ÉCHOS D'UN RITUEL DE TYPE ADONIDIEN
DANS L'ORACLE CONTRE MOAB D'ISAÏE (*ISAÏE*, 15)*

Corinne Bonnet

"Et la lumière du soleil sera
multipliée par sept". *Isaïe*, 30, 26

1. INTRODUCTION.

La présente étude vise à proposer une interprétation nouvelle du chapitre 15 d'Isaïe renfermant le début de l'oracle contre Moab, par la mise en évidence d'une trame évoquant un rituel de type adonidien. Notre propos relève donc de l'histoire des religions et non de la philologie hébraïque à laquelle nous ne recourerons que pour signaler les passages corrompus du texte. Cependant, on se rendra compte que ces incertitudes ne ruinent nullement notre hypothèse qui, au demeurant, peut apporter quelque éclairage sur l'histoire de cet oracle d'Isaïe. Nous proposerons donc une traduction qui suit, pour l'essentiel, celle donnée par Wildberger dans son récent commentaire sur Isaïe¹. Nous exposerons ensuite brièvement les principaux problèmes d'établissement du texte et retracerons le *status quaestionis* qui nous permettra de faire le point sur les acquis et les problèmes encore débattus quant à l'origine, la forme et l'arrière-plan historique de ce passage. Nous serons alors en mesure de développer les arguments en faveur d'une lecture nouvelle et d'évaluer les perspectives ainsi tracées.

Notre recherche s'inscrit en vérité dans le cadre d'un vaste effort entrepris pour valoriser au maximum le témoignage "historique" de la Bible, notamment en récupérant les échos des religions environnantes qu'elle contient². La cohabitation séculaire du yahvisme et du baalisme a nécessairement entraîné des interrelations complexes qui se manifestent tantôt par les contours syncrétistes adoptés dans la Bible par la figure de Yahvé³, tantôt par l'insertion de réalités culturelles dis-

sonantes ayant filtré à travers le discours officiel, comme c'est le cas pour les références au culte des morts⁴ ou à des pratiques hiérogamiques¹⁴. Le livre d'Isaïe a été plus d'une fois examiné sous un tel éclairage. La possibilité d'une allusion aux jardins d'Adonis au chapitre 17 demeure controversée⁶, mais tout récemment J. B. Geyer a mis en avant un important *background* mythologique d'origine cananéenne dans les Oracles contre les Nations⁷. Telle est la perspective dans laquelle s'inscrit cette étude qui, loin de retomber dans "l'écueil biblique" fustigé par M. Sznycer à propos des études sur la religion phénicienne⁸, vise au contraire à "l'exorciser de l'intérieur"⁹ par une exploitation aussi fructueuse que possible du matériel vétéro-testamentaire.

2. TRADUCTION¹⁰.

15, 1 Oracle sur Moab.

Vraiment, de nuit, elle a été dévastée,

Elle a été anéantie Ar-Moab.

Vraiment, de nuit, elle a été dévastée,

Elle a été anéantie Kir-Moab.

2 Elle est montée, la fille de Dibon¹¹,

Pour pleurer sur les hauts-lieux,

Sur Nebo et sur Medeba,

Moab a entamé une lamentation.

Toute tête rasée,

Toute barbe coupée.

3 Dans ses rues, on revêt le sac;

Sur ses toits, on pousse un gémissement funèbre;

Sur ses places, tout le monde se lamente

Et se répand en larmes.

4 Et Heshbon et Eléaleh ont poussé des cris de détresse,

Jusqu'à Iahaz, leurs voix ont été entendues.

C'est pourquoi les reins de Moab se mettent à trembler¹²;

Son âme, elle, se sent défaillir¹³.

- 5 Mon coeur appelle à l'aide pour Moab.
Ses fuyards sont en déroute jusqu'à Tsoar, Eglath Shelishiyah.
Oui, dans la côte de Luhit,
On monte en pleurant.
Oui, sur le chemin d'Horonayim,
On pousse un cri de désespoir.
- 6 Oui, les eaux de Nimrim
Sont devenues une zone désertique,
Car l'herbe est desséchée, les plantes ont péri,
Il n'y a plus de verdure.
- 7 C'est pourquoi, ce qui leur reste encore
Et qu'ils ont pu conserver,
Au-delà du torrent des saules,
Ils le portent au loin.
- 8 Vraiment, le hurlement a fait le tour
De tout le territoire de Moab.
Jusqu'à Eglayim parvient sa lamentation
Et jusqu'à Beer Elim, son gémissement.
- 9 Vraiment, les eaux de Dimon se sont remplies de sang.
Car j'apporterai un surcroît de malheur à Dimon,
Pour les rescapés de Moab, un lion
Et l'effroi pour le reste.

3. STATUS QAESTIONIS.

Par ses Oracles contre les Nations, Isaïe, qui exerça son ministère prophétique dans la deuxième moitié du VIII^e siècle av. J.-C., visait à rejeter dans une irréductible altérité les peuples exclus de l'Alliance et vivant dans le polythéisme. Cependant, dans ce groupe de textes, certains sont de toute évidence de rédaction plus récente, comme ceux qui concernent Babylone ou Tyr. De nombreuses études ont essayé de disséquer le livre d'Isaïe, mais sa *Redaktionsgeschichte* demeure encore problématique¹⁴. La prophétie lancée contre Moab.- la Septante l'intitule bien τὸ

ὄημα τὸ κατὰ τῆς Μοαβιτίδος, - prend la forme d'une lamentation suscitée par la dévastation du pays. Le ton paradoxal, fait à la fois de tristesse et de jubilation, a suscité deux questions fondamentales¹⁵:

a) quelle est l'origine de la complainte sur Moab et comment a-t-elle été incorporée aux Oracles contre les Nations d'Isaïe ?

b) à quels événements renvoie cette lamentation ?

a) *Origine et adaptation de la complainte sur Moab*

L'oracle contre Moab énumère une série de manifestations funestes qui investissent les habitants et le pays de Moab, en écho à une attaque-surprise qui a ravagé le territoire. Nous reviendrons sur le détail de celle-ci, mais on doit noter d'emblée que le narrateur semble compatir aux malheurs qui frappent Moab. Ainsi, au verset 5, "mon coeur appelle à l'aide pour Moab". Seul, à la fin du chapitre 15, le verset 9 énonce une sentence, le véritable "jugement" de l'oracle qui, *a posteriori*, colore de manière négative, ironique, l'ensemble de la proclamation¹⁶. On considère par conséquent que l'oracle d'Isaïe aurait réutilisé et encadré dans une perspective nouvelle une lamentation sur Moab composée dans des circonstances historiques différentes et bien précises.

