

L'arbre en Asie

Pierre-Sylvain FILLIOZAT et Michel ZINK éd.

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES



ACTES DE COLLOQUE

ARBRES SACRÉS, POTEAUX CULTUELS ET DÉESSE ASHÉRA DANS L'ISRAËL ANCIEN

En dépit de nombreuses études, il semble aujourd'hui encore malaisé de cerner de manière précise la notion d'arbre sacré dans l'Israël ancien¹. Dans cet article, nous voudrions éclaircir la situation en prenant en compte les sources iconographiques, les textes bibliques et épigraphiques ainsi que les données archéologiques. Deux types de données méritent d'être considérées : d'une part, les références manifestes à des arbres dans les textes et dans l'iconographie ; de l'autre, le substantif *ashéra* (אֲשֵׁרָה) en hébreu², qui désigne selon certains un arbre sacré, vivant, tandis que d'autres y voient un poteau cultuel.

Les références claires à des arbres sacrés

Les arbres sacrés paraissent être une constante en anthropologie religieuse méditerranéenne : amplement attestés dans l'Antiquité, que ce soit en Mésopotamie ou dans les sources grecques (dès Homère³) et latines, on les retrouve à l'époque moderne au Levant, où ils jouent un rôle dans la piété de croyants juifs, chrétiens, musulmans et druzes⁴. Puisqu'il semble s'agir d'un aspect pérenne, millénaire, des pratiques religieuses de la région, on peut s'attendre à en trouver des traces dans les sources historiques relatives

1. Dans cet article, nous utilisons par commodité et comme beaucoup d'auteurs l'expression « Israël ancien » comme raccourci pour une réalité qui a changé au fil du temps : les habitants des royaumes de Juda et d'Israël à l'âge du Fer II (avec une période d'unification au x^e siècle si l'on admet l'historicité de la Monarchie unifiée) et les populations occupant les mêmes territoires dans les périodes ultérieures jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem en 70 apr. n. è. Cependant notre intérêt se porte ici principalement sur l'époque royale et la période perse.

2. Par souci de lisibilité, nous mentionnerons souvent les termes *ashéra* et *ashérim* (pluriel) en transcription.

3. *Odyssée* 6, 291-293.

4. N. Na'aman et N. Lisovsky, « Kuntillet 'Ajrud, Sacred Trees and the Asherah », *Tel Aviv* 35, 2008, p. 190-191.

à l'Israël ancien. De tels indices apparaissent en effet, même si la prudence s'impose quant aux conclusions qui peuvent en être tirées. Nous commencerons notre enquête par les documents iconographiques, car ils apportent des connaissances qui alimentent le débat sur certains textes bibliques, lesquels seront considérés dans un second temps.

En se fondant sur les représentations d'arbres sur divers supports (sceaux, graffiti...) au Proche-Orient et en Égypte, les spécialistes ont poursuivi plusieurs lignes d'analyse⁵ ; nous nous contenterons de mentionner celles qui sont directement pertinentes pour notre étude présente. D'une part, les arbres connotent la vie, la fertilité et le nourrissement ; signalons par exemple le motif bien connu de l'« arbre de vie » flanqué de deux ibex appuyés sur lui, ou associé à un fleuve. Ce type de constat n'apporte toutefois pas de renseignement très précis sur le rôle concret des arbres dans la religiosité des Israélites. Il serait sans doute simpliste, en particulier, d'en déduire sans autre que ces derniers attribuaient aux arbres des fonctions « magiques » ou la capacité de procurer une bénédiction.

D'autre part et de manière plus frappante, un arbre représente parfois une déesse, par exemple lorsqu'il prend sa place dans un motif iconographique. On a longtemps estimé, et l'on affirme encore souvent, que la déesse apparaissant sur ce type d'image n'est autre qu'Ashéra, qui est connue par des textes dès l'époque paléo-babylonienne mais surtout par les mythes d'Ougarit⁶. Cependant, si certains chercheurs se sont montrés prompts à en déduire l'ubiquité d'Ashéra dans les cultes de la région⁷, la recherche actuelle tend à prendre du recul à l'égard de cette identification⁸. Au sujet des documents de l'âge du Bronze, L. Cornelius montre que contrairement à

5. Voir l'article récent de M. Bauks, « Sacred Trees in the Garden of Eden and Their Ancient Near Eastern Precursors », *Journal of Ancient Judaism* 3, 2012, p. 267-301. Pour un exemple d'étude classique, voir O. Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (JSOTSup, 261), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

6. La littérature secondaire sur cette déesse est abondante. Pour une étude détaillée, voir par exemple C. Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (BBB, 94), Weinheim, Beltz Athenäum, 1995. Pour de brèves synthèses, on peut lire J. Day, s. v. « Asherah », in *Anchor Bible Dictionary* 1, p. 483-487 ; N. Wyatt, s. v. « Asherah », in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, K. van der Toorn, B. Becking et P. W. van der Horst éd., Leyde-New York-Cologne, Brill, 1999, p. 99-105 ; P. Merlo, s. v. « Ashera », in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 2, col. 975-980.

7. W. G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2005, p. 176-251.

8. M. Bauks, art. cité (n. 5), p. 271-274.

ce qui se passe dans le cas d'autres déesses, « the iconography of the goddess Asherah remains unclear », tout simplement parce que son nom ne figure sur aucun document iconographique⁹. De manière générale, S. Wiggins estime que le lien entre Ashéra et les arbres ne peut se fonder sur l'iconographie¹⁰.

M. Bauks estime par ailleurs que les arbres servent de « marqueurs » pour des lieux sacrés, mais il n'est pas sûr que toutes les données mises en évidence par cette chercheuse correspondent aux seuls arbres. Il paraît plus juste de dire qu'il existe une association étroite entre les sanctuaires et les *jardins*¹¹. On observe ainsi, en Israël comme peut-être en Égypte¹², des efforts pour que les temples ressemblent à des jardins (d'où, notamment, la présence de nombreux motifs floraux dans le temple de Salomon selon la description de 1 R 6-7). Quoi qu'il en soit, l'idée que certains arbres jouaient le rôle de « marqueurs de lieux sacrés » trouve un appui dans les textes bibliques, sur lesquels nous allons à présent porter notre attention.

La première information fournie par la Bible hébraïque réside en la présence fréquente d'arbres sur des lieux de culte. On lit par exemple en Os 4.13 : « Sur le sommet des montagnes, ils ont coutume de sacrifier, et sur les collines, de brûler des offrandes, sous le chêne, le peuplier, le térébinthe – leur ombre est si agréable ! » L'évocation d'offrandes et d'un attirail cultuel (autels et massèbes¹³) « sur toute colline et sous tout arbre verdoyant »

9. L. Cornelius, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah, c. 1500-1000 B.C.E.* (OBO, 204), Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 101, 99.

10. S. A. Wiggins, « Of Asherahs and Trees. Some Methodological Questions », *JANER* 1, 2001, p. 158-187, spéc. p. 181-185.

11. G. J. Wenham, « Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story », *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9, 1986, p. 19-25 ; E. Bloch-Smith, « "Who is the King of Glory?" Solomon's Temple and Its Symbolism », in *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, M. D. Coogan, J. C. Exum et L. E. Stager éd., Louisville, John Knox, 1994, p. 18-31.

12. Ch. Desroches Noblecourt, *Lorsque la Nature parlait aux Égyptiens*, Paris, Seuil, 2004, p. 66 ; Ch. Desroches Noblecourt et D. Elouard, *Symboles de l'Égypte*, Paris, Desclée, 2004, p. 96-97.

13. Des pierres sont parfois associées à des arbres sacrés. On lit ainsi que Josué « prit une grande pierre (אֶבֶן גְּדוֹלָה) qu'il dressa là, sous le térébinthe dans le sanctuaire du Seigneur (הַיְהוָה אֱשֶׁר בְּמִקְדָּשׁ יְהוָה) », afin de servir de mémorial pour l'alliance qui vient d'être scellée avec la divinité (Jos 24.26-27). Le même endroit de Sichem semble évoqué en Jg 9.6 avec un rappel du lien entre pierre et arbre au moyen de l'expression אֶבֶן מִצֵּב, si du moins l'on corrige avec bien des savants le second mot en מִצֵּבָה, d'où « térébinthe de la massèbe » (ainsi la *BHS* et divers commentateurs, par exemple encore récemment T. C. Butler, *Judges* [WBC, 8], Nashville, Thomas Nelson, 2009, p. 230). Il est cependant possible de plaider que le texte massorétique représente une leçon à la fois *difficilior* et crédible, un lieu-dit signifiant « térébinthe de la palissade » en référence à la configuration de l'enceinte sacrée de Sichem

est devenue un cliché dans la critique religieuse du Deutéronome (12.2), des livres des Rois (1 R 14.23 ; 2 R 16.4 ; 17.10) et des recueils prophétiques (Es 57.5 ; Jr 2.20 ; 3.6 ; Ez 6.13). Cette expression suggère que les habitants établissaient des cultes en des endroits déjà boisés, pratique dont on peut rapprocher l'épisode où Abraham bâtit un autel aux « térébinthes¹⁴ de Mamré », à Hébron (Gn 13.18). Cependant, il arrive également qu'un nouvel arbre soit planté sur un lieu devenant sacré par la même occasion, comme lorsqu'Abraham planta un tamaris (לְאַזָּבָה) à Béer-Sheva avant d'y invoquer Yhwh El Olam (Gn 21.33).

