

Le sacrifice d'enfants comme sacrifice d'offrande. Remarques sur le sacrifice *mlk*

M. BAUKS

Summary: This article analysis the epigraphic text in Phoenician and Punic culture and re-examines the hypothesis defended by O. Eißfeldt and H.-P. Müller, that these texts written on cultic objects testify sacrificial acts which have been conserved in two Old Testament narratives, Judg. 11 and 2 Kings 3.

Le sacrifice d'enfants est un thème extrêmement controversé*. En ce qui concerne la région où se déroulent les récits bibliques, des voix s'élèvent toujours plus nombreuses pour affirmer que rien ne permet d'en présupposer l'existence¹. En revanche, on a moins de certitudes pour le monde phénico-punique où certaines inscriptions, puniques en particulier, autorisent à penser que la pratique de tels sacrifices (sacrifices *mlk*) a bien eu lieu². La seule réserve émise concernant cette région touche à la signi-

* Je remercie C. Grandclère-Prätorius (Heidelberg) pour sa traduction d'une grande partie de l'article et ses retouches philologiques.

1. Cf. G.C. Heider, *The Cult of Molek. A Reassessment*, JSOT.S 43, Sheffield 1985 et G.C. Heider, « Molech », in DDD, Leiden 1999², pp. 581-585 ; J. Day, *Molech. A God of Human Sacrifice in the OT*, VCOF 41, Cambridge 1989 ; J. Day, « Menschenopfer », in RGG 5, Tübingen 2002⁴, pp. 1087 sqq. ; pour la reprise critique, cf. K.A.D. Smelik, « Moloch, Molech or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence concerning the Hebrew Term Molekh », *JSOT* 9, 1995, pp. 133-142 ; H.-P. Müller, « Genesis 22 und das mlk-Opfer », *BZ* 41, 1997, pp. 237-246 et l'exkursus de K. Engelken in H. Seebass, *Genesis II : Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn 1997, pp. 205-208 avec bibliographie ; F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, BZAW 338, Berlin-New York 2004, pp. 215-261, spéc. 236 sqq.

2. D. Pardee, in *JNES* 49, 1990, p. 372, s'oppose complètement à l'idée de sacrifices humains dans cette culture.

fication du tophet de Carthage³ puisque les trouvailles archéologiques n'ont pas encore permis de déterminer s'il s'agit d'un lieu de sacrifices ou d'un cimetière pour enfants, comme le montre bien H. Bénichou-Safar : « Le tophet aurait été un sanctuaire d'un genre particulier où les enfants morts avant d'avoir subi les rites d'initiation auraient été "voués" ou "offerts" à la divinité pour qu'elle se chargeât de leur réincarnation puisque telle était bien, habituellement, l'espérance nourrie ». Autant dire que, « à côté de quelques dizaines - peut-être davantage - d'enfants effectivement offerts vivants au *tophet*, celui-ci abrite pour l'essentiel des petits êtres nés avant terme, morts-nés ou fauchés prématurément »⁴. En me servant de ces divers éléments et en m'appuyant sur le témoignage des textes bibliques, j'essaierai de déterminer s'il nous faut présumer, dans la culture biblique, de l'existence de sacrifices d'enfants présentant des similitudes avec les sacrifices *mlk* et, si tel est le cas, dans quel contexte littéraire ils seraient à situer.

1. Les inscriptions mentionnant les sacrifices d'enfants et la spécification de leur contenu

En 1935, dans son étude « Molk comme terme de sacrifice dans le monde punique et la fin du Dieu Moloch », O. Eissfeldt⁵ a avancé la thèse selon laquelle *molek* ne serait pas une épithète ou le nom d'un dieu mais une sorte de sacrifice. Cette thèse a tout d'abord été reprise et développée par J.-G. Février et R. de Vaux⁶ et plus récemment par H.-P. Müller⁷. En

3. Cf. S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991, spéc. pp. 26-29, 50-70 ; S. Moscati et S. Ribichini, « Il sacrificio di bambini: un aggiornamento », *Accademia Nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura*, Quaderno no. 266, Rome 1991, pp. 1-44 ; H. Bénichou-Safar, *Les tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982, spéc. 278-284, 340-343 ; Pour la discussion, cf. C. Bonnet et P. Xella, « La Religion », in V. Krings, *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, HdO 20, Leiden 1995, pp. 331-333 et J.S. Rundin, « Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition », *JBL* 123, 2004, pp. 425-447, spec. 426 et n. 3. Cependant, F. Stavrakopoulou, *op. cit.* (n. 1) souligne que les « révisionnistes » ne peuvent expliquer ni le fait que l'on trouve côte à côte des ossements humains et des ossements animaux, ni le caractère votif des attestations épigraphiques (pp. 237-239).

4. Bénichou-Safar, *ibid.*, p. 343.

5. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935 ; cf. *id.*, « Moloch », in RGG IV, Tübingen 1960³, pp. 1089 sqq. Pour la critique, cf. J. Ebach et U. Rütterswörden, « ADRMLK, "Moloch" und BA^cAL ADR. Eine Notiz zum Problem der Moloch-Verehrung im Alten Israel », *UF* 11, 1979, pp. 219-226.

6. J.G. Février, « Molchomor », *RHR* 143, 1953, pp. 8-18 ; *id.*, « Essai de reconstitution du sacrifice Molek », *JA* 248, 1960, pp. 167-187 ; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'AT*, CRB 1, Paris 1964, pp. 71 sqq.

partant de l'observation philologique selon laquelle le pun. *mlk*(t), en transcription lat. *molch-*, *morc(h)-* ou *moch-* ou encore en pun. *mlk*⁸, est à comprendre comme un nom verbal au causatif de *hlk* (hébr. *hlk* ; *jilk* < **wlk*) signifiant « offrande » (Karatepe, *KAI* 26 II 19)⁹ ou du syr. *mlak* « régner » ou encore de l'aram. *mlk* « promettre » et qu'il ne peut pas être dérivé de **malk* / **milk* (hébr. *melek*), il démontre que cette notion est bien utilisée pour désigner une sorte de sacrifice¹⁰ et non pas un destinataire divin¹¹. La vocalisation admise de *maulik*/*môlik*/*môlek* correspond à l'hébr. *molek* ou au grec *molocho*, selon 2 R 23,10 ; Jr 32,35 LXX. Étant donné que dans *RÉS* 367 I 2 ; *CIS* I,307,3¹², *KAI* 105,2 sq.¹³, *mlk* est également

7. H.-P. Müller, « Die Opfer für Tannit und Baal Hamon », in M. Münter-Elfner éd., *Von der Höhlenkunst zur Pyramide. Vorzeit und Altertum, Kunst und Kultur 1*, Leipzig - Mannheim 1997, pp. 486-489 ; *id.*, « Punische Weihinschriften und alttestamentliche Psalmen im religionsgeschichtlichen Zusammenhang », *Or.* 67, 1998, pp. 477-496 ; *id.*, « Der Umgang mit dem Negativ-Numinosen in der phönizisch-punischen Religion », in A. Lange et al. éd., *Die Dämonen/Demons*, Tübingen 2003, pp. 108-121.

