

« NE FAIS PAS CONFIANCE À UN AUTRE DIEU » UN DIEU OU PLUSIEURS DIEUX EN MÉSOPOTAMIE ?

Jan TAVERNIER¹

(Université catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve)

1. INTRODUCTION : UNE RELIGION POLYTHÉISTE

La religion mésopotamienne, c'est-à-dire les religions babylonienne et assyrienne², a généralement été conçue comme une religion polythéiste, vénérant une multitude de divinités. C'est d'ailleurs le cas pour toutes les religions du Proche-Orient ancien (Égypte, Anatolie³, Elam, etc.), la seule religion monothéiste à l'époque étant la religion de l'Israël ancien. Il faut cependant noter que même cette religion était à l'origine une religion polythéiste, dans laquelle il n'y avait pas que Jahvé qui jouait son rôle, et qu'elle ne devint monothéiste qu'après la Captivité babylonienne⁴. Il y avait aussi Ašera, son épouse, et la Bible fait également mention des « fils de dieu » (Genèse 6 ; Job 1 ; Psaume 29).

Un coup d'œil sur les sources textuelles mésopotamiennes nous montre que la religion mésopotamienne est essentiellement polythéiste. Dans les grandes listes de dieux (par exemple An = Anum), de nombreuses divinités (jusqu'à 2500) sont mentionnées. En 1914, DEIMEL comptait 3300 noms

¹ Cette recherche a été financée par la Politique scientifique fédérale belge au titre du Programme Pôles d'attraction interuniversitaires (PAI 7/14 : « Greater Mesopotamia/ Reconstruction of its Environment and History »).

² Certains auteurs préfèrent distinguer les deux religions, tandis que d'autres auteurs plaident pour une vraie religion mésopotamienne. Cf. HARTMANN 1980, 50 n.1.

³ Les Hittites, qui pratiquaient « eine extreme Form des Polytheismus » (AKURGAL 1961, 49) ou un polythéisme « in the fullest possible sense » (BRYCE 2002, 135), appelaient même leur pays « le pays des mille dieux » (KARASU 2003, 232-234 ; VAN GESSEL 1998-2001, 978-979 ; BECKMAN 2006-08, 334).

⁴ Cf. KEEL – UEHLINGER 1992 ; LORETZ 1992 ; DIETRICH – KLOPPENSTEIN 1994 ; SOMMER 2009, 145 ; FINKELSTEIN – SILBERMAN 2001, 241-242 ; NOCQUET 2010.

divins et, en 1938, TALLQVIST en retenait 2400. Même si on peut accepter que certains noms fussent des épithètes de telle ou telle divinité et que le nombre des dieux diminuait graduellement par absorption/syncrétisme, le ciel mésopotamien reste peuplé par un grand nombre de divinités (DE LIAGRE BÖHL 1956, 68). En fait, les inscriptions royales mésopotamiennes et les textes rituels sont une belle illustration de ce polythéisme (PORTER 2000, 224-228 pour la période néo-assyrienne).

En tout cas, il est certain que le nombre de divinités a diminué au cours de l'histoire mésopotamienne (WALLIS BUDGE 1908, 10-14 ; LAMBERT 1957-71, 545-546 ; VAN DIJK 1957-71, 539-540). La diminution du nombre des dieux ne s'est pas faite par l'élimination des cultes, mais par l'usage du syncrétisme et de l'identification. En Mésopotamie, ce syncrétisme et cette identification se manifestaient sur deux niveaux : théologique et politique. Sur le plan théologique, les habitants d'une ville mésopotamienne commençaient à identifier des dieux d'autres villes qui avaient un profil similaire à leur propre divinité (un peu comme les Grecs, qui avaient tendance à syncrétiser des divinités non grecques aux divinités grecques les plus proches). Ainsi Utu de Larsa fut identifié au dieu Šamaš de Sippar. De la même façon, Ningirsu de Lagash, Ninurta de Nippur et Zababa de Kish furent syncrétisés, et on peut encore citer le syncrétisme entre Asalluhi, fils d'Enki, et Marduk⁵, ou celui entre Nanna et Šin, les dieux lunaires. Sur le plan politique, l'identification se manifestait avec la conquête d'une ville plus petite par son voisin plus puissant. Dans ce cas, la divinité principale de cette plus petite ville fut simplement absorbée par la divinité protectrice de la plus grande ville. Un exemple est le syncrétisme entre Marduk de Babylone et Tutu de Borsippa (LAMBERT 1990, 120-121). Cela implique aussi qu'un seul dieu pouvait avoir plusieurs noms. Dans l'*Enuma elish*, Marduk en compte 50 (VI 121 – VII ; cf. SERI 2006).

2. TENDANCES MONOTHÉISTES OU UN VRAI MONOTHÉISME ?

2.1. Tendances monothéistes

Néanmoins, plusieurs savants ont argumenté qu'il y avait au moins des tendances monothéistes dans la religion mésopotamienne. Déjà en 1896, PINCHES (1896, 8) le formulait de la façon suivante : « *The fact is, all these*

⁵ Selon SOMMERFELD (1987-90, 362 ; aussi ABUSCH 1999, 543-544), ce syncrétisme, attesté déjà au début de la période paléo-babylonienne (c'est-à-dire avant l'empire paléo-babylonien), avait pour but une liaison forte entre Marduk et Enki (et sa ville Eridu), car Asalluhi était le fils d'Enki.

gods were really one ». Dans son étude, PINCHES voulait démontrer que la religion mésopotamienne connaissait une tendance monothéiste, avec Marduk comme dieu supérieur en Babylonie et Aššur ayant une position semblable en Assyrie⁶. Selon PINCHES, cette tendance ne signifie pas que la religion mésopotamienne fut plus monothéiste que polythéiste. Elle implique simplement que les dieux pouvaient devenir des attributs l'un de l'autre. L'argument principal de PINCHES est le texte 81-11-3, 111 (CT 24 50 ; cf. *infra*).

Il faut ici souligner que c'est le système d'absorption qui est toujours utilisé pour démontrer des tendances monothéistes (WALLIS BUDGE 1908, 14) : les autres dieux sont absorbés par un dieu, ils deviennent des simples attributs, des hypostases de ce dieu supérieur (HARTMANN 1980, 61 et 65).

Cette théorie, c'est-à-dire celle des tendances monothéistes, selon laquelle un dieu (par exemple Marduk ou Aššur) absorbait tous les autres dieux (autrement dit : tous les dieux sont des attributs d'un dieu supérieur), a été reprise par plusieurs auteurs qui lui ont donné différents noms : « polythéisme monarchique » (JEREMIAS 1904, 28 ; NIKIPROWETZKY 1975, 73), « tendances monothéistes » (JEREMIAS 1904, 225 et 47-48 ; JASTROW 1912, 105-106 et 132⁷ ; HEHN 1913, 96-99 ; HARTMANN 1965-66, 328), « hénothéisme » (BAENTSCH 1906, 17 et 42 ; BAUMANN 2006, 18), « traces de monothéisme » (WALLIS BUDGE 1908, 10), « monothéiotétisme » (LANDSBERGER 1926 ; VON SODEN 1985), « monothéisme panthéistique » (MEEK 1950, 196), « monolâtrie » (SCHMÖKEL 1961, 274 ; BAUMANN 2006, 18), « tendances monothéisantes » (SCHMÖKEL 1961, 296-297), « hénothéisme temporaire » (VAN SELMS 1973, 343⁸ ; SPERLING 1987, 24), « polythéisme sophistiqué » (LAMBERT 1975, 191), « hénolâtrie » (HARTMANN 1980, 79), « monothéisme naissant » (SAGGS 1984, 204), « monothéisme prag(ma)tique » (MACHINIST 1991, 199), « tendances hénothéistes » (BOTTÉRO 1998, 122), « concepts monistiques » (KREBERNIK 2002, 42),

⁶ En 1897, HOMMEL (1897, 145) parle d'un monothéisme assyrien avec des origines arabes. Ailleurs (HOMMEL 1897, 309-310), il confirme le caractère polythéiste de la religion babylonienne. De son côté, DELITZSCH (1902, 46-47) estimait que le monothéisme fut importée en Babylonie dans la période paléo-babylonienne par des tribus cananéennes et que plus tard le polythéisme babylonien redevint la religion dominante dans la région. Selon LANGDON (1931, 89 et 91), la religion sumérienne fut monothéiste, ayant seulement An comme divinité. Cette idée est démentie par MEEK (1950, 190-194) et VAN DIJK (1957-71, 539-540).

⁷ Dans le premier volume de sa grande étude sur la religion babylonienne et assyrienne (JASTROW 1905, 15), cet auteur avait encore une attitude très négative vis-à-vis des tendances monothéistes dans la religion mésopotamienne.

⁸ Par ce terme, VAN SELMS veut indiquer un hénothéisme, imposé dans un temps de crise et seulement valable pour la durée de cette crise.

« monothéisme insulaire » (BAUMANN 2006, 16 et 18) et « monolâtrie situationnelle » (BAUMANN 2006, 17).

Le célèbre assyriologue Wolfram VON SODEN s'est aussi exprimé à ce sujet dans diverses publications. En 1936 (VON SODEN 1936, 449 ; aussi FALKENSTEIN – VON SODEN 1953, 51), il reprenait l'idée de BAENTSCH (1906, 17) en estimant que le monothéisme aurait été la dernière phase logique de l'évolution religieuse en Mésopotamie, mais que les théologiens mésopotamiens n'ont jamais pu atteindre ce niveau (aussi MEEK 1950, 197 ; LAMBERT 1975 ; LAMBERT 1990 ; NIKIPROWETZKY 1975, 76 ; BOTTÉRO 1998, 96 et 126). En 1985 (VON SODEN 1985), il adopta et adapta la théorie de LANDSBERGER (1926, 369). Celui-ci avait introduit la notion « Monotheiotetismus », pour indiquer que, pendant la période sumérienne déjà, la distinction entre les dieux était relativement vague : la somme des influences de la divinité sur le monde est désignée par *nam*, une notion qui pourrait être attribuée à chaque dieu (plutôt un être divin qu'un dieu). Plus concrètement, selon VON SODEN (1985, 12-13), les Mésopotamiens se concentraient sur une déesse-mère et un dieu-père, parce que le syncrétisme fonctionnait selon les genres.

Plus récemment, en 1975 et 1990, l'assyriologue anglais LAMBERT⁹ écrivait que la religion babylonienne n'était pas un système purement polythéiste (« sophisticated polytheism »), avec Marduk comme dieu des dieux. Selon lui, Marduk absorbait tous les dieux, qui devenaient ainsi des aspects de Marduk. Zarpanitu, son épouse, les autres déesses et les démons restaient néanmoins autonomes¹⁰. Cela semble affaiblir un système monothéiste, mais LAMBERT remarque justement que les chrétiens n'hésitent pas non plus à incorporer des démons et des anges dans leur religion monothéiste. Comme déjà dit, LAMBERT croit que les Babyloniens ont essayé de créer un monothéisme réel et que les tendances monothéistes reflétées dans plusieurs textes n'ont pas retenu l'attention qu'elles méritaient.

2.2. Une religion essentiellement monothéiste

Encore plus récemment, l'Assyriologue finnois Simo PARPOLA (1993 ; 1997, xv-xliv ; 2000) a poursuivi et élargi cette théorie en ce qui concerne les Assyriens. Selon lui, la religion assyrienne est essentiellement monothéiste et ce monothéisme ne se situait pas seulement dans les niveaux spécialisés de la population, comme cela avait été avancé par d'autres auteurs (DELITZSCH

⁹ Déjà prudemment dans son article sur « Gott » dans le *Reallexikon der Assyriologie* (1957-71, 546).

¹⁰ Si toutefois Zarpanitu n'avait pas absorbé toutes les autres déesses (LAMBERT 1990, 121).

1902, 49 ; JASTROW 1905, 260 et 422 et 1912, 132-133 ; LAMBERT 1975, 198-199 ; BOTTÉRO 1998, 124 et 126). Au contraire, il pense que le monothéisme fut largement propagé dans toutes les couches de la société assyrienne (élites et peuple) par les festivals religieux, l'iconographie, la mythologie et les cérémonies de la cour, et cela comme le fondement de l'idéologie impériale (PARPOLA 2000, 166-167 et 206-207)¹¹.

Le concept principal de la religion assyrienne est « Dieu = tous les dieux », ce qui implique une distinction entre un dieu universel, immanent et transcendant d'un côté et, d'un autre côté, ses « powers, aspects, qualities, or attributes » (PARPOLA 1997, xxi ; PARPOLA 2000, 166), c.à.d. les autres dieux. Cela signifie que, sur un niveau superficiel, la religion assyrienne était encore polythéiste, mais sur un niveau plus profond, la même religion était monothéiste, avec Aššur comme Dieu unique. Cela explique, selon PARPOLA, pourquoi Aššur est parfois appelé « (Le) Dieu » dans des textes cultuels assyriens (ex. KAR 215 rev. ii 9 ; PARPOLA 1993, 185 n. 94) et pourquoi il n'est jamais mentionné en tant que membre du conseil divin, la réflexion céleste du conseil royal. Ce conseil était composé des grandes divinités (UKKIN DINGIR^{mes} GAL^{mes} = *puhur ili rabûti* [ex. SAA 3 13:1]), mais Aššur ne figure jamais parmi eux, simplement parce qu'il est la « totalité des dieux ».

Bien qu'il soit conscient des attestations d'autres dieux dans les textes assyriens, PARPOLA (2000, 179-200) croit que ces dieux n'étaient pas des dieux autonomes. Les neufs « grands dieux » (Anu, Ea, Šin, Šamaš, Marduk, Ištar, Ninurta/Nabû, Adad et Nergal), à première vue gardant leurs propres particularités, sont en réalité, quand ils sont pris ensemble, un groupe homogène et bien organisé. Les différentes formes de ce groupe sont : les dieux comme des fonctionnaires (leurs fonctions étant étroitement liées et même se chevauchant¹²), les dieux comme une assemblée (reflétant le conseil royal¹³), les dieux comme une famille, les dieux comme des chiffres, les dieux comme un corps¹⁴, les dieux comme un arbre, les dieux comme des vêtements d'Ištar, les dieux comme des couleurs, les dieux comme un arc-en-ciel.

¹¹ Cf. déjà JEREMIAS (1904, 25), qui explique qu'il y avait aussi dans la religion populaire une tendance monothéiste.

¹² Un exemple donné par PARPOLA est le groupe de Šin, Šamaš et Adad, qui sont tous les trois des juges, bien reconnaissant qu'ils représentent chacun des aspects différents de la juridiction.

¹³ Selon PARPOLA (1995, 381-383), les huit hauts fonctionnaires de l'empire assyrien étaient en accord avec huit « grands dieux » (Anu n'étant pas inclus) et par conséquent leur conseil royal était en accord avec l'assemblée des grands dieux.

¹⁴ Anu serait la couronne ; Ea et Šin seraient les oreilles ; Ištar serait le cœur ; Marduk et Šamaš seraient les bras ; Ninurta/Nabû seraient les pieds ; Nergal serait le pénis.

