NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 N° 4 1981

Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal

Jean-Louis SKA (s.j.)

p. 512 - 532

https://www.nrt.be/fr/articles/separation-des-eaux-et-de-la-terre-ferme-dans-le-recit-sacerdotal-978

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Séparation des eaux et de la terre ferme dans le récit sacerdotal

« La Sagesse les fit traverser à pied sec la Mer Rouge, elle les fit passer à travers les eaux abondantes » (*Sg 10*, 18). Dans sa méditation sur l'histoire d'Israël, l'auteur du livre de la Sagesse fait résonner une dernière fois dans l'Ancien Testament un thème qui a été souvent repris par les diverses traditions. Les exégètes à leur tour ont beaucoup étudié ces traditions relatives à ce qu'on a coutume d'appeler le « miracle de la mer ». En particulier, on s'est arrêté à la genèse et à l'évolution de ce motif dans la tradition d'Israël [1], on a étudié les liens qui unissent le « miracle de la mer » à la « sortie d'Egypte » et à la « traversée du désert » [2], ou encore au passage du Jourdain [3]. Certains ont relevé par ailleurs, dans les textes de l'exode, des échos diffus des récits de la création et de

1. Voir entre autres A. LAUHA, « Das Schilfmeermotif im A.T. » (*VT Suppl* IX - Congress Volume ; Bonn 1962 ; Leiden 1963) 32-46 ; B.S. CHILDS, *A traditio-historical Study of the Reed Sea Tradition*, dans *VT* 20 (1970) 406-418 ; P. WEIMAR - E. ZENGER, *Geschichten und Geschichte der Befreidung Israels* (*SBS* 75 ; Stuttgart 1975) 139-167.

2. Sur la distinction entre les différentes traditions : plaies, Pâque, sortie d'Egypte, passage de la mer, séjour au désert, cf. M. NOTH, *Exodus* (*ATD* 5 ; Göttingen ²1961) 84 ; IDEM, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 49-58 ; 62-63 ; 70 ; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I (München ⁴1962) 26-28 ; 189-192 ; D.J. MCCARTHY, *Plagues and Sea of Reeds : Exodus 5-14*, dans *JBL* 85 (1966) 137-158 ; IDEM, *Moses' Dealings with Pharao : Ex 7,8 - 12,27*, dans *CBQ* 27 (1965) 336-347 ; G.W. COATS, *The traditio-historical character of the Reed Sea motif*, dans *VT* 17 (1967) 253-265 ; B.S. CHILDS, *A traditio-historical Study of the Reed Sea Tradition*, dans *VT* 20 (1970) 406-418 ; G.W. COATS, *History and Theology in the Sea Tradition*, dans *ST* 29 (1975) 53-62 ; discussion et mise au point : Th. W. MANN, *The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative*, dans *JBL* 90 (1971) 15-30, spéc. 27-28 ; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus* (*OTL* ; Philadelphia, Pen. - London 1974) 221-224 ; D. PATRICK, *Traditio-History of the Reed Sea Account*, dans *VT* 26 (1976) 248-249.

Th. W. MANN insiste sur la complexité de la tradition, qu'on ne peut ramener à un même commun dénominateur. Pour B.S. Childs, il faut rattacher le récit de P en *Ex 14* à ce qui précède et celui de J à ce qui suit (séjour au désert). Quant à D. Patrick, il refuse, au nom de la logique de la narration, de séparer le passage de la mer de la sortie d'Egypte. La disparition d'un détachement de l'armée égyptienne dans la mer et la traversée de celle-ci comme libération d'Israël sont des motifs qui supposent la sortie d'Egypte et non le séjour au désert. Le thème du « murmure » ne doit pas être nécessairement originaire de la tradition du séjour au désert (*Ex 14*, 10-12). Il semble bien qu'il faille éviter des distinctions par trop tranchées.

3. Sur la comparaison entre traversée de la mer et traversée du Jourdain, voir A.R. HULST, *Der Jordan in den alttestamentlichen Überlieferungen* (*OS* XIV ; Leiden 1965) 179-184 ; R. SCHMID, *Meerwunder und Landnahme-Tradition*, dans

ses composantes mythologiques [4]. Une lecture attentive de la couche sacerdotale (P^g) d'*Ex 14* semble confirmer cette dernière idée. Pour en éprouver la justesse, on procédera en trois étapes. D'abord un relevé des expressions typiques et des constellations verbales d'*Ex 14* montrera les liens possibles de ce texte avec *Gn 1* et le récit du déluge de *Gn 6-9*. Une seconde partie tentera de montrer que ces liens existent réellement et que P^g a voulu en quelque sorte construire un pont à deux arches dont les piles sont le récit de la création, celui du déluge et celui de la traversée de la mer. Enfin, il faudra comparer ces trois textes pour en mieux percevoir les caractères propres et les articulations particulières.