8. *mlk*₅ « a certain type of sacrifice » cf. DNWSI, 1995, p. 640.

9. Cf. W. von Soden, in *ThLZ* 61, 1936, p. 46 ; cf. H. Donner et W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften (KAI II)*, Bd. 2, Wiesbaden, 1971³, pp. 37.42 concernant *KAI* 26 II, 19 : *wylk zby lkl* « und brachte ein Schlachtopfer dar für alle » ; cf. W. Röllig, « Kinderopfer », in *RIA* 5, 1976-1980, pp. 600-602 et dernièrement J. Friedrich et W. Röllig, *Phönizisch-punische Grammatik*, AnOr 55, Rome 1999, § 202b. Par contre, F. Bron, *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatépe*, Genève 1979, pp. 95sq. le réfute et précise que « dans aucune langue sémitique, on n'utilise le causatif de HLK au sens d'offrande » ; je voudrais m'opposer à cet argument en rappelant que HLK, 'BR et 'LH sont en hébreu trois verbes de mouvement qui expriment au hiphil l'acte d'offrir (cf. *infra*, n. 44). Cf. tout récemment dans le même sens G. Abou Samra, *Bénédictions et malédictions dans les inscriptions phénico-puniques*, BUSE XLVIII, Kaslik 2005, pp. 257-309, spéc. 259.

10. Cf. la liste des preuves en DNWSI, pp. 640-644 (*mlk*₅) ; H.-P. Müller, « Molaek », *ThWAT* 4, 1984, pp. 957-968 ; H.P. Roschinski, « Punische Inschriften zum Milk-Opfer », in *TUAT* II, Gütersloh 1991, pp. 606-610 propose un choix de textes traduits ; cf. Abou-Samra, *ibid.*, pp. 257 sq., ainsi que Stavrakopoulou, *op. cit.* (n. 1), pp. 216 sq. ; C. Picard, « Les sacrifices Molk chez les puniques : certitude et hypothèse », *Sem.* 49, 1989, pp. 77-88, spéc. 80, confirme cette hypothèse sur la base de ses recherches archéologiques.

11. En ce qui concerne la discussion pour savoir s'il s'agit d'un sacrifice effectué (G.C. Heider ; J. Day) ou simplement d'un don d'enfants (M. Weinfeld) à Melqart, Milkom, Ashtar, Malik ou Adad-milki, cf. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1*, GAT 8/1, Göttingen 1992, pp. 297-330, qui préfère l'interprétation d'un don rituel à Molek (= Adad) (pp. 298 sq.). Cf. U. Rütterswörden, « Die Stellung der Deuteronomisten zum alttestamentlichen Dämonenwesen », in A. Lange et al. éd., *Die Dämonen / Demons*, Tübingen 2003, pp. 197-210, spéc. 207 sq. Pour la critique, cf. Stavrakopoulou, *op. cit.* (n. 1), pp. 247-261.

12. La référence à un vœu se trouve aussi en *CIS* I,380 : « ¹Stele für ein mlk-Opfer an Baal, das weihte B²od³aschart ..., als er (sein Gelübde) erfüllte (b-ml²-m) für die Herrin (= Tannit), Angesichts Ba⁵als für den Herrn, für Baal Hammon. Sie mögen hören⁶[seine Stimme,] ihn [se]g[nen] » (traduction de H.P. Roschinski, *TUAT* II [n. 10], p. 616) ; cf. Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 274 sq. pour la discussion portant sur cette inscription.

utilisé comme objet de *ndr* « promettre solennellement », H.-P. Müller en a conclu à l'existence de cette sorte de sacrifice dans les récits de *Jg* 11 et *2 R* 3, même si la notion en elle-même n'apparaît pas¹⁴. C'est l'affinement de cette thèse qui fera à présent l'objet de mon étude, défendant l'idée selon laquelle le sacrifice *mlk* est une sorte de sacrifice, dont on ne trouve pas seulement des preuves sémantiques dans quelques passages bibliques mais également une description objective dans au moins deux récits (*2 R* 3,27 et *Jg* 11).

2. Les attestations des inscriptions phénico-puniques

Dans sa typologie des quelques 50 références faites au sacrifice *mlk*, H.P. Roschinski¹⁵ différencie deux sous-groupes :

a) La combinaison *mlk ʾdm* renvoie à « l'offrande d'un être humain »¹⁶ (cf. également *bšrm* « offrande de sa chair ») ; on trouve aussi parfois *bšr(m)* seul ou encore *mlk bšrm btm* « offrande complète en échange de sa chair », comme l'attestent quelques inscriptions nord-africaines (El-Hofra 28-32.34-38) dans le contexte des sacrifices de remerciement¹⁷.

b) À côté de cela, le concept d'offrande + d'un agneau (*mlk ʾmr*)¹⁸ sert à la description d'un sacrifice de substitution, comme on en trouve des attestations aussi bien à El-Hofra¹⁹ qu'à Ngeaus²⁰ (lat. *pro vicario*). Les

13. El-Hofra 37 : « Au seigneur à Baʿal-Ḥamon et à Tanit face de BʿL MLK ʾDM ʾZRM ʾŠ [cf. Röllig, *KAI* 105,2 : « Ein Menschenopfer seines (eigenen) Kindes in vollkommenem Zustand (*mlk ʾdm bšrm btm*)] qu'a voué Magon fils de ʿAbdšado BŠRM BTM » ; cf. Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 293-296 pour la traduction et la discussion de cette inscription.

14. Ce que réfute R. de Vaux, *op. cit.* (n. 6), p. 68.

15. Roschinski, *loc. cit.* (n. 10), pp. 606 sqq.

16. Cf. DNWSI, *mlk*, 641 ad 2. H. Bénichou-Safar s'étonne du fait qu'il existe plusieurs termes pour désigner le sacrifice - étant donné le caractère austère propre à ce type d'inscriptions, il est possible que les chercheurs ne disposent pas de tous les éléments qui leur permettraient de comprendre en détail les différences techniques (« À propos du Tophet de Carthage : Réflexion sur le sens du terme MLK », in *ACFP* III/1, Tunis 1995, pp. 142-148, spéc. 143).

17. Cf. les publications de A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine. Textes*, Paris 1955, pp. 29-48 ; Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 292-309. En ce qui concerne El-Hofra 28 cf. *KAI* 106 ; El-Hofra 35, cf. *KAI* 107. Pour la discussion, cf. de Vaux, *op. cit.* (n. 6), pp. 69sq. ; Müller, *loc. cit.* (n. 10), p. 961 ; Roschinski, *loc. cit.* (n. 10), p. 608.