Le roi assyrien possède une place très importante dans le système reconstruit par PARPOLA (1993, 167-168 ; 1997, xxxvi-xliv ; 2000, 190-193 ; GRUENWALD 1995, 122-123 ; ATAÇ 2010, 169), faisant partie d'une triade assyrienne (Aššur, Ištar/Mullissu¹⁵ et le roi). Comme le roi fut identifié à l'arbre sacré, il devint automatiquement l'incarnation terrestre du dieu tout-puissant Aššur¹⁶ ou, autrement dit « Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute création ; car c'est en lui que tout a été créé dans les cieux et sur la terre » (Col. 1:15-17). Notons que FRAHM (2000-01, 42-43) appelle cette dernière idée le résultat d'une « paralléllomanie » de PARPOLA. Selon FRAHM, les parallèles entre Jésus Christ et le roi néo-assyrien ne se trouvent nulle part dans les sources historiques.

Iconographiquement, la dimension divine-cosmique du roi est reflétée dans son vêtement cérémoniel, « clouté partout avec des étoiles d'or et brodé avec des représentations de l'arbre sacré » (PARPOLA 2000, 191).

En outre, selon PARPOLA, le roi n'était pas un simple être humain. Bien qu'il ait une mère humaine, il avait aussi une mère divine, c'est-à-dire Ištar/Mullissu et donc il était partiellement humain et partiellement divin, comme Gilgameš, fils de Lugalbanda et de Ninsun et le prototype du roi parfait¹⁷. L'idée de la mère divine et de l'élévation divine est parfois attestée dans les prophéties néo-assyriennes, où il est quelques fois appelé « mon roi » (SAA 9 1.3:11, 1.6:30, etc.) ou « mon veau » (1.9:29, 2.6:20, 7 rev. 11) par la déesse. Les citations les plus explicites sont¹⁸ :

- (1) « Je suis ton père et ta mère. Je t'ai élevé entre mes ailes » (SAA 9 2.5:26'-27') ;
- (2) « Je suis ta sage-femme magnifique, je suis ta nourrice excellente » (SAA 9 1.6:16'-18') ;

¹⁵ Mullissu est un aspect d'Ištar (KREBERNIK 1998-2001, 456). En Assyrie, elle représentait surtout Ištar comme reine des cieux (PARPOLA 2000, 194-195). Elle fut l'épouse d'Aššur (KREBERNIK 1998-2001, 458) et sa sainteté et luminosité sont très présentes dans les textes assyriens : « She is glorious, most glorious, the purest of the goddesses! ...Like Aššur, she wears a beard and is clothed with brilliance. The crown on her head gleams like the stars; the sun disks on her breasts shine like the sun » (SAA 3 7:2-8).

¹⁶ L'idée du roi comme représentant du Dieu sur terre est iconographiquement illustré par la scène de l'arbre sacré, le roi et les genii (PORTER 1993, 338-339). Voir aussi PARPOLA (1995, 385).

¹⁷ Dans l'Epopée de Gilgameš (I 46), le roi urukéen est appelé « En lui, deux tiers sont divins, un tiers est humain ».

¹⁸ Mention doit être faite de l'opinion divergente d'ATAÇ (2010, 169-170). Selon lui, ces descriptions du roi sont plutôt une référence à l'élite culturelle et scribale de l'empire, bien que le roi soit aussi loué dans ces textes. Pour plus de citations textuelles, voir PARPOLA (1997, C n. 183).

- (3) « (Mullissu), la Dame de Ninive, la mère qui m'a enfanté » (SAA 3 3 rev. 14) ;
- (4) « Je n'ai pas connu père ni mère. J'ai grandi dans le giron de mes déesses » (SAA 3 3:13).

Il faut en tout cas noter que l'imagerie des termes « vache et veau » (« cow and calf » ; PARPOLA 2000, 193 ; motif représentant une vache qui lèche son veau tétant) est extrêmement répandue chronologiquement ainsi que géographiquement dans le Proche-Orient ancien. Au niveau chronologique, elle apparaît déjà dans la culture mésopotamienne depuis le milieu du III^e millénaire av. J.-C. (COOPER 2000, 440). Au niveau géographique, elle n'est pas limitée à l'Assyrie, mais était répandue dans tout le Proche-Orient ancien¹⁹ et elle apparaît aussi dans les prophéties bibliques (KEEL 1980, 46-141 ; NISSINEN 1991, 268-298 ; NISSINEN 1993, 242-247 ; PARPOLA 1997, xxxvii et *ic* n. 164) et dans le christianisme, en deux variations : brebis et agneau ainsi que mère et enfant.

Dans l'opinion de NISSINEN (1991, 287-288), cette imagerie avait surtout une fonction pratique plutôt qu'ontologique, c.à.d. elle ne servait que pour la légitimation du roi. PARPOLA (1997, xxxix-xlii) est d'accord avec cette idée, mais ajoute quand même une fonction ontologique à cette imagerie et conclut en accentuant les liens forts entre le roi néo-assyrien, le pharaon égyptien et le Messiaïe juif, qui partagent le même symbolisme.

En tout cas, il n'existe pas d'unanimité sur la position exacte du roi néo-assyrien ou sur son rôle ésotérique, comme l'a montré très récemment KARLSSON (2013, 75-76).

Ensuite, dans les textes et l'iconographie, Ištar/Mullissu est à identifier dans sa fonction de mère du roi avec la déesse égyptienne Hathor, avec la déesse Ašera des hébreux, avec l'esprit saint gnostique et avec l'esprit saint chrétien. PARPOLA y ajoute comme argument en faveur de ses identifications que, dans les inscriptions, elle est dotée de l'épithète « vache sauvage » (*arhu širtu ; rīmtu*), ce qui la connecte à Ninsun, également une « vache sauvage » (WILCKE 1998-2001, 503) et la mère de Gilgameš, le roi parfait (PARPOLA 2000, 190 et 194). Les cornes de la vache sont une connexion entre la lune et Ištar/Mullissu, « fille de la lune ».

Ayant reconstruit ce système assyrien, PARPOLA estime que ce monothéisme et ces idées sur le roi assyrien s'est répandu par les conquêtes assyriennes sur tout le Proche-Orient ancien et par conséquent, le monothéisme assyrien serait la vraie origine du monothéisme israélite (*elōhīm* « les dieux »

¹⁹ Par exemple, en Égypte, l'image bien connue est liée à la déesse Hathor, la mère d'Horus et la nourrice du pharaon, l'équivalent égyptien d'Ištar/Mullissu.

~ *ilāni* « les dieux »²⁰ ; le *menorah* ~ l'arbre sacré) et chrétienne. Dans ce contexte, Ištar/Mullissu serait à identifier au Saint Esprit du gnosticisme, qui est à son tour le précurseur du Saint Esprit chrétien (PARPOLA 1997, xv, xxvi – xxxi, xxxvi-xliv ; PARPOLA 2000, 195-196), tandis que le roi assyrien serait l'équivalent de Jésus-Christ et, évidemment, Aššur serait Dieu. De cette façon, PARPOLA crée une triade supérieure assyrienne, élément précurseur de la triade chrétienne. Il appelle même ses recherches sur la religion assyrienne « my work on the origins of Christian beliefs » (PARPOLA 1997, x)²¹. L'idée d'une triade a été critiquée par FRAHM (2000-01, 41-42), pour qui les différences entre Ištar et le Saint Esprit chrétien sont plus grandes que les similarités. Un exemple est que le Saint Esprit chrétien ne possède pas du tout l'aspect militaire d'Ištar.

Toujours selon PARPOLA, ces aspects d'Aššur - le seul dieu à être transcendant et immanent et qui a créé les autres dieux - sont clairement visibles dans plusieurs épithètes de ce dieu, comme attestés dans des textes néo-assyriens. Ils sont même activement propagés dans l'empire (PARPOLA 2000, 170-171). Les exemples sont :

- (1) « Le Dieu » (cf. *supra*) ;
- (2) « Seigneur de tous les pays, le roi de la totalité des cieux et de la terre » (TCL 3 314 ; inscription de Sargon II) ;
- (3) « Le créateur de soi-même, le père des dieux, celui dont la stature est devenue extraordinaire dans l'Apsu, le roi du ciel et de la terre, le seigneur de tous les dieux, le progéniteur²² des dieux Igigi et Anunnaki » (SAA 12 86:7-11 ; dédicace par Sennachérib de nouveau personnel au temple d'Akitu) ;
- (4) « L'extrêmement grand, le prince des dieux, l'omniscient, le vénérable, l'extraordinaire, l'Enlil des dieux²³, celui qui décrète les destins, ..., créateur des créatures des cieux et de la terre, ..., créateur des dieux, géniteur d'Ištar, cœur insondable, celui dont le discours est craint, dont le commandement est d'une grande portée » (SAA 3 1:1-18 ; hymne à Aššur) ;

²⁰ Comme le mot hébreu, malgré sa forme plurielle, fait référence à Jahvé, le terme *ilāni* serait également décliné comme un singulier. Pour confirmer cela, PARPOLA (1993, 187 n.97) cite quelques noms de personne, comme *Ilāni-aḥa-iddina* « Dieu a donné un frère », *Ilāni-eriš* « Dieu a demandé », *Iqbi-ilāni* « Dieu a commandé » ou *Remanni-ilāni* « Dieu, aie pitié avec moi », où les formes verbales sont clairement des singuliers. Toutefois, on peut aussi traduire *ilāni* comme un collectif (« la totalité des dieux »).

²¹ Selon FRAHM (2000-01, 38-45), il est peut-être possible qu'Ištar fut l'objet d'une culture de mystères en Assyrie (cf. aussi OPPENHEIM 1966, 253-256), mais cela ne justifie pas l'idée de PARPOLA qui va trop loin en identifiant Ištar avec l'Esprit Saint et avec une doctrine ésotérique concernant l'âme.

²² Le verbe utilisé ici est *šapāku* « verser ».

²³ Notons brièvement que, dans le texte TCL 3 315, Marduk est également intitulé « l'Enlil des dieux », impliquant que Marduk a le même niveau qu'Aššur.

- (5) « Aucun dieu ne comprend pas le [...] de ta majesté, ô Aššur. Le sens de tes [conceptions majestueuses] n'est pas compris » (SAA 3 1:26-29).

La théorie de PARPOLA a été (partiellement) acceptée par d'autres auteurs, comme GRUENWALD (1995, 116-124) et OSHIMA (2011). GRUENWALD défend spécifiquement la méthodologie utilisée par PARPOLA²⁴, qui, dans son opinion, va au-delà de la vision traditionnelle des autres spécialistes. Plus précisément, il défend le fait que des documents médiévaux peuvent être utilisés pour expliquer les documents anciens. En fait, il généralise l'usage des liens entre présent et passé en disant que des « *historical links exist between two cultural or religious phenomena in spite of the fact that the individual links have to be assumed rather than can clearly be shown* » (GRUENWALD 1995, 117). Toutefois, cela reste un point de départ assez dangereux, car une telle généralisation peut justifier n'importe quelle suggestion, plausible ou pas.

Qui plus est, les diverses théories ont aussi causé une certaine confusion chez d'autres auteurs. Par exemple, BAUMANN (2006, 14-15), LANDSBERGER et VON SODEN se trouvent alors dans la même zone d'influence que PARPOLA, mais il faut explicitement mettre l'accent sur la différence entre les deux thèses : PARPOLA défend un vrai monothéisme, tandis que LANDSBERGER et VON SODEN plaident pour un être divin supérieur parmi plusieurs dieux.

D'un autre côté, la théorie de PARPOLA a aussi été fortement critiquée par plusieurs autres auteurs (COOPER, FRAHM, PORTER, etc.). De plus, cette réaction montre clairement que PARPOLA est le seul à parler d'un « monothéisme assyrien » (BAUMANN 2006, 15). La critique concerne les arguments iconographiques ainsi que les arguments textuels. Ces deux niveaux sont traités dans la section suivante. Il faut seulement signaler ici que la discussion se focalise sur les « *degrees and aspects* » de la divinité au lieu de « *either or* » (KARLSSON 2013, 76).

Notons également les remarques de KARLSSON (2013, 127-128), qui ne s'accorde pas à l'idée de PARPOLA (1993, 1997) de la propagation du monothéisme dans le Proche-Orient par des stèles et des traductions des inscriptions en araméen. En fait, ces idées étaient déjà démenties avant (mais aussi après) les publications de PARPOLA (MCKAY 1973 ; COGAN 1974 ; HOLLOWAY 2001). Actuellement, les auteurs s'accordent sur le fait que les Assyriens ne se mêlaient pas au culte des dieux des pays étrangers²⁵ et une telle attitude

²⁴ Par contre, selon FRAHM (2000-2001, 43-44), le problème principal de l'idée de PARPOLA est méthodologique. PARPOLA utiliserait d'une façon naïve et sans critique des notions occidentales pour expliquer une religion orientale.

²⁵ DALLEY (2008, 173) parle même d'une tolérance religieuse, qui était une des bases du contrôle néo-assyrien.

est même typique pour les sociétés proche-orientales, selon ROBERTSON (2005, 209).

3. LES ARGUMENTS ET LEUR CRITIQUE

Évidemment PINCHES, LAMBERT, SAGGS et surtout PARPOLA, etc. font usage de plusieurs arguments pour leur thèse, dont certains ont déjà été évoqués. Bien que la grande partie des arguments se base sur des sources historiques textuelles, quelques arguments iconographiques doivent aussi être discutés.

3.1. Arguments iconographiques

3.1.1. L'ARBRE SACRÉ

Le principal argument iconographique en faveur d'un monothéisme mésopotamien est l'arbre sacré (PARPOLA 1993, 161). Cet arbre stylisé est un motif artistique que l'on trouve fréquemment dans l'art mésopotamien dès le IV^e millénaire et qui s'est répandu au II^e millénaire dans l'art de tout le Proche Orient ancien (y compris l'Égypte). Il apparaît même dans l'art de la civilisation de l'Indus (PARPOLA 1993, 161). En outre, PARPOLA évoque la similitude de l'arbre sacré de la Mésopotamie et l'Arbre de la Vie qui est attesté dans l'art juif, chrétien, bouddhiste et musulman.

Dès 1500 av. J.-C. environ, une nouvelle forme de l'arbre apparaît dans l'art assyrien, une évolution qui aboutit dans la forme finale de l'arbre assyrien dès le règne de Tukulti-Ninurta I^{er} (1243-1207 av. J.-C.). Selon PARPOLA (1993, 163), c'est grâce aux conquêtes de l'empire néo-assyrien aux VIII^e et VII^e siècles que cette nouvelle forme de l'arbre s'est étendue aux arts de tout le Proche-Orient ancien, forme qui est toujours attestée dans l'art sassanide (224-642 ap. J.-C.). Ensuite PARPOLA (1993, 165), se basant sur la littérature antérieure, estime que le symbolisme religieux de l'arbre et la raison pour laquelle l'arbre a été choisi comme symbole impérial sont très difficiles à trouver, malgré une littérature moderne abondante sur ce thème. Ceci est dû à la quasi non-existence de sources textuelles sur cet arbre, qui ne figure jamais dans les textes cunéiformes.

