

IMAGE DES DIEUX ET IMAGE DE DIEU AU PROCHE-ORIENT ANCIEN, OU UNE MISE EN GARDE POUR NE PAS METTRE SUR LE MÊME PLAN DIEU ET L'IMAGE DES DIEUX*

Stefan M. Maul
(Université de Heidelberg)

Abstract: The idea that human beings are the image of the gods appears quite early in Mesopotamian literature, as for instance in the Atrahasis epic. After the Flood, a pact is concluded between the gods and the humans according to which gods and humans are linked to each other by worship and the labors and sacrificial duties of the human beings. This cooperation is made visible through divine statues, which show the link between the gods and the humans in the royal and other cults. Although paradoxical for modern Western readers, for the Mesopotamians a statue could indeed be identified with the deity, but this deity was also able to abandon its statue. The statues indicate an anthropomorphic conception of the gods, who are differentiated from each other, in the same way as humans are different from each other. But there is also a tendency to concentrate all divine attributes and names to Marduk, a tendency that is already attested in the Enuma Elish epic.

La doctrine de l'homme-image de Dieu, c'est-à-dire la conception religieuse qui décrit l'homme comme ayant été créé à l'image de Dieu, compte parmi les énoncés élémentaires de la Bible hébraïque¹. Au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, elle a profondément marqué l'anthropologie théologique du judaïsme et du christianisme sous des formes chaque fois différentes, et il n'est pas rare qu'elle ait servi de preuve à qui voulait démontrer la supériorité éthique et morale de la révélation biblique sur les autres religions.

Dans de tels discours, sur lesquels je ne m'attarderai pas plus ici, on passe le plus souvent sous silence que cette idée, transmise en particulier dans le premier livre de la Torah, ne doit pas être considérée comme une exception et qu'on ne saurait prétendre que c'est là sa première formulation.

* Mes remerciements s'adressent à Victor GYSEMBERGH, qui a traduit mon texte allemand.

1. Voir Gn 1,26-27 ; Gn 5,1; Gn 9,6 et Ps 8,6.

En effet, l'idée que les hommes et les dieux sont de même forme et se correspondent exactement par bien des traits de leur essence apparaît très tôt dans les cultures du Proche-Orient ancien. Depuis le troisième millénaire avant notre ère jusqu'à la fin de la culture cunéiforme mésopotamienne au début de l'Empire romain, les hommes du Tigre et de l'Euphrate ont toujours imaginé les dieux comme ayant forme humaine, comme le montrent les sources dont nous disposons.

L'idée de l'homme-image-de-dieu au Proche-Orient ancien s'est vu consacrer un mémorial particulièrement impressionnant, le chant du déluge composé au plus tard au XVII^e siècle avant notre ère. Certes, ce poème s'achève par les vers suivants : « J'ai chanté le déluge / pour tous les hommes, écoutez-le »². Mais ce n'est que sur le plan superficiel de la narration qu'il met l'accent sur le récit du déluge. La première ligne du chant babylonien livre la clef pour comprendre l'ensemble du texte, et indique le cœur de son contenu : « À l'époque où les dieux étaient homme... ». Avec une clarté provocante, ce premier vers nous apprend que le poème paléo-babylonien traite certes du déluge, mais surtout du rapport entre dieux et hommes, de ce que dieu et homme vont de pair pour l'éternité et ne peuvent exister l'un sans l'autre, et expose comment les dieux sont humains et les hommes divins, chacun étant traversé par l'essence de l'autre. L'introduction du texte montre sans ambiguïté qu'il est tout aussi justifié de parler d'une "conception anthropomorphe de Dieu" chez les Babyloniens que d'une image théomorphe de l'homme dans le Proche-Orient ancien. Donc, au commencement des temps,

À l'époque où les dieux étaient homme,
c'étaient eux qui accomplissaient le travail, qui traînaient la corbeille.
La corbeille des dieux était grande, car
le travail (à accomplir) était énorme, et considérable l'effort.
Ainsi, les grands dieux-Anunna, tous les sept,
firent exécuter par les dieux-Igigi le travail de manutention.

