Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 149 (2017)
Heft: 3-4

Artikel: Une recette pour l'encens
Autor: Nihan Christophe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787304

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 305-322

UNE RECETTE POUR L'ENCENS [1]

CHRISTOPHE NIHAN

Résumé

Un passage du livre de l'Exode (ch. 30) préserve une description du mélange aromatique utilisé dans le culte d'Israël. Ce texte, bien que peu étudié, est intéressant pour deux raisons au moins : d'une part, pour les informations qu'il préserve sur l'usage d'aromates à des fins rituelles dans l'Israël ancien ; et d'autre part, du fait que cette recette est présentée comme un oracle divin, et conservée dans la première partie du canon juif (la Torah*). Cet article commence par discuter les aspects plus techniques de la recette d'Ex 30, tels que la nature des composants utilisés ainsi que les principaux usages rituels de l'encens du sanctuaire. Sur la base de cette analyse, il examine ensuite la manière dont le texte d'Ex 30 reflète l'implication croissante des sanctuaires de Judée et de Samarie dans le commerce d'aromates et d'autres biens précieux, et contribue à construire une forme de «monopole rituel» pour les familles sacerdotales en charge de ces sanctuaires.*

1. Introduction

Un bref passage du livre de l'Exode (30,34-38) préserve une recette pour la composition de l'encens utilisé par les prêtres en Israël. Selon le récit (légendaire) du Pentateuque, il s'agirait d'une recette d'origine divine, révélée à Moïse durant le séjour du peuple au désert par le dieu-patron d'Israël (Yhwh). Sur le plan historique, il s'agit selon toute vraisemblance d'une recette transmise et – probablement – utilisée par les prêtres des sanctuaires centraux de Jérusalem et du Garizim durant l'époque perse (fin VIe-IVe siècles av. n. è.).

En dépit de sa brièveté, ce texte est intéressant à plus d'un titre. Comme dans d'autres cultures du Proche Orient ancien, les mélanges d'aromates semblent avoir joué un rôle important dans l'Israël ancien, en tout cas à partir de l'époque néo-assyrienne, comme le suggèrent à la fois les données archéo-

[1] Je tiens à remercier Anna Angelini, Giuseppina Lenzo et Julia Rhyder pour leur relecture attentive et leurs suggestions pertinentes sur une première version de ce texte. Je remercie également pour leurs commentaires mes collègues du comité de rédaction de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, en particulier Jean-Pierre Schneider et Simon Butticaz.

logiques[2] et un certain nombre de textes de la Bible hébraïque[3]. Pourtant, le texte d'Ex 30 est le seul à avoir conservé des informations sur la composition de tels mélanges : en ce sens, il permet d'éclairer plusieurs aspects liés aux ingrédients utilisés et à leur usage rituel. Il convient également de s'interroger sur la fonction d'un tel texte : pourquoi mettre par écrit une recette qui pouvait très bien se transmettre oralement ? Et, *a fortiori*, pourquoi la conserver dans la Torah, la première partie du canon juif (TaNaK) en la présentant comme un oracle divin ? La recette d'Ex 30 n'est donc pas seulement intéressante comme source historique sur les usages de l'encens dans l'Israël ancien, mais aussi comme témoin, en tout cas partiel, des interactions croissantes entre «texte» et «rituel» dans le contexte de l'émergence des traditions juives dans l'Antiquité[4].

Le texte d'Ex 30,34-38 a peu fait l'objet d'études, notamment dans le contexte francophone, peut-être en raison des difficultés philologiques importantes qu'il présente. La note qui suit vise, sinon à combler ce manque, en tout cas à proposer quelques pistes d'analyse, et je la dédie bien volontiers en hommage amical à Pierre Bühler.

2. Texte et commentaire[5]

ויאמר יהוה אל־משה קח־לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבנה זכה בד בבד יהיה: ועשית אתה
קטרת רקח מעשה רוקח ממלח טהור קדש: ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדת באהל מועד

[2] Pour un aperçu général des données archéologiques, l'ouvrage de référence demeure à ma connaissance W. Zwickel, *Räucherkult und Räuchergeräte. Exegetische und Archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament*, Fribourg / Göttingen, Éd. universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, notamment p. 3-170. Pour une bonne synthèse récente des données de la culture matérielle à l'époque perse, notamment concernant les petits autels cuboïdes à encens (*cuboid incense altars* ou *burners*), voir également C. Frevel, K. Pyschny, «Perserzeitliche Räucherkästchen. Zu einer wenig beachteten Fundgattung im Kontext der These Ephraim Sterns», *in* : C. Frevel, K. Pyschny, I. Cornelius (éds), *A «Religious Revolution» in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, Freiburg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 111-220.

[3] Sur ce point, l'ouvrage de référence demeure celui de K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, Leiden, Brill, 1986.

[4] Ainsi que l'ont relevé plusieurs auteurs, la «textualisation» du rituel et la «ritualisation» du texte sont deux phénomènes qui vont de pair et qui représentent l'un des marqueurs (mais bien sûr pas le seul) qui caractérise l'émergence du judaïsme dans l'Antiquité. Sur ce phénomène dans les traditions scripturaires juives de l'époque du Second Temple, voir les différents essais rassemblés dans C. Nihan, J. Rhyder (éds), *Text and Ritual in the Pentateuch : A Comparative and Systematic Approach*, Winona Lake, Eisenbrauns, à paraître en 2018.

[5] Le texte hébreu suit ici le texte massorétique (TM). Le Pentateuque samaritain préserve un texte hébreu quasiment identique, si l'on fait exception de quelques variantes mineures. Le texte grec suit l'édition critique de J. Wevers, U. Quast, *Septuaginta : Vetus testamentum Graecum*, vol. 2,1 : *Exodus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 347-349. La traduction française suit principalement le texte hébreu, en tenant

אשר אועד לך שמה קדש קדשים תהיה לכם: והקטרת אשר תעשה במתכנתה לא תעשו לכם קדש
תהיה לך ליהוה: איש אשר־יעשה כמוה להריח בה ונכרת מעמיו:

καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν Λαβὲ σεαυτῷ ἡδύσματα, στακτήν, ὄνυχα, χαλβάνην ἡδυσμοῦ καὶ λίβανον διαφανῆ, ἴσον ἴσῳ ἔσται· καὶ ποιήσουσιν αὐτὸ θυμίαμα, μυρεψικὸν ἔργον μυρεψοῦ, μεμιγμένον, καθαρόν, ἔργον ἅγιον. καὶ συγκόψεις ἐκ τούτων λεπτὸν καὶ θήσεις ἀπέναντι τῶν μαρτυρίων ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὅθεν γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖθεν· ἅγιον τῶν ἁγίων ἔσται ὑμῖν. θυμίαμα κατὰ τὴν σύνθεσιν ταύτην οὐ ποιήσεται ὑμῖν αὐτοῖς· ἁγίασμα ἔσται ὑμῖν κυρίῳ· ὃς ἂν ποιήσῃ ὡσαύτως ὥστε ὀσφραίνεσθαι ἐν αὐτῷ, ἀπολεῖται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

34 Yhwh dit à Moïse : Prends des essences parfumées : du *nāṭāp* (storax ?), de la *šĕḥēlet* (onux ?), du galbanum et de l'encens pur, en mesures égales. 35 Tu en feras un mélange aromatique, un parfum qui soit l'œuvre d'un parfumeur : salé, pur et saint. 36 Tu le réduiras en poudre, et tu en placeras devant le Pacte, à l'intérieur de la Tente de la rencontre où je te rencontrerai : il sera pour vous très saint. 37 Le mélange aromatique que vous ferez selon cette composition, vous ne le ferez pas pour votre propre usage (litt. : pour vous) : tu le tiendras pour consacré à Yhwh. 38 Toute personne qui fera un mélange semblable pour le sentir sera exclue de sa parenté.

