

LA CONSTRUCTION SOCIALE DE L'IDOLÂTRIE

Exégèse historico-critique et analyse du discours

SONJA AMMANN

Résumé

L'article présente l'approche d'« une analyse du discours basée sur la sociologie de la connaissance » (Wissenssoziologische Diskursanalyse) et adaptée pour les sciences bibliques à partir de travaux des sociologues R. Keller et S. Jäger. Dans cette approche, les textes bibliques sont examinés non comme des témoins d'événements historiques, mais comme des témoins d'anciens discours. Ils sont vus comme les vestiges d'une pratique sociale, la construction discursive de la réalité. L'analyse du discours permet d'intégrer diverses méthodes (tant synchroniques que diachroniques) utilisées actuellement en sciences bibliques. Prenant comme exemple un projet sur les polémiques contre l'idolâtrie dans l'Ancien Testament, l'article présente des suggestions pour la démarche et conclut avec des exemples qui illustrent les résultats possibles d'une telle analyse du discours.

1. Introduction

Cet article présente le modèle d'analyse du discours que j'ai utilisé dans ma thèse sur la polémique contre les « autres dieux » dans l'Ancien Testament¹. En étudiant les textes polémiques présents dans le Deutéro-Esaïe, le livre de Jérémie, et la Sagesse de Salomon, j'ai remarqué qu'il y avait des idées récurrentes qui revenaient souvent, également dans des textes qui ne semblaient pas liés par un lien de dépendance littéraire. Par exemple, beaucoup de textes impliquent que les adorateurs d'idoles² fabriquent eux-mêmes des images qu'ils considèrent comme leurs dieux³. Or, comme Angelika Berlejung l'a montré dans une étude détaillée, cela ne correspond pas du tout à la pratique ni à la théologie des images du Proche-Orient ancien⁴. D'où vient donc cette idée partagée, et comment

¹ AMMANN, *Götter für die Toren*. Le corpus de textes étudiés comprenait Es 40-46; Jr 10; Ps 115; 135; Lt-Jr; et Sg 13-15.

² Sur mon utilisation du terme d'« (adorateur d')idole », cf. la conclusion.

³ Cf. AMMANN, *Götter für die Toren*, p. 276.

⁴ BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder*.

décrire le lien entre les textes qui la partagent? C'est la question qui m'a amenée à chercher du côté de l'analyse du discours.

Il y a, bien entendu, une multitude d'approches du discours qui sont employées aujourd'hui en sciences bibliques. De même, les idées de discours et de constructivisme social se sont de plus en plus répandues dans les sciences bibliques⁵. Mon but n'est pas d'en faire le tour, ni de prétendre que l'idée d'étudier les textes de la Bible hébraïque comme une source d'anciens discours soit complètement nouvelle. Ce qui m'intéresse est plutôt comment l'exégèse historico-critique peut s'inspirer, dans l'implémentation de ces outils théoriques, de propositions méthodologiques qui ont été faites dans les sciences sociales⁶. L'approche que je vais présenter est « une analyse du discours basée sur la sociologie de la connaissance » (en allemand : *Wissensoziologische Diskursanalyse*). Il s'agit d'une approche éprouvée dans de nombreux travaux sociologiques et appropriée pour une application dans d'autres disciplines⁷.

Cette approche, développée par le sociologue allemand Reiner Keller, se base plus particulièrement sur la sociologie de la connaissance telle qu'elle est formulée par Peter Berger et Thomas Luckmann dans leur ouvrage classique sur « la construction sociale de la réalité »⁸. L'idée de base du constructivisme social est que tous les savoirs et connaissances, tous les systèmes symboliques, sont « le résultat d'une production historique collective »⁹. Dès lors, puisque tant la conscience individuelle que les institutions dans une société se forment sur la base de ces savoirs et connaissances, on peut dire que la réalité telle qu'elle est vécue est un produit social. Cette idée n'a rien de surprenant pour l'historien des religions qui a l'habitude de rencontrer des connaissances et réalités différentes des siennes (dans le monde ancien, pensons par exemple aux systèmes de divination). En effet, la sociologie de la connaissance compte Émile Durkheim et Marcel Mauss parmi ses ancêtres¹⁰. Si l'on accepte comme prémisses que la connaissance est construite par une collectivité, la question suivante se pose : comment un certain savoir s'établit dans une société, donne lieu à des institutions, se matérialise et devient réalité? Et surtout : comment peut-on étudier ce processus? C'est là qu'intervient le modèle de discours tel qu'il est articulé par Reiner Keller.

⁵ Par exemple LAMPE, *Die Wirklichkeit als Bild*.

⁶ Sur les chances et les limites d'un tel échange méthodologique entre exégèse historico-critique et sciences sociales, cf. aussi ALBER, AMMANN, *Diskursforschung als interdisziplinäre Schnittstelle*.

⁷ Cf. KELLER, *Wissensoziologische Diskursanalyse*; KELLER, *Diskursforschung* (trad. R. KELLER, *Doing Discourse Research*).

