

MYSTÈRE DIVIN ET AMBIGUÏTÉ HUMAINE DANS L'HISTOIRE DE BALAAM

par **Christophe
Desplanque**,
pasteur à Caudry,
France

Nombres 22-24

Est-ce ma voie qui n'est pas normale ?

Ne seraient-ce pas plutôt vos voies qui ne sont pas normales ?

Ez 18,25, Seg. rév.

Introduction

L'histoire de Balaam (ci-après HB) forme un ensemble bien délimité d'oracles* sur Israël et d'autres nations, enchâssés dans un récit, et constitue les chapitres 22 à 24 du livre des Nombres. Balaam y est présenté comme un voyant, un devin (quoi qu'il ne reçoive ce titre qu'ailleurs, notamment en Jos 13,22). Il est sollicité par Balaq, roi de Moab, du fait de sa renommée, afin de maudire Israël. Moïse, pourtant personnage-clef du reste des Nombres, est absent du récit, et Israël n'y joue aucun rôle, sinon comme enjeu d'un affrontement qui va opposer les deux acteurs déjà cités à Dieu lui-même.

Ainsi donc, cette histoire surgit assez mystérieusement dans la trame biblique, un peu comme un menhir dans la lande bretonne. D'où vient cette tradition isolée sur un personnage non-israélite, quelles sont ses origines ? Même s'il est question de lui dans d'autres textes de l'Ancien et du Nouveau Testament¹, il n'est

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 81 et suivantes.

¹ La plupart des références à Balaam dans l'Ancien Testament citent Balaq comme le véritable adversaire du Dieu d'Israël, et Balaam comme l'instrument dont Dieu prendra le contrôle : Dt 23,5-6, cp. Jos 24,9ss ; Ne 13,2 ; Mi 6,5. Mais selon Nb 31,8, 16, cp. Jos 13,22, textes qui relatent sa mort en même temps que des chefs de Madian (cp. Nb 22,4, 7), il est l'instigateur du culte de prostitution sacrée rendu par Israël à Baal-

pas plus aisé de situer Balaam lui-même : est-il ce dangereux magicien à l'incantation* puissante (22,6) auquel Dieu s'opposera, tel que nous le montre l'épisode de l'ânesse, ou bien au contraire est-il le prophète soucieux à l'extrême d'obéir à la volonté de YHWH² (22,8, 18, 19, 34, 38 ; 23,3, 8, 12, 20, 26 ; 24,13) ?

1. Les difficultés du texte

Cette diversité des « portraits » du devin est liée à un débat ancien sur la composition littéraire de l'HB. On y a repéré depuis longtemps des répétitions et des « incohérences », signes supposés de compilation(s), notamment au début du récit, en 22,2-4 : le v. 2 mentionne Balaq, puis il est question de Moab au v. 3 (avec une répétition) et 4a, et au v. 4b une précision « inutile » sur Balaq. En fait, ces trois versets forment une inclusion très bien construite :

- A. *Balaq, fils de Tsippor*, vit tout ce qu'Israël avait fait aux Amoréens.
- B. Et Moab fut très effrayé en face d'un peuple si nombreux
- B'. Moab fut horrifié en face des Israélites
- C. Moab dit aux anciens de Madian :
- B". Cette assemblée va brouter tout ce qui nous entoure
- B"". Comme le bœuf broute la verdure de la campagne
- A'. *Balaq, fils de Tsippor*, était roi de Moab en ce temps-là.

Qui ne voit que ces versets constituent une « ouverture » (au sens musical du terme) de l'HB, en situant les protagonistes ? Israël (et ses synonymes ou équivalents métaphoriques : assemblée, bœuf) sont systématiquement opposés à Moab. L'ouverture est programmatique. Israël et Moab vont s'affronter au long du récit

Péor, affaire relatée en Nb 25. Lorsque Balaam est cité dans le Nouveau Testament, c'est toujours comme exemple d'idolâtrie et de vénalité : 2 P 2,15 ; Jude 11 ; Ap 2,14.

² Cette affirmation répétée de fidélité à la parole de YHWH amène G.W. Coats à identifier Nb 22-24, au stade final de sa composition, à une légende dont le héros, Balaam, a pour caractéristique la sainteté. Cf. G.W. Coats, « The Way of Obedience. Traditio-Historical and Hermeneutical Reflexions on the Balaam Story », *Semeia* 24/1982, pp. 53-79 ; et aussi : « Balaam : Sinner or Saint ? » in G.W. Coats (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature*, JSOT Supplement Series 35, Sheffield, 1985.

par l'intermédiaire de leurs champions respectifs, présents ici en filigrane : Balaam, que la peur d'Israël va pousser à convoquer Balaq, et Dieu, celui qui a béni Israël. L'effet de cette élection-bénédiction (rehaussée par la mention de deux autres peuples : Amorréens, Madianites), c'est le nombre et la menace qu'Israël fait peser sur les terres de Moab, tel le nuage de sauterelles d'Égypte (Nb 22,4-6, 11 est une allusion transparente à Ex 1,10 ; 10,5 ; 10,15).