I. — TERMES-CLÉS D'*Ex 14*

L'auteur du « récit sacerdotal » (P^g) introduit à des moments importants de sa narration des vocables qui donnent au texte toute sa densité. En ce qui concerne la signification de la « traversée de la mer » ou du « miracle de la mer », deux termes semblent revêtir une fonction particulière : le verbe *bq'* (fendre ; *Ex 14*, 16.21) et le substantif *y^{e}bbāšāh* (terre ferme ; *Ex 14*, 16.22.29). Il faut y ajouter en troisième lieu l'expression « au milieu de la mer » (*b^{e}tōk hayyām* ; *Ex 14*, 16.22.23.27.29). Dans les paragraphes suivants, on verra comment les champs sémantiques de ces termes ou expressions intègrent *Ex 14* dans une histoire qui comprend la création et le déluge.

TZ 21 (1965) 260-268 ; G. W. COATS, *The traditio-historical character of the Reed Sea Motif*, dans *VT* 17 (1967) 253-265, surtout 260-261 ; IDEM, *The Song of the Sea*, dans *CBQ* 31 (1969) 1-17 ; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) 361-364. — Th. W. MANN, *The Pillar of Cloud* (voir note 2), pense qu'il n'est pas possible de ramener ces deux récits à une seule tradition. On y retrouve des thèmes communs à un ensemble très vaste, ce qui explique les ressemblances.

4. Le point de départ a été donné par H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (Göttingen 1895) - qui ne parle cependant pas d'*Ex 14*. Cf. O. EISSFELDT, « Gott und das Meer in der Bibel », dans *Studia Orientala* J. PEDERSEN (Kopenhagen 1953) 76-84, repris dans *Kleine Schriften*, III (Tübingen 1966) 256-264 ; Ph. REYMOND, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'A.T.* (*VT Suppl* VI ; Leiden 1958) surtout 163-198 ; O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israël* (*BZAW* 78 ; Berlin ^{2}1962) spécialement 44-77 ; M.H. POPE, dans *Götter und Mythen im Vorderen Orient* (*Wörterbuch der Mythologie*, I), édit. H.W. HAUSSIG (Stuttgart 1965) 258 ; 260 ; 289-290 ; M.K. WAKEMAN, *The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth*, dans *JBL* 88 (1969) 313-320 ; S.I.L. NORIN, *Er spaltete das Meer* (*CB - OTS* ; Lund 1977), 42-76. On reconnaît en général que le langage d'*Ex 14* est très peu mythologique, au contraire d'*Ex 15*, p. ex. ; cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne*, 364.

1. « *Fendre la mer* »

Le verbe *bq'* n'a pas dans l'Ancien Testament un sens purement théologique ou mythologique [5]. Mais on le rencontre assez souvent dans des contextes aux résonances particulières. Il entre dans la description de la traversée de la mer lors de la sortie d'Egypte [6], dans le récit du miracle par lequel Dieu abreuve son peuple dans le désert [7]. On le retrouve dans certains textes qui ont trait à la création ou au combat primordial de Dieu contre les forces du chaos [8], au déluge et à la façon merveilleuse dont Dieu a abreuvé Samson [9]. Il est donc présent dans des textes qui décrivent les origines, le déluge et le passage de la mer. P^g l'emploie uniquement dans ces deux derniers récits (*Gn 7*, 11 et *Ex 14*, 16.21) ; en revanche il est absent de *Gn 1*.