⁸ BERGER, LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*.

⁹ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 59.

¹⁰ Cf. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 12-28; DURKHEIM, MAUSS, *De quelques formes primitives de classification*.

2. Le concept de « discours »

Reiner Keller utilise le concept de « discours » (qu'il emprunte à Foucault) comme « un outil [...] pour l'organisation et l'analyse des données, une hypothèse nécessaire pour réaliser la recherche concrète »¹¹. Autrement dit, « discours » ne désigne pas un objet mais une « hypothèse de structuration qui sert de point de départ » à l'analyse, une hypothèse qui permet de regrouper « des actes de langage dispersés dans le temps et dans l'espace social [...] comme faisant partie d'une même formation discursive et ainsi les dé-singulariser pour bien les analyser »¹². C'est cette approche d'analyse du discours basée sur la sociologie de la connaissance que j'ai adaptée pour l'étude de textes bibliques. La notion de discours que j'utilise s'inscrit donc dans le cadre de théories poststructuralistes qui traitent de la formation des ordres de la connaissance¹³. (Il est important de noter que je n'utiliserai pas, dans cet article, le mot « discours » dans son sens de langage parlé).

2.1. *Un discours est un ensemble structuré d'énoncés qui (re)produit de la connaissance dans une société*

Par « discours », je fais référence à un ensemble structuré d'énoncés qui produit une réalité sociale¹⁴. Comme en linguistique, « discours » désigne ici en quelque sorte une unité syntactique qui se situe au-delà du mot et de la phrase¹⁵. Or, cette unité ne correspond pas à un texte sous sa forme actuelle. Un « discours » est plutôt une unité qui traverse les textes et les genres et qui est construite par la chercheuse autour d'un sujet ou un lieu social¹⁶. C'est une hypothèse de structuration par rapport à ce qui peut être dit, ou pensé, dans un contexte socio-culturel donné¹⁷. Grammaticalement parlé, il y a un nombre infini d'énonciations possibles, mais seul un nombre limité d'entre elles est réellement utilisé et est valide à un certain endroit et à un certain moment. Ce qui peut être dit ou pensé est limité et structuré par certaines règles qui font partie et sont créés par le discours.

¹¹ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 63.

¹² KELLER, *L'analyse de discours*, p. 65.

¹³ Pour un aperçu de différents courants d'analyse du discours, cf. ANGERMÜLLER, *L'analyse du discours en Europe*.

¹⁴ Il est utile ici de distinguer avec FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 133-134 entre « énoncé » et « énonciation ». Par « énonciation », on désigne un acte de parole spécifique et singulier, tandis que l'« énoncé » désigne le contenu typique au niveau de l'analyse.

¹⁵ C'est le linguiste Zellig Harris qui a introduit le terme de « discours ». En ce sens, cf. HARRIS, *Discourse Analysis*.

¹⁶ Cf. MAINGUENEAU, *Que cherchent les analystes du discours ?*, § 27-44.

¹⁷ LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, p. 19-21.

2.2. *Un discours ne reflète pas une réalité, il la construit*

Un discours n'est pas simplement une convention linguistique. Il se réfère à une pratique sociale qui comprend aussi les modalités de l'énonciation. La théorie du discours touche ici aux questions de pouvoir. Les énonciations produites selon les règles du discours sont des communications valides, eux seuls peuvent exprimer la vérité et la réalité. Par exemple, pour être acceptée comme vraie par la communauté scientifique, une découverte doit être communiquée au sein d'un système de publication codifié.

Les concepts, idées et valeurs en vigueur dans une société se constituent à travers des discours. Ces concepts guident également notre perception du monde sensible et forment la base de ce que nous considérons comme des décisions rationnelles. Les discours n'influencent pas seulement notre perception de la réalité dans le sens qu'ils fournissent des interprétations de faits déjà existants. Un discours crée plutôt l'objet dont il traite¹⁸ (par exemple, « la nature » ou « la famille »). Les discours génèrent de nouvelles réalités et conduisent à la création d'institutions. C'est dans le processus démocratique des débats politiques que cela se voit le mieux, mais cela s'applique à toutes sortes de discours dans une société.

2.3. *Un discours est produit par une collectivité*

Un discours est produit par une collectivité. Une seule personne ne peut ni produire un discours ni déterminer le développement d'un discours. Il faut toujours que d'autres personnes soient prêtes à participer par des textes, des contributions orales, des actions, pour qu'un discours se forme. Si un discours peut s'établir, il dépend donc toujours d'une pluralité d'acteurs. De plus, ces acteurs ne sont pas des sujets individuels autonomes. Chaque personne naît dans un monde déjà formé et dominé par des discours précédemment établis, auxquels un individu doit se joindre afin d'énoncer quelque chose qui soit socialement accepté comme vrai.