18. Pour la prononciation, cf. Friedrich-Röllig, *op. cit.* (n. 9), § 51c. Pour les différentes interprétations, cf. Berthier-Charlier, *ibid.* (n. 17), pp. 29-31.50 sqq. et tout récemment Abou Samra, *ibid.*, pp. 274-276 (*KAI* 61B).

19. Berthier-Charlier, *ibid.* (n. 17), pp. 54-55 (p. 50 pour la discussion).

20. *CRAI* 1931, pp. 21-26 ; pour la discussion des attestations, cf. Eissfeldt, *op. cit.* (n. 5), pp. 3-12 (avec illustrations) et Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), p. 264.

lieux de sacrifice sont parfois signalés²¹ par une stèle (*nšb*). De tels sacrifices sont également attestés dans les inscriptions des dédicaces des tables d'offrande de Nebi Yunis (cf. *infra*) et on a attribué aux inscriptions néo-puniques de Carthage *mlk ʔzrm ʔš(t)* « sacrifice *mlk* d'un agneau mâle ou femelle (?) » la même fonction de substitution²². Les sacrifices offerts à la suite d'un vœu dans une situation de détresse, de laquelle le sacrifice est censé délivrer, sont également attestés, comme le montre l'expression *nšb mlkt bmsʕm* « stèle d'offrande dans la détresse » (*CIS I 198,4*). *Mlk* pourrait également servir pour la désignation d'un sacrifice de remerciement dans le cas d'un vœu exaucé (*ndr - mlk* ; par ex. Ngeus 1,4 et El-Hofra 32.34-36.38.40) - comme signalé plus haut.

L'inscription de dédicace de la table d'offrande de Nebi Yunis, entre Jaffa et Asdod, datée du 3^e/2^e s. av. J.-C.²³, commence par l'expression²⁴ très souvent attestée de *nšb mlk* : « cette stèle de (sacrifice) Molk ont dédicacé et donné conformément à sa valeur (*ʕkt*)²⁵ Abdo, fils d'Abdis, à leur maître Eshmun ... » (cf. *KAI 61 A, I*²⁶ ; B,1, 98,1 sq.). C. Butterweck l'interprète comme « sacrifice d'enfant pour le dieu protecteur d'une ville ou d'un pays »²⁷, dans notre texte le dieu Eshmun. Pour H.-P. Müller, il ne fait aucun doute que, dans les inscriptions de Ngeus (*KAI 61*), *nšb mlk b + ʕl*²⁸ doit être traduit par « stèle de sacrifice Molk en échange d'un enfant ou d'un nourrisson », suivi de la dédicace à Baʕal Ḥammon. La

21. B. Delavault et A. Lemaire, « Une stèle "Molk" de Palestine dédiée à Eshmoun ? *RES 367* reconsidéré », *RB 83*, 1976, pp. 569-583, spéc. 575 sqq. mentionnent les attestations suivantes : deux inscriptions de Malte (4^e s. av. J.-C. ; cf. *KAI 61 A+B*), deux de Sousse (2^e-1^{er} s. av. J.-C., *KAI 98-99*) et deux venant de Carthage (*CIS I, 380,1* ; 2613) ainsi que la table d'offrande de Nebi Yunis (cf. *infra*).

22. Cf. Müller, *loc. cit.* (n. 1), pp. 241 sqq. ; *id.*, *loc. cit.* (n. 7) 2003, pp. 114 sqq. ; *id.*, *loc. cit.* (n. 7) 1998, pp. 481 sq. et Roschinski, *loc. cit.* (n. 10), pp. 609 sq. ; cf. Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 297 sq. qui traduit en *CIS I 5702 ʔzrm ʔš(t)* par « un nouveau-né/un enfant mâle/femelle », avouant aussi que le sens reste souvent difficile à cerner (*ibid.*, p. 305).

23. Cf. Müller, *loc. cit.* (n. 10), p. 958 ; C. Butterweck, « Nebu Yunis-Opferweihinschrift », *TUAT II*, Gütersloh 1991, pp. 597 sqq.

24. Cf. *infra*, n. 37.

25. Delavault-Lemaire, *loc. cit.* (n. 21), p. 576, traduisent : « par leur contribution financière correspondant à un vœu » (cf. *Lv 27,2.8.15.16* ; *2 R 23,35* et *12,5*), faisant référence à d'autres inscriptions comme *KAI 130*.

26. Cf. J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, vol. III*, Oxford 1982, p. 74.

27. Cf. C. Butterweck *et al.*, « Phönizische Grab-, Sarg- und Votivinschriften », in *TUAT II*, Gütersloh 1991, p. 597, n. 1a. B. Delavault et A. Lemaire ne s'expriment pas sur la possibilité d'interpréter *mlk* comme un sacrifice d'enfant.

28. Cf. Gibson, *op. cit.* (n. 26), p. 75 (no. 21) et Donner-Röllig, *KAI II* (n. 9), pp. 76 sqq. ; DNSWI, *mlk*., 642 ad 5 notent que la signification est extrêmement incertaine. Cf. Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 271-273.

même explication vaut pour *KAI* 61A, grâce à l'attestation parallèle en 61B, où l'insertion de *mlk ʔmr* (*molchomor*) suggère le remplacement par un « agneau » (hébr. *ʔimmer*)²⁹. Contre la traduction de *nšb mlk bʔ* [+ *ʔzrm*] (par ex. *KAI* 98,2) par « stèle *mlk* en échange d'un nourrisson » (*b* + *ʕl*), H. Bénichou-Safar propose de l'interpréter comme un rite d'initiation « entrer sous le joug »³⁰. Mais cette tournure a également été comprise comme information sur le destinataire, « pour Baʕal »³¹. La description du sacrifice est complétée par une deuxième expression, *ʔzrm*³², mais cette dernière est si difficile à mettre au clair qu'elle ne peut que très peu contribuer à une meilleure compréhension de la tournure. On la rencontre de nouveau en *KAI* 103,1-2 près de *mlk ʔdm*, « offrande d'un être humain », où elle est parfois traduite par « vœu »³³. Le champ sémantique atteste alors souvent un verbe comme « faire une offrande » (*nšʔ*) ou « faire le vœu solennel de » (*ndr*), tout comme des données plus précises sur le sexe de l'offrande (*ʔš-t*). Enfin, à côté de cela, il nous faut encore évoquer les sacrifices *mlk* offerts *bmʕrm*, « dans la détresse », et qui sont à comprendre comme des actions de remerciement (*CIS* I 198,4).

