

Nombres 21,4-9: un serpent d'airain et un tissu d'énigmes

Jean Louis SKA

Paraules clau: Màgia, símbols, guarició, serps «ardents», invocació de Yhwh.

Keywords: Magic, symbols, healing, «fiery» serpents, invocation of Yhwh.

1. INTRODUCTION: UN TEXTE UNIFIÉ?

Le récit du serpent d'airain (Nb 21,4-9) ne pose pas de problèmes particuliers.¹ Pour la plupart des commentateurs, il s'agit d'un texte sans ruptures ou tensions importantes. D'un point de vue littéraire, il ne porte pas de traces de travail rédactionnel.²

Par ailleurs, le récit s'insère dans un ensemble plus vaste auquel il se relie par de nombreux renvois explicites. En premier lieu, le récit fait partie de la longue série des étapes dans le désert comme en témoigne la formule d'itinéraire bien connue: ויסעו מוהר ההר דרך ים־סוף, «Ils levèrent le camp/partirent de Hor-la-Montagne par la route de la mer des Joncs» (21,4a). Ensuite, Nb 21,4 renvoie au contexte lointain et au contexte immédiat du récit. L'emploi de l'expression דרך ים־סוף, «en direction de la mer des roseaux» renvoie à Nb 14,25 où Dieu condamne le peuple qui a refusé de monter à la conquête de la Terre Promise de reprendre le chemin parcouru depuis la sortie d'Égypte: «Dès demain, tournez-vous pour repartir (פנו וסעו) vers le désert, en direction de la mer des Joncs (דרך ים־סוף)». Au-delà de Nb 14,25, le texte renvoie aussi

1. Pour un bref résumé de l'histoire de la recherche, voir T. R. ASHLEY, *The Book of Numbers* (NICOT), Grand Rapids, MI 1993, pp. 402-403; P. J. BUDD, *Numbers* (WBC 5), Dallas, TX: Word Books 1984, pp. 232-234 (excellent).

2. Pour une discussion du problème, voir L. SCHMIDT, *Das 4. Buch Mose Numeri: Kapitel 10,11–36,13. Übersetzt und erklärt* (ATD 7.2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, pp. 104-105, qui défend l'unité du texte bien qu'il soit un fervent partisan de l'hypothèse documentaire. Il discute les essais de S. BEYERLE, «Die „Eherne Schlange“ Num 21,4-9: synchron und diachron gelesen», *ZAW* 111 (1999) 23-44; L. CAMP, *Hiskia und Hiskiabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20* (MThA 9), Altenberge: CIS-Verlag 1999; K. KOENEN, «Eherne Schlange und Goldenes Kalb», *ZAW* 111 (1999) 353-372.

à Ex 13,18 et aux textes qui parlent de la sortie d'Égypte: «Dieu détourna le peuple vers le désert de la mer des Joncs». Le second élément de cette formule renvoie au récit de la mort d'Aaron qui a lieu sur le mont Hor (Nb 20,22). Le troisième renvoi se trouve lui aussi en 21,4: le peuple doit contourner la terre d'Édom, ce qui est expliqué dans le récit précédent de Nb 20,14-21. Nb 21,5 rappelle l'Exode comme tel: «Pourquoi nous avez-vous fait monter du pays d'Égypte pour mourir dans ce désert?». Le même verset rappelle la tradition de la manne selon un vocabulaire qui pourrait rappeler Nb 11,4-9: «Nous sommes dégoûtés de ce pain de misère!».³ Le récit se rattache, donc, à Nb 20,22-29 (la mort d'Aaron) et à Nb 20,14-21 (Édom refuse le passage à Israël), c'est-à-dire à son contexte immédiat. Il évoque aussi l'épisode du refus de conquérir la Terre Promise (Nombres 13-14, surtout 14,25) ou le don de la manne (Nombres 11). Enfin, il fait allusion à la sortie d'Égypte (Exode 12-14).