En tout cas, deux points sont clairs pour PARPOLA (1993, 166) :

- (1) Dans les reliefs néo-assyriens, l'arbre, positionné au centre, représente l'ordre divin, ordre maintenu par le roi assyrien en tant que représentant humain du dieu Aššur ;
- (2) Régulièrement, le roi lui-même est remplacé par l'arbre, qui constitue alors une personnification du roi. Inversement, le roi peut aussi remplacer l'arbre dans l'iconographie. L'arbre représente l'ordre divin, tandis que le roi représente la réalisation de cet ordre dans le monde humain. Le roi est la véritable image du Dieu. Ceci explique la popularité de l'arbre, qui non seulement

constitue une légitimation de la domination assyrienne sur le monde, mais qui justifie également la position élevée du roi dans ce système (PARPOLA 1993, 167-168 ; PARPOLA 2000, 188-192)²⁶. De plus, un relief dans le palais d'Aššurnasirpal II présente le roi comme physiquement fondu avec l'arbre, un signe de perfection, comme l'orthographe assyrienne du nom de Gilgameš le montre : selon PARPOLA, le nom de Gilgameš contient dans toutes ses orthographes l'élément « arbre d'équilibre » (« *Tree of balance* » ; cf. PARPOLA 1998, 323-324).

La non-existence du matériel textuel concernant l'arbre implique que l'arbre représente une doctrine ésotérique (PARPOLA 1993, 168-190). Malgré qu'il y ait beaucoup de références à une ésotérie mésopotamienne (déjà JEREMIAS 1904, 10), on ne compte presque pas de vrais documents ésotériques, par conséquent le symbolisme religieux fut très important pour l'ésotérie.

Cette doctrine ésotérique aurait un grand parallèle dans le *kabbalah* juif, et plus particulièrement dans l'arbre séfirotique, un arbre symbolique qui contient des notions comme « Couronne », « Sagesse », « Compréhension », « Miséricorde », « Jugement », « Beauté », « Victoire », « Gloire », « Fondation », et qui connecte ces notions à des chiffres. Comme l'arbre sacré, l'arbre séfirotique a une double fonction : il est une image du macrocosme ainsi que du microcosme, c'est-à-dire le monde humain.

PARPOLA insiste sur le fait qu'on peut maintenant facilement remplacer les notions incluses dans l'arbre séfirotique par les grands dieux assyriens. On aurait donc les associations Anu - Couronne, Ea - Sagesse, Sin - Compréhension, Marduk - Miséricorde, Šamaš - Jugement, Ištar - Beauté, Nabû et Ninurta - Victoire, Adad/Girru - Gloire, et Nergal - Fondation (cf. aussi PARPOLA 2000, 186-188). Après avoir établi ces associations, PARPOLA remplit les chiffres des dieux mésopotamiens et note qu'un seul Dieu, Aššur, ne figure pas dans le diagramme. Par conséquent, Aššur doit être identique au Dieu transcendant du Kabbalah, En Sof. De plus, le nom d'Aššur indique lui-même le fait qu'Aššur est le seul dieu (cf. *infra*). Le diagramme dévoile trois générations divines successives (Anu/Sin/Ea, Ištar/Šamaš/Marduk et Nergal/Adad/Ninurta), ce qui correspond avec la configuration triadique des volutes, nœuds et cercles de l'arbre assyrien. En outre, les générations divines ainsi construites suivent parfaitement les générations divines attestées dans les textes mésopotamiens des II^e et I^{er} millénaires av. J.-C.

²⁶ Le lien entre roi et arbre est mis en connexion par ATAÇ (2010, 162) avec le lien égyptien entre le pharaon et le pilier *djed*. ATAÇ, qui considère l'arbre assyrien comme l'expression visuelle du couple bipolaire *ki* « terre » et *an* « ciel » ou, autrement dit, le domaine ésotérique et le domaine exotérique.

En plus, le chiffre 30 est très présent et si on additionne tous ces chiffres, on obtient 360, le nombre de jours dans l'année cultuel assyrienne.

3.1.2. LE DISQUE SOLAIRE AILÉ

Le deuxième motif iconographique discuté ici est fréquemment attesté dans l'art assyrien, surtout sur des sceaux, mais également sur des reliefs dans les palais royaux néo-assyriens (par exemple dans le palais d'Aššurnazirpal II à Nimrud). Selon PARPOLA (2000, 171-172 et 203-205), ce disque solaire est une image de la transcendance et de l'immanence d'Aššur. Le caractère solaire est représenté par le disque lui-même qui est une référence à Aššur comme un océan infini de lumière qui engloutit le monde entier²⁷. L'image d'un être divin au milieu du disque est un symbole d'Aššur comme père et roi divin, de qui émanent tous les autres dieux, c'est-à-dire la totalité des dieux.

En outre, le disque serait aussi dans l'opinion du savant finnois une représentation d'une triade néo-assyrienne, ici iconographiquement représentée par trois figures qui se trouvent au-dessus du disque solaire : Enlil/Marduk (au milieu), le père, Ninurta/Nabû (à la droite), le fils et Ištar/Mullissu (à la gauche), la mère. Parfois, l'unité de cette triade est symbolisée par le remplacement des trois figures par une ou deux volutes. On trouverait ainsi l'exact parallèle de cette triade néo-assyrienne (père, mère, fils), ainsi que la triade Aššur-Ištar/Mullissu-roi, dans les triades gnostique et chrétienne.

Finalement, PARPOLA (1993, 185 n. 94) croit que le fait que le disque solaire puisse être remplacé par deux cercles pointés concentriques est identique au diagramme kabbalistique avec En Sof comme monade universelle. Par conséquent Aššur et En Sof sont les mêmes.

3.1.3. LA THÉORIE DE PARPOLA CRITIQUÉE

Sans entrer dans la discussion détaillée sur ces motifs iconographiques, on peut signaler que COOPER (2000, 430-438) et FRAHM (2000-01, 34-37 ; aussi WEIPPERT 2002, 11) ont fortement démenti cet argument de PARPOLA, qui a probablement été une victime de son propre enthousiasme car, comme COOPER le montre clairement, les ressemblances entre l'arbre sacré assyrien et l'arbre séfirotique sont extrêmement superficielles²⁸. En outre, il est

²⁷ L'orthographe ^dA-šur signifiant « eau brillante » renforcerait cette idée. Cf. PARPOLA 2000, 173.

²⁸ Dans ce contexte, COOPER (2000, 434) se demande, avec un peu d'ironie, comment PARPOLA interpréterait la similarité entre l'arbre mésopotamien et l'arbre Palenque mésoaméricain.

très dangereux de chercher des liens entre image et texte dans la culture mésopotamienne (GELB 1963, 144-146).

Avant d'entamer cette discussion, il est aussi impératif de mentionner quelques idées alternatives sur l'arbre sacré et les scènes dans lesquelles il apparaît²⁹. Déjà en 1890, TAYLOR (1890, 384-393) avait lancé l'idée que l'arbre entouré par des *genii*, tenant dans leurs mains un seau et un objet ovale, soit une représentation d'une pollinisation d'un dattier, un procédé agricole essentiel pour la culture des dattes. La théorie de TAYLOR fut largement acceptée jusqu'à ce que GADD (1948, 91-92) propose que les *genii* représentaient une force magique de l'arbre et qu'ils passaient cette force au roi.

Une troisième idée (PARKER-MALLOWAN 1983, 37-39 ; RUSSELL 1998, 687-693) est que l'arbre, la représentation d'un dattier, et les *genii* qui l'entourent sont des symboles apotropaïques qui protègent le roi et le palais (étant situés dans les entrées des chambres).

Plus récemment, la théorie de la pollinisation fut reprise par PORTER (1993, 133-138 ; aussi ALBENDA 1994, 132-133). Selon PORTER, les *genii* tiennent un objet ovale dans leurs mains, ce qui représente la fleur mâle du dattier. La scène avec l'arbre représente en fait une pollination du dattier. Néanmoins, ce procédé agricole est symbolisé, représentant le roi assyrien qui reçoit de l'abondance divine. PORTER ajoute que le dattier fut intensivement connecté à Ištar, déjà dans la période médio-assyrienne.

Enfin, GIOVINO (2007, 197 et 201) croit que l'arbre est un objet cultuel qui n'est pas un arbre actuel, mais un objet construit, représentant un arbre (pas un dattier). Certains de ces objets peuvent représenter Aššur, d'autres étaient des références à d'autres divinités assyriennes, par exemple Ištar/Mullissu.

Il y a donc plusieurs alternatives pour l'hypothèse de PARPOLA.

COOPER insiste que l'interprétation de l'iconographie mésopotamienne est souvent rendue très difficile par le manque de matériel textuel. De plus, il est extrêmement difficile de trouver dans l'iconographie mésopotamienne des choses qui sont fréquemment mentionnées dans les textes, parce que les artistes et les scribes intellectuels ne partageaient pas le même vocabulaire. L'idée de PARPOLA que la non-existence presque totale de matériel textuel concernant l'arbre signifie que le symbolisme de cet arbre fut une doctrine ésotérique doit donc être abandonnée. En outre, des doctrines ésotériques mésopotamiennes furent tout à fait mises sur argile par les scribes mésopotamiens (COOPER 2000, 430-431).

²⁹ Pour une discussion détaillée des diverses théories, voir GIOVINO (2007).

Concernant le diagramme des dieux construit par PARPOLA, COOPER (2000, 437-438) remarque simplement que tous les grands dieux se trouvent dans ce diagramme parce que PARPOLA les a mis dedans et qu'Aššur ne s'y trouve pas (ce qui, pour le savant finnois, prouve qu'Aššur se trouvait au-dessus des autres dieux et qu'il fut donc le seul dieu en Assyrie), parce que PARPOLA a choisi de ne pas le mettre dedans, bien que le dieu assyrien puisse être placé aisément dans plusieurs places du diagramme. Utilisant une telle méthode, COOPER conclut qu'il est facile d'identifier Aššur avec En Sof.

FRAHM (2000-01, 36) ajoute que le symbolisme de l'arbre devait être transmis comme tradition par un milieu ésotérique et mystique pendant plus de deux millénaires sans qu'il fut mentionné dans aucune source historique. Évidemment, c'est assez problématique. PARPOLA (1993, 163 n.14) l'admet lui-même, les différentes représentations de l'arbre dans l'art assyrien sont très distinctes, ce qui plaide contre l'usage des arbres comme symbole universel.

Un autre problème (FRAHM 2000-01, 36-37) de la thèse de PARPOLA est la connexion entre les aspects kabbalistiques, les dieux assyriens et les nombres divins, thèse néanmoins défendue par GRUENWALD (1995, 123-124). Pour n'en donner qu'un exemple, PARPOLA fait un lien entre Marduk, le *hesed* kabbalistique signifiant « pitié » et le nombre 50. En fait, dans l'*Enuma eliš*, Marduk (et ses 50 noms) est implicitement lié au nombre 50. Dans un commentaire sur l'*Enuma eliš* (CT 13 32: Vo 12), il est même explicitement lié à ce nombre. Toutefois, cette connexion vaut seulement pour Marduk en tant que remplaçant d'Enlil (aussi représenté par 50), c'est-à-dire dans le rôle du roi des dieux. Par contre, quand on veut lier Marduk à *hesed*, ce n'est pas dans sa fonction de roi des dieux, mais dans sa fonction de dieu miséricordieux (c'est-à-dire dans son aspect d'Asalluḫi), une fonction qui n'a rien à voir avec le nombre 50.

3.2. Arguments textuels

3.2.1. ARGUMENTS LEXICAUX ET LEUR CRITIQUE

- (1) Une phrase dans un des traités d'Esarhaddon (SAA 2 6:393-394) : « *Dans le futur et éternellement Aššur sera ton dieu et RN sera ton seigneur* ». PARPOLA (2000, 167 et n.4) l'interprète par « *Comme tu n'auras qu'un seigneur, tu n'auras qu'un dieu* » et le compare au *credo* islamique : « *Il n'y a pas de dieu sauf Allah et Mahomet est Son messager* ». Néanmoins, il faut noter que les formules de malédiction dans ces traités énumèrent une multitude de divinités. Qui plus est, comme Aššur est bel et bien le dieu impérial de l'empire néo-assyrien, il est donc logique que c'est lui qui figure dans un tel rôle dans ces traités. Cela ne veut quand même pas dire que les autres divinités n'existaient plus. Pour en donner un parallèle, ce n'est pas parce que les Hittites avaient le dieu de l'orage et la déesse Soleil d'Arinna comme couple divin impérial, qu'ils abandonnaient leurs autres dieux ;

- (2) Aššur est toujours nommé le premier dans des listes de dieux. Toutefois, cela ne démontre pas du tout l'existence d'un monothéisme en Assyrie. De plus, dans l'*Hymne de couronnement* daté de l'époque d'Aššurbanipal, le premier dieu est Šamaš (PORTER 2000, 267) ;
- (3) Le nom et les logogrammes d'Aššur (PARPOLA 1993, 206-208). Son logogramme AN.ŠAR veut dire « *L'Univers du ciel* », « *Totalité des dieux* », « *Dieu universel* » et « *Dieu est beaucoup* » et confirmerait dès le XIV^e siècle av. J.-C. la transcendance d'Aššur. Le dieu AN.ŠAR, connu surtout par l'épopée d'*Enuma eliš*, précède avec son épouse KI.ŠAR (« *l'Univers de la terre* ») la naissance d'Anu et tous les autres dieux (cf. LIVINGSTONE 1989, xvii). PARPOLA considère AN.ŠAR comme étant l'univers métaphysique, tandis que son épouse représente l'univers physique, « *a realm of darkness, evil, imperfection, ignorance and death* ». De ces deux univers tous les autres dieux émanent. En addition, le signe AŠ, premier élément du nom Aššur, signifie « *Le seul dieu* » dans des milieux assyriens scolaires. PARPOLA ajoute à cette construction également DINGIR AŠ « *Dieu et le seul* », « *Le seul dieu* », etc. et y voit un « *striking parallel* » à l'attitude kabbalistique envers le texte non vocalisé de la Bible. Il conclut que le nom d'Aššur est même une explication étymologique du nom d'En Sof, le dieu du *kabbalah*, et croit d'avoir trouvé un nouveau lien entre la religion mésopotamienne et la religion juive. Un problème se situe ici sur le niveau méthodologique. PARPOLA dit que, même si Marduk et d'autres dieux voient leurs noms mystiquement analysés, le dieu suprême Aššur doit certainement avoir été l'objet d'un tel mysticisme. PARPOLA en déduit qu'Aššur fut le seul dieu dans la religion assyrienne. Une telle idée se base sur des faits qui n'ont pas été démontrés de façon convaincante.
- (4) Quelques noms de personnes confirment, selon PARPOLA (1993, 187 n. 97 ; 1997, lxxxii n. 16 ; 2000, 172), la doctrine d'Aššur comme la totalité des dieux : Aššur-šalam-ilāni « *Aššur est l'image des dieux* » (WVDOG 110 28:7 ; cf. FRAHM 2000-01, 33 n. 3), Gabbu-ilāni-Aššur « *Aššur est tous les dieux* » (PARPOLA 2000, 172) ou « *Tous les dieux sont Aššur* »³⁰ (PNA 1/2, 414). On pourrait ajouter également les noms Aššur-bēl-ilāni (« *Aššur est le seigneur des dieux* » ; PNA 1/1, 171), Aššur-etel-ilāni (« *Aššur est le prince des dieux* »), Aššur-etel-ilāni-mukīn-apli (« *Aššur, le prince des dieux, est celui qui établit le fils* »), Aššur-etel-ilāni-mukīnni (« *Aššur, le prince des dieux, est celui qui établit* » ; cf. PNA 1/1, 183-184) et Ninurta-tukul-Aššur³¹ « *Ninurta est l'arme d'Aššur* ». PARPOLA estime aussi que l'élément *ilāni* « *les dieux* » doit être

³⁰ HUNGER, dans l'article de PNA. En tout cas, cette traduction ne nie pas le polythéisme (BAUMANN 2006, 18).