La critique historique classique discerne la présence de deux traditions à l'arrière-plan des parties narratives comme des oracles. L'une, « yahviste » (J) présenterait sous une forme assez folklorique un magicien retors d'origine madianite, ou d'un territoire proche de Moab. A J reviendrait donc la paternité de l'épisode de l'ânesse (22,21-35) ainsi que des oracles les plus anciens (chap. 24). L'autre tradition serait « élohiste » (E) : Balaam est devenu l'interprète de Dieu, et c'est Balaq qui joue désormais le rôle de l'ennemi (22,1-21, 35-41 ; 23,1-30)³. A cette ambiguïté, signalée en introduction, s'ajoute une autre. A première lecture, le Dieu de Nb 22 présente une attitude incohérente, voire capricieuse. Dieu interdit à Balaam d'accompagner les émissaires de Balaq (v. 12), puis il semble se raviser (v. 20) et se met en colère parce que Balaam s'en va, alors qu'il lui en a donné la permission (v. 22) ! Ce qui fait écrire à une exégète* : « quelle contradiction ! »⁴. Mais voir en 22,22 et 35, limites du récit de l'intervention de l'ange pendant le voyage, les « coutures » de deux ensembles originel-

³ Nous n'avons pas la place de présenter une histoire de la recherche sur Nb 22-24, qui est loin d'être close. On en trouvera une chez H. Rouillard, *La péripécie de Balaam (Nombres 22-24), la prose et les « oracles »*, Gabalda, Paris, 1985, Etudes Bibliques, nouvelle série n° 4, pp. 9-29. Sans entrer ici dans le débat technique, soulignons que la distinction des sources ne peut guère se fonder en Nb 22-24 sur l'usage des noms divins (YHWH pour J et Elohim pour E), à moins de transformer le texte en confettis, et qu'une étude lexicographique et grammaticale poussée du même auteur l'amène à refuser au yahviste la paternité de l'épisode de l'ânesse : H. Rouillard, « L'ânesse de Balaam, analyse littéraire de Nomb. XXII, 21-35 », *RB*, 1980, pp. 5-37 et 211-241.

⁴ H. Rouillard, « L'ânesse de Balaam », art. cit., p. 6. Les autres « tensions » que relève H. R. (notamment aux vv. 36ss) pour voir en Nb 22,22-35 une entité totalement indépendante du début du chap. et de la suite du récit nous semblent forcées : Balaq reproche à Balaam de ne pas être venu (v. 37) alors qu'il est venu. Mais il est évident que Balaq se réfère au refus opposé à la première ambassade (v. 13). De même, au v. 38, Balaam dit à Balaq qu'il est « venu » vers lui, alors que Balaq est venu à sa rencontre. La solution est tout aussi simple : chacun a fait une partie du chemin à la rencontre de l'autre (v. 36) ! Cf. la remarque d'H. R., très significative, à propos du v. 39 : « Il résout ces contradictions, il nivelle les différentes trames narratives » (art. cit., p. 24). Autrement dit la cohérence ne peut être qu'une incohérence corrigée !

lement étrangers et opposés l'un à l'autre revient à soupçonner le rédacteur d'incompétence littéraire, pour ne pas dire plus. Cette solution ne nous semble pas satisfaisante⁵. L'incohérence est-elle à imputer au texte ou à sa compréhension ? Répondre à cette question, peut, nous semble-t-il, ouvrir des pistes fructueuses pour l'interprétation de l'HB, et au-delà nous aider à mieux saisir ce que le Dieu de l'Ancien Testament veut révéler ou cacher au sujet de lui-même à travers Nb 22-24.

Pour entrer et sortir de ce labyrinthe exégétique* que constitue l'HB, il faut essayer de cerner l'identité, la personnalité de son acteur principal, sa provenance. Et c'est ici que les difficultés commencent !

2. La patrie de Balaam

Déterminer l'origine géographique du devin n'est pas une lubie à réserver aux maniaques de l'érudition orientaliste. C'est chercher une clef pour comprendre Balaam, et opérer une clarification nécessaire ; car à première lecture, le texte biblique nous donne des indications floues sur ce sujet. Les deux passages qui l'évoquent sont 22,5 et 23,7 (le premier en tête du récit, le second en tête du premier oracle). On peut traduire 22,5 « (auprès de Balaam, fils de Beor), à Petor sur le fleuve, (au) pays des fils de son peuple » (*ptwrh 'šr 'l-hnnbr 'rs bny-^cmw*). Quatre hypothèses s'affrontent sur ce bout de phrase !

a) La traduction ci-dessus, à la lumière de Dt 23,5, permettrait de donner pour origine à Balaam la **Syrie Mésopotamienne**. *Petor* a été identifié comme un nom de ville, l'antique *Pitru*, attestée sur l'obélisque noir et l'inscription de Shalmanasar III (858-823 av. J.-C.), et située justement au confluent de l'Euphrate et du Sagur⁶. « Le fleuve », sans autre indication, renvoie en effet presque

⁵ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, N.I.C.O.T., W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 454, pense que le récit de Nb 22,22-35 était à l'origine étranger au reste de la narration, mais estime qu'on ne peut l'interpréter que dans son nouveau contexte. De fait, il doit admettre que les clivages n'ont pu être maintenus que volontairement, sans pouvoir préciser pourquoi.

⁶ Ou Irgami, ou Saguri, vingt km en aval de Karkémish. Une traduction de l'inscription est proposée par A. Leo Oppenheim dans *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, 1969³, p. 278. Cf. René Largetment, « Les oracles de Balaam et la mantique suméro-akkadienne », in *Mémorial du cinquantenaire de l'école des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris*, Bloud & Gay, Paris,

toujours dans l'Ancien Testament à l'Euphrate⁷. Quant à la 3^e précision donnée par le texte, on peut la lire de deux manières : soit *cmw* est le substantif *cm* suffixé *w*, (*son* peuple), mais on a alors une tautologie : « au pays des fils de son peuple » équivaudrait à « au pays de sa patrie »⁸ ! Ou alors *cmw* est un nom propre, un toponyme. Est-ce *Ama^e* ou *Amau*, mentionné sur la statue du roi Idrimi ?⁹ Mais dans ce cas, la mention de *Pitru* fait problème, car le pays d'*Amau* est distant de 150 km de la région de Karkémish. D'autres identifications sont linguistiquement possibles¹⁰, mais cette « piste mésopotamienne » se heurte, sur le plan historique, à une énorme difficulté : la distance, qui rendrait impossible un voyage du devin en ânesse jusqu'en Moab, et encore plus improbables les allers-retours des émissaires de Balaq. Les holocaustes d'autre part, dont il est question en Nb 23, sont typiques des peuplades sémitiques du Nord-Ouest et étrangers à la divination* et à la magie assyro-babylonienne, comme l'a rappelé L. Rost¹¹. Il n'empêche : que faire de Dt 23,5, qui mentionne clairement le Moyen-Euphrate ? Que faire des nombreuses allusions du texte aux méthodes divinatoires en usage dans cette partie du Proche-Orient (cf. ci-dessous) ?