En deux mots, il est légitime d'adopter le jugement de M. Noth: le texte est unifié, mais il s'agit d'un récit isolé qui a été inséré à une époque tardive dans son contexte actuel, ce dont témoignent les nombreuses allusions au contexte proche ou plus lointain.⁴ Le récit se présente aussi, pour reprendre les mots de L. Schmidt, une «création littéraire» à partir de nombreux éléments traditionnels qu'il attribue à la rédaction du Pentateuque.⁵

Plus d'un commentateur s'est toutefois élevé contre cette opinion pour défendre la thèse contraire en se basant surtout sur l'alternance des appellations divines —YHWH dans les vv. 6.7.8 et «Dieu», 'ēlōhīm au v. 4— et sur l'alternance de deux noms pour le «serpent» (*nāhāš*) —«serpent» en géné-

3. Cf. H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie* (EHS), Frankfurt: Peter Lang 1981, p. 97, n. 82.

4. M. NOTH, *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968, ³1977, pp. 91-92: «[...] daß sie als Einzelgänger nachträglich in das große Überlieferungsbecken des Pentateuch einging», qui reprend une étude antérieure, M. NOTH, «Num 21 als Glied der 'Hexateuch' Erzählung», *ZAW* 58 (1940/1941) 161-189. Cf. G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville, TN: Abingdon 1968, 115-117; J. DE VAUX, *Les Nombres* (Sources Bibliques), Paris: J. Gabalda 1972, 235-237; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin – New York: Walter de Gruyter 1990, p. 118. R. ALBERTZ, «Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie: Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24 (Teil I)», *ZAW* 123 (2011) 171-183, 181.

5. L. SCHMIDT, *Das 4. Buch Mose Numeri: Kapitel 10,11–36,13. Übersetzt und erklärt* (ATD 7.2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, pp. 102-103: «eine literarische Bildung» (102) attribuée à la «Pentateuchredaktion» (103). Voir aussi COATS, *Rebellion*, 115-124, 117: «[...] we shall conclude only that this unit appears as a late secondary insertion into the pentateuchal complex.»

ral— aux vv. 6.7.9 et le mot *šārāp*, «serpent brûlant» aux vv. 6.8.⁶ Les deux mots se trouvent ensemble au v. 6. Il est assez surprenant de constater que, dans l'ordre du v. 8, YHWH dise: «Fais-toi un *šārāp*» (un séraphin ou serpent brûlant), tandis que Moïse, lorsqu'il exécute l'ordre au v. 9 fasse «un serpent d'airain» ou un «serpent de bronze» (*n^eḥaš n^ehōšet*). Il faut dire que cette façon de traiter le texte n'est pas entièrement convaincante. (1) L'appellatif divin *'ēlōhīm*, «Dieu» n'apparaît qu'au début du texte, dans la plainte des Israélites. Ils s'en prennent à la divinité, sans spécification. Le reste du récit montre que cette divinité a au contraire un visage bien précis puisque c'est YHWH qui intervient concrètement.⁷ Le récit montre que le Dieu d'Israël n'est pas une divinité lointaine et anonyme, mais au contraire une divinité proche qui tient en main le sort de son peuple, «pour le faire mourir et le faire vivre». (2) L'alternance entre les deux mots pour désigner le serpent —*nāḥāš* et *šārāp*— se retrouve dans le texte de Dt 8,15. Il s'agit plus que probablement d'une alternance de type stylistique qui passe du général —*nāḥāš*, «serpent»—au terme plus concret —*šārāp*, «séraphin», «serpent brûlant». (3) Enfin, il n'est pas possible de trouver dans le texte la trace de travail rédactionnel, comme des ruptures dans la construction grammaticale, dans le style, ou des «reprises». (4) Les éléments isolés par H. Seebass, par exemple, sont des *motifs* entrés dans la composition du récit, comme l'allusion au serpent du temple (2 Rois 18,4) ou la nostalgie de l'Égypte. Il ne s'agit pas d'interventions qui changent ou réorientent la signification du récit comme le sont en général les ajouts rédactionnels. Le texte est donc, dans son ensemble, unifié, comme le notait déjà M. Noth.

Un mot encore sur la date possible du texte. Pour R. Albertz, à la suite de nombreux auteurs, le texte serait toutefois pré-sacerdotal, ce qui l'oblige à considérer l'expression «montagne de Hor» (21,4) comme une interpolation sacerdotale. Ceci est possible, mais quelle était alors la formule d'itinéraire avant cette intervention? Il me semble plus raisonnable de penser que le texte a intégré la formule d'itinéraire sacerdotale et qu'il est donc posté-

6. Voir, en particulier, et avec une abondante bibliographie, H. SEEBASS, *Numeri. 2. Numeri 10,11-22,1* (BKAT 4.2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003, pp. 315-319. Il considère que le récit primitif comprenait les vv. 4b.5a*.b.6aβ-7.9. Les vv. 6aa.8 ont été ajoutés en raison de la notice de 2Rois 18,4, et les vv. 4a.*5a qui parlent de la nostalgie de l'Égypte sont eux aussi rédactionnels.

