

La centralisation du culte au regard des textes bibliques et de l'archéologie

Matthieu RICHELLE

La question de la centralisation du culte revêt une importance primordiale dans les discussions sur la formation de la Bible hébraïque et sur l'histoire religieuse de Juda. Le texte-clef, à cet égard, est Dt 12¹, où l'on trouve plusieurs injonctions à restreindre l'offrande d'holocaustes en un lieu unique. Citons par exemple les v. 13-14 :

13 הַשֹּׁמֵר לָךְ פֶּן־תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ בְּכָל־מָקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה, 14 כִּי אִם־בְּמָקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ שֵׁם תַּעֲלֶה עֹלֹתֶיךָ וְשָׁם תַּעֲשֶׂה כָּל אֲשֶׁר אֶנְכִּי מִצְוֶה

*Garde-toi bien d'offrir tes holocaustes dans n'importe lequel des lieux que tu ver-
ras ; c'est seulement au lieu choisi par le Seigneur chez l'une de tes tribus que tu
offriras tes holocaustes ; c'est là que tu feras tout ce que je t'ordonne. (TOB)*

Au sein de l'Histoire deutéronomiste, c'est dans les livres des Rois que le non-respect de ce principe devient un reproche récurrent ; de plus, deux réformes visant à l'appliquer en procédant à la destruction des « hauts-lieux », sous Ézéchias (2 R 18,4 ; 22) puis sous Josias (2 R 23), y sont mises en avant.

Néanmoins, les chercheurs sont loin d'être parvenus à un consensus sur le sujet. En fait, ils divergent sur à peu près tous les aspects de la question, qu'il s'agisse de l'interprétation de Dt 12, du caractère plus ou moins « décentralisé » de la pratique religieuse réelle en Israël comme en Juda ou encore de l'historicité des réformes religieuses. Nous voudrions ici revenir sur ce dossier en deux fois deux temps. À chaque fois, il s'agira d'établir un bilan historique puis de l'interpréter. Ainsi, nous commencerons par étudier le phénomène de la *multiplicité des lieux de cultes* en Israël comme en Juda. Nous procéderons d'abord à un état des lieux, en recensant les sanctuaires dont l'existence paraît aujourd'hui établie. Puis nous problématiserons le constat posé en discutant plusieurs lignes d'interprétation de ces données, car il apparaît que la recherche actuelle y réagit de différentes manières, que ce soit en sur- ou sous-estimant l'importance des découvertes matérielles, ou en y répondant par des réinterprétations de Deutéronome 12.

¹ Un autre texte intéressant de ce point de vue est Lv 17 ; de manière générale, la question du rôle que joue le principe de centralisation du culte dans le Code de Sainteté, qui ne peut être discutée ici, mérite l'attention ; voir à ce sujet, dernièrement, J. RHYDER, *Centralizing the Cult. The Holiness Legislation in Leviticus 17-26* (Forschungen zum Alten Testament 134), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

De la même manière, nous nous intéresserons en deux étapes au thème de la *centralisation du culte* – qu'on comprend généralement comme une *réduction à l'unité* du nombre de sanctuaires, ou du moins comme la promotion de l'un d'entre eux au titre de sanctuaire central. Il s'agira d'abord de discuter de l'historicité des réformes d'Ézéchias et de Josias au regard des différents arguments mis en jeu. Viendra ensuite le temps de l'analyse : que représente, au fond, l'idée du temple unique ? Ce qui peut se décliner en deux questions. Quelle raison se trouve au principe de la centralisation ? Quelles sont les ramifications de ce phénomène dans l'histoire des idées religieuses ?

Une multiplicité de lieux de culte

Les fouilles archéologiques et les données épigraphiques ont mis en évidence la présence de temples dans une variété de sites d'Israël et de Juda ; à cela s'ajoutent des mentions dans les textes bibliques. Dans l'inventaire qui suit, nous adoptons comme horizon chronologique la durée d'existence du Temple de Salomon puis du Second Temple, soit, *grosso modo*, le I^{er} millénaire avant notre ère et le I^{er} siècle de notre ère.

En ce qui concerne le territoire correspondant au royaume du Nord, il a pu exister des lieux de culte dans les sites suivants :

- ♦ **Samarie** : si l'on en croit le récit de 2 R 10,21-28, il s'y trouvait un temple de Baal au IX^e s. avant notre ère. Selon le récit de 2 R 17, après la chute du royaume ayant eu lieu vers 720 avant notre ère, il existait une « maison de hauts-lieux » construits par les habitants de la Samarie dans un nombre non précisé de villes². L'historicité de cette affirmation faite dans le cadre d'un texte polémique est, bien entendu, contestée³.
- ♦ **Dan** : les archéologues y ont retrouvé un complexe cultuel comprenant notamment un grand autel à cornes, une plate-forme sur laquelle se trouvait sans doute un bâtiment, et une série de pièces latérales où l'on a découvert du matériel cultuel⁴. Le directeur des fouilles situait la construction de ce temple sous Jéroboam I, au X^e s., mais d'autres préfèrent à présent le IX^e s.⁵.
- ♦ **Béthel** : un temple s'y trouvait selon toute une série de textes bibliques (1 R 12,29-33 ; etc.) ; les fouilles n'y ont pas exhumé de tel édifice, mais il est de notoriété publique qu'elles n'ont été ni menées ni publiées de manière

² Je renvoie à mon analyse de ce verset dans M. RICHELLE, « Quel rôle a joué l'époque perse dans la diversification textuelle issue des livres des Rois ? », *Transeuphratène* 50 (2018), p. 159.

³ Le passage où se trouve le v. 29 est tenu par certains pour une addition de l'époque perse à visée anti-samaritaine ; voir, par exemple, M. KARTVEIT, « The Date of II Reg 17,24-41 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126 (2014), p. 31-44.

⁴ A. BIRAN, *Biblical Dan*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1994.

⁵ E. ARIE, « Reconstructing the Iron Age II Strata at Tel Dan. Archaeological and Historical Implications », *Tel Aviv* 35 (2008), p. 7.

satisfaisante, de sorte que cette absence de découverte ne signifie rien⁶. La multitude des textes bibliques évoquant un sanctuaire dans cette ville, souvent avec un regard défavorable, ne laisse guère de doute aux historiens sur l'existence de ce bâtiment à l'âge du Fer, voire au-delà⁷.

Récemment, N. Na'aman a proposé de voir une référence à ce temple dans un texte épigraphique⁸. En effet, des inscriptions trouvées à Kuntillet 'Ajrud et datant du début du VIII^e s. mentionnent « Yhwh de Samarie » et « Yhwh de Téman ». Pour bien des historiens, ces expressions renvoient à une conception localisée de la divinité Yhwh. Il est intéressant de noter que sur l'inscription araméenne de Tell Fekherye, qui date du IX^e s., on rencontre aussi bien l'expression « Hadad de KDN » que « Hadad qui habite (YŠB) à KDN⁹ », ce qui suggère que la construction génitive de la forme nom divin + toponyme peut désigner une divinité résidant en ce lieu. Concrètement, cela reflète sans doute la présence d'une statue. De fait, le commanditaire de celle sur laquelle se trouve l'inscription de Tell Fekherye affirme qu'elle a été déposée « devant Hadad de KDN », ce qui laisse penser que cette dernière expression renvoie à une statue de Hadad. Dans ces conditions, les syntagmes « Yhwh de Samarie » et « Yhwh de Téman » pourraient bien référer à des manifestations locales de Yhwh matérialisées par des statues, dans deux localités. Or les usages bibliques montrent que le nom de Samarie peut renvoyer aussi bien à une ville qu'à une région, mais seule cette dernière acception est connue pour le nom de Téman. Dès lors, Na'aman a récemment proposé d'identifier Béthel et Béerschéba comme les lieux des temples en question (sachant que Béerschéba était fréquenté par des Israélites, cf. Am 8,14). Il ne s'agit là que d'hypothèses, mais l'on retiendra l'existence probable de deux sites culturels où ont pu se trouver des statues de Yhwh, l'un en Samarie, l'autre en Téman.

