NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 Nº 5 1961

La création, triomphe cosmique de Yahvé

L. LEGRAND (mep)

p. 449 - 470

https://www.nrt.be/it/articoli/la-creation-triomphe-cosmique-de-yahve-1821

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La création, triomphe cosmique de Yahvé

Concernant l'origine du monde et des dieux, on connaît maintenant relativement bien les représentations que se faisaient les peuples du Croissant Fertile. Elles étaient multiples et l'archéologie découvre toujours de nouvelles variantes aux différentes traditions qui étaient alors en circulation [1]. Si diverses qu'elles soient, beaucoup de ces cosmogonies, au moins en Syrie et en Mésopotamie [2], ont un trait commun. L'origine du monde y est décrite dans le cadre d'une victoire du dieu principal sur ses ennemis. A Babylone, c'est Marduk qui, victorieux de Tiamat, « le monstre aquatique originel », « la mère abyssale », forme le monde de ses membres épars [3]. De même, à Ras Shamra, Ba'al attaque la Mer à qui avait été donnée la suzeraineté de l'univers. Il « lui frappe le crâne », ainsi qu'à son allié, le juge Fleuve. Il les met à mort et est proclamé roi. Le monde est alors construit comme un temple pour le dieu triomphant [4]. A la liste des ennemis dé-

1. Voir les textes dans J. B. Pritchard : *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, (*ANET*), Princeton, 1950. Une analyse de ces traditions se trouve dans tous les commentaires récents sur la Genèse (Chaine, Clamer, Hauret, Bruce-Vawter, etc.). Il reste encore à écrire l'histoire de ce folklore pour en déterminer l'origine ou les origines, les influences mutuelles qui ont pu s'exercer d'une branche à l'autre du Croissant Fertile. Ce travail aiderait à situer plus précisément l'arrière-plan des traditions israélites. Quel fut le fonds folklorique à l'aide duquel — ou en réaction contre lequel — Israël a exprimé sa foi? Faut-il le chercher à Babylone ou à Ugarit? Ou faut-il faire appel à des folklores apparentés mais encore inconnus circulant en Canaan ou au désert?

2. Pour l'Egypte, le cas est différent. Les cosmogonies y sont beaucoup plus pacifiques, à l'image d'un pays où les grands cataclysmes sont inconnus. Le mythe d'Osiris n'est pas un mythe cosmogonique et d'ailleurs Osiris y fait davantage figure de martyr de la non-résistance que de héros victorieux. Un autre mythe racontait que Chou, le dieu-Air, se glissant entre Keb, le dieu-Terre, et Nout, la déesse-Ciel, qui se tenaient embrassés, les avait séparés violemment. Ce n'est pas à proprement parler une théomachie ; de plus il s'agit là moins d'un mythe que d'une spéculation décrivant d'une façon imaginative la constitution d'un univers à trois étages : terre, atmosphère et ciel.

3. *ANET*, pp. 66 s.

4. *ANET*, pp. 130-134.

truits, le mythe ugaritique ajoute « Eaux-Abondantes » le Déluge, « Lothan » le Dragon tortueux, « Shalyat » l'hydre aux sept têtes [5]. Finalement, c'est Môt lui-même, Dieu de la mort, qui, après avoir tué Ba'al, est anéanti par Anath, l'épouse du dieu, et Ba'al revient à la vie [6]. Le Mythe de la Naissance de l'Aurore fait aussi allusion à des représentations identiques [7]. Ainsi la cosmogonie s'inscrivait dans une théomachie. D'où le titre de héros ou de champion donné au démiurge [8].

Il est clair que la Bible a, sur l'origine du cosmos et le rôle divin dans la Création, une conception tout à fait différente. Yahvé est bien appelé aussi héros et champion (*El Gibbôr*) mais c'est en relation avec ses exploits historiques en faveur d'Israël, ses interventions dans l'histoire au cours de l'Exode et de la Conquête. Ses ennemis ne sont pas des dieux, mais les Egyptiens, les Cananéens, les Philistins. L'idée d'une théomachie était absolument incompatible avec le monothéisme d'Israël : le Dieu unique ne pouvait avoir de rival. Guidés par cette foi, les auteurs sacrés ont éliminé spontanément toute l'atmosphère mythique qui enveloppait la culture du monde où ils vivaient. La foi d'Israël sur ce point était ferme et intransigeante. Il n'est que de comparer le mythe babylonien « Enuma Elish » et le premier ou même le second chapitre de la *Genèse*.

Le problème reste cependant de savoir si, en dehors de cette foi yahviste, il n'existait pas en Israël une imagerie populaire, un fonds folklorique plus ou moins dépendant des représentations du monde ambiant. Tout individu et toute société traînent inconsciemment un fonds d'images mentales et d'attitudes spontanées sur lesquelles ils n'ont pas encore projeté la lumière de leur foi ou de leur raison. Ainsi le chrétien, qui accepte la Loi de Charité, a bien du mal à se dégager, dans ses jugements sur les gens et les événements, de considérations inconscientes d'argent, de classe ou de race. Sa foi au Christ n'entame que lentement tout un niveau de préjugés et de pensées informes où règnent d'autres dieux : des plans entiers de la personnalité restent ainsi à un niveau subrationnel ou infra-religieux. Tout homme qui s'examine fait parfois cette découverte en soi de zones d'inconscience effarante; et qui peut dire qu'il les a toutes éliminées? Sur le plan collectif, on a de même, dans l'Occident moderne, des mythes informes du Progrès indéfini ou de la Patrie éternelle. En Inde, c'est un sens latent de l'irréalité du temps et de la matière. Israël n'avait-il

5. *ANET*, p. 137, VD : 35-40; p. 138, I AB : 24.
6. *ANET*, pp. 140 s.
7. Cfr R. Largement, dans *Histoire des Religions* (Brillant-Aigrain), t. IV, pp. 191 s.
8. A Ugarit, le qualificatif habituel de Ba'al est « *Al'iyan* » qui signifie apparemment « celui qui l'emporte » (cfr W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, p. 176).

pas un tel bagage inconscient de représentations diffuses, particulièrement sur la question de l'origine du monde? Et ne peut-on admettre que, si l'élite qui réfléchissait travaillait à éliminer les éléments pernicieux de cette cosmologie informulée, la masse, au contraire, la traînait passivement sans chercher à la raccorder à la foi qu'on lui prêchait?

Si, d'Israël, encore moins que d'aucun autre peuple, on ne peut dire que sa pensée fut le produit du milieu où il vécut, on aurait tort cependant de perdre de vue le terroir natal sur lequel le peuple élu s'est développé. « Par ton origine et ta naissance, tu es du pays de Canaan. Ton père était amoréen et ta mère hittite » dit Ezéchiel à Jérusalem au nom de Dieu (16, 3) [9]. C'était un écho de l'acte d'humilité que la Loi faisait dire au Juif qui venait offrir sa dîme au Temple : « Mon père était un Araméen errant » (Dt 26, 5). Ces textes rappellent l'enracinement profond d'Israël dans le monde sémitique dont il venait et qui l'environnait. De ce monde sémitique, il partageait les formes de civilisation, de pensée et d'expression [10]. Il n'en ignorait pas non plus le fonds de traditions et de légendes.

Et si de telles représentations ont existé en Israël, n'ont-elles pas eu à la longue une influence sur sa pensée en l'orientant dans un sens déterminé, en déterminant obscurément des lignes d'intérêt selon lesquelles l'explicitation théologique devait se développer? Les représentations inconscientes ne sont pas simple passif que la réflexion élimine progressivement. Elles tracent des lignes de force que la pensée suit spontanément. Même si le philosophe moderne rejette l'idée de Progrès indéfini, il lui doit beaucoup plus qu'il ne le montre dans sa synthèse. Même si Israël rejeta les cosmogonies et les théomachies, il se pourrait qu'il leur ait dû beaucoup plus qu'il n'en paraît à lire le premier chapitre de la Genèse.

I. LE FOLKLORE HÉBRAÏQUE DU TRIOMPHE PRIMORDIAL

Il n'y a rien d'étonnant à ce que le récit de la Création, au premier chapitre de la Genèse, ne laisse à peu près rien transparaître du folklore populaire des origines : il est trop récent, et surtout trop « savant », trop théologique. C'est une magnifique composition à la fois géométrique et poétique dans le parallélisme selon lequel il se développe, élaboré par des milieux d'intellectuels plus intéressés aux thèmes théologiques qu'aux imaginations populaires. S'il contient des traces de folklore, il faut y regarder de bien près pour les y retrouver [11]. Il est inimaginable que l'auteur Sacerdotal de ce chapitre, avec

9. Sauf indication contraire, nos citations bibliques suivent la traduction de la Bible de Jérusalem.

10. Cfr l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* (*Enchiridion Biblicum*, 558 s.).

11. Cfr p. 459.

toute sa dignité et son raffinement de poète et de théologien, eût pu s'intéresser aux histoires de grand'mère qu'on racontait dans le peuple!

On aurait pu attendre davantage du second chapitre, beaucoup plus ancien et plus populaire. Mais là aussi, on est déçu. Le récit yahviste des origines ne raconte pas la Création : ce n'est pas un récit cosmogonique. Au point où il prend les choses, il suppose la Création déjà réalisée et se hâte de décrire la destinée de l'homme.