7. Voir, dans ce sens, A. WÉNIN, «Le serpent de Nb 21,3-9 et Gn 3,1. Intertextualité et élaboration de sens», dans Th. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 215), Leuven: Peeters 2008, pp. 545-554, spec. 554.

8. Voir U. RÜTERSWORDEN, «*šārāp*», *TWAT VII*, 882-891, spéc. 888-891.

rier à l'écrit sacerdotal.⁹ Cette hypothèse explique mieux les allusions à des textes de plusieurs types et dont certains sont tardifs, comme Nb 14,25 qui est ou sacerdotal ou post-sacerdotal.

Tout ceci n'est qu'une sorte de préliminaire à l'exégèse du texte qui pose bien des problèmes. C'est à cette tâche que je vais m'atteler à présent.

2. LE SERPENT D'AIRAIN ET LES RÉBELLIONS DANS LE DÉSERT¹⁰

Le récit fait certainement partie du cycle des rébellions dans le désert. C'est d'ailleurs la rébellion qui constitue le point de départ du récit: *והקצר נפש-העם בדרך וידבר העם באלהים ובמשה* «[...] le peuple perdit courage en chemin et il s'en prit à Dieu et à Moïse» (21,3-4). Il n'est pas possible de comprendre le récit sans cet élément essentiel. Nous avons bien affaire à un récit de «crime et châtement». Or, déjà G. von Rad et M. Noth avaient montré que les récits dans le désert sont de deux types. Les récits les plus anciens parlent seulement de l'aide que Dieu apporte à son peuple dans le désert lorsque ce dernier se trouve en difficulté.¹¹ Ce n'est que dans un deuxième temps que les récits deviennent des récits de rébellion. Certains sont transformés en récits de «murmures dans le désert» et d'autres sont composés à cet escient.

Plusieurs spécialistes, dont Thomas Römer, ont montré que cette opinion cadre très bien avec la prédication prophétique.¹² Les prophètes préexiliques comme Osée et Jérémie présentent une vision idyllique du séjour au désert. Ce n'est que dans la prédication d'Ézéchiel et dans le livre de Néhémie que le séjour au désert devient une période de rébellions et de châtements divins. L'image négative est donc tardive. Nb 21,4-9 s'inscrit

9. Voir déjà B. D. EERDMANS, «The Composition of Numbers», in P. A. H. DE BOER (ed.), *Oudtestamentische Studiën VI*, Leiden: Brill 1949, pp. 101-216, 190-191, qui conclut en disant: «[...] v. 4 makes good sense in the context without making any cuts in it.»

10. Voir, à ce sujet, le bon résumé de COATS, *Rebellion in the Wilderness*, 13-17. Voir G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Vol. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser Verlag 1957, pp. 295-298 (traduction anglaise: 281-284); M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart: Kohlhammer 1948, p. 138 —le motif des murmures a été introduit dans la plupart des cas en un second temps dans les récits plus anciens.

11. Voir M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959, p. 3.

12. Th. RÖMER, «Le jugement de Dieu dans les traditions du séjour d'Israël dans le désert», in E. BONS (éd.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament*. Vol. I: *Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (LD 197), Paris: Le Cerf 2004, pp. 63-80.

dans cette vision négative et c'est donc pourquoi il est plus naturel de penser que le récit, dans son état actuel, date de cette époque.

Voici le texte d'Ézéchiel 20,34-37:¹³

³⁴ Dans ma fureur, je vous ferai sortir du milieu des peuples et je vous rassemblerai hors des pays où vous avez été dispersés. ³⁵ Je vous mènerai au désert des peuples et là, face à face, j'établirai mon droit sur vous. ³⁶ Comme j'avais établi mon droit sur vos pères, dans le désert du pays d'Égypte, ainsi je le ferai avec vous – oracle du SEIGNEUR DIEU. ³⁷ Je vous ferai passer sous la houlette et je vous introduirai dans le lien de l'alliance. ³⁸ J'ôterai de chez vous ceux qui se sont rebellés et révoltés contre moi; je les ferai sortir du pays où ils ont émigré, mais ils ne pénétreront pas sur le sol d'Israël: alors vous connaîtrez que je suis le SEIGNEUR.