Ce passage fait partie d'un ensemble (Ex 25-31) qui est unanimement considéré comme appartenant à la tradition dite «sacerdotale» dans le Pentateuque. Classiquement, cette tradition est considérée comme étant postérieure à l'exil babylonien (VIe siècle av. n. è.), bien qu'elle préserve vraisemblablement des éléments plus anciens remontant à l'époque monarchique. En outre, il y a de bonnes raisons de considérer que les ch. 30-31 sont secondaires au sein de la composition d'Ex 25-31[6]; dans ce cas, on doit vraisemblablement considérer que le texte d'Ex 30 a été rédigé dans le courant de l'époque perse, probablement autour du Ve siècle av. n. è.[7]. L'auteur de ce texte, comme on le verra, est à situer dans le milieu des familles sacerdotales qui contrôlent les sanctuaires centraux de Jérusalem – pour la province de Judée – et du Garizim – pour la province de Samarie –, et qui se réclament d'Aaron, le premier grand prêtre d'Israël selon le récit du Pentateuque[8].

Bien que j'aie utilisé (à la suite d'autres commentateurs) le terme de «recette» pour décrire le texte d'Ex 30,34-38, cette désignation n'est que partiellement correcte. Le texte liste les ingrédients employés dans la composition de l'encens du sanctuaire, et donne quelques indications concernant leur mélange ; mais il omet de décrire comment ce mélange doit être fait, quelles quantités employer, ainsi que d'autres détails encore qui sont nécessaires à la

compte cependant des choix de traduction opérés par le grec. Voir à ce sujet la discussion détaillée ci-dessous. Sauf indication contraire, toutes les traductions données dans cet article sont celles de l'auteur.

[6] Voir là-dessus en détail C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 31-33.

[7] Pour une datation similaire, voir par exemple W. Zwickel, *Räucherkult*, p. 303.

[8] Sur cet aspect, voir J. Watts, «Scripturalization and the Aaronide Dynasties», *Journal of Hebrew Scriptures* 13/6 (2013), p. 1-16: http://www.jhsonline.org/Articles/article_186.pdf (accès le 6.6.2017).

réalisation de cet encens. À la place, on trouve une référence au «travail» ou à l'«œuvre» d'un «parfumeur» (*ma'ăśēh roqēaḥ*): la réalisation de cet encens requiert donc un travail d'expert[9]. Comme on le verra, ce phénomène n'est pas fortuit mais relève en réalité d'un aspect central de la pragmatique du texte, voire de sa rhétorique.

Sur le plan philologique, les principales difficultés concernent les ingrédients employés dans la composition de l'encens. Ces ingrédients, au nombre de quatre, sont désignés comme des *sammîm*, autrement dit des aromates (v. 34). Leur mélange est décrit par le terme *qĕṭoret* (v. 35): dans la Bible hébraïque, il s'agit d'un terme général qui peut désigner différentes substances que l'on brûle dans le cadre de rituels sacrificiels, dont notamment – comme ici – des compositions comprenant des aromates[10]; dans ce cas de figure, le terme *qĕṭoret* est souvent traduit conventionnellement par «encens». Enfin, le texte précise encore que ce mélange aromatique doit être complété par l'ajout de sel, un aspect essentiel (bien que souvent négligé) sur lequel on reviendra plus loin.

Les deux premières essences mentionnées au v. 34 sont des *hapax legomena*, et il est donc difficile de les identifier avec certitude. Le premier terme, *nāṭāp*, provient d'une racine *NṬP*, «couler», «ruisseler», et signifie littéralement «goutte»; il s'agit probablement d'une espèce de résine aromatique, comme le reconnaissent la plupart des commentateurs. L'identification plus précise de cette résine est délicate. La LXX traduit *nāṭāp* par *stakté*, un terme qui désigne en grec l'huile extraite de la myrrhe fraîche qui a été pilée et écrasée[11]. Toutefois, la tradition juive semble pour sa part associer le *nāṭāp* avec le *ṣorî*[12], un terme qui est lui-même identifié dans la tradition grecque et latine avec le styrax (ou storax). Le terme *ṣorî* désigne selon toute vraisemblance la résine extraite de l'arbre *Liquidamber orientalis*[13]; si l'association de

[9] Le terme hébreu *roqēaḥ* peut être comparé à l'accadien *muraqqu*, «parfumeur» (d'une racine *ruqqu*); sur cette profession, ainsi que les sources dont nous disposons, voir E. Ebeling, *Parfümrezepte und kultische Texte aus Assur,* Roma, Pontificum Institutum Biblicum, 1950, p. 5 *sq*.

[10] Sur les différents sens de l'hébreu *qĕṭoret*, voir notamment K. Nielsen, *Incense*, p. 52-54.

[11] Dioscoride, *De materia medica*, I, 60. La Vulgate lit également l'équivalent latin: *stacte*. Cette identification est suivie par certains commentateurs, comme par exemple M. Sarna, *Exodus* תומש. *The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1991, p. 199; T. Dozeman, *Exodus*, Grand Rapids (Mi) / Cambridge, Eerdmans, 2009, p. 671.

[12] En particulier, un passage du Talmud babylonien (b. Keritoth 6a) énumérant les ingrédients utilisés dans la composition de l'encens du sanctuaire mentionne le *ṣorî* à la place du *nāṭāp*. Sur ce dossier, assez complexe, voir notamment la mise au point de K. Nielsen, *Incense*, p. 62.

[13] Voir notamment M. Zohary, *Plants of the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 192, ainsi que Y. Feliks, «The Incense of the Tabernacle», *in*: D. P. Wright *et al.* (éds), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, p. 125-149, ici p. 130-131.

nāṭāp avec *ṣorî* est acceptée, cette identification vaut donc également pour le terme *nāṭāp*. Deux passages de Jérémie indiquent que cet arbre, originaire de Turquie, était déjà cultivé vers le VIe siècle dans la région nord de Gilead, et qu'on lui prêtait apparemment des propriétés médicinales [14]. Le second terme, *šĕḥēlet*, est encore plus difficile à identifier. L'étymologie pourrait suggérer un rapprochement avec le cresson, mais cette interprétation n'est pas entièrement certaine [15]; en outre, l'identification avec le cresson s'accorde mal avec le caractère coûteux des trois autres ingrédients utilisés dans la composition de cet encens. Les versions anciennes, pour leur part, rendent fréquemment ce terme par «ongle» [16]. Cette traduction est déjà attestée par la LXX, qui rend *šĕḥēlet* par *ónux* (Vulgate: *onycha*); or selon Dioscoride [17] l'ónux désigne un genre de coquillage dans la Mer Rouge qui brûle en dégageant une forte odeur. Si elle demeure hypothétique, cette identification est généralement considérée comme la plus vraisemblable par les commentateurs.

L'identification des deux ingrédients suivants ne soulève par contre pas de difficultés particulières. Le troisième terme dans cette liste, *ḥelbĕnāh*, ou galbanum, désigne la gomme extraite de certaines variétés de Ferula (*Ferula gummosa*), qui n'est pas une plante indigène mais provient d'Iran ou d'Afghanistan [18]. Selon Dioscoride [19], ainsi que Pline [20], le galbanum pouvait également être importé de Syrie. Le quatrième et dernier terme, *lĕbonāh*, dérive vraisemblablement de la racine *LBN*, «(être) blanc», et désigne la gomme aromatique extraite de certains types d'arbres de la famille des *Boswellia*, notamment le *Boswellia sacra*, c'est-à-dire l'encens proprement dit [21]. Bien que cette plante pousse en Afrique orientale (Éthiopie et Somalie), la Bible hébraïque l'associe

[14] Jr 8,22a: «N'y a-t-il pas de baume (*ṣorî*) en Gilead? N'y a-t-il pas de médecin là-bas? Pourquoi donc la guérison de la fille de mon peuple ne survient-elle pas ?»; et comparer Jr 46,11. Sur ce dossier, voir notamment Y. Feliks, «Incense», p. 127.

