שַּלְשֵׁוּ par "ombre de la mort", comme le montre par exemple le texte de la Septante qui traduit ce terme 12 fois sur 18 par σκια θανατου (ombre de la mort). Mais selon Thomas, la terminaison חַשֵּׁ (mort, ou le dieu canannéen Mot) servirait à exprimer le superlatif. Thomas montra en effet de façon convaincante que dans l'Ancien Testament, le terme חַשֵּׁ (mort) ainsi que les noms divins (Yahvé, Yah, El, Elohim), possèdent souvent cette fonction. En accord avec cette théorie, חַבָּילַבֵּין devrait être traduit par "profondes ténèbres", puisque חַבָּילַבְּילֵם désigne des ténèbres au superlatif.

Nous avons vu que la croyance en un domaine des morts ténébreux est pratiquement universelle. Cette conception pourrait provenir du la présence des esprits des morts qui ne circulent que la nuit, dans les ténèbres, période privilégiée pour la manifestation des phénomènes surnaturels. L'origine de cette croyance pourrait aussi se baser sur l'observation des tombeaux, là où règnent les ténèbres.

L'ensemble des onze termes utilisés dans l'Ancien Testament pour désigner les ténèbres nous permettent d'établir un vaste champ sémantique, puisque ces termes ne se réfèrent pas uniquement au Shéol et à la mort, mais sont également synonymes de détresse, de terreur d'épouvante, de danger, d'ignorance, de l'inconnu, de l'incompréhension et du secret. Ce large champ sémantique pourrait être séparé en deux parties qui nous donnent certaines informations complémentaires au sujet de la conception israélite de la mort et du domaine des morts. Il y a d'abord tout le champ sémantique de la terreur et du danger à travers lequel s'exprime le pouvoir destructeur de la mort. Il y a ensuite le champ sémantique de l'ignorance et de l'inconnu qui pourrait s'expliquer soit par le caractère mystérieux de l'existence dans l'au-delà, soit par une volonté des autorités religieuses de présenter les morts comme étant des être ignorants et inutiles.⁵³⁷

b-) La poussière

Dans l'Ancien Testament, les emplois du terme עַּשָּׁ (poussière) peuvent être divisés en quatre groupes. עַּבָּר décrit d'abord, au niveau concret, la poussière du sol, un élément commun et sans vaieur, parfois utilisé pour désigner un grand nombre (Gn 13,16.16; 28,14; Nb 23,10; 1R 20,10; 2 Chr 1,9; Za 9,3; Jb 27,16; Ps 78,27). En second lieu, et de façon plus abstraite, עַּבָּעָּ désigne principale composante du corps humain (Gn 2,7; 3,19.19; 18,27; Jb 4,19; 10,9; 34,15; Ps 103,14; 104,29; Qo 3,20.20; 12,7).

⁵³⁷cf. Chapitre VII, section E.

corruptible et éphémère de l'être humain (Gn 18,27; Ps 103,14-16) qui est poussière et retourne à la poussière (Gn 3,19) lors de sa mort. A un troisième niveau, pet est symboliquement synonyme de pauvreté, de soumission et d'humiliation (Gn 3,14; Dt 32,24; 1S 2,8; 1R 16,2; Is 2,10.19; 25,12; 26,5; 26,19; 29,4.4; 41,2; 47,1; 49,23; 52,2; 65,25; Lam 3,29; Am 2,7; Mi 7,17; Jb 19,25; 30,6.19; 40,13; Ps 7,6; 22,30; 44,26; 72,9; 113,7; 119,25), symbolisme à mettre en lien avec l'attitude de ennemis vaincus qui se prosternaient dans la poussière. Et finalement, en dernier lieu, est parfois employé dans les gestes de deuil (Jos 7,6; Lam 2,10; Ez 27,30; Mi 1,10; Jb 2,12; 16,15; 42,6) et en tant que synonyme de la mort (Jb 7,21; 20,11; 21,26; Ps 22,16) et du Shéol (Is 29,4; Dn 12,2; Ps 30,10; Jb 17,16).

La mention de la poussière dans les gestes de deuil pourrait impliquer qu'il s'agit de gestes de soumission et d'humiliation. Le lien entre la poussière, la mort et le Shéol (une conception présente partout au Proche-Orient Ancien) est probablement dû à l'observation de la poussière présente dans les tombes.

Tous ces sens attribués au terme קשָּׁ (poussière du sol, matériel du corps humain, pauvreté, humiliation, soumission, deuil, mort, Shéol...) forment un large champ sémantique où ces différents sens s'entrecroisent et peuvent difficilement être isolés. Ce vaste champ sémantique nous indique ainsi que les Israélites percevaient la mort comme étant une chose commune, un retour inévitable à la poussière, et une humiliation

c-) L'eau

La majorité des auteurs modernes affirment que le Shéol est un endroit pourvu d'eau. Mes recherches m'ont cependant confirmé l'inverse: contrairement aux autres peuples du Proche-Orient Ancien, les Israélites ne percevaient pas leur domaine des morts comme étant un lieu associé à l'eau: le Shéol était dépourvu d'eau, il n'était pas situé dans l'Océan et on ne devait pas traverser une rivière souterraine pour l'atteindre.

Ma position à ce sujet se base sur le double symbolisme biblique de l'eau. En effet, dans l'Ancien Testament, l'eau est à la fois synonyme de mort et de vie. L'eau est associé à la mort en raison de son caractère destructeur et chaotique. Mais elle est également synonyme de la vie et de la fertilité. Mais aucun de ces deux aspects de l'eau ne pourrait être associé au domaine des morts. D'abord, l'eau destructrice et terrifiante ne pourrait être présente au Shéol, puisqu'il s'agit d'un lieu de paix et de tranquilité. Ensuite, le symbole par excellence de la vie ne pourrait logiquement pas être présent au domaine des morts.

d-) La boue

Dans l'Ancien Testament, les mentions de la présence de la boue au Shéol sont toujours reliées au caractère dangereux et destructeur de l'eau. Outre ce lien avec l'eau, la conception de la

présence de boue au Shéol pourrait s'expliquer par l'observation de la présence de la boue amassée au fond des citernes d'eau et nous rappelle ainsi l'expérience de Jérémie dans la fosse (Jr 38,1-13).

V-) CHAPITRE V: LES REPRESENTATIONS DU SHEOL

Le cinquième chapitre avait pour sujet les différentes représentations possibles du Shéol dans l'Ancien Testament. Nous avons vu que la situation du Shéol (chapitre III) et que certaines de ses caractéristiques physiques (ténèbres, chapitre IV, section A; poussière, chapitre IV, section B) sont communes aux croyances de l'ensemble de l'humanité, mais que les représentations du domaine des morts sont très disparates au Proche-Orient Ancien.

a-) Vision anthropomorphique du Shéol

La principale représentation du Shéol dans l'Ancien Testament est celle du terrible et insatiable monstre souterrain. Cette conception du domaine des morts est très semblable à celle des Cananéens, de laquelle les Israélites se sont peut-être inspirés. Mis à part ces deux peuples, cette représentation du séjour des morts n'existe pas ailleurs au Proche-Orient Ancien.

b-) Le Shéol: une maison, une ville ou une prison

Les mentions de la Porte (Jb 38,16-17; Ps 9,14; 107,18; Sg 16,13; Is 38,10) et des verrous du Shéol (Jb 17,16; Jon 2,7) constituent le fondement des représentations du Shéol en tant que maison, ville ou prison. Ces conceptions du domaine des morts sont très vagues dans l'Ancien Testament, en Egypte, au Canaan et dans la pensée grecque. Il s'agit cependant de représentations dont témoignent amplement les textes mésopotamiens.

c-) Le Shéol: un lieu caché, secret, et vaste

Ces trois représentations du Shéol, suggérées par certains auteurs modernes, manquent de fondement autant dans l'Ancien Testament que dans les religions du Proche-Orient Ancien.