Les opinions relatives à ce matériel originel s'orientent, pour l'essentiel, dans deux directions. On aurait affaire, selon les uns, à un texte antérieur à Isaïe dont celui-ci aurait astucieusement tiré parti ou, selon les autres, à un texte post-exilique ajouté, moyennant aménagement, à la collection d'oracles authentiques d'Isaïe¹⁷. Dans ces hypothèses intervient en outre le parallèle avec le chapitre 48 de Jérémie¹⁸. Dans ce passage, Jérémie, qui prophétisa environ un siècle après Isaïe, présente aussi une vision "apocalyptique" de Moab dévastée, traversée de cris et de pleurs, ses princes, ses prêtres et son dieu Kamosh en exil. Le texte est beaucoup plus long que celui d'Isaïe, plus explicite dans le détail des malheurs, mais aussi dans les causes de cette affliction, à savoir la dévotion immorale et néfaste de Kamosh¹⁹. La plupart des modernes s'accordent certes pour souligner les versets communs aux deux prophètes, mais plus encore pour relever l'organisation différente du récit, les dissemblances phraséologiques assez significatives à leurs yeux pour écarter l'hypothèse d'une dépendance directe

de Jérémie par rapport à Isaïe²⁰. On incline donc à considérer que les deux oracles contre Moab se sont inspirés d'une source commune, cette fameuse complainte sur Moab pour laquelle le texte de Jérémie constituerait un *terminus ad quem*. Son caractère non prophétique expliquerait les libertés prises par Jérémie par rapport au texte d'Isaïe²¹.

Pour désigner cette source, les modernes utilisent régulièrement le terme d' "élégie", coulée ensuite en un *qinah* un peu irrégulier. Selon P. Auvray, il faudrait être attentif à certaines particularités linguistiques trahissant une origine non hébraïque, mais il reconnaît que le maniement de tels arguments est assez délicat²². Le ton à la fois compatissant et moqueur rend difficile la question de son origine. Les hypothèses sont essentiellement au nombre de trois:

- 1) composition moabite;
- 2) composition en Israël pour célébrer une victoire sur Moab;
- 3) composition chez d'autres ennemis de Moab et adoption ensuite à Jérusalem²³.

Deux passages du livre des *Nombres* relatifs à Moab nous confirment précisément l'existence de "poèmes" circulant dans les milieux yahvistes au sujet de ce pays voisin. Or, il est fort intéressant de constater que, dans ces passages aussi, une certaine ambiguïté demeure quant à l'origine de ces morceaux qui semblent, au départ, avoir célébré une victoire des Amorites sur Moab et, ensuite, avoir été appliqué à une conquête par Israël²⁴.

Cette façon de retracer l'histoire du texte d'Isaïe rend compte de l'impression ambiguë laissée par la lecture du texte et que les modernes traduisent tantôt en supposant l'existence de plusieurs auteurs²⁵, tantôt en parlant de "fragmentarité" du texte²⁶. Mais, en bonne partie, les hypothèses sur l'origine du texte reposent sur des considérations d'ordre historique, en rapport avec les circonstances évoquées dans l'oracle.

b) *Arrière-plan historique de l'oracle*

L'histoire de Moab nous est, hélas, relativement peu connue²⁷. Au Ier millénaire av. J.-C., Moab eut en tout cas fort à faire avec ses voisins du territoire d'Israël. Aux IXe et VIIIe siècles av. J.-C., elle fut à plusieurs reprises conquise, au moins partiellement, en dépit de certaines tentatives de restauration,

comme celle dont témoigne la fameuse stèle de Mesha, du milieu du VIII^e siècle av. J.-C.²⁸. L'élégie sur la dévastation de Moab pourrait donc se rattacher à cette tranche d'événements; les modernes évoquent fréquemment les expéditions d'Omri et de Jéroboam II.

À partir de la fin du VIII^e et au VII^e siècle av. J.-C., Moab fut, comme les autres états de la région, menacée par la puissance assyrienne. De Teglat-Phalasar III à Assurbanipal, les Annales Assyriennes nous relatent la soumission de Moab au tribut. Le lion de l'oracle d'Isaïe évoquerait alors, pour certains, le monarque assyrien et le joug qu'il fit peser sur les Moabites²⁹.

Enfin, un dernier danger auquel Moab fut exposée, c'est la poussée des tribus nomades, arabes et bédouines, qui, profitant de la décadence de la puissance babylonienne après le règne de Nabuchodonosor, envahirent toujours plus fréquemment les zones limitrophes³⁰. Cependant, si leurs incursions s'intensifièrent aux VI^e-VII^e siècles av. J.-C., on possède des indices de raids semblables dès le VIII^e siècle av. J.-C., par exemple dans une lettre de Nimrud, contemporaine d'Isaïe³¹.