L'existence de deux classes de dieux causait des troubles, d'après le texte, bien avant que l'homme n'advienne. Pendant que les uns devaient, à la sueur de leur front, modeler la terre et creuser le Tigre et l'Euphrate, les artères vitales qui apportent l'eau au pays, les autres résidaient dans le palais des dieux sans devoir travailler. Pour étouffer la révolte des dieux laborieux et éviter la violence et le meurtre qui détruiraient l'ordre divin à la manière d'hommes primitifs, Ea, le dieu de la sagesse, trouve au dernier moment une solution. Il faut créer, dit-il, un nouvel être qui libèrera pour toujours les dieux de leur corvée :

2. L'Épopée d'Atrahasis III viii 18-19 (traduction de l'auteur). Cf. en outre l'édition : LAMBERT & MILLARD (1969) ; et les traductions : BOTTÉRO & KRAMER (1989, 526-564) ; VON SODEN (1994) ; FOSTER (2005, 227-253).

Voilà Bēlet-ili³, la matrice.
 Que la matrice engendre le *lullû*⁴.
 La corbeille des dieux, c'est l'homme qui doit la traîner !
 Qu'elle engendre l'homme-*lullû*.
 Il doit porter le joug, le travail imposé par les seigneurs.
 Il doit porter le joug, le travail imposé par Enlil (le roi des dieux).
 La corbeille des dieux, c'est l'homme qui doit la traîner !⁵

Éa décrète que l'homme ne doit pas naître de la seule argile. À la glaise destinée à la création de l'homme doivent être ajoutés la chair et le sang d'un dieu. Ce n'est pas n'importe quel dieu qui va devoir donner sa chair et son sang : le dieu de la sagesse dispose qu'on utilisera la chair et le sang « d'un dieu bien précis », du meneur de la rébellion des dieux. L'essence de l'homme ne sera donc pas marquée seulement par le divin, mais aussi par la clameur des revendications.

Qu'on égorge un dieu bien précis,
 et que les dieux s'y purifient ensuite.
 À sa chair et son sang,
 Bēlet-ili (la déesse mère) doit mêler la glaise.
 Oui, qu'homme et dieu soient mélangés, réunis dans la glaise !
 Écoutons toujours à l'avenir le "battement de tambour".
 Que de la chair du dieu advienne l'esprit (de l'homme) !⁶

Tel est le discours du dieu de la sagesse. La pulsation cardiaque de l'homme, appelée "battement de tambour" et constituant le signe de vie par excellence, doit désormais conserver le souvenir de l'acte de création qui lie homme et dieu de manière indivisible, jusque dans leur physiologie. Elle doit rappeler à l'homme sa part divine, mais aussi l'obligation reportée sur lui d'approvisionner les dieux. Car il a été créé à cette seule fin. Pour le dieu qui promet « d'écouter toujours à l'avenir le battement de tambour », le pouls constitue un rappel de ce que seul l'homme, pourvu d'une part divine, peut garantir l'unité des dieux, autrefois mise en question. Comme convenu, la déesse mère crée l'homme, le substitut des dieux laborieux :

Quand elle eut pétri cette glaise,
 elle appela auprès d'elle les Anunna, les grands dieux.
 Les Igigi, les grands dieux,
 répandirent de la salive sur la glaise.
 Mami⁷ ouvrit la bouche et dit aux grands dieux :
 « Vous m'avez ordonné d'accomplir ceci,
 et je l'ai achevé maintenant.
 Vous avez égorgé un dieu avec son entendement.

3. Bēlet-ili est le nom de la déesse mère.

4. *lullû* est une désignation archaisante pour "l'homme".

5. Épopée d'Atrahasis I 181-187 (traduction de l'auteur).

6. Épopée d'Atrahasis I 208-215 (traduction de l'auteur).

7. Mami est un autre nom de la déesse mère Bēlet-ili.

Je vous ai libérés de votre pénible travail.
Votre corbeille de labeur, je l'ai chargée sur le dos de l'homme.
Mais c'est vous qui avez transmis à l'humanité les clameurs
bruyantes ! »⁸

Aussi bien l'intelligence de l'homme que son esprit de contradiction passaient donc pour des caractéristiques d'origine divine.

Comment mieux dire qu'homme et dieu, non contents d'aller de pair sans qu'on puisse les séparer, s'imprègnent mutuellement jusque dans leurs traits essentiels ?