2.4. *Un texte est un fragment d'un discours*

Quelqu'un qui écrit un texte s'inscrira toujours dans les discours présents et utilisera les ressources fournies par la société dans laquelle il ou elle vit. Chaque texte est donc un fragment d'un discours supra-individuel et, en tant que tel, un produit collectif (même s'il est écrit par un seul auteur)¹⁹. Il contient des éléments de discours supra-individuels, en même temps qu'il est une contribution à un discours collectif. Il (re)produit des énoncés d'un discours dans une énonciation qui peut contribuer à modifier le discours. Un texte peut donc être considéré comme un fragment d'un discours supra-individuel ou, plus fréquemment, se compose de plusieurs

¹⁸ Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 66-67.

¹⁹ JÄGER, *Kritische Diskursanalyse*, p. 117.

fragments de discours. En tant que fragment de discours, un texte ne reflète pas passivement la réalité, mais fait partie du processus qui construit la connaissance et la réalité.

3. Analyse du discours et exégèse biblique

Ce modèle de discours que je viens de décrire propose donc une structure qui permet d'étudier le processus de construction des savoirs et des réalités. L'approche d'analyse du discours qui me sert de point de départ a été développée pour l'étude de discours actuels en sciences sociales. Les textes bibliques diffèrent des données utilisées dans la recherche en sociologie à plusieurs égards. En sciences sociales, le matériel pour étudier un discours peut généralement être placé dans son contexte d'énonciation ou alors être recueilli par la chercheuse elle-même. Les pratiques discursives peuvent donc être étudiées au niveau des acteurs, des contextes matériels et institutionnels. Cela n'est pas le cas des sciences bibliques qui ont comme point de départ un texte anonyme sans contexte socio-historique clair. Je pense pourtant que le modèle de discours se prête bien pour la recherche sur les textes bibliques.

En tant que fragment d'un discours supra-individuel, chaque texte est une trace d'une ancienne pratique sociale et un exemple d'une énonciation possible dans une constellation de discours historiques. Même dans les cas où nos sources sont très limitées, dans la perspective des approches en sociologie qualitatives, cela ne constitue pas un problème en soi.

Par ailleurs, un texte, en tant que fragment de discours, ne reflète pas simplement une ancienne réalité ou transmet passivement les choses telles qu'elles étaient. Le modèle du discours donne aux textes un rôle actif dans la formation de la réalité. Chaque texte participe potentiellement au processus de production des structures de la connaissance, des institutions et des objets matériels.

Cela signifie aussi que les textes ne sont pas des sources qui attestent des événements historiques qu'ils décrivent, mais sont des sources qui témoignent de discours anciens. En tant que fragments de discours, les textes bibliques sont des sources primaires pour une recherche historique qui s'intéresse à la construction sociale de la réalité.

4. Propositions pour la démarche

L'analyse du discours n'est pas une méthode mais « un programme de recherche en sciences sociales ayant pour objet l'analyse de la construction sociale, discursive, des structures et ordres symboliques, leur genèse, objectivation, légitimation, circulation dans les sociétés. »²⁰. Cette analyse

²⁰ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 66.

porte généralement sur un discours particulier, défini et délimité par la chercheuse, et vise à reconstruire les règles, la structure et le développement du discours. Tant la question de recherche que les outils méthodologiques utilisés dépendent du caractère des données.

Dans le cadre de ma thèse, mon étude a porté sur la polémique contre les autres dieux. J'ai travaillé sur les textes qui dénigrent les dieux en les identifiant avec leurs images. Mes questions de recherche principales, que j'ai formulées sur la base de la théorie du discours, étaient : quels phénomènes (comme les « autres dieux », leurs adorateurs) sont constitués, et de quelle manière, par le discours de polémique contre les autres dieux ? Comment ce discours est-il lié à d'autres discours, en particulier, avec le discours de sagesse ?

Le procédé d'analyse d'un discours commence par la reconstruction de la matérialité et la contextualisation historico-sociale. Cela signifie que l'on collectionne, détermine et analyse le matériel qu'on considère comme « fragments » du discours en question²¹. Dans la reconstruction du discours, ce ne sont pas tout à fait les mêmes types de problèmes qui se posent en sciences bibliques qu'en sciences sociales, même si certaines discussions menées en sciences sociales, par exemple sur les critères de sélection des données, peuvent être inspirantes²². Une des différences majeures concerne la nature des textes. En effet, les textes de la Bible hébraïque sont transmis et rédigés à travers différents contextes socio-historiques et sous des formes variées. Si l'on s'intéresse au développement d'un discours, comment une proposition sur la réalité arrive à s'établir ou non, il serait dommage de laisser de côté le potentiel des textes bibliques pour une analyse diachronique. Une analyse des sources et de la rédaction permet de distinguer des énonciations différentes à l'intérieur d'un même texte. Toutes les formes attestées ou reconstruites d'un texte peuvent ensuite être traitées comme fragments du discours. Il peut être utile de diviser ces fragments en groupes de « familles littéraires », en regroupant des textes qui sont liés entre eux par une dépendance littéraire (par exemple les textes qui se retrouvent dans un même livre biblique ou dans une même tradition comme l'Épître grecque de Jérémie avec le livre de Jérémie). Parmi ces textes qui « se connaissent », il peut être plus facile de les placer dans une chronologie relative et d'observer les dérives du discours. À ce même propos, il est intéressant de prendre en compte l'histoire du texte et l'histoire de la réception dans une analyse du discours.