Malgré quelques problèmes de traduction, les inscriptions puniques présentées ici laissent reconnaître que :

1) Le complément apporté à *mlk ʔdm* ou à *bšr(m)* renvoie à l'offrande d'un être humain.

2) Les lieux de sacrifice *mlk* sont parfois seulement marqués par une stèle.

29. Cf. Müller, *loc. cit.* (n. 10), p. 962 ; DNWSI, *mlks*, 641 sqq. ad 4 pour la discussion sachant que J.C.L. Gibson, entre autres, (*ibid.*) préfère suivre la leçon de E. Lipiński (« North Semitic Texts from the First Millennium B.C. », in W. Beyerlin éd., *Near Eastern Texts relating the Old Testament*, London 1978, p. 252) et analyse un participe actif ou passif de *ʔmr* « dire » dans le sens de « donner promesse ».

30. Elle pense qu'à l'époque romaine tout au moins, *mlk* est un rite d'initiation qui rappelle les rites de dédicaces africaines à Saturne par les inscriptions de stèle : « *intravit sub iugum* ». Dans ce cas, *mlk* viendrait de H.L.K. *hiph.* « le fait de faire aller », parfois complété par *b-ʕl* « dans un joug » en tant que métaphore de la soumission de l'homme à dieu (*loc. cit.* [n. 16], pp. 144 sqq. et *id.*, « Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'Ancien Testament », *RHR* 210, 1993, pp. 131-143, spéc. 133 sqq.). Abou Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 272 sqq. considère qu'un tel rite de passage n'est pas attesté dans la culture punique. Pour la discussion, cf. *KAI* II, n° 61 A et pp. 98 sqq. et tout récemment Abou Samra, *ibid.*, pp. 269 sqq.

31. Cf. pour la discussion Roschinski, *loc. cit.* (n. 10), p. 610 (« *molk-Opfer für Baal* ») et Abou Samra, *ibid.*, p. 271.

32. H.-P. Müller, *loc. cit.* (n. 10), p. 962, souligne que la signification est extrêmement incertaine et n'est compréhensible que par le contexte (cf. DNWSI, *mlks*, p. 642 ad 4 ; Donner-Röllig, *KAI* II (n. 9), pp. 106 sqq. ad *KAI* 98 ; pour la traduction cf. *supra*, n. 22).

33. *KAI* II (n. 9), p. 114.

3) Des compléments comme *mlk b^ʿul* ou du moins *molk ʿomor* (et éventuellement *mlk* [+ *ʿzrm*]) pourraient faire référence à la possibilité d'opérer une substitution dans le cas d'un sacrifice d'enfant ou pourraient désigner un rite de passage (cf. n. 29).

4) Les sacrifices sont consacrés à Ba^ʿal Hammon et Eshmun ou encore Tannit et appartiennent souvent à un contexte rituel de vœu ou d'action de demande. Certaines inscriptions puniques appartiennent également au genre du formulaire de remerciement, puisque l'on y trouve aussi une formule de bénédiction.

5) Ce sont aussi bien des enfants du sexe féminin que du sexe masculin qui servent d'offrande³⁴.

3. *mlk* dans l'Ancien Testament³⁵

Le terme apparaît dans plusieurs textes, dont la plupart appartiennent à la polémique deutéronomiste. Les exégètes en parlent encore majoritairement comme d'un sacrifice à Molek, donc comme d'un culte dédié à un dieu étranger. Des textes comme 2 R 16,3 ; 21,6 ; Jr 7,31-32 mais aussi Ez 25,25s et Mi 6,7 semblent pourtant les contredire puisqu'ils présupposent un sacrifice d'enfants pour YHWH, rendu par l'expression « aller à travers le feu » (*ʿbr hiph.*³⁶ + *bāʿš*). Le terme technique de *mlk* est certes absent des passages cités mais, selon O. Eissfeldt et H.-P. Müller, ce terme de sacrifice entre en considération ailleurs encore - à côté des inscriptions phénico-puniques - notamment pour les passages très controversés de 2 R 23,10 (*lammölek*) ; Es 30,33 (*lammelek* = *lamölek*) ; Jr 19, 5-6 (*labba^ʿal*), 11 sqq. (tophet) et Jr 32,35³⁷. Il vaut mieux alors ne pas traduire la préposition comme un *lamed dativum* « pour Molek », mais comme un *lamed revaluationis*³⁸ - H.-P. Müller parle aussi d'un *lamed*

34. Cf. les ajouts de *mlk ʿzrm* : cf. DNWSI, *mlk*_s, 641 sqq. ad 4. Un bon résumé des différentes leçons est donné par G. Abou-Samra, *op. cit.* (n. 9), pp. 294-305.

35. Pour la liste des références, cf. Eissfeldt, *op. cit.* (n. 5), pp. 31 sqq. À côté du passage ambigu en 1 R 11,7, où il l'interprète comme le dieu Milkom, il énumère sept autres attestations en Lv 18,21 ; 20,2-5 ; 2 R 23,10 et Jr 32,35.

36. C'est un *terminus technicus* du sacrifice d'enfants selon H.-P. Stähli, « *ʿbr* », *THAT* 2, 1984, pp. 200-204, spéc. 202, tandis que H.F. Fuhs (« *ʿabar* », *ThWAT* 5, 1986, pp. 1015-1033, spéc. 1025sqq.) se réfère à Nb 31,23 pour repartir de l'idée d'un acte purgatoire.

37. En ce qui concerne l'histoire des rédactions du texte, cf. A. Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im AT*, FAT 37, Tübingen 2003, pp. 291-299, avec bibliographie.

38. Pour la définition du *Lamed revaluationis*, cf. E. Jenni, *Die hebräischen Präpositionen. Bd. III: Die Präposition Lamed*, Stuttgart 2000, pp. 26 sqq. Cependant il traite lui-même les citations bibliques sous la rubrique du *Lamed dativum* (pp. 92-96). H.-P. Müller préfère parler d'une fonction analogue au *beth essentialis* (*loc. cit.* [n. 10], p. 965).

essentiae - signifiant « comme sacrifice *mlk* »³⁹. Les deux auteurs font référence à un usage similaire du *lamed* dans le contexte du sacrifice en *Gn* 22,2, l'«*ōlāh* « comme holocauste » et en *Lv* 5,18, l'«*āsām* « comme sacrifice de réparation ». En *Ez* 23,37⁴⁰ est introduite l'expression «*br* hiph. + l'«*ok'lah* « offrir en sacrifice à manger », qui complète avec un *lamed* à valeur de datif le destinataire du sacrifice, c'est-à-dire que l'on a côte à côte une *lamed revaluationis* et un *lamed dativum*.