Avec l'alliance conclue entre homme et dieu après le déluge, c'est, d'après la théologie mésopotamienne, une communauté qui voit le jour entre homme et dieu, fondée sur une sollicitude réciproque : tandis que l'homme doit se charger durablement du travail des dieux, les approvisionner et les affranchir, les dieux le font durablement bénéficier d'une conduite bienveillante. Dans le Proche-Orient ancien, il ne s'agissait là aucunement d'une promesse en l'air. En effet, d'une manière qui peut nous sembler étonnamment concrète au premier abord, l'homme du Proche-Orient ancien voyait l'attention de son dieu se révéler à lui dans le sacrifice qu'il lui avait offert : en effet, il était constant que les offrandes sacrificielles recelassent des signes de la bienveillance ou du mécontentement divin et il était ainsi possible, en offrant à la divinité un agneau (ou encore de la farine et de l'huile), de lui adresser une question à laquelle elle donnerait aussitôt une réponse tout à fait concrète, contenue dans la matière sacrificielle. En ce sens, la communauté homme-dieu était une réalité inébranlable vécue par toutes les couches de la population, d'une manière que nos contemporains peuvent difficilement s'imaginer, et la conduite divine sous la forme d'aides à la décision constituait une expérience quotidienne accessible à tous.

L'esprit profondément enraciné de la coopération entre hommes et dieux se traduisait également de façon remarquable dans l'espace vécu au Proche-Orient ancien. Au milieu de la ville, on construisait pour les dieux des temples surplombant tout, lesquels n'étaient pas principalement des lieux de prière mais des lieux de vie agrandis dans des proportions monumentales, et dans lesquels les dieux résidaient au milieu des hommes. Les maisons des dieux disposaient d'espaces de réception, de séjours et de chambres à coucher, d'une salle du trône et d'une salle des fêtes ; les dieux avaient à leur disposition des habits, des parures, des ustensiles ménagers, des véhicules et des meubles de toutes sortes. Dans son temple, dont la partie intérieure n'était accessible qu'à une poignée d'heureux élus, le dieu à forme humaine était soustrait au regard des hommes. Cela dit, il se montrait régulièrement dans la vaste cour du temple, entreprenait des voyages dans le pays et enfin, il se présentait notamment en compagnie du roi lors de fêtes et de processions.

8. Épopée d'Atrahasis I 231-242 (traduction de l'auteur).

Ce n'est pas uniquement par pragmatisme, mais aussi pour donner une forme visible et tangible à l'étroite communauté homme-dieu, que l'image cultuelle dans laquelle le dieu se montrait à l'homme, faite de bois, de métaux nobles et de pierreries et vêtue d'habits précieux, avait forme humaine. Dans les arts visuels, l'architecture et le rite, on veillait attentivement à ce que le dieu surplombe l'homme, soit parce qu'il se tenait sur un haut piédestal muni de marches, soit parce que le lieu où il était placé se trouvait tellement en hauteur que ses pieds étaient au dessus de la tête du commun des hommes. Cela étant, il avait toujours des proportions humaines. Seul le roi, considéré comme l'intermédiaire entre les hommes et les dieux, était autorisé, par exemple pour la procession de la fête du nouvel an, à ôter les pieds du dieu de son piédestal et à se montrer côte à côte avec son dieu, en étroite communion. Toutefois, il semble qu'ici aussi le roi, qui approchait son dieu toujours tête nue, n'ait pas eu le droit de se tenir sur le même sol sacré que celui-ci, comme le montre par exemple cette image d'époque néo-assyrienne (voir fig. 1).



Fig. 1. Assur-Photo 982 (Ass. 8262) : un roi assyrien sur une dalle, debout devant son dieu. Bas-relief en pierre à plâtre (hauteur 36 cm, largeur 30 cm). Assur, VIII^e siècle av. J.-C. (British Museum, Londres : BM 115694).

Les rituels lors desquels le roi babylonien ou assyrien « saisissait la main de son dieu », les mises en scène de banquets, de mariages et de voyages divins pouvaient sembler relever, aux yeux du non-initié, du jeu de poupées superbes mais sans vie. Le prophète appelé de nos jours « Deutéro-Isaïe », qui avait sans doute fait personnellement l'expérience du culte babylonien des dieux au VI^e siècle avant notre ère, raillait les dieux babyloniens comme œuvres mortes des hommes⁹. Dans le *Livre de la Sagesse* biblique, son point de vue est résumé dans la sentence suivante : « malheureux ceux qui placent leur espoir dans des objets sans vie et appellent dieux les œuvres de mains humaines »¹⁰.