Le travail de reconstruction de l'histoire littéraire précède l'analyse du discours et doit être indépendant d'elle afin d'éviter les raisonnements circulaires. Une fois les fragments du discours établi, c'est-à-dire, une

²¹ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 69, pour la contextualisation, cf. ID., *Diskursforschung*, p. 99-100.

²² Cf. par exemple les principes du *theoretical sampling* proposé par GLASER, STRAUSS, *The Discovery of Grounded Theory*, p. 45-77.

fois qu'on a préparé les données qu'on va utiliser pour reconstruire le discours, il est utile de procéder à une première description de chaque fragment. Achim Landwehr propose la question directrice suivante pour l'analyse de la macrostructure du discours : « Quelles sont les caractéristiques du langage qui sont au centre, quels mots, arguments, démarcations reviennent constamment, unifient le discours et sont les points centraux de conflits ? »²³. Ce premier aperçu permet de voir la structure générale du discours et de compléter le corpus de textes.

Ensuite, quelques textes représentatifs sont analysés en plus de détail. L'analyse de discours, telle que je l'adopte de la sociologie de la connaissance, est un travail herméneutique²⁴. Mais il est important de rappeler que, dans une analyse du discours, l'intérêt de recherche porte sur le discours, et l'analyse d'un texte particulier n'est toujours qu'une étape intermédiaire. C'est seulement à partir d'une vue d'ensemble sur plusieurs textes et les liens entre eux que l'on peut reconstruire un discours. L'analyse du discours n'est donc pas une méthode d'analyse de textes, mais elle présuppose l'analyse de textes. Pour cela, une variété de méthodes couramment utilisées en exégèse, en linguistique et en sciences sociales qualitatives, peut être utilisée.

Dans tous les cas, il est utile de définir une grille d'analyse qui s'applique à tous les fragments du discours²⁵. Dans cette grille d'analyse, il est important de prêter attention aussi aux non-dits et aux présuppositions implicites dans un texte.

Quant au travail de synthèse, l'analyse du discours proprement dit, qui vise la construction de connaissances et la structuration symbolique du monde, Keller propose entre autres les outils suivants qui me paraissent utiles aussi dans l'analyse de discours anciens :

1. On peut repérer les *classifications* proposées ou appliquées implicitement dans le discours, « y compris les positionnements du sujet énonciateur et du sujet évoqué ou adressé par le discours »²⁶, c'est-à-dire les classifications de soi-même et d'autrui.
2. On peut analyser ce que Keller appelle la *structure phénoménale*, c'est-à-dire les caractéristiques de la réalité qu'un discours cherche à établir²⁷. Dans ma grille d'analyse pour les textes qui critiquent

²³ « Welche Merkmale stehen im Mittelpunkt, welche Worte, Argumente, Abgrenzungen tauchen immer wieder auf, halten den Diskurs zusammen und sind Kernpunkte von Auseinandersetzungen? », LANDWEHR, *Historische Diskursanalyse*, p. 111-112.

²⁴ Cf. KELLER, *Diskursforschung*, p. 76-77 (= KELLER, *Wissenssoziologische Diskursanalyse*, p. 273) ; ceci à la différence de l'approche de Foucault.

²⁵ La grille d'analyse (non-publiée) de mon travail de thèse (AMMANN, *Götter für die Toren*) est reproduite en annexe de cette contribution comme exemple.

²⁶ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 70 ; pour plus de détails KELLER, *Wissenssoziologische Diskursanalyse*, p. 243-248.

²⁷ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 70 ; pour plus de détails KELLER, *Wissenssoziologische Diskursanalyse*, p. 243-248.

les autres dieux et leurs cultes, des questions qui préparaient cette analyse étaient, par exemple: «Quelles sont les caractéristiques des images de culte selon le texte? Comment sont-ils fabriqués? Qu'est-ce qu'ils sont capables et incapables de faire?»; «Quel est le rôle des personnages mentionnés dans le texte? Quelles sont les personnes associées aux cultes des autres dieux? Qui fabrique les images, qui les vénère? Qu'est-ce qui caractérise ces personnes, selon le texte?».

3. Un troisième élément est la *mise en intrigue*, c'est-à-dire la structure narrative qui lie les éléments d'un discours²⁸. Dans ma grille d'analyse, j'ai utilisé comme question directrice: «Est-ce que les affirmations concernant les idoles établissent, s'intègrent ou font référence à une suite d'actions dans le temps? Est-ce qu'ils évoquent un passé ou un avenir en lien avec le présent, par exemple, par un récit des origines du culte des idoles?».