Dans les textes qui traitent de la traversée de la mer, Dieu est le sujet de l'action dans deux cas (*Ps 78*, 13 et *Ne 9*, 11), et Moïse l'est dans deux autres (*Ex 14*, 16 et *Is 63*, 12). L'objet de l'action est désigné de deux façons différentes : on fend soit la mer (*yam* : *Ex 14*, 16 ; *Ps 78*, 13 ; *Ne 9*, 11) soit les eaux (*mayim* : *Is 63*, 12). Le verbe est au *passif* en *Ex 14*, 21, et ce sont les eaux (*mayim*) qui sont fendues. On trouve encore deux fois le verbe au *nifal*. En *Pr 7*, 20, le sujet est *t'hōmōt* (abîmes) et en *Gn 7*, 11, c'est l'expression *kōl ma' y'nōt t'hōm* (toutes les sources de l'abîme). Ces deux derniers textes, traitant de la création et du déluge, montrent bien que le vocabulaire d'*Ex 14* couvre un champ plus large que celui qui est propre à la description du « miracle de la mer ». Autrement dit, la traversée de la mer est décrite en des termes qui peuvent s'appliquer à d'autres contextes, comme la création ou le déluge. Mais, sur la scène, on voit évoluer les mêmes personnages : Dieu, ou, dans l'Exode, son envoyé, et d'autre part le monde des eaux. Le verbe décrit une action qui relève du pouvoir divin sur les eaux.

Si on se limite à P^g, il est intéressant de noter les variations dans l'emploi des mots *t'hōm* et *bq'*, qui n'apparaissent que dans trois contextes très précis de toute l'histoire sacerdotale : *Gn 1*, *Gn 7* et

5. E. LIPIŃSKY, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Bruxelles 1965) 261 ; P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation* (*BSR* ; Paris 1969) 211-212, note 86 ; M.K. WAKEMAN, *The Biblical Earth Monster* (voir note précédente), 315, note 10 ; 320, note 27. ; Cl. WESTERMANN, *Genesis* I (*BK* I, 1 ; Neukirchen-Vluyn 1974) 582-583.

6. *Ex 14*, 16.21 ; *Is 63*, 12 ; *Ps* 78, 13 ; *Ne* 9, 11 ; cf. *Ha 3*, 9.

7. *Is 35*, 6 ; *48*, 21 ; *Ps 78*, 15.

8. *Pr 3*, 20 ; *Ps 74*, 15 ; cf. *Ha 3*, 9.

9. *Jg 15*, 19.

Ex 14. P^g recourt au terme *t^ehōm* en *Gn 1,2* et *7,11* ; *8,2* [10]. Il fait appel d'autre part au verbe *bq'* en *Gn 7,11* et *Ex 14,16.21*. Ce dernier verbe est donc absent de *Gn 1*, tout comme le terme *t^ehōm* ne se présente pas en *Ex 14*. Le tableau suivant résume ces données :

	Gn 1,2	*Gn 7,11*	*Ex 14,16.21*
bqᶜ	—	x	x
t^ehōm	x	x (cf. *8,3*)	—

Le récit du déluge est donc le seul qui fasse intervenir les deux termes simultanément. Mais comment ces trois récits sont-ils reliés ? Y a-t-il davantage qu'une analogie formelle ? L'examen d'un second terme permettra d'avancer d'un pas en vue de répondre à ces questions.

2. « *La terre ferme* »

Le mot *yabbāšāh* (terre sèche ou terre ferme) semble bien être un terme technique. Il désigne l'élément sec, stable, ferme, et il est toujours employé en contraste avec l'élément liquide. On ne le rencontre que dans des textes qui ont trait à des situations exceptionnelles. Il fait partie du vocabulaire de la création (*Gn 1,9.10* - P^g ; *Jon 1,9* ; cf. *Ps 95,5*, qui contient la forme *yabbēšēt*). Et c'est dans les textes qui décrivent la traversée de la mer qu'on le retrouve le plus souvent (*Ex 14,16* ; *22.29* - P^g ; *15,19* ; *Ne 9,11* ; cf. *Ps 66,6*). Et — fait intéressant à relever — Israël a également marché sur la « terre sèche » en traversant le Jourdain (*Jos 4,22*). En dehors de ces trois contextes — création, traversée de la mer, traversée du Jourdain —, on ne rencontre ce terme que très rarement [11].