Dans le contexte du sacrifice *mlk* vétérotestamentaire, diverses racines de verbes sont attestées⁴¹ :

a. «*br* hiph. + *lammōlek*»⁴²

Jr 32,35 « Ils ont érigé le haut lieu de Baal dans la vallée de Ben-Hinnôm afin de faire passer, comme / pour *mlk*, leurs fils et leurs filles par le feu ; cela, je ne l'ai jamais demandé et je n'ai jamais eu l'idée de faire commettre une telle horreur pour faire dévier Juda ».

2 *R* 23,10 « Il (Josias, le roi) souilla le tophet qui était dans la vallée de Ben-Hinnôm afin que personne ne fit passer son fils et sa fille par le feu comme / pour *mlk* ».

b. *ntn* + *lammōlek*

Lv 20, 2-4 « livrer un de ses enfants comme / pour *mlk* ».

Lv 18,21 « Tu ne livreras pas l'un de tes enfants comme / pour *mlk* »⁴³.

39. Cf. Eissfeldt, *op. cit.* (n. 5), pp. 36 sqq. ; Müller, *ibid.* ; Gibson, *op. cit.* (n. 26), pp. 74 sqq., n. 1. Cf. également dans ce sens Michel, *op. cit.* (n. 37), p. 298.

40. « Car elles ont commis l'adultère, il y a du sang sur leurs mains ; elles ont commis l'adultère avec leurs idoles, et même elles leur ont fait manger les fils qu'elles avaient enfantés » («*br* hiph. + l'«*ok'lah*).

41. Cf. M. Weinfeld, « Worship of Molech », *UF* 4, 1972, pp. 133-154, spéc. 133 sqq. ; cf. Ebach-Rüterswörden, *loc. cit.* (n. 5), p. 222 ; Jenni, *loc. cit.* (n. 38), pp. 42 (ad 1441), 96 (ad 3439). Dans la deuxième rubrique, il mentionne aussi les autres passages *l+mlk* en les traduisant par « dédier à Molok ». Cf. aussi Stavropoulou, *op. cit.* (n. 1), pp. 141-241.

42. C'est dans le contexte des sacrifices des premiers-nés que «*br* hiph. est attesté avec Dieu comme sujet : cf. *Ex* 13,12 « Tout premier-né des ânes, tu le rachèteras par un mouton. Si tu ne le rachètes pas, tu lui rompras la nuque. Tout premier-né d'homme parmi tes fils, tu le rachèteras » (cf. *Ez* 23,37). Le texte polémique de *Dt* 18,10 «*br* hiph. *bāš* « faire passer au feu » ne comprend aucune précision.

43. Alors qu'il considère ce passage comme un sacrifice *mlk*, E. Gerstenberger interprète *Lv* 20,2-4 comme un sacrifice pour Molek, prenant en considération le verset suivant, *Lv* 20,5, qui contient l'idée de se prostituer, ce qui ne peut se faire qu'avec une personne et non un type de sacrifice («*Das 3. Buch Mose. Levitikus, ATD* 6, Göttingen 1993, pp. 231 ad *Lv* 18,21. 266 ad *Lv* 20,2-5).

c. *šrp* + *bāšš*

Jr 7,31 (cf. *Dt* 12,31) « pour que leurs fils et leurs filles y soient consommés par le feu » (avec la mention du tophet dans la vallée de Ben-Hinnôm).

Il est intéressant de noter que la formulation avec *šbr* hiph. correspond au causatif punique *mlk*, même si l'usage de ce dernier dans le contexte sacrificiel ne nous a été transmis que dans des formes nominales, qui font défaut à *šbr* hiph. Dans les deux cas, il s'agit, dans leur sens premier, de verbes de mouvement, *hlk* ou *šbr*, qui prennent un sens cultuel au causatif⁴⁴.

Selon H.-P. Müller, dans le contexte du sacrifice *mlk*, *Lv* 20,5⁴⁵ est le seul passage où il apparaît clairement que l'on doit traduire *mlk* comme étant le nom d'un dieu à cause de la tournure *znh šaharēy hammōlek*, « se prostituer avec le Molek »⁴⁶. Dans tous les autres récits, *lammōlek* peut aussi bien être rattaché au contexte sacrificiel, tout au moins en théorie. Cette observation nous incite à vérifier s'il n'y a pas eu, au cours de l'histoire de la réception des textes⁴⁷, un glissement de sens, de la désignation d'un type de sacrifice à l'épithète divin, c'est-à-dire s'il n'était pas question à l'origine dans les textes hébreux d'un type de sacrifice et non pas d'un culte à une divinité étrangère. Dernièrement, A. Michel a

44. J. Ebach et U. Rütterswörden (n. 5) soulignent que la racine *šbr* yiphil n'est pas attestée en punique (cf. DNWSI, p. 822), ce qui pourrait expliquer le choix - et seulement ici - de *hlk* dans un contexte sacrificiel, tandis que l'hébreu a recours à la racine *šbr* au hiphil, qui serait, par conséquent, synonyme de *mlk*.

45. J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, AB 3a, New York 2000, pp. 1770-1772, explique *Lv* 20,2-5 dans le contexte d'un culte rendu au dieu des enfers, Malik, sous forme d'un culte des morts, auquel s'oppose le rédacteur de la loi de sainteté. E. Gerstenberger lie de façon convaincante ce vers avec l'interdiction des sacrifices d'enfants dans le cadre du culte rendu à YHWH en *Lv* 18,21 (cf. *op. cit.* [n. 43], p. 231). Le sacrifice *mlk* et son rejet appartiennent à la théologie deutéronomiste tardive, qui finit par traiter systématiquement tous les rites déplaisants pratiqués en l'honneur de YHWH de la même manière que les cultes voués à un dieu étranger. « Die späten Überlieferer haben aus der Opferbezeichnung willentlich oder unwissentlich einen Gottesnamen herausgehört. ... Sie erfanden den Schandgott "Molek", dessen Name im Konsonantenbestand "König" und in den verwendeten Vokalen "Schande" signalisiert » (*ibid.*, p. 266).

46. O. Eissfeldt, *op. cit.* (n. 5), pp. 38 sqq. introduit des passages comme *Jg* 8,27 et *Lv* 20,6, dans lesquels la convoitise n'est pas liée au nom d'un dieu mais à une pratique cultuo-mantique. F. Stavrakopoulou, *op. cit.* (n. 1), pp. 242 sqq., confirme cette hypothèse et souligne qu'il est très possible de courir après un principe de sacrifice humain et non pas derrière l'objet concret, la victime.