On est donc confronté à un éventail de situations historiques assez diverses dans le temps et l'espace susceptibles d'avoir donné naissance à la complainte sur Moab³². Peut-on s'orienter en fonction des indications toponymiques contenues dans le texte³³ ? Pour les uns, le mouvement d'invasion décrit s'oriente du sud vers le nord; pour les autres, c'est une pénétration en sens inverse dont il s'agit et, enfin, une hypothèse orientale est défendue par certains. Sans entrer ici dans les détails, notons que les deux premiers toponymes, Ar-Moab et Kir-Moab, sont localisés au centre de Moab. Ensuite, le mouvement progresse vers le nord avec Dibon, Nebo, Medeba ... Mais avec Tsoar, nous regagnons le sud du pays, à la frontière avec Edom, tandis que, peu après, Nimrim renvoie au nord. Il est sans doute utile de rappeler que l'effet visé par l'oracle est précisément de montrer l'ampleur et la dispersion de la désolation qui accable Moab.

Devant la difficulté de trancher en faveur de l'une ou l'autre hypothèse, sinon en fonction d'une *petitio principis*, mieux vaut retenir qu'à la base de l'oracle contre Moab d'Isaïe se trouve fort probablement une élégie relative à une attaque dévastatrice contre l'ensemble du territoire moabite et composée

sans doute avant l'Exil, voire même avant l'époque d'Isaïe.

c) *Structure de l'oracle*

On a coutume de distinguer, dans ce texte, trois parties: versets 1 à 4, versets 5 à 8 et verset 9. La première partie est qualifiée par Wildberger de *Klage-lied* sur la chute de Ar- et Kir-Moab³⁴. Intervient alors une césure: les sentiments du narrateur s'expriment davantage, le cadre géographique est différent³⁵, des fuyards entrent en scène. Pour Wildberger, il s'agirait de deux pièces autonomes, mais sans doute du même auteur. Enfin le verset 9 amorce un discours et un ton nouveaux, celui du jugement prophétique contre Moab. Wildberger le considère par conséquent comme une interpolation. Nous nous rallions à cette analyse, à une nuance près³⁶. Le début du verset 9, qui fait allusion aux eaux se remplissant de sang, clôture l'énumération des signes funestes de l'anéantissement de Moab. L'interprétation que nous allons développer ci-après plaide sans équivoque en faveur de l'insertion de cette première partie du verset 9 dans l'unité précédente, dont elle ne peut être dissociée. La variante orthographique Dimon, au lieu de Dibon, ne nous semble pas un indice suffisant de changement d'auteur, d'autant qu'elle n'est pas nécessairement accidentelle, comme nous le suggérerons plus loin. Par contre, après la mention des eaux ensanglantées, le passage à la première personne du singulier et le ton menaçant, sentencieux, révèlent indubitablement une rupture.

4. INTERPRÉTATION NOUVELLE.

Au texte que nous étudions, on peut appliquer une clé de lecture "réaliste", en relevant et en éclairant par des parallèles pris çà et là le chapelet des manifestations de deuil qui apparaissent dans tout le pays de Moab. Beaucoup de commentateurs soulignent ainsi les connotations rituelles de cette dramatisation prophétique, mais sans envisager jamais une trame interprétative d'ensemble.

En réponse aux malheurs dont ils sont victimes, les Moabites se rendent dans les "hauts lieux"³⁷, ils se coupent les cheveux et la barbe, ils revêtent le sac, entament des lamentations, un peu partout, y compris sur les toits. À toutes ces manifestations, on trouve des parallèles dans la Bible³⁸, dans des contextes funé

raires, assorties parfois de rites d'autodestruction comme le tailladement des mains que Jérémie, quant à lui, mentionne dans son oracle contre Moab³⁹. Déjà dans les textes mythologiques d'Ougarit les mêmes *topoi* apparaissent, comme dans la scène de deuil d'El à qui l'on vient de communiquer la nouvelle de la mort de Baal⁴⁰. L'étude de E. de Martino a du reste bien montré le caractère stéréotypé des manifestations de deuil, de l'Antiquité à nos jours⁴¹. En ce qui concerne les toits, certains passages de la Bible révèlent qu'ils abritaient, comme les terrasses, des rites de libation et d'offrande⁴². Enfin, pour conclure ce premier type d'approche, le dessèchement de la végétation est généralement interprété comme le signe d'une catastrophe naturelle au diapason des malheurs humains et l'ensanglantement du fleuve, comme le résultat d'affrontements meurtriers à proximité de celui-ci⁴³.

Afin d'enrichir le *background* rituel de l'oracle contre Moab, un rapprochement avec le rituel de type adonidien nous semble fructueux. Plusieurs synthèses récentes se sont attachées à souligner le caractère disparate et bien souvent tardif des témoignages relatifs aux Adonies⁴⁴. Il est malaisé de faire le partage entre ce qui revient à l'Adonis grec et à son ou plutôt ses modèles proche-orientaux. Il ne semble en effet plus faire de doute que l'Adonis grec n'est pas l'*interpretatio graeca* pure et simple d'un dieu giblite, puisqu'Adonis est inconnu comme tel à Byblos avant l'époque hellénistique, mais qu'il est plutôt l'expression hellénisée d'un groupe de divinités syro-palestiniennes des IIe-Ier millénaires av. J.-C., ayant des physionomies apparentées et dont le Baal de Byblos n'était sans doute qu'un avatar. Son nom *'dn*, qui est aussi une épithète du Baal ougaritique en tant que leader des *rapi'uma*⁴⁵, montre bien qu'il était, aux yeux des Grecs, le "Seigneur" par excellence, le prototype de ces figures surhumaines célébrées par un rituel où les connotations funéraires et dynastiques dominaient. Partant de ces données, les Grecs ont élaboré une mythologie et un rituel typiquement adonidiens, en travaillant notamment sur la dialectique Grèce-Orient, fécondité-stérilité⁴⁶.