b) Balaam était originaire d'**Edom**. Dans ce sens, certains proposent de lire en Nb 23,7, *'dm* (*Edom*) au lieu de *'rm* (*Aram*), les deux mots étant graphiquement très proches en hébreu. Mais cette correction ne peut se prévaloir d'aucun appui dans la tradition textuelle. Deux textes de l'Ancien Testament pourraient peut-être attester cette origine un peu plus solidement : Gn 36,32 évoque un certain « Bel'a, fils de Beor » (Belam dans le texte samaritain),

1964, p. 38, et avant lui, A.S. Yahuda, « The Name of Balaam's Homeland », *JBL*, 64/1945, p. 547. Récemment, Scott C. Layton, « Whence Comes Balaam ? Num 22,5 revisited », *Biblica*, 1992, pp. 32-61, cf. p. 35, conteste l'identification de *Petor* avec *Pitru* pour des raisons linguistiques.

⁷ Ex 23,21 ; Jos 24,2, 14ss ; 2 S 8,3 ; 10,16 ; etc.

⁸ J. Lust, « Balaam, an Ammonite », *ETBL*, 54/1, 1978, pp. 60s., remarque que pour parler d'un pays d'origine, l'hébreu emploiera plutôt l'expression *'rs mvlđtv*, « pays de son engendrement ».

⁹ Traduction par Oppenheim dans *ANET*, *op. cit.*, p. 557.

¹⁰ Cf. Yahuda, art. cit., pp. 547-551. Il pensait aux *Āmû*, peuplades syriennes mentionnées dans des rapports de campagne égyptiens.

¹¹ L. Rost, « Fragen um Bileam », in *Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1977, p. 379s. (cité par H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, p. 174). Les devins assyro-babyloniens se contentaient d'immoler les victimes sans les consumer, d'offrir les morceaux de choix à la divinité et de réserver le foie pour l'hépatoscopie, pratique que l'on retrouve notamment à Mari, sur le Moyen-Euphrate.

roi d'Edom, et bien sûr Nb 31,8 qui mentionne Balaam aux côtés de cinq rois de Madian. Mais tout cela reste très conjectural : Bel^{ca}, bl^c est un nom propre assez répandu (de personne : Gn 46,21 ; 1 Ch 5,8 ; de ville : Gn 14,2, 8 = Tsoar), qu'il faudrait corriger pour obtenir Bile^{cam} (transcription exacte de Balaam), bl^{cm}, et aucun texte ne dit par ailleurs que notre devin fut roi d'Edom, ou Madiannite. Enfin, Nb 23,7b parle des montagnes de l'Est. Or Edom est au Sud de Moab !

c) Balaam venait d'**Aram**. C'est l'indication explicite de Nb 23,7 mais à quelle contrée ces « montagnes d'Orient » (hrr'qdm est également usitée en Dt 33,7, avec le sens de « montagnes d'autrefois ») appartiendraient-elles ? Aram peut, dans l'Ancien Testament, désigner la Mésopotamie (ce qu'a compris la LXX*, cf. aussi l'expression 'rm nbrym, « Aram des fleuves », la Mésopotamie, patrie du devin selon Dt 23,5), ou au contraire les Royaumes de Damas, au Nord d'Israël (2 S 8 ; 2 R 5,1 ; etc : la Syrie) et de la Transjordanie. A. Lemaire¹² penche pour une origine araméenne de Balaam et propose de corriger Gn 36,32 d'après Nb 23,7, et non l'inverse : Gn 36,32 parlerait donc de Bela^c (= Balaam), fils de Be^{cor}, roi Araméen (et non Edomite) de Dinhabâh. Sa correction du texte de Gn 36 ('rm au lieu de 'dm), s'appuie sur 1 R 22,48 et 2 R 8,20-22, textes selon lesquels il n'y eut pas de roi Edomite avant le règne de Joram en Juda (846-841 av. J.-C.). Mais quant au nom (Bela^c ou Bile^{cam}), la difficulté déjà signalée (pour l'hypothèse b) subsiste.

d) Enfin, il y a la piste **ammonite**, appuyée par les versions syriaque, latine (Vulgate), des témoins samaritains, le Targum d'Onqelos et même quelques témoins du T.M.¹³ : tous ont lu en 22,5, au lieu de ^camw, (« d'Amou » ou « de son peuple »), ^camwn, « d'Ammon ». Autre fait intéressant : les témoins de cette leçon, notamment les versions, ont compris *pturb* non comme un toponyme, *ptr*, suivi du *b* paragogique de direction, mais comme une forme nominale ou participiale de *ptr*, le verbe signifiant « inter-prêter », largement utilisé en Gn 40 et 41 à propos de l'interprétation des songes par Joseph¹⁴. Le rapprochement avec l'activité de

¹² A. Lemaire, « Bala^{cam}/Bel^{ca} fils de Be^{cor} », ZAW, 102/1990, pp. 180-187.

¹³ Liste complète dans J. Lust, art. cit., p. 60.

¹⁴ Pour la démonstration et les attestations extra-bibliques de cette désignation de la fonction de devin dans le monde sémitique, cf. entre autres M. Delcor, « Le texte de Deir ^cAlla et les oracles bibliques de Bala^{cam} », dans *Congress Volume : Vienna, 1980*, Collection VT Sup.,

Balaam en Nb 22 saute aux yeux ! On pourrait donc lire Nb 22,5 : « ... Balaam, fils de Beor, le devin, sur le fleuve (au) pays des fils d'Ammon ». Le fleuve en question serait le Jabboq, au Nord d'Ammon. La séquence nom propre + filiation + métier se retrouve pour présenter Balaam en Jos 13,22 ; cp. Jr 36,32.