VI-) CHAPITRE VI: YAHVE PAR RAPPORT AU SHEOL ET AUX MORTS

Dans le sixième chapitre, nous avons vu que si l'Ancien Testament affirme le pouvoir de Yahvé sur le Shéol (Jb 26,6; Ps 139,8; Pr 15,11; Is 7,10-12; Jr 23,24; Am 9,2), sur la vie et la mort (Dt 32,39; 1S 2,6; 2R 5,7; Ps 30,4; 71,20; 86,13; Sg 16,13; Os 13,14), il mentionne également que les morts ne louent pas Yahvé et qu'ils sont soustraits au pouvoir de Yahvé qui ne fait rien pour eux.

A cette apparente contradiction, nous avons retenu sept explications, relativement complémentaires, suggérées par différents auteurs modernes:

- 1-) Yahvé n'avait pas de pouvoir sur le Shéol, parce qu'ils'agissait primitivement du domaine d'une autre divinité.
- 2-) Yahvé, étymologiquement le Dieu Vivant et le Dieu des vivants, ne pouvait être associé au domaine de la mort.
- 3-) Les Israélites ne voulaient pas mêler Yahvé au domaine des morts et souhaitaient ainsi se démarquer des croyances cananéennes au sujet de Mot, le dieu cananéen de la Mort.
- 4-) L'importante hypothèse voulant qu'au Shéol la relation théologique, cultuelle, sacerdotale et communautaire, entre les humains et Yahvé soit interrompue.
- 5-) En accord avec la théorie du culte des morts, les défunts étant divinisés, ne pouvaient louer Yahvé, un autre dieu, un de leurs égaux.
- 6-) L'hypothèse de Sutcliffe, que nous avons rejetée, selon laquelle les morts ne peuvent louer Yahvé parce qu'ils n'ont plus de corps.
- 7-) La vraisemblable hypothèse selon laquelle, en raison de la pensée binaire qui inspire les Israélites, l'Ancien Testament affirme en fait que les morts ne louent pas Yahvé aussi bien que les vivants le font, et que Yahvé ne fait pas pour eux ce qu'il fait si bien pour les vivants.

En conclusion, j'ai proposé l'hypothèse personnelle complémentaire selon laquelle Yahvé a créé l'humanité pour partager sa création avec elle. La terre des vivants est le lieu privilégié de la communion entre Yahvé et l'humanité. Une fois au Shéol, le défunt n'a plus rien à apprendre, ni à espérer de sa relation avec son Créateur.

VII-) CHAPITRE VII: LE SHEOL ET L'HOMME: ETAT DES MORTS AU SHEOL

Le septième et dernier chapitre traitait de certains aspects de la condition des défunts au Shéol.

a-) La survivance de l'être humain dans l'au-delà

Nous avons d'abord remarqué qu'on croyait, partout au Proche-Orient Ancien, que dans l'au-delà, subsistait non pas une partie de l'être humain, mais une image plus ou moins totale de la totalité de l'individu.

b-) Les Répha'im

Dans l'Ancien Testament, les morts habituellement nommées DID (Méthim) sont désignés à huit reprises (Is 14,9; 26,14.19; Jb 26,5; Ps 88,11; Pr 2,18; 9,18; 21,16) par le terme DIP (Répha'im). Ce terme qui désigne au sens concret une ancienne race de géants, est un terme poétique utilisé pour désigner les morts, puisque ses huits emplois se retrouvent à l'intérieur de textes de style littéraire poétique.

Classiquement, ce terme est étymoloquement lié au verbe קָּבָּה (sombrer, relaxer, relâcher, faiblir) et présente ainsi les morts comme étant des êtres faibles. Mais la découverte des textes ougaritiques de Ras Shamra permit une nouvelle étymologie qui rapproche ce terme du verbe (guérir) et désigne ainsi les morts comme étant des guérisseurs.

La première étymologie pourrait s'expliquer par l'observation des défunts dans le tombeau, ou des mourants, qui ne bougent plus et sont dépourvus de force. Notons cependant qu'aucun des huit versets qui mentionnent les Répha'im ne présente les morts comme étant des êtres faibles. La seconde étymologie, tant qu'à elle, se base vraisemblablement sur le lien qui existe entre les morts et la terre, là où les défunts sont enterrés, là où se trouve le domaine des morts. Puisque les morts sont intimement liés à la terre, ils étaient logiquement invoqués pour favoriser les récoltes. Cette fertilité agricole a pu s'étendre à la toute fertilité, à la fécondité, la prospérité et la santé humaines, figurant ainsi les morts comme étant des guérisseurs.

c-) Le sommeil des morts

La condition des morts dans l'au-delà est souvent présentée comme un sommeil, en Egypte, en Mésopotamie et dans l'Ancien Testament (Jb 3,13.17; 14,12; 17,16; Si 22,11; 30,17; 38,23; 46,19; Sg 4,7; 17,14; Is 57,1-2; Ez 32,17-32; 2M 12,45). Daniel 12,2 présente la résurrection comme étant un réveil du sommeil de la mort. Une fois de plus, cette conception de la mort s'inspire vraisemblablement de l'observation des morts qui semblent dormir dans la tombe, et des mourants dont l'activité est souvent réduite à une existence léthargique.

d-) Egalité ou distinction entre les morts?

Contrairement aux autres peuples du Proche-Orient Ancien, les Israélites ne croyaient pas qu'il existait, au domaine des morts, une distinction entre les défunts. Pour les Israélites, tous les morts sont égaux (Jb 3,13-15.17-19). Nous avons vu que certains textes de l'Ancien Testament, qui semblent mettre une distinction entre les morts, ne peuvent être retenus: les indices de 1S 28 (consultation de la nécromancienne d'En-Dor par Saül) sont trop vagues et peuvent être interprétés de nombreuses façons, alors que Is 14,3-21 (La descente du roi de Babel au Shéol) et Ez 32,17-32 (Descente de Pharaon au Shéol), dans leur moquerie des grands rois, affirment exactement le contraire, c'est-à-dire que tous les morts sont égaux.