[15] Voir l'ougaritique *šḥlt*, ainsi que l'accadien *šaḫlu* ou *šaḫlûtu*; et là-dessus par exemple G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Third Revised Edition, Part two (L - Z), trad. W. G. E. Watson, Leiden / Boston, Brill, 2015, p. 812 (avec d'autres parallèles sémitiques). Toutefois, l'identification de ces termes avec le cresson n'est pas complètement assurée. En outre, il convient de relever qu'en hébreu post-biblique le cresson est désigné par les termes *šaḥlayîm* ou *šĕḥālîm*, donc avec une désinence finale masculine (-m) et non féminine (-t): L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Study Edition, vol. 2, Leiden *et al.*, Brill, 2001, p. 1462.

[16] K. Nielsen, *Incense*, p. 65-66; S. Rattray *in*: J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1026.

[17] Dioscoride, *Mat. med.* II, 10.

[18] Cette identification fait l'objet d'un consensus. Voir par exemple K. Nielsen, *Incense*, 66; S. Rattray *in*: J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, p. 1026; T. Dozeman, *Exodus*, p. 671-672.

[19] Dioscoride, *Mat. Med.* III, 83.

[20] Pline, *Nat. Hist.* XXVI, 39.

[21] Sur *lĕbonāh*, voir par exemple M. Zohary, *Plants*, p. 197; K. Nielsen, *Incense*, p. 60-61.

également à la région de Saba en Arabie[22], vraisemblablement parce que c'est notamment de là qu'elle était importée en Israël. Le fait qu'Ex 30,34 mentionne de l'«encens pur» (*lĕbonāh zakkāh*) suggère par ailleurs qu'il s'agit d'un encens particulièrement coûteux et raffiné (donc très blanc, avec peu de résidus gris ou noirâtres)[23].

3. Encens sacré et huile sacrée en Ex 30

Il importe de relever que la «recette» décrite en Ex 30,34-38 pour la composition de l'encens du sanctuaire fait immédiatement suite, dans le texte de l'Exode, à la description d'une autre recette, celle de l'huile sacrée employée pour l'onction du sanctuaire, de son mobilier ainsi que des prêtres (Ex 30,22-33). Or la confection de cette huile implique également quatre aromates, décrits cette fois comme *bĕśāmîm ro'š* ou «les meilleures des essences». Il s'agit donc d'essences particulièrement coûteuses (on notera d'ailleurs que la valeur des quantités employées est cette fois indiquée)[24], dont l'identification est également possible pour certaines d'entre elles[25].

וידבר יהוה אל־משה לאמר: ואתה קח־לך בשמים ראש מר־דרור חמש מאות וקנמן־בשם מחציתו חמשים ומאתים וקנה־בשם חמשים ומאתים: וקדה חמש מאות בשקל הקדש ושמן זית הין: ועשית אתו שמן משחת־קדש רקח מרקחת מעשה רקח שמן משחת־קדש יהיה:

Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων Καὶ σὺ λαβὲ ἡδύσματα, τὸ ἄνθος σμύρνης ἐκλεκτῆς πεντακοσίους σίκλους καὶ κινναμώμου εὐώδους τὸ ἥμισυ τούτου διακοσίους πεντήκοντα καὶ καλάμου εὐώδους διακοσίους πεντήκοντα καὶ ἴρεως πεντακοσίους σίκλους τοῦ ἁγίου καὶ ἔλαιον ἐξ ἐλαιῶν ιν καὶ ποιήσεις αὐτὸ ἔλαιον χρῖσμα ἅγιον, μύρον μυρεψικὸν τέχνῃ μυρεψοῦ· ἔλαιον χρῖσμα ἅγιον ἔσται.

22 Yhwh parla à Moïse : 23 Prends les meilleures des essences : de la myrrhe liquide (?), pour 500 (shekels) ; de la cannelle aromatique, la moitié, soit 250 (shekels) ; de la canne aromatique, 250 (shekels) ; 24 ainsi que 500 (shekels) de casse (?) – mesurée selon le shekel du sanctuaire –, avec un hîn d'huile d'olive. 25 Tu feras avec cela une huile pour l'onction sainte, un mélange de parfum (préparé) selon l'œuvre d'un parfumeur : ce sera une huile d'onction sainte.

[22] És 60,6 ; Jr 6,20.

[23] Voir par exemple M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel : An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford, Clarendon, 1978, p. 242. Par contraste, l'encens-*lĕbonāh* qui doit être ajouté aux offrandes végétales offertes par la communauté (Lv 2,1.15) ne porte pas cette précision, et représente vraisemblablement un encens de qualité moindre.

[24] La question de savoir si les mesures indiquées font référence au poids de ces aromates ou à leur valeur selon le shekel du sanctuaire n'est pas entièrement claire, et est diversement interprétée par les commentateurs : la notice en 30,24 semble toutefois appuyer la seconde lecture plutôt que la première, comme le reflète la traduction adoptée ici.

[25] Le texte hébreu est celui du TM, qui est également préservé de manière identique dans le Pentateuque samaritain. Le texte grec suit ici aussi l'édition critique de J. Wevers, *Exodus*, p. 345-346.

Le premier terme, *mŏr-dĕrôr*, fait référence à un type de myrrhe, possiblement de la myrrhe liquide, ou stacte, qui provenait d'Arabie ou de Somalie[26]. Le second terme, *qinĕmŏn-beśem*, signifie «cannelle aromatique» (ou, peut-être «épicée») et désigne selon toute vraisemblance le *Cinnamon zeylanicum*, qui était importé du sud-est de l'Asie (en transitant par l'Arabie du sud selon Strabon)[27]. Le troisième terme est *qĕnê-bośem*, ou «canne aromatique» (grec : καλάμος εὐώδης) ; il s'agit d'un type de roseau qui, dans la littérature prophétique, est présenté comme un produit importé de pays lointains[28]. Son identification exacte demeure incertaine, mais il pourrait s'agir de la plante nommée *calamus odoratus* par les auteurs anciens, laquelle était importée d'Inde, d'Arabie et de Syrie[29]. Le sens du quatrième et dernier terme, *qiddāh*, ne nous est plus connu avec certitude ; toutefois, dans certaines sources juives antiques il est parfois identifié à la casse (*Cinnamonum cassia*)[30], un arbre originaire d'Asie orientale dont l'écorce était effectivement utilisée dans la confection d'aromates et qui était importée par caravanes.

Même si, comme on le voit, l'identification exacte de ces plantes soulève différents problèmes (notamment dans le cas des deux dernières), il ne fait aucun doute que la plupart sinon la totalité d'entre elles sont des produits d'importation, dont certaines pouvaient provenir de contrées très lointaines (l'Inde, ou même la Chine dans le cas de la casse). En ce sens, la recette de l'huile sacrée, comme celle de l'encens sacré, met en avant le caractère exotique et luxueux des aromates employés dans la confection de ces mixtures[31]. On reviendra plus loin sur la signification de ce phénomène ainsi que sa fonction dans le contexte d'Ex 30[32].

[26] Pour cette interprétation, voir par exemple K. Nielsen, *Incense*, p. 61 ; T. Dozeman, *Exodus*, p. 671. La signification du terme hébreu *dĕrôr* n'est toutefois pas certaine ; il pourrait également s'agir d'un type de myrrhe particulièrement coûteuse.

[27] Voir là-dessus par exemple K. Nielsen, *Incense*, p. 64.

[28] Voir Jr 6,20 ; selon Éz 27,19 l'importation de cette plante est liée au commerce phénicien (Tyr).

[29] Alternativement, il pourrait aussi s'agir d'une herbe aromatique *Cymbogon martinii*, également en provenance d'Inde. Voir là-dessus par exemple M. Zohary, *Plants*, p. 196.

[30] Voir notamment *Targum Onqelos*. Sur l'identification avec la casse, voir par exemple M. Zohary, *Plants*, p. 203. On notera que cette plante, comme la précédente, est également associée au commerce de Tyr dans le passage déjà cité d'Éz 27,19.