---

10. Sur l'origine et la signification du *t^ehōm*, on connaît l'opinion d'H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos*, 4-29 (influence babylonienne, parallèle avec Tiamat) ; cette vue est contestée par A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation* (Chicago ²1950) 100. R. KILIAN. *Gen. 1,2 und die Urgötter von Hermapolis*, dans *VT* 16 (1966) 420-438, est partisan d'une influence égyptienne. Cl. WESTERMANN discute ces thèses et rejette toute influence mythologique sur *Gn 1* dans *Genesis* I, 145-147 et *THAT* II (*t^ehōm - Flut*) col. 1026-1031. P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation*, 164-168, est plus nuancé. Si les textes ont éliminé les traits mythologiques, cela n'exclut pas que certains traits ou allusions aient été clairs pour le lecteur contemporain. C'était même nécessaire pour que la réinterprétation fût comprise. O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres*, 115-116, était également moins catégorique : « Es ist jedoch entsprechend der in v. 11 zutage tretenden Vorstellung von dem belebten Kosmos nicht unmöglich, hinter den artikellos gebrauchten Worten 'Finsternis' und 'Urmeer' ehemals mythische Grössen zu vermuten. »

11. Autres emplois : *Ex 4,9* (*yabbāšāh* et *yabbēšēt*) ; *Is 44,3* ; *Jon 1,13* ; *2,11*. Chaque fois le contexte suggère une situation extraordinaire, qui atteint des dimensions cosmologiques ; l'eau changée en sang (*Ex 4*), le salut d'Israël (*Is 44*) ou de Jonas. Le terme désigne le seul lieu du cosmos où la vie soit possible.

Par ailleurs, ce mot s'emploie toujours en contraste avec d'autres mots qui désignent l'élément liquide. On trouve dans la même phrase, soit le substantif *mayîm* (les eaux : *Gn 1,* 9.10 ; *Ex 4,* 9), soit le mot *yam* (mer : *Ex 14,* 16.27.29. ; *15,* 19 ; *Jon 1,* 9.13 ; *Ps 66,* 6 ; *95,* 7), ou encore le Jourdain (*Jos 4,* 22) et les eaux ruisselantes (*nozlîm : Is 44,* 3). Seul *Jon 2,* 11 fait exception, mais le contexte suggère clairement l'antithèse entre la plage sur laquelle Jonas vient d'être rejeté et la mer à laquelle il a échappé. Il semble que les deux termes antinomiques désignent deux réalités qui ne peuvent exister que face à face. Tout changement dans leur coexistence comme l'origine même de cette juxtaposition dépendent uniquement de Dieu (*Gn 1,* 9-10 ; *Jon 1,* 9 ; *Ps 66,* 6 ; *95,* 5) [12].

De la sorte, il devient clair que sont en jeu dans tous ces textes les éléments fondamentaux de la cosmologie biblique. Lorsque Dieu agit dans ce domaine, il exerce sa puissance créatrice et son empire sur l'ordre du monde.

Mais, jusqu'à présent, aucun texte sur le déluge ne semble appartenir à ce champ sémantique. Si dans les passages relatifs au déluge on ne trouve pas, il est vrai, de substantif formé sur la racine *ybš,* le verbe par contre y est employé à deux reprises (*Gn 8,* 7.14) [13]. Ce verbe ne semble pas être réservé exclusivement à certains contextes. Mais il apparaît assez souvent dans des cas particuliers où l'on assiste à la récession de l'élément liquide au profit de l'élément solide et sec (*Is 19,* 5.7 ; *Jr 50,* 38 ; *Jl 1,* 20 ; *Na 1,* 4 ; *Jb 12,* 15 ; *14,* 11) [14]. Dans chacun de ses cas, on fait référence à l'action de Dieu : c'est lui qui agit, on lui demande d'agir, ou bien il annonce son action. *Jb 14,* 11 fait exception ; mais il semble précisément que dans ce passage l'auteur veuille frapper l'attention en employant de manière inhabituelle un topique traditionnel [15]. En

12. *Jb 12,* 15 est particulièrement clair sur le pouvoir que Dieu possède de retenir ou de faire couler les eaux :

> S'il retient les eaux, c'est la sécheresse ;
> s'il les déchaîne, elles ravagent la terre (trad. *TOB*).

J. KRASOVEC, *Der Merismus* (*Bib. et Orient.* 33 ; Roma 1977) 107, donne quelques exemples de mérismes contenant les termes opposés « mer - terre ferme ». On peut compléter la liste, car le mot *yabbāšāh* est employé avec *yam* en *Ex 14,* 16.22.29 ; *15,* 19 ; *Jon 1,* 9 ; *Ps 66,* 6 ; *Ne 9,* 11 ; dans le *Ps 95,* 5, on a la paire *yam - yabbĕšêt.* Avec *mayyim : Gn 1,* 9-10 ; voir aussi *Ex 14,* 22.29 ; *15,* 19 et *Ne 9,* 11. Autres emplois, sans opposition aussi expresse : *Ex 4,* 9 ; *Is 44,* 3 ; *Jon 1,* 13 (voir note 11).

