

Sous la direction de
Jacques-Noël Pérès

Pratiques autour de la mort, enjeux œcuméniques

Avec les contributions de

Patrick BAUDRY, Gilles BERCEVILLE,
Martin BOUREL DE LA RONCIÈRE, Marianne CARBONNIER-BURKARD,
Frédéric CHAVEL, Christophe DELAIGUE,
Flemming FLEINERT-JENSEN, Bruno GAUDELET, Isaia GAZZOLA,
Job GETCHA, Dominique HERNANDEZ, Bernard KLASSEN,
Isabelle LECOINTE, Raphaël PICON, Thomas RÖMER, Jean RUELLAN,
Serge SOLLOGOUB, Laurent VILLEMEN

Desclée de Brouwer

THEOLOGICUM

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

Collection « Théologie à l'Université »

La théologie s'exerce en bien des lieux et de multiples façons. L'accomplir à l'Université, c'est l'inscrire dans une exigence aussi ancienne que les universités elles-mêmes où, sans concession ni préjugé, se croisent et s'interpellent les savoirs. À une époque d'éclatement des croyances et des rationalités, cette exigence intellectuelle demeure d'actualité.

« Théologie à l'Université » publie des recherches menées au *Theologicum* - Faculté de Théologie et de Sciences religieuses de l'Institut catholique de Paris.

Directeurs: Thierry-Marie Courau et Henri-Jérôme Gagey

Comité éditorial: Emmanuel Durand, Isaia Gazzola, Joël Molinario et Sophie Ramond.

www.ddbeditions.com

© Desclée de Brouwer, 2012

10, rue Mercœur, 75011 Paris

ISBN: 978-2-220-06441-3

Comment gérer la mort

Les réponses de la Bible hébraïque

Thomas Römer

Introduction : l'homme face à la mort

La question de la mort est une question centrale dans tous les systèmes religieux ou philosophiques de l'humanité. Jan Assmann remarque avec raison : « La mort, voire la conscience de notre mortalité, est un générateur de civilisation de premier ordre¹. » La mort confronte l'homme à sa finitude, à ses limites. Toute société doit alors apprendre à gérer la mort, et cela peut évidemment se faire de différentes manières.

Pour comprendre le discours de la Bible hébraïque, l'Ancien Testament des chrétiens², sur la mort³, il convient de la situer dans

1. Jan ASSMANN, « Tod und Kultur », in Rainer-M. E. JACOBI, Peter C. CLAUSSEN et Peter WOLF (éds), *Die Wahrheit der Begegnung: anthropologische Perspektiven der Neurologie. Festschrift für Dieter Janz* (Beiträge zur medizinischen Anthropologie), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, p. 399-416, 405 : « Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. »

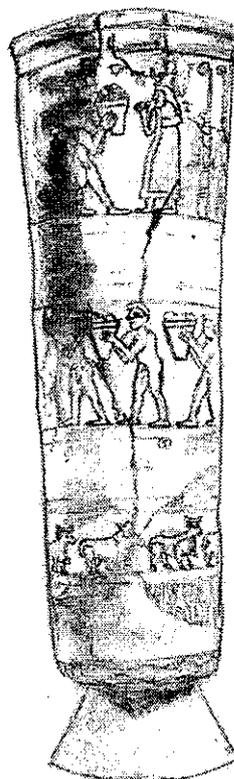
2. L'expression « Bible hébraïque » est préférable à celle d'« Ancien Testament » et cela pour plusieurs raisons. Rappelons seulement que le terme d'Ancien Testament n'est pas univoque car il renvoie à des réalités et des collections de livres différentes dans les Églises catholique, protestantes ou orthodoxes.

3. Il existe de nombreuses publications à ce sujet. Mentionnons en français : Adolphe LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'Antiquité israélite* (2 vol.), Paris, Fischbacher, 1906 ; Robert MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 ; Thomas RÖMER, « La mort et les morts dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque », *ETR* 80, 2005, p. 347-358 ; Hélène NUTKOWICZ, *L'homme face à la mort au royaume de Juda : rites, pratiques et représentations* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, Cerf, 2006 ; Jean-Daniel MACCHI, « Perspectives sur l'au-delà et sur la mort dans le monde judéo-israélite ancien », *BCPE(G)* 62, 2010, p. 5-30 ; Christophe NIHAN,

le contexte du Proche-Orient ancien. Les auteurs bibliques partagent en effet avec leurs voisins de nombreuses conceptions sur l'homme, le monde et les dieux. Et même là où ils se distinguent de l'idéologie dominante, ils le font souvent en dialogue critique, voire en opposition avec les concepts courants de leurs voisins mésopotamiens ou cananéens.

La mort comme destin de l'homme

Un vase d'Uruk du III^e millénaire révèle une conception du monde en trois étages : en bas les végétaux et les animaux, tout en haut le monde des dieux, et entre les deux, les hommes. Cette représentation reflète une question anthropologique qui est encore discutée aujourd'hui : comment l'homme se distingue-t-il des animaux et comment se distingue-t-il des dieux ? La distinction par rapport aux dieux dans de nombreux mythes et systèmes théologiques repose sur le fait que la mort est le destin inévitable de l'homme, contrairement à l'immortalité des dieux⁴.