Cette croyance propre aux Israélites pourrait s'expliquer par une volonté des autorités religieuses de ne pas accorder d'importance aux morts, dans le but d'éloigner le peuple de la pratique de la nécromancie et du culte des morts. Elle pourrait également se baser sur le fait qu'on observait que tous les humains étaient destinés à un même sort commun, la mort (Ps 89,49; Jos 23,14; 1R 2,2; Jb 30,23), faisant des défunts des êtres égaux. Plus tard, avec le développement de la doctrine de la rétribution, les sages d'Israël commencèrent à penser qu'en raison des injustices commises par les humains, les justes seraient récompensés par Yahvé, ce qui créerait une distinction, non pas entre les morts au Shéol, mais entre les justes revenus à la vie et les méchants destinés à la mort éternelle.

e-) L'ignorance des morts et le silence du Shéol

L'Ancien Testament parle parfois de l'ignorance des morts (Jb 14,21; Qo 9,5.10), une conception qui pourrait être liée à la représentation du Shéol comme un lieu silencieux (Ps 31,18; 94,17; 115,17), caché et secret⁵³⁸. En Egypte, le domaine des morts était parfois conçu comme un lieu silencieux, alors qu'au contraire, en Mésopotamie, l'Aralû était logiquement (en raison du chaos qui y règne et de la présence des nombreux monstres) un endroit bruyant.

Cette conception de l'état des morts pourrait s'expliquer soit par l'observation des morts ou des mourants qui ne parlent pas, soit par un soucis des autorités religieuses de détourner le peuple de la pratique de la nécromancie par laquelle les morts étaient consultés en raison de leur grande connaissance.

f-) La réunion familiale et clanique au Shéol

L'Ancien Testament présente parfois la mort comme une réunion à ses ancêtres. Cette conception, surtout présente dans le Pentateuque, s'explique d'abord dans un sens concret par la

•

⁵³⁸cf. Chapitre V, section E.

réunion des cadavres dans le tombeau familial. Elle décrit également, de façon plus universelle, l'union (possiblement par clan, Ez 32,17-32) de tous les ancêtres au Shéol.

g-) Etat des morts lié à la sépulture

Contrairement aux Egptiens et aux Mésopotamiens, les Israélites n'accordaient pas une grande importance à l'entretien de la sépulture. Cette réserve pourrait s'expliquer soit par le caractère impur des cadavres (Lv 11,8.11.24-25.27-28.31-32.35-40), soit une fois de plus par une volonté des autorités religieuses de détourner les gens de la pratique du culte des morts et de la nécromancie.

L'Ancien Testament affirme cependant que l'absence de sépulture est un terrible malheur (1R 14,11; 16,4; 21,24; 2R 9,10.37; Jr 7,33; 8,2; 9,21; 16,4; 25,33). La sépulture aurait ainsi une influence sur l'état des morts, puisqu'elle serait la condition nécessaire pour rejoindre ses ancêtres et reposer en paix au Shéol. N'oublions pas que l'être humain est issu de la terre et que son destin est d'y retourner. Il fallait donc ensevelir les morts, puisque ce destin serait impossible si les corps étaient dévorés par les animaux charognards. Nous avons cependant vu que Jacob pensait aller rejoindre son fils Joseph au Shéol (Gn 37,35), alors que le corps de celui-ci avait été dévoré par une bête féroce (Gn 37,33).

h-) Huitième partie: aspects paisibles de l'état des morts au Shéol

Au Proche-Orient Ancien, les domaines des morts sont des endroits terrifiants, peuplés de monstres sanguinaires, remplis de pièges. L'état des morts y est pitoyable. Parmi ces lieux, l'Aralû mésopotamien est le plus terrible de tous.

Or le Shéol se démarque nettement de ces conceptions d'un domaine des morts chaotique. En effet l'Ancien Testament ne mentionne jamais la présence de monstres, de pièges ou de vermine au Shéol. Au contraire, le Shéol est régulièrement présenté comme étant un lieu de paix, de tranquilité et de repos (Jb 3,13.17-19; Jb 17,16; Si 22,11; 30,17; 38,23; Sg 3,1-3; 4,7; Is 57,1-2). De toutes les traits du Shéol dans l'Ancien Testament, son caractère paisible est l'élément qui le distingue le plus nettement de tous les autres domaines des morts présents au Proche-Orient Ancien.

VIII-) LE TOMBEAU A L'ORIGINE DE LA NOTION DE SHEOL

A travers l'ensemble du présent mémoire, nous avons remarqué à plusieurs reprises que de nombreuses conceptions du Shéol s'expliquent pas l'observation du cadavre dans le tombeau:

situation souterraine (chapitre III), présence de ténèbres (chapitre IV, section A), présence de poussière (chapitre IV, section B), faiblesse des morts (chapitre VII, section B), sommeil des morts (chapitre VII, section C), silence des morts (chapitre VII, section E), présence de vermine (chapitre VII, section H). Il y a également le lien qui existe entre la décomposition des cadavres dans le tombeau et trois synonymes du Shéol: l'Abaddôn (אָבָדּוֹן) en tant que Lieu-de-Destruction (chapitre II, section A), la terre (אָבֶדּין) où retourne le corps (chapitre II, section B), et la fosse (חַתַשֵּׁ) qui est parfois traduite par "corruption" (chapitre II, section B-2-e).

Charles affirme que la conception du Shéol est issue de la notion du tombeau familial et que le Shéol est en fait la combinaison de tous les tombeaux individuels. Selon lui, la notion de tombeau familial s'est développée en une conception d'un vaste tombeau du clan, puis en un universel tombeau de toute l'humanité:

« Sheol was originally conceived as a combination of the graves of the clan or nation, and as thus its final abode. In due course this conception was naturally extended till it embraced the departed of all nations, and thus became the final abode of all mankind, good and bad alike. »⁵³⁹

Certains auteurs pensent que la notion du tombeau et celle du Shéol sont deux conceptions tout à fait différentes. Selon eux, le Shéol serait une conception plus récente que celle du tombeau, empruntée à d'autres peuples. Heidel, par exemple, tente de différencier, dans l'Ancien Testament, les passages où Shéol se réfère au domaine des morts et ceux où Shéol se réfère au tombeau. Eichrodt croit que la conception du Shéol et celle du tombeau ont existé simultanément, pour les Israélites et pour d'autres peuples primitifs, et qu'il est erroné de tenter de différencier ces deux concepts ou d'expliquer leur existence comme étant une évolution « one grave - many graves - great burial cave - underworld. »542

Mais aujourd'hui, la majorité des auteurs s'entendent pour affirmer que le Shéol et le tombeau sont deux concepts inséparables qui se manifestent l'un dans l'autre. A la fin du XIXe siècle, Charles faisait déjà remarquer que si ces deux lieux semblent s'exclurent l'un l'autre, leurs caractéristiques sont interchangeables: « Strictly regarded, the conceptions of the abode of the dead in the grave and in Sheol are mutually exclusive. But ... their characteristics are treated at times as interchangeable. »544

:

⁵³⁹Charles, Robert Henry, <u>Eschatology: The doctrine of a Future Life in Israel</u>, Judaism and Christianity, 1899, 2nd ed. New York, Schocken Books, p. 33.

⁵⁴⁰cf. Pedersen, Johannes, <u>Israel, Its Life and Culture</u>, I-II, Londres, Oxford University Press; Copenhague, Poul Branner 1926, p. 461.

⁵⁴¹Heidel, Alexander, <u>The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels</u>, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1946, pp. 174-175.

⁵⁴² Eichrodt, Walther, Theology of the Old Testament, vol. II, Westminster Press, Philadelphia, 1967, p. 213.

⁵⁴³cf. Pedersen, loc. cit.