5. Exemple d'application exégétique

L'analyse du discours selon le modèle présenté n'est pas une méthode d'analyse de texte, mais plutôt une approche qui porte sur un ensemble de textes (ou sur d'autres données) sous la perspective d'une construction sociale du savoir. L'exemple d'analyse que je propose ici n'illustre que partiellement la démarche dont les conclusions sont présentées dans la section suivante. Le but de ce paragraphe réside dans l'illustration du regard porté sur les textes et mettant en perspective l'analyse du discours et une analyse diachronique des textes.

L'exemple d'Es 46,1-7 est particulièrement intéressant. Ce texte est formé de plusieurs strates rédactionnelles qui s'articulent de façon différente avec un discours polémique contre les autres dieux²⁹.

1 Bel a fléchi, voici Nébo qui penche : leurs portraits sont confiés à des animaux, à des bestiaux. Ceux que vous portiez haut, les voici pris en charge, c'est un fardeau pour [montures] épuisées.

2 Ils ont penché et ils ont fléchi en même temps, ils ne peuvent pas libérer le fardeau, eux-mêmes s'en vont en captivité.

3 Écoutez-moi, maison de Jacob et tout le reste de la maison d'Israël, vous qui, depuis le sein maternel, êtes pris en charge et portés haut depuis les entrailles maternelles.

4 Jusqu'à votre vieillesse, moi je resterai tel, jusqu'à vos cheveux blancs, c'est moi qui supporterai, c'est moi qui ai fait, c'est moi qui porterai, c'est moi qui supporterai et qui libérerai.

²⁸ KELLER, *L'analyse de discours*, p. 70; pour plus de détails KELLER, *Diskursforschung*, p. 110-112.

²⁹ J'analyse ce texte avec plus de détails dans AMMANN, *Götter für die Toren*, p. 71-77.

5 À qui m'assimilerez-vous, et me ferez-vous identique ? À qui me comparerez-vous, que nous soyons semblables ?

6 Certains versent l'or de leur bourse, pèsent l'argent au fléau, engagent un mouleur pour qu'il en fasse un dieu, et ils s'inclinent et ils se prosternent !

7 Ils le portent sur l'épaule, le supportent, le posent en son lieu et il reste immobile : de sa place il ne s'écarte pas. Que quelqu'un crie vers lui, il ne répond pas, de sa détresse il ne le sauve pas³⁰.

Bien que lié par plusieurs mots clés (נשא v. 1.3.4.7; אמס v. 1.3; סבל v. 4.7), ce texte ne constitue pas une unité littéraire. Les versets 1 et 2 évoquent une situation de défaite militaire, renvoyant à Es 45,20 où l'on trouve la référence à la deuxième personne du pluriel : ce sont les « rescapés des nations » qui voient leurs images de culte détrônées et enlevées. Avec Bel et Nébo, ce sont les divinités les plus importantes du panthéon babylonien qui sont mentionnées.

Dans les versets 3 et 4, « porter » est transformé dans un usage métaphorique. La direction d'énonciation change, c'est maintenant Yhwh qui parle à son peuple. Mais c'est surtout le changement dans la visée du texte qui indique qu'il s'agit d'une addition secondaire : à la place de la défaite des dieux babyloniens, le mot clé « porter » est développé comme thème central avec l'allusion au troisième chant du serviteur (סבל v. 4 cf. Es 53,4.11)³¹.

Le v. 5 sert de verset de transition qui introduit une addition ultérieure (v. 6-7) qui reprend les termes סבל et נשא. Cette addition à la troisième personne interrompt l'adresse à la deuxième personne du pluriel rappelant Es 40,18-20.

Je considère donc qu'Es 46,1-7 est le résultat de rédactions successives (*Fortschreibung*)³². Les trois stades rédactionnels – (1) v. 1-2; (2) v. 1-4; (3) v. 1-7 – sont à analyser chacun comme un fragment de discours, en considérant la grille d'analyse en annexe³³. Compte tenu du sujet de mon enquête, une attention particulière va être portée maintenant aux versets 1-2.6-7.

Les versets 1-2 s'inscrivent dans un discours traditionnel du Proche-Orient ancien selon lequel une défaite militaire entraîne la déportation des images de culte, qui est interprétée ici comme une manifestation de l'impuissance des dieux en question³⁴. Dans la continuité de l'argumentation d'Es 45,20-21 (et d'autres passages du Deutéro-Esaïe), ces versets visent

³⁰ Traduction de la TOB (2010) avec mes modifications.

³¹ HERMISSON, *Deuterojesaja*, p. 97-98.

³² Une reconstruction similaire est proposée par HERMISSON, *Deuterojesaja*, p. 93.

³³ Cf. p. 143-144.

³⁴ SCHROER, *In Israel gab es Bilder*, p. 241, renvoie à une description similaire de conquête et déportation de dieux dans Jr 48,7. Sur la pratique de la déportation de statues de culte, cf. BEAULIEU, « An Episode », p. 241-242.