© André-Thomas Vuong

Cette idée sous-tend l'ensemble de l'épopée de Gilgamesh dont les origines remontent au III^e millénaire avant notre ère. L'histoire de Gilgamesh est l'épopée la plus connue de tout le Proche-Orient, ce dont témoignent les fragments de cette œuvre qui ont été trouvés

« Les origines de la croyance en la résurrection des morts dans le judaïsme du second temple », *BCPE(G)* 62, 2010, p. 31-52.

4. Cela ne signifie pas que certains dieux ne puissent mourir. À Ugarit, Baal meurt chaque année pour ressusciter à la saison des pluies. Dans les épopées *Enuma Elish* et *Athrahasis*, des dieux inférieurs, sont mis à mort et leur sang permet la création des hommes.

en des endroits très différents du « Croissant fertile » (jusqu'en Palestine), qui attestent que cette épopée était largement connue et diffusée. De nos jours encore, Gilgamesh inspire des auteurs de romans de science-fiction, de bandes dessinées et des compositeurs.

Gilgamesh est d'abord une figure légendaire et mythique, qui cependant a peut-être un fondement historique. Dans une liste mésopotamienne des rois, qui date du II^e millénaire, on énumère des rois d'avant le déluge (tous des personnages mythiques ayant des durées de règne incroyables), et des rois d'après le déluge (une répartition comparable se trouve dans les listes généalogiques du livre de la Genèse). Dans cette liste, Gilgamesh apparaît comme cinquième roi d'après le déluge. Il est présenté comme roi d'Uruk, ce qu'il est également dans l'épopée. Ses prédécesseurs sont Lugalbanda (qui dans l'épopée est d'autre part présenté comme étant son père) et Dumuzi (Tammuz en akkadien). Ces rois figurent dans un autre catalogue comme des divinités. Ainsi la figure de Gilgamesh se situe entre le monde des humains et le monde des divins.

Le nom de Gilgamesh peut se traduire par « l'ancêtre est un héros/un jeune homme » ; sans doute le porteur de ce nom fut-il l'auteur d'exploits qui ont conduit à faire de lui une figure de héros légendaire. Le thème principal de l'épopée se trouve sans doute dans la réflexion sur la mort, regardée comme étant le destin inéluctable de l'homme. Après des exploits qu'il mène avec son ami Enkidu, son *alter ego*, Gilgamesh repousse une avance de la déesse Ishtar, et les deux amis entrent en conflit avec les dieux. Pour punir Gilgamesh, les dieux font mourir Enkidu. Après la mort d'Enkidu, Gilgamesh se découvre mortel. La mort de l'ami, la disparition définitive de l'être aimé, représente en quelque sorte le stade le plus poussé de la prise de conscience par l'homme de son destin.

Gilgamesh se met alors en quête d'un remède contre la mort. Il rencontre la déesse Siduri (qui est peut-être identique à Ishtar) et ensuite Utnapishti et sa femme, seul couple humain immortel. Ces interlocuteurs lui donnent la même réponse : « Quand les dieux ont créé les hommes, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ; la

vie ils l'ont retenue pour eux entre leurs mains⁵. » Dans la suite de l'épopée, au moment où il pense avoir peut-être trouvé un remède contre la mort, celui-ci est volé par un serpent. Gilgamesh doit alors accepter la mort comme étant le destin de l'homme.

La position qu'adopte l'épopée de Gilgamesh face à la mort est assez comparable au récit dit de la chute en Gn 3, où apparaît également le serpent dans le rôle de l'agent provocateur. À l'origine de l'interdit divin se trouve en effet une question de vie et de mort. En Gn 2,17, Yahvé Dieu dit au couple humain : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras tu mourras. » Face à cet interdit, le serpent riposte : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Dieu le sait : le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux » (Gn 3,4-5). En fin de compte, la sanction divine à la suite de la transgression se situe entre ces deux affirmations. L'homme et la femme ne meurent pas immédiatement, mais la mort devient dorénavant le destin inéluctable de l'humanité : « Yahvé Dieu dit : "Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bonheur et du malheur. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais !" » (Gn 3,22). Dans l'Israël ancien, la mort est le destin inéluctable de l'homme, ce qui le différencie du monde divin. « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, puisque c'est d'elle que tu as été pris ; car tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (Gn 3,19). Le récit de Gn 3, qui n'est pas forcément un conte pessimiste⁶, insiste sur le fait que la mort fait partie de la condition humaine, que c'est justement la mort qui distingue l'homme de Dieu (une conception comparable

5. Raymond-Jacques TOURNAY et Aaron SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (Littératures anciennes du Proche-Orient 15), Paris, Cerf, 1998, tablette X, version ninivite ; p. 203, 216.