Le texte de Néhémie est de la même veine:¹⁴

¹⁵ Tu leur as donné pour leur faim le pain du ciel et tu as fait jaillir pour eux l'eau du rocher pour leur soif. Tu leur as dit de venir prendre possession du pays que tu avais juré de leur donner, en levant la main. ¹⁶ Mais eux et nos pères, ils ont été orgueilleux, ils ont raidi leur cou et n'ont pas écouté tes ordonnances. ¹⁷ Ils ont refusé d'écouter et ne se sont pas souvenus des miracles que tu avais faits pour eux; ils ont raidi leur cou et, dans leur révolte, ils se sont mis en tête de retourner à leur servitude. Mais toi, tu es le Dieu des pardons, bienveillant et miséricordieux, lent à la colère et plein de fidélité; tu ne les as pas abandonnés, ¹⁸ même quand ils se sont fait un veau de métal fondu et qu'ils ont dit: «Voici ton Dieu qui t'a fait monter d'Égypte.» Ils ont été coupables de grandes offenses. ¹⁹ Et toi, dans ta grande miséricorde, tu ne les as pas abandonnés dans le désert: la colonne de nuée ne s'est pas écartée d'eux pendant le jour pour les conduire sur ce chemin, ni la colonne de feu pendant la nuit pour éclairer le chemin sur lequel ils marchaient.

Ces deux textes sont sans aucun doute tardifs, ce qui veut dire post-exiliques, et cela vaut en particulier pour Néhémie. Ces textes sont par conséquent à replacer dans le contexte du retour de l'exil et des controverses entre les différentes factions ou différents partis qui s'affrontèrent à ce moment, en particuliers les partisans et opposants au retour. C'est le texte

13. Pour une analyse du texte dans le cadre des «murmures dans le désert», voir COATS, *Rebellion*, 231-241. Il affirme en particulier «[...] that the rebellion in the wilderness is used [in Ezekiel 20] to explain the necessity for the exile.»

14. Sur ce texte dans le cadre de notre enquête, voir COATS, *Rebellion*, 241-248, qui conclut par ces mots: «This brief account of the wilderness rebellion is joined with the apostasy after the conquest to show a combined reason for the Exile. But even this judgment is tempered with a recognition of and an appeal to Yahwe's justice and merci.»

d'Ézéchiel qui établit avec le plus de clarté le parallèle entre le séjour au désert et le retour d'exil: «Tout comme j'ai plaidé contre vos pères, dans le désert du pays d'Égypte, ainsi je plaiderai contre vous – oracle du SEIGNEUR DIEU.³⁷ Je vous ferai passer sous la houlette et je vous introduirai dans le lien de l'alliance» (Éz 20,36).¹⁵

Tout ceci pour dire que notre texte est à lire dans le cadre des controverses de l'époque postexilique, sans qu'il soit possible d'offrir une date plus précise. Le livre de Néhémie se situe certainement vers la fin de l'époque perse. Peut-être que notre texte est lui aussi très tardif, et qu'il vaut mieux le situer vers la fin de l'époque perse, sinon même plus tard, comme le livre des Nombres dans son ensemble.

3. LE SERPENT D'AIRAIN¹⁶

Le serpent d'airain est sans conteste l'élément le plus marquant de ce récit. C'est aussi celui qui pose le plus de questions aux interprètes. Ces questions à ce propos sont de deux types. Une première série touche les rapports entre le texte des Nombres et un texte énigmatique du second livre des Rois, 2 Rois 18,4 qui parle d'un serpent d'airain, fabriqué par Moïse. La seconde série a pour trait le sens du miracle lui-même et nous en traiterons par la suite.

Voici le texte de 2 Rois 18,4: «C'est [Ézéchias] qui fit disparaître les hauts lieux, brisa les stèles, coupa le poteau sacré et mit en pièces le serpent de bronze que Moïse avait fait, car les fils d'Israël avaient brûlé de l'encens devant lui jusqu'à cette époque: on l'appelait Nehoushtân». Le texte a une saveur deutéronomiste indéniable et fait du roi Ézéchias (716-687 avant notre ère environ) un des fidèles exécutants de l'idéal religieux du Deutéronome: centralisation et purification du culte (cf. Dt 7,5; 12,3). En particulier, Ézéchias «fait disparaître les hauts-lieux, il brise les stèles et

15. Sur ce texte, voir entre autres COATS, *Rebellion*, 240-241, qui insiste sur l'aspect du jugement. Le thème des murmures, par contre, est absent de ces versets.