Cette hypothèse est d'autant plus séduisante que l'on a découvert en 1967 des inscriptions sur des revêtements de plâtre à Deir ^cAlla, en Jordanie, non loin précisément du confluent du Jabboq et du Jourdain. Les textes de Deir ^cAlla (ci-après TDA) sont le premier témoignage archéologique et extra-biblique sur Balaam¹⁵. On peut dater les inscriptions de la seconde moitié du VIII^e s. Sur douze regroupements de fragments identifiés au départ, deux seulement fournissent assez de matière pour être exploitables. Le premier texte fait état d'une révélation inquiétante apportée dans une vision nocturne à un certain Bile^cam, fils de Be^cor. Le matin venu, il rapporte que les dieux, lassés du chaos qu'ils voient sur la terre, ont résolu d'y envoyer l'un(e) des leurs pour y faire régner les ténèbres. La fin du texte, plus lacuneuse, contient une série de malédictions d'où il ressort que les dieux accentueront le chaos. Le texte II est plus obscur et ses interprétations fort diverses. Il n'y a pas place ici pour donner un état de la question. On se bornera à relever que le texte I recoupe le texte biblique en bien des points : le devin reçoit des visions nocturnes, d'origine divine. La première ligne du texte I en donne le titre (à l'encre rouge). Le texte reconstitué se lit : *spr bl^cm br b^cr 'š hzb 'lbn*, « Livre (?) de Balaam fils de Beor, l'homme (qui était un) voyant des dieux » ; il rappelle tout à fait Nb 24,3 et 15 : « Oracle de Balaam, fils de Beor, oracle de l'homme qui a l'œil clairvoyant », *hzb 'lbn*, « voyant des dieux » peut être rapproché de l'expression biblique *šm b^cyn*, « dont l'œil est ouvert » (ou clairvoyant), etc. (cp. Nb 24,4, 16, à la structure grammaticale parallèle). La correspondance des noms divins entre l'HB et les TDA est frappante : *El' 'il* ; *Elohim/ 'ilahin* ; *Shaddai/ šdyn*. Même si le texte ne localise pas explicitement la patrie du voyant, on peut inférer du lieu de la découverte qu'en pays Ammonite on gardait au VIII^e s. le souvenir de Balaam¹⁶. Personne ne conteste qu'il s'agit du même personnage que le devin de Nb 22-24. Voilà qui confirme le Talmud de Baby-

vol. XXXII, E.J. Brill, Leyden, 1981, pp. 64ss, et « Bala^cam Pâtôrah, 'interprète des songes' au pays d'Ammon, d'après Num 22,5. Les témoignages épigraphiques parallèles », *Semitica* 32/1982, pp. 89-91.

¹⁵ Première publication de ces textes : J. Hoftijzer, G. Van Der Kooij, éd., *Aramaic Texts from Deir ^cAlla*, E.J. Brill, Leyden, 1976.

¹⁶ Toutefois, au terme d'une étude menée à partir des originaux, Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir ^cAll*, Harvard Semitic Monographs 31, Scholars Press, Chico, 1984, estime que l'écriture s'apparente

lone et autres écrits du judaïsme selon lesquels les données concernant Balaam ont été « importées » dans la tradition biblique (et pour cause).

Ainsi donc, si l'on écarte Edom, on hésite entre trois nationalités possibles pour Balaam ; sur le plan géographique, la dernière s'avère la plus plausible. Mais peut-on sans autre écarter Nb 22,5 tel que nous le lisons dans l'hébreu, ainsi que Nb 23,7 et Dt 23,5, qui font état d'une autre provenance pour Balaam ? Hedwige Rouillard fournit à ce vrai casse-tête une solution très satisfaisante¹⁷. Elle remarque tout d'abord qu'en ce qui concerne 22,5, les trois indications sur la provenance de Balaam sont toutes ambiguës (encore l'ambiguïté, qui tranche avec la précision topographique de l'itinéraire d'Israël jusqu'en Nb 21 !) :

– *ptwrh* : l'auteur désigne à la fois Balaam comme devin et fait allusion à *Pitru*, donc à la Mésopotamie.

– *'šr c'l-hnnbr* : « qui est sur le fleuve » : l'auteur feint de nommer un *wadi* transjordanien que tout le monde connaît (le Jabboq ?), mais l'allusion à l'Euphrate, donc à la Mésopotamie, est transparente.

– *cs bny cmw* : il faut garder la « tautologie » du T.M., car c'est la leçon la plus difficile, et il est très probable que sous l'influence de Nb 21,24, qui porte deux fois l'expression « pays des fils d'Ammon », les versions aient voulu la corriger. Mais précisément, l'intention de l'auteur est de faire penser à cette expression très courante, tout en s'abstenant de nommer explicitement la patrie de Balaam. Ainsi, il laisserait entendre que Balaam était bien Ammonite, mais qu'il vient aussi d'ailleurs, au sens figuré : il représente la religion de la magie, de la divination et de l'incantation*, issue de la Mésopotamie. L'introduction au premier oracle (23,7) est donc moins une banale notation géographique qu'une façon de qualifier l'origine du pouvoir que Balaam reconnaît à Balaam, celui de bénir ou de maudire. Aram/Montagnes de l'Orient (*qdm* désigne en Es 2,6 le pays des sortilèges, de la magie qui a contaminé Jacob) s'oppose à la paire Jacob/Israël comme les pouvoirs de Balaam doivent, dans le projet de Balaam tout au moins, contrecarrer la bénédiction du peuple élu par YHWH. La Mésopotamie est la « patrie spirituelle » du devin ammonite. Au dernier verset de l'HB (Nb 24,25a), Balaam retourne chez lui (cf. aussi

aux inscriptions ammonites connues de la première moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C., et que la langue est plus proche des dialectes sud-cananéens que de l'araméen. Avis contraire : S.C. Layton, art. cit. Il semble, d'après des travaux plus récents que les TDA présentent en fait des affinités avec les deux langues. Cf. Ashley, *op. cit.*, p. 439.