à démontrer que les dieux babyloniens n'ont pas de pouvoir sur le plan historique.

L'addition des versets 3-4 crée une opposition entre deux images contrastées : d'un côté les dieux babyloniens qui ne peuvent pas se sauver eux-mêmes, de l'autre côté le dieu d'Israël qui porte et sauve son peuple. Ce n'est pas l'(im)puissance des dieux en situation de guerre qui est développée comme point de comparaison – dont Yhwh ne semblerait pas très bien se tirer d'affaire. Le discours direct de Yhwh à son peuple met plutôt l'accent sur la relation entretenue avec ceux qui le vénèrent.

L'ajout des versets 5 à 7 continue dans cette même perspective en mettant en avant les adorateurs (plutôt que les dieux). La polémique prend une structure narrative : la fabrication de l'image est suivie de son usage cultuel (en procession et prière) lors duquel l'image s'avère inutile et incapable de répondre aux attentes de ses adorateurs. De ces versets jaillit alors pleinement le discours recherché. La terminologie, les éléments et la forme de ce texte correspondent à d'autres passages du Deutéro-Esaïe qui sont eux-mêmes des additions secondaires qui participent au même discours (Es 40,18-20 ; 41,6-7 ; 44,14-17 ; 45,20 ; cf. Jr 10,5,9 ; Lt-Jr 23-26 ; Sg 13,11-19). Un élément caractéristique de ce discours est l'identification du dieu à l'image et l'accent mis sur sa matérialité illustrée par sa fabrication par des êtres humains (cf. v. 6 : וַיַּעֲשֶׂהוּ אֱלֹהִים « il en fait un dieu »). Les présuppositions de ce texte paraissent évidentes à l'intérieur des règles établies par ce discours. Mais elles ne le sont pas dans le cadre d'autres discours. Par exemple, la fabrication à partir de matériaux précieux est utilisée comme un élément de la polémique : ce dieu est cher, mais inutile !³⁵ Cette critique des matériaux onéreux se trouve aussi dans d'autres fragments de ce discours (par ex. : Jr 10,9 ; Lt-Jr 24). Or, dans le référentiel de ceux qui font un usage cultuel des images, les matériaux précieux sont au contraire connotés positivement. Cela est évident non seulement dans les sources babyloniennes, mais également dans les textes de la Bible hébraïque qui parlent de l'aménagement du sanctuaire (par ex. : Ex 35,5-9.22-28)³⁶. Ce genre d'observations sont importantes dans le cadre d'une analyse du discours non pas pour « corriger » la représentation donnée par le texte, mais pour reconstruire les réalités élaborées par le discours.

Pour le texte qui nous a servi d'exemple, le développement que nous pouvons retracer par la critique de la rédaction se termine ici. Mais d'autres textes plus tardifs, qui prolongent le même discours, montrent que le discours polémique contre les autres dieux se combine de plus en plus avec un langage et une pensée sapientiale assimilant ceux qui vénèrent des images sans se rendre compte de leur inutilité au « fou » de la littérature de sagesse.

³⁵ L'usage du terme זלילים « ceux qui versent » (de la racine זלל) au v. 6 rappelle זלל « gaspiller », cf. DUHM, *Das Buch Jesaja*, p. 352.

³⁶ Pour les textes babyloniens, cf. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder*, p. 126-134.

6. En conclusion : quelques exemples de résultats

Pour illustrer le type d'aspects qui peuvent être mis en évidence par une telle approche, je présenterai brièvement trois résultats de mon étude sur les polémiques contre les autres dieux dans la Bible hébraïque.

6.1. « Idoles » en tant que phénomène constitué par le discours

Premièrement, la théorie du discours s'est avérée utile pour concevoir les « autres dieux » qui font l'objet de la polémique comme un phénomène construit à travers ce discours. J'utilise le terme d'« idole » pour désigner ce phénomène. Une idole, telle qu'elle est construite dans ce discours, est un objet fabriqué par des êtres humains, inanimé, et inutile, que ses adorateurs appellent « dieu ». Ce phénomène est propre au discours biblique. Une personne babylonienne, par exemple, ne comprendrait très probablement pas de quoi parlent les polémiques bibliques, parce que le concept d'un objet de culte impuissant et fabriqué par un être humain ordinaire pourrait lui être étranger³⁷. Comprendre les « idoles » comme un phénomène construit à travers le discours – et non comme une représentation de quelque chose qui existe indépendamment du discours – permet d'étudier les textes en question plus attentivement et sans porter de jugement. D'une part, la distinction entre les « idoles » et, par exemple, les dieux babyloniens tels qu'ils sont construits par un discours religieux babylonien, évite d'adopter la perspective polémique des textes bibliques et d'attribuer les caractéristiques des « idoles » aux dieux babyloniens. D'autre part, il n'est pas nécessaire non plus de rejeter les textes bibliques comme représentations incorrectes du culte babylonien. La perspective de l'analyse du discours permet ainsi de prendre au sérieux le concept d'« idole » en lui-même et d'étudier ses fonctions sans ressentir le besoin de « corriger » les textes.