³¹ Certains auteurs (BRINKMAN 1968, 101 ; GRAYSON 1972, 143 ; GRAYSON 1998-2001 ; FREYDANK 1991, 33-34 et 77 ; BAKER 2000, 557) préfèrent lire ce nom comme Ninurta-tukulti-Aššur « *Ninurta est la confiance d'Aššur* ». Bien que cette orthographe (^mMAŠ-KU-ti-aš-šur) soit attestée dans quatre listes royales néo-assyriennes (AFO 4 5 iii 43 ; JNES 13 218 Vo iii 32 ; JNES 13 219 Vo iii 19 ; KAV 10 i 3), quelques textes documentaires médio-assyriens donnent explicitement le nom Ninurta-tukul-Aššur (SMITH 1877, 23 ; WEIDNER 1935-36, 1

identifié au dieu Aššur même (cf. aussi *supra*, n. 20). Un nom Ilāni-aḥa-iddina « Les dieux ont donné un frère » serait donc le même qu'Aššur-aḥa-iddina « Aššur a donné un frère » (Esarhaddon). Trois autres exemples sont les variations Aššur-iqbi « Aššur a commandé » (PNA 1/1, 189-190) ~ Ilāni-iqbi « Les dieux ont commandé » (PNA 2/1, 512), Iqbi-Aššur (PNA 2/1, 560-561) ~ Iqbi-ilāni (PNA 2/1, 561) et Remanni-Aššur « Ô Aššur, aie pitié de moi » ~ Remanni-ilāni « Ô dieux, ayez pitié de moi ». Ces variations onomastiques et le fait que l'élément *ilāni* est construit avec un verbe au singulier confirme selon PARPOLA que la multiplicité des dieux (*ilāni*) fut conçue comme une divinité dans la période néo-assyrienne. Afin de renforcer cette théorie, PARPOLA ajoute la variation Gabbu-ilāni-ereš « Tous les dieux ont demandé » ~ Ilāni-ereš « Les dieux ont demandé ».

Toutefois, Parpola oublie de mentionner quelques autres noms qui affaiblissent son monothéisme autour d'Aššur. En effet, plusieurs éléments des noms qui se construisent avec Aššur ou *ilani* sont aussi attestés avec d'autres divinités. Quelques exemples sont :

- (a) Gabbu-Adad « Adad est tout » (PNA 1/2, 412), Gabbu-Ea (PNA 1/2, 412), Gabbu-ilāni « Les dieux sont tout » (PNA 1/2, 414) ;
- (b) L'élément *iqbi* « il a commandé » est très fréquemment utilisé avec d'autres dieux, cf. par exemple Adad-iqbi (PNA 1/I, 26) et Ninurta-iqbi (PNA 2/I, 551-552) ;
- (c) Aššur-remanni (PNA 1/I, 210-211), Ištar-remanni (PNA 2/I, 576), Remanni-Adad, Remanni-Aššur, Remanni-ilāni, Remanni-ilu, Remanni-Ištar, Remanni-Marduk, Remanni-Nabû, Remanni-Šamaš (cf. PNA 3/I, 1038-1044) ;
- (d) Rimût-Aššur, Rimût-Babû, Rimût-Bêl, Rimût-Gula, Rimût-ilāni, Rimût-ili, Rimût-Ištar, Rimût-Nabû, Rimût-Nergal (cf. PNA 3/I, 1045-1047).

On peut donc conclure avec PORTER (1999, 685) que ces noms et surtout Gabbu-ilāni-Aššur sont des exemples d'une alternance des divinités, et pas d'une absorption des autres dieux par Aššur. Même si un nom Gabbu-ilāni-Aššur démontre que dans certains milieux assyriens, c'était Aššur qui jouait le rôle du dieu tout-englobant et unique, cela ne veut pas dire que cette perception fut l'idée de base de la religion assyrienne (FRAHM 2000-01, 33).

Un jeu de mots a été évoqué par GRUENWALD (1995, 123) en faveur de la connexion entre l'arbre sacré et les dieux, le mot araméen pour « arbre » étant, selon cet auteur, *ilan*, tandis que le mot akkadien pour « les dieux » serait *ilani*. Toutefois, cette idée peut être abandonnée. En araméen biblique, le mot désignant un arbre est en effet ʾēlān (*ʾilān*)³². Par contre, la désignation akkadienne des dieux est *ilāni*. De plus, les deux mots ont une étymologie différente :

n.1 ; SAPORETTI 1970, 354-356 ; PARPOLA 1993, 204) : ^{md}Nin.urta-tu-kúl-Aš-šur (KAJ 187:7, 282:5) ou ^{md}Nin.urta-tu-ʾkúl-ʾA-šur (KAJ 214:4).

³² La séquence initiale ʾēl est la notation d'une *i* longue (MURAOKA – PORTEN 1998, 34 ; ROSENTHAL 2006, 15).

l'araméen ܐܝܠܐ est une forme *qitāl*, tandis que le mot pour « arbre » est formé avec un suffixe -ān- (Bauer – Leander 1927, 189 et 196).

3.2.2. LES SOURCES TEXTUELLES

Dans cette section, plusieurs textes qui ont été utilisés ou qui pourraient être utilisés pour le postulat d'un monothéisme mésopotamien, seront discutés. Ces textes reflètent clairement la croyance en plusieurs dieux, bien que certains de ces textes mettent l'attention primordiale sur un seul dieu (PORTER 2000, 228).

3.2.2.1. Rituels : Le rituel *tākultu* (3R 66 et K. 9925 ; KAR 214)

Une description d'un rituel appartenant à la religion étatique assyrienne se trouve sur deux tablettes, éditées par FRANKENA (1954) et datant du I^{er} millénaire, mais remontant à la période médio-assyrienne, ce qui implique que le contenu de ces textes fut actuel en Assyrie depuis le début de la période médio-assyrienne (XIV^e siècle : formation de l'empire) jusqu'à la fin de l'état néo-assyrien (VII^e siècle). Cela implique que le rituel fut exécuté pendant plus de sept siècles et que, par conséquent, les sentiments religieux qu'on y trouve étaient aussi valables dans cette large période de temps³³.

Ayant un concept ambivalent du divin (comme un et beaucoup), les deux textes formant un rituel sont extrêmement intéressants pour l'étude présente sur la mentalité religieuse mésopotamienne. Les textes mettent l'accent sur le polythéisme mésopotamien, mais évoquent en même temps une sorte de tendance religieuse « *to see one or another particular god as representing an especially intense concentration of divine powers and qualities* » (PORTER 2000, 230).

L'origine du rituel *tākultu* est sans doute assyrienne (PORTER 2000, 231) :

- (1) Bien que les tablettes actuelles aient été copiées aux VIII^e et VII^e siècles av. J.-C.³⁴, elles contiennent des traces du dialecte médio-assyrien ;
- (2) Les deux textes sont trouvés en Assyrie (3R 66 à Ninive et KAR 214 à Aššur) ;
- (3) Les deux textes concernent des arrangements pour l'exécution d'un rituel d'état dans des endroits purement assyriens : le temple d'Aššur à Aššur, d'autres temples dans cette ville et des temples partout en Assyrie.

³³ Cette constatation est confirmée par la présence en dessous du sol du temple d'Aššur de quelques récipients avec une inscription disant qu'ils étaient faits pour le rituel *tākultu* (PORTER 2000, 233).

³⁴ L'une de ces tablettes (3R 66) a été produite durant le règne de Sargon II (721-705 av. J.-C. ; FRANKENA 1954, 2-3), tandis que l'autre (KAR 214 iv 5,26) mentionne le nom du roi Aššur-etel-ilāni (626-623 av. J.-C.).

Dans le rituel en question il s'agit d'une présentation symbolique des offrandes de nourriture aux dieux, résidents dans plusieurs temples, par le roi et un prêtre.

Les deux textes concernés nous donnent des renseignements intéressants sur la façon dont les Assyriens concevaient le divin : comme étant un ou plusieurs. En effet, les textes montrent que la religion assyrienne a probablement connu les deux. D'un côté, le grand nombre de divinités (246) pour lesquelles le roi assyrien fait ses offrandes, confirme la pluralité du divin et dénonce un monothéisme strict. Les différentes divinités sont effectivement appelées telles quelles et sont reconnues comme « *individual loci of divine power* » (PORTER 2000, 233).

De l'autre côté, le rituel montre l'identification apparente de plusieurs dieux, impliquée par la juxtaposition de deux noms divins dans un nom, ce qui confirme l'existence d'une croyance que plusieurs dieux pouvaient être équivalents plutôt que séparés. Les noms composés sont : Aššur-Adad (3R 66 v 22,35,36³⁵, vi 16), Aššur-Aššur (3R 66 v 24, vi 11 ; K. 9925 ii 13), Aššur-Bēl (3R 66 iv 20, v 25, vi 11,38 ; K. 9925 ii 13), Aššur-Dajjāne (3R 66 i 16,22), Aššur-Ištar (3R 66 v 24), Aššur-Ištar ša Arba'il (3R 66 vii 18), Aššur-Sumuqan (3R 66 i 21), Bēl-Aššur (K. 9925 ii 16), Dagan-Aššur (3R 66 i 14), Ningal-Aššur (3R 66 v 17), Ninurta-Aššur (3R 66 i 20) et Ištar-Zū ša Arba'il (3R 66 vii 26).

Évidemment, le supporter par excellence de la théorie monothéiste (PARPOLA 1997, lxxxi n. 13) utilise ces deux textes pour prouver que le dieu suprême, Aššur, qui est lié aux sept autres dieux, incorporait ces dieux. Toutefois, quelques objections doivent être exprimées (PORTER 1999, 685 ; PORTER 2000, 235-237) :

- (a) Le rituel énumère 246 divinités ;
- (b) Les noms composés sont seulement attestés dans 3R 66 et ses textes parallèles (ex. K. 9925). Ils ne figurent pas dans le texte KAR 214 ;
- (c) Si l'hypothèse de Parpola est correcte, cela voudrait dire que, dans le cas du nom Ninurta-Aššur, c'est Ninurta qui absorbe Aššur. Ninurta serait donc le dieu suprême ;
- (d) Le caractère exact du lien entre les dieux n'est pas spécifié. Il peut s'agir (1) d'un nouveau dieu, qui intègre les aspects des deux dieux nommés, (2) d'une vraie absorption d'un dieu par l'autre ou (3) d'une assimilation des deux dieux comme étant séparés, mais essentiellement identiques ;
- (e) Dans le texte, beaucoup de dieux sont accompagnées par une épithète : un

³⁵ Dans les lignes 35 et 36 il s'agit d'autres hypostases d ce dieu. Toutefois, ces deux hypostases (« *qui est le sujet d'Aššur* » et « *qui a été vaincu par Aššur* ») indiquent une infériorité à Aššur.

nom géographique (ex. Nergal de la ville de Kār-Nergal, Ištar du pays de Pinaš), un mot indiquant le rôle spécifique du dieu (ex. Ea le roi, Aššur le conquérant), un mot indiquant la forme physique du dieu (ex. Ištar les Étoiles, Ištar la Lumière), ou le mot *šalmu* « *statue, représentation visuelle* » ;

- (f) Les noms composés ne sont pas mentionnés ensembles mais répandus partout dans le texte. Les deux derniers arguments montrent que les épithètes sont descriptives, identifiant une forme particulière du dieu et non pas impliquant l'absorption totale du deuxième dieu.
- (g) Les dieux dits absorbés figurent ailleurs dans le texte comme dieux indépendants.

PORTER (1999, 685 and 2000, 237-239) croit que les noms composés veulent indiquer, par la mention d'une fonction commune, un degré d'équivalence entre les dieux. Le deuxième élément des noms composés est en fait aussi une épithète, très fréquente dans les textes. Cela veut dire que Aššur-Adad signifie « *Aššur dans la forme dans laquelle il ressemble Adad ; Aššur en tant que dieu de l'Orage* ». Cependant, le fait qu'Aššur est parfois nommé « le premier dieu » indique qu'il était un dieu inhabituellement puissant, un dieu qui intégrait en soi plusieurs aspects d'autres dieux. Toutefois, ajoute PORTER, cela ne veut pas dire qu'Aššur absorbait les autres dieux et que la religion était par conséquent monothéiste. Le nombre peu élevé des noms composés confirme cela. On peut seulement noter que la distinction entre quelques divinités est moins stricte, mais que cette idée reste un courant sous-jacent dans le rituel *tākultu*.

Les textes confirment néanmoins aussi le statut puissant d'Aššur, « *an unusually powerful god* ». Selon PORTER (2000, 237-238), un dieu qui incorpore en lui-même des pouvoirs et qualités d'autres dieux, modestes (ex. Sumuqan) ou grands (ex. Adad).

Il est intéressant de constater qu'Aššur est seulement associé aux autres grands dieux (Adad, Bēl, Ištar) quand il se trouve au début du nom composé dehors son propre temple à Aššur. La plupart de ces connections se trouvent même hors de la ville d'Aššur. La remarque de PORTER (2000, 238) que les Assyriens « *worshipped Aššur in several locales as a god who in some sense embodied in himself the powers or qualities of several other great gods* » est vraie, mais doit être nuancée, parce que cet aspect du dieu Aššur n'est pas attesté à la ville d'Aššur elle-même.

3.2.2.2. Hymnes

Plusieurs hymnes ont été mentionnés dans les discussions sur la vraie nature de la religion mésopotamienne et surtout pour démontrer des tendances monothéistes. Dans la section suivante, les hymnes seront classés par type : les hymnes qui identifient des dieux et des lieux, les hymnes qui identifient des dieux.

3.2.2.2.1. Dieux et lieux

Hymne à Baba (KAR 109+343)

Le premier hymne discuté ici est un long hymne à Baba (VAT 9670 ; cf. EBELING 1918, 49-52), dans lequel la déesse Baba est identifiée à des déesses d'autres villes/temples sur un critère géographique. Ainsi, Baba est identifiée à Ningal, Aya, Ištar, etc. Les phrases sont du type « *En Babylone, l'entrée des dieux, elle est Ninaha-kuddu* ».