- ♦ **Dotan** : un autel à cornes y a été trouvé en 2013 sur les lieux d'un bâtiment du IX^e s. dont la fonction a longtemps été supposée administrative mais qui a pu, en réalité, être culturelle¹⁰.

⁶ Voir I. FINKELSTEIN et L. SINGER-AVITZ, « Reevaluating Bethel », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 126 (2009), p. 33-48 pour une réinterprétation de l'histoire de ce site.

⁷ Pour une étude récente de ces textes, voir J. F. GOMES, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 368), Berlin – New York, de Gruyter, 2006.

⁸ N. NA'AMAN, « In Search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 17 (2017), p. 76-95.

⁹ A. ABOU-ASSAF, P. BORDREUIL et A. R. MILLARD, *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1982, p. 23-25.

¹⁰ S. GIBSON, T. KENNEDY et J. KRAMER, « A Note on an Iron Age Four-Horned Altar from Tell Dothan », *Palestine Exploration Quarterly* 145 (2013), p. 306-319.

- ♦ **Le mont Garizim** : les fouilles ont montré qu'il y existait déjà un temple au v^e s. avant notre ère ; il fut détruit à la fin du II^e s. avant notre ère¹¹. Ce ne sont pas les vestiges du sanctuaire eux-mêmes qui ont été retrouvés, mais l'enceinte de l'aire sacrée et sa porte monumentale, des inscriptions et des traces laissées par des sacrifices. On a pu se demander s'il y avait là un temple « en dur » ou un autel à ciel ouvert. Comme le souligne R. Pummer, une multiplicité d'attestations littéraires (notamment chez Flavius Josèphe) et épigraphiques font pencher la balance des probabilités en direction de la première possibilité. Une inscription araméenne trouvée sur place et évoquant « la maison de sacrifice » suggère que des animaux y étaient bel et bien immolés¹². De plus, E. Arie a dernièrement mis en évidence des indices suggérant que le temple existait dès 650-550 avant n.è. environ¹³.
- ♦ **Nébo** : la stèle de Mésha présuppose l'existence d'un lieu de culte dédié à Yhwh dans cette ville au IX^e s. car elle évoque, en dépit d'une lacune de deux lettres, les « ustensiles de Yhwh » que le roi de Moab a saisis et emmenés devant le dieu Kamosh¹⁴. Nébo se trouve en Transjordanie mais devait être contrôlé par Israël avant la révolte de Mésha.

En ce qui concerne le territoire correspondant au royaume de Juda, il devait comporter un lieu de culte sur les sites suivants :

- ♦ **Jérusalem** : les vestiges éventuels du Temple de Salomon ne peuvent, bien entendu, pas être recherchés au moyen de fouilles, mais son existence est admise par tous les historiens au vu de son abondante attestation littéraire ; ce sont seulement sa date de construction et l'évolution de son architecture qui sont discutées¹⁵. Quelques indices ténus laissent entrevoir la présence éventuelle d'autres sanctuaires dans la ville ou à sa proximité immédiate.

¹¹ Y. MAGEN, H. MISGAV et L. TSFANIA, *Mount Gerizim Excavations*, vol. 1. *The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judea and Samaria Publications 2), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2004 ; Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations*, vol. 2. *A Temple City* (Judea et Samaria Publications 8), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2008.

¹² R. PUMMER, « Was There an Altar or a Temple in the Sacred Precinct on Mt. Gerizim? », *Journal for the Study of Judaism* 47 (2016), p. 1-21, esp. 21.

¹³ E. ARIE, « Revisiting Mount Gerizim. The Foundation of the Sacred Precinct and the Proto-Ionic Capitals », dans Y. ZELINGER, O. PELEG-BARKAT, J. UZIEL et Y. GADOT (dir.), *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region: Collected Papers*, vol. 14, Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2021, p. 39*-63*. Les indices en question concernent l'architecture de la porte de l'enceinte (spécialement la présence de chapiteaux « proto-éoliques »), la céramique et des datations au carbone 14.

¹⁴ On lit, aux lignes 17-18 : W'QH.MŠM.'[T.K]LY.YHWH.W'SHB.HM.LPNY.KMŠ (« et je pris de là les ustensiles de Yhwh et les emportais devant Kamosh »). Voir par exemple S. AHITUV, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical World*, Jerusalem, Carta, 2008, p. 392-394, 410.

¹⁵ P. DUBOVSKÝ, *The Building of the First Temple. A Study in Redactional, Text-Critical and Historical Perspective* (Forschungen zum Alten Testament 103), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

En 2 Rois 23,8, il est question de « la maison des portes qui était à l'entrée de la porte de Josué » (τὸν οἶκον τῶν πυλῶν τὸν παρὰ τὴν θύραν τῆς πύλης Ἰησοῦ) dans la LXX^B (*Vaticanus*), de « la maison des hauts-lieux qui était à l'entrée de la porte de Josué » (τὸν οἶκον τῶν ὑψηλῶν τὸν παρὰ τῇ θύρᾳ τῆς πύλης Ἰωσήφ) dans la LXX^L (texte antiochien), mais des « hauts-lieux des portes qui était à l'entrée de la porte de Josué » (בְּמֹת פְּרָצִיּוֹת שֶׁרַחֲבֵי שַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ הָיוּ בְּפֶתַח הַבֵּימָה) dans le TM (texte massorétique)¹⁶. Le mot οἶκος, quand il renvoie à un temple, rend habituellement l'hébreu בֵּית, qui a pu être présent ici dans le substrat hébraïque de l'ancienne Septante, quelle que soit la forme exacte qu'y prenaient les mots suivants. Ainsi, la Septante mentionne une « maison » là où le texte massorétique parle, de manière plus vague, de « hauts-lieux ». Le TM procéderait-il ici d'une tactique d'euphémisation de la part d'un copiste gêné à l'idée de temples bâtis par Salomon, à Jérusalem, en l'honneur de divinités autres que Yhwh ? Dans tous les cas, il est question de lieux de cultes établis à des portes de la cité. Il est d'autant plus intéressant de noter que Th. Römer décèle en Ézéchiel 8 des allusions à de tels dispositifs à des portes de Jérusalem¹⁷. Il est tentant de voir ici des lieux culturels semblables aux niches à massèbes (pierres dressées) découvertes à Tel Dan ou et-Tell.

Par ailleurs, P. Guillaume et M. Hellander¹⁸ ont dernièrement avancé une interprétation inédite de la « maison de la forêt du Liban » évoquée en 1 R 7,2-5 et en quelques autres passages¹⁹. Selon eux, il ne s'agissait pas d'une dépendance du palais royal mais d'un sanctuaire bien plus vaste que le Temple « classique » de Salomon, et que des rédacteurs auraient voulu camoufler en une annexe de ce dernier²⁰.