⁵⁴⁴ Charles, Eschatology: The doctrine of a Future Life in Israel, pp. 33-34.

Au début du XXe siècle, Lods, affirmait que le mort pouvait à la fois être au Shéol et dans son tombeau.⁵⁴⁵ Lods, qui exerce une approche anthropologique, note que contrairement à plusieurs autres peuples les Isrélites n'ont pas tenté de concilier le problème que pose la présence simultanée du mort dans le tombeau et au Shéol:

« Il n'y a, en tout cas, aucune trace chez eux des diverses conceptions auxquelles on a eu recours ailleurs pour résoudre la même contradiction. Les Chinois, les Algonquins, d'autres peuples encore, ont admis que l'homme a plusieurs âmes, dont l'une reste près du corps, tandis qu'une seconde va résider dans la terre des morts; d'autres croient que l'esprit fait de temps en temps le voyage du séjour des morts à la tombe; d'autres encore, que l'âme rôde quelque temps autour du corps avant de prendre son envol vers le pays des ombres: le délai est de neuf jours ordinairement d'après les Grecs de l'époque classique, de trois jours seulement suivant l'opinion des Mazdéens adoptée par les Juifs; au temps des poèmes homériques les Grecs pensaient que l'âme ne peut partir pour l'Hadès que quand le corps est enseveli. »⁵⁴⁶

La contribution de Pedersen à ce sujet est considérable. Il fait d'abord remarquer que le tombeau individuel n'est pas isolé, mais forme une communauté avec l'ensemble des autres tombeaux:

« But the individual grave is not an isolated world; it forms a whole with the graves of the kinsmen who make a common world and are closely united. Nor does the thought stop at this totality. Viewed from the world of light, all the deceased form a common realm, because they are essentially subjected to the same conditions. »⁵⁴⁷

Il affirme ensuite, à la suite de Lods, que les concepts de Shéol et de tombeaux sont deux notions inséparables et que le défunt se trouve à la fois au Shéol et dans son tombeau: « The ideas of the grave and Sheol cannot be separated. Every one who dies goes to Sheol, just as he, if everything happens in the normal way, is put into the grave. ... The dead are at the same time in the grave and in Sheol, not in two different places. »⁵⁴⁸

Notons à ce sujet que Jacob parle de rejoindre les siens à la fois au Shéol et dans la tombe:

⁵⁴⁵Lods, Adolphe, <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>. Paris 1906, Librairie Fishbacher, pp. 205-206.

⁵⁴⁶ Lods, <u>La croyance</u> à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 206.

⁵⁴⁷ Pedersen, <u>Israel</u>, Its Life and Culture, I-II, p. 460.

⁵⁴⁸ Pedersen, Israel, Its Life and Culture, I-II, p. 461.

« Non, c'est dans le deuil que je descendrai auprès de mon fils au Shéol. » (Gn 37,35).

« Quand je serai couché avec mes pères, tu m'emporteras d'Egypte et tu m'enseveliras dans la tombe. » (Gn 47,30).

Pedersen conclut que les notions de Shéol et de tombeau ne sont pas seulement inséparables, mais qu'elles se manifestent l'une dans l'autre:

« Sheol is the entirety into which all graves are merged. ... All graves have certain common characteristics constituting the nature of the grave, and that is Sheol. The "Ur"-grave we might call Sheol; it belongs deep under the earth, but it manifests itself in every single grave, as mo'abh manifests itself in every Moabite. Where there is grave, there is Sheol, and where there is Sheol, there is grave. »⁵⁴⁹

IX-) INFLUENCES MESOPOTAMIENNES SUR LES CONCEPTIONS DU SHEOL

Nous avons remarqué à plusieurs reprises, tout au long du présent mémoire, de nombreuses ressemblances entre la conception du Shéol Israélite et celle de l'Aralû mésopotamien: termes akkadiens apparentés à l'hébreu אָרֶל (Shéol) (chapitre I, section B-1), emploi de l'akkadien "ersetu" (la terre) pour désigner l'Aralû et de l'hébreu אָרֶל (la terre) pour désigner le Shéol (chapitre II, section B), situation souterraine de ces deux lieux (chapitre III, section A), présence de portes (chapitre III, section B-1), présence de ténèbres (chapitre IV, section A), présence de poussière (chapitre IV, section B), absence d'eau (chapitre IV, section C), présence de boue (chapitre IV, section D), représentation du domaine des morts en tant que maison, ville ou prison (chapitre V, sections B, C et D), sommeil des morts (chapitre VII, section C).

Les auteurs modernes reconnaissent depuis longtemps que la notion de Shéol est une conception mésopotamienne empruntée par les Israélites. Heidel fait cependant remarquer avec raison que la conception israélite du Shéol est également fort différente de celle de l'Aralû mésopotamien: « The Hebrew beliefs on the realm of the dead were in some respects quite similar, in others they were diametrically opposed to those of the Mesopotamians. »551 Stadelmann reconnait également cette ambiguïté et en conclut que le Shéol est une conception propre aux Israélites:

⁵⁴⁹Pedersen, Israel, Its Life and Culture, I-II, p. 462.

⁵⁵⁰ Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 207.

⁵⁵¹Heidel, <u>The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels</u>, p. The University of Chicago Press, Chicago - London, 1946, p. 173.

« It should be recognized that many of the details of the Hebrews' concept of underworld, which they preserved alongside their own religious ideas, may well have been Mesopotamian in origin. ... however, the ancient Hebrews' conception of the abode of the dead was in some respects quite similar, while in others it was opposed to that of the Mesopotamians. It would seem, then, that the basic idea of the underworld was probably native to the Hebrews, as it was to most ancient peoples. »552

Stadelmann pousse plus loin son hypothèse et, puisqu'il considère à tort que les textes de l'Ancien Testament au sujet du Shéol sont « incohérents et inconsistants »⁵⁵³, croit que ces supposées divergences sont issues de l'agglomération des différentes croyances absorbées par les tribus d'Israël avant leur union:

« ... the ancient Hebrew's conception concerning the place of the dead and their beliefs in afterlife followed the pattern of growth of their tribal community itself. The tribes, each of which had enjoyed autonomy during its earlier years and possessed its own set of traditions, merged into an amphictyony so that the individual traditions were brought into contact with one another, with the inevitable process of give and take. Thus, we must realize that these traditions were on one hand bound to match the general outlook of the Yahwistic religion, which imposed a kind of unity upon them, and on the other to modify some of their own views, which led to inconsistencies and differences of detail. »554

Je crois personnellement que l'hypothèse de Stadelmann est erronée, puisqu'il est impossible de concevoir que les Israélites, en tant que tribus séparées ou en tant que peuple, n'aient pas été infuencés par les différentes civilisations issues de Mésopotamie.

A mon avis, les Israélites, peuple sémitique d'origine mésopotamienne, avaient initialement la même conception du domaine des morts que leurs cousins mésopotamiens. Mais il s'agissait d'une notion PRIMITIVE, antérieure à la conception vétéro-testamentaire du Shéol et à celle de l'Aralû telle que décrite dans des textes tels que l'Epopée de Gilgamesh ou la Descente d'Ishtar aux Enfers. Cette conception primitive du domaine des morts se basait sur des observations élémentaires du tombeau (situation souterraine, présence de poussière, de ténèbres). Il s'agit bel et bien de conceptions fondamentales et primitives, puisqu'on les retrouve partout dans les différentes cultures de l'humanité. Lods fait d'ailleurs remarquer que « Les couleurs sous lesquelles on se

_

⁵⁵²Stadelmann, Luis I.J., <u>The Hebrew Conception of the World; A Philological and Literary Study</u>, Analecta Biblica 39, Rome 1970, p. 165.