16. Parmi les nombreux ouvrages et études sur la question, voir, entre autres K. R. JOINES, *Serpent Symbolism in the Old Testament: A Linguistic, Archaeological, and Literary Study*, Haddonfield, NJ: Haddonfield House 1974, pp. 86-93; L. S. WILSON, *The Serpent Symbol in the Ancient Near East: Nahash and Asherah: Death, Life and Healing*, Lanham, MD: University Press of America 2001, pp. 74-75; M. GÖRG, «Leviathan und Nehuschtan», *BN* 118 (2003) 27-33; H. SHANKS, «The Mystery of the Nechushtan. Why did King Hezekiah of Judah Destroy the Bronze Serpent that Moses had Fashioned to Protect the Israelites?», *BAR* 33 (2007) 58-63; Ch. BERNER, «Die eherne Schlange. Zum literarischen Ursprung eines 'mosaischen' Artefakts», *ZAW* 124 (2012) 341-355.

coupe le poteau sacré», un vocabulaire bien connu des textes deutéronomiques et deutéronomistes (אשרה, מצבות, במות). C'est le serpent d'airain qui attire l'attention, parce qu'il est n'est présent nulle part ailleurs. Le nom qui lui est donné, outre à l'allusion à Moïse, le rattache à l'épisode de Nb 21,3-9: נחשתן, en effet, est un nom qui ne peut qu'évoque le mot «serpent», en hébreu נחש, *nāhāš* et le mot «bronze», «airain», en hébreu נחשת, *nēhōšet*. L'expression «serpent d'airain» (נחש נחשת) est commune à Nb 21,9 et 2 Rois 18,4. Il s'agit probablement aussi d'un jeu de mots.

Quel est le lien entre les deux textes? C'est difficile à dire. Il est par ailleurs assez raisonnable de penser que le motif du serpent d'airain est assez ancien et qu'il n'a pas été inventé par l'auteur deutéronomiste de 2 Rois 18. Quel intérêt aurait-il pu y avoir d'inventer une histoire qui compromet à la fois Moïse, le culte du temple de Jérusalem et la royauté davidique? Le motif est donc ancien et il a été repris par les auteurs des livres des Rois.¹⁷

Au demeurant, il est clair, d'un point de vue littéraire, que le récit de Nb 21,3-9 explique l'origine du serpent détruit par Ézéchias. Il s'agirait donc d'un récit étiologique qui aurait été composé après celui de 2 Rois 18.¹⁸ La raison est aisée à deviner: il fallait justifier, pour autant que faire se peut, le fait que le serpent présent dans le temple ait été fabriqué par Moïse lui-même bien qu'il fasse partie des objets de culte condamnés par la Loi.

Le récit des Nombres fournit deux éléments importants à ce propos. Tout d'abord, c'est Dieu lui-même qui ordonne à Moïse de fabriquer un serpent d'airain. En second lieu, ce serpent d'airain a un rôle thérapeutique. Il est destiné à guérir les Israélites mordus par les serpents «brûlants». Il n'était donc pas destiné au culte, ce qui est le cas dans le texte de 2 Rois 18,4 puisqu'on lui offre de l'encens. Il y a donc eu un détournement de sens et de fonction. Ceci justifie alors la décision d'Ézéchias de détruire ce qui est devenu un objet de culte illégitime aux yeux de la réforme deutéronomique.

17. Voir, dans ce sens, entre autres L. SCHMIDT, *Numeri 10,11 – 36,13*, 103-104. Cf. aussi le travail plus ancien de L. CAMP, *Hiskia und Hiskiabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20* (MThA 9), Altenberge: CIS 1990, et la thèse plus récente de SHANKS, «The Mystery of the Nechushtan», 58-63, qui voit dans le geste d'Ézéchias un signe de changement politique, c'est-à-dire le passage de l'influence égyptienne, symbolisée par le serpent de bronze, à la zone d'influence assyrienne, où ce symbole est absent.