Du reste, les grands arbres marquent parfois des endroits où se produisent des révélations. Il en est ainsi du « térébinthe de Moré » à Sichem, où Yhwh apparaît à Abraham à plusieurs reprises (Gn 12.6-8 ; 18.1), et du « térébinthe d'Ofra » où le « messenger de Yhwh » se manifeste à Gédéon (Jg 6.11, 19-20). De plus, l'expression « térébinthe des devins » (אַלֹנֵי מְעוֹנְנִים) en Jg 9.37 suggère que des activités de divination (fondées sur le « bruissement des feuilles de l'arbre » ?¹⁵) pouvaient prendre place au pied des grands arbres. Par ailleurs, s'il n'est pas sûr que l'on puisse tirer des déductions du fait que des personnes soient enterrées sous des grands arbres (par exemple en Gn 35.8), il paraît significatif que Jacob enfouisse des « dieux étrangers », vraisemblablement sous la forme de statuettes, sous le « térébinthe (הָאֵלֶּה) qui est près de Sichem » (Gn 35.4). Mais il reste difficile de déterminer la conception religieuse sous-jacente, d'autant que ce geste manifeste l'abandon du culte lié à ces divinités.

Plusieurs passages évoquent en outre un « arbre de vie », qu'on peut rapprocher de la même notion en iconographie. Le plus connu est Genèse 2-3, où la consommation du fruit de ce végétal aurait vraisemblablement procuré la vie éternelle à Adam et Ève s'ils n'avaient été expulsés du jardin d'Éden après que cette dernière a suivi le conseil d'un serpent et a associé son

(R. G. Boling, *Judges. A New Translation and Commentary* [AB, 6A], New York, Doubleday, 1975, p. 171-172 ; cette hypothèse est adoptée par N. Fernández Marcos, *Judges* [BHQ 7], Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, p. 75*). Quoi qu'il en soit, cet endroit ne représente pas clairement dans le récit de Jg 9 un lieu cultuel, mais seulement l'endroit où Abimélek se voit proclamé roi.

14. En réalité, il est difficile d'identifier les arbres désignés par le terme אֵלֶּה ; les traducteurs hésitent entre « térébinthes » et « chênes » ; certains rendent simplement le terme par « grands arbres ». Nous adoptons la traduction « térébinthe » dans cet article non pour prendre position dans cette discussion mais par commodité.

15. T. Römer, « Pratiques magiques et divinatoires dans le Deutéronome (Dt 18.9-13) », in *Magie et divination dans les cultures de l'Orient* (CIPAO, 3), J.-M. Durand et A. Jacquet éd., Paris, 2010, p. 79.

compagnon à sa démarche¹⁶. Il y a certainement là une reprise d'un motif de l'*Épopée de Gilgamesh*, où un serpent dérobe au héros éponyme une plante qui lui aurait permis de vivre à jamais¹⁷. Mais le récit de la Genèse ne nous renseigne guère sur les croyances et les pratiques concrètes des Israélites, puisque l'arbre de vie n'y constitue qu'un motif littéraire dans un récit très imagé évoquant les origines de l'humanité « au paradis ». Ce même végétal ressurgit dans une poignée de passages du livre des Proverbes (Pr 3.18 ; 11.30 ; 13.12 ; 15.4) mais il n'est pas certain qu'il faille voir ici davantage qu'une image pour évoquer une source de vie et de bonheur¹⁸.

Enfin, l'association étroite entre arbre et déesse en iconographie suggère à certains chercheurs une nouvelle lecture de quelques passages bibliques. En particulier, F. Gangloff a suggéré que le livre d'Osée critiquait la vénération de déesses-arbres par les Israélites. Selon lui, Os 4.12-13 dénonce la dendrolâtrie¹⁹ :

¹² Mon peuple consulte son arbre et c'est sa branche qui le renseigne, car un esprit de prostitution l'égare et en se prostituant ils se soustraient à leur Dieu.

¹³ Sur le sommet des montagnes, ils ont coutume de sacrifier, et sur les collines, de brûler des offrandes, sous le chêne, le peuplier, le térébinthe – leur ombre est si agréable ! Aussi vos filles se prostituent-elles et vos belles-filles sont-elles adultères.

Cependant, il est également possible, et sans doute préférable, de traduire le premier verset autrement : « Mon peuple consulte son morceau de bois (רֵץ), c'est son bâton (לֵבָב) qui le renseigne » (*Bible de Jérusalem*), et déceler ici une allusion à la rhabdomancie²⁰. D'autre part, les arbres

16. Comme le montre K. Schmid, ce texte ne thématise pas la perte de l'immortalité mais la perte de la possibilité d'atteindre l'immortalité : « Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions », in *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (FAT, II. 34), K. Schmid et C. Riedweg éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 58-78.

17. R. Tournay et A. Shaffer, *L'épopée de Gilgamesh. Introduction, traduction et notes* (LAPO, 15), Paris, Cerf, 1994, p. 243 (tablette XI, col. VI, l. 270).

18. Dans les versions grecque et araméenne d'Ésaïe 65.22, on rencontre l'expression « arbre de vie » (τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ; ܐܝܬܐ ܕܚܝܐ) là où le texte massorétique mentionne seulement un arbre (רֵץ), mais il s'agit sans doute d'une expansion scribale (J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66: A New Translation and Commentary* [AB, 19B], New York, Doubleday, 2003, p. 284), inspirée du début de la Genèse, qui ne témoigne guère plus que de l'association entre l'arbre de vie et l'éternité dans l'esprit d'un copiste.

19. F. Gangloff, « YHWH ou les déesses-arbres ? (Osée 14.6-8) », *Vetus Testamentum* 49, 1999, p. 35.

20. A. A. Macintosh le note au sujet du second terme utilisé dans ce verset (לֵבָב), tandis qu'il comprend le premier (רֵץ) comme une référence à une image en bois sculpté (*A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* [ICC], Édinburgh, T & T Clark, 1997, p. 151-152). Il

mentionnés au verset suivant ne sont envisagés que comme éléments sous lesquels les pratiques cultuelles critiquées ont lieu, et non comme objets eux-mêmes d'une vénération.

En s'appuyant sur diverses connotations symboliques attestées au Proche-Orient et en Égypte, Gangloff propose surtout une lecture ingénieuse d'Os 14.6-9²¹ :

⁶ Je serai pour Israël comme la rosée, il fleurira comme le lis et il enfoncera ses racines comme la forêt du Liban,

⁷ ses rejetons s'étendront, sa splendeur sera comme celle de l'olivier, et son parfum comme celui du Liban;

⁸ ils reviendront, ceux qui habitaient à son ombre, ils feront revivre le blé, ils fleuriront comme la vigne, et on en parlera comme du vin du Liban.

⁹ Éphraïm ! qu'ai-je encore à faire avec les idoles ? C'est moi qui lui réponds et qui veille sur lui. Je suis, moi, comme un cyprès toujours vert, c'est de moi que procède ton fruit.

Par la mention de la rosée (v. 6), du Liban et du peuplier (en postulant un double sens pour le dernier mot du v. 6), de l'olivier (v. 7), de l'ombre (v. 8) et du cyprès (v. 9), l'oracle réinvestirait sur Yhwh et son «épouse» Israël toute une imagerie, dont une partie était d'ordinaire associée à des déesses comme Talai et Ashéra. Le message serait le suivant : les Israélites n'ont plus besoin de ces déesses puisque Yhwh joue pour son peuple le rôle de celui qui procure tous les bienfaits, comme la fertilité, qu'ils pouvaient chercher auprès d'elles ; il cumule tous les aspects des sources de bénédiction. La thèse est séduisante et, de manière générale, il paraît difficile d'écarter la possibilité d'allusions dans un passage donné d'un livre aussi subtil qu'Osée. Toutefois, il est impossible de prouver ici la présence des références concernées dans la mesure où ces versets se lisent très bien sans elles, chacune des images poétiques trouvant déjà une justification satisfaisante dans les connotations les plus communément usitées : la rosée symbolise la bénédiction, les racines profondes la stabilité, et ainsi de suite. Une lecture «sobre» se recommande d'autant plus que le livre d'Osée est de toute façon traversé de nombreuses métaphores végétales appliquées à des réalités très variées²². Le seul cas assuré où une telle image concerne

nous semble plus simple de lire, dans les deux membres du parallélisme poétique, deux manières légèrement différentes de référer au même phénomène : רץ, au sens de morceau de bois, est employé comme quasi-synonyme du terme plus précis מָקַל.

21. F. Gangloff, art. cité (n. 19), p. 34-48.

22. Voir l'excursus sur les métaphores fondées sur la flore (et la faune) dans J. A. Dearman, *The Books of Hosea* (NICOT), Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2010, p. 356-357.

une divinité en Os 14 est celle du cyprès appliquée à Yhwh au v. 9 ; or il est évident que cette figure n'est pas employée en vertu d'une association coutumière entre Yhwh et cet arbre, mais parce que cela permet d'illustrer le propos immédiat : « Je suis, moi, comme un cyprès toujours vert, c'est de moi que procède ton fruit. » La portée de la métaphore est comme épuisée par ce qui est ici explicitement formulé²³.

Il faut toutefois noter le cas particulier de la formule *עֲנִיתִי וְאַשְׁרָתוֹ* (« je lui réponds et je veille sur lui ») au v. 9, que J. Wellhausen proposait de corriger en *עָנִיתוּ וְאַשְׁרָתוֹ* (« je suis son Anat et son Ashéra »). Gangloff ravive cette hypothèse en montrant sa pertinence au plan poétique et son intérêt pour l'histoire des traditions israélites²⁴. Cependant, outre le fait que les noms propres ne prennent normalement pas de suffixe possessif en hébreu²⁵, on tient généralement cette modification pour infondée dans la mesure où elle repose sur un trop grand nombre d'altérations dépourvues d'appui dans les témoins textuels. Tout en l'écartant, plusieurs chercheurs admettent néanmoins la possibilité d'une allusion à ces divinités dans l'hébreu tel qu'il se présente dans le texte massorétique²⁶. Mais il importe de noter que cette référence voilée, certes envisageable, repose sur un double jeu de mots, et non sur une association entre les déesses et des arbres.