⁵⁵³ Stadelmann, The Hebrew Conception of the World; A Philological and Literary Study, p. 207.

⁵⁵⁴Stadelmann, loc. cit.

représentait le royaume des morts sont, en Israël comme chez les Babyloniens, empruntées en majeure partie au sépulcre et spécialement au sépulcre de famille. »555

Puis au cours des siècles, cette conception primitive du domaine des morts s'est développée différemment chez les Israélites et en Mésopotamie, pour donner les conceptions distinctes du Shéol et de l'Aralû.

En Mésopotamie, cette conception primitive s'est développée à l'intérieur d'une religion polythéiste où les humains jouaient un rôle ingrat. Leur vision d'un domaine des morts cruel et chaotique reflétait ainsi leur angoisse collective par rapport à la mort et à l'au-delà.

En Israël, le développement de la conception primitive du domaine des morts a été influencé par trois importants facteurs:

- 1-) La progression de la religion monothéiste yahviste pour laquelle tout tourne autour de l'être suprême unique qu'est Yahvé et qui excluait du même coup toute autre divinité.
- 2-) Conséquemment à la solidification du yahvisme, le rejet du culte des morts se manifestant par une désacralisation et un rabaissement de tout ce qui se rapporte aux morts et à leur demeure.
- 3-) La caractère nomadique du peuple d'Israël qui ne permettait pas un rapport intime avec les morts et leurs lieux de sépulture.

Par ce rôle essentiel et par l'évolution que nous reconnaissons chez les Israélites à une conception primitive du domaine des morts, nos recherches nous ont amené à confirmer à propos d'un thème particulier la thèse générale que madame Shannon-Elizabeth Farrell présentait dans son étude sur l'anthropologie biblique:

« Qu'on parle de l'anthropomorphisme, de la création des humains ou de l'immortalité de l'âme, il ne suffit pas de repérer dans les traditions non bibliques certains parallèles des textes bibliques. Il faut surtout voir comment la Bible se sert de tels emprunts: dans la plupart des cas, elle les modifie d'une manière progressive. Elle fait de même quand elle emprunte à la pensée "primitive" dont certains anthropologues aiment identifier des éléments dans le texte biblique. Quelle est la force motrice qui commande cette adaption? C'est à ce point de la discussion qu'il faut reconnaître un élément propre à l'anthropologie biblique. Il s'agit d'une présence de Dieu que la pensée biblique discerne d'abord dans l'histoire d'un peuple et, plus tard, dans la vie de tout être humain »557

⁵⁵⁵Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, p. 211.

⁵⁵⁶Speiser, E.A., The Creation Epic, tablet VI, lines 1-8.33.36.

⁵⁵⁷ Farrell, Shannon-Elizabeth, Anthropologie biblique: dans <u>Dictionnaire de théologie fondamentale</u>, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Edition française dirigée par René Latourelle. Montréal, Editions Bellarmin; Paris, Editions du Cerf, 1992, p. 36.

X-) PROFITER DE LA VIE

Pour l'ensemble de l'humanité, la mort demeure un mystère, pour le croyant comme pour l'athée. Qu'elle provoque la crainte, l'amertume, la colère ou le besoin de se dépasser, elle ne laisse personne indifférent. En ce sens, et puisqu'elle influence l'ensemble de notre existence, la mort devient le moteur, l'essence même de la nature humaine; c'est elle qui donne tout son sens à l'existence humaine. La condition humaine ne serait évidemment pas la même sans ce constant rappel de notre finitude.

Si elle semble parfois cruelle et injuste, la mort occupe pourtant une place de choix pour la pédagogie divine. C'est sur la terre des vivants que Yahvé nous laisse, en toute liberté, l'occasion de composer avec la réalité de la mort. L'omni-présence de la mort dans notre existence nous permet de mieux saisir l'essence de notre nature humaine, de Yahvé et de notre relation avec Lui. La mort est un outil priviligié utilisé par Yahvé pour nous permettre de faire croître en connaissance, en compréhension et en sagesse.

C'est donc ici sur la terre des vivants que se réalise cette réflexion, et non pas au domaine des morts, là où tout est terminé. Et c'est en profitant pleinement de la vie que ce processus sera rendu possible. Car si le Shéol est présenté dans l'Ancien Testament comme étant un lieu de paix et de tranquilité, on y mène tout de même une existence morne et ennuyante. Le Qôhèlet est très conscient de cette réalité et exhorte l'assemblée à profiter de la vie, car telle est la part de l'humanité:

« Voici ce que j'ai vu, moi: ce qui convient le mieux à l'homme, c'est de manger et de boire et de goûter le bonheur dans toute la peine dont il peine sous le soleil, durant le nombre des jours de sa vie que Dieu lui donne; car telle est sa part. » (Qo 5,17).

« Va, mange ton pain avec joie et bois ton vin d'un coeur heureux, car Dieu prend déjà plaisir à tes oeuvres. Qu'en tout temps tes habits soient blancs, et que l'huile ne manque pas sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, durant tous les jours de ta vie de vanité que Dieu te donne sous le soleil - tous tes jours de vanités - car telle est ta part dans la vie et dans la vie et la peine dont tu peines sous le soleil. Tout ce que ta main trouve à faire, fais-le avec force, car il n'y a ni oeuvre, ni raison, ni science, ni sagesse, dans le Shéol où tu vas. » (Qo 9,7-10).

« Réjouis-toi, adolescent, dans ta jeunesse, et que ton coeur te rende heureux aux jours de ton adolescence. Va où ton coeur te mène, où regardent tes yeux, mais sache que pour tout cela Dieu te fera venir en jugement. » (Qo 11,9).

Les sages de la civilisation suméro-akkadienne avaient compris eux aussi, il y a plus de quatre mille ans, l'importance d'accepter la finitude de notre nature humaine et de profiter de la vie. Ainsi s'adressait Siduri au héros Gilgamesh qui, obsédé par la mort de son ami Enkidu, parcourait la terre en quête de l'immortalité:

« Gilgamesh, vers où erres-tu?

La vie que tu poursuis, tu ne la trouveras pas.

Lorsque les dieux créèrent l'humanité,

Ils placèrent la mort pour l'humanité,

Et retinrent la vie entre leurs mains.

Toi, Gilgamesh, remplis ton ventre,

Sois joyeux, de jour et de nuit.

Que chaque jour soit une fête de réjouissance,

Jour et nuit, danse et joue.

Que tes vêtements soient éclatants,

que ta tête soit lavée, et baigne-toi dans l'eau.

Considère le petit qui saisit ta main,

Laisse ton épouse se réjouir en ton sein!

Car telle est la part de l'humanité. »558

⁵⁵⁸ Speiser, E.A., *The Epic of Gilgamesh*, tablet X, old babylonian version, column iii, lines 1-14, in <u>ANET</u>, pp. 72-99.