Mais il n'empêche que la connaissance que nous avons du culte giblite, bien que basée sur des textes tardifs, permet, dans une certaine mesure de remonter jusqu'au rituel local destiné au Baal de Byblos. S. Ribichini a bien noté que,

dans le cité phénicienne, au contraire d'Athènes ou d'Alexandrie où il est surtout un héros grec, il bénéficie d'un rituel assez spécifique adressé à un dieu⁴⁷. Le texte fondamental est celui de Lucien de Samosate au IIe siècle ap. J.-C.⁴⁸ Chaque année, en mémoire de la passion d'Adonis, les Giblites célébraient des ὄργια, des cérémonies secrètes, et de grands deuils, μεγάλα πένθηα. Ceci est confirmé par plusieurs sources⁴⁹. Sappho, par exemple, avait élaboré une mélodie spécifique pour la lamentation d'Adonis que l'on appelait *adoniasmos* et qui était accompagnée de flûtes, les *gingroi*. Cette complainte funèbre consistait essentiellement à répéter le nom du mort ou à raconter sa disparition tragique. Les femmes surtout se chargeaient de cette tâche, elles qui jouent un rôle fondamental dans le culte d'Adonis. La lamentation s'accompagnait des traditionnels gestes de deuil: battements sur le corps, lacération des vêtements, exécution de danses et, à Byblos, selon Lucien, tonsure rituelle⁵⁰. Nous retrouvons donc plusieurs des éléments de notre oracle où, pour évoquer les lamentations, on recourt au verbe *yll*, une onomatopée rendue en grec par ὀλολύζω et, en latin, par *ululare*, deux verbes utilisés particulièrement pour désigner les cris aigus des femmes dans les cérémonies religieuses.

Un autre point de contact intéressant entre les Adonies et les rites funéraires sous-jacents au texte d'Isaïe pourrait être la mention des toits. Lors des Adonies athéniennes, Aristophane nous apprend que les Athéniennes montaient sur les toits⁵¹. C'était là qu'elles exposaient au soleil les fameux jardins d'Adonis. Plusieurs vases, notamment apuliens, qui représentent des scènes de culte à Adonis, montrent des femmes sur une échelle, un objet qui semble important dans la symbolique adonidienne⁵².

En ce qui concerne donc les manifestations humaines de la catastrophe dont Moab est le théâtre, on constate une intéressante correspondance avec le rituel dit adonidien. Les transformations naturelles vont venir renforcer notre point de vue et montrer que ces analogies ne sont sans doute pas fortuites. Deux phénomènes sont signalés dans l'oracle: la disparition de la verdure et l'ensanglantement du fleuve. Il est admis désormais que les Adonies giblites se déroulaient en pleine canicule, lorsque la chaleur de l'été était la plus brûlante⁵³.

C'était le lever héliaque de Sirius, vers le 20 juillet, qui marquait le début des célébrations. Théophraste remarque justement que les jardins d'Adonis sont cultivés quand le soleil a le plus de force⁵⁴. Ceux-ci consistent en semis de céréales et de plantes potagères placés dans de petits pots de terre, à l'extérieur, de préférence en plein soleil, sur les toits⁵⁵. Sous l'effet de la chaleur, ils sortent de terre en quelques jours pour dépérir immédiatement. On s'est beaucoup interrogé sur le sens de cette pratique. La plupart des modernes y ont vu l'illustration rituelle du flétrissement de la végétation brûlée par le soleil estival. La mort d'Adonis, selon un schéma typiquement frazérien du *dying god*, symboliserait la fin du cycle annuel de la végétation et sa résurrection, la reprise de celui-ci⁵⁶. Cette analyse a été contestée par M. Detienne qui a surtout opposé la vanité, l'éphémère, la stérilité de cette anti-culture à la véritable céréaliculture enseignée aux Grecs par Déméter⁵⁷. Si tel est sûrement le sens qu'ont pris les jardins en Grèce, il n'en demeure pas moins vrai que le moment choisi pour la célébration des Adonies de Byblos semble supposer l'existence d'un rapport entre le Baal local, auquel Adonis fut assimilé, et la végétation. Sans retomber dans les catégories frazériennes, on peut dire que les Baal poliades des panthéons phéniciens, tout comme leurs prédécesseurs syro-palestiniens, apparaissent comme les garants du bien-être collectif. La fécondité humaine et végétale rentre donc dans leurs attributions. Par leur expérience de mort et de renaissance, ces divinités avaient acquis une dimension sotériologique au bénéfice de toute la communauté civique, dimension qui englobait un spectre d'action assez vaste, dont la maîtrise du cycle saisonnier, comme en témoigne leur relation privilégiée avec l'eau fécondante⁵⁸. D'autres indices renforcent l'idée que les jardins d'Adonis ne sont pas seulement la négation de l'agriculture, mais qu'ils reposent aussi sur une authentique tradition proche-orientale. Outre le parallèle avec les lits d'Osi-
ris⁵⁹, il faut insister sur le rôle des jardins dans divers rites en relation avec le souverain et l'au-delà. Toute une série de rois sont, par exemple, doublés d'un jardinier. De nombreuses divinités ont élu domicile dans un jardin, comme Inanna/Ishtar ou Aphrodite, Melqart dans l'oracle d'Ézéchiél contre le prince de Tyr⁶⁰, Rashap à Ougarit⁶¹. Dès Ebla et Ougarit, il semble que le

jardin du palais servait de cimetière royal et que la liturgie funéraire y prenait place⁶². Il nous semble donc possible de considérer que l'évocation d'une nature anéantie par la sécheresse suite à la dévastation de Moab participe de la même symbolique funéraire que les jardins d'Adonis.