18. Voir déjà G.B. GRAY, *Numbers* (ICC), Edinburgh: T&T Clark 1903, pp. 274-276. Il est suivi par une majorité de commentateurs. Pour une opinion légèrement différente, voir B. A. LEVINE, *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 4A), New York: Doubleday 2000, p. 90, qui insiste sur l'aspect polémique de 2 Rois 18. C'est indéniable, mais pourquoi dire que le serpent du temple a été fabriqué par Moïse en personne?

Les deux textes, mis ensemble, justifient donc à la fois l'initiative de Moïse dans le désert et celle d'Ézéchias beaucoup plus tard.¹⁹

Il est donc probable que les deux textes aient vu le jour à une époque tardive et ne soient pas très éloignés dans le temps. Le récit de Nombres 21 n'est pas ancien, comme nous l'avons vu, et la notice actuelle de 2 Rois 18,4 ne l'est sans doute pas non plus en raison de sa forte saveur deutéronomiste. Le motif du serpent, toutefois, est antérieur au texte actuel, comme nous l'avons vu.

4. UN SERPENT D'AIRAIN AUX VERTUS THÉRAPEUTIQUES²⁰

Les problèmes les plus sérieux se posent à propos de la signification du serpent d'airain placé par Moïse sur un étendard, une hampe. Je voudrais d'abord montrer quelle est la signification symbolique et religieuse du serpent dans le monde du Proche-Orient ancien. Le serpent, en effet, est un animal hautement symbolique. Selon les spécialistes, il s'agit du symbole animal le plus fréquent et le plus répandu, alors que le bâton est le symbole végétal le plus répandu dans le monde des religions. Il est donc assez remarquable de retrouver les deux symboles associées dans le même récit biblique de Nb 21,4-9. L'association du serpent et du bâton est elle aussi connue dans le monde des symboles, puisqu'il s'agit du caducée, élément connu jusqu'à nos jours comme symbole de la médecine et de la pharmacie. Ici encore, le récit biblique rejoint le symbolisme de l'histoire des religions: le serpent d'airain dressé sur une hampe ou un étendard est cause de guérison.

19. Voir, parmi beaucoup d'autres, BUDD, *Numbers*, 233-234: «Moses did not institute a snake cult, involving the offering of incense (2 Kgs 18:4), but provided a cult object to meet the needs of a specific crisis. Nehustan was not to be worshiped, but to be looked upon by those who were sick.»

20. Il existe de nombreux ouvrages sur le symbolisme du serpent. Voir entre autres JOINES, *Serpent Symbolism*; J. C. CHARLESWORTH, *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized* (The Anchor Yale Bible Reference Library), New Haven, CT – London: Yale University Press 2010 (avec bibliographie).

4.1. *Les valeurs symboliques du serpent*²¹

Les spécialistes énumèrent jusqu'à quatre valeurs symboliques importantes du serpent.²²

(1) Fertilité et renaissance. Comme les serpents disparaissent avec le retour de la saison froide et réapparaissent au printemps, ils sont naturellement associés aux cycles de la nature, celui des générations et des régénérations. De même, le fait que le serpent mue et donc quitte sa peau qu'il abandonne a laissé croire qu'il se régénérerait lui-même et ne mourrait pas.

(2) Défense. Le serpent étant un animal dangereux dont le venin peut être mortel, il est souvent représenté comme gardien et défenseur, soit de personnages soit d'institutions soit de bâtiments. Que l'on se souvienne de l'uraeus qui surmonte le pschent, la coiffure du pharaon. À Babylone, les quatre avenues qui menaient au temple d'Esagila étaient gardées, chacune, par une paire de serpents. La représentation du serpent devait induire au respect et à la crainte.

(3) Vengeance. Il s'agit d'une valeur symbolique assez proche de la précédente, mais qui trouve son origine dans l'expérience assez commune des personnes mordues après avoir marché sur un serpent. Le serpent attaque parfois avant même d'avoir été touché et, dans ce cas, il est symbole d'un désir de vengeance qui anticipe le tort qu'on aurait pu lui faire. Cet élément est présent dans notre récit puisque les serpents sont envoyés pour punir les Hébreux qui ont murmuré contre leur Dieu et contre Moïse (Nb 21,5).

(4) Poison et médecine. Nous avons déjà parlé de ce symbolisme. Il fait partie de l'ambivalence du serpent qui peut à la fois injecter un venin mortel ou fournir, grâce à ce venin, un remède efficace. Esculape, le dieu grec de la médecine, est représenté avec un bâton autour duquel est enroulé un serpent. Ce quatrième élément est lui aussi bien évidemment présent dans notre texte et lui donne sa coloration particulière (Nb 21,8-9).