Ce récit yahviste des origines commence au verset 4. On peut discuter pour savoir exactement si le début est à situer au commencement ou au milieu du verset. Il importe assez peu. De toute façon, ce verset résume plutôt qu'il ne décrit la Création. Dès le v 5, on a une terre plate et stérile, une sorte de steppe sur laquelle l'homme est immédiatement introduit. Le v 4 n'est donc pas parallèle aux vv 1-2 du premier chapitre : il ne décrit pas le « *tohuwabohu* », le chaos originel. C'est avec Gn 1, 1-10 qu'il faut faire le parallèle : le v 4 du second chapitre rapporte toute l'œuvre de Création jusqu'à l'apparition des végétaux.

On peut supposer que ce verset devait résumer une longue histoire, parallèle à l'œuvre des trois premiers jours dans le premier chapitre et beaucoup plus haute en couleurs, plus imaginative, selon le génie propre de la tradition J [12]. Il est assez vraisemblable, en ce cas, que ces traits imaginatifs devaient inclure bien des éléments tirés des vieilles cosmogonies sémitiques car la tradition J ne se faisait pas scrupule de leur emprunter son matériel d'expression (arbre de vie, fleuve universel, serpent malfaisant). On peut donc supposer que, si ce début de l'histoire avait été gardé, il nous aurait donné un tableau intéressant des vieilles conceptions hébraïques de la Création. Malheureusement, on le laissa se perdre. Le texte de la Genèse n'a pas conservé la cosmogonie qu'on se racontait en Juda, vers le temps des premiers rois. Est-ce parce que l'on s'intéressait davantage au récit du premier péché et de la Promesse et que, pour cette raison, on laissa s'estomper et disparaître le récit des origines du monde? Est-ce parce que l'on y trouvait des éléments jugés inconvenants et que, faute d'un génie semblable à l'auteur du premier chapitre, capable de composer une nouvelle version, on préféra simplement amputer ce début? Ou serait-ce le rédacteur final de la Genèse qui retrancha un début trop imaginatif pour le remplacer par une composition plus théologique? Quoi qu'il en soit, il faut se résigner à la conclusion : ce n'est pas de la Genèse qu'il faut partir pour retrouver la trace des plus anciennes formes de la cosmogonie hébraïque [13].

---

12. Sur l'hypothèse d'un récit yahviste de la Création du monde, cfr F. M. Th. Böhl, dans *Atliche Studien für R. Kittel*, 1913, p. 53; cité par W. Foerster, dans le *T.W.N.T.* de Kittel, III, p. 1004, n. 44. Voir aussi art. *Origines* dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VI, col. 918, par Ch. Hauret.

13. Il est cependant peut-être possible de se faire une idée de ce qu'était cette vieille cosmogonie en invertissant le récit Yahviste du déluge. Le récit du déluge est un récit de fin du monde, de retour au chaos originel. C'est très sensible dans le récit Sacerdotal qui décrit le déluge comme une révocation de l'œuvre du Second et du Troisième Jour : les sources du grand abîme et les écluses du ciel s'ouvrent (cfr Gn 7, 11); la belle ordonnance des eaux inférieures et des eaux supérieures, du continent et des océans est brisée et on en est de nouveau au magma chaotique des origines. Si l'on admet le même rapport entre le récit Yahviste du déluge et sa cosmogonie hypothétique perdue, il suffit d'invertir le déluge Yahviste pour retrouver les grandes lignes de cette cosmogonie. En J, le déluge, c'est le « *Mabûl* » envahissant la terre (Gn 7, 7, 10). Ce « *Mabûl* » est l'océan supra-céleste sur lequel est installé le trône divin (Ps 29, 10). Ne peut-on supposer que, dans l'imagination populaire, cet océan était personnifié

Il faut en venir à des livres beaucoup plus récents pour voir affleurer cette cosmogonie : Job, les Psaumes et les textes de l'« Ecole d'Isaïe », un matériel principalement — mais non exclusivement — exilique ou post-exilique [14]. Dans ces livres poétiques, on voit percer ici ou là des images empruntées à un folklore qui donne des origines du monde une image beaucoup plus agitée que la grande fresque abstraite de Gen I.

C'est le livre de Job qui est le plus riche en détails et ce n'est pas étonnant de la part de cet auteur encyclopédique, « un des hommes les plus érudits de l'Ancien Testament » [15], curieux de toutes les sciences de son temps et de vieilles histoires. Ainsi fait-il décrire par Bildad Dieu qui

> « par sa force a calmé la mer
> et par son intelligence, écrasé Rahab.
> Son souffle a clarifié les cieux,
> sa main transperça le Serpent Fuyard » (Jb 26, 12-13).

Le parallélisme montre qui est Rahab. Comme le « Serpent Fuyard », ce doit être un monstre marin, battu par Dieu aux origines du monde. En 9, 13 et 3, 8, les allusions sont plus courtes : Rahab y apparaît encore comme l'ennemie de Dieu, entourée de ses satellites. En 3, 8, un autre ennemi est nommé, Léviathan, et en 7, 12, cet ennemi, monstre marin, est mis en parallèle avec la Mer. C'est encore la Mer personnifiée et pleine d'orgueil qui est domptée par Dieu en 38, 8-11 [16].

Les mêmes figures se retrouvent dans Is 51, 9-10 qui rappelle les jours anciens où Dieu tailla en pièces Rahab et transperça le Dragon. En Is 27, 1, c'est encore Léviathan qui apparaît, mais cette fois dans un contexte eschatologique : il ne s'agit plus de la Création mais de la bataille finale qui aura lieu « en ce jour-là », au Jour de Yahvé, quand il manifestera de nouveau le pouvoir qu'il

---

(les astres l'étaient bien jusqu'au temps de S. Thomas où l'on discutait pour savoir s'ils étaient animés ou non)? Tel Nun, le dieu océan primordial de la mythologie Egyptienne, et Apsu, son correspondant mésopotamien. Et l'on peut faire l'hypothèse que le vieux récit cosmogonique disparu représentait la séparation des eaux et des terres (Gn 1, 7, 9) de façon bien plus naïve que le récit Sacerdotal, dans un langage plus proche du fonds folklorique sémitique. Il aurait pu raconter, par exemple, comment, aux origines, Mabûl, le déluge personnifié, avait été mis en place par Yahvé. Ce ne peut être évidemment qu'une hypothèse.

14. C'est Gunkel qui a ouvert la voie sur ce terrain dans son ouvrage *Schöpfung und Chaos*, Goettingue, 1895. Pour un traitement de la question par des auteurs catholiques, cfr P. Heinisch, *Theology of the Old Testament* (traduit de l'allemand), Collegeville, 1955, pp. 155-157; G. Lambert, *La Création dans la Bible*, dans *N.R.Th.*, 1953, pp. 262-266 (bibliographie p. 263, n. 34); H. Junker, *Die Theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der Biblischen Schöpfungsgeschichte*, dans *Mélanges Robert*, pp. 27-37; R. de Vaux, *Les Combats singuliers dans l'Ancien Testament*, dans *Biblica*, 1959, pp. 505-508. P. van Imschoot, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Paris-Tournai, 1954, pp. 100-104, considère à peine la question.

15. Larcher, *Le Livre de Job* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1950, p. 14.

16. En Jb 40, 25-41, 26, Léviathan est simplement le crocodile mais la description est chargée de traits mythologiques qui montrent que l'auteur, pour rendre son tableau plus impressionnant, a glissé sa description, au demeurant assez réaliste, dans un cadre littéraire mythologique (cfr Larcher, *op. cit.*, p. 162). Le terme « *tannim* » appliqué par Ezéchiel au Pharaon (29, 3; 32, 2) a des connotations analogues. Cfr aussi l'application du nom de Rahab à l'Egypte (Is 30, 7; Ps 87, 4 : en traduisant « crocodile », les versions prosaïsent le texte).

avait montré aux origines [17]. Il appert que les auteurs de Job et de l'école d'Isaïe connaissaient une cosmogonie dans laquelle Dieu, aux origines, vainquait et se soumettait un monstre marin, Rahab ou Léviathan, qui jouait à la fois le rôle de personnification de la mer et de symbole des puissances du mal.

Ceci nous aide à comprendre plusieurs passages des Psaumes. Le Ps 93, un psaume d'intronisation de Yahvé, décrit Yahvé-Roi donnant, dès l'origine, de fermes fondations au monde et à son trône (vv 1-2). Puis il s'agit brusquement de « fleuves » qui « élevèrent la voix » (v 3), fleuves qui, au verset suivant, deviennent « les grandes eaux », puis la « mer » [18]. On pourrait se demander quels sont ces fleuves rugissants et de nature si changeante. Les traditions mentionnées ci-dessus donnent l'explication. Ces rugissements sont ceux de la bataille qui eut lieu « dès l'origine » (v 2), quand Yahvé, pour bâtir la terre et établir son trône, attaqua le monstre des abîmes. Les « fleuves » sont les eaux primordiales, la Mer hostile qui, rageuse, se voit remise en place. Le Ps 104, 5-9 décrit la scène : devant la menace du Dieu tonnant, ces Eaux reculent épouvantées; humblement elles se tapissent pour toujours dans les limites qui leur ont été fixées [19].