[31] Comme l'observe par exemple justement W. Johnstone, *Smyth & Helwys Bible Commentary. Exodus 20-40*, Macon Georgia, Smyth & Helwys Publishing Incorporate, 2014, p. 327, à propos des composants décrits en Ex 30,22-24 : «[...] these are items familiar in international commerce, prized as exotic and costly aromatics». Comparer également T. Dozeman, *Exodus*, p. 672, qui remarque à propos des ingrédients employés dans la recette pour l'encens du sanctuaire : «The ingredients are not indigenous to Syria-Palestine, indicating a developed trading system as far away as India».

[32] Plusieurs des aromates mentionnés en Ex 30 sont également réputés dans la tradition grecque depuis Hérodote pour leur caractère exotique. Hérodote, *Hist.* III, 106-107, mentionne notamment dans ce contexte l'encens, la myrrhe, la casse et le cinnamome. Voir là-dessus M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, p. 19-68 («Les parfums d'Arabie»). Je remercie Anna Angelini de m'avoir rappelé cette référence.

4. L'ajout du sel

La confection de l'huile et de l'encens du sanctuaire présente des similitudes évidentes, comme le montre notamment la comparaison entre Ex 30,25 et 30,35. Dans un cas comme dans l'autre, les quatre essences qui les composent sont mélangées par un artisan spécialisé (*roqēaḥ*, ou «parfumeur») pour former un «parfum» (*roqaḥ*), et ce mélange est ensuite désigné comme «saint» ou «sacré» (*qodeš*). Outre la nature des ingrédients employés, il existe cependant quelques différences significatives entre les deux parfums: l'encens, contrairement à l'huile, est encore «salé» (*mĕmullaḥ*); il est décrit comme «pur et saint» (et non seulement «saint», comme dans le cas de l'huile); et il est réduit en poudre avant d'être placé à l'intérieur du sanctuaire (Ex 30,35-36). La mention du sel est particulièrement intéressante, bien qu'elle ait peu retenu l'attention des commentateurs en général[33]. La syntaxe du v. 35, qui mentionne le sel après le mélange aromatique (*qĕṭoret*), semble indiquer que le sel ne fait pas partie de l'encens proprement dit, mais lui est ajouté. Or la pratique consistant à ajouter du sel à l'encens est attestée ailleurs dans le Proche Orient ancien, notamment dans certains rituels accadiens comme l'a déjà montré V. Hurowitz[34].

Un passage de la collection babylonienne *Maqlû*, une série d'incantations contre la sorcellerie, présente un parallèle particulièrement intéressant. Cette incantation, qui se trouve aux lignes 111-119 de la sixième tablette, est adressée à «Sel» (*ṭabtu*), qui est apparemment considéré ici comme un agent rituel, voire une divinité. On peut notamment citer les premières lignes de cette incantation[35]:

111. *šiptu attī ṭābtu ša ina ašri elli ibbanû*
112. *ana mākālê ilī rabûti išimki Ellil*
113. *ina balīki ul iššakkan naptan ina Ekur*
114. *ina balīki ilu šarru bēlu u rubû ul iṣṣinū qutrinnu*

111. Incantation: Tu es Sel, celui qui est fait dans un lieu pur;
112. Enlil t'a établi pour la nourriture des grands dieux.

[33] Dans son commentaire récent, W. Johnstone, *Exodus*, p. 329, se limite ainsi à expliquer la mention du sel par référence à l'association entre le sel et l'alliance suggérée par quelques autres passages de la Bible hébraïque. Toutefois, cette association ne permet guère de rendre compte de la fonction et de la signification du sel dans le contexte d'Ex 30,34-38 spécifiquement.

[34] V. Hurowitz, «Salted Incense – Exodus 30,35; *Maqlû* VI lll-ll3; IX 118-120», *Biblica* 68, 1987, p. 178-194.

[35] Pour l'édition du texte, voir G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, AfO Beiheft 2, Berlin: Im Selbstverlag des Herausgebers, 1937, p. 45. Pour une traduction accompagnée d'un commentaire, voir J. Stackert, «The Variety of Ritual Applications for Salt and the Maqlû Salt Incantation», *in*: J. Stackert *et al.* (éds.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2010, p. 234-252, ici p. 238 *sq*.

113. Sans toi, le banquet royal n'est pas dressé dans l'Ekur;
114. Sans toi, dieu, roi, seigneur et prince ne sentent pas l'encens !

La suite de l'incantation (l. 115-119) demande à «Sel» de délivrer celui qui prononce cette incantation du sort dont il est victime. Le rituel distingue ainsi trois fonctions générales du sel: il est un ingrédient indispensable de la nourriture des dieux (comme de celle des hommes), notamment dans le cadre des banquets divins donnés dans l'Ekur, le temple de Babylone (l. 112-113); il sert d'additif à l'encens présenté aux dieux et aux rois (l. 114); et il permet de dé-lier les sorts qui affectent une personne. Le rapport entre ces trois fonctions n'est pas entièrement clair[36]: chacune d'entre elles semble renvoyer à un aspect distinct – mais néanmoins complémentaire – de l'efficacité de «Sel» comme agent rituel; dans le cas de l'encens, c'est l'addition de «Sel» qui garantit que l'encens sera effectivement senti par les dieux et les rois, et donc accepté par eux comme offrande. On relèvera encore qu'un autre passage de la même collection (*Maqlû* IX, 118-120) contient la description du rituel accompagnant l'incantation à «Sel», précisant notamment que cette incantation devait être prononcée «au-dessus d'un morceau de sel», lequel était lui-même posé sur une espèce d'encensoir[37] placé à la tête du lit (*scil.* du patient).

Bien que Hurowitz ne discute pas ce point, c'est une notion similaire que l'on retrouve apparemment dans l'instruction d'Ex 30,34-38, puisque la référence au sel ajouté à l'encens est immédiatement suivie au v. 35b par la qualification de l'encens comme étant «pur et saint» (*ṭāhor qodeš*); malgré l'absence de connecteurs, la syntaxe de la phrase en hébreu suggère une relation consécutive entre ces éléments. Comme dans le cas de l'huile du sanctuaire (Ex 30,25), la qualification de l'encens comme «saint» (*qodeš*) a un double sens: elle indique à la fois que cet encens appartient au sanctuaire (ce qui est encore confirmé par les v. 36-38) et qu'il est acceptable pour la divinité (puisque la sainteté est le principal attribut du dieu Yhwh selon la Bible hébraïque)[38]. À la différence de l'huile du sanctuaire, cependant, la nature des essences employées ainsi que l'expertise du parfumeur ne suffisent pas à garantir la sainteté de l'encens: il faut encore pour cela l'ajout du sel, qui

[36] Pour une discussion détaillée et nuancée de cette question, voir désormais J. Stackert, «Ritual Applications», p. 239-252.

[37] *Maqlû* IX, 120: *nignakku ša quttāri*, expression désignant littéralement un ustensile sur lequel différents types de fumigations (*quttāru*) pouvaient être faits. Même si cet ustensile ne servait pas uniquement à brûler de l'encens (*qutrinnu*), la pratique prescrite pour le rituel vient ainsi confirmer l'importance liée au fait de brûler le sel. Sur la signification de ce passage, ainsi que sur les rapports entre *quttāru* et *qutrinnu* (l'encens proprement dit), voir notamment V. Hurowitz, «Salted Incense», p. 189 *sq.*

[38] Sur cet aspect de la notion (au demeurant passablement complexe) de «sainteté» dans la Bible hébraïque, voir notamment S. M. Olyan, *Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 17-18; ainsi que A. Angelini, C. Nihan, art. «Holiness (Hebrew Bible/Old Testament)», *in*: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* 12 (2016), p. 34-40 (ici p. 34-35).

sert ici en quelque sorte à rendre l'encens acceptable pour la divinité, comme déjà dans l'incantation de la collection *Maqlû* discutée plus haut. En outre, l'addition de sel ne rend pas seulement l'encens «saint» mais également «pur» (*ṭāhor*). La fonction purificatrice du sel est bien attestée par plusieurs traditions dans le Proche Orient ancien[39], et elle est également suggérée par deux autres passages de la Bible hébraïque : en 2 R 2,20-22, où le sel «guérit» (*RP'*) une eau jusque là impropre à la consommation, la rendant buvable ; et en Éz 16,4, où il est fait référence à l'usage de sel lors de la naissance d'un enfant[40]. Dans ce dernier exemple, la pratique consistant à frotter un nouveau-né avec du sel a peut-être une fonction plus spécifiquement apotropaïque, visant à protéger l'enfant contre les démons[41]. Toutefois, la double caractérisation de l'encens du sanctuaire comme étant *ṭāhor qodeš*, «pur et saint», est exceptionnelle dans la Bible hébraïque ; elle semble destinée à illustrer la qualité exceptionnelle de cet encens, suite notamment à l'ajout de sel.