Du parcours biblique qui précède, il ressort principalement que les arbres étaient fréquemment présents en des lieux sacrés, selon les récits ; qu'ils en constituaient parfois le repère principal, au-delà de la présence possible d'autels et de pierres levées ; enfin qu'en de tels lieux l'on pouvait non seulement apporter des offrandes mais aussi interroger les dieux et occasionnellement bénéficier de théophanies. Si les sources iconographiques suggèrent qu'une déesse pouvait être représentée par un arbre, il ne s'ensuit pas que les arbres présents en des lieux sacrés symbolisaient nécessairement la présence d'une divinité ou servaient d'hypostase de leurs attributs ; nous n'avons pas assez d'informations pour l'établir. De surcroît, le culte des arbres n'est pas attesté dans les sources sur l'Israël ancien. Les

23. Par ailleurs, il faut parfois aller chercher assez loin dans des symboliques attestées seulement dans des sources non israélites pour établir certains rapprochements.

24. F. Gangloff, « “Je suis ‘Anat et son ‘Ašérâh” (Os 14.9) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74, 1998, p. 373-385.

25. Gangloff est conscient de cette difficulté (*ibid.*, p. 383) ; il argue que cette règle grammaticale est fondée sur la syntaxe de textes bibliques bien plus tardifs que le VIII^e siècle, ce qui ne n'est guère crédible puisque cela supposerait de dater l'hébreu biblique classique bien plus tard que les linguistes ne le font. Il relève aussi l'existence de deux exceptions en ougaritique (nous reviendrons sur ce point plus bas).

26. J. Day, *loc. cit.* (n. 6), p. 405 ; A. A. Macintosh, *op. cit.* (n. 20), p. 580.

textes évoquant un arbre sacré ne mentionnent d'ailleurs aucun geste cultuel ni aucune manipulation directement liés à l'une de ses composantes (tronc, racines, branches, feuilles) : pas de suspension d'ex-voto, pas de toucher... Des personnages bâtissent des autels ou érigent des pierres *près* d'un arbre, ensevelissent des morts ou des statuettes *dessous*, mais ils ne font rien de lui et rien pour lui. Peut-être ce silence est-il simplement dû au fait que les textes ne rentrent pas dans les détails, mais il signifie en tout cas que l'on ne dispose d'aucune donnée étayant l'hypothèse d'une vénération des arbres. On remarquera aussi l'absence de toute polémique à ce sujet, même dans les textes prophétiques qui condamnent les cultes « sous tout arbre verdoyant » ; par contraste, certains n'hésitent pas à ridiculiser le culte des statues (e. g. Es 44.9-20).

Il pourrait néanmoins être tentant de compléter ce portrait en s'inspirant de croyances et d'usages éventuellement attestés ailleurs ou plus tard : les arbres seraient associés à des cultes de la fertilité, seraient revêtus d'une puissance sacrée, procureraient une bénédiction lorsqu'on les touche, représenteraient la présence d'une divinité, etc. De tels raisonnements ont du sens en anthropologie religieuse, mais le problème méthodologique est évident puisque l'on risque de projeter sur un contexte donné des réalités qui lui étaient étrangères. Des conceptions religieuses comme celles qui viennent d'être citées ont tout à fait pu exister dans l'Israël ancien, mais ce que les indications des textes permettent d'établir avec certitude se réduit au fait que les arbres marquaient par leur présence des lieux sacrés. Tout au plus en déduirait-on qu'ils ont pu être considérés comme possédant une charge numineuse, comme, semble-t-il, dans le cas des bois sacrés hellénistiques et romains (voir *infra*), mais cela demeure une hypothèse non démontrée.

Cela étant, nous n'avons considéré jusqu'ici que les références *manifestes* à des arbres dans les images et dans les textes ; il reste une piste à explorer, celle d'un terme quelque peu opaque : *ashéra* (et son pluriel *ashérim*, plus rarement *ashérot*) employé comme substantif dans les textes en hébreu. S'agit-il d'une catégorie d'arbres sacrés ou de poteaux culturels ? Quelle était leur fonction ? Dans la suite de notre discussion, nous mènerons une enquête sur les *ashérim* en considérant successivement les indices contenus dans les textes bibliques et les versions anciennes, ainsi que dans les découvertes archéologiques et épigraphiques.

Les *ashérim* dans les textes bibliques

Si les *ashérim* ne sont jamais explicitement définis dans la Bible hébraïque, ce qu'il en est dit permet de circonscrire quelque peu leur

nature²⁷. En premier lieu, ils se voient associés à divers objets cultuels comme les autels, les massèbes (pierres levées) et les images sculptées. On lit par exemple en Deutéronome 12.3 : « Vous démolirez leurs autels et vous briserez leurs stèles ; leurs *ashérim*, vous les brûlerez ; les idoles de leurs dieux, vous les casserez ; vous supprimerez leur nom de ce lieu. » En particulier, l'association avec les massèbes est fréquente²⁸. Les *ashérim* faisaient donc partie de l'attirail cultuel.

De plus, le mot *ashéra* apparaît comme complément d'objet direct de verbes qui orientent vers l'idée d'un élément en bois. Les *ashérim* peuvent notamment être « coupés » (Ex 34.13) ou « brûlés » (2 R 23.15). L'un des versets les plus importants mérite d'être cité en entier :

לֹא־תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ אֲצִל מִזִּבְחִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה־לְךָ :

« Tu ne planteras pour toi aucune *ashéra* à côté de l'autel que tu construiras pour le SEIGNEUR ton Dieu ».

Cette phrase contient plusieurs informations précieuses : le mot *ashéra* y désigne un objet qui (1) se compose de bois et (2) peut, de fait, être « planté » (tel un arbre), (3) à côté d'un autel, du dieu Yhwh en particulier. Plus précisément, le terme אֲשֵׁרָה se trouve apposé à l'expression כָּל־עֵץ qui peut signifier aussi bien « tout arbre » que « tout type de bois ». D'où une question majeure : a-t-on affaire à des poteaux cultuels, comme la majorité

27. On a parfois vu une différence significative entre le singulier *ashéra* et le pluriel *ashérim*, mais les indices sont maigres (J. A. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 61). Selon une hypothèse intéressante de S. Anthonioz, le singulier est utilisé lorsqu'il est question du culte officiel, tandis que le pluriel apparaît au sujet des pratiques religieuses populaires (« Astarte in the Bible and her Relation to Asherah », in *Transformation of a Goddess. Ishtar – Astarte – Aphrodite* [OBO, 263], D. T. Sagimoto éd., Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 125-139). S. J. Park note, lui, que le singulier apparaît dans n'importe quel contexte, tandis que le pluriel *ashérim* ne s'applique qu'à la situation des hauts lieux (« The Cultic Identity of Asherah in Deuteronomistic Ideology of Israel », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123, 2011, p. 553-564). Il nous semble que la différence d'usage pourrait être due au fait que les passages concernant le culte officiel donnent un peu de détails sur une situation précise (par exemple en évoquant la déesse ou sa statue), tandis que les critiques des pratiques populaires emploient le pluriel parce qu'elles mentionnent les *ashérim* dans des évocations stéréotypées d'objets réprouvés. À bien y regarder, il semble n'y avoir eu qu'une *ashéra* par lieu de culte donné. Sur le pluriel (rare) *ashérot*, voir la discussion de Park (*ibid.*, p. 562-564).

28. Ex 34.13 ; Dt 7.5 ; 12.3 ; 16.21 s. ; 1 R 14.23 ; 2 R 17.10, 16 ; 18.4 ; 23.14 ; Mi 5.12-14 ; 2 Ch 14.2 ; 31.1.

des chercheurs le pensent, ou à des arbres vivants, comme certains²⁹ le soutiennent ?

Il faut d'abord constater que des verbes s'appliquant bien à des arbres vivants sont parfois employés avec *ashéra* comme complément d'objet : il en est ainsi de « planter » (נָטַע) en Dt 16.21, comme nous l'avons déjà vu, mais aussi d'« arracher » ou « déraciner » (שָׁנַף) en Mi 5.13 : « j'arracherai (וְנִשְׁנַףְתִּי) de chez toi les *ashérim* ». Cependant, d'autres verbes, tels « faire » (עָשָׂה ; 1 R 14.15), « bâtir » (בָּנָה ; 1 R 14.23) et « ériger » (נָצַב ; 2 R 17.10), suggèrent plutôt que l'on a affaire à des objets fabriqués³⁰. À cette objection, deux réponses ont été faites. Premièrement, les tournures en question refléteraient simplement le fait que des arbres (vivants) avaient fait l'objet d'un processus de préparation : ils ont pu être amplement taillés. Mais un tel emploi pour ces verbes, surtout « bâtir » et « ériger », paraît peu vraisemblable. Deuxièmement, dans les versets où apparaissent נָצַב et בָּנָה, le terme *ashéra* n'est pas le seul complément d'objet direct : il apparaît avec, et après, les termes « hauts lieux » et « massèbes » en 1 R 14.23, « massèbes » en 2 R 17.10. L'auteur de ces versets aurait choisi le verbe en fonction des premiers compléments, comme par attraction du plus proche³¹. Ici encore, cette analyse paraît un peu forcée³². Dans ces conditions, comment expliquer le cas des verbes « planter » (נָטַע) en Dt 16.21 et « arracher » (שָׁנַף) en Mi 5.13 ? R. de Vaux en déduisait que si les *ashérim* étaient généralement des poteaux cultuels, ils étaient, dans quelques cas, des arbres³³. Plutôt que

29. A. Lemaire, « Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH », *Revue biblique* 84, 1977, p. 597-608, spéc. 603-608 ; J. E. Taylor, « The Asherah, the Menorah and the Sacred Tree », *Journal for the Study of the Old Testament* 66, 1995, p. 29-54.