Tous ces passages ont une remarquable analogie avec les poèmes ugaritiques. A Ugarit, dans un texte malheureusement bien mutilé, la proclamation de la royauté de Ba'al concluait la bataille avec la Mer : « Je meurs et Ba'al règne » disait Mer à la fin [20]. Ainsi, dans le Ps 93, le « Dominus Regnat » était le cri de triomphe qui concluait le combat tumultueux avec « Fleuves ». Le Psaume est certes plus court que le mythe de Ba'al et d'Anat et l'imagination y est moins débridée mais le cadre d'ensemble est identique : Yahvé est un Héros qui impose sa royauté dans un combat. De plus, à Ugarit et dans la poésie hébraïque, ce sont les mêmes adversaires qui s'alignent respectivement contre Ba'al et Yahvé : Mer (*Yam*), Fleuve (*Nahar*) et les monstres qui symbolisent l'horreur des Océans. Le Léviathan biblique est évidemment identique au Lothan ugaritique.

Il y a plus. C'est parfois la phraséologie elle-même qui est identique. En Is 27, 1, Léviathan est qualifié de serpent « fuyard » (*bâriaḥ*) et de serpent « tortueux » (*ʿaqallâtôn*). Ce sont rigoureusement les termes de la description de Lothan à Ugarit [21]. Le même texte d'Ugarit

17. On admet généralement qu'Is 51 a dû être écrit vers la fin de l'Exil et qu'Is 27, 1 (dans l'Apocalypse d'Isaïe) aura été composé à la période perse. Cfr P. Auvray-J. Steinmann, *Isaïe* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1951, pp. 13 s.; A. Feuillet, article *Isaïe*, dans *S.D.B.*, IV, Paris, 1949, col. 682-684, 692-698.

18. Dans ce psaume, au lieu de traduire « *neharoth* » par « fleuves », il vaudrait peut-être mieux parler plutôt de « mer primordiale » ou d'« abîme ». En Ps 24, 2, le même mot signifie certainement l'océan souterrain sur lequel la terre repose. Rappelons qu'à Ras Shamra, Juge Fleuve est toujours mis en parallèle avec Prince Mer. Etait-il même considéré comme distinct de lui?

19. Cfr Ps 89, 10. Le Ps 104 a d'étroites analogies avec l'hymne égyptien d'Akhenaton. Mais l'hymne égyptien n'a rien qui corresponde au récit cosmogonique des vv 5-9. Ces versets ne viennent donc pas d'Egypte mais du folklore sémitique.

20. *ANET*, p. 131 (III AB A, 32).

21. *ANET*, p. 138 (I AB I, 1-3) : « Si tu frappes Lothan, le 'serpent fuyard' (*bṯn brḥ*) et achèves le 'serpent tortueux' (*bṯn ʿqltn*), Shalyat l'hydre aux sept têtes...». On remarquera que, pour « fuyard » et « tortueux », on a les mêmes

décrit Lothan comme un monstre à sept têtes : n'a-t-on pas un rappel de cette description dans Ps 74, 14 parlant des têtes du Léviathan? Ces correspondances verbales sont significatives. Les Juifs de l'époque perse ne connaissaient pas les tablettes de Ras Shamra. S'ils en connaissaient les expressions, c'est qu'au moins des fragments des vieilles traditions syro-cananéennes traînaient encore dans l'imagination populaire tenace. Ainsi, de nos jours et par delà les siècles, grâce à la chanson, le conte ou le proverbe, chacun sait, même les illettrés, que « Cadet Roussel est bon enfant », que le Petit Poucet se chaussa de « bottes de sept lieues », que Jean de Nivelles avait (ou était) un chien « qui s'enfuit quand on l'appelle » : depuis des siècles, ces expressions font corps avec le personnage auquel elles ont été attribuées. Ainsi en fut-il pour le folklore syro-palestinien : des vieux mythes cananéens antérieurs au XIV[e] siècle aux textes poétiques hébreux de l'époque perse, il y eut une chaîne de tradition continue. Les analogies verbales que l'on peut déceler donnent la preuve tangible de cette tradition. Le folklore phénicien de Lothan, Yam et Nahar s'était prolongé en Israël et, au moins de façon souterraine, il servait de base à l'imagerie — non à la foi — hébraïque.

D'où l'on peut exclure l'hypothèse qui expliquerait les allusions mythologiques des livres poétiques par un emprunt conscient et savant, fait par les auteurs juifs à la littérature babylonienne, connue à l'occasion de l'exil [22].

Cette hypothèse, à première vue, paraîtrait séduisante. Si l'on admet que les textes cités jusqu'ici sont exiliques ou post-exiliques et l'œuvre d'auteurs « savants », on peut douter de l'origine populaire de leurs images : il serait plus simple de supposer que ces auteurs ont emprunté cette imagerie à la littérature écrite babylonienne. Il est certain que, quand les Juifs furent emmenés à Babylone en 598 et en 587, la vieille mythologie qui remontait aux Sumériens du III[e] millénaire, était encore vivace. Le grand empereur assyrien Assurbanipal, au VII[e] siècle, l'avait d'ailleurs revivifiée en en faisant rassembler les textes dans sa bibliothèque de Ninive. Nabonide, le dernier roi de la dynastie néo-babylonienne, avait fait la même chose, peu avant l'arrivée des armées perses de Cyrus. Au III[e] siècle, ces traditions étaient encore assez vivantes pour être recueillies par le prêtre babylonien Bérose, dans l'histoire qu'il écrivit en grec des Antiquités de son pays. Aucun doute donc que les Juifs exilés n'aient été en contact avec ces mythes et n'aient pu assister aux cérémonies qui les représentaient liturgiquement. Il semblerait tout indiqué de rattacher les quelques allusions mythologiques de la Bible aux souvenirs de l'Exil. On peut sans doute le faire pour le premier chapitre de la Genèse : il dut être composé en vue des mythes babyloniens,

---

mots en hébreu et en ugaritique. C'est d'autant plus frappant que le mot « *'aqaliâtôn* » est un hapax en hébreu : il dérive droit de Ras Shamra. Gageons qu'il devait sonner aussi archaïque en Hébreu post-exilique que le mot « chaperon » en Français moderne dans l'expression « le petit chaperon rouge ». Cfr R. De Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament*, Gembloux-Paris, 1945, t. I, p. 374.

22. C'était déjà l'objection faite par Cheyne dans son *Encyclopedia Biblica*, 1899, t. I, pp. 950 s. Cfr J. Skinner, *Genesis* (*International Critical Commentary*), Edimbourg, 1910, p. 49.

ou plutôt en réaction contre eux. Les récits yahvistes de la Création et du Déluge se rattachent aussi à un fonds d'influence mésopotamienne — mais déjà bien plus ancien [23].

Mais Job, les Psaumes et la seconde partie d'Isaïe relèvent d'une autre ligne d'influence. Les noms, la terminologie et le type folklorique se rattachent directement non à Babylone mais à Ugarit [24], ou plus probablement, à un fonds de traditions cananéennes, apparenté de près au type phénicien, et qu'Israël dut connaître dès ses origines. Il faut donc admettre que les allusions mythologiques de la période post-exilique ne sont que la résurgence d'images remontant aux temps anciens. Bien que relativement récentes, les allusions à Rahab et à Léviathan attestent l'existence d'anciens récits cosmogoniques; ils en sont comme de précieux fossiles qui permettent de reconstituer la préhistoire des récits bibliques de la Création.

D'ailleurs on peut retrouver, dans les livres bibliques plus anciens, quelques chaînons intermédiaires de cette préhistoire. Amos 9, 3 évoque un dragon caché au fond des mers et prêt à mordre ceux qui chercheraient à échapper à la main de Dieu. Ce dragon ne peut être que Rahab ou le Léviathan du folklore palestinien et, comme ce passage est certainement authentique, il montre qu'au milieu du VIII[e] siècle, on connaissait un tel folklore. A la même époque remonte sans doute le Ps 89, au moins dans sa première partie (vv 2-19). Cette partie du psaume a dû être composée avant la destruction de Samarie en 722 et dans une période de prospérité, peut-être sous Jéroboam II, donc à peu près au temps du ministère d'Amos [25]. Or ce psaume, aux vv 10-11, raconte aussi la défaite de Rahab, le monstre marin, aux origines, quand Dieu dompta l'orgueil des flots.

Ce ne sont là bien sûr que de maigres et rares allusions et l'on pourrait se demander pourquoi des traditions qui remontent même au-delà des origines d'Israël ne reviennent pas plus souvent à la surface dans la littérature biblique. Pourquoi faut-il que ce vieux fonds folklorique ne soit guère apparu que dans les parties récentes de l'Ancien Testament? Est-ce parce que précisément ces œuvres récentes sont poétiques et que c'est le génie propre de la poésie d'évoquer les zones obs-

23. Cfr G. Lambert, *art. cit.*, pp. 256 s.; J. Chaine, *Le Livre de la Genèse*, Paris, 1949, pp. 55-73.

24. Il est très vraisemblable que la mythologie et la religion phéniciennes doivent beaucoup à la Mésopotamie mais cela n'importe guère ici. Il s'agit ici d'influence directe : que faut-il chercher derrière les textes poétiques hébreux : la littérature babylonienne connue au VI[e] siècle ou le folklore syro-palestinien remontant au-delà de l'Exode?