6.2. La structure du discours est binaire, mais pas symétrique

Mon deuxième exemple concerne la structure du discours. Il est souvent supposé que les allégations portées contre les « idoles » (par exemple, qu'elles sont incapables de perception, sont impuissantes, etc.) impliquent à l'inverse une déclaration sur le « vrai dieu » qui, lui, possède tous ces pouvoirs faisant défaut aux idoles. En effet, le discours sur les idoles a une structure binaire très prononcée : les idoles et leurs adorateurs sont connotés négativement, tout ce qui leur est attribué est négatif ; le « vrai dieu » et ses

³⁷ Selon la conception babylonienne, les images de culte étaient produites en coopération entre des artisans humains et des dieux et animés par un rituel, cf. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder*. Sur la différence entre les polémiques bibliques et la critique des images de culte dans des textes mésopotamiens, cf. HUROWITZ, *What Can Go Wrong With An Idol?*, p. 265-269.

adorateurs, eux, sont du bon côté – il n’y a pas d’entre-deux. Cependant, dans mon analyse, il s’est avéré que la structure des énoncés dans ce discours n’est pas complètement symétrique. Par exemple, on trouve comme élément récurrent dans ce discours que les idoles sont incapables de manger. Or, ce n’est pas pour autant qu’on affirmerait que le « vrai dieu », lui, serait capable de manger. De même, toutes les affirmations positives sur le « vrai dieu » et ses adorateurs ne s’appliquent pas, à l’inverse, comme attributions négatives des idoles et leurs adorateurs. Ainsi, les adorateurs d’idoles sont accusés de ne pas reconnaître le « vrai dieu » par ses œuvres (c’est-à-dire le monde, considéré comme création) – mais nulle part il n’est dit que les adorateurs du « vrai dieu » ont acquis la connaissance de leur dieu de cette façon. En effet, le reproche formulé aux adorateurs d’idoles semble dénigrer leur capacité de raisonnement plutôt que proposer une affirmation théologique sur la connaissance du « vrai dieu ». Je pense que cet exemple montre aussi que nous devons faire très attention quand nous appliquons notre sens de « logique » pour reconstruire le sens des textes anciens. Ainsi les énoncés auxquels on pourrait « logiquement » s’attendre ne sont-ils pas nécessairement présents dans les textes. Recueillir les énonciations attestées dans les textes et reconstruire la structure de cet ensemble d’énoncés permet de découvrir et d’explorer une « logique » différente de la nôtre.

6.3. *Le discours concerne les personnes plutôt que les dieux*

La plupart des commentateurs lisent ces polémiques comme des textes théologiques qui font des affirmations sur les « faux dieux » et le « vrai dieu ». Cependant, l’analyse montre que les polémiques critiquent plus souvent les personnes que les dieux. Ce n’est pas seulement le phénomène des « idoles » qui est construit à travers ce discours, mais aussi celui des « adorateurs d’idoles », c’est-à-dire des personnes associées à l’« idole ». Les idoles sont décrites comme impuissantes et leur culte comme inutile puisque l’adorateur ne peut s’attendre à aucun bénéfice de leur part. Les « adorateurs d’idoles », selon ce discours, sont pourtant incapables de réaliser que leurs actions sont inutiles et n’ont aucun sens. Le culte qu’ils pratiquent montre leur manque d’intelligence. Les « adorateurs d’idoles » sont présentés comme insensés et les adorateurs du « vrai dieu » comme intellectuellement supérieurs. La critique du « culte des idoles », dans ce discours, ne s’appuie pas sur un commandement divin, mais critique ce culte comme inutile et absurde. Cela prépare le terrain pour concevoir les adorateurs d’idoles comme des gens insensés. La terminologie utilisée pour les caractériser se trouve aussi dans la littérature de sagesse pour marquer la distinction entre « sages » et « fous ». Les « adorateurs d’idoles » sont ainsi présentés comme des « fous » sans connaissance, tandis que les adorateurs de Yhwh se présentent comme des « sages » intellectuellement supérieurs³⁸.

³⁸ AMMANN, *Götter für die Toren*, p. 281-295 (résumé en anglais p. 300-301).

Encore une fois, je pense que dans ce cas, il a été utile pour mon analyse de concevoir les textes comme des fragments d'un discours par lequel les phénomènes sont activement construits et non seulement décrits. En outre, le fait de comprendre la production (et la reproduction) de discours comme des actions dans un contexte social donne une perspective qui se distingue, par exemple, d'une approche qui cherche à reconstruire une théologie historique. Ainsi, il s'est avéré productif d'observer sur quels arguments et lignes de raisonnement les textes s'appuient, et de prêter attention aux mécanismes de positionnement de soi-même et des autres.