Hymne à Nanâ (K.3933+)

Une deuxième hymne de ce type est celui à Nanâ (cf. REINER 1974, 224-233) qui a été trouvé en plusieurs copies (REINER 1974, 223-224) et qui date d'avant 744 av. J.-C. Dans cet hymne suméro-akkadien, qui n'est pas un texte bilingue (les lignes akkadiennes ne sont pas une traduction des lignes sumérienne ; REINER 1974, 222), Nanâ dit qu'elle est par exemple appelée « *La fille de Šin* » à Ur. Les autres identifications sont énumérées dans le tableau suivant :

Ville	Temple	Déesse	Epouse de
Eridu	Eunir	Damkianna	Ea
Dilmun	Ekarra	Šuluhhîtu	Enzag et Meskilak
Isin	Egalmah	Gula/Ninkarrak, Bau	[]
Nippur	Ekur	Ungal-Nibru	[]
Hursagkalama	Ekišibba	Išhara, Bau	Zababa
Kuara	[]	[]	[]
Babylon	Esagil	Zarpanitu	Marduk
Borsippa	Ezida	Nanâ	Nabû
Sippar	Ebabbar	Nanâ	[]
Akkad	Eulmaš	Anunîtu	[]
Karkar	Eugalgil	Šala	Adad
Der	Edimgalkalama	Manzat	Ištarān
Diniktu	Egula	Nisaba	Ħaya
Kutha	Emeslam	Mammitu	Meslamtea
Me-Turna	Esaĥulla	A[]	[]
Uruk	[]	[]	[]
[]	[]	[]	Nergal
[]	Enamtila	Šimaliya	--
Šubria	[]	Pirig.gal	--
Aššur	Emetebalaš	Šerua	Aššur
Raqanan	Ē.gal Tabiri	Ištar	[]

3.2.2.2.2 Dieux et dieux

Hymne à Ninurta (KAR 102+328)

Dans ce texte (SEUX 1976, 131-133 ; FOSTER 1993, 632-633), d'origine assyrienne et décrit par FALKENSTEIN et VON SODEN (1953, 385) comme étant un « *wichtiges Zeugnis für monotheistische Tendenzen in der babylonischen Religion der späteren Zeit* », le dieu Ninurta est exalté comme être cosmique, tandis que les autres dieux sont comparés aux parties du corps de Ninurta. Le texte est attesté par trois copies (deux à Aššur, une à Sultantepe), ce qui montre son importance pour les Assyriens. En addition, il semble que l'origine de ce texte soit médio-assyrienne, peut-être du XII^e siècle av. J.-C.

« Ô seigneur, ta face est Shamash, ta houppe de chevaux Nisaba. Tes yeux, seigneur, sont Enlil et Ninlil, tes pupilles (sont) Gula et Belet-ili. Tes sourcils, seigneur, sont les jumeaux Šin et Shamash. Tes paupières est le rayonnement du Soleil qui [...]. La forme de ta bouche, seigneur, est Ištar des étoiles [...]. Anu et Antu sont tes lèvres, ton ordre [...]. Ta langue parlante est Pabilsag, qui en haut [...]. Ton palais, seigneur, est l'orbe des ciels et de la terre, la demeure de [...]. Tes dents sont les Sept Dieux, qui abattent les méchants. La région de tes joues, seigneur, est un lever d'étoiles brillantes. Tes oreilles sont Ea et Damkina, les experts en savoir-faire [...]. Ta tête est Adad, qui fait résonner les ciels et la terre comme une forge. Ton front est Šala, épouse aimée, qui contente le cœur d'Adad. Ton cou est Marduk, le juge des ciels et de la terre, au déluge [...]. Ta gorge est Zarpanitu, la créatrice des gens, qui [...]. Ta poitrine est Šullat, qui observe [...]. Tes flancs sont Haniš, qui procure du rapport, fait affluer la fertilité. Ta droite est Uta-ulu [...]. Ta gauche, Ninpanigarra [...]. Les doigts de tes mains [...]. Tes [...], seigneur, [...]. Tes [...] sont Dagan [...]. [...] de tes pieds [...]. Ton nombril, seigneur, [...]. Ton [...] est Zababa [] ».

La structure du texte, composé des phrases du type « *Ô Seigneur, ... tes yeux sont les dieux Enlil et Ninlil, ..., ton cou est le dieu Marduk, juge du ciel* », montre clairement l'accent sur un dieu supérieur, qui absorbe et intègre les autres dieux dans son corps.

Plusieurs auteurs ont exprimé leurs idées sur ce texte. ALBRIGHT (1940, 165) explique que le texte élimine tous les dieux sauf un de la réalité théologique et que, pour cette raison, il est monothéiste (cf. aussi LAMBERT 1957-71, 546). Selon LIVINGSTONE (1986, 101) and FOSTER (1993, 619), le texte est syncrétistique et hénothéiste, en représentant les dieux comme inclus dans et assimilés à Ninurta.

Toutefois, deux auteurs refusent d'accepter cette opinion. MEEK (1936, 161 ; 1950, 198 ; cf. aussi MACHINIST 1991, 198) croit que le texte n'est pas monothéiste, puisqu'il s'agit d'une tentative de tisser les autres dieux dans un système théologique plutôt qu'un déni de ces autres dieux. De son côté, PORTER (2000, 243-251) énonce qu'une profonde étude du mot akkadien *ilu* « dieu » laisse émerger d'autres résultats. En fait, le mot *ilu* indique un en-

semble divin de plusieurs aspects (ex. Ištar comme le chiffre 15, comme la planète Vénus, comme la pierre précieuse *lapis-lazuli*), qui peuvent fonctionner indépendamment l'un de l'autre³⁶. Précisément ces aspects peuvent alors être identifiés à d'autres divinités et c'est exactement ce qui se passe dans cet hymne. Le scribe a voulu exploiter cette caractéristique fluide des *ilus* et cela se reflète dans la structure du texte. Premièrement, on a les *ilus* comme personnes divines, puis ils apparaissent comme entités célestes et finalement le texte met l'accent sur leur rôle comme pouvoirs et activités. L'hymne nous donne donc trois visions sur Ninurta : personne divine, entité céleste et entité active sur la terre. Les deux restent donc indépendants et la seule chose qu'on peut déduire de ce texte est que le scribe avait une affection intense pour Ninurta.

Hymne à Marduk (KAR 25 ii 3-26 ; fig. 6)

Cet hymne figure dans une collection des prières *šu-ila*, prières très répandues en Assyrie. Elle est trouvée à Aššur (seulement une copie), mais n'est certainement pas d'origine assyrienne. Dans cet hymne le dieu Marduk semble absorber les aspects d'autres dieux (ii 3-10) :

Ligne	Translittération	Traduction
ii 3	ÉN ^d 30 DINGIR ^{ur} -ka ^d A-nu mal-ku-ut-ka	Sin est ta divinité, Anu est ta souveraineté.
ii 4	^d Da-gan EN ^{ur} -ka ^d IDIM LUGAL ^{ur} -ka	Dagan est ta seigneurie, Enlil est ta royauté.
ii 5	^d IM giš-ru-ut-ka ^d É-a ir-šú ḥa-si-sa-ka	Adad est ta puissance, Ea le sage est ton intellect.
ii 6	ša-bit qán tup-pi ^d PA li ² -ut-ka	Le titulaire du stylet de tablette, Nabû, est ta compétence.
ii 7	SAG.RIB-ut-ka ^d Nin-urta dan-nu-[u] t-ka ^d U.GUR	Ta direction de bataille est Ninurta, ton pouvoir est Nergal.
ii 8	me-lik lib-bi-ka ^d NU[SKA SUKKAL]-ka MAḤ	Ton conseil est Nusku, ton ministre éminent.
ii 9	DI.KU ⁵ -ut-ka ^d UTU nam-ru ša ši-lu-[tam la] ú-šab-šú	Ton poste de juge est Shamash, le rayonnant, qui ne cause aucune dispute.
ii 10	MU-ka kab-tú ABGAL DINGIR ^{mes} ^d AMAR.UTU	Ton nom lourd, ô sage des dieux, est Marduk

³⁶ PORTER (2000, 246) : « An ilu conceived of as a divine person is, like a human person, an exclusive, bounded entity ; that same ilu as a quality or function can be identified with several divine persons simultaneously without implying any equation of those ilus in their other aspects ».

Dans ce sens, il y a beaucoup de similarités avec l'hymne à Ninurta et ce sont les mêmes arguments qui sont utilisés par les supporters du monothéisme (cf. HARTMANN 1980, 64-65 ; LIVINGSTONE 1986, 101-103 ; FOSTER 1993, 598-99 ; PARPOLA 1993, 204, qui ici mentionne le nom de Ninurta-tukul-Aššur). Marduk est ici considéré comme le seul dieu. Il est intéressant de constater que le texte se termine par des instructions qui indiquent comment l'utiliser dans des rituels. Si ce texte fut réellement utilisé dans un rituel, on peut croire que son focus sur un seul dieu (cf. l'*Hymne à Ninurta*) était plus accepté en Assyrie que ne laisse croire l'unique copie retrouvée.

De nouveau, on peut critiquer l'idée que, dans ce texte, un Marduk monothéiste apparaît. Il reste un dieu parmi beaucoup de dieux (« *one god among many* » ; PORTER 2000, 253) et on le présente plutôt comme un administrateur puissant qui est le président d'une large population de divinités. En outre, le caractère polythéiste de ce texte est souligné par son inclusion dans une collection de prières aux autres dieux, figurant même dans cet hymne.

Hymne à Marduk (KAR 304+337)

Dans cet hymne de l'époque néo-assyrienne, trouvé à Assur, Marduk est identifié à plusieurs dieux : Adad, Nannar, Šamaš et Ninurta. Le passage sur Adad dit : « *Ton [n]om est Adad, celui qui couvre le crépuscule du ciel, celui dont les tonnerres grondent fort dans la concentration des nuages, dans son hurlement, les cieus et la te[rre...]. Il secoue Apsu, la mer et les créatures de la mer sont remuées ... Ton nom est Marduk* » (KAR 304+337:16'-19'). Selon OSHIMA (2011, 394), ce syncrétisme n'est pas trouvé dans les autres textes akkadiens.

Deux hymnes à Nabû

VAT 13719³⁷

Un premier hymne à Nabû, dont une copie néo-assyrienne a été trouvée à Assur, mais dont l'origine n'est pas connue, donne plusieurs noms à Nabû : Lugaldimmarankia, Šazu, Urrunzu, Asari, « *Porteur de la tablette de destin* », Ḥana, « *Juge* », « *Sept* » et Sirsirra. Vu que certains de ces noms et épithètes sont aussi donnés à son père Marduk, Nabû prend ainsi possession des domaines de Marduk et est présenté comme omnipotent.

« Je veux dire de ta grandeur, Nabû, roi glorieux, je veux exalter tes hauts faits, dragon des dieux, souverain magnifique, je veux proclamer ta seigneurie, ô le plus expert de l'Apsû, premier né des dieux, porteur de la royauté. Du prince du roi des dieux, Marduk, écoute ses faits d'armes. Du roi, du fils d'Esagil, du flambeau des dieux, je veux honorer son nom. Quel autre créateur du monde habité, de toutes

³⁷ Cf. EBELING 1947-1952, 477-478 ; SEUX 1976, 134-136 ; FOSTER 1993, 618-619. La traduction est basée largement sur celle de SEUX.

les régions, mentionnerais-je ? Ton ordre est le plus fort et le plus sublime de l'univers. Tu es Nabû !

Dimmerankia, ô dieu, seigneur, roi des cieux et de la terre, est devenu ton nom. Ton premier nom est Shazu, qui connaît les cœurs des dieux, son ennemi ne l'inspecte pas. Ton deuxième nom est Urrunzu, son nom de nuit [...]. Ton troisième nom est Asari, le rival, qui fait s'en aller en fumée les scélérats. Ton quatrième nom est « Porteur de la tablette des destins des dieux de tous les Igigi suprêmes. Ton cinquième nom est Hana, <qui tient ferme> l'orbe des cieux et de la terre, qui assure [...]. Ton sixième nom est juge qui n'accepte pas de cadeau, qui promeut la vérité. Ton septième nom est Sept, preux fougueux, qui scrute les montagnes. Ton huitième nom est Sirsirra, progéniture de Qingu, qui [...]. Ô seigneur, dans l'Āpsû tu es devenu haut dans le pays. Tu es guerrier. Tu es Nabû ! ».

Par les noms donnés à Nabû dans cet hymne, ce dieu et le dieu Marduk sont identifiés. En fait, quelques noms sont des noms donnés à Marduk dans l'épopée de la création (*Enuma eliš*) : Dimmerankia (Lugaldimmerankia dans *Enuma eliš* VI 139), Shazu (*Enuma eliš* VII 35,41,43,47,51,55), Asari (*Enuma eliš* VII 1). D'autres sont liés à la même épopée : « Juge » (*Enuma eliš* VII 39 ; cf. SEUX 1976, 136 n. 25) et Sirsirra (*Enuma eliš* VII 70-77 ; cf. Foster 1993, 619).

BM 34147

Dans un deuxième hymne (BM 34147, surtout colonne B³⁸), gravement endommagé, trouvé en Babylonie et datant de l'époque néo-babylonienne, le même dieu Nabû est appelé/identifié à Enlil, Lugaldimmerankia, Imdudu, Hendursanga, Mes, Girru et Enbilulu. Le lien avec Marduk ainsi qu'avec l'*Enuma eliš* est clair (LAMBERT 1978, 93-95). En plus, Imdudu est un nom de Nabû dans un texte de Šamaš-šum-ukīn (AfO 18, 386:8).

Ces deux hymnes ne nous donnent aucun renseignement sur un possible système monothéiste en Mésopotamie. Par exemple, le texte BM 34147 appartient à la même catégorie de textes que les autres : la seule chose démontrée est un amour pour un dieu spécifique sans démentir l'existence d'autres dieux.

En tout cas, ces hymnes et plusieurs autres textes, non mentionnés ici, sont pareils et par conséquent les mêmes arguments peuvent être invoqués en ce qui concerne ces textes. En Mésopotamie, les dieux furent identifiés l'un à l'autre tout le temps.

En général, il faut noter que le genre même des hymnes se prête facilement pour la recherche des tendances monothéistes. Un hymne est par définition un texte qui exalte une divinité particulière et la met sur un niveau supérieur par rapport aux autres dieux³⁹ (MACHINIST 1991, 198-199). Ceci n'est pas

³⁸ Cf. Lambert (1978, 82-87).

³⁹ Un exemple additionnel est le titre « prince des dieux », qui est porté par Anu (Rituels accadiens. 108-109:3-4), Aššur (SAA 3 1:1), Marduk (*Enuma eliš* VII 94) et Šin (4R 9:5-6).

inattendu selon BOTTÉRO, car un « esprit religieux s'adresse plus volontiers à « UN « vis-à-vis » », même flou et indistinct, qu'à tout un groupe de personnes, à une pluralité, à un mélange incertain ou une Force vague » (BOTTÉRO 1998, 97).

3.2.2.3. Le « Archive of Mystical Heptads » (3R 69 no.3, CT 46 53, KAR 142, PSBA 33, 94-95, RA 91 75)

Cette composition (cf. PONGRATZ-LEISTEN 1994, 221-224) énumère plusieurs groupes de sept entités, toujours d'un caractère cultuel ou mystique (LAMBERT 1997, 74), et quelques fois il s'agit de sept variantes d'une divinité. KAR 142 iii 19-26 :

(19') ^dEn-bi-lu-lu ^dIM šā TĪN.TIR [ki] (20') ^dU₄.AN.EDIN. NA.GUB.BA ^dI[M šā] EN.LÍL [ki] (21') ^dU₄.GAL.GAL ^dIM šā [IM ki] (22') ^dU₄.GÜ.DÉ⁴⁰ ^dIM šā Zab-[ban⁴¹] (23') ^dU₄. GÜ.RA.RA ^dIM šā LAMXKUR R[ki] (24') ^dMaš-ša-ad ^dIM šā [PÀ]D.DA [ki] (25') ^dAd-de-e-a ^dIM šā Ga'-e⁴² (26') 7 ^dIM^{mes}.

« Enbilulu est Adad de Babylone, Uanedinna est Adad de Nippur, Ugalgal est Adad de Nippur, Ugude est Adad de Zabban, Ugurara est Adad de Aratta, Maššad est Adad de Padda, Addea est Adad de Gaes. Sept Adads ».