L'accusation d'idolâtrie faite dans la Bible aux cultures du Proche-Orient ancien est – de notre point de vue – tout autant le fait d'une ignorance abyssale que d'un refus de comprendre l'altérité, lesquels animent aujourd'hui encore de déplaisants discours suprémacistes. Elle atteint son apogée dans les louanges chantées par David devant l'arche d'alliance, devant laquelle s'était brisée la statue de Dagan¹¹, dieu des Philistins : *kol 'elohê ha'amîm 'elîlîm*¹², « tous les dieux des peuples sont des vanités ».

La polémique biblique contre les images de culte a deux cibles principales. Elle exprime d'une part le point de vue selon lequel un ouvrage fait de main d'homme ne peut en aucun cas devenir un dieu. D'autre part, elle s'oppose avec véhémence à la conception qui voudrait qu'un dieu se manifeste à partir de matériaux terrestres d'ici-bas, qui servent autrement à la production d'objets profanes de la vie quotidienne, et en déduit que, lors de la destruction d'une image divine en bois, en métal ou en pierre, le dieu présumé est également détruit, et que celui-ci est donc dès le départ sans force et sans efficacité.

Même si, dans la discipline encore si jeune qu'est, au point de vue de l'histoire de la recherche, l'étude du Proche-Orient ancien, nous devons encore étudier la théologie babylonienne et, ce faisant, surmonter bien des obstacles épistémologiques et des sentiments de supériorité, une chose est claire à tout le moins : ces accusations balourdes ne font aucunement justice aux sublimes témoignages de première main.

Car bien que les dieux des Mésopotamiens aient été produits de main d'homme, du point de vue de la théologie babylonienne ils ne sont pas l'œuvre niaise des hommes. Un exemple suffira à le montrer : l'atelier dans lequel une image divine était produite, à Assur, Babylone ou ailleurs, portait le nom du lieu d'avant le monde duquel, selon des préceptes babyloniens, sont issus le temps et l'espace, les dieux et l'ensemble du cosmos. Cet atelier appelé *bit mummy* était certes le lieu d'ici-bas dans lequel les images divines étaient fabriquées, mais il passait en même temps pour être le point de départ originel de tout devenir, en dehors du temps et de

9. Cf. DICK (1998 et 1999).

10. *Sg* 13,10.

11. 1 S 5-6.

12. 1 Ch 16,26.

l'espace, lequel se trouvait au cœur du temple conçu comme une reproduction du cosmos tout entier. Au sens sacramentel, la fabrication matérielle d'une image divine était ainsi prise hors du temps et de l'espace et identique au devenir originel de la divinité. En conséquence, les artisans devaient affirmer dans les rites correspondants que ce n'était pas eux qui avaient fait le dieu, mais qu'il s'agissait là d'une œuvre exclusivement divine¹³. Une prière qu'il fallait réciter devant le dieu achevé mais non encore amené dans le temple résume cette position théologique : « dans le ciel, il (sc. le dieu) est né de lui-même », lit-on ; « sur terre, il est né de lui-même »¹⁴.

Une conception tout à fait semblable apparaît à qui considère la théologie qui entourait les matériaux utilisés dans la fabrication d'un dieu. Prise au mot, l'accusation biblique d'idolâtrie se perd dans le vide ici encore. Le bois, qui est le noyau d'une image cultuelle et qui dans les textes est appelé tantôt « ossature de la divinité »¹⁵, tantôt « chair des dieux »¹⁶, n'est en aucun cas considéré simplement comme une matière première d'ici-bas. D'après une prière à prononcer devant l'image divine achevée, il est aussi « source d'un courant qui, né du ciel sacré, s'étend sur la terre pure », lui dont « le branchage s'élève jusqu'au ciel » et dont « les racines dans la terre pure sont arrosées d'eau sacrée par Enki », le dieu de l'eau douce¹⁷. Le bois profane devient ainsi l'*axis mundi* qui relie tout et incarne en ce sens la divinité entière des origines, non encore déployée en différentes personnes divines.