47. Cf. aussi Gibson, *op. cit.* (n. 26), p. 74, n. 1 (ad no. 21). R. de Vaux, *op. cit.* (n. 6), p. 81 tire une autre conclusion : « Il est certain que ces sacrifices "à Molok" sont identiques aux sacrifices molk de l'Afrique du Nord et qu'ils sont, en Israël, un emprunt aux Phéniciens. ... Mais il apparaît que, dès l'emprunt, le mot n'a pas été compris et que les Israélites ont pensé que ces sacrifices étaient destinés à un dieu Roi, un Mélék ... ». Cf. Ebach-Rütterswörden, *loc. cit.* (n. 5), pp. 225 sqq.

proposé pour l'histoire de la rédaction des expressions « laisser passer de l'autre côté » et être « pour *mlk* » la synthèse suivante : « “Molek” apparaît dans un temps avancé de l'exil, et cela vraisemblablement pour la première fois en *Jr* 32,35, dans une formulation qui fait moins penser à un destinataire qu'à un type de sacrifice. Le verset 2 *R* 23,10, en fin de récit, qui est peut-être encore exilique, et les références datant des premiers temps après l'exil, en *Lv* 18,21 / 20, 2.3.4, permettent d'envisager les deux contextes pour “Molek”. »⁴⁸ Seule la glose de *Lv* 20,5, qui est par ailleurs difficile à dater, et celle d'*Es* 30,3, impliquent clairement que « Molek/Molok » est le nom d'un dieu, ce dont témoigne également la traduction de la LXX de *Lv* 18,21. Confortant cela, s'ajoutent, selon A. Michel, les diverses combinaisons que l'on trouve avec le verbe d'action *ʿbr* hiph. pour décrire le déroulement du sacrifice⁴⁹ : « À côté de l'attestation positive d'*Ex* 13,12 (“laisser passer [pour YHWH ?]”), probablement issue d'une tradition préexilique, on trouve la plus longue liste des formulations visant à se distancer de la pratique, avec *ʿbr*-H, qui commence, dans l'ordre chronologique, par *Dt* 18,10 (“faire passer par le feu” préexilique ?), puis *Jr* 32,35 (“faire passer comme Molek”, exilique tardif). En *Jr* 32,35, le “sacrifice” Molek se trouve certes lié (de façon polémique ?) au haut lieu de Baal, mais la désapprobation par YHWH au moyen de deux phrases relatives (“ce que je ne leur ai jamais demandé...”) suggère que ce rite a été considéré ou mis en place par ses exécuteurs comme un rite jahviste orthodoxe »⁵⁰. Ce sacrifice *mlk*, dont on ne peut pas mieux définir la pratique, serait donc un sacrifice absent de la tora des sacrifices⁵¹ mais absolument tangible comme culte étranger au regard des témoignages polémiques qui l'entourent. Pour définir de façon plus précise le contexte des sacrifices, il faut par contre se baser sur les inscriptions puniques ainsi que sur deux récits bibliques qui illustrent le phénomène.

48. Michel, *op. cit.* (n. 37), p. 298.

49. Fuhs, *loc. cit.* (n. 36), pp. 1025 sqq. s'oppose à l'interprétation de *ʿbr* hiph. comme terme de sacrifice, en se référant à *Nb* 31,23, où le terme désigne un acte cultuel de purification, (cf. Weinfeld, *loc. cit.* [n. 41], pp. 133 sqq.), tandis que H.-P. Stähli, *loc. cit.* (n. 36), p. 202 parle d'un *terminus technicus* désignant un sacrifice d'enfants.

50. Cf. Michel, *op. cit.* (n. 37), p. 298.

51. Il perd ainsi, du point de vue des théologiens vétértestamentaires, l'approbation divine ; cf. dans ce contexte I. Willi-Plein, « Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang », in B. Janowski et M. Welker éds, *Opfer*, stw 1454, Frankfurt 2000, pp. 150-177, spéc. 175.

4. Les exemples vétérotestamentaires de sacrifices d'enfants dans un contexte de guerre et le sacrifice *mlk*

La meilleure attestation d'un sacrifice d'enfants dans une situation de détresse militaire se trouve en 2 R 3,27 : « Il (Mésha) prit alors son fils premier-né, qui devait régner à sa place et l'offrit en holocauste sur la muraille ». Il manque certes la mention expresse d'un vœu (*ndr*), mais on pourrait la rajouter en 2 R 3 comme en Jg 11, récit qui présente un cadre similaire d'action en temps de guerre. Il est tout à fait frappant, en 2 R 3,27, qu'un sacrifice humain soit rapporté sans soulever la moindre critique. Aussi frappante est l'ambivalence qui s'exprime dans la deuxième partie du verset : « Il y eut un grand courroux (de Dieu) (*qesep-gādōl*) contre Israël et ils se détournèrent de lui et retournèrent dans leur pays »⁵². La rédaction deutéronomiste, qu'il faut supposer pour cette notice, ne s'est pas privée de relater un accès de colère des Israélites au vu des faits, mais on n'en connaît pas la raison. L'accès de colère pourrait aussi bien signifier que les Israélites se détournent épouvantés par le sacrifice ou bien qu'ils s'enfuient épouvantés par l'effet positif que le sacrifice a provoqué sur l'issue de la guerre⁵³. Ce qui peut le mieux dédramatiser la scène pour le lecteur de la Bible, c'est que le protagoniste est Moabite et non Israélite et que le sacrifice n'est pas consacré à YHWH mais à Kemosh. Ainsi le récit semble, du moins théologiquement, insignifiant. Le sacrifice humain est néanmoins présenté ici comme *ultima ratio*, dont la pratique est certes tragique et déplorable, mais sans que « la moindre réflexion plus poussée sur le caractère discutabile d'un tel sacrifice humain » ne soit exprimée. En particulier, le fait que l'offrande soit un succès et amène la victoire souhaitée doit, dans une certaine mesure, être compris comme une légitimation de la pratique du sacrifice⁵⁴.

Un deuxième exemple de vœu de supplication dans une situation de détresse militaire se trouve en Jg 11, avec le récit de Jephthé et de sa fille. Ce texte me semble concorder jusque dans ses moindres détails avec les caractéristiques du sacrifice *mlk* telles qu'elles ont pu être reconstruites par le biais des inscriptions puniques, sans que le terme *mlk* soit employé :

52. En ce qui concerne l'interprétation de ce passage ambigu, cf. H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im AT*, OBO 181, Fribourg-Göttingen 2001, pp. 98 sqq.

53. Cf. M. Cogan et H. Tadmor, *II Kings : A New Translation with Introduction*, AB, New York 1988, pp. 47-51 et J. Gray, *I&II Kings. A Commentary*, OTL, London 1977³, pp. 490 sqq. pour l'interprétation.

54. C. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament*, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn 2002, pp. 317-373.

29. « L'esprit de YHWH fut sur Jephthé. Jephthé passa par le Galaad et Manassé, puis par Mišpé-de-Galaad, et de Mišpé-de-Galaad il franchit⁵⁵ la frontière des fils d'Ammon.