6. Sur le plan anthropologique et théologique, la transgression de l'homme est une nécessité ontologique. Pour plus de détails voir Philippe BORGÉAUD et Thomas RÖMER, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in Philippe BORGÉAUD et Francesca PRESCENDI (éds), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 121-148.

se trouve dans le Ps 90,7-9, où la mortalité de l'homme est mise en relation avec la colère ou le jugement de Dieu). Le texte est donc un récit d'origine qui explique comment la souffrance et la mort sont arrivées dans la création, même si, malgré la sanction, la vie reste possible. Au moment de la sortie du jardin la femme reçoit un nouveau nom, Ève – *hawwa*: la vivante. Elle pourra donner naissance à d'autres humains; la mort individuelle est ainsi dépassée par les générations à venir qui perpétuent la race humaine malgré la réalité de la mort.

Dépasser la mort par la descendance

Dans l'Israël ancien comme dans les pays voisins, la mort était donc considérée comme mettant fin à l'existence humaine. Une mort à la fin d'une vie bien remplie était alors comprise comme signe de la grâce divine, comme en atteste l'expression « mourir vieux et rassasié de jours » (Gn 25,8: « Abraham expira et mourut après une heureuse vieillesse, âgé et rempli de jours. Il fut rassemblé à son peuple. Isaac et Ismaël ses fils l'enterrèrent dans la caverne de Makpéla »). Une mort prématurée est en revanche comprise comme un malheur extrême, voire comme une sanction divine (Lm 5,21).

La seule possibilité pour l'homme d'accéder à la pérennité consiste à avoir une descendance, et surtout des fils dans lesquels il continue en un certain sens à vivre. La naissance du premier fils est donc l'occasion d'une joie extrême; à l'inverse, mourir sans laisser de fils est un grand déshonneur, voire la marque d'une réprobation divine. La stérilité est par conséquent une des plus grandes hantises de l'homme du Proche-Orient ancien, comme le montrent notamment les récits d'Abraham et de Jacob en Gn 12-36 (de façon curieuse, on part inévitablement de l'idée que la stérilité frappe exclusivement les femmes, lesquelles peuvent être renvoyées sans autre formalité si elles ne donnent pas d'enfants). Mourir sans descendance mâle est une si grande catastrophe, que la législation

biblique (Dt 25,5-10), à l'instar d'autres cultures, institue la loi du lévirat: le frère d'un défunt mort sans laisser de descendance doit épouser sa veuve, et le premier fils qui naîtra de cette union sera considéré comme le fils du frère décédé (« Le premier fils qu'elle mettra au monde perpétuera le nom du frère qui est mort. Ainsi son nom ne sera pas effacé d'Israël »; v. 6). Le but de cette coutume était donc d'assurer la continuité, le « nom » d'une descendance. Cette mémoire se faisait notamment *via* le culte des ancêtres, qui constitue une tâche importante pour les fils. Le mythe ougaritique de Danel, qui à l'instar des récits de la Genèse met en scène un héros sans enfants, insiste sur le fait qu'il est indispensable d'avoir un fils qui érige une stèle pour le père défunt, et, par ce monument, le « délivrera » de l'oubli des enfers (KTU 1.17.25-307).

L'existence d'un culte des ancêtres en Juda et Israël durant l'époque de la monarchie ne fait guère de doute. Pour les anciens, il existait une possibilité voire une nécessité de maintenir un lien avec les défunts, et notamment des ancêtres. Bien que la mort eût été considérée comme la fin de l'existence humaine, on ne pouvait imaginer une disparition totale des ancêtres. En Mésopotamie et en Israël, les morts ne cessent pas simplement de vivre: ils continuent à mener une existence diminuée, sous la terre, et sont souvent assimilés à des « fantômes ». En Israël et Juda ce lieu du séjour des morts fut appelé « shéol ».

L'endroit des morts

L'étymologie du terme « shéol » n'est pas claire. Au I^{er} millénaire avant notre ère, en dehors des textes bibliques ce terme n'est attesté que dans un texte d'Éléphantine (« tes os ne descendront pas dans le she'ol » CIS II, 145)⁸. On le rapproche souvent de

7. Ce catalogue y est répété encore trois fois.

8. Nicholas J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Rome, Pontificio Istituto biblico, 1969, p. 21-23; à consulter aussi pour la suite.