30. J. Day, *loc. cit.* (n. 6), p. 402.

31. J. E. Taylor, art. cité (n. 29), p. 35-36.

32. Un problème analogue se pose en Es 17.8 : « Il ne regardera plus les autels qui sont l'œuvre de ses mains, il ne verra plus ce que ses doigts ont fait : les poteaux sacrés et les emblèmes du soleil (הַמִּזְבֵּיִם) ». Les *ashérim* sont ici considérés comme le produit d'un travail manuel au même titre que les הַמִּזְבֵּיִם, qui désignent soit des statues, soit des autels, le tout figurant en parallèle aux « autels qui sont l'œuvre de ses mains » dans le premier colon. Cependant, la présence de la copule dans הָאֲשֵׁרִים suggère que la fin du verset, soit « les poteaux sacrés et les emblèmes du soleil », constitue une glose (J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39. A New Introduction and Commentary* [AB, 19], New York, Doubleday, 2000, p. 302), ce que confirme le déséquilibre introduit par cette expression dans un bicolon qui forme sans elle un chiasme parfait (en prenant en compte l'ordre des mots en hébreu) : (A) il ne regardera plus ; (B) les autels qui sont l'œuvre de ses mains ; (B') ce que ses doigts ont fait ; (A') il ne verra plus. Ce n'est donc qu'au scribe responsable de l'expansion que l'on peut imputer l'idée que les *ashérim* constituaient un objet fabriqué ; or il est impossible de dater une telle glose.

33. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. 2. *Institutions militaires, institutions religieuses*, Paris, Cerf, 1961, p. 110.

d'introduire de telles exceptions, certains proposent de lire ces verbes de manière figurative, un emploi qui n'est pas sans précédent pour eux³⁴ et se comprendrait d'autant mieux dans les versets concernés si les poteaux cultuels étaient des sections de troncs d'arbres (ce serait encore plus évident s'ils avaient, comme il est possible, pour fonction de figurer ou de styliser des arbres). Il faut aussi signaler que Mi 5.13, de même que les très rares autres mentions du substantif *ashéra* dans les recueils prophétiques, pourrait être une glose³⁵.

D'autre part, les *ashérim* sont mentionnés dans des versets qui évoquent également des pratiques cultuelles « sur toutes les collines élevées et sous tout arbre verdoyant ». Mais ces versets ne désignent pas les arbres à l'aide du terme *ashéra*. Au contraire, 1 R 14.23 présuppose une distinction entre les deux car il affirme que les *ashérim* se trouvaient *sous* les arbres³⁶ : « Comme ceux-ci, ils bâtirent à leur usage des hauts lieux, des stèles et des *ashérim* sur toutes les collines élevées et sous tout arbre verdoyant (עַל כָּל־גִּבְעָה וְתַתָּה כָּל־עֵץ רֹעֵן). » Il est peu vraisemblable que l'auteur d'un tel verset ait considéré les *ashérim* comme des arbres vivants. D'aucuns rétorquent que les *ashérim* étaient de petite dimension parce qu'ils étaient taillés³⁷, mais cela paraît peu convaincant. De manière plus intéressante, il a été proposé d'identifier les grands arbres, du Pentateuque notamment, que nous avons évoqués dans la première partie de cet article (comme le « térébinthe de Moré »), à des *ashérim*. Le mot *ashéra* serait devenu un terme technique pour désigner un arbre sacré se trouvant à côté d'un autel dans les sanctuaires yahvistes³⁸. Il faut reconnaître que la similarité des situations rend cette hypothèse séduisante. Cependant, il se trouve peu de cas dans ces récits où l'association avec un autel est clairement évoquée et, encore une

34. Ainsi J. A. Hadley, *op. cit.* (n. 27), p. 60 au sujet de נָטַע (*contra* J. E. Taylor, art. cité [n. 29], p. 36-38). L'emploi figuratif de נָטַע est bien attesté et les deux verbes apparaissent de cette façon en Am 9.15. Notons qu'il serait bien moins vraisemblable de lire les verbes « faire », « bâtir » ou « ériger » de façon figurative dans les versets mentionnant des *ashérim*.

35. Voir P. Merlo, *loc. cit.* (n. 6), col. 976-977. Il n'y a que deux autres mentions dans les recueils prophétiques (Es 17.8 ; 27.9). Nous avons vu (note 32) que dans le cas d'Es 17.8 la fin du verset est probablement une glose ; en 27.9, c'est exactement la même formule (אֲשֵׁרִים וְהַחֲמִנִים) qui apparaît. En Mi 5.13, la formule « j'arracherai de chez toi les *ashérim*... » rompt le schéma observé dans les versets précédents : on attendrait « je retrancherai », comme cinq fois auparavant dans la première partie des bicolons (v. 9-12).

36. Voir aussi Jér 17.2 : « Comme ils parlent de leurs enfants, ainsi parlent-ils de leurs autels et de leurs *ashérim* près (עַל) des arbres toujours verts (עֵץ רֹעֵן), sur les collines élevées (עַל גִּבְעוֹת הַגְּבוּהוֹת). » Mais nous avons vu que ce verset pourrait être une adjonction.

37. J. E. Taylor, art. cité (n. 29), p. 41.

38. Hypothèse d'A. Lemaire, art. cité (n. 29), p. 605-606.

fois, le terme *ashéra* n'y est pas employé. Il serait paradoxal d'appliquer ce mot à ces situations, alors même que là où il apparaît, la façon dont on en parle n'est pas compatible avec l'idée qu'il s'agit d'un arbre.

En définitive, les textes bibliques, spécialement l'historiographie deutéronomiste et les passages associés³⁹, traitent les *ashérim* comme des objets fabriqués, des poteaux cultuels selon toute vraisemblance. Pour poursuivre notre enquête, il est intéressant de nous demander ce que nous savons de la manière dont les *ashérim* étaient considérés dans la plus ancienne réception des textes bibliques. Le témoignage le plus important à ce propos réside sans doute dans la manière dont les traducteurs antiques, au premier chef ceux de la Septante, ont rendu ce terme.

Le traitement des *ashérim* dans les versions anciennes

Les versions anciennes⁴⁰ montrent qu'à partir de l'époque hellénistique, les *ashérim* étaient considérés comme des arbres vivants, ou peut-être plutôt comme des groupes d'arbres vivants. Ainsi, la Septante utilise deux termes grecs pour traduire l'hébreu אֲשֵׁרִים : δένδρον (deux fois⁴¹) et ἄλσος (trente-cinq fois)⁴². Si l'usage de δένδρον est éloquent, celui d'ἄλσος ne l'est pas moins puisqu'il désigne un bois ou bosquet sacré. De manière analogue, la Vulgate rend אֲשֵׁרִים par *lucus* (trente-six fois), occasionnellement par *nemus* (trois fois), termes qui constituent le pendant en latin d'ἄλσος⁴³. La nuance existant entre les deux mots latins est débattue : certains estiment, sur la

39. Notons qu'Ex 34.13, cité plus haut, fait partie d'un passage où divers auteurs estiment voir une influence deutéronomiste : voir par exemple W. Oswald, « Correlating the covenants in Exodus 24 and Exodus 34 », in *Covenant in the Persian Period. From Genesis to Chronicles*, R. J. Bautch et G. N. Knoppers éd., Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, p. 59-73. Cf. aussi S. Bar-On, « The Festival Calendars in Exodus 23.14-19 and 34.18-26 », *Vetus Testamentum* 48, 1998, p. 161-195, spéc. p. 185.

40. L'étude la plus détaillée à ce propos est celle d'E. Larocca-Pitts, « *Of Wood and Stone* ». *The Significance of Israelite Cultic Items in the Bible and Its Early Interpreters* (HSM, 61), Winona Lake, Eisenbrauns, 2001, p. 251-292 (LXX), 293-316 (Vulgate), 317-348 (Targumim et autres interprétations juives anciennes).

41. Es 17.8 ; 27.9.

42. Il existe deux exceptions, où le traducteur rend le terme par le nom de la déesse Ἀστάρτη (2 Ch 15.16 ; 24.18).

43. En un seul cas, on rencontre *Ashtaroth* (Jg 3.7).

base de l'étymologie, que *lucus* désigne une clairière, tandis que *nemus* renverrait à un bois, mais cette distinction n'est pas admise par tous⁴⁴.

La notion de bois sacré dans les sources grecques et latines a fait l'objet de discussions approfondies pour tenter de la cerner de manière précise, notamment lors d'un colloque consacré à ce sujet à Naples en 1989 et publié par J. Scheid⁴⁵. En particulier, C. Jacob concluait à partir d'une étude de la *Périégèse* de Pausanias que l'ἄλσος était «davantage un cadre paysager qu'une manifestation de la présence du divin, un décor végétal entourant le sanctuaire proprement dit plus qu'un lieu sacralisé dans son essence même. Rien ne permet de conclure à un culte de l'ἄλσος pour lui-même ou à un culte de l'arbre dans le cadre de l'ἄλσος.»⁴⁶ Dans un article récent, P. Bonnechère parvient à une définition éclairante : l'ἄλσος constitue selon lui un espace nettement délimité (par une haie, un mur...), consacré à des divinités – pas nécessairement des dieux de la fertilité comme on l'a longtemps pensé, comportant au moins quelques arbres et une source, ainsi qu'éventuellement d'autres éléments (autel, statue, tombeau, temple...). À l'inverse de Jacob, Bonnechère estime que les arbres servaient à manifester le caractère sacré du lieu, mais il le rejoint dans l'idée que ces végétaux ne faisaient pas eux-mêmes l'objet d'une adoration⁴⁷. De même, J. Scheid montre bien que l'idée d'un culte des arbres associé au *lucus* et au *nemus* n'est qu'une construction de savants modernes (remontant au XIX^e s.), souvent teintée de romantisme et dépourvue d'appui dans les sources⁴⁸.