13. *Gn 8,* 7 : J - *8,* 14 : P*s*.

14. Le verbe au *hifil* semble mettre encore davantage en relief l'action de Dieu, cf. *Jos 2,* 10 ; *4,* 23 ; *5,* 1 ; *Ps 74,* 15 ; *Is 42,* 15 ; *44,* 27 ; *Za 10,* 11 ; *Jr 51,* 36 ; *Ez 17,* 24 ; *19,* 12 ; *Jl 1,* 1.10.12.17.

15. Voici ce texte dans la *TOB :*

> L'eau aura quitté la mer,
> le fleuve tari aura séché,
> les gisants ne se relèveront pas (*Jb 14,* 11-12a ; cf. *TOB,* p. 1471, note m).

définitive, on trouve la racine *ybš* dans les trois textes sacerdotaux de *Gn 1*, 7-10 ; *Gn* 7-8 et *Ex 14*, soit comme substantif, soit comme verbe.

Après avoir analysé ces deux termes, on peut tenter une première conclusion, à titre provisoire au moins. Dans les trois textes que nous étudions, P^g recourt à un vocabulaire précis, qui ne revient que dans ces trois récits où il est question de « terre » et de « mer ». Ces constellations verbales, organisées autour de ces deux verbes, ou pour mieux dire, dont ces deux termes sont des éléments-charnières, ont par ailleurs dans la Bible un certain nombre de dénotations communes. En les faisant entrer dans la texture de ces trois narrations, P^g a voulu donner un coloris propre qu'il faudra examiner avec soin. Une troisième expression fournira à cet effet un appoint favorable.

3. « *Au milieu de la mer* »

Ce troisième thème relie plus spécialement *Ex 14* à *Gn 1* et souligne fortement le caractère exceptionnel, voire unique, de l'action de Dieu. Une expression revient quatre fois dans la couche sacerdotale d'*Ex 14* : *bᵉtōk hayyām* (v. 16.22.27.29) [16]. Cette répétition ne saurait passer inaperçue. Sans doute est-ce le caractère le plus merveilleux et le plus insolite du passage de la mer qui est exprimé de la sorte : Israël a pu marcher au milieu de la mer et les Egyptiens ont été engloutis au milieu de la mer. Une seule fois dans le récit sacerdotal, une action du même type a été accomplie. Tout au début de la création, Dieu a séparé les eaux d'en haut et celles d'en bas par le firmament : « Qu'il y ait un firmament *au milieu des eaux — bᵉtōk hammayīm* » (*Gn 1*, 6) [17]. Y a-t-il un rappel de cet acte créateur dans le texte d'*Ex 14* ? Le miracle de la mer et la séparation des eaux le second jour des origines du monde ont-ils en commun plus qu'une simple similitude dans le geste divin ? Il est trop tôt pour le dire, mais au moins, la possibilité existe.

Le retour à la vie d'un homme mort est aussi impensable que la disparition des eaux de la mer ou le tarissement d'un grand fleuve. Voir F. HORST, *Hiob* (*BK* XVI, 1 ; Neukirchen-Vluyn 1968) 209 ; L. ALONSO SCHÖKEL, *Job* (*Los Libros Sagrados* VIII, 2 ; Madrid 1971) 73. Cela signifie aussi que seule l'action d'une force surnaturelle pourrait changer le cours de ces choses.

16. On a de plus en *Ex 14*, 23 *'ēl tōk hayyam*.

17. P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation*, 45, remarque à ce sujet : « La conscience des privilèges de l'homme n'a entraîné l'auteur à aucun excès : image de Dieu, il domine les animaux mais partage quelque chose de leur condition ; soumettant la terre, il laisse à Dieu le pouvoir sur la mer et il est soumis au rythme des astres. » *Ibid.*, p. 205.219, on trouvera une étude de l'expression *bᵉtōk hammayim* et des contacts entre *Gn 1* et *Ex 14* par l'intermédiaire de la « théophanie » et de la « lutte primordiale ». Par un autre biais, nous arrivons à des conclusions semblables.