- ♦ **Moza** : les fouilles ont mis au jour l'une des découvertes les plus saisissantes des dernières décennies : un temple d'architecture tout à fait similaire au Temple de Salomon, quoique de dimensions un peu plus modestes, à seulement 7 km de Jérusalem à vol d'oiseau, et construit au x^e ou au ix^e s. En particulier, cet édifice comportait deux colonnes à son entrée, deux pièces intérieures comparables au lieu saint (Hekal) et au saint des saints (Debir),

¹⁶ Voir T. TEKONIEMI, *The Textual History of 2 Kings 17* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 536) Berlin, de Gruyter, 2021, p. 270-271.

¹⁷ Th. RÖMER, « Cultes en dehors du Temple de Jérusalem selon Ézéchiel 8 », dans P. M. MICHEL (dir.), *Rites aux portes* (Éditions genevoises sur l'Antiquité), Berne, Peter Lang, 2017, p. 123-132.

¹⁸ P. GUILLAUME et M. HELLANDER, « The House of the Forest of Lebanon. A Temple Silenced », *Biblische Notizen* 180 (2019), p. 15-29.

¹⁹ 1 R 10,17.21 ; 2 Ch 9,16.20 ; éventuellement Is 22,8.

²⁰ Les arguments avancés reposent d'une part sur la taille des lieux (identique à celle indiquée pour la cour du Tabernacle en Ex 27,9-18, elle correspondrait à une enceinte sacrée), et d'autre part sur une nouvelle interprétation de la décoration du bâtiment à la lumière de celles de temples sud-arabiques (mise en rapport avec la visite de la reine de Saba en 1 R 10).

ainsi que des pièces latérales²¹. Il paraît inconcevable qu'un tel temple, si proche de la capitale, ait été édifié sans l'approbation du pouvoir royal²².

- ♦ **Arad** : les fouilles ont mis au jour un temple au sein de la forteresse, avec un grand autel à sacrifice et une pièce retirée – qualifiée de « saint des saints » par les archéologues – où l'on a retrouvé plusieurs massèbes ainsi que des autels à encens. Les touristes ont longtemps pu observer deux massèbes en visitant les lieux, mais il s'agissait d'un choix de présentation des lieux ; il laissait penser qu'elles étaient en usage simultanément dans l'Antiquité, ce qui n'était pas le cas. Dans la disposition actuelle des lieux, il ne s'en trouve plus qu'une. Il est intéressant de noter que l'une des massèbes était, à l'origine, peinte : il restait des traces de pigment coloré à sa surface²³.
- ♦ **Béerschéba** : des pierres formant un autel à cornes démantelé y ont été retrouvées en usage secondaire dans le mur d'un bâtiment²⁴. Il est à noter que le site de Béerschéba, situé sur une route commerciale, était aussi fréquenté par des Israélites, comme nous l'avons déjà signalé.
- ♦ **Lakish** : des archéologues ont longtemps pensé avoir décelé, sur un relief de Sennachérib représentant la prise de la ville (à la fin du VIII^e s.), un indice de l'existence d'un sanctuaire : un objet saisi par des soldats était interprété comme un autel à encens²⁵. Cette interprétation est toutefois débattue ; ainsi, D. Edelman estime qu'un tel objet a pu appartenir à un palais plutôt qu'à un temple²⁶. I. Finkelstein a estimé trouver un autre indice dans certains objets enterrés dans une fosse²⁷, mais il s'agit là encore d'une interprétation

²¹ S. KISILEVITZ, « The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza », *Tel Aviv* 42 (2015), p. 147-164 ; D. SHAPIRA, « The Moza Temple and Solomon's Temple », *Bibliotheca Orientalis* 74 (2018), col. 25-48 ; S. KISILEVITZ et O. LIPSCHITS, « Tel Moza: An Economic and Cultic Center from the Iron Age II (First Temple Period) », dans H. KHALAILY, A. RE'EM, J. VARDI et I. MILEVSKI (dir.), *The Mega Project at Motza (Moza). The Neolithic and Later Occupations up to the 20th Century* (New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region: Supplementary Volume), Jerusalem, Israel Antiquities Authority, 2020, p. 295-312.

²² Voir I. FINKELSTEIN et Y. GADOT, « Mozah, Nephtoah and Royal Estates in the Jerusalem Highlands », *Semitica et Classica* 8 (2015), p. 227-234 : selon ces auteurs, Moza constituait un domaine royal.

²³ Z. HERZOG, « The Fortress Mound at Tel Arad. An Interim Report », *Tel Aviv* 29 (2002), p. 63.

²⁴ À ce sujet, voir par exemple Z. HERZOG, « Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization. Arad and Beer-Sheba », dans R. G. KRATZ et H. SPIECKERMAN (dir.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 405), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, p. 169-199.

²⁵ N. NA'AMAN, « The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995), p. 285-286.

²⁶ D. EDELMAN, « Hezekiah's Alleged Cultic Centralization », *Journal for the Study of the Old Testament* 32 (2008), p. 395-434, spéc. 405, 424.

²⁷ I. FINKELSTEIN et N. A. SILBERMAN, « Temple and Dynasty. Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology », *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2006), p. 273.

fragile²⁸. En 2016, de nouvelles fouilles ont mis au jour un double autel à cornes, dans une pièce de la porte de la ville ; cet autel daterait du VIII^e s.²⁹. Du moins est-ce l'interprétation des archéologues responsables de la fouille, car D. Ussishkin a récemment contesté cette interprétation culturelle³⁰. Selon E. Liraz, la pièce parallèle avait également une fonction culturelle³¹.

Ajoutons que selon A. Lemaire, un ostracon araméen d'Idumée du IV^e s. avant notre ère mentionne un « temple de Uzza » (BYT 'Z') et un « temple de Yaho » (BYT YHW), peut-être situés à Khirbet el-Qôm³².

Outre ces attestations, les textes bibliques mentionnent la présence de nombreux « hauts-lieux » en de multiples endroits d'Israël et de Juda, généralement sans dire précisément où, ni en quoi ces lieux sacrés consistaient. Faut-il y voir des sanctuaires établis à ciel ouvert ou de véritables bâtiments ? S'agit-il d'un terme englobant pouvant désigner les deux types de lieux culturels ? Se trouvaient-ils dans la campagne ou en ville, ou encore dans les deux types de contexte ? Une étude morphologique et étymologique récente³³ fait remonter le terme מִקְדָּשׁ à un lexème possédant deux significations : « campagne, colline, haute terre » et « sanctuaire (rural ou urbain) ». Il paraît en tout cas douteux que les hauts-lieux aient été, dans la plupart des cas, davantage que des lieux de culte à ciel ouvert. Dans une certaine mesure, on peut suggérer une comparaison entre les évocations bibliques d'activités religieuses autour d'autels et de poteaux culturels sur des collines, et les « bosquets sacrés » hellénistiques et romains³⁴.

Il faut ajouter à cette liste la présence de pièces ou recoins de pièces sur divers sites (Lakish, Megiddo, Tell el-Farah nord), que certains archéologues interprètent comme des sortes de chapelles présentes à l'intérieur de bâtiments n'ayant pas de fonction culturelle d'ensemble³⁵. On touche ici à une limite terminologique, voire conceptuelle : à partir de quand peut-on parler de « temple » ? Comme souvent pour les problèmes

²⁸ D. EDELMAN, « Hezekiah's Alleged Cultic Centralization », p. 423-424

²⁹ S. GANOR et I. KREIMERMAN, « An Eighth-Century B.C.E. Gate Shrine at Tel Lachish », *Bulletin of the ASOR* 381 (2019), p. 211-236.