21. Voir, entre autres, JOINES, *Serpent Symbolism*, 17-31; WILSON, *Serpent Symbolism*, 19-47. Voir aussi H.-J. FABRY, «*נָחָשׁ, nāhāš*», dans *TWAT* V, 384-397, spéc. 392-393. Le serpent, pour H.-J. Fabry, peut être le symbole de la régénération, de sagesse, du chaos, et de fécondité.

22. J. CAMPBELL, *The Masks of God*, Vol. III: *Occidental Mythology*, New York: Viking Penguin 1964, Ch. 1, «The Serpent's Bride.»

4.2. *La présence de représentations symboliques du serpent en Israël et dans les cultures voisines*

La popularité du serpent dans le Proche-Orient ancien et dans les régions avoisinantes est confirmée par la présence de nombreuses découvertes archéologiques. Des serpents de bronze datant de l'époque du bronze, à l'époque pré-israélite, ont été retrouvés dans le pays de Canaan: deux à Megiddo, un à Gezer, un dans le sanctuaire du temple H de Hazor, et deux à Sichem. Comme on peut le constater, tous ces objets proviennent plutôt de la partie nord du pays, certainement la partie la plus peuplée et la plus développée à cette époque.

La plus fameuse découverte est sans doute celle d'un serpent de bronze à Timna, une localité du désert du Sinaï située un peu au nord-est du port Eilat.²³ Le site est connu pour ces mines de cuivres exploitées par les Égyptiens. Une autre population succéda aux Égyptiens, population que certains identifient avec les Madianites ou le Kénites dont parle la Bible. Quant au serpent, il se trouvait dans le temple de Timna, et sa tête est couverte d'or. Tout cela ne peut que confirmer sa fonction religieuse.

5. AMBIVALENCE ET «MAGIE SYMPATHIQUE»²⁴

L'explication la plus satisfaisante qui ait été proposée jusqu'à présent est celle de la «magie sympathique» basée sur l'ambivalence symbolique du serpent. Le serpent, comme nous l'avons vu, est à la fois un animal qui procure la mort par son venin, mais qui est aussi symbole de vie, de fertilité, de régénérescence et même d'immortalité. En deux mots, il est à la fois symbole de vie et de mort. De ce point de vue, le pouvoir du serpent est analogue à celui du Dieu de la Bible qui peut «faire mourir et faire vivre, descendre aux enfers et remonter» (cf. 1S 2,6).²⁵ La même affirmation se trouve dans le cantique de Moïse, en Dt 32,39: «Eh bien! Maintenant, voyez: c'est moi, rien que moi, sans aucun dieu auprès de moi, c'est moi qui fais

23. Voir B. ROTHENBERG, *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines*, London: Thames & Hudson 1972. Voir aussi J. G. WENHAM, *Numbers: An Introduction and Commentary* (TOTC), Leicester, UK – Downer Groves, IL: InterVarsity Press 1981, pp. 156-157; K. R. JOINES, «The Bronze Serpent in the Israelite Cult», *JBL* 87 (1968) 245-266, spéc. 245-246.

24. Voir, en particulier, JOINES, *Serpent Symbolism*, 87-89.

25. Voir la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB).

mourir et qui fais vivre, quand j'ai massacré, c'est moi qui guéris, personne ne délivre de ma main».²⁶

Plus proche encore de notre récit, voici l'affirmation de Dieu qui suit le miracle des eaux de Mara, en Ex 15,26: «Si tu entends bien la voix du SEIGNEUR, ton Dieu, si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses commandements, si tu gardes tous ses décrets, je ne t'infligerai aucune des maladies que j'ai infligées à l'Égypte, car c'est moi le SEIGNEUR qui te guéris». Le même Dieu peut infliger des maladies, celles de l'Égypte en l'occurrence, et agir comme médecin qui guérit.²⁷ Notons que le verbe «guérir» (*rp'*) est employé et par Ex 15,26 et par Dt 32,39.

Un texte d'Osée va exactement dans le même sens: «Venez, retournons vers le SEIGNEUR. C'est lui qui a déchiré et c'est lui qui nous guérira, il a frappé et il pansera nos plaies».²⁸ Le même Dieu qui peut frapper et blesser peut aussi panser les plaies et guérir.