Outre le lever héliaque de Sirius, un autre signal avertissait les Giblites que l'heure était venue de porter le deuil d'Adonis. "Chaque année, nous dit Lucien, le fleuve s'ensanglante (...) Ils racontent que, ces jours-là, Adonis est blessé sur les hauteurs du Liban et que son sang, arrivant dans l'eau, transforme le fleuve". Comment ne pas être frappé par cette ultime similitude avec les eaux de Dimon de l'oracle contre Moab⁶³ ? On a généralement relevé, dans cet énoncé, l'orthographe discordante "Dimon", au lieu de "Dibon", comme précédemment dans le texte. Le manuscrit a de Qumran rectifie du reste Dibon et les apparats critiques de la Septante et de la Vulgate témoignent bien de la perplexité des traducteurs, conservant le *-m*, rétablissant le *-b* ou encore adoptant des formes assez éloignées comme *ῥεμμων*. Pour expliquer cette variante orthographique mineure, on évoque habituellement la contamination avec le mot suivant *dam*, le "sang". On remarquera au surplus la fréquence du son *-Vm* dans ce début de verset 9 qui fait songer à un effet stylistique d'allitération. Pour rendre compte de l'ensanglantement du fleuve Adonis, le Nahr Ibrahim, on a fait appel tantôt à des facteurs "naturels"⁶⁴, tantôt à des phénomènes "artificiels", comme une crue provoquée⁶⁵, mais il nous importe seulement de savoir qu'il signifiait le début du deuil d'Adonis⁶⁶. Dans l'oracle sur Moab, il apparaît à la fin d'une succession de manifestations funestes comme le point culminant d'un itinéraire infernal, celui de la "mort" de Moab, de son deuil, pris par ses propres habitants. Certes, la séquence des divers moments de ce rituel n'est pas conforme à la logique des Adonies giblites, mais plus que l'ordre, ce qui importe ici, c'est l'accumulation inexorable des signes néfastes.

Avant de tirer les conclusions d'une telle interprétation, il n'est pas sans intérêt de signaler que C. Grottanelli a mis en évidence une trame similaire dans le récit fait par Flavius Josèphe des funérailles d'Agrippa I, roi de Judée, en 44 ap J.-C.⁶⁶ On y retrouve les larmes, les lamentations funèbres, le sac, le

"haut lieu", les toits et, en plus, une référence aux parfums et aux cérémonies licencieuses qui accompagnaient les Adonies. Cet autre parallèle confirme la connexion du rituel adonidien avec le culte syro-palestinien des souverains défunts et focalise son statut de modèle, de schéma rituel, voire littéraire.

Les conclusions à tirer de cette étude peuvent, à notre sens, s'orienter dans deux directions. Le texte dont nous sommes partie semble révéler une trame renvoyant au *pattern* rituel de type adonidien, tandis que chez Jérémie, qui travailla vraisemblablement sur la même source, on ne perçoit plus qu'un arrière-plan funéraire diffus, moins cohérent. Malheureusement, les incertitudes qui entourent la *Redaktionsgeschichte* de ces deux oracles rendent délicate toute tentative visant à tirer des conclusions de ces différences de traitement. Plusieurs hypothèses concurrentes permettent d'envisager fort différemment le processus historico-religieux ou littéraire qui rend compte de la présence ou de l'absence de ces échos adonidiens. Faut-il penser que l'élégie originelle, d'époque incertaine⁶⁸, dont Isaïe se serait inspiré, était déjà coulée dans ce moule, conservé par le premier prophète, estompé, banalisé par le second ? Faut-il, au contraire, envisager un remaniement postérieur, voire post-exilique d'une lamentation auquel fut appliqué un schéma rituel ? On ne peut en tout cas exclure l'hypothèse que l'on ait affaire ici à la plus ancienne attestation d'un rituel "adonidien" et que, grâce à ce texte, certaines pratiques acquièrent une épaisseur temporelle et spatiale nouvelle.

Afin de nuancer cette affirmation, nous passerons immédiatement au deuxième ordre de conclusions. Si nous avons tenu à parler de rituel "de type adonidien", c'est précisément pour souligner d'emblée la solidarité fondamentale qui unit Adonis à tout un groupe de divinités syro-palestiniennes des IIe-Ier millénaires av. J.-C., avec lesquelles il a de profondes affinités et dont il est, en quelque sorte, l'expression synthétique. Or, à cette catégorie correspond sûrement un rituels assez spécifique et peut-être est-ce à celui-ci, de manière plus générale, plutôt qu'à un rituel spécifiquement adonidien, que l'oracle d'Isaïe puise. Une meilleure connaissance des rituels syro-palestiniens et une approche plus préci

se de la physionomie et du culte d'Adonis devraient permettre, dans le futur, de faire le partage entre ce qui revient aux uns et aux autres. On retiendra cependant que ce type de rituel était sans doute considéré comme l'expression par excellence du rite funéraire, puisqu'on y recourt pour soutenir l'image biblique de la mort d'un ennemi d'Israël.

-
- * Je tiens à remercier le Dr Thierry Petit de l'Université de Liège pour les conseils qu'il m'a donnés et qui ont facilité ma recherche.
- 1) H. Wildberger, *Jesaja II*, 13-27, Neukirchen 1978, 587-632. Le commentaire de J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33* (World Biblical Commentary 24), Waco 1985, 223-232, est plus récent, mais beaucoup moins documenté.
 - 2) J.A. Soggin, *La religione fenicia nei dati della Bibbia: La religione fenicia*, Rome 1981, 81-88 et l'intervention de P. Xella, *ibid.*, 89.
 - 3) Cf., par exemple, J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985; C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Leyde 1986; cf. aussi les réflexions de J. Bottéro, *Naissance de Dieu*, Paris 1985.
 - 4) P. Xella, *Il culto dei morti nell'Antico Testamento: tra teologia e storia delle religioni: Religioni e Civiltà. Studi in memoria di Angelo Brelich*, Bari 1982, 645-66; B. Lorenz, *Überlegungen zum Totenkult im Alten Testament: Münchener Theologische Zeitschrift*, 33 (1982), 308-311; K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn 1986.
 - 5) G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Ancient Israelite Religion*, Lund 1963, 34ss; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, Paris 1966, 212ss.
 - 6) M. Delcor, *Le problème des jardins d'Adonis dans Isaïe 19, 9-11 à la lumière de la civilisation syro-phénicienne: Syria*, 55 (1978), 370-394; *con tra*: S. Ribichini, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Rome 1981, 94-98.
 - 7) J.B. Geyer, *Mythology and Culture in the Oracles against the Nations: VT*, 36 (1986), 129-145. Je sais gré au Rév. Père J.B. Geyer de m'avoir si aimablement fait part de son avis sur l'hypothèse ici développée et de m'avoir fourni divers renseignements.