25. Comme E. Podechard le remarque (*Le Psautier*, II, Lyon, 1954, p. 115), il y a à la fois parallélisme et chiasme entre les deux parties du v 13. Le Nord et le Midi sont donc l'Hermon et le Tabor, ce qui suppose que l'auteur composait le Psaume en Galilée, dans le royaume d'Israël. L'allure sereine du psaume suggère une ère de paix et de prospérité et, dans le Nord, il faut remonter pour cela au règne de Jéroboam II (783-743).

cures de l'être et de l'esprit, le champ profond d'impressions vagues que la pensée claire refoule d'ordinaire dans l'inconscient? D'ailleurs, ce faisant, le langage poétique a ses licences et peut se permettre certaines images hardies sans leur donner la consistance qu'elles auraient en prose. La poésie peut se permettre d'évoquer les monstres primordiaux et de personnifier la Mer sans risquer, comme la prose, si l'on peut dire, d'être prise trop au sérieux. La chose est certaine : les Psaumes pouvaient utiliser une imagerie plus animée que les livres des Rois ou les textes légaux. Il n'en reste pas moins qu'avant l'exil, même en poésie, (et le champ de la poésie est vaste en littérature biblique : il inclut les prophètes et de larges sections du Pentateuque aussi bien que les Psaumes), les allusions mythologiques sont excessivement rares.

L'explication est plus simple. Les allusions mythologiques sont plus nombreuses dans les textes récents précisément parce qu'ils sont récents, écrits à une époque où l'influence cananéenne n'était plus un danger, où finalement le peuple s'était rallié en masse au monothéisme yahviste. On avait dès lors les coudées franches pour faire appel à des symboles qui avaient été exorcisés de tout relent de paganisme. Ainsi les papes de la Renaissance pouvaient sans danger prendre, à l'égard de la mythologie gréco-romaine, une attitude bien plus libérale que leurs prédécesseurs de l'Antiquité chrétienne : les panthéons païens n'étaient plus une tentation mais une mine à allégories poétiques.

Ceci nous indique dans quel sens il nous faut prendre ces allusions mythologiques de la Bible. Elles venaient du fonds culturel commun aux Sémites de l'Ouest. De telles représentations devaient avoir une large circulation dans le peuple. Elles satisfaisaient la curiosité des masses concernant les origines. Mais elles étaient suspectes à l'élite yahviste, celle en qui l'Esprit travaillait, celle qui entretenait en Israël la flamme de la révélation divine, celle qui faisait la Bible. Dans ces milieux, parmi ces disciples de Moïse, d'Elie et des prophètes, on se méfiait de ces histoires car on savait que Yahvé est le seul Dieu, que, même aux origines, il ne pouvait y avoir d'être indépendant de Lui et opposé à Lui : Yahvé seul « était » et tout le reste, Lothan, Rahab, le juge Fleuve et Prince Mer, l'Abîme originel et Apsu étaient, comme les idoles païennes, néant. Par le fait même qu'ils acceptaient Yahvé, « Celui qui est » (Ex 3, 15), comme leur Dieu, les fidèles de l'Alliance ne pouvaient reconnaître d'autre être libre, d'autre pouvoir égal à lui : il ne pouvait rien y avoir qui originellement, comme allié ou comme ennemi, eût pu lui être comparé. Il faut donc dire qu'il n'y a pas de mythologie à proprement parler dans la religion d'Israël [26] :

26. Ceci n'est exact que si l'on entend le mythe au sens ordinaire d'histoire des dieux. L'exégèse récente, suivant la sociologie, a tendance à élargir le sens

il ne peut y avoir de mythes, d'histoires des dieux, dans une religion où « Dieu est ». Il ne peut y avoir de drame engageant un tel Dieu, car il n'y a pas d'autre qui puisse l'opposer : il domine tout dans une indépendance complète. L'ordre du monde et le salut de ses habitants n'est pas considéré comme le résultat d'un équilibre précaire entre des volontés supra-terrestres opposées, équilibre fragile qui a toujours besoin d'être soutenu par la puissance magique du rite. Ainsi, à Babylone, Marduk, après sa victoire originelle sur le monstre Tiamat, avait encore à lutter chaque année contre les forces de chaos et de mort. Fait prisonnier, il n'était libéré que par les rites de pénitence, de lamentation et de résurrection accomplis annuellement par le roi et son peuple, au début de Nisan, lors de la fête du Nouvel An [27]. Rien de tel en Israël. Si le Dieu créateur est présenté comme un « *Gibbôr* », un Héros, tel Marduk, Tammuz ou Ba'al, il est aussi le Saint, le Séparé, seul dans sa sphère. Les auteurs sacrés (et spécialement le Second Isaïe qui est aussi celui qui utilise le plus généreusement l'imagerie mythologique) ne se lassent pas de répéter qu'il n'y a personne comme Yahvé, qu'il est seul. Ses ennemis, l'Abîme, le Chaos, les Ténèbres, etc., ne sont que des néants, comme les idoles [28]. Son exploit créateur est un exploit d'un genre tout à fait spécial : ce n'est pas d'un ennemi réel, c'est du néant qu'il arrache le monde. « Même dans les expressions mythologiques qui représentent la création sous la forme d'un combat contre le Chaos..., Yahvé se dresse comme le seul Puissant : on ne reconnaît pas, à côté de lui, de volonté qui puisse sérieusement le concurrencer [29] ». Pas plus aux origines qu'à présent, il ne pouvait y avoir de Puissance et de Gloire comparables à celles de l'Unique. Le silence des anciens livres bibliques à l'égard de ces héros mythiques exprime le mépris du Peuple Elu pour ce qui n'est

---

du mot pour faire du mythe « la forme littéraire qui exprime le besoin qu'a l'homme de connaître la divinité... de manière personnelle et concrète » (H. Cazelles, article *Mythe*, dans *S.D.B.*, t. VI, col. 252). En ce sens, l'on pourrait, avec les explications requises, parler de mythes bibliques : cfr A. M. Dubarle, *Le Péché originel dans l'Ecriture*, Paris, 1958, pp. 45-55 (*Revue Biblique*, 1957, pp. 10-18).

27. Cfr S. Mowinckel, *He that cometh* (traduit du Norvégien), Oxford, 1956, pp. 40-41; T. Jakobsen dans H. Frankfort, *Before Philosophy*, Harmondsworth, 1949, pp. 214-216.

28. Il ne faudrait évidemment pas chercher, dans la pensée d'Israël, une conception philosophique du Néant. Quand le Juif se moque du néant des idoles (*'elilim*), c'est leur inertie qu'il décrit (cfr Ps 115, 5-8) : comme toujours, la pensée hébraïque se meut sur le plan concret. Le problème de savoir si la Genèse et la pensée juive ancienne connaissent la création « ex nihilo » repose sur une équivoque : elles ne connaissaient pas une création à partir d'un néant métaphysique, mais la conviction n'en existait pas moins que Dieu avait créé à partir du néant, tels qu'ils l'entendaient, un *tohuwabohu*, un chaos inerte, obscur et sans vie, à qui leur imagination pouvait donner la forme de monstres folkloriques dévitalisés comme un poète ou un enfant le font avec des nuages.

29. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 4e éd., Berlin, 1950, t. II, p. 48.

pas. Bien plus tard, quand ces figures mythologiques auront été vidées de leur substance, on pourra les ramener à la surface comme types littéraires, comme éléments représentatifs servant à fixer pour l'imagination l'idée de néant. Le chaos du Tehom n'est plus dès lors le monstre Tiamat mais un vacuum inerte. Si les luttes de Léviathan et de ses consorts sont rappelées, c'est simplement pour donner du relief à la description des pouvoirs divins. Dans ces allusions mythologiques, « l'affirmation porte sur Dieu et non sur les forces du Chaos [30] ».

L'expression la plus ferme et la plus impressionnante de cette suprême transcendance du Dieu unique se trouve en Gen 1. De l'élément mythologique, il ne reste plus que de faibles traces : l'eau et le vent-Esprit, l'abîme (*tehom*). Quand on est averti, on peut aussi retrouver un vague résidu de la mythologie du combat dans le plan général du chapitre qui montre Dieu organisant le chaos en en divisant et répartissant les éléments, tel Marduk dépeçant Tiamat et faisant le monde de ses morceaux. Mais tout cela, dans la Genèse, est totalement dépersonnalisé. Le chaos est complètement passif : il n'est qu'une image servant à représenter le néant originel. D'actif, il n'y a que le Verbe de Dieu qui pose et organise l'univers. Dieu est encore victorieux mais sa victoire est remportée sur le néant. La grandeur de ce chapitre naît de cette majestueuse représentation de la transcendance de Dieu et de sa Parole, seules réalités à exister vraiment « au commencement ».

II. LA THÉOLOGIE BIBLIQUE DU TRIOMPHE PRIMORDIAL

Il est donc généralement reconnu qu'il n'y a pas de mythologie dans la Bible. Il n'en reste pas moins que ce sont des représentations d'origine mythologique qui ont été le moule dans lequel s'est coulée la réflexion hébraïque sur les origines. C'est à partir des cosmogonies courantes qu'Israël, par un processus de purification ou d'opposition, s'est construit sa théologie de la Création. La chose n'est pas négligeable : on vient de le voir, même dans les formes les plus élaborées théologiquement, telles que Gen I, au niveau des traditions sacerdotales, il reste encore l'empreinte du moule et l'on y retrouve encore le schéma originel du Combat. La théologie israélite de la Création restera marquée par son origine. La forme dans laquelle elle s'est coulée n'a pas qu'un intérêt purement littéraire : elle oriente toute la pensée théologique du peuple élu et cela n'est pas sans importance pour bien comprendre ce que la foi juive voyait dans la Création et le Créateur.