44. Voir J. Scheid, «*Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré ?», in *Les bois sacrés. Actes du colloque international (Naples 1989)*, J. Scheid éd., Naples, Publications du Centre Jean Bérard, 1993. Disponible en ligne : <http://books.openedition.org/pjcb/313>, p. 13-18 (section 5-6 de l'édition électronique, consultée le 23/08/2017).

45. J. Scheid éd., *op. cit.* (n. 44).

46. C. Jacob, «Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la Périégèse de Pausanias», in J. Scheid éd., *op. cit.* (n. 44), p. 31-44 (section 56 de l'édition électronique).

47. P. Bonnechère, «The Place of the Sacred Grove (*Alsos*) in the Mantic Rituals of Greece. The Example of the *Alsos* of Trophonios at Labadeia [Boeotia] », in *Sacred Gardens and Landscapes. Rituals and Agency*, M. Conan éd., Washington, Dumbarton Oaks, 2007, p. 17-42, spéc. 19-22, 29.

48. J. Scheid, art. cité (n. 44), p. 13-18. On notera également le fait significatif que dans les *luci*, les ex-voto (cheveux, vêtements...) étaient en règle générale suspendus à des éléments architecturaux et non aux arbres eux-mêmes (O. de Cazanove, «Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés», in J. Scheid éd., *op. cit.* [n. 44] p. 111-126). Par ailleurs, on peut s'interroger sur la différence éventuelle entre les bois sacrés grecs et romains. En se penchant sur le cas de l'ἄλσος oraculaire, F. Graf discerne une divergence avec le *lucus* dans la manière de concevoir la présence divine : «lieu idéal» de rencontre entre dieu et homme «dans l'extase divinatoire» dans le premier cas, espace qui «inspire du respect religieux,

Ces quelques données suffiraient à expliquer que les traducteurs de la Bible aient établi un lien entre les bois sacrés hellénistiques et romains d'une part, les *ashérim* de l'autre, puisque ces derniers apparaissent fréquemment dans des lieux naturels plantés d'arbres, en lien avec un attirail cultuel (autels et massèbes). Il est crucial de noter que les indications fournies par les seuls textes bibliques (comme Dt 16.21) ont pu suffire à suggérer un tel rapprochement⁴⁹ ; rien ne garantit qu'il fut établi sur la base d'une tradition remontant à une époque où les *ashérim* étaient encore utilisés, ni d'après une connaissance plus ou moins directe d'un tel usage. Dans le cas de Jérôme, outre l'influence possible de la Septante, le rôle joué par des réalités contemporaines dans sa lecture des textes sur les *ashérim* est plausible puisqu'il fait lui-même référence à la vénération d'un bosquet sacré dédié à Tammuz (ou Adonis) à Béthléem, de son temps⁵⁰. Il serait par conséquent imprudent de retenir le témoignage des versions anciennes comme une preuve de ce que les *ashérim* étaient des arbres vivants ; il y a là une forme de réception intéressante mais difficile à utiliser pour une reconstruction historique antérieure à l'époque hellénistique. La même remarque s'applique aux informations (encore plus tardives) fournies par les Targumim, les Midrashim et la Mishna, dont Larocca-Pitts a montré qu'elles offrent la même interprétation⁵¹.

On peut d'ailleurs se demander si le lien entre *ashéra* et bois sacré n'est pas une analogie imparfaite. En effet, sous la plume des rédacteurs bibliques, le substantif *ashéra* désigne en général une entité discrète, arbre ou poteau, et non un groupe d'éléments. Le traitement du mot au pluriel le confirme : les traducteurs n'ont pas raisonné en estimant que *ashérim* dénotait une multiplicité d'arbres et donc un bois sacré ; ils y voient des bois sacrés (ἄλση ; *luci*). De manière générale, comme le note Hützli, qu'il s'agisse des « grands arbres » (אֵלִים, אֲשֵׁרִים, אֲשֵׁרִים) ou des *ashérim*, il n'est presque toujours question en hébreu que d'une seule entité en un lieu donné⁵². Les traducteurs

de l'angoisse même», «*locus numinosus*» dans le second : «Bois sacrés et oracles en Asie Mineure», in J. Scheid éd., *op. cit.* (n. 44), p. 23-29 (sections 27-28 de l'édition électronique).

49. Comme le note E. Larocca-Pitts, *op. cit.* (n. 40), p. 347.

50. Ep. 58.3. On peut aussi noter qu'il traduit de manière très libre 1 R 15.13 et son parallèle 2 Ch 15.16, en évoquant un bois sacré dédié à Priape (M. Vernes, «Une curiosité exégétique. Le culte de Priape en Israël d'après la Vulgate», *Journal asiatique*, janvier-mars 1920, p. 100-107). Le lien entre ce dieu, gardien de jardin, et les arbres est bien attesté (A. Hunt, *Reviving Roman Religion. Sacred Trees in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 279-280, 286-287 et 293).

51. E. Larocca-Pitts, *op. cit.* (n. 40), p. 319-347.

52. Comme le notait déjà J. Hützli, «Interventions présumées des scribes concernant le motif de l'arbre sacré dans le Pentateuque», *Sem* 56, 2014, p. 325-326.

ont dû considérer le cas-limite où un bois sacré ne comporte qu'un seul arbre, dont on peut rapprocher le fait que les représentations iconographiques, dans le monde romain, mettent souvent au premier-plan un seul arbre associé à un élément architectural (par exemple une colonne votive), avec éventuellement à l'arrière-plan un enclos d'arbres⁵³. Quoi qu'il en soit, les verbes dont *ashéra* est sujet ou complément ne s'appliquent pas aisément à un bosquet ou un bois. Le plus vraisemblable, en somme, est que les traducteurs ont recouru à la réalité de leur époque qui fournissait à leurs yeux la meilleure analogie à ce qu'ils percevaient dans les textes⁵⁴, même si la correspondance était imparfaite.

Il est à noter que ces savants paraissent avoir associé la présence d'arbres tels le tamaris (אֶשְׁרָא) et le térébinthe (אֶלֶל) dans des lieux sacrés à des cultes illicites. En effet, selon Hützli, les traducteurs de la Septante, de la Vulgate et du Targum Onkelos ont tenté d'occulter ou de minimiser le rôle joué par de tels arbres dans des passages du Pentateuque impliquant des Patriarches (par exemple Abraham plantant un arbre en Gn 21.33), tandis qu'ils ne sont pas intervenus dans le cas de l'arbre de Sichem, sans doute parce que cela jetait une lumière négative sur les Samaritains⁵⁵. On retire de ce constat l'impression que les rédacteurs du Pentateuque n'étaient pas troublés par l'idée d'attribuer aux arbres un rôle dans les pratiques religieuses des Patriarches, mais que cela était devenu gênant au temps des traducteurs. Si l'on date, en dépit d'une tendance actuelle, la rédaction d'une partie significative des récits du Pentateuque de l'époque pré-exilique⁵⁶, une interprétation diachronique vient à l'esprit : entretemps était intervenue la critique, essentiellement deutéronomiste, des cultes « sur toutes les collines élevées et sous tout arbre verdoyant », et surtout des *ashérim*, que les traducteurs assimilaient à des bois sacrés. Cette polémique a dû déteindre sur l'idée que les traducteurs se faisaient des arbres dans les récits patriarcaux, même si, en réalité, il ne s'agit pas d'*ashérim*.

53. O. de Cazanove, art. cité (n. 48), p. 111-126.

54. Voir déjà J. E. Taylor, art. cité (n. 29), p. 35.

55. J. Hützli, art. cité (n. 52), p. 313-331.

56. D'un point de vue linguistique, ces récits sont rédigés en un état de langue (hébreu biblique classique) daté globalement de l'époque monarchique, et qui peut avoir duré au plus tard jusque dans le courant du VI^e siècle av. n. è., ce qui ne s'accorde pas avec la tendance à les dater de l'époque perse (J. Joosten, « Diachronic Linguistics and the Date of the Pentateuch », in *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* [FAT, 111], J. C. Gertz et al. éd., Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 327-344.

Les données archéologiques et épigraphiques

Les fouilles archéologiques ont-elles mis au jour des *ashérim* ? Rares sont les cas où une découverte a donné lieu à une telle interprétation, ce qui n'est pas nécessairement surprenant puisque le bois se conserve mal. Le cas le plus probable en Israël semble celui signalé par Y. Aharoni, dont les fouilles à Lachish ont mis en évidence, près d'une massèbe, des restes calcinés de bois d'olivier, constituant un tas dont la forme suggère qu'il s'agissait d'un tronc⁵⁷. L'archéologue israélien y voyait une *ashéra*⁵⁸, mais, tout en l'approuvant sur ce point, Z. Zevit remarque qu'il n'est pas possible, sur la base des informations disponibles, de dire s'il s'agissait d'un arbre vivant ou d'un poteau cultuel⁵⁹. Na'aman et Lissovsky citent une poignée d'autres découvertes qu'ils interprètent comme des *ashérim* mais qui paraissent très hypothétiques⁶⁰.