³⁰ D. USSISHKIN, « Was a "Gate Shrine" Built at the Level III Inner City Gate of Lachish? A Response to Ganor and Kreimerman », *Bulletin of the ASOR* 385 (2021), p. 153-70.

³¹ E. LIRAZ, « A Second Cult Room at the Lachish Gate ? », *Near Eastern Archeology* 81 (2018), p. 269-275.

³² A. LEMAIRE, « New Aramaic Ostraca from Idumea », dans O. LIPSCHITS et M. OEMING (dir.), *Judah and Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, p. 417.

³³ H. H. HARDY et B. THOMAS, « Another Look at Biblical Hebrew בֹּמֶה 'High Place' », *Vetus Testamentum* 62 (2012), p. 175-188.

³⁴ M. RICHELLE, « Arbres sacrés, poteaux culturels et déesse Ashéra dans l'Israël ancien », dans P.-S. FILLIOZAT et M. ZINK (dir.), *L'arbre en Asie*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2018, p. 95-119.

³⁵ A. FAUST, « Israelite Temples. Where Was Israelite Cult Not Practiced, and Why », *Religions* 10/106 (2019), p. 7 (<https://doi.org/10.3390/rel10020106>).

de définition, il n'existe pas de solution absolue. Un critère intéressant pourrait correspondre à l'échelle de l'usage des lieux. À première vue, il semble raisonnable de parler de chapelle dans le cas d'un usage privé, familial, et de temple dans le cas d'un usage public. Toutefois, la taille et l'architecture du bâtiment importent également, car de petites niches pour massèbes se trouvaient à proximité de la porte de certains sites (comme Tel Dan et et-Tell), donc en des lieux éminemment publics ; or on peut hésiter à parler de temples pour des dispositifs aussi restreints. Dans le cadre de la discussion présente, les interdits bibliques (cf. Dt 12) suggèrent un autre critère : l'immolation d'animaux, et donc la présence d'un autel à sacrifices, signerait à coup sûr la présence d'un véritable temple. Mais, ici encore, ne pourrait-on imaginer un temple avec autel à encens, ou statue, sans autel à sacrifice ? Nous reviendrons sur ce problème, et continuons à parler de « lieux de culte » en cas de doute.

Pour finir, des temples de Yhwh se trouvaient dans au moins deux villes d'Égypte :

- ♦ **Éléphantine** : grâce aux papyri araméens provenant de cette île, on sait qu'une communauté juive, d'origine israélite, peut-être établie là depuis le VII^e s., y possédait au V^e s. avant notre ère un temple dédié à « Yaho³⁶ ».
- ♦ **Léontopolis** : Flavius Josèphe rapporte l'édification d'un temple dans cette ville, située près de Héliopolis, au II^e s. avant notre ère, à l'instigation du grand-prêtre Onias, lequel avait fui en Égypte³⁷ ; on trouve également des mentions de ce sanctuaire dans la littérature rabbinique³⁸. Il ne fut détruit qu'en l'an 73 de notre ère³⁹.

Il est du reste possible que l'oracle contre l'Égypte en Is 19, évoquant cinq villes de ce pays où l'on parle « la langue de Canaan » et où l'on prête serment par (ou allégeance à) Yhwh (v. 18), fasse allusion au temple d'Éléphantine. Dans les *Antiquités juives*, Josèphe cite des lettres échangées par Onias IV avec Ptolémée et Cléopâtre, dans lesquelles l'oracle d'Isaïe sert à légitimer la construction du temple de Léontopolis ; l'authenticité de ces documents est cependant douteuse⁴⁰.

³⁶ Pour un essai récent de reconstruction de l'histoire de cette communauté, voir K. VAN DER TOORN, *Becoming Diaspora Jews. Behind the Story of Elephantine* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven – London, Yale University Press, 2019.

³⁷ J. E. TAYLOR, « A Second Temple in Egypt. The Evidence for the Zadokite Temple of Onias », *Journal for the Study of Judaism* 29 (1998), p. 297-321.

³⁸ A. WASSERSTEIN, « Note on the Temple of Onias in Leontopolis », *Illinois Classical Studies* 18 (1993), p. 119-129.

³⁹ Pour une étude récente, voir M. M. PIOTRKOWSKI, *Priests in Exile. The History of the Temple of Onias and Its Community in the Hellenistic Period* (Studia Judaica 106, Rethinking Diaspora 4), Berlin, de Gruyter, 2019.

⁴⁰ J. E. TAYLOR, « A Second Temple in Egypt », p. 304-305.

Analyse : « trop » de temples ?

L’inventaire précédent a de quoi impressionner ceux qui raisonnent à partir de l’idée d’un temple unique. La pluralité des lieux de culte, déjà affirmée par la Bible, apparaît pleinement démontrée par l’archéologie ; de plus, ces dernières années ont permis des découvertes spectaculaires, comme celle du temple de Moza. Pourtant, un peu de recul conduit à nuancer ce constat.

En premier lieu, tous les sanctuaires recensés plus haut n’ont pas été en fonctionnement à la même époque. Le tableau qui suit montre, dans les limites des connaissances actuelles, quels lieux de culte étaient contemporains les uns des autres. Naturellement, il faut tenir compte du fait que nous disposons seulement, pour certains d’entre eux, d’une attestation à une époque donnée, sans savoir si son existence était déjà ancienne, ni si elle s’est prolongée aux siècles suivants. Par exemple, nous savons qu’il a existé un lieu de culte à Béershéba au VIII^e s. et il semble avoir été démantelé à cette époque, mais nous ignorons s’il était déjà présent au IX^e s. Le tableau n’indique donc que les siècles pour lesquels on dispose d’une attestation qui paraît assurée, avec cette limite que dans quelques cas (Dan, Béthel), la date de construction fournie par la Bible demeure débattue. Les fluctuations qui en résultent sont cependant minimes. En dépit de ces limitations, il semble raisonnable de penser que l’on obtient une idée des ordres de grandeur.

Or, quelle que soit la période considérée, il apparaît que seule une poignée de temples sont attestés dans un territoire donné. Par exemple, au IX^e s., on en compte seulement quatre en Israël et deux en Juda. Au VIII^e s., les chiffres passent à deux pour Israël et quatre pour Juda. À l’époque hellénistique, on n’est certain que de l’existence de deux temples, à Jérusalem et au mont Garizim. De manière intéressante, toutefois, il serait inexact de croire que l’on était parvenu à l’unicité du sanctuaire à l’époque de Jésus, puisque le temple de Léontopolis a poursuivi son existence jusqu’en 73 de notre ère, soit quelques années de plus que celui de Jérusalem.

Territoire d’Israël	Territoire de Juda	Égypte
Dan (X ^e /IX ^e -VIII ^e s.) Béthel (X ^e -VI ^e s.) Samarie (IX ^e s.) Nébo (IX ^e s.)	Jérusalem (X ^e av. – I ^{er} ap.) Moza (X ^e /IX ^e s.) Arad (VIII ^e s.) Béershéba (VIII ^e s.) Lachish (VIII ^e s.)	
Garizim (VII/VI ^e -II ^e s.)		Éléphantine (VI ^e -V ^e s.) Léontopolis (II ^e av. – 73 ap. J.-C.)