A) *Création et Exode.*

Israël n'avait pas découvert Dieu par un processus de réflexion. C'est Dieu qui s'était manifesté à son peuple, principalement au temps

30. W. Foerster, *op. cit.*, p. 1008.

de l'Exode. En donnant l'Alliance et en sauvant son peuple, Dieu s'était révélé comme le Dieu Vivant, c'est-à-dire puissant et plein de vitalité [31], le Dieu Saint, c'est-à-dire le Tout Autre, glorieux et terrifique, tel un tourbillon de feu [32], comme le Dieu des Armées (*Yahvé Tsebaoth*), c'est-à-dire le Dieu Vainqueur sur la terre comme au ciel [33]. Tout cela pouvait s'exprimer en un mot : Yahvé. Dieu est Yahvé : « il est » fort et aimant, transcendant mais aussi tout proche de son peuple ; « il est » avec son peuple et, en prononçant son nom, Israël exprime à la fois la terreur et la confiance qu'il éprouve en cette Puissante Présence [34]. Chaque nouveau miracle, chaque intervention de Dieu en faveur de son peuple, les plaies d'Egypte, le passage de la Mer Rouge, les cailles, la manne, le rocher d'où l'eau jaillit et toutes les victoires sur les ennemis révélaient « Yahvé », le Dieu « qui était » à la fois force et amour. C'est ce qu'exprime le refrain « Et vous saurez que je suis Yahvé », refrain qui ponctue, tout au long de l'Exode, les promesses faites par Dieu à son peuple (Ex 6, 2-8; 7, 5, 17; 8, 18; 10, 2; 14, 4, 18; 16, 12; 29, 46; cfr 1 R 20, 13, 28 etc.) : chaque victoire renouvelait la théophanie dans laquelle Dieu s'était révélé à Moïse comme Yahvé (Ex 3, 13-15) ; Dieu y rappelait qu'« Il était » là de tout son être.

C'est là le cœur de la foi d'Israël et c'est à partir de là que la réflexion théologique s'étendit pour intégrer de proche en proche toutes les données du réel. Dans le futur, le salut en vint à être considéré comme un nouvel Exode. Dans le passé, l'origine du monde apparut, pour ainsi dire, comme un Exode préhistorique, une démonstration anticipée des lignes de force de l'Exode. Déjà, aux origines, le triomphe de Dieu sur le Chaos avait été une manifestation de son pouvoir, un gage des victoires que Dieu allait remporter sur tous ceux qui s'opposeraient à ses plans, la victoire fondamentale qui garantissait les autres. Dieu pouvait vaincre le Dragon d'Egypte (Ez 29, 3; 32, 2) puisqu'il avait vaincu Léviathan, le Dragon Antique. En fait, le Pharaon, aussi bien que le roi de Tyr, de Sidon ou de Babylone et que tout ennemi de Dieu n'était que rejeton du Dragon tortueux (Dan 7, 7; Ap 12-13). A l'aide de ce symbolisme, toute l'histoire du monde, de la Création jusqu'aux jours messianiques, apparaissait comme un

---

31. P. Van Imschoot, *op. cit.*, p. 31.

32. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, pp 65, 71.

33. « Les Armées désignent à la fois toutes les puissances célestes et terrestres qui sont au service de Yahvé et combattent pour lui » (P. Van Imschoot, *op. cit.*, p. 21). L'expression de « Seigneur des Armées », extrêmement populaire chez les Hébreux (on la trouve 279 fois dans l'Ancien Testament), dénote bien l'atmosphère de triomphe épique dans laquelle Yahvé se révèle.

34. On suppose ici que le mot Yahvé signifie « celui qui est » (sous-entendu : d'une existence active), intimement présent et suprêmement agissant, à la fois Force et Amour (par opposition aux idoles « qui ne sont pas », c'est-à-dire, qui ne peuvent rien pour leurs dévots). Cfr Van Imschoot, *op. cit.*, p. 16.

triomphe continu de Yahvé Tsebaoth. Les miracles de l'Exode s'étendaient au Cosmos : c'était tout l'univers, depuis les origines, en marche sous la main de Dieu et allant de victoire en victoire.

Il n'est que de relire les textes où le triomphe primordial est évoqué : la plupart le font en parallèle avec les interventions miraculeuses de Dieu en faveur de son peuple. La victoire des temps anciens est l'arrière-plan qui justifie et explique la confiance que l'on met en Yahvé.

Ainsi, en Is 51, 9-10, le prophète en exil, implorant Dieu de ramener son peuple de Babylone par un nouvel Exode, appuie son invocation sur un rappel des triomphes anciens de Dieu :

(9) « Eveille-toi ! comme jadis,
au temps des générations passées.
N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab,
transpercé le Dragon ?
(10) N'est-ce pas toi qui as desséché la Mer,
les eaux du Grand Abîme (« *Tehom* » : cfr Gen 1, 2)
pour faire du creux de la Mer un chemin
afin que les rachetés le traversent ? »

Déjà au v 3, la restauration avait été présentée comme une nouvelle création. Comme dans la tradition yahviste, par le pouvoir de Dieu, le désert se transformera en Eden, la steppe en jardin de Yahvé. De la même manière, la victoire de Dieu sur Babylone sera un renouvellement de la victoire primordiale sur Rahab et le Dragon (v 9). Le v 10 n'évoque plus la Création mais l'Exode et le passage de la Mer Rouge : c'est l'Exode que renouvellera le retour de Babylone. Il faut toutefois remarquer que le passage de la Mer Rouge est décrit en termes d'une résonance mythique. La Mer Rouge prend les dimensions du Grand Abîme, du Tehom originel et le fait est mis en parallèle avec la victoire sur Rahab, le monstre marin. Le prophète voit dans une même perspective le passage de la Mer Rouge et l'œuvre de la Création. Le passage de la Mer est un renouvellement de l'exploit ancien de Yahvé ou, si l'on veut, l'exploit primordial de Yahvé anticipait la victoire de la Mer Rouge.

Création, Exode, salut eschatologique apparaissent comme trois moments d'un même triomphe. On peut les regarder l'un à travers l'autre. Ils sont superposables. Leur signification est identique : ils montrent à l'œuvre Yahvé Tsebaoth dans les divers aspects de sa Puissance. Celui qui a « tendu les cieux et fondé la terre » est aussi celui qui « dit à Sion : Tu es mon peuple » (Is 51, 16). L'Egypte est le Dragon et la Mer Rouge fendue en deux est aussi le *Tehom* des origines. Et le triomphe eschatologique de Dieu sur les forces du mal continuera la même victoire contre le « serpent antique » (Ap 12, 9), le « serpent tortueux et fuyard » du folklore syro-palestinien [35].

Cette superposition de points de vue permet peut-être d'expliquer Ps 74, 12-17.

35. Dans Apoc 12, il y a une superposition d'images : la « bête qui séduit, Satan » est évidemment le serpent de Gn 3. Mais il est décrit en des traits empruntés à la tradition apocalyptique qui avait puisé son matériel dans le folklore populaire et voyait, dans tout ennemi de Dieu, le « dragon », le monstre primordial.

Dans ce psaume également, le poète, après une catastrophe nationale, justifie son espérance en évoquant les souvenirs d'antan.

(12) « Pourtant Dieu est mon roi depuis toujours,
l'auteur des délivrances au milieu de la terre [36].
(13) Toi, tu fendis la mer par ta puissance,
tu brisas les têtes des monstres sur les eaux;
(14) toi, tu fracassas les têtes du Léviathan,
pour en faire un régal des bêtes sauvages.
(15) Toi qui ouvris la source et le torrent,
toi qui desséchas des fleuves intarissables;
(16) à toi le jour et à toi la nuit;
c'est toi qui agenças la lumière et le soleil;
(17) toi qui posas toutes les limites de la terre,
l'été et l'hiver, c'est toi qui les formas ».

Quand on y regarde de près, ce passage est assez déconcertant et les exégètes ne sont pas d'accord à son sujet. On penserait d'abord que, dans ces versets, l'auteur décrit la puissance du Créateur. Le Dieu qui manifesta sa force en créant le monde saura aussi sauver son peuple. Celui qui fut capable de briser les têtes du Léviathan saura détruire l'oppresseur de son peuple. Telle est l'interprétation acceptée comme évidente par E. Podechard [37] et H. Gunkel [38] : le style cosmogonique et le contexte, particulièrement les vv 16-17, semblent justifier parfaitement leur opinion. D'autres cependant [39] pensent plutôt que tout ce texte s'applique à l'Exode. Selon eux, au v 13, la mer, c'est la Mer Rouge; au v 14, Léviathan c'est l'Egypte et le v 15 fait allusion aux miracles du désert et au passage du Jourdain. Leur argumentation souligne la note particulariste donnée au début par le v 12 : Dieu y est appelé « mon » roi, un possessif qui restreint les perspectives aux limites d'Israël; quand l'Israélite appelle Yahvé « son » roi, il n'entend pas la royauté universelle de Dieu établie par la Création mais la royauté spéciale de Dieu sur Israël, établie par l'Alliance et la libération d'Egypte. De plus, les « délivrances au milieu de la terre » ne peuvent être que des libérations historiques car le combat primordial — si même il pouvait s'appeler une délivrance — ne s'est pas passé « au milieu de la terre » mais avant l'apparition de la terre.