5. Les usages de l'encens

À quel usage l'encens décrit dans cette recette était-il destiné ? En règle générale, les commentateurs ont estimé que cet encens servait à être brûlé sur l'autel à encens en bois d'acacia plaqué or qui, selon Ex 30,1-10, était placé dans le vestibule du sanctuaire[42]. C'est également ce que la tradition rabbinique semble avoir compris pour la majeure partie. Cette interprétation est corroborée par le fait que selon Ex 30,7 l'encens que le grand prêtre, Aaron, doit brûler matin et soir sur cet autel est désigné comme *qĕṭoret sammîm* (et non simplement *qĕṭoret*), soit un encens fait d'aromates (*sammîm*). Or dans la tradition sacerdotale du Pentateuque, cette expression est généralement utilisée

[39] Comme le souligne déjà la désignation de «Sel» comme «celui qui est fait dans un lieu pur» au début de l'incantation de *Maqlû* IV, 111-119 discutée plus haut.

[40] L'interprétation du lien entre sel et purification dans ce second passage est toutefois un peu plus complexe, car le sens de «purifier» pour le verbe *Š'H* est mal attesté ; en outre, ce verbe n'apparaît pas dans les principaux témoins grecs de ce passage et pourrait donc représenter une glose tardive. Sur cette question, voir par exemple W. Zimmerli, *Ezechiel*, 1. Teilband, BKAT 13,1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, p. 334 note c. L'ensemble de la procédure semble toutefois faire référence à une forme de nettoyage ritualisé de l'enfant à sa naissance.

[41] W. Zimmerli, *Ibid.*, p. 349. L'activité des démons à la naissance des enfants est un motif bien attesté tant dans le Proche Orient qu'en Égypte.

[42] Voir par exemple M. Haran, «The Uses of Incense in the Ancient Israelite Ritual», *Vetus Testamentum 10*, 1960, p. 113-129, ici p. 114 *sq*. Comparer aussi Id., *Temples and Temple-Service*, p. 208 et *passim*. Concernant la théorie de Haran selon laquelle *qĕṭoret sammîm* désignerait spécifiquement l'encens destiné à être brulé sur l'autel d'encens exclusivement, alors que *qĕṭoret* désignerait un encens de moindre qualité pouvant être brûlé dans des encensoirs, voir ci-dessous.

pour désigner l'encens confectionné à partir de la recette d'Ex 30,34-38[43]. Selon toute vraisemblance, c'est donc bien cet encens qui doit être offert en sacrifice sur l'autel d'or par le grand prêtre deux fois par jour.

Les choses sont toutefois un peu plus complexes, car le v. 36 précise qu'une *partie* de cet encens (*cf. wĕnātattāh mimmenāh*, «tu *en* placeras»), après avoir été réduit en poudre, doit être placé «devant le Pacte» (*lipnê hā'ēdut*), à l'intérieur de la tente de la rencontre». Le terme hébreu *'ēdut*, «Pacte» désigne dans la tradition sacerdotale l'arche qui se trouve dans le sanctuaire intérieur (ou «saint des saints» en hébreu)[44]. Le verset ne peut donc pas faire référence ici à l'encens brûlé quotidiennement par le grand prêtre sur l'autel d'or, puisque ce dernier se trouve non pas dans le sanctuaire intérieur, mais dans le vestibule du temple. En réalité, le *seul* contexte durant l'année où le grand prêtre est autorisé à pénétrer dans le sanctuaire intérieur est le grand rituel de *Yôm Kippur* décrit en Lv 16[45]; c'est donc à ce rituel que l'instruction d'Ex 30,36 doit faire référence ici. Dans le contexte de la cérémonie de *Yôm Kippur*, le grand prêtre doit précisément prendre avec lui une cassolette et brûler dessus de l'encens (désigné là encore comme *qĕṭoret sammîm*), afin de produire une «nuée», *'ānan* (Lv 16,12-13). Cette nuée sert à la fois à «présentifier» la divinité dans le sanctuaire (pour reprendre une expression de J.-P. Vernant) et, simultanément, à la dissimuler à la vue du grand prêtre afin que ce dernier ne meure pas en pénétrant dans le sanctuaire intérieur[46].

[43] Voir notamment Ex 25,6; 31,11; 35,8.15.28; 37,29; 39,38 et Nb 4,16, où l'encens aromatique (*qĕṭoret sammîm)* est toujours mentionné en lien avec l'huile d'onction; il ne peut donc s'agir que de l'huile et de l'encens prescrits par Ex 30,22-33 et 30,34-38 respectivement.

[44] Dans la tradition sacerdotale, cette arche est normalement désignée par l'expression complète *'ăron hā'ēdût*, ou «Arche du Pacte»: voir Ex 25,22; 26,33.34; 30,6.26; etc. Dans certains cas, toutefois, le terme *'ēdût* («Pacte») peut être utilisé comme synecdoque et suffit à désigner l'arche: outre Ex 30,36, voir Ex 27,21; Lv 16,13; 24,3; Nb 17,19.25. Sur la signification du parallèle avec Lv 16,13, en particulier, voir ci-dessous. L'expression «Arche du Pacte» représente vraisemblablement l'équivalent dans la tradition sacerdotale de l'expression «Arche de l'Alliance» dans la tradition deutéronomiste; il peut également s'agir d'une référence à la pratique mésopotamienne consistant à déposer des pierres de fondation contenant des inscriptions royales se référant à la construction d'un temple ou d'un palais dans des coffres, comme l'a déjà défendu V. Hurowitz. Cette question peut toutefois rester ouverte ici.

[45] Pour la structure et la composition du grand rituel de Lv 16, voir C. Nihan, *Priestly Torah*, p. 340-382; ainsi que B. Janowski, «Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie», *in*: T. Hieke, T. Nicklas (éds), *The Day of Atonement. Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions,* Leiden / Boston, Brill, 2012, p. 3-31.

[46] Le premier aspect (présentification de la divinité en lien avec la nuée d'encens) est mentionné en Lv 16,2b («lorsque j'apparaîtrai dans la nuée»), alors que le second est mentionné en 16,13. Sur cette double fonction de l'encens dans le contexte du rituel de Lv 16, ainsi que ses enjeux pour comprendre la place de ce rituel dans la tradition sacerdotale du Pentateuque, voir ma discussion détaillée dans C. Nihan, *Priestly Torah*, p. 375-379.

Si l'interprétation qui précède est correcte, il convient en réalité de distinguer deux contextes d'usage pour l'encens décrit en Ex 30,34-38 : une *partie* de cet encens (v. 36) est prélevée pour être brûlée à l'intérieur du sanctuaire par le grand prêtre lors du rituel de *Yôm Kippur* (selon les modalités décrites ci-dessus), alors que le reste est destiné à l'offrande quotidienne d'encens par le même grand prêtre sur l'autel d'or placé dans le vestibule du sanctuaire. On notera que, contrairement à l'encens brûlé dans le vestibule, celui qui est apporté dans le sanctuaire intérieur lors du rituel de *Yôm Kippur* est désigné comme «très saint» (v. 36b : *qodeš qŏdāšîm tihĕyeh lākem*), et non pas simplement comme «saint» (v. 35b) – alors que, selon l'interprétation proposée, il s'agit d'encens composé à partir de la *même* recette. Cette observation confirme, une fois encore, l'observation selon laquelle la notion de «sainteté» dans la tradition sacerdotale est une catégorie à la fois *dynamique* et *spatiale* : le degré de sainteté de l'encens ne dépend pas simplement de sa composition, il est également lié à l'espace dans lequel cet encens est ensuite spécifiquement utilisé[47].