- 8) M. Szynger, *Sémites occidentaux. Les religions et les mythes. Et les problèmes de méthode: Dictionnaire des mythologies*, Paris 1981, 424.
- 9) L'expression est de P. Xella, *Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa: La religione fenicia*, 9.
- 10) 1. $ms^m m^b$
 $k bll \acute{s}dd^r m^b ndmh$
 $k bll \acute{s}dd qr m^b ndmh$
 2. $^c lh hbbt wdbn hbbmt lbk$
 $^c l nb w^c l mdb^m m^b yyll$
 $bkl r^s yw qrh k l zqn gd^h$
 3. $bhstyw hgd sq^c l ggth$
 $bdhbth klh yyll yrd bbk$
 4. $wtz^c q hsb n w^l ^c lh^c d yhs nsm^c qlm$
 $^c l kn hls m^b yr^c npš yr^ch l$
 5. $lb lm^b yz^c q bdhh^c d s^c r^c glt šlšh$
 $k m^c lh hllht bbk y^c lh b$
 $k drk hrmm z^c qt šbr y^c r$
 6. $k m nrm mšmmt yhy$
 $k ybš hsr klh dš^m yrq l^m hyh$
 7. $^c l kn ytrh^c sh pqdtm$
 $^c l nhl h^c rbm yss^m$
 8. $k hqph hzz^c qh^m t^m gbl m^b$
 $^c d^m glm yllth b^m r^m lm yllth$
 9. $k m dmm ml^m dm k^m št^c l dmm nspt$
 $lpltt m^b^m rh wš^m rt^m dmh$

Pour toutes les questions d'établissement du texte, cf. H. Wildberger, *Jesaja*, 587-632; D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg-Göttingen 1986, 110-118.

Le manuscrit DS Ia d'Isaïe trouvé à Qumran renferme peu de variantes significatives par rapport au texte massorétique, mais un certain nombre de variantes orthographiques. Le second manuscrit, DS Ib, a conservé, dans une orthographe plus conforme au texte massorétique, une dizaine de fragments des chapitres 1 à 39. Cf. D. Barthélemy, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte*: RB, 56 (1950), 530-549; W.H. Brown Lee, *The Manuscript of Isaiah from which DS Ia was copied*: BASOR, 127 (1952), 16-21; P. Auvray, *Isaïe 1-39*, Paris 1972, 14-16. Le texte targumique n'apporte aussi que des variantes sans grande incidence sur le sens du passage, cf. J.F. Stenning, *The Targum of Isaiah*, 2e éd., Oxford 1953. On peut y ajouter d'emblée les commentateurs du Moyen Age d'Isaïe qui n'apporte aucun élément d'interprétation éclairant sur la manière dont le chapitre 15 était lu. Cf. St Jérôme, *Opera, Pars I, Opera exegetica, 2: Commentariorum in Esaiam libri I-XI* (Corpus christianorum, series latina LXXIII), Turnhout 1963, 175-179; St Albert le Grand, *Opera omnia*, XIX, *Postilla super Esaiam*, Aschendorff 1952, 215-220; St Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, XIV, *Expositio in aliquot libros Veteris Testamenti et in Psalmos L, In Esaiam*, Parme 1863, 484-485. Ils développent généralement un commentaire au "premier degré", comme St Albert qui entend le terme "toit" au sens de "famille" (p. 217).

- 11) "Elle est montée la fille de Dibon": le texte massorétique, peu compréhensible avec sa leçon "la fille et Dibon", doit être corrigé en fonction de *Jérémie* 48, 18 dont le texte est en effet parallèle à celui d'Isaïe, selon des modalités que nous examinerons ultérieurement.
- 12) La forme $h^a l^u s^e$ qui pourrait être l'état construit du participe passif qal au

pluriel de la racine **hls*, "s'équiper pour la guerre", doit plutôt être lue *hal^esê*, "les reins", par rapprochement avec la Septante qui traduit ἡ ὀσφὺς τῆς Μοαβίτιδος, en parallèle avec "l'âme", à la ligne suivante.

- 13) Le verbe *yārī^eû*, imparfait *hi^fil* de **rw^c*, "pousser des cris de guerre", semble peu approprié à une situation de défaite qui est alors celle des Moabites. La Septante, en le rendant par γῶσεται pourrait faire songer à une racine **yr^c*, "savoir", mais en définitive, **r^ch*, "trembler", est sans doute la proposition la plus adéquate.
- 14) On trouvera un état de cette question dans J. Vermeulen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique*, Paris 1977, 1-31. Pour les oracles contre les nations en particulier, cf. G.R. Hamborg, *Reasons for Judgement in the Oracles against the Nations of the Prophet Isaiah*: VT, 31 (1981), 145-159.
- 15) E. Power, *The Prophecy of Isaias against Moab*: Bibl., 13 (1932), 435-451; W. Rudolph, *Jesaja 15-16*: D. Winton Thomas - W.D. Mc Hardy (éd.), *Hebrew and Semitic Studies Presented to G.R. Driver*, Oxford-New York 1963, 130-143; H. Wildberger, *Jesaja*, 587-588 pour toute la bibliographie.
- 16) Plus loin, en 16, 6, sont explicités les motifs de cette condamnation: la fierté, l'arrogance, l'insolence des Moabites, traits qui deviendront des topoi bibliques, cf. G.R. Hamborg: VT, 31 (1981), 150-151.
- 17) Pour les tenants de chaque option, cf. J. Vermeulen, *Du prophète Isaïe ...*, 1-31; H. Wildberger, *Jesaja*, 587-632.
- 18) J. Bright, *Jeremiah* (The Anchor Bible 21), New York 1965, 313-323; P. Auvray, *Isaïe*, 167-175; G. Fohrer, *Vollmacht über Völker und Königreiche, Beobachtungen zu dem prophetischen Fremdvölkersprüchen anhand von Jer. 46.51: Festschrift J. Ziegler II*, Tübingen 1972, 145-153; H. Wildberger, *Jesaja*, 604-608; R. Kessler, *Das Lied des Nachbarvolkes. Beobachtungen zu den Fremdvölkersprüchen Jeremias: Festschrift C. Westermann*, Göttingen 1980, 271-287.
- 19) M.H. Pope - W. Röllig, *Wörterbuch der Mythologie I*, Stuttgart 1965, 292. Le roi Salomon, suite à son mariage avec une princesse moabite, pratiqua le culte de Kamosh (*II Rois* 11, 7, 33). D. Rosner, *On the Religion of Moabites: the Status of Priests in Moab: Beth-Mikra*, 2 (1977), 238-241.
- 20) J. Bright, *Jeremiah*, 322; P. Auvray, *Isaïe*, 165-175; G.R. Hamborg: VT, 31 (1981), 150-151. Mais d'une opinion contraire, H. Wildberger, *Jesaja*, 605-606.
- 21) G.B. Gray, *The Book of Isaiah*, 271-273.
- 22) P. Auvray, *Isaïe*, 168-171.
- 23) Une reconstitution de ce type n'aurait rien d'étonnant car la Bible n'a pas négligé de recourir à certains morceaux du folklore ou de la poésie orale, comme cette chanson de vendanges utilisée pour décrire l'ingratitude d'Is-