Que conclure? Le début de notre texte (v 12) semble se rapporter à l'Exode, la conclusion au contraire (vv 16-17), à la Création. La description de l'action divine elle-même (vv 13-15) est ambiguë. Mais justement cette ambiguïté ne serait-elle pas voulue? ou plutôt ne serait-elle pas constitutive de la pensée d'Israël? Quand le poète hébreu pense à l'Exode, il l'imagine comme une bataille entre Dieu et son ennemi, le Pharaon. Mais cette bataille, à son tour, prend des dimensions cosmiques. Les schèmes mythiques se mettent en branle dans la pensée du poète. Le Pharaon prend des traits de monstre : Mer et Fleuves sont ses alliés comme ils l'étaient, aux origines, du Léviathan. Le combat des bords de la Mer Rouge prend les couleurs de la victoire fondamentale et éternelle de Dieu contre les forces du mal. Création et Exode s'éclairent mutuellement; l'Exode, vu dans le cadre des pouvoirs cosmiques de Dieu, prend une signification plus

36. La Bible de Jérusalem traduit : « au milieu du pays ». Nous laissons au mot « *'erets* » son sens général de « terre » pour ne pas préjuger de l'interprétation.

37. *Le Psautier*, I, Lyon, 1949, p. 324.

38. *Die Psalmen*, Göttingen, 1926, p. 324.

39. P. Heinisch, *op. cit.*, p. 156; E. König, *Die Psalmen*, Gütersloh, 1927, pp. 671 s.; R. Tournay, *Les Psaumes* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1951, p. 269, notes e) et f); H. Junker, *art. cit.* (c'est l'argumentation de ce dernier que nous reproduisons ici).

universelle. Inversement la Création, vue à travers l'Exode, apparaît comme une première intervention du Dieu de l'Alliance, puissant et bon [40].

B) *Le Triomphe cosmique, manifestation de Yahvé.*

Le Dieu Créateur apparaît donc dans la même lumière que le Dieu de l'Exode. Comme les prodiges de l'Exode, les hauts-faits des origines révèlent Yahvé : ils le montrent à l'œuvre dans sa Puissance et son Amour. Pour Israël, le Dieu Créateur n'est pas formellement Etre Suprême, Principe Ultime ou Moteur Premier : il est Triomphant, il est Fort, il est Yahvé.

La seconde partie d'Isaïe particulièrement aime à entrelacer autour du nom de Yahvé les thèmes de la Création, de l'Exode et du salut, nouvel Exode.

Ainsi parle Yahvé, ton rédempteur,
celui qui t'a formé dès le sein maternel (*Alliance*).
C'est moi Yahvé, qui ai tout fait,
qui, seul, ai déployé les cieux.
J'ai affermi la terre, et qui m'y aidait? (*Création*)
C'est moi qui rends inefficaces les signes des magiciens
et rends fous les devins, (*d'Egypte* : Ex 7, 1-13; 8, 14 s. etc.)
qui confirme la parole de mes serviteurs
et fais réussir les projets de mes envoyés (*Moïse et Aaron : Exode*)
C'est moi qui dis à Jérusalem : « Sois habitée »
et aux villes de Juda : « Soyez reconstruites » (*salut*)
C'est moi qui dis à l'Océan : « Sois sec »
moi qui fais tarir tes fleuves (à la fois, *Création et Exode* :
Mer primordiale et Mer Rouge)
Is 44, 24-28; cfr aussi 42, 5-9).

Le cri de triomphe « *'Ani Yahweh* » (C'est moi Yahvé) qui, dans la seconde partie d'Isaïe, fait écho à la révélation d'Ex 3, 15, s'inscrit aussi bien dans le contexte de l'activité créatrice de Dieu que dans celui de son activité salvifique dans le passé et le futur :

C'est moi Yahvé et il n'y a point d'autre;
je façonne la lumière et crée les ténèbres (*création*).
Je fais la paix et crée la misère :
c'est moi Yahvé qui le fais... (*histoire d'Israël*)
Que la terre s'entrouvre... et fasse germer la délivrance :
c'est moi Yahvé qui la crée. (Is 45, 6-8) [41].

---

40. Cfr aussi Ps 77, 17-20; Na 1, 4; Ha 3, 8-13. A propos de ce dernier passage, on ne peut qu'accepter la suggestion de J. Trinquet, *Habaquq* (*Bible de Jérusalem*), Paris, 1953, p. 38, n. b) : « Il se peut que ces textes poétiques conservent comme en filigrane le souvenir d'anciennes traditions sur la Création, conçue comme une lutte de Dieu contre les éléments révoltés (l'Abîme, la Mer, le Fleuve, etc.) ». J. Trinquet cite aussi, dans l'apparat critique du v 13 c qui est très incertain, la suggestion d'Albright de lire, en s'inspirant de la LXX : « Tu as fracassé la tête de Môt l'impie, (la mort), l'écorchant de la queue au cou ». Cfr aussi Jon 2, 4-6 et note de A. Feuillet dans sa traduction de la Bible de Jérusalem, p. 29.

41. Traduction retouchée pour essayer de serrer au plus près le texte hébreu en rendant de façon uniforme la formule « *'Ani Yahweh* » et le verbe « *bara'* ».

Dans ces textes, on remarquera combien les thèmes de la Création et du salut se compénètrent mutuellement en s'articulant sur le Nom divin : le salut (ou, à l'inverse, la condamnation) est qualifié par le verbe « créer » (*bara'*) tandis que la création, comme l'Exode et l'histoire du peuple choisi, démontre que Dieu est Yahvé. Aux trois niveaux de son action, Dieu se manifeste comme Yahvé, Celui qui est, le Dieu vivant, Force et Amour.

Comme les interventions historiques et eschatologiques de Dieu, la Création montre, si l'on peut dire, la « Yahvéité » de Dieu, son caractère personnel et vivant. Yahvé était le nom personnel de Dieu, son nom de révélation, le nom sous lequel il avait ouvert son intimité la plus profonde à Moïse et au peuple élu. Dire que la Création illustre déjà le « *'Ani Yahweh* », c'est dire qu'elle est une anticipation de la révélation du Buisson Ardent et du Sinaï.

Ainsi la conception qu'Israël se fait du Créateur est-elle essentiellement théologique, basée sur la foi et non sur l'analyse métaphysique du donné sensible. Dieu n'est pas découvert à travers le monde créé comme principe ultime d'explication, ainsi que le fait la théodicée. Quand Israël, assez tard dans son histoire, en vint à réfléchir sur l'origine du monde, il le fit à partir de sa foi yahviste en faisant remonter cette foi vers les origines [42]. Il n'alla pas des créatures à Dieu : au contraire, il partit de la révélation divine pour donner son sens à la création et il le fit dans le sens de l'imagerie qu'il portait inconsciemment. Cette imagerie d'un Dieu créant dans un combat facilitait le rapprochement de la Création avec les batailles de l'Exode et de la Conquête. Aux origines comme dans l'histoire, Dieu était Yahvé des Armées, le Héros d'Israël, le Dieu de l'Alliance se révélant dans les « saluts » qu'Il « créait » continuellement en faveur de ses enfants et du monde.

C) *Le Triomphe cosmique, gage de salut universel.*

Anticipation des hauts-faits de l'Exode et de l'histoire d'Israël, anticipation principalement de la révélation du Sinaï, la Création devient dès lors une sorte d'Alliance avant le mot. Certes, il n'est dit nulle part dans la Bible que l'Alliance remonte à la Création : cela va de soi : comment pourrait-on parler d'Alliance là où il n'existe même pas encore de seconde partie contractante? L'Alliance supposait un engagement mutuel, un don réciproque. Dans la Création, il n'y a pas réciprocité puisque l'Amour divin donne l'existence même à son objet. La Création atteint un degré de gratuité que le mot Alliance ne peut exprimer. Elle est pure Promesse, engagement divin de mener à bon terme la victoire sur le Chaos et le Néant.

42. Cette connaissance théologique de Dieu dans l'Ancien Testament n'est cependant pas fidéiste. Même si elle se passe de considérations métaphysiques, la connaissance qu'Israël a de son Dieu n'en est pas moins rationnelle puisqu'elle se fonde sur un fait, le fait des interventions de Dieu dans l'histoire ; une « métahistoire » remplace la métaphysique.

C'est le sens qu'il faut donner au refrain du premier chapitre de la Genèse : « Et Dieu vit que c'était bon ». Il y a là bien plus qu'une exclamation naïve de satisfaction du bon ouvrier satisfait de son ouvrage. Le premier chapitre de la Genèse n'est pas naïf : œuvre des milieux sacerdotaux érudits, il est au contraire très fouillé dans son genre, soigneux d'éviter les anthropomorphismes, riche en raffinements symboliques et théologiques. Le refrain qui en rythme le développement exprime la bonté foncière de l'être, bonté qui n'est certes pas perçue métaphysiquement (ens et bonum convertuntur !) mais théologiquement, religieusement, en rapport avec la foi en l'Alliance. A l'encontre des Nations qui vivaient dans la crainte d'un retour de fantaisie de dieux capricieux, l'homme biblique vit en paix car il sait que le monde est posé sous la main du Dieu dont l'amour est efficace et stable. La lumière est bonne car elle annonce toutes les victoires de la Vraie Lumière sur toutes les formes d'obscurité qui recouvrent le monde. La soumission de la Mer, acceptant de rester dans ses limites, est bonne : elle montre la supériorité divine sur toutes les forces chaotiques qui vont troubler la paix du monde. Sur la terre sèche, la végétation apparaît et cela aussi est bon : Dieu va un jour tirer son peuple du désert pour lui donner une terre fertile. Sous une forme parallèle, les œuvres des trois jours suivants reprennent cette symbolique. Quand finalement l'homme apparaît, l'auteur conclut que « cela est très bon » car voici venir celui pour qui tout cela était fait : le sujet de l'Alliance.