6. L'encens, le temple et le commerce international

Même si une partie des aromates utilisés dans la confection de l'huile et de l'encens décrits en Ex 30 ne peuvent plus être identifiés avec certitude, l'analyse qui précède a déjà montré que la très grande majorité (sinon la totalité) de ces essences ne pouvaient être extraites d'arbres ou de plantes indigènes en Palestine mais devaient être importées. Selon toute vraisemblance, elles devaient parvenir à Jérusalem et en Samarie par le biais des caravanes marchandes dans le sud du Levant[48]. Cette observation soulève ainsi la question de l'implication des temples de Judée et de Samarie dans ce commerce. Plus spécifiquement, la composition d'Ex 30 semble indiquer que les familles sacerdotales contrôlant le sanctuaire de Jérusalem et, à partir de la seconde moitié du Ve siècle, celui du Garizim[49], devaient avoir un accès plus ou moins régulier aux essences exotiques décrites dans ce texte[50]. Même s'il faut tenir compte de la rhétorique

[47] Voir là-dessus A. Angelini, C. Nihan, art. «Holiness», p. 34 *sq*.

[48] Pour un aperçu général du commerce de caravanes à partir de l'époque néo-assyrienne, voir par exemple K. Nielsen, art. «Incense», *in* : *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, 1992, p. 404-409, ici p. 408.

[49] Pour la datation de la construction du sanctuaire samaritain sur le Mt. Garizim au Ve siècle av. n. è. déjà (et non à la fin du IVe siècle, comme on le pensait précédemment), voir Y. Magen, «The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence», *in* : O. Lipschits *et al.* (éds), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B. C. E.*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, p. 157-211.

[50] Un cas de figure très similaire concerne la liste des pierres précieuses ornant le vêtement sacerdotal du grand prêtre décrit en Ex 28, qui renvoient là aussi inévitablement à un imaginaire et des pratiques liés au commerce international dans le sud-Levant, et qui soulève par conséquent également la question du rôle du temple (et tout particuliè-

des textes sacerdotaux, qui associent régulièrement le sanctuaire idéal décrit en Ex 25-31 et 35-40 aux matériaux les plus luxueux, certains aspects de la description d'Ex 30 n'ont de sens que si les familles sacerdotales en charge de ces deux sanctuaires avaient effectivement les moyens de reproduire la recette pour l'huile et celle pour l'encens sur leurs lieux de culte respectifs. Il est d'ailleurs significatif à cet égard que l'une comme l'autre recette se termine par l'interdiction faite aux autres membres de la communauté d'imiter le mélange d'huile et d'encens (Ex 30,32-33 et 30,37-38 respectivement)[51].

Nous n'avons malheureusement que peu de données concrètes sur l'implication des familles sacerdotales de Judée et de Samarie dans le commerce d'encens à l'époque perse. Deux passages du livre de Néhémie (Né 13,5 et 13,9) indiquent toutefois qu'une partie des chambres du temple de Jérusalem étaient utilisées au Ve siècle comme entrepôt pour l'encens (*lĕbonāh*) ainsi que pour d'autres biens. Selon le récit de Né 13, l'une de ces chambres aurait en outre été accordée à Tobiyah, un haut fonctionnaire de l'administration perse qui semble également avoir été impliqué dans le commerce régional[52]. Tobiyah entretenait apparemment des liens étroits avec la prêtrise de Jérusalem[53], et la chambre qui lui était accordée dans le temple lui servait vraisemblablement à entreposer les biens dont il faisait le commerce[54]. Un autre passage, cette fois

rement du grand prêtre) dans ce commerce. Sur ce dossier, encore assez mal étudié, voir mon étude détaillée dans C. Nihan, «Le pectoral d'Aaron et la figure du grand prêtre dans les traditions sacerdotales du Pentateuque», *in*: L. C. Jonker *et al.* (éds), *Congress Volume Stellenbosch 2016*, Supplements to Vetus Testamentum 177, Leiden / Boston, Brill, 2017, p. 23-55; ainsi que C. Nihan, J. Rhyder, «Aaron's Vestments in Exodus 28 and Priestly Leadership», à paraître dans K. Pyschny, S. Schulz (éds), *Leadership in the Hebrew Bible*, Berlin / New York, de Gruyter, 2018.

[51] Dans le même sens, Ex 30,31 précise que la recette pour l'huile sainte est valide «de génération en génération», donc y compris dans le présent des lecteurs/auditeurs d'Ex 30 à l'époque perse.

[52] Sur la figure de Tobiyah l'Ammonite, voir par exemple (avec toutefois une reconstruction maximaliste des données) K.-D. Schunck, «Tobija und Nehemia: Ihre Feindschaft und deren Motive», *in*: J. van Ruiten, J. C. de Vos (éds), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology, Studies in Honour of Ed Noort*, Leiden / Boston, Brill, 2009, p. 209-215.

[53] En Né 13,4, le prêtre Eliashib est présenté comme *qārôb* de Tobiyah, terme que l'on peut traduire par «proche» ou même «parent». Il n'est pas clair si cet Eliashib est identique au grand prêtre du même nom mentionné ailleurs en Néhémie (Né 3,1.20.21; 12,10.22.23; 13,28), mais le contexte de Né 13,4-9 indique qu'il s'agit dans tous les cas d'une figure sacerdotale importante dans le temple de Jérusalem.

[54] Voir là-dessus par exemple J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary*, London, SCM Press, 1989, p. 354: «Provision of space in the temple [scil. pour Tobiyah] was no doubt connected with commercial concessions». Comme le relève Blenkinsopp, le terme hébreu employé ici pour désigner la «chambre» concédée à Tobiyah dans le temple de Jérusalem est typiquement employé dans les textes postexiliques pour désigner des salles servant à l'entrepôt de biens: voir Esd 8,29; Né 10,38-40; 1 Ch 9,26; 2 Ch 31,11. Sur le réseau de Tobiyah à Jérusalem et ses intérêts commerciaux, voir également Né 6,17-19 ainsi que le commentaire de J. Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 273-274.

dans le livre des Chroniques, mentionne pour sa part que les lévites, c'est-à-dire les fonctionnaires subalternes du temple de Jérusalem, étaient chargés de superviser non seulement l'encens (*lĕbonāh*), mais également toutes sortes d'herbes et de plantes aromatiques coûteuses (*bĕśāmîm*, même terme qu'en Ex 30,23) qui étaient entreposées dans le temple (1 Ch 9,29).

Ces sources – et quelques autres encore – confirment que la composition d'Ex 30 reflète selon toute vraisemblance le rôle croissant des sanctuaires centraux de Judée et de Samarie, ainsi que des familles les contrôlant, dans le commerce à l'époque perse d'aromates et d'autres biens exotiques encore. Cette conclusion n'est guère surprenante : l'usage de temples locaux comme lieux de stockage et relais commerciaux est une pratique répandue dans l'Antiquité, et compte tenu de la taille de Jérusalem à l'époque perse on voit de toute manière mal quelle autre institution aurait pu jouer localement ce rôle[55]. Les données à notre disposition ne nous permettent toutefois guère de nous faire une idée plus précise du rôle effectif joué par le temple de Jérusalem dans le développement des routes marchandes à l'époque perse.