30. Jephthé fit un vœu à YHWH et dit : « Si vraiment tu me livres les fils d'Ammon,

31. quiconque sortira (le premier)⁵⁶ des portes de ma maison quand je reviendrai sain et sauf de chez les fils d'Ammon, celui-là appartiendra à YHWH et je l'offrirai en holocauste. »

32. Jephthé franchit la frontière des fils d'Ammon pour leur faire la guerre et YHWH les lui livra.

33. Il les battit depuis Aroër jusqu'à proximité de Minnith, soit vingt villes, et jusqu'à Avel-Keramim. Ce fut une très grande défaite ; ainsi les fils d'Ammon furent abaissés devant les fils d'Israël.

34. Tandis que Jephthé revenait vers sa maison à Mišpé, voici que sa fille sortit à sa rencontre, dansant et jouant du tambourin. Elle était son unique enfant : il n'avait en dehors d'elle⁵⁷ ni fils, ni fille.

35. Dès qu'il la vit, il déchira ses vêtements et dit : « Ah ! ma fille, tu me plonges dans le désespoir ; tu es de ceux qui m'apportent le malheur ; et moi j'ai ouvert ma bouche devant⁵⁸ YHWH et je ne puis revenir en arrière ».

36. Mais elle lui dit : « Mon père, tu as ouvert ta bouche devant YHWH ; traite-moi selon la parole sortie de ta bouche puisque YHWH a tiré vengeance de tes ennemis, les fils d'Ammon. »

37. Puis elle dit à son père : « Que ceci me soit accordé : laisse-moi seule pendant deux mois pour que j'aie erré dans les montagnes et pleurer sur ma virginité/jeunesse⁵⁹, moi et mes compagnes⁶⁰. »

38. Il lui dit : « Va » et il la laissa partir deux mois ; elle s'en alla, elle et ses compagnes, et elle pleura sur sa virginité/jeunesse dans les montagnes.

55. À noter le problème du qatal : l'apparat (LXX) propose de vocaliser différemment pour lire la préposition *l'eber* « à l'encontre » (Jg 3,10 ; 6,34 ; 14,6.19 ; 15,14). J'ai gardé dans ma traduction le TM en tant que *lectio difficilior*.

56. Glose de la Vulgate ; cf. Josephus, *Ant.* V § 263.

57. TM donne *mimmennû* « de lui » ; d'autres témoins (LXX, Syr. et Targ.) lisent un suffixe au féminin *mimmennah*. À partir de ce verset, le thème du sacrifice du premier-né pourrait être sous-entendu : cf. Stavropoulou, *op. cit.* (n. 1), pp. 194 sqq. et 284 sqq.

58. Il s'agit d'une terminologie technique venant du langage des vœux (cf. *Ps* 66,16). La tournure est examinée par O. Eissfeldt, *op. cit.* (n. 5), pp. 115sq. ; M. Bauks, « "Sakrale Sprache" und "heilige Worte" : die Erzählung von Jephthas Tochter (Jg 11,29-40) ein "text of terror" ? », in *Annali di Studi Religiosi* 6, 2005, pp. 417-428, spéc. 425.

59. HALAT 160, entre autres, souligne que *b'tûlim*, étant une indication d'âge, peut également avoir une connotation sexuelle (« virginité ») dans un contexte législatif.

60. Quelques manuscrits hébreux ont vocalisé le masculin pluriel en féminin.

39. À la fin des deux mois, elle revint chez son père et il accomplit sur elle le vœu qu'il avait prononcé. Or, elle n'avait pas connu d'homme et cela devint une coutume en Israël

40. que d'année en année les filles d'Israël aillent célébrer la fille de Jephthé, le Galaadite, quatre jours par an ».

La comparaison entre *Jg* 11, les inscriptions puniques portant sur le sacrifice *mlk* et les deux attestations de sacrifice *mlk* en *2 R* 23,10 et *Jr* 32,35 laisse apparaître les similitudes et différences suivantes :

	Inscriptions puniques	<i>2 R</i> 23,10	<i>Jr</i> 32,35	<i>Jg</i> 11
Terme pour le sacrifice	<i>mlk</i> ou <i>mlk ʔdm/bšrm</i>	<i>l + mlk</i>	<i>l + mlk</i>	<i>ʔlh</i> hiph. + <i>ʕōlah</i>
Verbe d'action	<i>nš ʔ</i> « porter en offrande » <i>ndr</i> « faire un vœu »	<i>ʕbr</i> hiph. « laisser passer »	<i>ʕbr</i> hiph. « porter en offrande »	<i>ʔlh</i> « laisser s'élever » ; <i>ʕšh</i> « faire » (<i>ʕbr</i> qal v. 29;32)
Vœu de supplication	<i>ndr</i> « faire un vœu » / <i>bmšrm</i> « dans les détresses »			<i>ndr</i> « faire un vœu » dans une situation de détresse
Feu d'holocauste	(non explicite)	<i>bāēš</i> « par le feu »		<i>ʕōlah</i> « holocauste »
Accomplissement du sacrifice / Substitution (animal-dédicace)	<i>mlk ʔmr</i> « victime de substitution » / <i>mlk b ʔl</i> « à la place d'un enfant »	(non explicite)	(non explicite)	v. 39 accomplissement du vœu
Marque de commémoration	<i>nšb</i> « stèle votive »			<i>ḥoq</i> « règle »

Il est incontestable, en ce qui concerne l'histoire des formes, que les textes des inscriptions phénico-puniques n'ont rien de commun avec le récit des *Juges*. Les inscriptions des stèles servent au souvenir du sacrifice *mlk*. À l'examen des attestations épigraphiques, on s'aperçoit que l'on ne connaît rien des circonstances ayant occasionné un tel sacrifice. Le contenu de la stèle votive se caractérise par la notice de l'accomplissement du sacrifice, le destinataire et la supplique pour la bénédiction du

sacrificateur. En revanche, *Jg* 11 est fondamentalement différent. Nous pouvons lire ce récit en quelque sorte comme l'illustration de ce qui se cache derrière l'inscription de la stèle. Il est frappant que ce ne soit pas le passage à l'écriture qui serve à la mémoire du sacrifice en *Jg* 11, mais un rite qui est créé spécialement à cet effet⁶¹. Il n'est pas question d'un événement déclencheur, mais l'accomplissement du sacrifice n'est pas mieux décrit (v. 39). Cet état des choses concorde d'ailleurs avec les inscriptions des stèles. Celles-ci ne se prononcent pas non plus sur la manière dont le sacrifice est réalisé. Seule la référence à une victime de remplacement nous laisse supposer le but originel de la mise à mort.