BIBLIOGRAPHIE

1-) SOURCES

Barguet P., <u>Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens</u>, introduction, traduction, commentaire de Paul Barguet, Cerf, Paris 1967, 307 p.

Dante, A., La Divine Comédie, traduction par Lucienne Portier, Cerf, Paris 1987, 569p.

Dearman A. (editor), Studies in the Mesha Inscription and Moab, American School of Oriental Research, The Society of Biblical Literature, Archaeology and Biblical Studies, Scholars Press, Atlanta 1989, xii-324p.

Gantz, T., Early Greek Myth; A Guide to Literary and Artistic Sources, Johns Hopkins University Press, Baltimore & London, 1993, xxi-909p.

Gordon, C. H., <u>Ugaritic Textbook</u>. <u>Grammar</u>, <u>Texts in Transliteration</u>, <u>Cuneiform Selections</u>, <u>Glossary</u>, <u>Indices</u>, <u>Analecta Orientalia 38</u>. Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1967. xvi-547p.

Homère, <u>Odyssée</u>, texte établi et traduit par Victor Bérard, société d'édition Les Belles Lettres, Paris 1946, 3 volumes.

Homère, Odyssée, Traduction de Victor Bérard (1931), préface de Paul Claudel (1949), introduction et notes de Jean Bérard (1955), Collection Folio, Gallimard, 601p.

Kittel, R., <u>Biblia Hebraica Stuttgartensia</u>, editio funditus renovata K. Elliger et W. Rudolf. Editio Tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1987,lvii-1574 p.

Osty, E., <u>La Bible</u>, traduction française sur les textes originaux par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, introductions et notes d'Emile Osty et de Joseph Trinquet, Edition du Seuil, Paris, 1973, 2620p.

Pritchard, J.B. (ed.), <u>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</u>, Third Edition with Supplement. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1969, xxiv-710p.

Sethe, K. H., <u>Die Altägyptischen Pyramidentexte</u>, Erster Band, Leipzig 1908, Zweiter Band, Leipzig 1910.

Strack, H.L., Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Beck, München 1922-1961, 6 volumes.

<u>Traduction Oecuménique de la Bible</u>, nouvelle édition revue, Société Biblique Française & Editions du Cerf, Paris 1988.

Vattioni, F., Ecclesiastico; Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca. Istituto Orientale Di Napoli, Napoli 1968, 285p.

2-) DICTIONNAIRES

Ann, M., Myers Imel, D., Goddesses in World Mythology, ABC-CLIO Inc., xx-655p.

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Oriental Institute Chicago and J.J. Augustin Verlagsbuchhandlung, Glückstadt, Germany, 1958.

Brown, F., Driver, S.R., Briggs, C.A., <u>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</u>, Clarendon Press, Oxford 1906, xix-1127p.

Buttrick, G.A. (ed.), <u>The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible</u>, Abingdon Press, New York - Nashville.

Charles-F., J., Hostizer J., <u>Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest</u>, E.J. Brill, Leiden, 1965. xxix-342p.

Crim, K. (ed.), <u>The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible</u>, Supplement, Abingdon Press, New York - Nashville, 1976.

Friedman, D.N. (ed.), <u>The Anchor Bible Dictionary</u>, 4 volumes, Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland, 1992.

Gerleman, G., <u>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</u>, I-II, C. Kaiser, München, 1971.

Gesenius, W., Buhl, F., <u>Hebraisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</u>, 16th ed., Leipzig 1915, xix-1013p.

Grimal, P., <u>Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine</u>, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, xxxi-576p.

Latourelle, R., Fisichella, R., <u>Dictionnaire de théologie fondamentale</u>, Edition française dirigée par René Latourelle. Montréal, Editions Bellarmin; Paris, Editions du Cerf, 1992.

Holladay, W.L., <u>A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</u>, Leiden, E.J. Brill, 1971, 425p.

Jastrow, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and Midrashic Literature. Vol. II, 7-11, Pardes Publishing House Inc., New York, 1950, 1736 p.

Koehler, L., Baumgartner, W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden 1958.

König, E, <u>Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament</u>, (2nd-3rd. ed.; Leipzig 1922) x-681p.

Reymond, P., <u>Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques</u>, Le Cerf - Société Biblique Française, 1991, 449p.

van der Toorn, K., Becking B., van der Horst P.W. (editors), <u>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</u> (DDD), E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, xxxvi-1774.

3-) MONOGRAPHIES

Alonso Schökel, L., <u>A Manual of Hebrew Poetics</u>, Subsidia Biblica 11, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1988, 228 p.

Bailey L.R. sr., <u>Biblical perspectives on death</u>, Overtures to Biblical Theology. Philadelphia 1979, Fortress. xv-159p.

Barth, C., <u>Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testamentes</u>, Zollikon (Zürich), Evangelischer Verlag, 1947, 166p.

Bernstein, A.E., <u>The Formation of Hell; Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds</u>, Cornell University Press, Ithaca & London, 1993, xiii-392p.

de Bondt, A., Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na dit leven?, Kok, Kampen 1938, 228p.

Bottéro, J., La religion babylonienne. Presses Universitaires de France, Paris 1952, 151p.

Brandon, S.G.F., <u>Creation Legends of the Ancient Near East</u>, Hodder and Stoughton, Hodder and London, 1963, xiv-241p.

Bryce, G.E., <u>A Legacy of Wisdom</u>. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel, Lewisburg and London, 1927, 336p.

Budge, E.A.W, Egyptian Ideas of the Future Life, AMS Press, New York, 1899, 198p.

Charles, R.H., Eschatology: The doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity, 1899, 2nd ed. New York, Schocken Books, 1963 [1913], xxx-482p.

Clements R.E., The world of ancient Israel; sociological, anthropological and political perspectives. Cambridge 1989, University Press, xi-436 p.

Dahood, M.J., <u>Proverbs and North West Semitic Philology</u>, Scripta Pontificii Instituti Biblici 113, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1963, 72p.

Dhorme E., <u>Les religions de Babylonie et d'Assyrie</u>, Collection Mana - Introduction à l'histoire des religions -1: Les religions orientales II, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, 433p.

Dubarle, A.-M., Les Sages d'Israël, Paris, Cerf, 1946, 278p.

Eichrodt, W., <u>Theology of the Old Testament</u>. Vol. II, Westminster Press, Philadelphia, 1967, 573p.

Frazer, J.G., <u>Totemism and Exogamy</u>. A <u>Treatise on Certain Forms of Superstition and Society</u>, London 1910, McMillan, 4 volumes.

Frazer J.G., <u>Le rameau d'or</u>, traduit de l'anglais (1890) par P. Syn, Henry Peyre, Lady Fraser, Geuthner, Paris 1926-1935, 12 volumes.

Garland, R., The Greek Way of Death, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1985, xiii-192p.

Gordis, R., The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1978, xxxiii-602p.

Hehn, J., Orientalische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag ... gewidmet (M.V.A.G. xxii, 1918), p. 79-90.

Heidel, A., The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1946, ix-269p.

Heinisch P., Theology of the Old Testament, English edition by W. Heidt, Collegeville, The Liturgical Press, 1950, 386 pp.