7. Expertise rituelle et monopole sacrificiel à l'époque perse

Reste enfin la question de la fonction d'une recette comme celle d'Ex 30,34-38. L'existence d'«aide-mémoire» (ou *check-lists*) rituels est bien attestée dans le Proche Orient ancien, et il est possible que certains textes rituels du Pentateuque aient eu à l'origine une fonction similaire[56]. Dans le cas de la recette d'encens, toutefois, le nombre limité d'ingrédients rend l'hypothèse d'une mise par écrit pour des raisons d'ordre strictement mnémotechniques peu vraisemblable. Par ailleurs, il faut tenir compte du fait que cette recette a été préservée dans une collection (la Torah) qui ne relève pas d'un savoir spécialisé, voire ésotérique (comme c'est habituellement le cas des *check-lists* rituelles), mais d'un savoir public (puisque destiné à l'étude et la récitation communautaires). Il convient donc de chercher d'autres explications pour la mise par écrit de cette recette.

Sur ce point, la réponse doit plutôt être cherchée dans ce que l'on pourrait appeler la «rhétorique sacerdotale» du texte d'Ex 30,34-48. Le principal effet visé par le texte me semble être d'établir l'expertise rituelle des prêtres en matière d'encens, et cette lecture est corroborée par plusieurs éléments d'Ex 30,34-38. La recette énumère les ingrédients employés dans la confection de cet encens, ainsi que quelques informations supplémentaires ; mais le processus de confection lui-même n'est pas indiqué, comme on l'a déjà souligné. Au

[55] Selon certaines études récentes, la population de Jérusalem ne comptait probablement à l'époque perse que quelques centaines d'habitants, 1'500 à 2'000 au maximum : voir O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005.

[56] Voir là-dessus ma discussion dans C. Nihan, *Priestly Torah*, p. 215-219.

contraire, ce processus est présenté comme relevant du savoir-faire, ou de l'expertise, d'artisans spécialisés : «l'œuvre d'un parfumeur» (*ma'ăśēh roqēaḥ*). Selon le passage de 1 Ch 9 mentionné précédemment, la supervision des aromates entreposés dans le temple était confiée aux lévites (c'est-à-dire au *clerus minor*), mais leur mélange était réservé aux *prêtres* : «Les parfumeurs (*roqḥê*) qui mélangeaient les aromates (*bĕśāmîm*) étaient issus des prêtres (*ûmîn-bĕnê ha-kohānîm*)» (1 Ch 9,30). Cette tradition semble s'être perpétuée jusqu'à la fin du Second Temple, puisqu'un passage de la Mishna précise qu'à l'époque romaine le mélange des aromates destinés à produire l'encens était le monopole d'une famille sacerdotale en particulier (la maison d'Avtinas) qui en conservait soigneusement le secret[57]. Même la mention du sel ajouté à l'encens semble renvoyer à un savoir-faire spécialisé puisque cet aspect de la recette d'Ex 30,34-38 a son plus proche parallèle dans certaines traditions ésotériques accadiennes, comme la collection d'incantations *Maqlû*, discutée ci-dessus. Par ailleurs, le texte souligne que l'encens composé selon cette recette est la propriété exclusive du sanctuaire (et par conséquent des familles sacerdotales qui le contrôlent) ; comme l'affirment explicitement les v. 37-38, il ne peut en aucun cas être reproduit par le reste de la communauté. Au contraire, son usage semble avoir été réservé au grand prêtre : selon Ex 30,7-8 c'est Aaron (le grand prêtre) qui est chargé de faire brûler matin et soir l'encens sur l'autel placé dans le vestibule, et selon Lv 16,12-13 c'est également lui seul qui était autorisé à pénétrer dans le sanctuaire intérieur avec une cassolette d'encens.

Tous les éléments du texte concordent ainsi pour faire de l'encens le privilège exclusif des familles sacerdotales rattachées aux sanctuaires centraux de Judée et de Samarie : sa fabrication relève d'un savoir spécialisé, détenu par ces familles ; l'encens ainsi réalisé est présenté comme un produit exceptionnel, le plus pur et le plus sacré qui soit ; il est la propriété exclusive du sanctuaire, et son imitation est sévèrement sanctionnée ; enfin, il ne peut être utilisé, ou manipulé, que par le grand prêtre. On notera encore que, dans le contexte de l'époque perse en tout cas, les ingrédients utilisés dans sa confection ne pouvaient vraisemblablement être acquis que par l'intermédiaire du sanctuaire, qui servait de relais local au commerce de ces produits dans le sud-Levant ainsi qu'on l'a vu plus haut. De ce point de vue, le discours d'Ex 30 contribue à la construction d'une forme de *monopole sacrificiel* pour les familles en charge de ces sanctuaires.

Ce phénomène présente des similitudes avec ce que l'on observe pour les sacrifices sanglants, notamment dans le livre du Deutéronome. Il existe néanmoins une différence fondamentale : alors que le Deutéronome précise qu'il n'y a que dans un «lieu» (*māqôm*) unique – donc au sanctuaire central – que les sacrifices sanglants peuvent légitimement être offerts à Yhwh[58], transformant ainsi *de facto* tout égorgement d'animal en dehors du sanctuaire central en un simple abattage

[57] M. *Yoma 3,11*.

[58] Voir Dt 12 et les textes qui font partie du même réseau, notamment Dt 14,22-27 ; 15,19-23 ; 16,1-17 ; 17,8-13 ; 18,1-8 ; 26,1-11.

non sacrificiel[59], il n'existe aucune affirmation similaire dans le cas de l'encens, que ce soit en Ex 30 ou dans d'autres textes. La possibilité d'offrir de l'encens dans d'autres contextes que le sanctuaire central, y compris des contextes *domestiques*, n'est jamais vraiment mentionnée dans le Pentateuque, mais elle n'est pas non plus condamnée, en tout cas pas de manière explicite. La correspondance d'Eléphantine atteste en outre du fait que, si la pratique de sacrifices sanglants dans les sanctuaires locaux ou régionaux a pu poser problème aux élites des provinces de Judée et de Samarie, ce n'était pas nécessairement le cas avec les offrandes d'encens et d'autres types de sacrifices non sanglants[60].

Comment faut-il expliquer ce phénomène ? Plus encore que pour les sacrifices sanglants, la très grande diversité des pratiques ainsi que des contextes liés aux sacrifices d'encens à l'époque perse[61] rendait impossible de fait, de toute manière, un contrôle strict de ces sacrifices par les principales familles sacerdotales de Jérusalem et de Samarie. La stratégie adoptée par ces familles, et reflétée dans les traditions sacerdotales du Pentateuque, consiste alors à ignorer délibérément ces pratiques pour se focaliser exclusivement sur l'encens du sanctuaire. Dans la conception sacerdotale, l'encens composé selon la recette d'Ex 30,34-38 et offert matin et soir par le grand prêtre sur l'autel d'or (Ex 30,7-8), suffit à couvrir les besoins en encens du dieu national (Yhwh). L'encens offert dans d'autres contextes, que ce soit dans des sanctuaires locaux ou régionaux comme à Eléphantine ou dans le cadre de rites domestiques, n'est pas critiqué, mais il n'est pas non plus requis. On pourrait dire, en ce sens, que dans la perspective sacerdotale d'Ex 30 (et des textes du Pentateuque qui en dépendent), les sacrifices d'encens offerts en dehors du sanctuaire central ne sont pas nécessairement illégitimes (comme c'est le cas pour les sacrifices sanglants) mais ils sont *superflus*.

On notera au passage que les remarques qui précèdent soulignent la coexistence d'une *pluralité* de stratégies de centralisation au sein du Pentateuque.

[59] Comme le souligne explicitement Dt 12,15 (et, plus loin, 12,21-22). Si cet abattage n'est plus sacrificiel, du fait qu'il ne prend pas place au sanctuaire central, il est néanmoins *ritualisé* puisque le sang de l'animal doit être répandu sur le sol et non consommé (Dt 12,16, *cf.* également 12,23). De ce point de vue, il est préférable d'éviter l'expression «abattage profane», qui a cours dans la littérature scientifique, et de parler plutôt d'abattage «non sacrificiel».