En dehors de P^g, l'expression est assez rare. On la retrouve à propos de l'exode dans l'hymne d'*Ex 15*, v. 19 et en *Ne 9*, 11. Le passage du Jourdain contient une expression analogue (*Jos 3*, 17 ; *4*, 9-10). En dehors d'un emploi, apparemment sans grand relief, en *Nb 33*, 8, le thème marque fortement de sa griffe deux chapitres d'Ezéchiel. Il s'agit des oracles contre Tyr (*Ez 26* et *27*). On lit deux fois *b^{e}tōk hayyām* (*26*, 5 et *27*, 32) et une fois *b^{e}tōk mayim* (*26*, 12). En outre, une autre expression au même contenu revient quatre fois, *b^{e}lēb yammīm* (*27*, 4.25.26.27). En *27*, 34, la tournure diffère quelque peu (*b^{e}ma^{ca}maqqēy mayim*). Le thème est à double face. D'un côté, il exalte la situation privilégiée de Tyr et souligne sa splendeur, son arrogance même (*27*, 4.25) ; située au cœur de la mer, cette ville domine la masse des eaux. Mais ce qui faisait sa richesse deviendra son châtiment le plus terrible : elle sera précipitée au fond de la mer, elle ne sera plus qu'un lieu désolé au milieu des eaux (*26*, 5.12 ; *27*, 26.27.32.34). Le contraste est très marqué dans les trois versets (25.26.27) du ch. *27*. Par là, les oracles manifestent certainement la puissance redoutable de Dieu et le caractère exemplaire du châtiment. Ici, comme lors du passage de la mer, ce sont les mêmes forces qui se déchaînent. Devant elles, les puissances humaines ne peuvent résister. Elles sont anéanties. Seul Dieu tient les rênes de ses créatures et en fait les instruments de sa volonté. Avant de conclure quoi que ce soit sur des liens précis entre P^g et ces autres écrits exiliques, il faut en *Ez 26*, 19 relever une phrase qui est très proche de ce qui est dépeint en *Ex 14* : « Car ainsi parle le Seigneur Dieu : Lorsque je ferai de toi une ville en ruines, semblable aux villes inhabitées, lorsque je ferai monter contre toi l'Abîme, et que les grandes eaux te recouvriront, je te ferai descendre avec ceux qui sont dans la fosse ... » (*Ez 26*, 19-20a - trad. *TOB*). Le châtiment est identique des deux côtés : les eaux recouvrent (*kśh* au *piel*) ceux que Dieu a jugés. Mais le prophète fait intervenir dans l'action le *t^{e}hōm*, alors que P^g n'en parle pas en *Ex 14*, 28, au contraire d'*Ex 15*, 5.8 [18].

18. Il est certes aléatoire de vouloir retrouver quelque dépendance littéraire. Il semble plutôt que pour décrire des situations analogues P^g et Ezéchiel puisent dans un fonds commun d'images et de symboles. La communauté de langue et de culture, l'expérience commune de l'exil suffisent à expliquer pour une grande part cette parenté de deux auteurs proches dans le temps. Il faut cependant noter le lien étroit qui unit ces chapitres d'Ezéchiel avec le récit sacerdotal du déluge, selon L. VAN DEN WIJNGAERT, *Die Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte*, dans *ThPh* 43 (1968) 35-50 ; S. MCEVENUE, *Narrative Style of the Priestly Writer* (*AnBib* 50 ; Roma 1971) 20-32 ; N. LOHFINK, « Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung », dans G. BORNKAMM und K. RAHNER (Hrsg.), *Die Zeit Jesu*, Festschrift H. SCHLIER (Freiburg 1970) 38-57 ; surtout 48-52 ; repris dans *Unsere grossen Wörter* (Freiburg 1977) 209-224, surtout 215-217 (sans les notes). ; IDEM, « Die Priesterschrift und die Geschichte », (*VT Suppl* XXIX - Congress Volume, Göttingen 1977 ; Leiden 1978) 189-225, voir 213. Cf. aussi note 28.

Cette dernière expression a permis de voir se dessiner avec un peu plus de netteté les grandes lignes qui ont servi de première esquisse au tableau que P^g a voulu présenter. Il remet le lecteur face aux éléments fondamentaux de l'univers, aux forces dont l'équilibre dépend de Dieu seul. Exercer son action « au milieu des eaux », c'est faire montre d'un pouvoir qui dépasse celui de la créature.