Le fait de dire que le dieu est détruit lors de la destruction de son image, laquelle dans le cadre de la théologie du Proche-Orient ancien ne représente pas le dieu mais *est* le dieu, et d'en déduire qu'il est « vanité » (hébreu *'elîl*), aurait aussi suscité une forte incompréhension en Babylonie et en Assyrie. Depuis la nuit des temps, le Proche-Orient ancien connaissait la guerre et la destruction. Les temples et leurs Saints des Saints n'étaient pas épargnés non plus par les profanations et les dévastations, et à de telles occasions les images divines étaient souvent brisées et anéanties. Dans les plaintes en langue sumérienne, cette situation est décrite encore et encore ; en revanche, elle y est perçue comme indiquant que la divinité a quitté sa demeure dans la colère, mais de son plein gré¹⁸. Cela apparaît le plus clairement dans le récit du déluge. Dans les eaux qui détruisaient tout, envoyées par les dieux mêmes, les temples et avec eux les images divines étaient également détruites. Toutefois, même les dieux, lit-on,

13. Cf. WALKER & DICK (2001, 66 : 179-186).

14. WALKER & DICK (2001, 114 : 1-4).

15. WIGGERMANN (1992, 8 : 81) ; dit à propos du bois de tamaris.

16. CAGNI (1969, 74-75, I : 150) ; dit à propos du bois de l'arbre *mēšu*.

17. WALKER & DICK (2001, 116 : 30-31).

18. COHEN (1988 *passim*).

furent alors saisis par la peur du déluge !
 Ils reculèrent, ils s'esquivèrent dans le ciel d'Anum¹⁹.
 Là les dieux sont accroupis en plein air, recroquevillés sur eux-mêmes
 comme des chiens²⁰.

De manière analogue, le roi d'Assyrie Asarhaddon décrivait rétrospectivement la dévastation des lieux de culte les plus sacrés de Babylone, causée par son père et prédécesseur, en ces termes : « Les dieux et déesses qui habitaient là-dedans s'enfuirent comme des oiseaux et montèrent au ciel »²¹.

Bien que de nos jours ce soit difficile à comprendre pour certains, nous pouvons en déduire que, pour les Mésopotamiens, d'une part l'image culturelle est effectivement le dieu, mais celui-ci d'autre part peut tout à fait quitter l'image culturelle et se débarrasser ainsi de sa forme appropriée au culte.

Il faut aussi en conclure que le dieu dépasse à tout moment l'apparence humaine qui se révèle à l'homme. Cette conclusion n'est certes pas vraiment surprenante. Car quiconque s'est intéressé quelque peu aux procédures mésopotamiennes de guérison, de préservation de la bonne santé et de suppression du malheur sait que l'on peut également se présenter devant le dieu du droit et de la justice sous la forme du soleil levant, bien que ce dieu réside dans son temple sous une forme anthropomorphe ou même dans un symbole divin. Les autres dieux pouvaient également être présents et accessibles à tout moment sous la forme d'étoiles et de phénomènes naturels, d'étendards et d'emblèmes, alors même qu'ils se présentaient simultanément ailleurs aux hommes sous la forme de leur image culturelle. Même la présence simultanée dans plusieurs images culturelles²² ne passait pas pour une contradiction aux yeux des théologiens de Babylone.

L'apparition d'un dieu perceptible dans son image culturelle et le dieu même ne sont malgré tout pas identiques, c'est la déduction qui ne peut être évitée. En guise d'avertissement contre une conception trop humaine du dieu, l'*Enūma eliš*, dite « épopée de la création du monde », dit de la forme de Marduk, dieu du monde et dieu créateur : *ḥasāsīš lā naṭā amāriš pašqa*, « la comprendre par le raisonnement est impossible, la faire voir est pénible »²³, et comme pour le prouver, la suite décrit Marduk, qui pourtant était connu de tous sous sa forme anthropomorphe, comme un dieu doté

19. Anum est le nom du dieu du ciel.

20. Épopée de Gilgamesh XI 114-116 (traduction de l'auteur), cf. MAUL (2014) et l'édition : GEORGE (2003).