En Syrie, le Comte du Mesnil du Buisson mentionnait un «énorme poteau de cèdre» trouvé dans un sanctuaire à Qatna datant du début du II^e millénaire⁶¹. Ici encore, on aimerait en savoir davantage sur la nature exacte de cette trouvaille (arbre vivant, simple tronc ?). Plus récemment, N. Na'aman⁶² a interprété comme *ashérim* des arbres qui ont pu se trouver dans la cour d'un temple à Tell el-Dab'a, en Égypte, construit au xvii^e siècle av. n. è., en notant que l'archéologue dirigeant les fouilles, M. Bietak, avait lui-même évoqué un lien possible avec un «tree cult» comparable à celui d'Ashéra. En réalité, c'est sur la base de la présence de glands calcinés sur un autel que l'égyptologue a évoqué cette possibilité, en renvoyant à Jg 6.25,

57. Y. Aharoni, *Investigations at Lachish. The Sanctuary and Residency (Lachish V)* (Publications of the Institute of Archaeology, 4), Tel Aviv, Gateway, 1975, p. 29-30.

58. Il a parfois été objecté que la position relative de l'*ashéra* supposée et de la massèbe fait que la première aurait caché la seconde à la vue des visiteurs. Voir T. N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Coniectanea Biblica Old Testament Series, 42), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1995, p. 151.

59. Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*, Londres/New York, Continuum, 2001, p. 265.

60. N. Na'aman et N. Lissovsky, art. cité (n. 4), p. 195-197.

61. Comte du Mesnil du Buisson, *Le site archéologique de Mishrifé-Qatna*, Paris, de Boccard, 1935, p. 109-110, spéc. p. 110. T. N. D. Mettinger, *op. cit.* [n. 58], p. 151, n. 75) mentionne également Tel Kitan où l'on a trouvé trois petites fosses entre des massèbes (cf. E. Eisenberg, «Tel Kitan», dans *NEAEHL* 3, p. 878-881, spéc. p. 880), mais il n'est pas signalé de restes de bois calciné.

62. N. Na'aman, «On Temples and Sacred Trees in Tyre and Sidon in the Late Eighth Century B.C.E.», *Rivista degli Studi Fenici* 34/1, 2006, p. 44 n. 47; N. Na'aman et N. Lissovsky, art. cité (n. 4), p. 196.

28, 30⁶³. Or ce passage des Juges dépeint plutôt la *destruction* d'une *ashéra*, dont le bois est ensuite utilisé comme combustible sur un autel (v. 26). De plus, Bietak notait ensuite que trois fosses ont été trouvées à proximité immédiate de l'autel, et suggérait que des chênes y étaient plantés et que les glands avaient pu tomber de l'un d'eux, ce qui constitue une explication plus prosaïque. Lui-même ne proposait pas explicitement d'identifier ces arbres avec l'équivalent d'*ashérim*, mais remarquait simplement qu'ils ont dû procurer de l'ombre. Il est vrai que l'emplacement de ces fosses ne semble pas entièrement commandé par leur position par rapport à l'autel⁶⁴. À nouveau, la situation n'est pas complètement claire.

En Mésopotamie, les fouilles de certains temples ont mis au jour des «arbres artificiels», soit des troncs revêtus d'éléments métalliques, parfois interprétés comme l'équivalent des *ashérim* bibliques⁶⁵. Le caractère «construit» de ces éléments rappelle l'emploi, mentionné plus haut, des verbes «faire» et «bâtir» en hébreu, ce qui rend la comparaison suggestive. Le fait que les écrits bibliques n'évoquent pas de revêtement en métal incite toutefois à la prudence, encore que cela puisse s'expliquer par l'absence de véritable description des *ashérim* dans les textes. Dans son étude récente, M. Giovino conclut que les données disponibles ne permettent pas de déterminer le rôle exact de ces arbres artificiels en Assyrie ; il est impossible par exemple de savoir s'ils représentaient des divinités ou s'ils étaient eux-mêmes considérés comme sacrés⁶⁶.

Par ailleurs, sur des monnaies de Tyr se trouve représenté un arbre dont les branchages coiffent des bétyles, le tout servant peut-être d'évocation du sanctuaire de Melqart. Cette configuration rappelle le voisinage des *ashérim* et des massébes en divers passages bibliques (notamment Dt 16.21). Diverses sources littéraires évoquent en outre la présence d'un olivier, outre des stèles et des autels, dans le temple de Melqart⁶⁷. Ces données donnent-elles du crédit à l'idée que les *ashérim* étaient des arbres vivants ? Les pièces en question sont tardives (III^e-IV^e s. de notre ère), de même que les textes. De plus, il n'est pas certain que la disposition relative des éléments qui sont gravés dessus reflète fidèlement celle des composantes réelles du mobilier

63. M. Bietak, *Avaris. The Capital of the Hyksos*, Londres, British Museum Press, 1996, p. 36. Voir aussi *idem*, «Two Ancient Near Eastern Temples with Bent Axis in the Eastern Nile Delta», *Ägypten und Levante* 13, 2003, p. 13-38, spéc. p. 16.

64. Voir le plan dans M. Bietak, «Two Ancient...», art. cité (n. 63), p. 15.

65. M. Giovino, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations* (OBO, 230), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 21-26.

66. *Ibid.*, p. 201.

67. T. N. D. Mettinger, *op. cit.* (n. 58), p. 96.

cultuel ; l'iconographie des monnaies obéit aussi à d'autres règles liées au manque de place et à l'idéologie⁶⁸.

N. Na'aman⁶⁹ a récemment signalé un parallèle intéressant sur une tablette néo-assyrienne évoquant un incident dans un temple de Sidon. Le roi Hiram de Tyr y a fait couper l'« *ēqu* de la maison de ses dieux » afin de le faire transporter dans sa propre ville. Qurdi-Ashur-lāmur, probablement le gouverneur local, rassure le roi assyrien, destinataire de la lettre : à la suite de son intervention, Hiram a fait revenir l'« *ēqu* au temple de Sidon. En akkadien, *ēqu* désigne un objet du mobilier cultuel, et le verbe *nakāsu* qui apparaît ici s'emploie souvent pour évoquer la coupe d'un arbre. Le savant israélien propose d'y voir un poteau cultuel, l'équivalent selon lui d'une *ashéra*. Il faut noter que puisque l'« *ēqu* a pu être retourné au temple où il se trouvait au départ et que la situation est alors revenue à la normale, alors qu'il avait été coupé (et non arraché), il n'a pu s'agir d'un arbre vivant ; on n'aurait pas pu le replanter. Cependant, A. J. Oppenheim avait déjà signalé que l'emploi du verbe *nakāsu* constitue une base ténue pour fonder une interprétation de l'« *ēqu* comme *ashéra*⁷⁰. Il est difficile d'évaluer la portée de cette remarque car on peine à imaginer de quel autre objet cultuel il aurait pu s'agir ; on retiendra qu'il s'agit d'un parallèle plausible mais que des données supplémentaires seraient nécessaires afin de mieux l'établir⁷¹.

Pour finir, le parallèle épigraphique le plus intéressant demeure celui fourni par des inscriptions de Khirbet el-Qôm⁷² et de Kuntillet 'Ajrud⁷³ : on y trouve des bénédictions, comme, par exemple :

ברכתי ליהוה תמן ואשרתה

68. Ainsi, sur les pièces de Bar Kochba, il semble que les douze marches d'un escalier menant au Temple de Jérusalem soient représentées perpendiculairement à leur disposition réelle (on y a parfois vu une échelle...). Au milieu des colonnes, on observe ce qui semble bien être l'arche d'alliance, alors que ce sanctuaire ne comportait pas cet élément. Voir D. Hendin, « Current Viewpoints on Ancient Jewish Coinage », *CBR* 11 (2013), p. 246-301.

69. N. Na'aman, art. cité (n. 62), p. 39-47.

70. Comme le note Na'aman lui-même (*ibid.*, p. 39).

71. S. W. Holloway a signalé un indice supplémentaire à l'appui de cette hypothèse : dans un texte rituel, cet objet cultuel sert à transmettre les prières des croyants à la déesse Ištar, ce qu'il rapproche du rôle intercesseur d'Ashéra dans la documentation ougaritique (*Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (CHANE), Leyde, 2002, p. 306-307, n. 267). Mais cet argument paraît fragile, tant les deux types d'« intercession » diffèrent.

72. Voir par exemple Z. Zevit, *op. cit.* (n. 59), p. 359-370.

73. Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud. An Iron Age Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jérusalem, Israel Exploration Society, 2012, p. 87-100.

ce qu'on traduit souvent par « je t'ai béni par Yhwh de Téman et son Ashéra ». Nous n'entrerons pas ici dans la discussion sur le sens exact du verbe et de la préposition dans cette phrase ; seule importe, pour notre propos, l'interprétation de אֲשֶׁרָה, qui est déjà passablement débattue. Quatre interprétations principales ont été avancées : « son Ashéra » (la déesse) », « son arbre sacré », « son poteau cultuel » et « son sanctuaire ». L'hypothèse la plus répandue semble la première. En sa faveur, on note souvent la présence, sur un pithos où l'on a trouvé une de ces inscriptions, du dessin d'un arbre flanqué de deux capridés, soit un motif iconographique classique où l'on a souvent identifié la déesse Ashéra. Cependant, au plan strictement iconographique, cette dernière identification est aujourd'hui contestée, comme nous l'avons noté ; de plus, les dessins observés sur le pithos n'ont apparemment pas été tracés au même moment que les inscriptions⁷⁴. Cet argument est donc fragile. A l'inverse, une objection de taille doit être notée : en hébreu biblique, les noms propres ne prennent jamais de suffixe possessif. On a certes mis en avant des cas où cela se produit en ougaritique : « mon Anat » (*'nth*) et « mon Ashéra » (*'trty*)⁷⁵, ainsi qu'en éblaïte⁷⁶. Mais cela signifie-t-il qu'il faut admettre la possibilité d'exceptions à la règle en hébreu aussi ? Pour pallier cette difficulté, Zevit estime que le nom de la déesse s'écrit ici *Ashératah* du fait d'une féminisation secondaire, mais cette solution *ad hoc* est discutable au plan grammatical⁷⁷ ; de plus, puisque le nom de la même divinité s'orthographie *Ashéra* dans la Bible (nous y reviendrons), Zevit se voit contraint de postuler l'existence de formes dialectales différentes du même théonyme dans deux régions très proches, la Judée et la Shéphéla (où se trouve Khirbet el-Qôm)⁷⁸.