II. — ACTION CRÉATRICE, DÉLUGE ET EXODE

Après ce premier tour d'horizon, les textes parcourus révèlent une image assez nette. Le contexte, le vocabulaire et certains thèmes aiguillent la lecture dans un même sens. Création, déluge et exode sont pour P^g trois variations sur un même thème, celui de l'action créatrice. Et cette thématique elle-même appartient à un fonds commun à toute la Bible. Mais qu'on ne se méprenne pas sur cette affirmation. Jusqu'ici, le travail a consisté à glaner les données. Il reste à montrer qu'il existe bien un lien entre ces trois textes sacerdotaux et à en préciser la nature. Ce sera l'objet des deux paragraphes suivants.

1. *Les liens entre les textes sacerdotaux sur la création, le déluge et l'exode* [19]

La volonté consciente de P^g de reprendre les mêmes accords et les mêmes harmoniques sur des tons différents ressort de deux façons distinctes. Il emploie dans ces trois narrations un vocabulaire propre et différent des autres sources : il ne l'emploie que dans ces textes. C'est le premier de ces deux points qui nous retiendra le plus longtemps.

La comparaison entre les différentes sources du Pentateuque n'est pas toujours aisée, en raison surtout de leur caractère fragmentaire.

19. Quelques auteurs ont noté les liens entre ces divers récits, par exemple : Ph. REYMOND, *L'eau, sa vie, sa signification* (voir note 4), 189 (déluge et création) ; D.L. PETERSEN, *The Yahwist on the Flood*, dans *JBL* 26 (1976) 438-446 (surtout 441 : « For P, the flood is a return to the pre-creation state described in Gen 1 ... The post-flood state is therefore a new creation, the cosmic waters have been tamed again » ; A. LAUHA, « Das Schilfmeermotif » (voir note 1), 38 ; 41-42 (exode et création) ; M.K. WAKEMAN, *The Biblical Earth Monster* (voir note 4), 315-320 (exode et création) ; P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation* (voir note 5), 188 (déluge) ; 202-203 (exode). Plus récemment, sur création et déluge : J. BLENKINSOPP, dans J. BLENKINSOPP et al., *The Pentateuch* (*ACTA* ; Chicago 1971) 46-47 ; D.J.A. CLINES, *The Theology of the Flood Narrative*, dans *Faith and Thought* 100 (1972/73) 128-142 ; IDEM, *Theme in Genesis 1-11*, dans *CBQ* 38 (1976) 483-507, surtout 499-501, repris dans *The Theme of the Pentateuch* (*Journal for the Study of the Old Testament - Suppl. Series* 10 ; Sheffield 1978) 73-75.

Mais sans vouloir trop presser les conclusions, on peut cependant voir s'amorcer des tendances générales propres à des milieux divers et à des préoccupations différentes.

Ainsi, le récit sacerdotal de la création (*Gn 1,1 - 2,4a*) est construit sur un plan qui s'éloigne fort de celui que suit le Yahviste (*2,4b-25*). Les thèmes qui sont en question ici, séparation des eaux, apparition de la terre sèche, rôle des eaux de la mer, sont absents des anciennes sources. C'est suffisamment apparent pour qu'on n'ait pas à y insister. Le récit sacerdotal commence dans un milieu aquatique, tandis que le Yahviste transporte le lecteur dans un lieu inculte et désert [20].

Dans le récit du déluge, on a constaté depuis longtemps que les deux narrations décrivent des phénomènes assez différents. Pour J, le déluge est dû à une longue pluie de quarante jours (*7,12*), tandis que P^g lève le rideau d'une scène nettement plus « mythologique » : les eaux du déluge proviennent de l'océan d'en haut (les fenêtres du ciel) et de l'océan d'en bas (les sources de l'abîme — *7,11*). La fin du déluge est décrite logiquement dans les deux sources selon des critères propres (cf. *8,2a* et *8,2b*). Sans vouloir forcer la différence entre J et P^g, il faut reconnaître que l'écrivain sacerdotal envisage les choses sous un angle plus cosmique et mythologique au sens large. On le comprend lorsqu'on se souvient du récit de la création, et en particulier de la séparation des eaux d'en haut d'avec celles d'en bas, le second jour (*Gn 1,6-7*) [21].