KAR 142 iii 27-34 :

(27') ^dĒr-ra ^dU+GUR šā Gú-du₈-a⁴³ (28') ^dMes-lam-ta-è-a ^dU+GUR šā TĪN.TIR⁴⁴ (29') ^dHuš-ki-a ^dU+GUR šā EN.LÍL⁴⁵ (30') ^dU₄.BU.U.UL ^dU+GUR šā Sip-par⁴⁶ (31') ^dI-sar-pād-da ^dU+GUR šā a-šār Íd.dur.an (32') ^dBI.BI ^dU+GUR šā A-pak⁴⁷ (33') ^dLÚ.HUŠ ^dU+GUR šā Kiš⁴⁸ (34') 7 ^dU+GUR^{mes}.

« Erra⁴¹ est Nergal de Kutha, Meslamtea⁴² est Nergal de Babylone, Huškia⁴³ est Nergal de Nippur, Ububul⁴⁴ est Nergal de Sippar, Isarpadda est Nergal de Ahi nār Dūr-ili, Bibi est Nergal de Apak, Luḥušu⁴⁵ est Nergal de Kiš. Sept Nergals ».

PSBA 33, 94-95 Pl. XII : (Vo 1) ^dNIN.TU ^dBe-let-DINGIR^{mes} (Vo 2) šā Dī-nik'-tī⁴⁶ (Vo 3) ^dNIN.MAḤ ^dBe-let-DINGIR^{mes} (Vo 4) šā É.MAḤ (Vo 5) ^dNIN.ḤUR.SAG.GÁ ^dBe-

⁴⁰ Dans AN = Anu ša amēli 55, ce dieu est appelé « Adad ša ri-iḥ-ši » (PONGRATZ-LEISTEN 1994, 227).

⁴¹ Dans An = Anum vi 9, Erra est une manifestation de Nergal (PONGRATZ-LEISTEN 1994, 227).

⁴² Dans An = Anum v 298, Meslamtea est un dieu infernal (STOL 1987-90 ; PONGRATZ-LEISTEN 1994, 227).

⁴³ Dans An = Anum vi 5, Huškia est une manifestation de Nergal (PONGRATZ-LEISTEN 1994, 227).

⁴⁴ Dans An = Anum vi 4, Ububul est une manifestation de Nergal (PONGRATZ-LEISTEN 1994, 227).

⁴⁵ Aussi connu comme manifestation de Nergal (PONGRATZ-LEISTEN 1994, 227).

let-DINGIR^{mes} (Vo 6) šá Kéš^{ki} (Vo 7) ^dNIN.MEN.NA ^dBe-let-DINGIR^{mes} (Vo 8) šá uru Ū-tab^{ki} (Vo 9) ^dŠA.SUR.RA ^dBe-let-DINGIR^{mes} (Vo 10) šá uru Ur-rak^{ki} (Vo 11) ^dE₆RU ^dBe-let-DINGIR^{mes} (Vo 12) šá TIN.TIR^{ki} (Vo 13) ^dBe-let-i-la-a-ti ^dZar-pa-ni-tum (Vo 14) 7 ^dBe-let-i-l^{mes}.

« Nintu est Bēlet-ili de Dinikti, Ninmah est Bēlet-ili de E-mah, Ninhursag est Bēlet-ili de Keš, Ninmenna est Bēlet-ili de Udab, Sasura est Bēlet-ili de Urrak, Erua est Bēlet-ili de Babylone, la Dame de la déesse est Zarpanitu. 7 Bēlet-ili ».

À première vue, ces lignes sont le témoignage d'une absorption des divinités par un seul dieu, ici Adad, Bēlet-ili et Nergal⁴⁶. Le fait que trois divinités jouent le rôle d'« élément absorbant » plaide déjà contre un monothéisme. Ces lignes s'insèrent simplement dans le modèle déjà décrit, celui des tendances d'élever une divinité au-dessus des autres. Concernant les lignes sur Nergal, GEORGE (1992, 370) remarque que cela n'implique pas nécessairement une actualité culturelle.

De plus, ce ne sont pas seulement des divinités qui sont identifiées l'une à l'autre. Dans PSBA 94-95 Pl. XI Ro 1-17, ce sont des étoiles qui sont identifiées avec Enlil :

« L'étoile Šu-gi (Persée) est le Enlil de Nippur ; l'étoile Ka₅-a (une étoile de la Grande Ourse) est le Enlil de Enamtila ; l'étoile Ur-bar-ra (Lyre) est le Enlil de Hursagkalama ; l'étoile Dara-lugal est le Enlil de Kullaba ; l'étoile Gud-an-na (Taureau) est le Enlil de Aratta ; l'étoile Humba est le Enlil de Za-muš, Elam ; l'étoile Šu-pa est le Enlil de Babylone, le seigneur des Enlils ; l'étoile Šu-pa est le Enlil qui fixe le destin du pays. 7 Enlils »⁴⁷.

3.2.2.4. Marduk et les aspects des autres dieux (CT 24 50 = BM 47406)⁴⁸

Ce texte, d'origine babylonienne et donc plus important pour la religion babylonienne, fut pour la première fois utilisé comme argument en faveur du monothéisme ou des tendances monothéistes par PINCHES, et ensuite par plusieurs autres auteurs (JEREMIAS 1904, 26 ; WALLIS BUDGE 1908, 13 ; LAMBERT 1957-71, 546 ; LAMBERT 1975, 198). Le recto du texte semble dégrader les autres dieux aux simples aspects de Marduk⁴⁹ (un phénomène

⁴⁶ PONGRATZ-LEISTEN (1994, 227) appelle iii 19'-25' une « Gleichsetzung von Göttern mit bestimmten Adad-Manifestationen in Kultstädten des Adad ».

⁴⁷ Pour l'identification possible des étoiles, cf. GÖSSMANN 1950, s.v.

⁴⁸ Cf. PARPOLA (1995, 399) pour une édition de ce texte.

⁴⁹ Une phase avant ce texte est représentée par K.4349 xi (CT 24 39-44), où plusieurs divinités mineures sont identifiées comme des aspects d'Ea (xi 3-11), de Ninlil (xi 12-13), de Šin (xi 14-28), d'Adad (xi 38-48), de Ninurta (xi 60-65), de Nergal (xi 66-74), d'Īstar (xi 75-85), de Nabû (xi 102-107), etc.

intitulé « henotheistic syncretism » par NIKIPROWETZKY [1975, 73]), comme la traduction le démontre :

Translittération	Transcription
(1) ^d Uraš ^d AMAR.UTU šá e-ri-šú	(1) Uraš est Marduk de la plantation.
(2) ^d LUGAL-ĪD-DA ^d AMAR.UTU šá nag-bi	(2) Lugalidda est Marduk de la source.
(3) ^d NIN-URTA ^d AMAR.UTU šá al-li	(3) Ninurta est Marduk de la pioche.
(4) ^d NĒ-IRI ₁₁ -GAL ^d AMAR.UTU šá qab-lu	(4) Nergal est Marduk de la bataille.
(5) ^d ZA-BA ₄ -BA ₄ ^d AMAR.UTU šá ta-ḥa-zi	(5) Zababa est Marduk du combat.
(6) ^d En-lil ^d AMAR.UTU šá be-lu-tú u mit-lu-uk-tú	(6) Enlil est Marduk de la souveraineté et de la consultation.
(7) ^d Na-bi-um ^d AMAR.UTU šá NĪG.ŠID	(7) Nabû est Marduk de la comptabilité.
(8) ^d EN-ZU ^d AMAR.UTU mu-nam-mir mu-ši	(8) Šin est Marduk qui éclaire la nuit.
(9) ^d UTU ^d AMAR.UTU šá di-na-a-ti	(9) Šamaš est Marduk de la justice.
(10) ^d IM ^d AMAR.UTU šá zu-un-nu	(10) Adad est Marduk de la pluie.
(11) ^d Tišpak ^d AMAR.UTU šá um-ma-nu	(11) Tišpak est Marduk des troupes.
(12) AN.GAL ^d AMAR.UTU šá KIL ZI ZI	(12) Le Grand Anu est Marduk de [...].
(13) ^d Šu-qa-mu-nu ^d AMAR.UTU šá pi-sa-an-nu	(13) Šuqamuna est Marduk de la caisse.
(14) [^d ...] ^d [AMAR.UTU] šá [ku]l-la-ti	(14) [...] est Marduk du tout.

Toutefois, la seule chose que ces textes ont montré est que les Mésopotamiens (c'est-à-dire les Assyriens ainsi que les Babyloniens) du I^{er} millénaire av. J.-C. avaient, de temps en temps, la tendance de se concentrer sur un dieu dans un contexte qui demeure explicitement polythéiste (MEEK 1950, 198). Il ne s'agit donc pas d'une idée de divinité comme représenté par un seul dieu.

Cette idée est par ailleurs renforcée par l'existence des dieux personnels en Mésopotamie (cf. p. ex. des noms propres comme Aššur-ila²i « Assur est mon dieu » ou Arda-DN « Serviteur du dieu X »). Le principe d'un dieu personnel est assez logique : parmi une plénitude de dieux disponibles, un individu choisit une de ces divinités comme divinité personnelle, qui protège son adhérent (HARTMANN 1980, 65-67). Chaque dieu peut exercer cette fonction. Selon BOTTÉRO, l'existence des divinités personnelles est le résultat logique d'une caractéristique de la religion mésopotamienne de « se pointer spontanément sur une personnalité divine, en qui ils concentraient, pour l'heure, tout le Divin et tout le sacré » (BOTTÉRO 1998, 97-98). En tout cas, l'idée du dieu personnel n'est pas du tout un argument en faveur d'un monothéisme ou même des tendances monothéistes ; au contraire on peut y déduire un désir temporaire d'approcher le divin comme singulier (PORTER 2000, 255-256).

Selon GEORGE (1997, 66-67 ; aussi OSHIMA 2011, 394 n.23), les principaux objets de culte se trouvant dans le temple de Ninurta à Babylone et dans la chapelle de Ninurta dans l'Esagil furent des statues de Marduk impliquant que Ninurta était une partie de Marduk. Une telle idée est assez simpliste. À mon avis, ce fait ne montre que la supériorité de Marduk à Babylone même et cela correspond au transfert à Marduk (Babylone) de mythologie traditionnellement attachée à Ninurta, le fils d'Enlil (Nippur). Il s'agit donc d'une chose interne babylonienne et non pas mésopotamienne.

3.2.2.5 Prophéties assyriennes

Dans la prophétie SAA 9 1.4, la déesse Ištar prend la parole, comme souvent, mais en outre, elle dialogue aussi avec Bēl et Nabû. Selon PARPOLA (1997, xviii) cela signifie que ces trois dieux sont unis et il fait immédiatement référence à la Trinité chrétienne. Il parle de « trinité assyrienne » (1997, xxviii ; 2000, 202-205), dans laquelle Ištar est le Saint-Esprit (PARPOLA 1997, xxxi-xxxii), Bēl est le Père et Nabû est le Fils (cf. COOPER 2000, 440). Néanmoins, dans l'oracle, il est également possible que les trois divinités expriment chacune leur propre message ou que, dans les autres oracles, Ištar parle au nom des autres deux dieux (COOPER 2000, 439-440). En bref, les identifications faites par PARPOLA sont trop superficielles (WEIPPERT 2002, 10-11 et 14-15).

De plus, des prophéties dans lesquelles figurent plusieurs divinités sont déjà attestées à Mari durant l'époque paléo-babylonienne (p. ex. ARM 26 208-209 ; cf. FRAHM 2000-01, 34).

3.2.2.6 Épopée d'Atrahasis

Dans l'épopée d'Atrahasis deux passages pourraient témoigner un possible monothéisme babylonien. Dans ces passages, il est dit : « *Ne rendez-plus d'honneurs à vos dieux ! N'implorez plus vos déesses ! Mais hantez seulement Namtar : À lui seul apportez vos plats-cuits !* » (Atrahasis I 378-381 ; traduction BOTTÉRO 1989, 542). L'autre passage (Atrahasis II 9-12, 23-26) est exactement le même, mais le dieu Namtar a été remplacé par Adad. Toutefois, VON SODEN (1994, 615-616) a montré qu'il s'agit ici plutôt d'une monolâtrie adéquatement situative (le passage se trouvant dans le contexte d'un fléau et par conséquent c'est Adad qui est invoqué).

3.2.2.7 Inscription de Bēl-tarši-ilumma (RIMA 3 A.0.104.2002:12)

Grâce à la mention d'Adad-nirari III et Sémiramis, cette inscription d'un gouverneur de Kalḫu peut être datée d'env. 800 av. J.-C. La phrase pertinente de cette inscription est : « *Qui que tu sois, après moi, fais confiance à Nabû et ne*

fais pas confiance à un autre dieu » (*ma-nu ar-ku-ú a-na^dAG na-at-kil ana DINGIR šá-ni-ma la ta-tak-kil*). Selon HARTMANN (1980, 59 ; aussi FRAHM 2000-01, 33-34), cette phrase constituerait l'expression la plus marquante d'un monothéisme mésopotamien rudimentaire⁵⁰. Le texte est aussi mentionné par JEREMIAS (1904, 29) et KREBERNIK (2002, 45), qui le cite comme exemple d'une tendance mésopotamienne vers le caractère unique (« *Einzigartigkeit* ») d'une divinité.

Néanmoins, il s'agit ici d'un faible indice pour une quelconque tendance monothéiste en Mésopotamie. La seule chose que l'on pourrait déduire de cette phrase est que Bēl-tarši-ilumma avait une préférence personnelle pour Nabû (MEEK 1950, 195). Il faut aussi noter que cette inscription a été trouvée dans le temple de Nabû à Kalḫu. Il aurait été plus significatif si la statue avait été découverte dans le temple d'un autre dieu.

3.2.2.8 Liste des rituels étatiques assyriens (BM 121206⁵¹)

Ce long texte (à peu près 650 lignes), daté d'après l'an 634 av. J.-C., provient des dernières décennies de l'empire néo-assyrien et appartient à la religion nationale assyrienne. Grâce à un passage dans lequel Aššur est identifié aux autres dieux, SAGGS (1984, 203-204) a considéré ce texte comme un nouveau exemple d'un monothéisme naissant en Assyrie. Le passage (viii 55'-58') peut être traduit ainsi : « *Jupiter est l'étoile de Šin et Šin est Aššur. L'étoile MÚL. MÚL est Aššur. L'étoile «joug» est Aššur. L'étoile MU.SÍR.KEŠ₃ DA d'Enlil est Aššur. L'étoile DIL.GÁN est la demeure d'Aššur. «Couronne d'Anu» est la demeure d'Aššur* ». SAGGS interprète ces lignes comme étant « *in the last resort manifestations of a single god who embraced all the divine powers* ».

Malheureusement pour SAGGS, aucune trace d'un monothéisme ne peut être trouvée dans ce texte. Au contraire, plusieurs épisodes mentionnent plusieurs divinités qui occupent une position pareille à celle d'Aššur : « *12 dieux qui se trouvent à gauche d'Aššur* » (v 12'), « *Aššur, Ninlil, Ninurta et Adad vont vers la fête akītu* » (vi 24'-25'), « *En total : 14 dieux qui reçoivent la farine rôtie* » (x 13'-17'), listes de dieux (ix 7'-23' and 27'-34'). Par deux fois, il semble qu'Aššur soit privilégié : (1) parmi les braseros qui vont à la fête d'akītu, on en compte deux pour Aššur contre un pour chacun des autres dieux (viii 22'-29') et (2) la ligne sur Anu fait croire qu'Aššur a pris la position de ce dernier comme roi des cieux.