raël. Cf. P. Auvray, *Isaïe*, 175-176. Cette problématique du support oral de la Bible a été récemment reprise par R.C. Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies: Oral Tradition*, 1 (1986), 30-65. L'auteur rappelle les contributions fondamentales, au XIXe siècle de Wellhausen, au début du XXe siècle de Gunkel dans son introduction à la Genèse et souligne les tendances spécifiques des trois principales écoles, l'allemande, avec surtout M. Noth, la scandinave, avec Nyberg, qui croit à l'existence d'une période orale à la naissance de la plupart des traditions bibliques et Engnell, mais aussi Wiedengren et Ringgren qui adoptèrent des positions beaucoup plus critiques, en fin l'école américaine représentée par Albright. Il fait état aussi de l'apport fondamental des études récentes sur la poésie orale, notamment homérique, avec Parry, et serbo-croate, avec Lord.

- 24) *Nombres* 21, 14-18 et 26-30.
- 25) G.B. Gray, *The Book of Isaiah*, 274-278.
- 26) F. Montagnini, *Il libro di Isaia, Parte prima (capp. 1-39)*, 2e éd., Brescia 1982, 65-70.
- 27) L. Heidet, art. *Moab*: DB, 4 (1908), coll. 1138-78 et la synthèse de A.H. van Zyl, *The Moabites*, Leyde 1960.
- 28) *II Rois* 3-4, 14, 25; ANET, 320-321; KAI 181. On notera que dans la stèle de Mesha, comme chez Isaïe, c'est de nuit qu'est portée l'attaque contre Nebo; H.S. Murphy, *Israel and Moab in the Ninth Century B.C.*: CBQ, 15 (1953), 409 ss; H. Wildberger, *Jesaja*, 596-597.
- 29) J. Mauchline, *Isaiah 1-39*, Londres 1962, 145-150.
- 30) R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955.
- 31) H.F.W. Saggs, *The Nimrud Letters, 1952, Part II: Iraq*, 17 (1955), 126-160, n. XIV; H. Donner, *Neue Quellen zur Geschichte des Staates Moab in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr.*: MIO, 5 (1957), 155-184.
- 32) O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39*, Göttingen 1973, 48-62, surtout 53, souligne la difficulté d'établir une équation texte-fait.
- 33) Tous les commentaires tentent d'identifier les toponymes mentionnés, notamment par référence à ceux contenus dans la stèle de Mesha. Sur la topographie de Moab, N. Glueck, *Some Ancient Towns in the Plains of Moab*: BASOR, 91 (1943), 7-20; R. Rentdorff, *Zur Lage von Jaeser*: ZDPV, 76 (1960), 124-135; K.H. Bernhardt, *Beobachtungen zur Identifizierung moabitischer Ortslagen*, *ibid.*, 136-158; A. Kuschke, *Jeremia 48 1-8. Zugleich ein Beitrag zur historischen Topographie Moabs: Festschrift W. Rudolph*, Tübingen 1961, 181-196; W. Schottroff, *Horonaim, Nimrim, Luhith und der Westrand des "Landes Ataroth"*: ZDPV, 82 (1966), 163-208, auxquels il fait ajouter A.H. van Zyl, *The Moabites, passim*; H. Wildberger, *Jesaja*, 587-632.
- 34) H. Wildberger, *Jesaja*, 610.