[60] Dans la réponse envoyée conjointement par le gouverneur de Juda, Bagohi, et l'un des fils du gouverneur de Samarie, Delaiah, à la requête des Judéens d'Eléphantine (TAD A 4.9), l'offrande végétale (MNḤT') et l'encens (LBWNT') sont explicitement mentionnés dans le contexte des sacrifices pouvant être offerts sur l'autel reconstruit, mais non les sacrifices sanglants. Cet aspect ressort encore plus clairement dans la pétition envoyée subséquemment par les membres de la colonie d'Éléphantine au satrape d'Égypte, où il est explicitement mentionné que des sacrifices sanglants ne seront pas offerts sur l'autel (TAD A 4.10). Pour l'édition des textes, voir B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 1, Jerusalem, Hebrew University, 1986.

[61] Pour un bon aperçu de cette diversité, voir C. Frevel, K. Pyschny, «Perserzeitliche Räucherkästchen».

Contrairement à une idée reçue (et d'ailleurs héritée de la recherche du XIXe siècle), la loi sur le culte du Deutéronome n'est pas le seul paradigme développé par les auteurs du Pentateuque pour penser (et finalement mettre en pratique) l'idéal d'un culte centralisé ; une analyse plus fine des stratégies de centralisation à l'œuvre dans ce document serait requise ici, qui distingue non seulement entre différentes traditions (deutéronomique, sacerdotale, etc.) mais aussi entre différents types de rituels (sacrifices sanglants et non sanglants, notamment)[62].

8. L'expansion de la recette d'Ex 30 : texte et rituel à l'époque du Second Temple

La réception antique de la recette d'Ex 30 mérite encore un bref commentaire, qui tiendra lieu ici de conclusion, car elle apporte un éclairage supplémentaire sur ce texte et sa signification. Plusieurs témoins indiquent en effet que d'autres aromates ont été ajoutés à la recette d'Ex 30 durant l'époque du Second Temple, selon un processus qui semble s'être réalisé de manière graduelle. Un passage du livre des *Jubilés* (deuxième siècle a. n. è.) mentionne ainsi sept essences entrant dans la composition de la recette de l'encens du sanctuaire (Jub 16,24)[63]. C'est le même nombre que l'on trouve encore dans le Siracide (Sir 24,15), dont la composition date *grosso modo* de la même époque

[62] Une étude compréhensive des stratégies de centralisation à l'œuvre dans le Pentateuque demeure, en l'état, très largement un *desideratum* de la recherche. Dans le cas des traditions sacerdotales en général, et du Lévitique en particulier, cette problématique fait actuellement l'objet d'une thèse de doctorat par Mme Julia Rhyder à l'Université de Lausanne, qui devrait être prochainement déposée, et qui promet de renouveler significativement la discussion sur le concept de «centralisation» dans ces *traditions,* et plus généralement dans le Pentateuque. Voir provisoirement J. Rhyder, «"The Temple Which You Will Build for Me in the Land". The Future Sanctuary in a Textual Tradition of Leviticus», *Dead Sea Discoveries* 24, 2017, p. 1-27. Voir également mes remarques préliminaires dans C. Nihan, «Cult Centralization and the Torah Traditions in Chronicles», *in* : P. Dubovský *et al.* (éds), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, p. 253-288.

[63] Pour le texte, voir K. Berger, *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981, p. 413-414. Cette mention intervient dans le contexte du récit de la célébration par Abraham de la fête des Tabernacles (Jub 16,20 *sq.*). Il est cependant intéressant de relever que l'on trouve plus tôt dans le récit des Jubilés une autre mention de l'encens sacré, offert cette fois-ci par Adam à l'occasion de son départ du jardin d'Eden, et qui ne comprend que les quatre aromates correspondant à la recette d'Ex 30 (Jub 3,27). Si ce phénomène n'est pas fortuit, il pourrait s'agir d'une stratégie narrative visant à motiver la distinction entre la recette originale (celle d'Ex 30) et sa version «augmentée» : la recette originale est associée à Adam, donc aux origines de l'humanité, alors que la recette augmentée est associée à Abraham, donc à une étape plus tardive de la révélation divine selon la logique narrative des Jubilés. Pour une idée similaire, voir également le commentaire de Berger, *ibid.* : «Abraham opfert aber reichhaltiger als Adam, daher ist die Liste hier erweitert. Denn Abraham ist in höherem Maße erwählt».

(début du deuxième siècle, vers -190 à -180)[64]. Le nombre d'aromates utilisés dans la composition de l'encens du sanctuaire semble s'être encore élargi vers la fin de l'époque du Second Temple, puisque Flavius Josèphe mentionne pour sa part les «treize parfums (τῶν τρισκαίδεκα θυμιαμάτων)» qui étaient utilisés pour l'autel d'encens dans le sanctuaire de Jérusalem et qui provenaient «de la mer et de la terre inhabitée aussi bien que de la terre habitée» (*Bell. Jud.* V, 218)[65]. Toutefois, les principales sources rabbiniques (notamment y. *Yoma* IV 5 et b. *Kerithot* 6a) s'accordent sur le nombre de *onze* aromates employés dans la confection de l'encens du sanctuaire, et ce nombre (plutôt que celui de Josèphe) correspond vraisemblablement à la recette qui a dû être employée vers la fin de l'époque du Second Temple (premier siècle avant et/ou premier siècle après)[66].

On laissera ici de côté la question de l'identification et de la provenance des ingrédients supplémentaires énumérés dans ces différentes sources, qui serait l'objet d'une autre étude. Plus généralement, le phénomène d'expansion ou d'amplification graduelles de la liste originale d'Ex 30 illustre parfaitement les rapports complexes entre la pratique du texte et la pratique du rite à l'époque du Second Temple, rapports qui sont au cœur (avec bien sûr d'autres processus) de la transition entre «Israël ancien» et «judaïsme» dans l'Antiquité. À partir de l'époque hellénistique en tout cas (mais probablement déjà un peu avant, comme on l'a soutenu plus haut), la liste d'Ex 30 a été considérée comme étant normative pour la confection de l'encens du sanctuaire : en effet, les quatre ingrédients mentionnés dans ce texte sont systématiquement repris parmi ceux énumérés dans les sources antiques. En même temps, cette normativité du texte d'Ex 30 n'impliquait encore aucune *clôture* de cette liste, qui a pu être graduellement amplifiée et adaptée en fonction de l'évolution de la pratique rituelle et des ingrédients à disposition au sanctuaire. Pour que ce processus s'arrête, il faudra d'une certaine manière attendre la destruction du temple de Jérusalem par l'armée romaine en 70 et la transformation de ce dernier en un lieu de mémoire exclusivement.

[64] Sur l'analyse de ce passage, et des aromates qui y sont mentionnés, voir notamment N. Calduch-Benages, «Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida», *in* : N. Calduch-Benages, J. Vermeylen (éds), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (BEThL 143), Leuven, University Press, 1999, p. 15-30.

[65] Édition, traduction et commentaire chez A. Pelletier, *Flavius Josèphe. Guerre des Juifs,* t. III : *Livres IV et V*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 139. Voir également *Ant.* 12,9 à propos de l'encens du sanctuaire chez Josèphe.

[66] La composition de l'encens du sanctuaire est notamment discutée dans une *beraita*, *Piṭṭum Haqqĕṭoret*, qui est reflétée à la fois dans le Talmud babylonien en b. *Kerithot* 6a et dans le Talmud de Jérusalem en y. *Yoma* IV 5. Bien que ces deux sources diffèrent sur de nombreux détails, elles s'accordent par contre sur le nombre d'ingrédients utilisés dans la confection de l'encens du sanctuaire ainsi que sur la nature de ces ingrédients. L'écart entre le nombre d'ingrédients mentionnés en Ex 30 et le nombre connu par la tradition rabbinique fait également l'objet d'une discussion en b. *Kerithot* 6b.