La Création est bonne : ne contient-elle pas la promesse du salut futur? Ne le signifie-t-elle pas, c'est-à-dire, au sens hébreu du mot signe, n'en est-elle pas la réalisation initiale? La Création est vraiment anticipation de l'Alliance. Comme le dit K. Barth : « L'existence et l'essence d'une Création voulue et établie par Dieu sont l'effet de l'amour divin et aussi, jusqu'à un certain point, ce que cet amour présuppose. Ainsi l'Alliance est-elle le but de la Création et la Création est-elle l'acheminement vers l'Alliance [43] ». S'il en est ainsi, si la Création est, dans la théologie de l'Ancien Testament, l'arrière-plan de l'Alliance, c'est que, dans l'histoire du développement de cette théologie, l'Alliance fut le point de départ de la réflexion israélite quand elle aborda le problème des origines. « A la question : pourquoi Dieu a-t-il créé le monde? l'Ancien Testament répondrait : il l'a créé en vue de l'Alliance, c'est-à-dire en vue du plan d'amour et de salut de l'humanité par le moyen d'Israël; en créant le monde, Dieu avait déjà en vue l'Alliance et c'est ce motif qui a donné à la notion de Création son orientation spécifique [44] ».

Cette confrontation entre les conceptions cosmogoniques et la foi en l'Alliance n'était d'ailleurs pas sans réaction sur cette foi. En étendant la théologie de l'Alliance aux origines, les auteurs sacrés lui donnaient une nouvelle dimension. *Ils l'universalisaient.* Ce n'était plus seulement la terre d'Israël, c'était le monde entier qui devenait le champ d'action du pouvoir divin.

Dans la plupart des textes, l'idée est principalement développée de

43. *Dogmatik*, t. III, I, p. 106.
44. E. Jacob, *op. cit.*, p. 112.

façon négative : l'autorité que Yahvé a sur toutes les nations du monde de par sa victoire sur les monstres cosmiques, il va l'exercer par un jugement et une condamnation. La victoire des origines va se continuer par un triomphe de Dieu sur les peuples rebelles. Si, contrairement aux autres dieux, Yahvé a autorité au-delà du pays qu'il s'est choisi, s'il peut disposer du sort de Babylone et de l'Egypte, c'est que tous les monstres des abîmes lui sont soumis dont les rois des nations ne sont que des rejetons [45]. C'est cette idée qui explique la fréquence du motif cosmogonique dans la 2e partie d'Isaïe. Dans le désespoir de l'Exil, quand, prostré au bord de l'Euphrate, le Juif en venait à s'imaginer qu'il était dans un pays qui n'était pas celui de Yahvé (Ps 137, 4; Lm 2, 9) et que, par conséquent, il n'était plus dans l'ombre du bras divin, la pensée du triomphe cosmique de Yahvé lui rappelait l'emprise universelle de la main de son Dieu. L'Alliance du Sinaï s'était écroulée avec toutes les institutions qui l'incarnaient, mais l'espérance d'Israël rejaillissait en découvrant, dans une méditation sur les origines, l'enracinement bien plus profond du plan d'amour du Seigneur des Armées :

« Tu as dû oublier Yahvé qui t'a fait,
qui a tendu les cieux et qui a fondé la terre,
pour ainsi trembler sans cesse devant la rage de l'oppresseur...
Mais où est-elle la rage de l'oppresseur?
C'est moi Yahvé, ton Dieu, qui soulève la mer
et fais mugir les flots.
Mon nom est Yahvé Tsebaoth » (Is 51, 13-15) [46].

Le mugissement des flots évoque, pour le prophète, le combat cosmique où ce mugissement était mugissement de rage de Mer et de Fleuve contre l'ennemi divin qui venait les terrasser. Si la rage des monstres d'antan laissait ainsi Yahvé impavide, qu'a-t-on à craindre de la rage du Babylonien, « homme mortel et fils d'homme, voué au sort de l'herbe » (v 12)?

En d'autres textes, l'idée de la puissance universelle de Dieu est présentée de façon positive. L'autorité cosmique de Yahvé ne va pas s'exercer seulement pour juger les nations mais aussi pour les sauver. Le païen Cyrus est pris par Dieu comme son « berger », voire comme son « ami » et son « Oint » : c'est que rien n'empêche Yahvé triomphant de s'asservir les rois comme il s'est asservi les cieux (Is 44, 28 : cfr vv 24 et 27; 45, 1 : cfr v 6; 48, 13 ss). La victoire de Yahvé va profiter aux nations (Is 51, 5 s.). Si la Création est Promesse, cette Promesse ne peut se restreindre au seul Israël : toute l'humanité la reçoit et tout l'univers est marqué par le triomphe divin. Il est remarquable que la théologie de la Création se développe exactement à l'époque (exilique) et dans les milieux (sacerdotaux et Ecole d'Isaïe) où

45. Amos avait déjà utilisé le thème cosmogonique pour justifier le pouvoir de Dieu sur Israël (Am 4, 13; 5, 8 s.; 9, 5 s.). Le Second Isaïe pousse plus loin la logique de l'idée en en déduisant le pouvoir de Dieu sur le monde entier.
46. Traduction retouchée.

Israël prit claire conscience de sa vocation missionnaire universelle. Et quand elle se développe, elle le fait précisément, en bien des cas, en relation avec le thème universaliste :

> Ainsi parle Yahvé, le Créateur des cieux...
> qui a façonné la terre, qui l'a fixée... :
> « Tournez-vous vers moi pour être sauvés,
> gens de toute la surface de la terre...
> C'est par moi que toute langue jurera disant :
> Par Yahvé seul la victoire et la force ! » (Is 45, 18-24).

Les victoires de Yahvé lui attirent les nations. Elles viennent se mettre sous la protection du vainqueur :

> « Les îles espèrent en moi
> et comptent sur mon bras » dit Dieu (Is 51, 5).

« Les îles » c'était tout le monde méditerranéen. Le « bras » divin, ce n'était pas tellement le bras victorieux de l'Exode ; c'était plutôt, comme le dit le contexte immédiat (v 9), le bras qui avait remporté la victoire des origines.

En venant se prosterner devant Yahvé, les Nations reconnaissent que, s'il les a vaincues, c'est que, depuis toujours, il avait aussi vaincu les armées de leurs dieux. Comme après une défaite, les voici toutes qui apportent leur tribut pour essayer de se concilier les grâces du vainqueur. Celui-ci, magnanime, les recevra dans sa capitale, Sion, et en fera les citoyens de son Royaume. Is 60 décrit en termes resplendissants cette procession des peuples, attirés par la gloire du triomphe divin, apportant leurs richesses et faisant acte de soumission au « Fort de Jacob » (v 16).

D) *Le Péan cosmique.*

Ainsi le monde apparaît-il, pour le Juif pieux, comme un lendemain de bataille. Le Roi Yahvé trône et, bon gré mal gré, tout vient se ranger humblement sous sa main. La Mer mugit encore, comme une bête féroce qui regrette sa liberté ; mais elle est domptée : elle reste dans les limites qui lui ont été fixées. L'Abîme ouvre encore une gueule béante (Pr 1, 12 ; Ps 69, 16 ; 141, 7) mais Dieu pourra lui arracher ses victimes des griffes (Ps 49, 16), de la gueule (Ps 69, 16), du ventre même, s'il le faut ! (Jon 2, 3 s. ; Si 51, 7). Mort et Grandes-Eaux se débattent encore mais Dieu les a neutralisées (Ps 18, 5, 16 s.). Le Dragon peut encore balayer le ciel de la queue, se tordre, vomir de pleines rivières empoisonnées (Ap 12, 3, 15 s.) ; il est maintenant rejeté du ciel et bientôt, sur la terre, il sera enchaîné et jeté au feu (Ap 12, 9 ; 20, 2, 10). La plupart des éléments, au contraire, se sont joyeusement soumis au bon plaisir du vainqueur. Ils entrent dans ses armées, ils chantent son péan (Ps 148). Léviathan le terrible, lui-même, tel ces colosses anciens dont on faisait des esclaves de luxe, doit accepter de n'être plus qu'une amusette (Ps 104, 26).