Il est donc naturel de voir dans le récit du serpent d'airain une illustration de cette intuition: ce sont des serpents qui font mourir, et c'est un serpent qui va guérir des morsures infligées. Pour employer un langage plus biblique, il faudrait dire que le Dieu qui a envoyé les serpents au venin mortel est aussi celui qui fournit le moyen d'éloigner le mal.

Plusieurs auteurs, à partir de Hugo Großmann, ont parlé à ce propos de «magie sympathique» basée sur le principe *similia similibus*, que l'on pourrait traduire par guérir le semblable par le semblable, ou guérir le mal par le mal.²⁹

Il est intéressant de noter une chose qui est peut-être passée inaperçue par la plupart des commentateurs. Il s'agit de la valeur symbolique du serpent d'airain monté sur une hampe ou un étendard. Le symbole associe en effet un élément animal, le serpent, et un élément végétal, le

26. Ces textes sont cités par plusieurs auteurs, entre autres WILSON, *Serpent Symbol*, 66-67.

27. Voir N. LOHFINK, «"Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)», in H. MERKLEIN – E. ZENGER (eds.), «*Ich will euer Gott werden*». *Beispiele biblischen Redens von Gott* (SBS 100), Stuttgart 1981, pp. 11-73 = *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Stuttgart: Kohlhammer 1988, pp. 91-155. Voir aussi H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie* (EHS), Frankfurt: Peter Lang 1981, p. 99.

28. Cf. MANESCHG, *Eherne Schlange*, 100.

29. H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, pp. 287-288; cf. aussi MANESCHG, *Eherne Schlange*, 99-100; LEVINE, *Numbers 21-36*, 88-90, qui cite de nombreux exemples extrabibliques et les exemples bibliques du bouc émissaire de Lv 16,20-31 et de 1S 6,1-6 où les Philistins fabriquent des rats en or pour se débarrasser d'une invasion de rats.

bâton. De même il associe un élément métallique, le bronze, et un élément végétal, le bois. C'est ce symbole qui guérit ceux qui le contemplant. Le serpent élevé du sol n'est plus en contact avec la terre d'où il provient et avec laquelle il s'identifie souvent (Gn 3,14; Is 65,25). Il perd donc un aspect essentiel et change de nature. Le bâton, la hampe, indiquent aussi une direction et lui donnent un sens. En termes très simples, le serpent est «domestiqué», «apprivoisé» et devient ainsi utile. De même, le fait d'associer les vertus du métal et celles du végétal n'est sans doute pas étranger aux vertus attribuées à l'objet confectionné par Moïse sur ordre de YHWH.³⁰

6. CONCLUSION

En peu de mots, le récit de Nb 21,3-9 reste énigmatique parce qu'il nous fait entrer de plain-pied dans le monde peu habituel, un univers préscientifique, proche de la magie, et où les symboles ont une valeur très prégnante, sinon efficace. Il n'en reste pas moins vrai que le récit contient aussi des éléments qui permettent de corriger cette mentalité parfois simpliste en associant la guérison à l'invocation de YHWH et les diverses valeurs des symboles. C'est en effet en regardant face à face le serpent qui cause la mort, et un serpent dressé sur un étendard, que le peuple guérit des conséquences de sa rébellion, et que la cause de la mort devient moyen de guérison.

Jean Louis SKA
Pontificio Istituto Biblico
Via della Pilotta 25
00187 Roma (Italia)

(acabat en data 19-12-2013)

30. Sur la valeur du caducée, voir, entre autres, W. J. FRIEDLANDER, *The Golden Wand of Medicine: A History of the Caduceus Symbol in Medicine*, New York: Greenwood Press 1992. Pour plus de détails sur les représentations du serpent, voir S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder: Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74), Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, p. 525. Pour plus de détails, voir aussi SEEBASS, *Numeri 10,11–22,1*, 322-323.

Summary

The account of Num. 21.3-9 remains enigmatic because it takes us totally into an unfamiliar world, a pre-scientific universe close to magic and where symbols have a very pregnant, even effective, force. On the other hand, it is also true that the account contains elements that serve as a corrective to the sometimes simplistic mentality that associates healing with the invocation of YHWH and the various values of the symbols. Indeed, it is gazing directly at the serpent that causes death, and a serpent raised up on a standard, that the people are healed of the consequences of their rebellion, and that the cause of death becomes the means of healing.