⁵⁰ HARTMANN fait aussi référence à 4R 29, où une phrase « *Il n'y a pas de dieu qui nous mène sur la bonne voie, sauf que vous* » est attestée.

⁵¹ Edité par VAN DRIEL (1969, 74-119) et MENZEL (1981, T 59-71 no. 35).

Par conséquent, la vérité est plus nuancée (PORTER 2000, 260-262). Premièrement, la ligne sur Anu n'implique pas une fusion des deux dieux. Deuxièmement, les lignes se concentrent sur le rôle des *ilus* comme entités célestes (étoiles, planètes). Ceci est aussi valable pour certaines parties de « *Archive of Mystical Heptads* » (cf. *supra*, 3.2.2.3). Le remplacement d'une telle entité par une autre est même habituel dans des manuels astronomiques mésopotamiens et des rapports astrologiques assyriens. Cela implique qu'il s'agit d'un remplacement des divinités comme entités célestes, et non d'une absorption d'une divinité par une autre. Notons également que Sin apparaît ailleurs dans ce texte comme un dieu indépendant.

3.2.2.9 Inscription royale de Nabonide (AOAT 256 3.1 ii 16-18)

Dans cette inscription, la stèle dite de Harran, Nabonide (561-539 av. J.-C.) exalte la suprématie du dieu de la lune Sin en disant « *Toi, qui concentre en toi-même les ordonnances de culte (paršu) d'Anu, qui exécute le paršu d'Enlil et qui prend le paršu d'Ea* » (*ha-mi-im garza A-nu-ú-tú mu-gam-mi-ir garza En.lil-ú-tú le-qu-ú pa-ra-aš E-a-ú-ti*).

Comme dans les autres textes, on ne peut percevoir aucun signe monothéiste dans ce texte-ci. Dans le contexte d'une réouverture d'un temple pour Sin, il est normal que ce texte soit une louange vouée uniquement à cette divinité (BAUMANN 2006, 18). En fait, il s'agit plutôt de l'amour de Nabonide pour Sin. Le roi néo-babylonien ne fait en aucun cas de Sin le seul et unique dieu. Sin était simplement le dieu personnel de Nabonide.

CONCLUSION : UNE RELIGION POLYTHÉISTE

Les sources iconographiques et textuelles utilisées par plusieurs auteurs pour démontrer l'existence d'un monothéisme ou d'une religion s'y rapprochant en Mésopotamie nous donnent en fait une image plus nuancée.

Parmi les supporters du monothéisme/tendances monothéistes, on distingue trois groupes. Premièrement, on a, du côté le plus extrême, le groupe de Simo PARPOLA (aussi GRUENWALD et OSHIMA) qui croient en un monothéisme absolu en Assyrie, dans lequel Aššur a absorbé toutes les autres divinités (sauf les déesses et les démons) afin de se profiler comme dieu unique assyrien. Ce système monothéiste, qui contient aussi une triade (père-mère-fils), a été exporté vers les régions voisines d'Assyrie par les conquêtes néo-assyriennes et a finalement stimulé la formation du monothéisme israélite, qui, à son tour, a mené vers le christianisme. Les systèmes monothéistes juifs et chrétiens ont donc une origine assyrienne.

Les membres du deuxième groupe (LAMBERT, PINCHES, SAGGS) croient que la religion mésopotamienne fut un quasi monothéisme, mais avouent que cette religion n'a jamais atteint le niveau d'un authentique monothéisme.

Un troisième groupe (BOTTÉRO, FRAHM, HARTMANN, JASTROW, JEREMIAS, KREBERNIK, MEEK, NIKIPROWETZKY, PORTER, SCHMÖKEL, etc.) demeure plus prudent. Les termes utilisés sont plutôt « monolâtrie », « hénouthéisme », « hénolâtrie », etc. Selon les membres de cette école, la religion mésopotamienne ne fut jamais vraiment monothéiste dans un sens moderne et le niveau d'un vrai monothéisme, au sens où l'entend le deuxième groupe, n'a jamais été atteint.

La « route vers la vérité » se situe sur deux niveaux : la terminologie et l'interprétation des sources qui pourraient révéler des tendances monothéistes ou hénouthéistes. La terminologie demeure fort compliquée, comme le montre la liste des expressions utilisées par les auteurs pour indiquer les éventuelles tendances monothéistes. Plusieurs auteurs (p. ex. BAUMANN) utilisent d'ailleurs différentes expressions.

Le deuxième niveau est plus facile à analyser. Selon la plupart des spécialistes, plusieurs textes (cités plus haut) suggèrent que dans certains milieux savants, il y avait une tendance à se concentrer sur un dieu qui, dans ce contexte, devient (temporairement) le dieu suprême du panthéon. Toutefois, contrairement à ce que croient LAMBERT et PARPOLA, ce dieu n'était pas spécifiquement Marduk (en Babylonie) ou Aššur (en Assyrie). Des divinités comme Ištar, Nabû, Sin, Nergal, Ninurta, etc. furent également l'objet d'une vénération intense et furent par conséquent parfois également élevées vers le niveau du dieu supérieur (BOTTÉRO 1998, 125-126 ; cf. également la liste des textes « syncrétistes » chez OSHIMA 2011, 391). KREBERNIK (2002, 45-46) place même les textes qui à première vue font témoignage de l'absorption d'une divinité par une autre dans la catégorie des tendances syncrétistes qui, selon lui, ont existé en Mésopotamie depuis le III^e millénaire.

Il faut encore souligner que l'existence des autres dieux ne fut jamais démentie dans les textes mésopotamiens. Il n'y a pas un texte qui suggère la suppression du panthéon de telle ou telle divinité ou de la disparition de la vénération de telle ou telle divinité (MEEK 1950, 199 ; NIKIPROWETZKY 1975, 73 ; HARTMANN 1980, 65)⁵². Le seul texte qui parle de façon « négative » des autres dieux est l'inscription de Bêl-tarši-ilumma, mais même ce texte peut être interprété alternativement, comme montré plus haut.

⁵² Parallèlement, la déesse carthaginoise Tanit ne fut pas exclue du culte quand, après env. 400 av. J.-C., elle fut appelée *Tanit péné Baal* « *Tanit, face de Baal* » (LIPINSKI 1995, 82 et 200-201, qui propose une traduction alternative de *péné Baal*, c'est-à-dire « *en face de Baal* »).

Cela confirme que la religion mésopotamienne n'a jamais été une religion monothéiste, parce que jamais une seule divinité n'a complètement absorbé ou chassé les autres divinités du panthéon. L'idée que ce monothéisme est le berceau du monothéisme juif et chrétien est également basée sur des parallèles trop faciles et doit dès lors être abandonnée. En bref, on ne trouve aucune trace d'un tel monothéisme dans les sources assyriennes et babyloniennes (BERLEJUNG 1999, 1212)⁵³. Concernant le parallèle avec le *kabbalah* juif, il faut réaliser que jamais dans la religion juive le *kabbalah* n'a été la croyance centrale, contrairement à ce que croit PARPOLA (1993, 190 n. 107). Dans la religion mésopotamienne, les milieux ésotériques n'étaient pas non plus les cercles les plus importants.

Reste la question de savoir si la religion mésopotamienne fut vraiment affectée par des tendances monothéistes, visibles dans les textes discutés plus haut. Premièrement, si elles existent, ces tendances ne peuvent pas être généralisées, comme le fait PARPOLA. Il s'agit de phénomènes temporaires et isolés (PORTER 1999, 685).

Toutefois, même l'expression « tendances monothéistes » est trop forte pour décrire ce qui se passe dans la religion mésopotamienne. Il ne s'agit que des îles d'hénothéisme ou de monolâtrie strictement personnelles et limitées dans le temps. On ne peut pas parler d'un système. Toutefois, de telles îles pouvaient être intégrées sans aucun problème par des religions polythéistes (GLADIGOW 1998, 327). Un tel système fut déjà envisagé par JEREMIAS (1904, 16-17), qui écrivait que dans l'ésotérisme mésopotamien les dieux n'étaient qu'un « *Offenbarung einer höchsten, göttlichen Gewalt* » ou que le monothéisme mésopotamien existe seulement dans un sens d'une « *Einheitlichkeit der göttlichen Macht* » (JEREMIAS 1904, 39)⁵⁴.

COOPER (2000, 440) et PORTER (2000, 254 et 268-269) l'ont bien montré. On pourrait expliquer ces îles comme une tendance vers une uniformité du Divin dans la religion mésopotamienne. La religion n'avait pas un seul dieu, mais au premier millénaire av. J.-C., en Assyrie ainsi qu'en Babylonie, on voit que la pluriformité du Divin s'affaiblit rapidement, ce qui explique le fait

⁵³ BERLEJUNG (1999, 1212) fait la juste remarque que PARPOLA accentue les similarités entre les différents systèmes religieux (religion assyrienne, judaïsme, christianisme, gnosticisme, etc.), mais qu'il ne parle pas du tout des différences entre ces systèmes.

⁵⁴ JEREMIAS (1904, 43) va cependant trop loin quand il suggère que les tendances monothéistes mésopotamiennes faisaient partie de grandes vagues monothéistes dans le Proche-Orient ancien, comme la politique religieuse d'Akhénaton en Égypte ou une grande vague qui dans le VI^e siècle aurait submergé tout l'Orient (jusqu'à la Chine) dans une tendance monothéiste.

que dans certains textes un dieu peut « absorber » les aspects d'autres dieux, sans être le seul dieu suprême.

Selon KREBERNIK (2002, 47), une telle simplification, aussi exprimée par les tendances syncrétistes, est parallèle à une simplification dans des présages (vers une relation négatif-positif) et dans les textes grammaticaux néo-babyloniens (on isole les éléments des mots sumériens et on les arrange selon des fonctions grammaticales comme singulier, pluriel, causatif, etc.). Même l'écriture se simplifiait, c'est-à-dire que les Mésopotamiens adaptaient graduellement une écriture araméenne alphabétique plus simple.

Après avoir établi ces îles d'hénothéisme ou de monolâtrie, on pourrait se demander quel nom donner à ce phénomène. Pour cela on peut se diriger vers l'étude lexicographique que HARTMANN (1980, 67-79) a faite sur ce sujet. Se basant sur les définitions de plusieurs expressions concernées données dans BERTHELOT, HARTMANN a cherché un juste terme pour appeler ce phénomène religieux mésopotamien.

Le terme « monothéisme », comme défini par BERTHELOT, n'est clairement pas une possibilité. Cette définition de monothéisme est « *La foi en un unique Dieu qui, contrairement à la monolâtrie ou l'hénothéisme, exclut fondamentalement la foi en existence d'autres dieux* » (BERTHELOT 1962, 369) et cela ne se trouve nulle part dans les sources mésopotamiennes où, comme déjà dit, aucune négation des autres dieux n'est attestée.

« Monolâtrie », selon BERTHELOT (1962, 369), « signifie que seulement un dieu est servi, sans que l'existence des autres dieux soit niée ». Cette expression n'est pas non plus correcte, car les sources mésopotamiennes ne mentionnent jamais qu'il n'y a qu'un seul dieu servi.

HARTMANN (1980, 78) décrit hénothéisme comme « *monothéisme de l'émotion et de l'humeur, qui n'exclut ni la présence d'autres dieux ni leurs vénération, mais qui caractérise seulement le point de vue de la personne, qui vénère, à un moment donné, un dieu invoqué* ». Ceci vaut par exemple pour les hymnes et les prières, mais aussi les autres sources pourraient également être expliquées par cette expression.

Ici, HARTMANN ajoute une quatrième expression, qui ne figure pas dans le dictionnaire de BERTHELOT. En fait, HARTMANN l'a désigné par « hénolâtrie »⁵⁵, ce qui sert à expliquer le cas des dieux personnels de la Mésopotamie. Les textes sur les dieux personnels ne peuvent pas être expliqués par l'« hénothéisme », parce que les dieux personnels furent vénérés pendant toute la vie, et non à un moment donné. Le critère majeur est ici celui de la durée.

⁵⁵ La définition donnée par HARTMANN (1980, 79) est « vénération spécifique et durable d'un dieu dans une religion polythéiste ».

Ceci nous mène à la conclusion que la religion mésopotamienne possédait des aspects hénothéistes et hénolâtriques. En tout cas, la religion traditionnelle polythéiste reste en vigueur jusqu'à la fin du matériel textuel cunéiforme. En outre, plusieurs dieux mésopotamiens figurent même dans des textes magiques de l'époque talmudique ou même islamique, comme le souligne KREBERNIK (2002, 46-47).

En conclusion, les sources mésopotamiennes ne nous permettent pas de postuler une religion monothéiste. Même la supposition de plusieurs tendances monolâtriques ou hénothéistes doit être nuancée. La plupart des sources (p.ex. les hymnes) ont un caractère qui les force à exalter un dieu (personnel) au-dessus des autres et ne peuvent être utilisées pour confirmer de telles tendances. La seule chose que l'on puisse dire est que certaines personnes érudites avaient une inclination à considérer le Divin comme étant uniforme (anglais *one*) et non pas pluriforme (anglais *many*), sans toucher de l'une ou l'autre façon au monde polythéiste mésopotamien.

Références

- ABUSCH, T.
1999. « Marduk », dans K. VAN DER TOORN, P. BECKING, P.W. VAN DER HORST (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, p. 543-549.
- AKURGAL, E.
1961. *Die Kunst der Hethiter*, München.
- ALBENDA, P.
1994. « Assyrian Sacred Trees in the Brooklyn Museum », *Iraq* 56, p. 123-133.
- ALBRIGHT, W.F.
1940. *From the Stone Age to Christianity : Monotheism and the Historical Process*, Garden City.
- ATAÇ, M.-A.
2010. *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*, Cambridge.
- BAENTSCH, B.
1906. *Altorientalischer und Israelitischer Monotheismus: Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte*, Tübingen.
- BAKER, H.D.
2000. « Inūrta-tukulti-Aššur », *PNA* 2/1, p. 512.
- BAUER, H. – LEANDER, P.
1927. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle.
- BAUMANN, G.
2006. « Trendy Monotheism ? Ancient Near Eastern Models and Their Value in Elucidating "Monotheism" in Ancient Israel », *Old Testament Essays* 19, p. 9-25.
- BECKMAN, G.
2006-2008. « Religion. B. Bei den Hethitern », *RLA* 11, p. 333-338.
- BERLEJUNG, A.
1999. Compte-rendu de PARPOLA (1997) et de NISSINEN (1998), *Theologische Literaturzeitung* 124, col. 1211-1214.
- BERTHELOT, A.
1962. *Wörterbuch der Religionen*, Kröners Taschenausgaben 125, 2^e éd., Stuttgart.
- BOTTÉRO, J.
1989. *Lorsque les dieux faisaient l'homme : mythologie mésopotamienne*, Paris ; 1998. *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Folio/Histoire 82, Paris.
- BRINKMAN, J.A.
1968. *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, *Analecta Orientalia* 43, Rome.
- BRYCE, T.
2002. *Life and Society in the Hittite World*, Oxford.
- COGAN, M.
1974. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Society of Biblical Literature. Monograph Series 19, Missoula.
- COOPER, J.
2000. « Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More », *JAOS* 120, p. 430-444.
- DALLEY, S.