¹⁷ H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, pp. 43-53, et sur Nb 23,7, pp. 211-215.

24,14). On peut y voir plus qu'une banale clôture narrative et y lire qu'au terme de l'histoire, Balaam restera ce qu'il était au début. C'est une confirmation du portrait négatif du devin que présentent les autres textes bibliques, lesquels soulignent notamment le rôle qu'il jouera dans l'affaire de Baal-Peor.

3. Le métier de Balaam

Nous n'en avons pas terminé avec les ambiguïtés de Balaam ; nous nous demandions plus haut s'il était devin païen ou prophète non-israélite de YHWH. Depuis très longtemps, on a comparé les techniques divinatoires de Balaam (notamment la révélation attendue dans un songe) à ce que l'on connaît de la mantique suméro-akkadienne. S. Daiches, pionnier en la matière¹⁸, identifiait Balaam au *Bârû*, terme apparenté au verbe akkadien signifiant « voir, regarder », le prêtre-devin babylonien.

L'oniromancie (divination par les songes) est pour Balaam le moyen privilégié de connaître la volonté divine. Il provoque cette révélation puisqu'il attend la nuit et paraît certain que YHWH lui parlera. C'est la pratique de l'incubation, attestée à Sumer, en Assyrie, mais aussi en Egypte et en Grèce. Les songes sont réservés aux requérants privilégiés, familiers de la divinité qui leur parle de manière personnelle et directe (c'est le cas pour Balaam, en Nb 22 comme dans les TDA). Les rêves sont plus fréquents, mais ils demandent à être interprétés par un initié (cf. Gn 40-41). Les oniromanciens sont fréquemment consultés avant une campagne militaire. Bien entendu, Balaam est sollicité par Balaq non pour connaître l'avenir mais pour le modifier ! Mais le *Bârû* se double fréquemment d'un *âšpû*, un magicien ou un exorciste qui lance des incantations pour maudire l'ennemi, accomplir une purification ou invoquer une protection. Ici encore, il est vain de distinguer une vision « élohiste » de Balaam, prophète fidèle à son Dieu, d'une version « yahviste » (un magicien hostile à Israël qui tombe sur plus fort que lui)¹⁹.

¹⁸ S. Daiches, « Balaam, a Babylonian Bârû », *Hilprecht Anniversary Volume*, Leipzig, 1909, pp. 60-70. Cf. également entre autres le travail de R. Largement, cité note 5, auquel ce paragraphe est redevable, et la notice de L. Ramlot sur Balaam, article « Prophétisme », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, Paris, 1928->, col. 906ss. A Mari, le *bârûm* désignait un devin professionnel, hautement qualifié.

¹⁹ Contre J. de Vaulx, *Les Nombres*, Gabalda, Paris, 1972, p. 261. Michael S. Moore, « Another Look at Balaam », *RB*, T. 97-3/1990, pp. 359-378 reprend cette complémentarité des rôles à la lumière d'acquis plus récents en histoire des religions, et aussi des textes de Deir 'Ālla, et

Ainsi, Balaam est un devin, un voyant, et c'est ainsi qu'il se présente en Nb 23,3, 15 ; on peut repérer ça et là d'autres signes de son activité magico-religieuse : en 24,16, il est celui « qui tombe (allusion probable à un état de transe) et dont les yeux s'ouvrent ». Mais Nb 22 évoque de manière encore plus nette une autre technique divinatoire, les présages tirés du comportement des animaux de trait lors des voyages. On lit ainsi dans la liste ominale (c'est-à-dire une liste de présages) *šumma âlu ina mêlê šakin*, tablette XL :

« Si un roi ou un prince voyage en char et qu'un cheval tourne ses pattes vers la droite, main du dieu šamaš ou du dieu Marduk.

Si un roi ou un prince voyage en char et qu'un cheval tourne ses pattes vers la gauche, idem.

Si un roi ou un prince voyage en char et que le cheval de droite se couche, il n'obtiendra pas ce qu'il désire [...]

Si un âne gémit, un ennemi s'emparera de son maître et son épouse gémera »²⁰.

Le récit de Nb 22,22 à 35 prend donc une dimension *comique* et *polémique* : l'ânesse annonce par ses écarts un péril, une présence que le grand et célèbre devin n'est pas capable d'interpréter avant que Dieu lui ait ouvert les yeux... en donnant la parole à l'ânesse. Balaam est battu sur son propre terrain.

4. Une parole en trompe-l'oreille

Certains n'ont pas manqué d'opposer cet épisode burlesque de l'ânesse au portrait élogieux d'un prophète qui parle avec Dieu, reçoit ses révélations et qui manifeste (Nb 22,8, 13, 18 ; etc.) un

critique les hypothèses littéraires traditionnelles en expliquant par une diversité de sources la bi-polarité religion-magie : religion du devin et magie de l'exorciste-imprécateur, on oublie que les fonctions religieuses et magiques forment dans la religion babylonienne, ou nord-syrienne du premier millénaire, un continuum que l'on peut retrouver dans Nb 22-24 (les sacrifices offerts par Balaam seraient des rituels de purification et d'exorcisme), voir les TDA : dans le premier groupe de textes, Balaam est voyant, devin (la mention de noms d'oiseaux pourrait se rapporter à la pratique de l'ornithomancie = divination par le chant ou le vol des oiseaux), mais le deuxième groupe semble se référer à des rites, peut-être sacrificiels, de purification.