Si H.-P. Müller a raison et si *Jg* 11 représente bien un sacrifice *mlk*, comment peut-on expliquer que le terme lui-même n'apparaisse pas ? Je reviens à présent à la reconstruction de l'histoire littéraire proposée par A. Michel⁶². Il est parti de l'idée selon laquelle des récits comme celui de *Jr* 32,35 sont anciens puisqu'ils renoncent même à préciser la manière dont le sacrifice (*bāēš*) est exécuté. Déjà l'évocation du haut lieu de Baal à la suite de celle d'offrandes pour Molek/Molok implique un doublon tel qu'il semble plus vraisemblable de ne pas supposer deux actes cultuels parallèles mais un seul sacrifice. La place sacrificielle, un peu élevée pour Baal dans la vallée de Hinnom, sert à l'exercice d'un rite d'offrandes qui n'est pas mieux décrit, comme l'exprime le terme de sacrifice *mlk*. L'épithète Baal est ici à comprendre comme une référence à l'adversaire de YHWH. Cependant, l'indication selon laquelle YHWH n'a pas ordonné ce rite laisse entendre, en contrepartie, que ce rite était à l'origine consacré à Yahvé et non pas à un dieu étranger. Cette ambiguïté n'exclut pas que le rite ait déjà été ressenti dès cette époque par les théologiens de YHWH comme païen. En *2 R* 23,10, il est précisé que l'offrande du sacrifice *mlk* est un rite du feu, ce à quoi se rattachent complètement *Jg* 11 et *2 R* 3,27 avec la description comme *‘ōlah*, « sacrifice entier ». Le changement terminologique pourrait renvoyer à un phénomène plus récent dans l'histoire du sacrifice vétérotestamentaire. Comme le souligne C. Eberhart, toutes sortes de sacrifices cultuels, et non plus seulement les sacrifices entiers, ont été qualifiés de *‘ōlah* depuis le temps de l'exil⁶³. La riche terminologie du sacrifice a été réduite à quelques termes. De plus, comme

61. La notice qui conclut le texte a souvent été lue comme une allusion à un rite de passage - mais, contrairement à l'avis de H. Bénichou-Safar qui obtient ses résultats sur la base d'autres textes bibliques comme *Os* 9,10 (*loc. cit.* [n. 29]), ce rite ne peut pas être dissocié d'un contexte sacrificiel qui compte en principe aussi des sacrifices d'enfants. Cf. M. Bauks, « Traditionsgeschichtliche Erwägungen zur Namenlosigkeit von Jiftachs Tochter (*Ri* 11,29-40) », *Lectio difficilior* 1,2007, <http://www.lectio.unibe.ch>.

62. *Op. cit.* (n. 37), pp. 298 sqq.

63. L'évolution de la terminologie sacrificielle depuis l'époque exilique a été examinée par C. Eberhart, *op. cit.* (n. 54), pp. 330 sqq.

le terme *mlk* a principalement été employé dans des textes polémiques, on peut supposer que cette tradition n'a plus été ressentie comme adaptée au culte rendu à YHWH. Le détournement du sacrifice *mlk* au bénéfice d'un dieu étranger à Israël, comme cela apparaît clairement dans l'adjonction en *Lv* 20,5, de même que le rapprochement sonore avec *bošet* « honte », ont finalement servi à bannir de façon définitive cette forme de sacrifice dans le domaine pagano-hérétique.

Le fait que *mlk* soit dérivé d'un substantif verbal de *hlk* et l'observation selon laquelle d'autres termes de sacrifice comme *ʾlh* et *qrb* sont aussi dérivés de verbes de mouvement au causatif parlent pour l'interprétation de *mlk* comme terme désignant un sacrifice. Notre dernier indice est la présence du sacrifice *mlk* dans un contexte de vœu. En *Jg* 11, l'offrande en sacrifice de la fille de Jephté est le résultat d'un vœu de supplication et de son exaucement divin. Nous pouvons ici renvoyer à quelques attestations de sacrifices *mlk* puniques qui attribuent le sacrifice humain à l'exaucement d'un vœu de supplication (*RÉS* 367 I 2 ; *CIS* I,307,3 ; *KAI* 105,2 sq.)⁶⁴. Ces exemples permettent de conclure que ces sacrifices ne sont pas liés à une pratique régulière ou à des exécutions de masse, mais à des actes qui comme l'*ultima ratio* sont limités aux situations d'extrême urgence.

Au vu des précédentes analyses, il nous faut donc admettre le principe de l'existence de sacrifices d'enfants en Israël aux 7^e-6^e siècles. On peut citer quelques passages bibliques (cf. *Mi* 6,7 et *Ez* 20,25 sq.)⁶⁵ qui, vus d'un mauvais œil dans la littérature deutéronomiste, permettent de conclure qu'une telle pratique a bien existé. Il reste néanmoins la question de savoir s'il s'agit d'un vieil héritage cananéen ou bien d'emprunts plus récents, comme ils sont attestés au 6^e s. (Malte) ou depuis le 4^e s. dans l'épigraphie. La digression par les références égyptiennes et ougaritiques s'est avéré être une erreur en ce qui concerne les attestations datant du 2^e millénaire⁶⁶. La preuve la plus ancienne se trouverait donc en *2 R* 3, si l'on admet qu'il s'agit d'une notice historique sur Mésha (9^e siècle). Les attestations épigraphiques sont plus récentes. Pour O. Eißfeldt et H.-P. Müller, il est clair que le sacrifice est - selon l'expression même de

64. Cf. *supra*, nn. 12-13,33.

65. Cf. K. Finsterbusch, « Vom Opfer zur Auslösung. Analyse ausgewählter Texte zum Thema Erstgeburt im Alten Testament », *VT* 56, 2006, pp. 21-45, spéc. 24-41, qui souligne que dans le Code d'alliance (*Ex* 22,28 sq.) et le livre de *Miché*, le sacrifice humain et celui d'animaux est bien confirmé comme option.

66. M. Bauks, « Kinderopfer als Weihe- oder Gabeopfer. Anmerkungen zum *mlk*-Opfer », in M. Witte et J.F. Diehl eds, *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, OBO 235, Fribourg-Göttingen 2008, pp. 233-251, spéc. 240-245.

Müller - une ancienne « pratique pré-rationnelle ». Il vaudrait la peine de se demander s'il ne pourrait pas s'agir d'une pratique datant du premier millénaire, semblable à celle dont discutent les hellénistes dans le contexte des différentes traditions d'Iphigénie depuis le 6^e siècle⁶⁷. Des informations assurées sur l'origine de cette pratique n'ont pas pu être obtenues jusqu'à aujourd'hui.

67. J. Bremmer, « Sacrificing a child in Ancient Greece. The case of Iphigeneia », in E. Noort et E. Tigchelaar eds, *The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Themes in Biblical Narrative 4, Leiden et al. 2002, pp. 21-43 ; Bauks, *loc. cit.* (n. 60).