2008. « The Identity of the Princesses in Tomb II and a New Analysis of Events in 701 B.C. », dans J. CURTIS, H. MCCALL, D. COLLON, L. AL-GAILANI WERR (éd.), *New Light on Nimrud: Proceedings of the Nimrud Conference 11th-13th March 2002*, London, p. 171-175.
- DEIMEL, A.
1914. *Pantheon Babylonicum: nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa*, Scripta Pontificii Instituti Biblici 22, Rome.
- DELITZSCH, F.
1902. *Babel und Bibel. Ein Vortrag*, Leipzig.
- DIETRICH, W. – Kloppenstein, M.A.
1994. *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der Israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, OBO 139, Freiburg – Göttingen.
- EBELING, E.
1918. *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I*, Mitteilungen der Vorderasiatischen-Aegyptischen Gesellschaft 23, Leipzig ; 1919-1920. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, WVDOG 28 et 34, Leipzig ; 1920. *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*, WVDOG 35, Leipzig ; 1927. *Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts* WVDOG 50, Leipzig ; 1947-1952. « Ein Loblied auf Nabû aus neuassyrischer Zeit », *Die Welt des Orients* 1, p. 476-479.
- FALKENSTEIN, A. – von Soden, W.
1953. *Sumerische und akkadische Hymne und Gebete*, Die Bibliothek der alten Welt, Zürich.
- FINKELSTEIN, I. – Silberman, N.A.
2001. *The Bible unearthed: archeology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York.
- FOSTER, B.
1993. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda.
- FRAHM, E.
2000-2001. « Wie "christlich" war die assyrische Religion ? : Anmerkungen zu Simo Parpolas Edition der assyrischen Prophetien », *Die Welt des Orients* 31, p. 31-45.
- FRANKENA, R.
1954. *Täkalu : de sacrale maaltijd in het Assyrische ritueel, met een overzicht over de in Assur vereerde goden*, Commentationes Orientales 2, Leiden.
- FREYDANK, H.
1991. *Beiträge zur mittelassyrischen Chronologie und Geschichte*, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 21, Berlin.
- GADD, C.J.
1948. *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, Schweich Lectures 1945, London.
- GELB, I.J.
1963. *A Study of Writing*, 2^e éd., Chicago.
- GEORGE, A.R.
1992. *Babylonian Topographical Texts*, OLA 40, Leuven ; 1997. « Marduk and the Cult of the gods of Nippur in Babylon », *Orientalia* 66, p. 65-70.
- GIOVINO, M.
2007. *The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations*, OBO 230, Göttingen.
- GLADIGOW, B.

1998. « Monotheismus », *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, p. 321-330.
- GÖSMANN, F.
1950. *Šumerisches Lexikon. IV/2: Planetarium Babylonicum*, Scripta Pontificii Instituti Biblici, Rome.
- GRAYSON, A.K.
1972. *Assyrian Royal Inscriptions. I: From the Beginning to Ashur-resha-ishi I*, Records of the Ancient Near East 1, Wiesbaden ; 1998-2001. « Ninurta-tukulti-Aššur », *RLA* 9, p. 527.
- GRUENWALD, I.
1995. « How much Qabbalah in Ancient Assyria ? – Methodological Reflections on the Study of a Cross-Cultural Phenomenon », dans S. PARPOLA, R.M. WHITING (éd.), *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki, p. 115-127.
- HARTMANN, B.
1965-1966. « Monotheistische stromingen in de Babylonische godsdienst », *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 20, p. 328-338 ; 1980. « Monotheismus in Mesopotamien ? », dans O. KEEL (éd.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Biblische Beiträge 14, Fribourg, p. 49-79.
- HEHN, J.
1913. *Die biblische und die babylonische Gottesidee: Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte*, Leipzig.
- HOLLOWAY, S.W.
2001. *Aššur is King ! Aššur is King !: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Culture and History of the Ancient Near East 10, Leiden.
- HOMMEL, F.
1897. *Die Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik*, München.
- JASTROW, M.
1905-1912. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 2 vol., Giessen.
- JEREMIAS, A.
1904. *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, Leipzig.
- KARASU, C.
2003. « Why Did the Hittites Have a Thousand Deities ? », dans G. BECKMAN, R. BEAL, G. MCMAHON (éd.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of his 65th Birthday*, Winona Lake, p. 221-235.
- KARLSSON, M.
2013. *Early Neo-Assyrian State Ideology: Relations of Power in the Inscriptions and Iconography of Ashurnasirpal II (883-859) and Shalmaneser III (858-824)*, Uppsala.
- KEEL, O.
1980. *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes: im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, OBO 33, Freiburg.
- KEEL, O – Uehlinger, C.
1992. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg.
- KREBERNIK, M.

- 1998-2001. « Ninlil », *RLA* 9, p. 452-461 ; 2002. « Vielzahl und Einheit im altnesopotamischen Pantheon », dans M. KREBERNIK, J. VAN OORSCHOT (éd.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen der Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster, p. 33-51.
- LAMBERT, W.G.
1957-1971. « Gott. B. Nach akkadischen Texten », *RLA* 3, p. 543-546 ; 1975. « The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon : A Study in Sophisticated Polytheism », dans H. GOEDICKE, J.J.M. ROBERTS (éd.), *Unity and Diversity : Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, The John Hopkins Near Eastern Studies, Baltimore, p. 191-200 ; 1978. « Nabû Hymns on Cylinders », dans B. HRUŠKA, G. KOMORÓCZY (éd.), *Festschrift Lubor Matouš*, Az Eötvös Loránd Tudományegyetem. Ókori Történeti tanszékeinek kiadványai 24-25 / *Assyriologia* 4-5, Budapest, p. 75-111 ; 1990. « Ancient Mesopotamian Gods : Superstition, Philosophy, Theology », *Revue de l'histoire des religions* 207, p. 115-130 ; 1997. « BM 119282 (1927-10-27,1) », *RA* 91, p. 74-78.
- LANDSBERGER, B.
1926. « Die Eigenberggrifflichkeit der babylonischen Welt », *Islamica* 2, p. 355-372.
- LANGDON, S.H.
1931. *The Mythology of All races. V. Semitic*, Boston.
- DE LIAGRE BÖHL, F.M.Th.
1956. « De Babylonisch-Assyrische godsdienst », dans G. VAN DER LEEUW, C.J. BLEEKER (éd.), *De godsdiensten der Wereld* II, Amsterdam, p. 51-113.
- LIPINŠKI, E.
1995. *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, OLA 64, Leuven.
- LIVINGSTONE, A.
1986. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford ; 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki.
- LORETZ, O.
1992. « Aschera, eine Frau an der Seite JHWH's : Die Entwicklung des bildlosen jüdischen Kults im Lichte der Ugaritischen Texte sowie die Inschriften aus Khirbet el-Qôm, Kuntillet Ajrud und Tell Miqne », *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*, p. 147-198.
- MACHINIST, P.
1991. « The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay », dans M. COGAN, I. EPH'AL (éd.), *Ab, Assyria. Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Scripta Hierosolymitana 33, Jerusalem, p. 196-212.
- MCKAY, J.W.
1973. *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC*, Studies in Biblical Theology 2/26, London.
- MEEK, T.J.
1936. *Hebrew Origins*, New York ; 1950. *Hebrew Origins*, 2^e éd., New York.
- MENZEL, B.
1981. *Assyrische Tempel. 2: Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices*, Studia Pohl 10/2, Rome.
- MURAOKA, T. – PORTEN, B.
1998. *A Grammar of Egyptian Aramaic*, HdO 1/32, Leiden.
- NIKIPROWETZKY, V.

1975. « Ethical Monotheism », *Daedalus* 104, p. 69-89.
- NISSINEN, M.
1991. *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch: Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11*, AOAT 231, Kevelaer ; 1993. « Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung », dans M. DIETRICH, O. LORETZ (éd.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, AOAT 232, Kevelaer, p. 217-258 ; 1998. *References to prophecy in Neo-Assyrian sources*, SAA 7, Helsinki.
- NOCQUET, D.
2010. *Le Dieu unique et les autres. Esquisse de l'évolution religieuse de l'ancien Israël*, Dossier des cahiers évangile 154, Paris.
- OPPENHEIM, A.L.
1966. « Analysis of an Assyrian Ritual (KAR 139) », *History of Religions* 5, p. 250-265.
- OSHIMA, T.
2011. *Babylonian Prayers to Marduk, Orientalische Religionen in der Antike* 7, Tübingen.
- PARKER-MALLOWAN, B.
1983. « Magic and Ritual in the Northwest Palace Reliefs », dans P.O. HARPER, H. PITTMANN (éd.), *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyrle Wilkinson*, New York, p. 32-39.
- PARPOLA, S.
1993. « The Assyrian Tree of Life : Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *JNES* 52, p. 161-208 ; 1995. « The Assyrian Cabinet », dans M. DIETRICH, O. LORETZ (éd.), *Vom Alten Orient zum Alten Testament : Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993*, AOAT 240, Kevelaer, p. 379-401 ; 1997. *Assyrian Prophecies*, SAA 9, Helsinki ; 1998. « The Esoteric Meaning of the Name of Gilgamesh », dans J. PROSECKÝ (éd.), *Intellectual life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1-5, 1996*, Prague, p. 315-329 ; 2000. « Monotheism in Ancient Assyria », dans B.N. PORTER (éd.), *One God Or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1, Chebeague, p. 165-209.
- PINCHES, Th.
1896. « The Religious Ideas of the Babylonians », *Journal of the Transactions of the Victoria Institute* 28, p. 1-27.
- PONGRATZ-LEISTEN, B.
1994. *Ina šulmi irub : Die kulttopografische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Baghdader Forschungen 16, Mainz.
- PORTER, B.N.
1993. « Sacred Trees, Date Palms, and the Royal Persona of Ashurnasirpal II », *JNES* 52, p. 129-139 ; 1999. *Compte-rendu de PARPOLA (1997) et de Nissinen (1998)*, *Bibliotheca Orientalis* 56, p. 685-690 ; 2000. « The Anxiety of Multiplicity : Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria », dans B.N. PORTER (éd.), *One God Or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1, Chebeague, p. 211-271.
- RAWLINSON, H.C.

- 1861-1875. *The Cuneiform Inscriptions from Western Asia* III, London.
 REINER, E.
 1974. « A Sumero-Akkadian Hymn to Nanâ », *JNES* 33, p. 221-236.
 ROBERTSON, J.F.
 2005. « Social Tensions in the Ancient Near East », dans D.C. SNELL (éd.), *A Companion to the Ancient Near East*, Blackwell Companions to the Ancient World, Oxford, p. 196-210.
 ROSENTHAL, F.
 2006. *A Grammar of Biblical Aramaic*, Porta Linguarum Orientalium N.S. 5, 7^e éd., Wiesbaden.
 RUSSELL, J.M.
 1998. « The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud : Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art », *AJA* 102, p. 655-715.
 SAGGS, H.W.F.
 1984. *The Might that was Assyria*, Sidgwick and Jackson Great Civilisations Series, London.
 SAPORETTI, C.
 1970. *Onomastica medio-assira*, Studia Pohl 6, Rome.
 SCHMÖKEL, H.
 1961. *Kulturgeschichte des Alten Orient: Mesopotamien, Hethiterreich, Syrien – Palästina, Urartu*, Kröners Taschenausgabe 298, Stuttgart.
 SERI, A.
 2006. « The Fifty Names of Marduk », *JAOS* 126, p. 507-519.
 SEUX, M.-J.
 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, LAPO 8, Paris.
 SMITH, G.
 1877. *Assyria from the Earliest Times to the Fall of Nineveh*, Ancient History from the Monuments, London.
 SOMMER, B.D.
 2009. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge.
 SOMMERFELD, W.
 1987-1990. « Marduk. A. Philologisch. I. In Mesopotamien », *RLA* 7, p. 360-370.
 SPERLING, D.
 1987. « Israel's Religion in the Ancient Near East », dans A. GREEN (éd.), *Jewish Spirituality From The Bible through the Middle Ages*, World Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest 13, New York, p. 5-31.
 STOL, M.
 1987-1990. « Lugal-Apiak », *RLA* 7, p. 115.
 TALLQVIST, K.
 1938. *Akkadische Götterepitheta: mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädi-kativen Elemente der sumerischen Götternamen*, Studia Orientalia 7, Helsingfors.
 TAYLOR, E.B.
 1890. « The Winged Figures of the Assyrian and Other Ancient Monuments », *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 12, p. 383-393.
 VAN DIJK, J.
 1957-1971. « Gott. A. Nach sumerischen Texten », *RLA* 3, p. 532-543.
 VAN DRIEL, G.

1969. *The Cult of Aššur*, Studia Semitica Neerlandica 13, Assen.
 VAN GESSEL, B.H.L.
 1998-2001. *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, HdO 1/33, Leiden.
 VAN SELMS, A.
 1973. « Temporary Henotheism », dans M.A. BEEK, A.A. KAMPMAN, C. NIJLAND, J. RYCKMANS (éd.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. Studia Francisci Scholten memoriae dicata 4, Leiden, p. 341-348.
 VON SODEN, W.
 1936. « Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft », dans *Die Welt als Geschichte* II, p. 411-464 et p. 509-557 ; 1985. « Monotheiotetistische Tendenzen und Traditionalismus im Kult im Babylonien im 1. Jahrtausend v. Chr. », *Studi e materiali di storia delle religioni* 51, p. 5-19 ; 1994. « Der altbabylonische Atramchasis-Mythos », dans *TuAT* 3/4, Gütersloh, p. 612-645.
 WALLIS BUDGE, E.A.
 1908. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. Part XXIV*, CT 24, London.
 WEIDNER, E.F.
 1935-1936. « Aus den Tagen eines assyrischen Schattenkönigs », *AfO* 10, p. 1-52.
 WEIPPERT, M.
 2002. « „König, fürchte dich nicht !“ Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr. », *Orientalia* 71, p. 1-54.
 WILCKE, C.
 1998-2001. « Ninsun », *RLA* 9, p. 501-504.

Abréviations

- 3R, 4R = RAWLINSON 1861-1875.
AfO = *Archiv für Orientforschung*.
AJA = *American Journal of Archaeology*.
AOAT = *Alter Orient und Altes Testament*.
ARM = *Archives royales de Mari*.
BM = sigle de textes du British Museum.
Col. = Épître aux Colossiens
CT = *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*.
HdO = *Handbuch der Orientalistik*.
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.
JNES = *Journal of Near Eastern Studies*.
K. = sigle de textes du British Museum.
KAJ = EBELING 1927.
KAR = EBELING 1919-1920.
KAV = EBELING 1920.
KBo = *Keilschrifttexte aus Boghazköy*.
LAPO = *Littératures anciennes du Proche-Orient*.
OBO = *Orbis Biblicus et Orientalis*.
OLA = *Orientalia Lovaniensia Analecta*.
PNA = *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire*, Helsinki, 1998-2011.
PSBA = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*.
RA = *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*.
RIMA = *Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyria*.
RIA = *Reallexikon der Assyriologie*.
SAA = *State Archives of Assyria*.
TCL = *Textes cunéiformes du Louvre*.
TuAT = *Texte aus der Umwelt des alten Testaments*.
VAT = sigle de textes du Vorderasiatisches Museum Berlin.
WVDOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*.