74. Voir M. Bauks, art. cité (n. 5), p. 273, et Z. Meshel, *The Religions of Ancient Israel*, p. 87. On pourrait répliquer à la deuxième remarque que c'est la présence d'une représentation symbolique d'Ashéra qui a motivé l'inscription d'une formule de bénédiction où intervient cette déesse (ou vice versa), mais cela paraît très incertain.

75. O. Loretz, « 'Anat-Aschera (Hos 14.9) und die Inschriften von Kuntillet 'Ajrud », *Studi Epigrafici e Linguistici* 6, 1989, p. 57-65, spéc. p. 61.

76. P. Xella, « Le dieu et "sa" déesse. L'utilisation des suffixes pronominaux avec des théonymes d'Ebla à Ugarit et Kuntillet 'Ajrud », *Ugarit Forschungen* 27, 1995, p. 599-610.

77. Voir la critique de C. A. Rollston dans sa recension du livre publiée dans *BASOR* 348, 2000, p. 99.

78. Z. Zevit, *op. cit.* (n. 59), p. 365-366.

Récemment, B. Sass⁷⁹ et E. Puech⁸⁰ ont, de manière indépendante, ravivé l'interprétation du «sanctuaire». Cette ligne d'analyse est principalement fondée sur l'usage du terme *šr* dans diverses langues sémitiques, et spécialement en épigraphie phénicienne. A. Lemaire, qui avait jusque-là défendu la traduction «son arbre sacré», estime à présent que les données ne permettent pas de trancher entre elle et celle du «sanctuaire»⁸¹. La difficulté de cette dernière hypothèse est l'absence d'attestation de la même acception pour le mot *ashéra* dans la Bible où, au contraire, il possède au moins deux autres significations : «poteau cultuel» et (comme nous le verrons) «(la déesse) Ashéra». Il n'est certes pas impossible que les acceptions «sanctuaire» et «poteau cultuel» soient liées par un développement sémantique (nous y reviendrons).

Les traductions «son poteau cultuel» et «son arbre sacré» ne présentent pas de difficulté syntaxique. La première possède un avantage au niveau lexical puisque l'acception «poteau cultuel» est attestée dans la Bible pour le mot *ashéra*. Au plan de la langue, ce serait la possibilité la plus simple. Il n'en est pas nécessairement de même au niveau du sens, car la signification concrète d'une bénédiction liée à un poteau cultuel nous échappe largement. Le problème est-il moindre dans le cas du «sanctuaire» ? Sass relève des cas de divinisation de temples au Proche-Orient ancien, dont un texte araméen d'Éléphantine où un certain Menahem fait un serment au nom de deux dieux et «du temple»⁸². Mais n'est-il pas étrange de bénir par (ou demander la bénédiction à) à Yhwh et son sanctuaire à la fois ? De fait, la traduction d'E. Puech : «J'ai demandé à Yahvé et à Son lieu saint/sanctuaire de te/vous bénir» ne semble pas correspondre à sa propre interprétation, selon laquelle *ashéra* désigne «le sanctuaire où l'auteur des messages a demandé à Yahvé la bénédiction et la protection pour leurs destinataires.»⁸³

Au total, chaque interprétation présente des atouts et des faiblesses, de sorte qu'il est loisible à un chercheur de défendre l'une ou l'autre avec un

79. B. Sass, « On Epigraphic Hebrew *šr* and **šr*H, and on Biblical Asherah », *Trans* 46, 2014, p. 47-66.

80. E. Puech, «L'inscription 3 de *Khirbet el-Qôm* revisitée et l'*ashérah*», *Revue biblique* 122, 2015, p. 5-25.

81. A. Lemaire, « The Kuntilet 'Ajrud Inscriptions Forty Years After Their Discovery », in *Alphabets, Texts and Artifacts in the Ancient Near East. Studies Presented to Benjamin Sass*, I. Finkelstein, C. Robin et T. Römer éd., Paris, Van Dieren, 2016, p. 202.

82. B. Sass, art. cité (n. 79), p. 59-60.

83. E. Puech, art. cité (n. 80), p. 24 (les italiques sont ajoutées). On notera aussi que Puech lit le texte araméen mentionné plus haut d'une manière différente de celle de Sass : le serment serait fait en lien avec un objet cultuel *dans* le temple, et non *par* le temple (*ibid.*, p. 23).

certain degré de plausibilité en appuyant tel ou tel aspect. La vérité semble que les connaissances actuelles ne suffisent pas à décider de l'interprétation correcte. Quoi qu'il en soit, pour le propos du présent article, il nous suffit de noter que les inscriptions de Khirbet el-Qôm et de Kuntillet 'Ajrud ne fournissent pas à ce jour de renseignement assuré sur les arbres sacrés dans l'Israël ancien.

5. Quel rapport avec la déesse Ashéra ?

L'enquête qui précède aboutit aux résultats suivants :

- les textes bibliques, essentiellement deutéronomistes, traitent les *ashérim* comme des poteaux cultuels ;
- la réception juive la plus ancienne, qui se reflète notamment dans les versions, considère que le substantif *ashéra* désigne un bois sacré ; cependant cela provient peut-être seulement d'une interprétation des textes (par exemple Dt 16.21) et pas nécessairement d'un souvenir historique ou d'une connaissance directe ;
- l'archéologie et l'épigraphie fournissent des parallèles possibles mais trop souvent incertains ; il semble que des restes de troncs ont parfois été retrouvés dans des temples, mais dans les cas les mieux établis (notamment à Lachish), les données ne permettent pas de savoir avec certitude s'il s'agissait d'arbres vivants ou de poteaux.

Il reste donc que les textes les plus anciens évoquent des poteaux cultuels et qu'en l'état actuel des connaissances, cela représente l'interprétation la plus probable des *ashérim*. Cela ne clôt pas, toutefois, la question de la fonction de ces objets. Selon une hypothèse classique, ils constituaient un symbole de la déesse Ashéra, de même que les massèbes sont souvent interprétées comme symbolisant la présence de divinités⁸⁴. Plusieurs arguments peuvent être avancés à l'appui de cette idée. Premièrement, si l'on admet qu'un poteau cultuel servait à évoquer un arbre, et si l'on se rappelle que dans l'iconographie les arbres symbolisent souvent la présence d'une déesse, alors il est tentant de penser que les poteaux cultuels constituaient des représentations d'une telle divinité. Deuxièmement, le mot אֲשֵׁרָה représente l'équivalent en hébreu des différentes formes que prend le nom de la déesse Ashéra dans les langues sémitiques (*Aširatum* en babylonien, *ʿAṯiratu* en

84. Sur ce sujet, voir E. Bloch-Smith, « Massebot Standing for Yhwh. The Fall of a Yahwistic Cult Symbol », in *Worship, Women and War. Essays in Honor of Susan Niditch*, J. J. Collins, T. M. Lemos et S. Olyan éd., Providence, Brown University, 2015, p. 99-115.

ougaritique, etc.), ce qui paraît difficilement fortuit. De fait, et c'est le troisième point, אֲשֶׁרָה apparaît comme nom propre pour une déesse dans quelques passages bibliques (Jg 3.7 ; 1 R 15.13 // 2 Ch 15.16 ; 1 R 18.19 ; 2 R 21.7 ; 2 R 23.4-7).

Ces arguments sont tous discutés. Le premier serait plus convaincant si les *ashérim* étaient des arbres vivants et non des poteaux cultuels, puisque la préparation d'un tel poteau avait vraisemblablement pour effet de diminuer la ressemblance avec un arbre. De plus, l'iconographie ne permet pas d'établir un lien assuré entre les arbres et Ashéra, même si cela reste une hypothèse plausible. Ensuite, cette déesse est documentée dans les langues sémitiques au second millénaire av. n. è. mais non au premier, à l'exception du sud-arabique⁸⁵. L'idée que des Judéens vénéraient la déesse Ashéra au premier millénaire est certes défendue avec vigueur par certains archéologues, qui se fondent sur la découverte de nombreuses statuettes dans des contextes domestiques aux VIII^e et VII^e siècles av. n. è.⁸⁶. Cependant, d'autres voient en ces objets des offrandes votives ou des sortes de talismans⁸⁷. Par ailleurs, en épigraphie hébraïque, on connaît des anthroponymes constitués avec l'élément 'šr, mais cela est malheureusement équivoque : certains y voient des noms théophores faisant intervenir la déesse Ashéra ou un dieu Asher, d'autres en doutent⁸⁸.

Restent les mentions d'Ashéra dans la Bible, qui soulèvent deux types d'objections. D'une part, le mot apparaît souvent avec l'article défini, alors qu'un nom divin est déjà, par nature, déterminé⁸⁹. Mais Zevit note que le même phénomène se produit avec Tammuz (Ez 8.14) et Molek (Lv 20.5)⁹⁰. D'autre part, on argue que les mentions de la déesse Ashéra apparaissent dans le contexte de versets deutéronomistes qui sont soit des gloses, soit des piques polémiques sans fondement historique. Il est vrai qu'en Jg 3.7, dans l'expression « servir les Baals et les Ashéras », les noms Baal et Ashéra sont comme lexicalisés ; ils servent de noms génériques pour des dieux autres que Yhwh, sans autre précision⁹¹. De plus, en 1 R 18.19, la mention des

85. Sur ce sujet, voir B. Sass, art. cité (n. 79), p. 50-54.

86. Ainsi W. G. Dever, *op. cit.* (n. 7), p. 176-251.

87. Voir le passage en revue des interprétations de P. Johnston, « Figuring Out Figurines », *Tyndale Bulletin* 54, 2003, p. 81-104, et J. A. Hadley, *op. cit.* (n. 27), p. 188-205.