la racine *sha'al* (demander) et l'on pense alors que c'est le lieu où l'on peut interroger les morts; une autre possibilité serait une racine sémitique exprimant l'idée du désert. Dans la Bible, le mot *she'ol* est utilisé comme un nom propre (il ne porte jamais l'article), et pourrait peut-être désigner une divinité ou une personification des enfers (un phénomène comparable quant au terme *môt*, signifiant en hébreu « la mort » et désignant à Ougarit le dieu gouvernant le royaume des morts). La vie dans le shéol est conçue sur le modèle du séjour du cadavre sous terre, dans le caveau familial, un lieu froid, humide, sombre et triste. Ce lieu est situé sous la terre, puisqu'on y « descend ». Des mots synonymes en hébreu sont « la fosse », « terre » ou encore la « demeure de silence ». En Jb 16, 22 le shéol est appelé le lieu sans retour possible; c'est un lieu de ténèbres (Jb 10,21; Ps 88,6) et de silence (Ps 94,7; 115,17). La *nèphèsh* (« âme », c'est-à-dire le principe vital qui survit à la mort biologique) mène une existence sans joie, qui n'est que le pâle reflet de son existence terrestre. Tous les hommes doivent y descendre, sans exception, comme l'affirme Ps 89,49-50: « Tu as créé l'homme pour une fin si dérisoire. Quel homme vivrait sans voir la mort, échappant au pouvoir de shéol? » Dans certains textes, on imagine une différenciation sociale. En És 14,9-10 on imagine les rois des nations défunts siégeant sur leurs trônes. Un texte ougaritique décrit un rituel d'enterrement royal, où le roi semble être enterré avec les insignes de son pouvoir (KTU 1,161)⁹. Job 3,18 affirme cependant que dans le shéol l'esclave est affranchi de son maître (« petits et grands c'est tout un, et l'esclave y est affranchi de son maître ») et l'auteur du Ps 49,17-18 relativise la hiérarchie sociale: « Ne crains plus quand un homme s'enrichit et quand la gloire de sa maison grandit. Car en mourant, il n'emporte rien, et sa gloire ne descend pas avec lui. » Dans les textes anciens, le séjour en shéol signifie séparation totale de Yahvé (cf. Ps 6 et

9. André CAQUOT, Jean-Michel de TARRAGON et Jesús-Luis CUNCHILLOS, *Textes ougaritiques. II. Textes religieux et rituels. Correspondance (LAPO)*, Paris, Cerf, 1989, p. 103-110.

30), puisque le royaume des morts est le domaine privé du dieu de la mort.

On imaginait le dieu du royaume des morts comme puissant et redoutable, capable d'empêcher d'autres dieux d'intervenir dans son règne. Dans le poème de la « Descente d'Ishtar aux Enfers », Ishtar elle-même risque de finir sa vie emprisonnée dans le séjour des morts. De même à Ougarit, Baal (le dieu de l'orage) est vaincu pour un temps par Motu, le dieu de la mort, qui l'enferme dans sa prison. Baal meurt donc durant le temps de la sécheresse et réussit à se libérer de la Mort au moment des pluies grâce à l'intervention conjointe de sa maîtresse Anat et de la déesse du soleil.

L'auteur du Ps 30 s'appuie sur l'idée que Yahvé ne peut intervenir dans le royaume des Morts, pour implorer celui-ci de le guérir d'une maladie, en insistant sur le fait que mort il serait incapable de louer Dieu, la maladie étant comprise comme une antichambre de la mort. L'auteur du Ps 6 recourt à un argument similaire, « car, dans la mort, on n'évoque pas ton nom ; dans le séjour des morts, qui te célébrera ? ».

Apparemment, dans ces textes, Shéol est une réalité autonome, qui n'est pas l'œuvre de Yahvé et qui semble échapper à son pouvoir. És 28¹⁰ évoque des représentants de l'aristocratie de Jérusalem, qui sont tentés par une alliance avec Shéol, une divinité qu'ils considèrent comme plus puissante que le dieu d'Israël (v. 14 : « Nous avons fait un pacte avec Shéol, le fléau déchaîné quand il passera ne nous atteindra pas »).

Dans des textes plus récents qui reflètent peut-être les transformations religieuses intervenues sous le règne du roi Josias (vers 620 avant notre ère)¹¹, on affirme cependant que Yahvé est aussi puissant

10. Thomas RÖMER, « Jugement et salut en *Ésaïe 28* », *Positions luthériennes* 43, 1995, p. 55-62.

11. Pour le problème de l'historicité de la réforme de Josias, voir l'argumentation équilibrée de Chrostof UEHLINGER, « Was there a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum », in Lester L. GRABBE (éd.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century B.C.E.* (LHB/OTS 393), London/New York, T & T Clark/Continuum, 2005, p. 279-316.

et on espère qu'il puisse faire remonter les morts du royaume de Shéol: « Dieu rachètera mon âme (*nèpèsh*) de la main de Shéol » (Ps 49,16). Les amulettes des tombes de Ketef Hinnom¹², qu'on avait enterrées avec les défunts, étaient destinées à protéger ceux-ci dans le royaume de la Mort; or sur ces amulettes est évoquée la bénédiction de Yahvé sur les morts, bénédiction qui a été ensuite transposée sur les vivants dans la bénédiction sacerdotale de Nb 6,20-24: « Que Yahvé te bénisse et qu'il te garde, que Yahvé fasse briller sa face [sur] toi et mette sur toi la paix. »

Que faire quand arrive la mort ?

Dans la Bible, comme dans toutes les cultures, le deuil est un moment important pour marquer la disparition d'un membre de la famille, d'un ami, d'un personnage important: « Les Israélites pleurèrent Moïse trente jours » (Dt 34,8).