Evidemment, dans toutes ces expressions, il faut faire la part de

la poésie [47]. En groupant ces images, on leur donne une cohésion qu'elles n'avaient probablement pas dans la mentalité hébraïque. Il serait naïf de supposer que le Juif ne voyait autour de soi dans la nature que monstres terrassés ou pacifiés. Mais même si la poésie ne doit pas être prise littéralement, elle a un sens : en amplifiant, elle décèle les implications profondes de la réalité quotidienne et ces images montrent bien quel était, pour l'Israélite, le sens des réalités qui l'entouraient. Pour lui, l'univers n'était pas un agencement de formes, harmonieux par nature. Les éléments du monde étaient des forces, hostiles ou sympathiques, des « puissances » (δυνάμεις) ainsi qu'on les appelait encore au temps du Nouveau Testament, continuant à faire écho au vieux folklore sémitique. Pour la pensée hébraïque, il n'y avait pas de loi naturelle que les choses auraient à suivre nécessairement de par leur essence ; il y avait des « ordonnances » (*ḥuqqîm*) de Yahvé commandant à toutes ces « puissances » de s'exercer selon ses plans (Ps 148, 6; Jb 38, 33; Jr 31, 36). De même l'Hébreu n'a pas même de mot pour exprimer l'ordre, l'harmonie ou l'équilibre de l'univers. Il parle de «paix » (*shalôm*). Comme J. Pedersen l'a montré, selon la mentalité sémitique, l'impression d'équilibre et d'épanouissement que le mot suggère naît d'un sentiment de force : « *shalôm* » n'est pas simple cessation des hostilités (le vaincu n'a pas de « paix »), c'est le succès et la victoire [48]. Quand l'ordre règne dans le monde et que la vie se déroule harmonieusement, l'Hébreu voit dans cette « paix » une victoire du bras puissant de Dieu, exploitant le triomphe des origines et continuant à « imposer silence » [49] aux forces du mal. L'harmonie cosmique, la « paix » du monde manifestent le triomphe continu de Yahvé, l'« exaltent » au ciel et sur la terre. Le fidèle, qui, après le danger, se retrouve en « paix » a conscience d'avoir revécu la victoire de Dieu sur les pouvoirs obscurs (cfr Ps 18, 5-17). Eclairé par la leçon de l'Exode, il comprend ce que représentent de Puissance et d'Amour divins la liberté, la santé et la prospérité. Il chante cette victoire continue de Yahvé. Il se répète la promesse qu'elle implique (cfr par exemple Ps 103 et 107).

47. L. Köhler, *The Hebrew Man*, Londres, 1956, traduit de l'allemand, pp. 127-133, donne une vue d'ensemble intéressante de cette personnification de la nature chez les Hébreux. Il la prend peut-être trop littéralement quand il écrit : « Ces traits ne sont ni mythologie usée, ni simples figures de rhétorique. Ils sont des faits dans la conscience des Hébreux » (p. 128). Il insiste aussi trop sur le « sentiment d'insécurité continue » qui « sommeillait au plus profond de sa conscience... formait la base des sentiments de l'Hébreu à l'égard du monde » (p. 128). Au moins, cela ne serait vrai que de l'Hébreu sans foi, réagissant simplement en Sémite. Le Juif croyant, voyant dans le monde la marque du Dieu de l'Alliance, sortait de ce pessimisme et croyait que le monde « est bon ».

48. J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* (traduit du danois), Londres, 1926, I, p. 313 s.

49. Le calme après la tempête, la bonace, se dit en hébreu « *demamah* » (littéralement : silence), ce qui implique, au moins étymologiquement, que la tempête est le déchaînement du monstre marin mais Dieu le fait bien vite « se taire » (Ps 107, 29; cfr Mc 4, 39).

Vu sous cet angle, l'univers, pour les Juifs d'autrefois, n'est donc pas, comme pour les Grecs, Cosmos, harmonie : il est prodige, merveille (en hébreu : *pêlê :* Ps 89, 6), l'un des exploits divins (*niphla'oth* : Ps 96, 3; 136, 4-9; Job 5, 9 s.; 9, 10; 37, 5, 14; 42, 3), au même titre que les autres « mirabilia Dei », que les hauts-faits que Dieu avait multipliés en faveur de son peuple tout au long de son histoire. Ainsi le Ps 136, chantant l'amour éternel de Dieu et en énumérant les preuves merveilleuses, joint la Création aux exploits de l'Exode. Quand l'Hébreu contemple l'univers, il se rappelle le triomphe de Dieu sur ses ennemis, de la Lumière sur les Ténèbres, de la Vie sur la Mort, de l'Amour sur les monstres effroyables. Il n'en conclut pas seulement à l'existence de Dieu : il y voit en filigrane le mystère de la révélation yahviste. Le monde est déjà langage de Dieu se révélant dans son amour. La Parole Créatrice n'est pas différente du Verbe révélateur et de la Promesse de Salut. Les créatures racontent le mystère de Dieu et de son plan d'amour comme la voix du Sinaï et celle des prophètes : « Les cieux racontent la gloire de Dieu » (Ps 19, 2).

Ce serait bien appauvrir la portée du Ps 19, 2 que de n'y voir que l'expression poétique de la cinquième voie de S. Thomas pour prouver l'existence de Dieu. Le psaume ne dit pas que les cieux prouvent l'existence de Dieu mais qu'ils racontent sa gloire. La gloire de Dieu, c'est sa « sainteté manifestée » [50], la vie de Dieu apparaissant soudain aux yeux de l'homme ébloui. Les cieux disent cette gloire car, pour l'Israélite qui les voit humblement soumis au Verbe puissant du Créateur, ils évoquent les victoires divines. Ce n'est pas par hasard ni par simple artifice rédactionnel que la seconde partie du Psaume (vv 8-15) met la révélation du Sinaï (la Loi) en parallèle avec la révélation de l'univers. En voyant le ciel étoilé, le Juif ancien pensait aux démons dont Babylone, l'Egypte et Canaan le peuplaient : il voyait tous ces démons soumis au pouvoir de Dieu. Rempli de crainte mais aussi d'espoir devant une telle puissance, il entendait pour ainsi dire les cieux répéter éternellement le chant de triomphe de Myriam : « Célébrez Yahvé : il s'est couvert de gloire » (Ex 15, 21). Le ciel et la terre lui disaient les victoires de son Dieu : ils en amplifiaient l'écho à travers l'univers.

Pour Israël, les choses ne sont pas de froides « formes ». Elles sont « paroles » [51], répétant sans cesse les exploits originaux, annonçant ceux à venir. Le jour au jour et la nuit à la nuit, dans un langage silencieux, d'une voix qu'on ne peut entendre, annoncent l'exploit du Héros qui, depuis le commencement, se soumet le Soleil et toute l'armée des cieux (Ps 19, 4-7). Ils répètent aussi, sans arrêt et au monde entier, les Promesses que Dieu a enchâssées dans l'existence même des choses.

*
* *

50. P. Van Imschoot, *op. cit.*, t, I, p. 213.

51. Rappelons qu'en hébreu, *dabar* signifie à la fois parole et chose ou événement, ambiguïté qui évoque aussi bien la puissance efficace de la Parole que la signification des choses. La Parole est puissante pour réaliser son objet et la chose n'est pas seulement chose mais aussi et surtout « expression » de la volonté divine.

Il est évident qu'une telle conception des origines et de l'univers est, d'un point de vue philosophique, bien pauvre. Elle trahit le manque d'aptitude pour la spéculation abstraite chez les Sémites anciens. Il était réservé à la Grèce et à l'Inde de pousser, par delà les schèmes mythiques, l'analyse ontologique de la réalité.

Il ne faudrait cependant pas se laisser impressionner par la pauvreté métaphysique d'une telle vision de l'univers pour la rejeter simplement comme caduque. Elle est au contraire profondément vraie et très valable au plan théologique. Comme le héros de Bernanos, l'homme biblique dirait volontiers : « Tout est grâce ». Tout est bon, tout est grâce puisque tout rappelle l'Alliance et en dépend. Pour qui intègre le monde dans une vue de foi, tout est posé en vue de l'Alliance, tout est bâti en fonction d'elle, tout est marqué par la grâce du Dieu puissant et bon qui nous a donné les Promesses.

L'Alliance et les Promesses furent accomplies dans le Christ. Il nous faut donc transposer dans le Christ la vision de foi sur le monde qui était celle d'Israël. Notre foi dans le Seigneur Jésus doit nous faire voir le monde dans son rapport avec Lui. Saint Paul avait cette foi quand il écrivait : « En Lui tout l'univers fut créé... Tout a été créé par Lui et pour Lui... et tout subsiste en Lui » (Col 1, 20). Jésus incarne cette Parole de révélation et de promesse, la Parole d'Amour du Père, contenue dans la Création et dans l'histoire du Salut (Jn 1, 1). Pour le croyant, tout être et tout événement redisent la Gloire de ce Verbe.

Mais la Gloire de ce Verbe n'atteint sa plénitude que dans le mystère de la Croix et de la Résurrection. Le Verbe Imperator et Maître du monde (Ap 19, 11-16) est aussi l'Agneau immolé (Ap 5, 11-14). C'est d'ailleurs l'idée maîtresse sous-jacente à tout l'Evangile de Jean que de montrer, dans le mystère de l'Exaltation du Christ en Croix, la victoire définitive de l'*Agapè* divine sur le péché, le diable et la mort. C'est ce mystère du « combat glorieux » livré par le Christ sur la Croix qu'évoque l'hymne de Fortunat :

Pange lingua gloriosi
lauream certaminis.
Et super Crucis trophaeum
dic triumphum nobilem :
qualiter Redemptor orbis
immolatus vicerit.

Au centre de l'univers et de l'histoire se dresse la Croix glorieuse par laquelle Dieu consomme son triomphe sur ses ennemis, se révèle pleinement comme Amour et accomplit toutes les Promesses.

Bangalore 12 (India) L. LEGRAND, M.E.P.
St Peter's Seminary.