²⁰ Cité par R. Largeton, p. 40, d'après un texte de manique babylonien traduit par F. Nötscher dans *Orientalia* 51-54/1930, pp. 20-24. Il y a d'autres allusions possibles dans l'HB aux moyens d'obtenir des oracles divins ; pour l'épisode de l'ânesse, le bâton de Balaam (*maqel*, v. 27) peut faire allusion à la rhabdomancie, mentionnée comme procédé divinatoire en Os 4,12.

souci constant d'écouter et de rapporter ou exécuter fidèlement sa parole. Mais on peut se demander si le rapport de sujétion de Balaam à la parole divine est aussi limpide qu'il y paraît, notamment *avant* l'épisode de l'ânesse. *Jamais*, en fait, Balaam n'indique en Nb 22,7-21 aux messagers de Balaq le motif réel du refus de YHWH, l'enjeu-même de l'affrontement, clef théologique de l'HB : l'élection d'Israël.

En 22,12, l'ordre de Dieu est double : « Tu n'iras pas avec eux – tu ne maudiras pas ce peuple, car il est béni ». Tout est dit (en dix mots dans l'hébreu). Or au v. 13, Balaam ne rapporte aux envoyés de Balaq que la première interdiction : « YHWH refuse de me laisser aller avec vous ». En 22,14, la demi-vérité devient demi-mensonge dans la bouche des envoyés de Balaq : « Balaam a refusé de venir avec nous » (il n'est plus question de Dieu). En 22,16, le demi-mensonge est complaisamment transformé par Balaq en mensonge à part entière : il feint de considérer le refus du devin comme le résultat d'une contrainte indépendante de sa volonté : « Ne sois pas empêché... », voire comme un appel indirect à augmenter le montant des honoraires (v. 17). Mais paradoxalement, le mensonge conscient est devenu vérité involontaire : Balaam est en effet soumis à une autre volonté que la sienne propre, mais cela, Balaq ne le comprendra, et à ses dépens, que plus tard (24,11). Bref, *rien* de ce que dit Balaam n'est faux. Mais il ne dit pas *tout*, il pratique le « mensonge gris », le mensonge par omission. Le cycle du mensonge se remet en route avec la seconde ambassade (vv. 15ss). Au v. 18, Balaam tait encore le motif, pourtant décisif, de son refus. Il va encore consulter Dieu, alors qu'il sait parfaitement à quoi s'en tenir depuis le début. Et, surprise, Dieu change d'avis (apparemment !). Il semble même accorder à Balaam que c'est non pas l'insistance du devin, mais les envoyés de Balaq qui lui forcent la main. Voilà un Dieu bien commode, bien docile. Il vient la nuit, lorsque le devin veut connaître sa volonté, et finit par faire des concessions. Mais lui non plus ne dit pas tout à Balaam, au v. 35, dans l'ordre laconique : « Tu exécuteras la parole que je te dirai » (Segond Révisée), « Tu feras seulement ce que je te dirai » (TOB). Rien n'est dévoilé, sinon que Dieu a tout de même le dernier mot. Le départ – muet – de Balaam avec les chefs de Moab est en soi une manière de « dire » que Dieu lui permet de partir, tout en taisant la clause restrictive. Nous arrivons ici au paroxysme de l'ambiguïté : Balaam semble obéir à la fois à Dieu et à Balaq, deux commanditaires dont les objectifs (bénédiction et malédiction) sont pourtant diamétralement opposés.

Une telle accumulation de non-dits et d'ambiguïtés ne peut que faire douter de la revendication de fidélité incorruptible du devin (v. 18). Est-on bien sûr que l'accusation de vénalité portée

par Jude 11 et 2 P 2,15 soit réellement infondée, ou dépende d'une tradition étrangère à ce récit ? L'erreur des commentateurs qui protestent ici de la pureté des intentions de Balaam, lequel ne ferait que s'opposer à la tentative de Balaq d'acheter ses services, est de ne s'en tenir qu'à ce que Balaam dit explicitement. Sur le plan de la méthode, cela paraît prudent. Mais nous pensons avoir montré, sans tomber dans le piège d'une lecture psychologisante, que la vérité ultime est toujours dans ce que Balaam *ne dit pas...* mais que Dieu a pourtant dit. Jusqu'à ce que Dieu lui ouvre les yeux après avoir ouvert la bouche de l'ânesse, Balaam se soucie peu de « dire ce que YHWH met dans sa bouche » (22,38 ; 23,12)²¹.

5. L'effet parodique

Le comique de l'épisode mettant l'ânesse en scène trouve dans la *parodie* un autre ressort. Le récit de Nb 22,21ss contient des références à celui de Gn 22, le voyage d'Abraham au mont Morija pour sacrifier Isaac. Le fait avait déjà été relevé par l'exégèse rabbinique*. Les parentés sont nombreuses²² :

- Le cadre de départ est un périple sur un âne.
- Nb 22,21a reprend presque mot pour mot Gn 22,3a.
- L'ange de YHWH intervient en s'opposant au personnage principal (Gn 22,11 ; Nb 22,31).
- Selon Nb 22,22 deux serviteurs accompagnent Balaam, alors qu'au v. 21, il est dit qu'il part avec les émissaires de Balaq (signe, pour beaucoup, que l'épisode de l'ânesse a été inséré après coup : pourtant une escorte n'exclut pas l'autre). En fait, il s'agit d'un clin d'œil supplémentaire du narrateur qui force le trait pour que l'allusion à Gn 22 (cf. v. 3) ne fasse plus aucun doute.