Comme la naissance, la mort s'accompagne de rites: on déchire ses vêtements et porte des vêtements spéciaux; on jeûne; on s'arrache voire coupe les cheveux; on se frappe la tête ou la poitrine; on se fait des incisions. Il s'agit de « *Selbstminderungsriten* », des rites d'abaissement¹³ qui signalent que l'endeuillé sort de la vie quotidienne. Mais la Bible hébraïque mentionne également le « pain de deuil » et la « coupe de réconfort » pour consoler l'endeuillé: « Dans ce pays, les grands et les petits mourront; ils ne seront pas ensevelis; pour eux on n'entonnera pas d'élégie, on ne fera ni incisions, ni

12. Selon l'excavateur Barkay, ces amulettes dateraient du VII^e siècle, Gabriel BARKAY et al., « The Challenges of Ketef Hinnom. Using Advanced Technologies to Reclaim the Earliest Biblical Texts and their Context », *Near Eastern Archeology* 66, 2003, p. 162-171; mais cette datation n'est pas généralement acceptée: Angelika BERLEJUNG, « Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom », *ZAW* 120, 2008, p. 204-230, pense au V^e siècle; la datation de Ferdinand DEXINGER, « Die Funde von Gehinnom », *BiLi* 59, 1986, p. 259-261 à l'époque hellénistique semble peu plausible.

13. Ernst KUTSCH, « "Trauerbräuche" und "Selbstminderungsriten" im Alten Testament (1965) », in Ludwig SCHMIDT et Karl EBERLEIN (éds), *Kleine Schriften zum Alten Testament. Ernst Kutsch zum 65. Geburtstag* (BZAW 168), Berlin, W. de Gruyter, 1986, p. 78-95.

tonsure. On ne rompra pas le pain à qui est dans le deuil pour le réconforter après un décès » (Jr 16,6-7). Les textes bibliques montrent l'importance de la lamentation, qui était avant tout le domaine des femmes (pleureuses professionnelles)¹⁴. Le sarcophage du roi Ahiram de Byblos (fin du II^e millénaire avant notre ère) reproduit des femmes en pleine activité de deuil. Leurs gestes correspondent à ce qui est décrit dans la Bible : « Soyez dans l'effroi, vous qui êtes satisfaites ! Tremblez, vous qui êtes confiantes ! Déshabillez-vous, dénudez-vous et mettez un pagne sur vos reins ! On se lamente, en se frappant la poitrine... » (És 32,11-12). De nombreux textes évoquent l'activité des pleureuses : « Ainsi parle Yhwh Sebaot : faites venir les pleureuses, qu'elles se hâtent, que sur nous s'élève leur plainte... » (És 32,11) ; Qo 12,20 mentionne les pleureuses professionnelles rôdant dans la rue.



« Pleureuses représentées sur le sarcophage d'Ahiram de Byblos »

© André-Thomas Vuong

14. Sylvia SCHROER, « Trauerriten und Totenklage im Alten Israel. Frauenmacht und Machtkonflikte », in Angelika BERLEJUNG et Bernd JANOWSKI (éds), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 299-321.

Un autre élément important du deuil est l'élégie. Celle-ci n'était apparemment pas réservée aux femmes, comme le montre le chant funèbre de David sur Saül et Jonathan : « Filles d'Israël, pleurez sur Saül... Que de peine j'ai pour toi Jonathan mon frère ! Je t'aimais tant ! Ton amitié (amour) était pour moi une merveille, plus belle que l'amour des femmes » (2 S 1,24-26). Apparemment David y fait une différence entre Saül, pour qui il appelle les filles d'Israël à entonner la lamentation, et Jonathan qu'il pleure lui-même. Une élégie comparable se trouve dans le chant de Gilgamesh après la mort d'Enkidu : « (Mon ami que j'aimais si fort), qui avait franchi avec moi tous les obstacles, Enkidu que j'aimais si fort, qui avait franchi avec moi tous les obstacles, s'en est allé au destin de l'homme. Jour et nuit, j'ai pleuré sur lui ; je n'ai pas permis qu'on l'enterrât pour voir si mon ami se lèverait à mes cris, pendant sept jours et pendant sept nuits, jusqu'à ce que les vers lui tombent du nez¹⁵. »

L'enterrement, la mise en tombeau

De nombreux textes bibliques soulignent l'importance du tombeau. L'auteur sacerdotal de Gn 23 consacre un chapitre entier à relater dans tous les détails l'achat par Abraham du tombeau pour Sarah, qui deviendra dans la suite le tombeau patriarcal par excellence. L'absence d'une sépulture est considérée comme la pire des malédictions : « Son cadavre sera exposé à la chaleur du jour et au froid de la nuit » (Jr 36,31) ; « le cadavre de Jézabel deviendra du fumier... » (2 R 9,37).