D'autre part, une juste appréciation de l'ampleur du phénomène doit procéder d'une comparaison avec des situations analogues. Or A. Faust⁴¹ relève que les fouilles réalisées sur les territoires d'Israël et de Juda dans les niveaux datant du Bronze récent ont mis au jour une vingtaine de temples. Ce contraste avec les périodes plus récentes est d'autant plus saisissant que les strates concernées ont été moins extensivement mises au jour que celles de l'âge du Fer, et que le nombre de sites a considérablement crû d'une période à l'autre. La même disparité se dessine si l'on compare Israël et Juda à leurs voisins, dans les cités philistines, en Transjordanie ou en Syrie. De plus, on ne dispose d'aucun exemple certain de sanctuaire en milieu rural en Israël ou en Juda, en dépit des fouilles effectuées sur les sites de divers villages, qui ont parfois exposé la totalité des lieux. Ici encore la situation est différente si l'on compare à une autre période pour laquelle des villages ont été fouillés, à savoir le Bronze moyen : un temple a été retrouvé sur chacun des six sites mis au jour. A. Faust en conclut que le nombre de temples de l'âge du Fer en Israël et en Juda se révèle extrêmement limité. Lui-même n'en compte que trois au plus (à Dan, Arad et Moza⁴²) car il se limite aux édifices découverts lors de fouilles, mais notre enquête plus large a mis en évidence des chiffres qui ne sont pas sensiblement plus élevés.

En un mot, il y a davantage de temples que les deutéronomistes n'en auraient voulu, mais moins que certains historiens modernes ne s'attendent à en trouver⁴³. Si cela est juste, l'idée d'une centralisation du culte ne semble pas s'être fait jour sur l'arrière-plan d'une présence universelle des sanctuaires, mais sur celui d'une distribution déjà *relativement* limitée de temples dans les territoires israélite et judéen. Certes, l'analyse qui précède ne tient pas compte des sanctuaires à ciel ouvert qui se trouvaient au sommet de nombreuses collines selon les textes bibliques. En l'état actuel des connaissances, il n'est pas possible d'évaluer la réalité et l'ampleur de ce phénomène. Il n'en reste pas moins que le nombre restreint de temples « en dur » est frappant.

Toutefois, « quelques » temples, cela est déjà trop au regard d'une prescription d'unicité comme celle que l'on trouve en Dt 12, du moins selon sa lecture traditionnelle. Mais des exégètes proposent régulièrement de nouvelles interprétations de ce passage,

⁴¹ A. FAUST, « The Archaeology of the Israelite Cult. Questioning the Consensus », *BASOR* 360 (2010), p. 23-35 ; Id., « Israelite Temples ».

⁴² Faust inclut le temple de Dan tout en notant que l'identification du complexe de Dan comme temple « probably depends on the biblical text » (p. 7) ; cependant, l'agencement des lieux et le matériel cultuel retrouvé sur place laissent peu de doute à ce sujet. Il note aussi qu'il faut « probablement » inclure Tel Moza.

⁴³ Signalons au passage que l'explication proposée par Faust ne semble pas satisfaisante : la rareté des temples serait une manifestation d'un ethos égalitaire et de simplicité qui aurait caractérisé Israélites et Judéens à l'âge du Fer. Cet ethos transparaîtrait également dans d'autres particularités, comme l'absence d'inscription royale (ce qui est probablement inexact puisque plusieurs fragments de stèle ont été trouvés à Samarie et à Jérusalem) et l'architecture des maisons à quatre pièces, où l'accessibilité de chaque pièce correspondrait à une idéologie égalitaire (ce qui semble une sur-interprétation).

selon lesquelles il ne poserait pas comme un absolu l'existence d'un temple unique dans le temps et dans l'espace. Sans rentrer ici dans ce débat en détail, signalons les principales hypothèses :

- ♦ la prescription d'unicité en Dt 12 serait à entendre en un sens « distributif » relativement au temps : il s'agirait de ne pratiquer le culte que dans un temple à la fois, mais l'emplacement de ce dernier pourrait changer au fil des siècles et de choix successifs attribués à Yhwh⁴⁴ ;
- ♦ cette prescription devrait se comprendre dans un sens « distributif » relativement à l'espace ; il s'agirait de bâtir un sanctuaire « en tout lieu que Yhwh choisira », selon une interprétation « générique » de l'article défini dans l'expression « le lieu » (הַמָּקוֹם en Dt 12,5 ; voir aussi v. 14)⁴⁵ ; par conséquent, l'idée d'une centralisation du culte serait en réalité étrangère au texte ;
- ♦ la loi de centralisation ne porterait que sur les sacrifices d'animaux, non sur les autres types d'offrandes (offrandes végétales, encens...)⁴⁶.

Si les deux premières hypothèses sont controversées, la troisième paraît incontestable. Cela signifie que le Deutéronome (ou son noyau, généralement daté de la fin du VII^e s.) pourrait au moins théoriquement s'accommoder de la présence de plusieurs temples, dès lors que les holocaustes ne sont pratiqués que dans un seul d'entre eux, qui ne serait donc pas un sanctuaire *unique* mais un sanctuaire *central*.

Par ailleurs, Dt 12 est un texte complexe où se succèdent plusieurs prescriptions sur le même thème ; les exégètes y décèlent généralement plusieurs phases de rédaction, comme si un commandement initial avait été réécrit à plusieurs reprises⁴⁷. Ainsi que

⁴⁴ G. VON RAD, *Deuteronomy. A Commentary* (Old Testament Library), London, SCM, 1988, p. 67. Pour une critique de cette lecture, voir S. SCHORCH, « The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy », dans J. ZSENGELLÉR (dir.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Samaritana 6), Berlin, de Gruyter, 2011, p. 25.

⁴⁵ F. E. GREENSPAHN, « Deuteronomy and Centralization », *Vetus Testamentum* 64 (2014), p. 227-235. Pour une critique de cette analyse, voir B. T. ARNOLD, « Deuteronomy 12 and the Law of the Central Sanctuary noch einmal », *Vetus Testamentum* 64 (2014), p. 236-248.

⁴⁶ J. VERMEYLEN, *Jérusalem, centre du monde. Développements et contestations d'une tradition biblique* (Lectio Divina 217), Paris, Cerf, 2007 p. 113.

⁴⁷ T. RÖMER, « Une seule maison pour le Dieu unique ? La centralisation du culte dans le Deutéronome et dans l'historiographie deutéronomiste », dans C. FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu ?* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2003, p. 49-80 ; Id., « Cult Centralization in Deuteronomy 12. Between Deuteronomistic History and Pentateuch », dans E. OTTO et R. ACHENBACH (dir.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 206), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, p. 168-180 ; S. CHAVEL, « The Literary Development of Deuteronomy 12. Between Religious Ideal and Social Reality », dans T. B. DOZEMAN, K. SCHMID et B. J. SCHWARTZ (dir.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (Forschungen zum Alten Testament 78), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 303-326.

le note Th. Römer, l'idée d'une succession de lieux unique apparaît bel et bien dans d'autres passages bibliques ; selon lui, les textes contiennent plusieurs stratégies d'accommodation de la part des rédacteurs face à la réalité de la pluralité des temples⁴⁸.