88. B. Sass, art. cité (n. 79), p. 54.

89. J. A. Hadley, *op. cit.* (n. 27), p. 59-63, 77-8.

90. Z. Zevit, *op. cit.* (n. 59), p. 402.

91. Ce verset soulève aussi une question textuelle car l'expression habituelle est « servir les Baals et les Ashtérot », et c'est le cas ici dans la Vulgate et la Peshitta (voir J. A. Hadley, *op. cit.* [n. 27], p. 63-64).

« quatre cents prophète d'Ashéra », qui ne jouent aucun rôle dans la suite du récit, a toutes les apparences d'une glose. Cependant, plusieurs passages des livres des Rois évoquent bel et bien la déesse Ashéra et livrent un témoignage plausible sur un culte de cette divinité au royaume de Juda (1 R 15.13 ; 2 R 21.7 ; 2 R 23.4-7)⁹². Par exemple, on lit en 2 R 23.4 que Josué détruit des objets qui avaient été fabriqués en l'honneur de « Baal, Ashéra et tout l'armée du ciel » (וְלִכְלֹךְ צָבָא הַשָּׁמַיִם וְלְאַשֶׁרָה לְבַעַל), de sorte qu'Ashéra figure ici au milieu d'une liste de dieux. Le v. 7 paraît évoquer des vêtements tissés pour la statue de cette déesse⁹³, conformément à une pratique connue en Mésopotamie⁹⁴. Il ne nous semble pas possible d'écarter ces passages. L'explication selon laquelle les rédacteurs deutéronomistes auraient transformé un objet en déesse afin de les associer au culte de Baal pour mieux les discréditer⁹⁵ ne nous semble pas plausible.

En somme, tous les arguments avancés pour défendre l'existence d'un culte d'Ashéra en Juda ne sont pas indiscutables, mais il reste suffisamment d'éléments pour l'admettre. Dans ces conditions, l'idée que les *ashérim* aient constitué des objets cultuels liés à cette déesse représente une hypothèse envisageable. Il importe cependant de noter qu'elle repose sur moins de fondements qu'on ne l'estime souvent : il s'agit essentiellement du constat que le même mot désigne tantôt l'objet, tantôt la déesse, et ce dans la même composition biblique (les livres des Rois)⁹⁶. Le symbole cultuel aurait été appelé d'après le nom de la déesse qu'il représentait. Quelle explication alternative pourrait-on proposer pour l'origine du substantif *ashéra* ? De même qu'A. Lemaire suppose un développement sémantique de « sanctuaire » (bien attesté dans d'autres langues que l'hébreu) vers « arbre

92. Avec T. Römer, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014, p. 161 s.

93. Voir la discussion chez J. A. Hadley, *op. cit.* (n. 27), p. 72-74.

94. A. L. Oppenheim, « The Golden Garments of the Gods », *JNES* 8 (1949), p. 172-193 ; Zawadzki, S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from Ebabbar Archive*, vol. 1 (OBO, 218), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 ; Id., *Garments of the Gods*, vol. 2 : *Texts*, (OBO, 260), Fribourg/Göttingen, Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

95. Comme le propose A. Lemaire, art. cité (n. 29), p. 606.

96. Un passage semble établir un lien plus explicite entre les deux usages. En 2 R 21.7, on lit que le roi Manassé a placé dans le Temple de Jérusalem « l'image/statue d'Ashéra qu'il avait faite » (אֲתֶּפְסֵל הָאֲשֶׁרָה אֲשֶׁר עָשָׂה) : ici la proposition relative semble renvoyer à une mention antérieure du même objet. Si c'est bien le cas, alors il ne peut s'agir que de l'occurrence du v. 3 : « il érigea des autels au Baal et il fit une ashéra (וַיַּעַשׂ אֲשֶׁרָה) comme avait fait Akhab, roi d'Israël ». Or il est clair qu'il est question ici d'un objet cultuel, fabriqué. Cependant, la proposition relative, absente de la Septante (LXX^B comme LXX^L), est sans doute secondaire ; elle ne reflète peut-être que la compréhension, éventuellement la confusion, d'un copiste.

sacré »⁹⁷, on pourrait imaginer un glissement de « sanctuaire » vers « poteau cultuel », par une sorte de synecdoque. Mais cela conduirait à l'idée, un peu difficile à accepter, que l'emploi du mot אֶשְׁרָה en hébreu biblique pour désigner deux réalités (poteau cultuel et déesse Ashéra), parfois dans le même récit, tient à une coïncidence.

Reste une énigme : le lien entre Ashéra/les *ashérim* et le culte de Yhwh. On a pu émettre à ce sujet une variété d'hypothèses : (1) Ashéra était la parèdre de Yhwh ; (2) le poteau cultuel était d'abord associé à Yhwh avant de l'être à Ashéra ; (3) à l'inverse, le poteau cultuel a fini par être associé au culte de Yhwh, qui aurait récupéré des attributs d'Ashéra symbolisés par cet objet⁹⁸. La théorie (1) repose largement sur l'expression « Yhwh et son Ashéra » selon une traduction des inscriptions de Khirbet el-Qôm et de Kuntillet 'Ajrud qui est débattue, comme nous l'avons vu⁹⁹. Les possibilités (2) et (3) ne sont que des conjectures. La dernière pourrait expliquer que le lien originel entre la déesse et son poteau cultuel se soit distendu. On peut en effet signaler un scénario historique, certes conjectural et sommaire, décrivant l'évolution possible des représentations associées au terme *ashéra* au fil des siècles¹⁰⁰. Dans les sources les plus anciennes, au second millénaire, apparaît la déesse Ashéra, tandis que les plus tardives, aux époques hellénistique et romaine, ne connaissent plus que la notion d'arbre sacré. Entre les deux, il est possible que la déesse, à laquelle était associé un poteau cultuel en Israël, soit (graduellement ?) passée à l'arrière-plan alors que cet objet continuait à jouer un rôle religieux, avant d'être lui-même réinterprété comme un arbre par les traducteurs.

Conclusion

L'un des résultats les plus significatifs de cette étude est le constat qu'un grand nombre d'arguments avancés dans le débat sur les arbres sacrés, les poteaux culturels et la déesse Ashéra, ainsi que sur les rapports entre les trois, se révèlent discutables. Une fois tamisé l'ensemble des raisonnements, nous parvenons à des conclusions prudentes. Tout d'abord, lorsque la Bible hébraïque évoque explicitement de grands arbres (אֶלֶּה, אֲשֵׁל, אֶלֶּיךָ) dans des lieux de culte, elle ne livre pas d'information permettant d'étayer la thèse

97. A. Lemaire, art. cité (n. 29), p. 202 (cela résulterait du fait que l'arbre sacré était l'élément le plus visible du sanctuaire).

98. J. A. Hadley, *op. cit.* (n. 27), p. 206.

99. Voir également les critiques émises par E. Puech, art. cité (n. 80), p. 16-24.

100. Pour plus de détails, voir J. A. Hadley, *op. cit.* (n. 27), p. 206-209.

d'une vénération de ces végétaux, ni de déterminer une conception religieuse précise portant sur eux, hormis le fait qu'ils servent à marquer des lieux sacrés. Il est possible que davantage ait été en jeu dans les croyances et pratiques religieuses des Israélites, mais cela ne se reflète pas dans les textes. Selon des spécialistes de l'iconographie, un arbre pouvait servir de symbole pour une déesse ; cependant, outre le fait qu'une identification avec Ashéra est aujourd'hui considérée comme incertaine, il n'y a pas là une « carte blanche » pour déceler une allusion à une divinité derrière toute mention d'un arbre dans les textes.

Ensuite, les textes bibliques utilisent le mot *ashéra* dans deux sens : la plupart du temps, pour désigner un poteau cultuel (non un arbre sacré) ; dans une poignée de versets, comme une référence à la déesse Ashéra. Le témoignage des versions anciennes ne conduit pas à remettre en cause ce constat : l'identification des *ashérim* à des bois sacrés pourrait fort bien ne reposer que sur une réinterprétation du mot à la lumière d'une réalité contemporaine. Les découvertes archéologiques et épigraphiques apportent moins d'informations assurées qu'on ne l'affirme parfois. Des restes de troncs sont rarement trouvés dans des temples et pourraient correspondre à des *ashérim*, mais les données ne permettent apparemment pas de dire s'il s'agissait d'arbres vivants ou de simples poteaux. En dépit d'innombrables discussions, les inscriptions de Khirbet el-Qôm et de Kuntilet 'Ajrud demeurent d'interprétation incertaine puisque chacune des hypothèses en présence se heurte à des objections sérieuses ; choisir une interprétation revient à sélectionner lesquels de ces obstacles peuvent être minimisés, ce qui constitue une tâche subjective. Des découvertes futures permettront peut-être de trancher.

Enfin, l'hypothèse selon laquelle les pieux sacrés constituaient des symboles cultuels de la déesse Ashéra demeure plausible, mais il faut reconnaître qu'elle repose essentiellement sur le fait que le même mot peut désigner les deux réalités ; de plus, le lien originel entre ces objets et la déesse pourrait bien s'être distendu avec le temps.

Matthieu RICHELLE