Humbert, P., Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, Mémoires de l'Université de Neufchâtel, t. 7, Secrétariat de l'Université, Neufchâtel 1929, 193p.

Jakobson, R., <u>Essais de linguistique générale</u>, vol. 1, Collection Point, Sciences humaines, no. 17, Minuit, Paris 1963, 255p.

Jakobson, R., Questions de poétique, Seuil, Paris 1973, 507p.

Jastrow, M., The Religion of Babylonia and Assyria. Boston 1898, pp. 558-560.

Jensen, P., <u>Die Kosmologie der Babylonier</u>, Landmarks 2, Monographs, Verlag von Karl J., Trubner, Strassburg, 1890, xvi-546p.

Jeremias, A., <u>Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt</u>. Hinrichs, Leipzig 1887.

Johnston, P., <u>The Underworld and the Dead in the Old Testament</u>, Dissertation. Cambridge, 1993. Promotor: R.P. Gordon.

Kramer, S. N., Sumerian Mythology; a Study of spiritual and literary achievement in the third millenium B.C., (1946, Philadelphia) revised edition Harper, New York 1961, xiv-130p.

Layton, S.C., <u>Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible</u>. Harvard Semitic Monographs, no. 47, Scholars Press, Atlanta, 1990, 299p.

Lods, A., <u>La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite</u>. Librairie Fishbacher, Paris, 1906, 293p.

Margalit, B., A Matter of "Life" and "Death": A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6), Alter Orient und Altes Testament Band 206, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1980, vii-271p.

Martin-Achard, R., <u>La mort en face selon la Bible hébraïque</u>, Essais Bibliques 15. Genève 1988, Labor et Fides, 136p.

McKane, W., Proverbs, A New Approach, SCM Press, London, 1970, 670pp.

Minois, G., Histoire des Enfers, Fayard. Paris 1991. 440p.

Minois, G., <u>Histoire de l'enfer</u>, collection Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris 1994, 128p.

Oesterley, W.O.E., The Wisdom in Egypt and the Old Testament in the Light of the Newly Discovered "Teaching of Amen - em - ope", SPCK, VIII, London 1927, 109p.

Pedersen, J., <u>Israel, Its Life and Culture</u>, I-II, III-IV. Londres, Oxford University Press; Copenhague, Poul Branner 1926 et 1940.

Pope M.H., Love and death in the Ancient Near East; essays in honor of -, Editeur: Marks John H., Good Robert M. Guilford CT 1987, Four Quarters. vii-258p.

Rainey, A.F., Canaanite in the Amarna tablets: a linguistic analysis of the mixed dialect used by the scribes from Canaan, Leiden - New York, E.J. Brill, 1996, 4 volumes.

Reymond, P., <u>L'eau</u>, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, Vetus Testamentum Supplementum 6, Leiden 1958, xv-282p.

Rogerson, J.W., Anthropology and the Old Testament, John Knox Press, Atlanta 1979, 127p.

Rowe, M., The 1934 Excavation at Gezer, Palestine Exploration Fund, no. 1007, 1934.

Snaith, N.H., The Book of Job. Its Origin and Purpose, S.C.M. Press, London, 1968, x-116p.

Spencer, H., <u>Principes de sociologie</u>, I-IV, tr. de l'anglais par E. Cazelles, 2e édition, Germer Baillière, Paris, 1880-1887.

Spronk, K., <u>Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East</u>, Alter Orient und Altes Testament, Band 219, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1986, 398 p.

Stadelmann, L.I.J., <u>The Hebrew Conception of the World; A Philological and Literary Study</u>, Analecta Biblica 39, Rome 1970, 207 p.

Stier, F., Das Buch Ijjob Hebräisch und Deutsch, Kösel Verlag, München 1954, 361p.

Sutcliffe, E.F., The Old Testament and the Future Life. Bellarmine Series VIII, London 1946, 201p.

Tallqvist, K.L., Sumerisch-akkadische Namen der Totenwelt, Studia Orientalia Vol. 4, Helsinki, 1934.

Tromp, N.J., <u>Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament</u>. Biblica et Orientalia 21, Pontificio Instituto Biblico, Rome 1969, xxiv-241p.

Tylor, E.B., <u>La Civilisation Primitive</u>, I-II, (traduit de l'anglais "Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom", London 1871)), Reinwald & Cie, Paris 1876 et 1878.

Weingreen, J., <u>Hébreu Biblique</u>. <u>Méthode Elémentaire</u>. Traduit de l'anglais par Paul Hébert, Beauchesne Religions 13, Beauchesne, Paris 1984, 307 p.

Wensing, M.G., <u>Death and Destiny in the Bible</u>, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 1993, 82p.

Wolff, H.W., Anthropologie de l'Ancien Testament, Nouvelle Série Théologique no 31, Labor et Fides, Genève, 1974 (Chr. Kaiser Verlag, Münich, Anthropologie des Alten Testaments, 1973.), 228p.

Zandee, J., <u>Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions</u>, E.J. Brill, Leiden 1960, 344 p.

4-) ARTICLES

Albright, W.F., Letter: Journal of Biblical Literature 75 (1956) p. 257.

Allégret, E, Les idées religieuses des Fañ: Revue de l'Histoire des Religions 50 (1904) 214-227.

Astour, M.C., The Nether World and Its Denizens at Ugarit, in Death in Mesopotamia, Mesopotamia vol. 8, Copenhagen Studies in Assyriology, edited by Bendt Alster, Akademisk Forlag, Copenhagen 1980, 302p.

Barstad, H.M., Sheol pp. 1451-1453, in <u>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</u> (DDD), editors: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995.

Baumgartner, W., Zur Etymologie von Sche'ôl: Theologische Zeitschrift 2 (1946) pp. 233-235.

Beer, G., Der biblische Hades, in <u>Theologische Abhandlungen</u>, festschrift H.J. Holtzmann, Tübingen 1902, pp. 1-29.

Blenkinsopp, J., The impass of death in the Old Testament: Clergy Review 50 (1965) 453-57.

Brandon S.G.F., The After-Life in Ancient Egyptian Faith and Practice: Expository Times 76 (1965) pp. 217-220.

Brandon S.G.F., The origin of death in some Ancient Near Eastern religions: Religious Studies 1 (1966) pp. 217-28.

Bräunlich, E., The well in ancient Arabia: Islamica 1 (1924-1925) pp. 314ss.

Burns J.B., The mythology of death in the Old Testament: Dissertation St. Andrews 1070/71, Scottish Journal of Theology 26 (1973) pp. 327-340.

Cox, D., "As water spilt on the ground"; death in the Old Testament: Studia Missionalia 31 (1982) pp. 1-17.

Croatto, S., L'espérance de l'immortalité dans les grandes cosmovisions de l'Orient: Concilium 60 (1970) pp. 21-32.

Cross, F.-M., Jr., Yahweh and the God of the Patriarchs: Harvard Theological Review 55 (1962) pp. 225-259.

Dahood, M.J., Hebrew-Ugaritic Lexicography I: Biblica 44 (1963) 297.

Devaud, E., Sur l'étymologie de אושאל: Sphinx 13 (1910) pp 120-121.

Dhorme, P., Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue Biblique 4 (1907) pp. 59-78.