Grâce aux papyri d'Éléphantine, l'historien a la chance de pouvoir saisir une situation concrète où l'existence d'un autre temple que celui de Jérusalem fut approuvée par les autorités judéennes, mais où ces dernières imposèrent aussi de ne pas y offrir d'holocauste. À la fin du v^e s. avant notre ère, en effet, les prêtres du temple de Yaho à Éléphantine écrivirent aux responsables de Yehud et de Samarie, Bagohi et Delaiah, afin d'obtenir le droit de rebâtir leur sanctuaire, détruit par des prêtres de Khnum. Ils promirent d'y présenter des offrandes végétales, de l'encens et un holocauste au nom de Bagohi. Dans leur réponse, les gouverneurs de Yehud et de Samarie autorisèrent cette reconstruction et permirent d'y offrir « des offrandes végétales et de l'encens ». Ils se gardèrent donc bien de permettre les holocaustes à Éléphantine⁴⁹. Cette situation suggère soit que Dt 12 n'était pas lu par les autorités judéennes comme contradictoire avec l'existence d'un autre temple que celui de Jérusalem, du moins en diaspora, soit que ce texte n'avait pas encore « force de loi » à leurs yeux. Mais cette dernière hypothèse ne paraît guère convaincante, puisque ces autorités refusent bel et bien, quoique implicitement, d'autoriser les holocaustes à Éléphantine.

Plus épineux est le cas du temple du mont Garizim et de la manière dont il était perçu par les responsables de Jérusalem. On sait qu'il fut détruit par Jean Hyrcan à la fin du II^e s. avant notre ère, mais qu'en était-il durant les siècles précédents ? G. Knoppers a montré que contrairement à une idée répandue, les Judéens ont entretenu des relations relativement bonnes avec leurs voisins septentrionaux pendant une longue période⁵⁰. Bien des chercheurs envisagent aujourd'hui que le Pentateuque ait été le produit d'une collaboration, et d'un compromis, entre Judéens et Samaritains, à l'époque perse⁵¹. Une lecture de Dt 12 prescrivant un lieu unique s'était-elle déjà imposée, et si oui, dans quels cercles ? Dans quelle mesure ce texte faisait-il autorité⁵² ? Il y a plus : la nouvelle hypothèse de datation avancée par E. Arie, selon laquelle le temple du mont Garizim fut construit dès la seconde moitié du VII^e s. ou la première moitié du VI^e s., rebat les cartes. Elle implique que les temples de Jérusalem et du mont Garizim ont co-existé

⁴⁸ T. RÖMER, « Le lieu unique choisi par Yhwh et la pluralité des temples dans l'idéologie deutéronomiste », *Judaïsme ancien* 5 (2017), p. 1-22.

⁴⁹ G. GRANERØD, « The Former and the Future Temple of YHW in Elephantine. A Tradition-Historical Case Study of Ancient Near Eastern Antiquarianism », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127 (2015), p. 63-77.

⁵⁰ G. N. KNOPPERS, *Jews and Samaritans. The Origins and the History of Their Early Relations*, New York, Oxford University Press, 2013.

⁵¹ Par exemple, C. NIHAN, « Garizim et Ebal dans le Pentateuque. Quelques remarques en marge de la publication d'un nouveau fragment du Deutéronome », *Semitica* 54 (2012), p. 185-210.

⁵² Voir, de manière générale, J. J. COLLINS, *The Invention of Judaism. Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*, Oakland, University of California Press, 2017.

dès la fin de l'époque royale. Les historiens ne font que commencer à mesurer les implications historiques de cette nouvelle approche.

Si ces situations historiques ouvrent des perspectives fascinantes, il reste que le cœur du débat sur la mise en œuvre concrète d'un principe de centralisation demeure le motif de la réforme religieuse dirigée par un roi de Juda, auquel nous allons à présent nous intéresser.

Les tentatives de centralisation : l'historicité des réformes en débat

Dans la logique interne des livres des Rois, l'édification du Temple de Salomon aurait dû constituer le premier et dernier acte de centralisation, puisqu'il aurait dû prendre la place des hauts-lieux sur lesquels Salomon lui-même sacrifiait jusque-là (1 R 3,2). La suite du récit montre qu'il n'en fut rien, et les rédacteurs ne cessent de rappeler que les rois ultérieurs ne mirent pas fin à ces cultes « alternatifs ». Pourtant, toujours selon les livres des Rois, deux dirigeants de Juda, Ézéchias et Josias, ont procédé chacun en son temps à une vigoureuse réforme consistant principalement à supprimer les lieux de cultes autres que le Temple de Jérusalem. Or l'historicité de l'un comme de l'autre événement est débattue.

La réforme d'Ézéchias est sans doute la plus contestée. De fait, elle n'est mentionnée que dans deux versets (2 R 18,4.22), que beaucoup tiennent pour secondaires. Le verset le plus important est le premier :

הוא הסיר את־הבמות וְשִׁבַּר אֶת־הַמִּצְבֹּת וְכָרַת אֶת־הָאֲשָׁרָה וְכָתַת נָחֹשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר־עָשָׂה מֹשֶׁה כִּי עָד־
הַיָּמִים הַהֵם הָיוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מִקְטָרִים לוֹ וַיִּקְרָא־לוֹ נְחֹשֶׁתָן

C'est lui qui fit disparaître les hauts-lieux, brisa les stèles, coupa le poteau sacré et mit en pièces le serpent de bronze que Moïse avait fait, car les fils d'Israël avaient brûlé de l'encens devant lui jusqu'à cette époque : on l'appelait Nehoushtân. (TOB)

Les arguments les plus forts en faveur de l'idée que ce verset est un ajout sont les suivants⁵³. Premièrement, on y trouve une forme verbale jugée inattendue (*w^e + qatal* à valeur prétérite). Cependant, si cette tournure syntaxique est plus fréquente en hébreu biblique tardif, elle est bel et bien attestée à de multiples reprises en hébreu biblique

⁵³ Voir notamment N. NA'AMAN, « The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archeological Research ». Cet auteur avance aussi des arguments intéressants pour montrer que le v. 22 est un ajout. Même si cela est le cas, cela n'implique pas qu'il en soit de même pour le v. 4. Pour une critique détaillée de l'hypothèse selon laquelle 2 R 18,4 est secondaire, voir B.D. THOMAS, *Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings* (Forschungen zum Alten Testament II.63), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 320-343.

classique⁵⁴. Deuxièmement, la première partie du verset (la plus pertinente pour notre propos) pourrait avoir été formée à l'aide d'autres passages bibliques, qu'il s'agisse d'un assemblage d'expressions trouvées en Dt 7,5 et 12,3 ou que l'on ait puisé en 2 R 23,14.19 (où l'on trouve un langage deutéronomiste). Dans ce dernier cas, un rédacteur aurait tenté d'aligner la description du règne d'Ézéchias sur l'autre « bon » roi de Juda durant la monarchie divisée, à savoir Josias : Ézéchias *devait* avoir lui aussi procédé à une éradication des hauts-lieux. Mais le recours à un langage stéréotypé, de saveur deutéronomiste, n'est guère étonnant dans les Rois ; il en dit peut-être davantage sur le mode d'expression auquel on a eu recours, et les catégories dans lesquelles on a pensé, que sur les réalités sous-jacentes éventuelles. Il s'agit donc d'un argument non négligeable mais qui ne permet pas, à lui seul, de trancher.

Troisièmement et enfin, certains versets de 2 R 23 semblent ignorer la réforme d'Ézéchias : si ce dernier a ôté les hauts-lieux, pourquoi en reste-t-il un, au sud de Jérusalem, qui aurait été construit par Salomon (2 R 23,13) ? De même, en 2 R 23,5 il est question des prêtres des hauts-lieux établis par « les rois de Juda », et en 2 R 23,12 des « autels de la chambre haute d'Achaz et que les rois de Juda avaient établis », comme si la réforme d'Ézéchias n'avait pas eu lieu.