Nous voyons pour notre part deux autres analogies possibles :

1. *La pratique du « mentir-vrai »* que nous décelions au paragraphe précédent peut évoquer tout en la caricaturant l'attitude

²¹ Contre G.B. Gray, *Numbers*, I.C.C., T.T. Clark, Edinburgh, 1956, pp. 330s., Coats (cf. note 2) et aussi H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, pp. 89-113 en particulier : « Son obéissance yahviste n'offre aucune prise aux soupçons que fit peser sur elle l'exégèse ancienne, tant juive que chrétienne » (p. 112).

²² Cf. J.D. Safren, « Balaam and Abraham », *VT*, 38/1988, pp. 105-113, et H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, pp. 108-110 ; poursuivant ce qui nous paraît être une erreur de perspective, signalée dans la note précédente, H. Rouillard voit ici l'intention « peu appuyée, mais nette » de faire de Balaam... un nouvel Abraham.

d'Abraham qui « ment » à sa suite et à Isaac, d'une certaine manière (cf. Gn 22,3 et 8). Isaac reviendra-t-il du sacrifice ? Dieu y pourvoira-t-il ? Abraham a tout lieu de penser que non, mais par la foi, sans le savoir, sans le « voir », Abraham dit la vérité en affirmant que oui (cf. He 11,18s.). Il continue à croire aux promesses de Dieu, celles d'un fils et d'une descendance, contre Dieu lui-même. Il espère contre toute espérance. L'effet de distorsion comique est visible en Nb 22 : le jeu du vrai et du faux est pratiqué tout aussi subtilement par le devin, mais son ressort n'est pas la foi, c'est la duplicité.

2. *L'image d'un Dieu, mystérieux et inquiétant, incompréhensible.* Dans les deux récits, Dieu s'oppose à celui qu'il a envoyé pour accomplir sa promesse de bénédiction, et semble donc s'opposer à lui-même. Il faut approfondir ce point.

6. L'attitude de Dieu

Nous en arrivons au fameux v. 22 du chap. 22. Il est possible de traduire le v. 22a « YHWH se mit en colère *lorsqu'il* partit ». Aussi plausible grammaticalement que la tournure causale « parce qu'il était parti », cette traduction aurait l'avantage de ne pas forcer le texte et de laisser dans l'ombre le motif réel de la colère du Seigneur, qui ne peut être le départ de Balaam, d'après le v. 20²³. Loin de rompre la cohérence du récit, cette mention de la colère de YHWH qui s'enflamme constitue une articulation essentielle de l'HB. En effet, nous retrouvons la même expression en 22,27 : *uyybr-'p*, mais cette fois c'est Balaam qui s'emporte contre son ânesse, et en 24,10 Balaq s'irrite contre Balaam. La colère des trois personnages principaux de l'HB – Dieu, Balaam, Balaq – a toujours la même cause : celui qui s'irrite s'estime trahi par celui dont il escomptait l'obéissance. Si l'on fait le compte, Balaam tait et donc « trahit » trois fois non l'ordre de partir, mais la teneur exacte des révélations divines : 22,13, 18, 21 (cf. ci-dessus). L'ânesse regimbe trois fois (22,23, 25, 27). Balaam prononce trois oracles de bénédictions avant que ne s'enflamme la colère de Balaq. L'auteur souligne comme à plaisir ce jeu de triades : 22,28, 32, 33 ; 24,10.

Il y aurait, dans cette structuration quasi-explicite de la narration, de quoi remettre en cause bien des découpages critiques,

²³ La particule *ky* en hébreu suivie d'un participe peut, quoique rarement, avoir un sens temporel et non causal (ex : Nb 34,2). Cf. Ashley, *op. cit.*, pp. 454s. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Institut biblique pontifical, Rome, 1947, § 166 o.

en particulier ceux qui font de Nb 22,2-35 une interpolation²⁴. Mais gardons-nous de chercher, à partir de là, à justifier que Dieu puisse à la fois laisser partir son serviteur et lui barrer la route, et même en vouloir à sa vie (v. 33). Notre analyse du récit de Nb 22 peut nous ouvrir une autre voie. Il ne faut pas chercher à résoudre ou atténuer cette tension logique : Dieu attaque par surprise et cherche même à tuer celui qu'il a envoyé. Il faut au contraire souligner son sens, sa fonction dans le contexte²⁵. On la retrouve dans d'autres récits du Pentateuque*, concernant Jacob (Gn 32,23ss, cf. 31,3) et Moïse (Ex 4,24-26 ; cf. v. 19). Balaam (v. 34) cherche lui-même à évacuer ce qu'a de déroutant le Dieu qui vient devant lui en *sâtân*, en « adversaire » (vv. 22 et 32) ; il veut résoudre la contradiction en rebroussant chemin. L'ange la maintient pourtant en l'envoyant finalement vers Balaq. Kellenberger²⁶ attire notre attention sur la valeur *théophanique** du verbe *cbr*, « passer », en 22,26 (nous proposons de comparer en particulier Ex 12,12, 23 ; Ex 34,6 ; 1 R 19,11). Tout comme pour Jacob, le chemin se resserre pour Balaam, il ne peut plus éviter le face à face avec Dieu, tel qu'il est ; c'est-à-dire autre, redoutable, obscur, et qu'il ne saurait assujettir comme le tentent en vain depuis les origines toutes les religions, entre divination et incantation. Il ne pourra plus faire autrement que de dire la Parole de Dieu, puissance qui se joue des sortilèges que Balaq cherchait à opposer au peuple choisi par YHWH.

Nb 22 nous semble rappeler aussi des éléments importants d'Ex 4 : le dialogue entre Dieu et Moïse qui résiste sous l'apparence de l'humilité à sa vocation prophétique, la colère de Dieu qui s'enflamme et met un terme aux atteroiements de l'envoyé (Ex 4,14), la parole finale d'envoi (v. 19) et le voyage accompagné en âne, précédé d'une explication de Moïse qui ne dit pas toute la vérité à Jethro (v. 20). Toutefois l'allusion à Moïse est plus discrète que l'allusion à Abraham.