21. BORGER (1956, 14, Episode 8) ; cf., en outre, DICK (2005, 52).

22. Cf. p. ex. GEORGE (1997).

23. *Enūma eliš* I 94 (traduction de l'auteur). Cf. en outre l'édition : LAMBERT (2013, 3-144) et les traductions BOTTÉRO & KRAMER (1989, 602-679) ; LAMBERT (1994) ; FOSTER (2005, 435-486).

de « quatre yeux et quatre oreilles » et dont les membres sont « inscrutables, mais de forme parfaite »²⁴.

À la lumière de ces constatations, le caractère apparemment anthropomorphe des dieux mésopotamiens, si clair et sans équivoque à première vue, se révèle plus incertain.

Ce n'est que lorsque cela sera compris distinctement dans la discipline que l'on ne trouvera plus étrange que les prescriptions rituelles mésopotamiennes prévoient de délivrer des offrandes de nourriture non seulement aux grands dieux que nous avons à l'esprit sous leur forme humaine, mais aussi, comme si cela allait de soi, à des éléments architecturaux des temples, aux vents, aux fleuves et aux montagnes, aux nuages et à la mer²⁵.

Si, en l'occurrence, le don de l'homme au divin reste cantonné au domaine de la communication humainement possible (et parce que l'homme est homme, il doit aussi le rester), ici le destinataire du don en revanche n'a pas forme humaine. Cela ne paraissait pas du tout singulier aux Babyloniens. C'est ainsi qu'à côté de la consigne disant qu'il faut ouvrir la bouche à un dieu « nouveau-né » pour qu'il puisse communiquer avec l'homme et recevoir les offrandes, nous trouvons tout naturellement aussi qu'il faut effectuer ce même rite pour les symboles²⁶ et étendards²⁷ divins, les instruments du culte et même pour un fleuve²⁸.

Néanmoins, même les dieux qui apparaissaient sous forme humaine et se voyaient attribuer leur propre nom, leurs attributs typiques et leurs compétences étaient, dans la théologie des deuxième et premier millénaire avant notre ère en tout cas, moins des personnes divines à part entière que ne le font croire à première vue les images de celles-ci, avec leurs conventions iconographiques figées et leurs lieux d'adoration propres à chacun. Dans une prière du premier millénaire avant notre ère, par exemple, Marduk, le roi babylonien des dieux, est caractérisé comme suit :

Sin (le dieu-lune) est ta divinité, Anu (le dieu du ciel) ton hégémonie !
 Dagan est ta souveraineté, Enlil ta royauté !
 Adad (le dieu de l'orage) est ta force, le sage Ea ton savoir !
 Celui qui tient le stylet, Nabû, est ton habileté !
 Le fait que tu te tiennes toujours au premier rang (dans le combat),
 c'est Ninurta ; ta puissance, c'est Nergal !
 Le conseil de ton cœur, c'est Nuska, ton auguste vizir !
 Ta qualité de juge, c'est l'éclatant Shamash (le dieu-soleil et dieu de la justice),
 qui ne laisse pas naître la dissension !
 Ton nom excellent, ô le plus sage des dieux, c'est Marduk !

24. *Enūma eliš* I 93 : *lā lamdāma nukkulā minātūšu*.

25. Cf. FRANKENA (1954, 8 : IX, 27-42) = MENZEL (1981, Vol. 2, T 122 : 26'-41'), et de plus SELZ (1997).

26. Cf. WALKER & DICK (2001, 14).

27. ROUAULT (1976, 74-75 Nr. 54 : 14-15 et 94-95 Nr. 69 : 14-15).

28. Cf. la vue d'ensemble chez WALKER & DICK (2001, 13).

Le texte reprend la théologie de l'*Enūma eliš*, arrivée à maturité déjà au deuxième millénaire avant notre ère, selon laquelle Marduk serait la somme de tous les dieux, qui auraient cédé au roi des dieux jusqu'à leur nom (et avec lui leur identité).

À Sippar, où l'on adorait traditionnellement le dieu-soleil Utu/Šamaš, des conceptions semblables avaient cours. Car un calendrier cultuel, dans lequel sont réunis les grands hymnes et chants par lesquels le dieu-soleil devait être honoré au long de l'année, cite, outre des prières explicitement adressées au dieu-soleil, d'autres qui appellent Šamaš des noms de Marduk, Enlil, Ninurta, Utulu et Nergal²⁹.