Ce type de tension entre les récits sur les réformes d'Ézéchias et de Josias est au contraire considéré par B. Thomas comme un indice d'un processus de rédaction des livres des Rois en plusieurs étapes, la première remontant à l'époque d'Ézéchias⁵⁵. En particulier, la litanie des constats sur la persistance des hauts-lieux, dont le narrateur se lamente à chaque notice de règne ou presque (1 R 15,14 ; 2 R 12,4 ; 14,4 ; 15, 4.35 ; 16,4), crée une attente : le lecteur se demande quel roi finira par les ôter. Or 2 R 18,4 fournit la réponse : « C'est lui (Ézéchias) qui ôta les hauts-lieux ». Ces notices culminent donc en la réforme d'Ézéchias, qui constituerait le *telos* naturel d'une première rédaction des Rois.

The narrative arc from Solomon to Josiah cannot be harmonized easily with the progression of the *bamot*-notices in the framework, since neither it nor the framework notices can be regarded as a sub-plot. Either Josiah's account was originally the *Zielpunkt* of the *bāmôt* motif or Hezekiah's account was. It cannot be both⁵⁶.

On le voit, s'il existe de sérieux soupçons quant à l'origine de 2 R 18,4, le débat se poursuit.

⁵⁴ J. JOOSTEN, *The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose* (Jerusalem Biblical Studies 10), Jerusalem, Simor, 2012, p. 223-228.

⁵⁵ B. THOMAS, *Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings*. Voir aussi, pour la thèse de rédactions pré-josianiques, B. HALPERN et A. LEMAIRE, « The Composition of Kings », dans *The Books of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception* (Vetus Testamentum Supplements 129), Leiden, Brill, 2010, p. 123-153.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 187.

A-t-on retrouvé des traces archéologiques de la destruction de lieux cultuels à l'époque d'Ézéchias ? Selon Z. Herzog⁵⁷, c'est bien le cas à Arad et à Béershéba, puisque le temple du premier site a été délibérément enfoui, tandis que l'autel à cornes retrouvé sur le second a été démantelé. Ce double constat a toutefois été remis en question. Certains estiment que les faits ne doivent pas être datés du règne d'Ézéchias, à la fin du VIII^e s., mais d'une période ultérieure⁵⁸. Cependant, Z. Herzog, qui a travaillé directement sur les données provenant des deux sites, maintient fermement sa datation. D'autres considèrent que l'enfouissement du temple d'Arad ne correspond pas à une volonté de le faire disparaître, mais pourrait au contraire avoir été une façon de le préserver face à la menace d'une arrivée imminente de l'armée assyrienne⁵⁹. L'idée serait plus convaincante si elle était étayée par des parallèles historiques. De plus, c'est un bâtiment public à usage non religieux qui a été édifié sur les lieux, dans la couche suivante.

Le temple de Tel Moza a lui aussi fait l'objet d'un enfouissement délibéré, que S. Kisilevitz et O. Lipschits envisagent comme une manière de préparer les lieux en vue d'une rénovation⁶⁰. Toutefois, ils notent que des figurines à fonction cultuelle ont été intentionnellement brisées au même moment, ce qui va plutôt dans le sens d'une réforme que dans celui d'une cérémonie respectueuse visant à remplacer ces objets par de nouveaux, comme ces chercheurs le pensent.

Par ailleurs, on s'est étonné de ce que deux méthodes différentes aient été employées pour mettre hors d'état de fonctionnement deux sites (assez proches) : enfouissement à Arad, démantèlement à Béershéba⁶¹. Cela étant, est-il sûr que l'on doive supposer que les mêmes modalités aient été employées partout ? On pourrait imaginer que le roi a donné instruction de mettre ces sanctuaires hors d'état de fonctionner et que la méthode était laissée à la discrétion des fonctionnaires exécutant cet ordre localement. Du reste, le texte parle d'« ôter » les hauts-lieux, ce qui demeure assez flou et n'exige pas néces-

⁵⁷ Z. HERZOG, « Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization: Arad and Beer-Sheba » ; Id., « Social, Historical and Cultural Ramifications », dans Z. HERZOG et L. SINGER-AVITZ (dir.), *Beer-Sheba III. The Early Iron IIA Enclosed Settlement and the Late Iron IIA - Iron IIB Cities*, vol. 3, Winona Lake, Eisenbrauns, 2016, p. 1478. Voir aussi I. FINKELSTEIN et N. A. SILBERMAN, « Temple and Dynasty. Hezekiah, the Remaking of Jerusalem and the Rise of the Pan-Israelite Ideology », *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2006), p. 259-285.

⁵⁸ Par exemple, D. USSISHKIN, « The Date of the Judean Shrine at Arad », *Israel Exploration Journal* 38 (1988), p. 142-157 ; il date la fin du temple d'Arad du VII^e s.

⁵⁹ L. FRIED, « The High Places (Bamot) and the Reforms of Hezekiah and Josiah. An Archaeological Investigation », *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), p. 437-465, spéc. 447.

⁶⁰ S. KISILEVITZ et O. LIPSCHITS, « Another Temple in Judah! The Tale of Tel Moza », *Biblical Archaeology Review* 46/1 (jan.-fév. 2020), p. 40-49 ; S. KISILEVITZ et O. LIPSCHITS, « Tel Moza: An Economic and Cultic Center from the Iron Age II (First Temple Period) », p. 303-305.

⁶¹ *Ibid.*, p. 447 ; D. EDELMAN, « Hezekiah's Alleged Cultic Centralization », p. 421.

sairement de destruction (le même verbe est employé au sujet de la « destitution » de la mère du roi Asa)⁶².

Si l'on en croit les fouilleurs de Lakish, un cas plus net y est apparu en 2016 au niveau de la porte à six chambres de la cité. Selon eux, elles n'y ont pas seulement établi, comme il a été déjà mentionné plus haut, que l'une de ces pièces (au moins) avait eu une fonction cultuelle. Elles y ont également exhumé un siège de latrine qui avait été jeté à cet endroit, signe évident d'une volonté de profanation des lieux ; en outre, les cornes de l'autel avaient été brisées. Les archéologues ayant fait cette découverte estiment qu'il s'agit d'une des manifestations de la réforme d'Ézéchias⁶³. Comme indiqué plus haut, D. Ussishkin vient de remettre en question l'interprétation cultuelle de la pièce ; le débat ne fait que commencer.

En tout état de cause, la discussion repose sur des éléments matériels frappants et il semble difficile d'exclure qu'au moins une partie des sites porte les marques d'une interruption délibérée du culte. Du reste, les historiens pourraient théoriquement envisager des scénarios un peu plus complexes que l'alternative entre une réforme totale et une absence totale de réforme à l'époque d'Ézéchias. Par exemple, l'action de ce roi aurait pu être limitée à certains sites, la réforme étant partielle, même si l'historiographie aurait enregistré une réforme complète. D'autre part, plusieurs ont avancé l'idée que l'invasion dévastatrice de Sennachérib en 701 a instauré une centralisation *de facto*. En détruisant de nombreux sites, celui-ci aurait concrètement fait ce que les livres des Rois attribuent au roi de Juda⁶⁴. Une solution intermédiaire consisterait à envisager que les tâches ont été comme partagées entre ces deux personnages. Le territoire de Juda étant largement dévasté, mais Jérusalem ayant été préservée, le roi de Juda aurait pu saisir l'occasion pour transformer positivement les événements en valorisant le sanctuaire central aux détriments des rares autres lieux culturels intacts.