Annexe : Grille d'analyse

I. Contexte

1. Datation, contexte socio-historique (hypothèse)
2. À quels événements, personnes ou données le texte fait-il référence ?
3. À qui s'adresse ce texte ?
4. Par rapport à quels contre-discours (implicites ou explicites) se situe le texte ?
5. Contexte littéraire, tradition littéraire dans laquelle le texte se situe
6. *Fortschreibung* et reprises de ce texte

II. Forme, rhétorique, contenu

1. Structure du texte
2. Genre(s) utilisés
3. Objectif du texte
4. Quels sujets/thématiques/problèmes sont évoqués ? Qu'est-ce qui est absent ?
5. Images, métaphores, comparaisons, synonymes, parallélismes
6. Allusions et citations
7. Langage spécialisé, termes techniques (p. ex., du domaine du culte, de la juridiction, de la sagesse)
8. Définitions et classifications
9. Quelles stratégies sont employées pour revendiquer autorité et véracité ?
10. Comment l'argumentation est-elle structurée ? Quelles sont les règles de déduction qui s'appliquent (de manière implicite ou explicite) ?
11. Quelles connaissances préalables sont requises pour comprendre ce texte ?
12. À quelles valeurs fait-on référence ? Quelles convictions doivent être partagées par la lectrice pour arriver aux conclusions suggérées dans le texte ?

III. Questions particulières au phénomène étudié (les « autres dieux »)

1. Situation polémique (dans le texte) : qui accuse qui de quoi ? Qui essaie de convaincre qui de quoi ?

2. Caractéristiques des « autres dieux » selon le texte : Quels sont leurs qualités et pouvoirs ? Quelles sont les caractéristiques des images de culte selon le texte ? Comment sont-ils fabriqués ? Qu'est-ce qu'ils sont capables et incapables de faire ? Attributions positives et négatives.
3. Quel est le rôle des personnages mentionnés dans le texte ? *Agency* : qui est sujet, qui est objet d'actions ? Attributions et relations entre les personnes ; usage de pronoms et suffixes.
4. Quelles sont les personnes associées aux cultes des « autres dieux » ? Qui fabrique les images, qui les vénère ? Qu'est-ce qui caractérise ces personnes, selon le texte ?
5. *Self-positioning* et *Othering* : qui est « nous », qui sont « les autres » ? Avec qui la lectrice est-elle censée s'identifier ?
6. Est-ce que les affirmations concernant les « autres dieux » établissent, s'intègrent ou font référence à une suite d'actions dans le temps ? Est-ce qu'ils évoquent un passé ou un avenir en lien avec le présent, par exemple, par un récit des origines du culte des idoles ?

Bibliographie

- ALBER, Ina, AMMANN, Sonja, « Diskursforschung als interdisziplinäre Schnittstelle. Wissenssoziologie und Exegese im hermeneutischen Gespräch », *Zeitschrift für Diskursforschung* 5 (2017), p. 116-135.
- AMMANN, Sonja, *Götter für die Toren. Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament*, Berlin, De Gruyter, 2015.
- ANGERMÜLLER, Johannes, « L'analyse du discours en Europe », in : Simone BONNAFOUS et Malika TEMMAR (éds), *L'analyse du discours en sciences humaines*, Paris, Ophrys, 2007.
- BEAULIEU, Paul-Alain, « An Episode in the Fall of Babylon to the Persians », *Journal of Near Eastern Studies* 52, 1993, p. 241-261.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2014.
- BERLEJUNG, Angelika, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1998.
- DUHM, Bernhard, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968.
- DURKHEIM, Émile, MAUSS, Marcel, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique* 6 (1901-1902), p. 1-72.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1985⁷.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- GLASER, Barney G., STRAUSS, Anselm L., *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research* (1967), New Brunswick/London, Aldine Transaction, 2006.

- HARRIS, Zellig S., « Discourse Analysis », *Language* 28 (1952), p. 1-30.
- HERMISSON, Hans-Jürgen, *Deuterojesaja. 2. Teilband Jesaja 45,8-49,13*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.
- HUROWITZ, Victor A., « What Can Go Wrong With An Idol? », in: Natalie N. MAY (éd.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago 2012, p. 259-310.
- JÄGER, Siegfried, *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Münster, Unrast, 2009⁵.
- KELLER, Reiner, « L'analyse de discours comme sociologie de la connaissance », *Langage et société* 120 (2007), p. 55-76.
- , *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008².
- , *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011⁴.
- , *Doing Discourse Research: An Introduction for Social Scientists*, London, SAGE, 2013.
- LAMPE, Peter, *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.
- LANDWEHR, Achim, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2018².
- MAINGUENEAU, Dominique, « Que cherchent les analystes du discours? », *Argumentation et analyse du discours* 9 (2012), <http://journals.openedition.org/aad/1354>, consulté le 22 mai 2020.
- SCHROER, Silvia, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.