Derrière la forme individuelle de l'image pour le culte, liée au nom du dieu et à son lieu d'adoration, se dissimule ainsi la prise en compte de la multiplicité de l'un et de l'unité du multiple. L'individualité de la personne divine qu'on attribue conventionnellement aux images cultuelles mésopotamiennes sans la remettre en question, de même que la conception simpliste de l'anthropomorphisme, paraissent superficielles, si on les considère avec attention. Le poète d'*Enūma eliš* a exprimé cela de fort belle manière. Aux nombreux dieux qui cèdent leur nom au dieu unique il fait dire : « les hommes ont beau être divisés selon les dieux, en vérité c'est lui (le dieu unique) qui est notre dieu ! »

Bibliographie

- Borger, Rykle (1956) *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9. Graz : Biblio-Verlag.
- Bottéro, Jean & Samuel N. Kramer (1989) *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris : Gallimard.
- Cagni, Luigi (1969) *L'epopea di Erra*, Studi Semitici 34. Rome : Istituto di studi del Vicino Oriente.
- Cohen, Mark E. (1988) *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Potomac (Md) : CDL Press.
- Dick, Michael B. (1998) « Second Isaiah's Parody on Making a Cult Image (Isaiah 40:18-20; 41:6-7) and the Babylonian Mīs Pî », dans K.-D. Schunck & M. Augustin (éds), *“Lasset uns Brücken bauen...”: Collected communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums 42, 193-202. Frankfurt am Main : Lang.
- (1999) « Prophetic Parodies of Making the Cult Image », dans M. B. Dick (éd.), *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, 1-53. Winona Lake : Eisenbrauns.

29. Cf. MAUL (1999).

- (2005) « The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Sncounter with Divinity », dans N. H. Walls (éd.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, American Schools of Oriental Research Books 10, 43-67. Boston : American Schools of Oriental Research.
- Foster, Benjamin R. (2005) *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3rd edition. Bethesda (Md) : CDL Press.
- Frankena, Rintje (1954) *Tākultu. De sacrale maaltijd in het assyrische ritueel*. Leiden : Brill.
- George, Andrew R. (1997) « Marduk and the Cult of the Gods of Nippur at Babylon », *OrNS* 66 : 65-70.
- (2003) *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford : Oxford University Press.
- Lambert, Wilfred G. (1994) « Enuma elisch », dans O. Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Lieferung 4: Mythen und Epen II*, 565-602. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- (2013) *Babylonian Creation Myths*, Mesopotamian Civilizations 16. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Lambert, Wilfred G. & Alan R. Millard (1969) *Atra-ḫasis. The Babylonian story of the flood*. Oxford : Clarendon Press.
- Maul, Stefan M. (1999) « Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar », dans B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum & T. Richter (éds), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, AOAT 267, 285-316. Münster : Ugarit-Verlag.
- (2014) *Das Gilgamesch-Epos neu übersetzt und kommentiert*, Sechste Auflage. München : C. H. Beck.
- Menzel, Brigitte (1981) *Assyrische Tempel*, Vol. 1: *Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*. Vol. 2: *Anmerkungen, Textbuch, Tab. u. Indices*, Studia Pohl: Series maior 10. Rome : Biblical Institute Press.
- Rouault, Olivier (1976) *Mukannišum. L'administration et l'économie palatiales à Mari*, Archives royales de Mari 18. Paris : Geuthner.
- Selz, Gebhard (1997) « The Holy Drum, the Spear, and the Harp. Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia », dans I. L. Finkel & M. J. Geller (éds), *Sumerian Gods and Their Representations*, Cuneiform Monographs 7, 167-213. Groningen : STYX Publications.
- von Soden, Wolfram (1994) « Der altbabylonische Atramchasis-Mythos », dans O. Kaiser (éd.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band III: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Lieferung 4: Mythen und Epen II*, 612-645. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Walker, Christopher B. F. & Michael B. Dick (2001) *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Miš Pi Ritual*, State archives of Assyria literary texts 1. Helsinki : Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Wiggermann, Franciscus Antonius Maria (1992) *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Cuneiform Monographs 1. Groningen : STYX & PP Publications.