L'archéologie nous renseigne sur les rites de sépulture¹⁶ : la tombe judéenne « classique » (X^e au VI^e siècle) se présente soit

15. Édition de Tournay – Shaffer, Tablette X, Fragment Meissner, p. 203. La version ninivite offre une lamentation assez différente : « Moi c'est sur Enkidu, mon ami que je pleure, que je me lamente comme une pleureuse, à chaudes larmes... habit de mes fêtes, ceinture de mon plaisir... Maintenant qui est le sommeil qui t'a saisi, toi. Que tu te sois assombri et que tu ne m'entendes plus ? » (Tablette VIII, version ninivite, p. 180-181).

16. Hélène NUTKOWICZ, *op. cit.*

comme une grotte naturelle, soit, dans la plupart des cas, comme un ensemble creusé comportant plusieurs chambres. On connaît également des tombeaux dans lesquels on plaçait les cadavres comme sur un banc.

Les défunts étaient souvent enterrés avec des objets : ornements, pendentifs, armes, mais également figurines religieuses, dont des représentations de la déesse. Cette pratique est encore attestée pour l'époque romaine, comme le montre ce texte du second livre des Maccabées : « Le lendemain, on vint trouver Judas... pour relever les corps de ceux qui étaient tombés et les inhumer avec leurs proches dans le tombeau de leurs pères. Or ils trouvèrent sous la tunique de chacun des morts des objets consacrés aux idoles de Jamnia, que la Loi interdit aux Juifs » (2 M 12,39-40).

Le pillage des tombes était répandu à cause des objets de valeur qu'on y plaçait. D'où des stèles funéraires ou des inscriptions mettant en garde d'éventuels pilleurs. Une stèle d'un prêtre araméen du VII^e siècle de la région d'Alep¹⁷ souligne d'abord la vie exemplaire du défunt qui lui a valu la faveur de son dieu protecteur : « Si'gabor, prêtre de Shahar (dieu lunaire) à Neirab. C'est son image. En raison de ma droiture devant lui, il m'a donné une bonne renommée et il a prolongé mes jours. Au jour de ma mort, ma bouche a encore pu parler et j'ai vu de mes yeux la quatrième génération de ma descendance. » L'inscription décrit ensuite l'enterrement et le deuil, en précisant que le tombeau ne contient aucun objet de valeur : « Ils me pleuraient et ils étaient affligés. Ils n'ont placé près de moi aucun objet d'argent ou de bronze, ils ne m'ont mis que mon vêtement afin que dans l'avenir mon tertre ne soit pas enlevé. » En finale on trouve une malédiction pour celui qui oserait ouvrir le tombeau. « Qui que tu sois, ô toi qui me nuis en me déplaçant, que Shahar, Nikkal et Nouskou rendent ta mort honteuse et que ta descendance périsse. » À Khirbet el Qom (à environ vingt kilomètres à l'ouest de Hébron) on a trouvé une inscription dans

17. Pour la description et la traduction voir <http://www.insecula.com/oeuvre/00011709.html>.

un pilier d'une tombe rupestre, datée du VIII^e siècle, accompagnée d'une main qui est censée protéger le tombeau et qui insiste sur le fait que la tombe est protégée par Yahvé et Ashérah.

Contacts entre les vivants et les morts (culte des morts)

Puisque les morts étaient censés mener une vie (quoique diminuée) en shéol, on leur apportait de la nourriture. Ces coutumes sont encore attestées pour la période hellénistique : « Répands ton pain sur le tombeau des justes, mais ne donne pas pour les pécheurs » (Tb 4,17). Les tombeaux étaient le lieu d'un culte qu'on rendait aux ancêtres défunts, sans doute avec l'idée que certains de ces défunts pouvaient avoir une action bénéfique pour les vivants : « Ils ont mangé les sacrifices des morts » (Ps 106,28). « Ils se tiennent dans des sépulcres, ils passent la nuit dans des grottes, ils mangent de la viande de porc, et leurs plats ne sont qu'un brouet d'ordures ; ils disent : "Prends garde à toi, ne m'approche pas, car je te rendrais saint !" » (És 65,4-5). Le porc était considéré comme un animal chtonien, qu'on sacrifiait en honneur des défunts ; le séjour dans ou à proximité des sépultures pour sa part rendait les participants du culte « saints », c'est-à-dire différents des autres hommes à cause du pouvoir des morts rejaillissant sur eux.

Par ce rite, les vivants voulaient apparemment se rendre semblables aux morts (voir aussi le texte déjà mentionné d'És 28, qui parle d'une alliance avec les morts) ; on discute encore de l'âge du tabou de la consommation de porc ; des textes comme És 65 et d'autres montrent cependant la réalité de sacrifices de porcs à l'époque perse encore¹⁸.

Deux textes bibliques mentionnent le *marzeah*, une sorte d'association culturelle déjà attestée à Ougarit¹⁹, où l'on organisait des

18. Ulrich HÜBNER, « Schweine, Schweineknochen und ein Speiseverbot im alten Israel », VT 39, 1989, p. 225-236.

19. Klaas SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Kevelaer/Neukirchen/Vluyn : Butzon & Bercker/Neukirchener Verlag, 1986, p. 196-201.

banquets en honneur des morts, voire dans le but de les consulter : « N'entre pas dans une maison de rite funéraire... On ne rompra pas le pain pour consoler celui qui porte le deuil d'un mort, et on n'offrira pas la coupe de consolation, même pour son père ou pour sa mère. N'entre pas non plus dans une maison de banquet pour t'asseoir avec eux, pour manger et boire » (Jr 16,5-8).