Eissfeldt, O., The Alphabetical Cuneiform Texts from Ras Shamra Published in "Le Palais Royal d'Ugarit", vol. II, 1957 by Otto Eissfeldt: Journal of Semitic Studies 5 (1960) pp. 1-49.

Farrell, S.-E., Anthropologie biblique: pp. 33-38, dans <u>Dictionnaire de théologie fondamentale</u>, sous la direction de René Latourelle et Rino Fisichella, Edition française dirigée par René Latourelle. Montréal, Editions Bellarmin; Paris, Editions du Cerf, 1992.

Frymer-Kensky, T., *The planting of man: a study in biblical imagery*, pp. 129-136 in Pope Marvin H., <u>Love and death in the Ancient Near East</u>; essays in honor of -, Editeur: Marks John H., Good Robert M. Guilford CT 1987, Four Quarters. vii-258p.

Gaster, T.H., Short notes: Vetus Testamentum 4 (1954) pp. 73-79.

Gaster, T.H., Dead, abode of the, pp. 787-788 in The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible, G.A. Buttrick, editor, Abingdon Press, New York - Nashville, vol. 1.

Ginsberg, H.L., Poems about Baal and Anath, in ANET, pp. 129-142.

Görg, M., Scheol - Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunft: Biblische Notizen 17 (1982) pp. 26-34.

Halévy, J., Les travaux de M. Jeremias et M. Haupt: Revue de l'Histoire des Religions 17 (1888) pp. 338-348.

Haupt, P., Tora = tahrirtu: Journal of Biblical Literature 36 (1917) pp. 258-259.

Haupt, P., Greek siros, silo, and soros, stack: Journal of Biblical Literature 40 (1921) pp. 170-173.

Hooke, S.H., Israel and the Afterlife: Expository Times 76 (1965) pp. 236-239.

Hutter, M., Abaddôn, in Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), editors: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 1-2.

Jastrow, M., The Babylonian Term su'alû: American Journal of Semitic Languages and Literatures 14 (1897-1898) pp. 165-170.

Johnston, P., The Underworld and the Dead in the Old Testament: Tyndale Bulletin 45 (1994) pp. 415-419.

Knibb M.A., Life and Death in the Old Testament, pp. 395-415, in Clements R.E., The world of ancient Israel; sociological, anthropological and political perspectives. Cambridge 1989, University Press, xi-436 p.

Köhler, L., Scheol, Theologische Zeitschrift 2 (1946) pp. 71-74.

Köhler, L., Problems in the study of the Language of the Old Testament: Journal of Semitic Studies 1 (1956) pp. 19-20.

Kramer, S.N., Inanna's Descent to the Nether World, in ANET, pp. 52-57.

Kramer, S.N., The Death of Gilgamesh, in ANET, pp. 50-52.

Lang, B., Life after death in the prophetic promise: 144-156 dans Editeur: Emerton J.A., Congress volume [International Organization of the Study of the Old Testament held Aug. 24-29, 1986, at the Hebrew University of Jerusalem], Jerusalem 1986: Supplements to Vetus Testamentum 40. Leiden 1988, E.J. Brill. vii-303p.

Lewis, J.T., Dead, Abode of the, in The Anchor Bible Dictionary, vol 2, D-G, D.N. Friedman, éd., Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland, 1992, pp. 101-105.

Lightstone, J.N., The dead in late antique Judaism; homologies of society, cult and cosmos: Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion 6 (1985) pp. 51-80.

Martin-Achard, R., Le statut des morts en Israël: Le monde de la Bible 78 (1992) pp. 34-35.

McNaspy, C.J., Sheol in the Old Testament: Catholic Biblical Quarterly 6 (1944) pp. 326-333.

Milik, J.T., Le Testament de Lévi en Araméen, fragment de la grotte 4 de Qumran: Revue Biblique 62 (1955) pp. 398-406.

de Moor J.C., Lovable death in the Ancient Near East: <u>Ugarit-Forschungen</u> 22 (1990) pp. 233-245.

Parker, S.B., Deities, underworld, in The Interpreter's Bible Dictionary of the Bible, Supplement, K. Crim, editor, Abingdon Press, New York - Nashville, 1976, p. 224.

Pfeiffer, R.H., I Will Praise the Lord of Wisdom, in ANET, pp. 434-437.

Pfeiffer, R.H., A Pessimistic Dialogue between Master and Servant, in ANET, pp. 437-438.

Pfeiffer, R.H., A Dialogue about Human Misery, in ANET, pp. 438-440.

Pope, M.H., The Word not in Job 9,31: Journal of Biblical Literature 83 (1964) pp. 269-278.

Revon, M., Le shinntoïsme: Revue de l'Histoire des Religions 50 (1904) pp. 149-199.

Rin, S., The nit of Grandeur: Vetus Testamentum 9 (1959) pp. 324-325.

Ruffle, J., The Teaching of Amenemope and its Connection with the Book of Proverbs: Tyndale Bulletin 28 (1977) pp. 29-88.

Schmidt, F., Polytheisms: Degeneration or Progress, pp. 9-60, in <u>The Inconceivable Polytheism</u>, Studies in Religious Historiography, edited by Francis Schmidt, History and Anthropology vol. 3, Harwood academic publishers, Chur - London - Paris - New York 1987, 375p.

Smith Mark S., Bloch-Smith E.M., Death and afterlife in Ugarit and Israel: <u>Journal of the American Oriental Society</u> 108 (1988) pp. 277-284.

von Soden, W., Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen: Zeitschrift für Assyriologie 43 (1936) pp. 1-31.

Speiser, E.A., The Creation Epic, tablet VI, lines 1-8, in ANET pp. 60-72.

Speiser, E.A., The Epic of Gilgamesh, in ANET, pp. 72-99.

Speiser, E.A., Creation of Man by the Mother Goddess, in ANET, pp. 99-100.

Speiser, E.A., Descent of Ishtar to the Nether World, in ANET, pp. 106-109.

Speiser, E.A., A Vision of the Nether World, in ANET, pp. 109-111.

Thomas, D.W., A consideration of some unusual ways of expressing the superlative in

Hebrew: Vetus Testamentum 3 (1953) pp. 209-224.

Thomas, D.W., צלטות in the Old Testament: Journal of Semitic Studies 7 (1962) pp. 191-200.

van der Toorn, K., Shelah, in <u>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</u> (DDD), editors: Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst. E.J. Brill, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 1440-1443.

Tsevat, M., The canaanite god Shalah: Vetus Testamentum 4 (1954) pp. 41-49.

Vawter, B., Intimations of Immortality in the OT: Journal of Biblical Literature 91 (1972) pp. 158-71.

Virolleaud, S., Les Rephaim: fragments des poêmes de Ras Shamra: Syria 22 (1941) pp. 1-30.

Wächter, L., Unterweltsvorstellungen und Unterweltsnamen in Babylonien, Israel und Ugarit: Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 15 (1969) pp. 327-336.

Wifall, W., The Sea of Reeds as Sheol: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 92 (1980) pp. 325-332.

Wilson, J.A., The complaints of the Eloquent Peasant, in ANET, pp. 407-410.

Wilson, J.A., A Dispute Over Suicide, in ANET, pp. 437-438.

Wilson, J.A., The Prophecy of Nefer-Rohu, in ANET, pp. 444-446.