²⁴ Cf. K.A.D. Smelik, « Een ezel stoot zich in't gemeen... Een verkenning van Numeri 22-24 », *Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie*, 13/1994, pp. 14-30. D'après un résumé en anglais de cet article, dont la langue nous interdit l'accès, Smelik estime indispensable d'inclure l'épisode de l'ânesse dans l'analyse littéraire de l'ensemble de l'HB car il éclaire la véritable personnalité du devin, ambiguë par ailleurs : un serviteur borné, incapable de comprendre ce que Dieu attend de lui. Notre avis : Balaam ambigu oui, obtus, certainement pas !

²⁵ Voir à ce sujet l'article court mais suggestif d'E. Kellenberger, « Jahwes unerwarteter Widerstand gegen seinen Beauftragten. Erwägungen zur Episode von Bileams Eselin (Num 22,22-35) », *TbZ*, 1989, pp. 69-72.

²⁶ Art. cit., p. 71.

La colère de Dieu marque en Nb 22 le moment où le récit bascule ; Dieu refuse toute tentative idolâtre* de mainmise sur lui. Comme en Gn 32 et en Ex 4, la confrontation qui s'ensuivra aura pour résultat de transformer celui auquel Dieu s'est opposé, de changer son statut, de lui donner une nouvelle identité²⁷. Jacob le rusé devient Israël, Moïse, par une circoncision symbolique entre dans le peuple de l'Alliance, Balaam le maudisseur saluera la bénédiction du peuple élu. La différence entre Jacob et Moïse d'un côté et Balaam de l'autre, c'est encore celle qui sépare le modèle de sa caricature.

Gn 32 a des contours dramatiques, Ex 4 aussi. Nb 22 ne me semble pas de la même veine. Tel est pris qui croyait prendre ! Balaam voulait se servir de Dieu, mais c'est l'inverse qui se produira. La teinte dramatique a fait place au burlesque.

Pour conclure

Il nous semble tout d'abord que sous l'angle d'approche – certes limité – que nous avons privilégié, à savoir l'attitude de Balaam, la narration présente une remarquable cohérence. Les découpages littéraires et analyses rédactionnelles se fondent sur de supposées contradictions internes au récit – dans sa forme actuelle –, gommant ainsi une intention fondamentale de Nb 22 : montrer la duplicité et l'ambiguïté du devin, et développer ainsi une critique de la conception religieuse qu'il incarne. La tradition biblique postérieure, jusqu'au Nouveau Testament, ne s'est pas trompée en faisant de Balaam une figure de l'idolâtrie*.

Les nombreux clins d'œil à la Genèse et à l'Exode, et qui sont parfois polémiques envers les croyances de la divination, ont servi à donner au portrait de Balaam un côté assez comique. Dieu se rit de son « envoyé » en caricaturant ses contradictions. Il lui défend de partir, lui permet de le faire, l'arrête, le fait repartir... et pour finir l'obligera à bénir au lieu de maudire. En d'autres termes, Dieu « joue » au jeu idolâtre de la manipulation de l'a(A)utre, pour renvoyer à Balaam sa propre image.

En riant, on apprend. On peut rire aux dépens de Balaam mais son histoire ne fait-elle pas réfléchir les émules de Balaam que nous rêvons parfois de devenir ? Dieu et sa vérité ne se laissent pas plus capturer par nos discours pieux* et théologiques que

²⁷ Cf. Th. Römer, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 1996, pp. 70-76 (sur Gn 32 et Ex 4) et, du même auteur, « Exode 4,24-26 », *Lire & Dire*, 23/1995, pp. 39-47 ; ou « De l'archaïque au subversif : le cas d'Exode 4.24-26 », *ETR*, 1/1994, pp. 1-12.

par les rites divinatoires venus d'au-delà du fleuve. Sa bénédiction et le choix gratuit de son élection, en Gn 32 ou en Nb 22, ne peuvent être maîtrisés ni contrôlés par aucune technique, même religieuse. Ni jugés par quelque instance que ce soit, même théologique. Jacob a voulu arracher par ruse la bénédiction paternelle, mais il ne l'obtiendra de Dieu qu'au prix d'une infirmité. L'exégète qui cherche le sens de la Parole révélée ne l'obtiendra qu'en se battant avec le texte, quitte à y laisser des « plumes » : certains de ses présupposés, par exemple, mais aussi toute velléité de pouvoir intellectuel sur Dieu ou sur les autres. A l'instar d'Abraham et du Balaam auquel Dieu ouvrira les yeux, il ne trouvera le sens ultime qu'en le mettant en pratique, dans la foi et l'obéissance. Le devin Balaam n'a percé le dessein de ce Dieu qu'il croyait connaître – la bénédiction de son peuple – qu'en laissant sa science et ses œuvres mortes. Une clef théologique de l'épisode est donnée par l'ange en Nb 22,32 : Dieu n'est entré dans le jeu du devin que pour lui montrer qu'il menait à l'impasse.

Le Dieu révélé ici ne veut pas rendre compte de ses choix, ni de sa volonté. Cette pédagogie que Dieu déploie tout au long de l'Ancien Testament nous mène vers celle qui se manifeste ultimement en Jésus-Christ. Dieu vient définitivement se refuser à nos représentations et autres tentatives de manipulation ou de récupération par le dépouillement, l'abaissement dans l'humanité, jusqu'à la croix. Une seule certitude nous reste et elle doit nous suffire : Dieu, dans le secret de son plan, ne joue jamais un double-jeu. Sa promesse pour Israël, l'ancien comme le nouveau, est irrévocable, n'en déplaît à tous les Balaq de la terre. « Balaam vit qu'il plaisait au Seigneur de bénir Israël ; il n'alla donc pas comme les autres fois à la recherche de présages, mais il se tourna face au désert » (Nb 24,1). ■