Les *térâphim* sont également liés à un culte des ancêtres défunts et sont à rapprocher des *rapi'uma* ougaritiques (des ancêtres défunts, des guérisseurs²⁰) : le mot est attesté quinze fois dans la Bible hébraïque, toujours au pluriel, même s'il décrit souvent une seule statue²¹ représentant un ancêtre (divinisé?). Il s'agit donc de sortes de pénates, des divinités vénérées dans le cadre familial (en Gn 31,10.12 et Jg 17,5 les *térâphim* apparaissent comme des « élohim », des dieux). On peut apparemment consulter ces statues, qui selon 1 S 19 sont de taille humaine, et selon Gn 31 des statuette plus petites, car Rachel peut cacher la statue sous sa robe²². Selon 2 R 23,24 les *térâphim* sont associés à la nécromancie, puisqu'on peut les consulter : « Le roi de Babylone s'est placé au carrefour, au croisement des deux chemins, pour pratiquer la divination : il secoue les flèches, il interroge les *térâphim*, il examine le foie » (Ez 21,26) ; « Les paroles des *térâphim* sont malfaisantes, les devins ont des visions mensongères... » (Sa 10,2). Selon l'historiographie biblique, le roi Josias aurait cherché à abolir la divination et les *térâphim*. L'historicité de ce passage est cependant contestée.

La nécromancie est décrite en détail dans le récit intrigant de 1 S 28, où Saül, rejeté par Yahvé, ne trouve pas d'autre moyen d'être renseigné sur son avenir que la consultation d'une nécromancienne, d'une « maîtresse des esprits des morts » (*ba'alat-'ob*). Celle-ci réussit en effet à faire monter Samuel des morts, qui est

20. La racine r-p-' signifie « guérir ».

21. Voir les traductions grecques *eidolos* et *glyptos*.

22. Les deux récits de Gn 31 et de 1 S 19 se moquent des *térâphim*. En Gn 31, Rachel vole la statuette de son père en s'asseyant dessus et en prétendant avoir ses règles. En 1 S 19, une stèle plus grande est utilisée par Mikal, qui la déguise en mannequin qui remplace David dans son lit.

alors appelé « élohim », mais qui annonce un oracle de malheur à Saül. Même si 1 S 28 est une création littéraire ou une mise en scène d'un auteur récent²³, celui-ci s'est apparemment inspiré de pratiques courantes.

La redéfinition du rapport avec les morts à l'époque perse

À l'époque perse, on assiste progressivement à une redéfinition de la religion yahviste qui évolue vers une religion monothéiste, confessant le Dieu d'Israël comme étant le dieu unique qui dirige le destin de tous les peuples²⁴. Yahvé est désormais confessé comme le seul dieu, dieu du ciel et de la terre, mais aussi de la mort et de la vie. C'est ce qu'affirme l'auteur du cantique d'Anne : « Yahvé fait mourir et il fait vivre, il fait descendre au shéol et il en fait remonter » (1 S 2,5). Am 9,2 précise contre ceux qui pensent pouvoir s'allier à Shéol (voir És 28), que celui-ci est sans pouvoir face à Yahvé : « s'ils forcent l'entrée de shéol, ma main les retirera » (voir dans le même sens Ps 139,8).

À partir de l'insistance sur l'exclusivité du culte à rendre à Yahvé s'expliquent l'opposition stricte au culte des morts ainsi que la relativisation des rites autour de la mort. On interdit de nourrir les morts²⁵, comme l'indique la confession de Dt 26,14 : « Je n'en ai rien donné pour un mort ; j'ai écouté Yahvé, mon Dieu. » À la place de la vénération des ancêtres défunts, l'accent sera mis sur la vénération des parents vivants. Ainsi le Décalogue invite-t-il à s'occuper des parents ici et maintenant : « Honore ton père et ta mère, afin que

23. Christophe L. NIHAN, « 1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy in Persian Yehud », in Todd KLUTZ (éd.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNTSup 245), Londres/New York, T & T Clark International/Continuum, 2003, p. 23-54.

24. On peut poser la question visant à savoir si le terme de monothéiste est adéquat pour décrire cette évolution de la religion yahviste traditionnelle vers le monothéisme, voir Thomas RÖMER, « Les monothéismes en question », in COLL., *Enquête sur le Dieu unique*, Paris, Bayard, 2010, p. 7-17.

25. Comme le montre l'exemple de Tobie (voir ci-dessus), cette interdiction ne s'est pas imposée immédiatement ni partout.

tes jours se prolongent sur la terre, que Yahvé ton Dieu te donne » (Ex 20,12). L'insistance sur la vie sur la terre peut se lire comme une polémique discrète quant aux rituels liés à la mort²⁶.