En ce qui concerne la réforme de Josias, s'il se trouve des voix pour en remettre en question l'historicité⁶⁵, elle est plus souvent tenue comme reposant sur au moins quelques faits réels. Comme l'écrit Th. Römer, on ne voit pas pourquoi quelqu'un aurait inventé une telle histoire de toutes pièces⁶⁶. S'il ne semble guère y avoir de

⁶² B. D. THOMAS, *Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings*, p. 184-185 (voir notamment la note 27).

⁶³ S. GANOR et I. KREIMERMAN, « An Eighth-Century B.C.E. Gate Shrine at Tel Lachish » ; voir aussi Y. GARFINKEL, « The Cultic Reform in the Gate Shrine of Lachish », *Strata: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 38 (2020), p. 31-44.

⁶⁴ D. EDELMAN, « Hezekiah's Alleged Cultic Centralization », p. 400, 425.

⁶⁵ J. PAKKALA, « Why the Cult Reforms in Judah Probably Never Happened », dans R. G. KRATZ et H. SPIECKERMAN (dir.), *One God – One Cult – One Nation*, p. 201-235.

⁶⁶ T. RÖMER, « The Rise and Fall of Josiah », dans O. LIPSCHITS, Y. GADOT et M. J. ADAMS (dir.), *Rethinking Israel. Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2017, p. 329-339, spéc. 330.

traces archéologiques de la réforme⁶⁷, Uehlinger a défendu l'idée que le récit biblique n'est pas dépourvu de tout fondement historique dans la mesure où les motifs astraux paraissent quasiment disparaître de l'iconographie des sceaux avec le passage du VII^e au VI^e s. Ce serait une manifestation concrète de l'éradication signalée en 2 R 23,5⁶⁸.

En somme, s'il demeure bien des incertitudes, il paraît raisonnable d'admettre l'historicité de la réforme de Josias, et celle de la réforme d'Ézéchias possède un certain degré de plausibilité. En outre, si l'on adopte une perspective de longue durée, il est frappant de constater qu'il ne demeurera plus, au tournant du millénaire, qu'un seul sanctuaire en Judée et Samarie, celui de Jérusalem (le temple de Léontopolis se trouvant en Diaspora). Il faut donc constater qu'à long terme, un processus de centralisation a bel et bien eu lieu.

Analyse : quelle est la logique derrière la centralisation du culte ?

Pour finir, quelle est la logique sous-jacente à l'idée de centralisation du culte ? Pourquoi certains ont-ils estimé nécessaire que le culte, du moins les rituels incluant des sacrifices d'animaux, ne se déroule qu'en un seul endroit ?

Plusieurs explications ont été avancées, qui ne sont pas nécessairement incompatibles et qui peuvent avoir joué un rôle durant l'une ou l'autre réforme. La première paraît la plus terre-à-terre : c'est l'hypothèse d'une centralisation de fait, subie, due à la destruction de tout ou partie des lieux de cultes situés hors de Jérusalem par Sennachérib en 701. Cet événement aurait provoqué le resserrement du culte autour du Temple de Salomon. Mais il aurait également été réinvesti théologiquement. Le fait que Jérusalem a été épargnée en 701 étant interprété théologiquement comme une délivrance divine, voire comme le signe d'un statut privilégié lié à la présence de Yhwh⁶⁹, cet événement aurait contribué à rehausser encore le statut religieux de ce sanctuaire. Si cette première ligne d'analyse concerne au premier chef la réforme d'Ézéchias, des conséquences sur la longue durée peuvent également être en jeu.

La deuxième approche est socio-politique. Les autorités civiles auraient concentré le culte dans la capitale parce qu'« il s'agissait d'exercer un meilleur contrôle du clergé et de faire de la religion un instrument plus docile du pouvoir central⁷⁰ ». Th. Römer attribue la réforme à des hauts fonctionnaires comme ceux de la famille de Shaphan, pourvus d'un ascendant sur le jeune roi Josias ; cet exégète estime qu'il vaut mieux par-

⁶⁷ T. RÖMER, « The Rise and Fall of Josiah », p. 330-331.

⁶⁸ C. UEHLINGER, « Was There a Cult Reform Under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum », dans L. L. GRABBE (dir.), *Good Kings and Bad Kings*, London – New York, T & T Clark, 2005, p. 292-295.

⁶⁹ K. SCHMID, *Historical Theology of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 2019, p. 220-222.

⁷⁰ J. VERMEYLEN, *Jérusalem, centre du monde*, p. 116.

ler d'une « "Shaphanite" reform » que d'une réforme josianique⁷¹. Vermeyleen postule un lien entre centralisation religieuse d'une part, centralisation politique et judiciaire de l'autre ; durant son règne, Ézéchias aurait eu besoin d'unifier le pays dans sa pratique religieuse après avoir étendu son territoire en annexant des terres philistines⁷². D. Edelman objecte à cette approche qu'en régime monarchique, « to deprive the national god of his outlying sanctuaries would have been tantamount to eliminating his claims to those lands, which his physical presence in sacred spaces would have symbolized⁷³ ». C'est seulement après la période royale que Yhwh aurait été conçu comme un dieu universel et plus uniquement lié aux territoires d'Israël et de Juda, et c'est seulement alors qu'un processus de centralisation aurait eu du sens. Ce raisonnement paraît toutefois spéculatif, et semble démenti par des cas analogues, en particulier en Assyrie sous Sennachérib.

Enfin, selon une troisième interprétation, il existerait un lien entre unicité du lieu de culte et unicité du dieu adoré. Ainsi, Th. Römer parle d'une « monolatric tendency that accompanied the idea of centralization⁷⁴ ». Selon lui, Dt 6,4, le fameux *Shema Israel*, serait « the motto of the so-called Josianic reform : there is only one Yhwh, and this is not the Yhwh of Samaria, of Teman and other cultic places, but the Yhwh of Jerusalem ». Ce verset constituerait l'introduction de la première édition du Deutéronome, qui aurait été immédiatement suivie de la loi de centralisation de Dt 12,13-18. Th. Römer signale des analogies historiques à ce processus par quoi la promotion d'une ville accompagne celle d'une divinité⁷⁵. Selon lui, « since Jerusalem was to become the only legitimate place of Yahwistic worship, Yhwh was transformed into the only god to worship (monolatry)⁷⁶ ».

Nous l'avons dit, ces lignes d'analyse ne sont pas exclusives les unes des autres. Divers facteurs ont pu contribuer au resserrement du culte sur le Temple de Jérusalem, définitivement acquis à l'époque de Jésus, si on laisse de côté le cas du temple de Léontopolis, situé en Diaspora et qui n'a jamais, semble-t-il, pris une grande importance. Il est alors permis de se demander si la réduction à l'unité du nombre de sanctuaires terrestres n'a pas préparé, ou accompagné, le développement d'une réflexion sur le temple céleste, temple unique lui aussi, qui joue un rôle significatif dans certains textes de la mer Morte et dans le Nouveau Testament.

⁷¹ T. RÖMER, « The Rise and Fall », p. 333, 337.

⁷² J. VERMEYLEEN, *Jérusalem, centre du monde*, p. 97.

⁷³ D. EDELMAN, « Hezekiah's Alleged Cultic Centralization », p. 429.

⁷⁴ T. RÖMER, « The Rise and fall », p. 332.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 331.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 333.