- 35) *Ibid.*, 599-600.
- 36) *Ibid.*, 599 et 618.
- 37) Cf. A. Biran (éd.), *Temples and High Places in Biblical Times*, Jérusalem 1981; sur la possibilité ou non d'une connotation funéraire, W. Boyd-Barrick, *The Funerary Character of "High Places" in Ancient Palestina: A Reassessment*: VI, 25 (1975), 565-595.
- 38) Cf., notamment, 2 Sam. 3, 31; Isaïe 22, 12; Jérémie 16, 6; 41, 5; 47, 5; Ezéchiel 27, 31; Lévit. 21, 5; Amos 8, 10; E.F. de Ward, *Mourning Customs in 1. 2 Samuel*: JJS, 23 (1972), 1-27; pour les antécédents sumériens, B. Alster, *The Mythology of Mourning*: ASJ, 5 (1983), 1-16.
- 39) Jérémie 48, 37.
- 40) TOu, 250-251 = KTU 1-5: VI 14ss.
- 41) E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Turin 1958.
- 42) Jérémie 19, 13; Sophonie 1, 5..
- 43) C'est déjà l'interprétation de St Albert le Grand dans son commentaire à Isaïe (cf., *supra*, note 10), qui établit un parallèle avec le Psaume 105 où Moïse change les eaux en sang. Il s'agit cependant d'un prodige accompli dans des circonstances toute différentes.
- 44) B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, Leyde 1977; S. Ribichini, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Rome 1981; AA.VV., *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma*, Rome 1984.
- 45) KTU 1.124, cf TRU 1, 174-177; M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartin, *Der Gottesnamen ADN*: UF, 7 (1975), 551; O. Loretz, *adn come epiteto di Baal e i suoi rapporti con Adonis e Adonaj*: *Adonis. Relazioni*, 25-33.
- 46) La première opposition a été mise en évidence particulièrement par S. Ribichini, *Adonis*; cf. aussi G. Piccaluga, *La mitizzazione del Vicino Oriente nelle religioni del mondo classico*: H.J. Nissen - J. Renger (éd.), *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Berlin 1982, 573-612. La seconde opposition a été développée par M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.
- 47) S. Ribichini, *Adonis*, 145-165.
- 48) Lucien, *De dea syria* 6-9; B. Soyez, *Byblos*, 12ss.; S. Ribichini, *Adonis*, 151ss.; cf. aussi, E. Will, *Le rituel des Adonies: Syria*, 52 (1975), 93-105.
- 49) S. Ribichini, *Adonis*, 124-128.
- 50) Lucien met cette pratique en rapport avec l'Égypte. Cependant, les parallèles cités précédemment indiquent qu'elle est traditionnelle dans les religions ouest-sémitiques. Les femmes qui voulaient éviter la tonsure avaient la possibilité de pratiquer la prostitution sacrée avec les étrangers. N'oublions pas

que les Adonies giblites étaient célébrées dans le sanctuaire d'Aphrodite. À Athènes, leur caractère licencieux est souligné par maints auteurs et M. Detienne les a opposées aux "chastes" Thesmophories de Déméter. Ces débordements dans le cadre d'un rite de deuil doivent être compris comme des pratiques de récupération, à valeur apotropaïque, cf. V. Lanternari, *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti*: SMSR, 24-25 (1953-54), 163-188.

- 51) Aristophane, *Lysistrata*, 387-398. Cf. N. Weill, *Adôniazousai ou les femmes sur le toit*: BCH, 90 (1966), 684-687.
- 52) M. Detienne, *Les jardins*, 201; 212-214: l'échelle n'est pas seulement le moyen de s'approcher du feu brûlant du soleil, mais aussi d'établir une "conjonction exceptionnelle entre la Terre d'En Bas et le Soleil d'En Haut". Sur l'icônographie, B. Servais-Soyez, *Adonis*: LIMC I, Zurich-Munich 1981, col.222-229; Ead., *Aphrodite Ouranie et le symbolisme de l'échelle*: H. Limet - J. Ries (éd.), *Le mythe, son langage et son message* (Homo religiosus 9), Louvain-la-Neuve 1983, 191-207.
- 53) F. Cumont, *Adonies et canicule: Syria*, 16 (1935), 46-50; M. Detienne, *Les jardins*, 189ss.; B. Soyez, *Byblos, passim*. Sur les problèmes posés par le témoignage d'Aristophane et la chronologie des Adonies, J. Servais, *La date des Adonies d'Athènes et l'expédition de Sicile (à propos d'Aristophane, Lysistrata, 387-398)*: *Adonis. Relazioni*, 83-93.
- 54) Théophraste, *Hist. Plant.*, VI, 7, 3; cf. aussi, Platon, *Phèdre*, 276 B.
- 55) M. Detienne, *Les jardins*, 187ss.; S. Ribichini, *Adonis*, 94-107.
- 56) J.G. Frazer, *Adonis* (trad. franç. Lady Frazer), Paris 1921. Cf. encore récemment, N. Robertson, *The Ritual of the Dying God in Cyprus and Syro-Palestine*: HTR, 75 (1982), 313-359.
- 57) M. Detienne, *Les jardins*, 191ss.
- 58) S. Ribichini, *Poenus advena*, Rome 1985, 43-73; sur la dimension collective de la sotériologie des dieux proche-orientaux, P. Xella, *Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica*: U. Bianchi - M.J. Vermaseren (éd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leyde 1982, 614-632.
- 59) B. Soyez, *Lits d'Osiris et jardins d'Adonis, une question de vie, ou de mort*: A. Théodoridès - P. Naster - J. Ries (éd.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven 1983, 219-226; S. Ribichini, *Adonis*, 176ss.
- 60) *Ézéchiel*, 28, 11-19.
- 61) P. Xella, *Le dieu Rashap à Ugarit*: AAAS, 29-30 (1979-1980), 145-162.
- 62) G. del Olmo Lete, *Liturgia funeraria de los reyes de Ugarit (KTU 1.106)*: SEL, 3 (1986), 55-71.
- 63) Pour les identifications possibles de ces "eaux de Dimon", H. Wildberger, *Je*

saja, 618.

- 64) B. Soyez, *Byblos*, 65-66.
- 65) B. Soyez, *De l'apparition d'une crue à la saison des Adonies: Hommages à M. J. Vermaseren*, Leyde 1978, 1188-93.
- 66) Pour le rapport entre un "dieu souffrant" et un fleuve ensanglanté, cf. R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, Paris 1905, 142; L. Troiani, *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pise 1974, 174-182.
- 67) C. Grottanelli, *Le donne di Biblo e le figlie di Agrippa I: un rito regale siriano e le Adonie gublite: RSO*, 57 (1983 [1985]), 53-60.
- 68) Si l'on songe à une origine moabite pour cette composition, elle pourrait témoigner de la pénétration à Moab de rites de type adonidien. A.H. van Zyl, *The Moabites*, 193ss., a déjà relevé des influences provenant de cette région dans la religion moabite. Dans l'hypothèse d'une origine en Israël, un tel phénomène n'aurait évidemment rien de choquant compte tenu des interrelations profondes qui ont joué entre Phéniciens et Israélites.