On rédige également des lois, qui interdisent tout excès dans des rites de deuil : « Vous ne ferez pas d'incisions dans votre chair pour un mort et vous ne vous ferez pas de tatouage. Je suis le Yahvé » (Lv 19,28); « Vous êtes des fils pour Yahvé, votre Dieu. Vous ne vous ferez pas d'incisions et vous ne vous ferez pas de tonsure sur le front pour un mort » (Dt 14,1).

Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'à la même époque on observe un mouvement similaire dans la législation de Solon (VI^e siècle avant notre ère; donc contemporain de la rédaction d'un nombre important de textes bibliques). À en croire Plutarque (cf. *Vie de Solon*) : « Il ne leur fut plus permis de se meurtrir le visage aux enterrements, de faire des lamentations simulées, d'affecter des gémissements et des cris en suivant un convoi, lorsque le citoyen décédé n'était pas leur parent. Il ne voulut pas qu'on sacrifiât un bœuf sur le tombeau du défunt, qu'on enterrât avec lui plus de trois habits, qu'on allât aux sépultures d'autrui après le jour de l'enterrement²⁷. »

Dans le judaïsme naissant, la place des tombeaux est également redéfinie. De nombreux récits continuent à souligner l'importance de disposer d'un sépulcre dans son pays. Ces récits reflètent de grandes peurs des juifs de la diaspora, à savoir d'être enterrés en terre étrangère²⁸. À l'époque du Second Temple, un nombre important d'ossuaires, à Jérusalem et dans les alentours, conservait les dépouilles de juifs aisés de la diaspora, qui soit firent envoyer

26. Oswald LORETZ, « Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen und Elternehrung », *JARG* 3, 1978, p. 149-201; Thomas RÖMER, « Les récits patriarcaux contre la vénération des ancêtres. Une hypothèse concernant les "origines" d'Israël », in Olivier ABEL et Françoise SMYTH (éds), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 213-225.

27. PLUTARQUE, *La vie des hommes illustres. Vie de Solon*, XXI, consultable sur http://www.histoire-fr.com/Bibliographie_plutarque_vies_solon.htm.

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

leurs ossements en Judée, soit s'installèrent à la fin de leur vie à Jérusalem afin de mourir en *èrètz yisraél*²⁹. Face à cet attachement au pays, la mort de Moïse qui conclut la Torah prend un caractère paradigmatique: « Moïse, serviteur du Yahvé, mourut là, au pays de Moab, sur l'ordre de Yahvé. Celui-ci l'ensevelit dans la vallée, au pays de Moab, en face de Beth-Péor. Personne ne sait où est sa tombe, jusqu'à ce jour » (Dt 34,5-6). L'insistance sur le fait que Yahvé même enterre Moïse et que personne ne connaît son tombeau jusqu'au présent du lecteur, se comprend comme le rejet d'un culte de Moïse autour de son tombeau. En même temps, c'est un message à tous les juifs vivant en dehors du pays: une mort « en paix » ne dépend pas d'un tombeau dans la patrie, mais dépend de l'observance de la Torah, transmise par Moïse.

Le texte sacerdotal de Gn 23 (voir ci-dessus) emploie une stratégie similaire. L'auteur de ce récit décrit l'achat du tombeau d'Abraham comme un événement tout à fait profane, dans lequel Dieu n'intervient pas. L'achat du tombeau est ainsi présenté comme une transaction humaine, sans révélation divine quant au lieu. Le tombeau patriarcal en tant que tel n'est pas rejeté, puisqu'il est d'une importance fondamentale pour la vie d'un groupe sur un territoire; l'auteur de Gn 23 s'oppose cependant à toute forme de sacralisation de ce tombeau.

Le judaïsme naissant reconnaît ainsi l'importance de la mort, tout en développant des stratégies pour éviter que celle-ci fasse oublier la toute-puissance et la souveraineté du dieu d'Israël.

Brève conclusion

La Bible hébraïque atteste le désir de garder le contact avec les morts (comme dans les cultures voisines), faisant cependant

29. H. LICHTENBERGER, « "Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf". Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens », in R. FELDMER et U. HECKEL (éds), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, p. 92-107, 93.

apparaître une évolution dans les rapports avec les défunts : l'affirmation de l'unicité de Yahvé mène à une critique et à un rejet de la nécromancie et de la divinisation des ancêtres (Dt 18). La critique est plus discrète quant aux tombeaux : ils gardent leur importance comme « lieu de souvenir » et peut-être aussi de revendication territoriale.

La Bible reconnaît et souligne le fait que le deuil est nécessaire et qu'il doit être ritualisé comme la naissance.

Cependant, le deuil ne doit pas (plus) s'accompagner des rites qui font des vivants de pseudo-morts. La mort est alors gérée dans la confession en Yahvé qui « fait mourir et il fait vivre, il fait descendre au séjour des morts et il en fait remonter » (1 S 2,6).