Une difficulté surgit à propos de « l'assèchement » ou de la réapparition de la « terre sèche ». Car on peut se demander si P^g emploie bien un vocabulaire propre. Il use de deux verbes différents (*ḥrb* — *8,13* et *ybš* — *8,14*) ; de plus, le second verbe, et le plus important semble-t-il, est déjà employé par J en *8,7*. Mais la difficulté est plus apparente que réelle. Tout d'abord, il convient de considérer l'ensemble des différents vocables et leurs connexions mutuelles plutôt que la présence ou l'absence d'un mot isolé. Ensuite, le thème de la terre sèche subit une légère altération dans le récit du déluge. On n'y emploie pas le substantif, mais le verbe. Il est donc moins question de la « terre sèche » que de « l'assèchement de la terre ». Dieu ne crée pas une nouvelle terre ferme. Il fait réappa-

20. Cf. entre autres H.O. STECK, *Die Paradieserzählung* (*Biblische Studien* 60 ; Neukirchen-Vluyn 1970) 30, note 38 ; 58-59 ; O. KEEL und M. KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis. Zweiter Teil : Der Kommentar* (*Biblische Beiträge* 8,2 ; Fribourg/Suisse 1971) 53-55, 81 ; Cl. WESTERMANN, *Genesis* I, 141-152. — H.O. STECK insiste sur le fait que J ne décrit pas à proprement parler un désert, mais la terre arable avant que l'homme ne commence à la cultiver - et la pluie à tomber.

raître la terre dans son état premier. Enfin, il faut replacer ce thème dans tout le développement. On ne peut manquer d'être frappé par l'insistance de P^g sur cette question de la terre sèche. Le Yahviste, quant à lui, n'en parle qu'en passant (*8*, 7). P^g insiste trois fois sur le fait en deux versets (*8*, 13.14). Les deux premières fois, il recourt au verbe *ḥrb*, et la troisième, au verbe *ybš*. Par ce dernier verbe, P^g annonce que deux mois et vingt-sept jours exactement après la première apparition de la terre ferme (*8*, 13), celle-ci est complètement asséchée (*8*, 14). Par conséquent, c'est à ce moment que Dieu peut ordonner à Noé de sortir de l'arche. Sans doute est-ce là un point crucial. C'est alors seulement que le déluge est complètement terminé et que le monde peut commencer à revivre sur une terre habitable. L'état décrit par le verbe *ḥrb* est un état intermédiaire. Il a fallu attendre que la terre soit sèche (*yābᵉšāh*) pour pouvoir proclamer la fin sans retour du déluge. Dans la narration, ce dernier verbe occupe bien une position-clé, alors que c'est beaucoup moins évident pour J en *8*, 7. Il est loin de distinguer deux étapes à la fin du déluge aussi nettement que le fait P^g en utilisant deux verbes différents, l'un actif (*ḥrb*) et l'autre statif (*ybš*) [22]. On est en droit de dire que P^g s'écarte de J dans son récit, et précisément dans son emploi des thèmes qui touchent à la terre et aux eaux.

Dans la narration de l'exode, enfin, seul P^g fait appel au vocabulaire spécialisé relevé plus haut : *bqʿ*, *yabbāšāh*, *bᵉtōk hayyām*. J emploie un autre mot pour la terre sèche (*ḥārābāh*, *14*, 21a — à comparer avec *14*, 22 P^g). A travers ce vocabulaire, on devine qu'une fois de plus les événements sont vus dans des perspectives différentes. Alors que les anciennes sources puisent largement dans les motifs de la guerre [23], pour P^g l'essentiel est le jugement de Dieu.

22. Cf. Cl. WESTERMANN, *Genesis* I, 603-605 ; O. KAISER, *ḥārab* I, *TWAT* III,, 2/3 (Stuttgart 1978) col. 160-164, montre que la différence entre *ḥrb* et *ybš* est particulièrement patente en *Gn 8*, 13a et 14 b ; *ḥrb* décrit le processus et *ybš* le résultat ; pour éviter toute confusion, il faut traduire *8*, 13a ; « Et les eaux commencèrent à sécher » (col. 161).

23. Mais il y a quelques différences entre *Ex 14* et les textes classiques sur la guerre de YHWH. Voir entre autres G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (*AThANT* 20 ; Zürich 1951) 9-10 ; 45-47 ; H. FREDRIKSON, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945) 83-86 ; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose, Exodus* (*ATD* 5 ; Göttingen ²1965) 89-90, 93 ; N. LOHFINK, *Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6-3,29*, dans *Bib* 41 (1960) 105-143, surtout 113, 119-120 ; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund* (*FRLANT* 84 ; Göttingen ²1966) 79-81 ; K. VON RABENAU, « Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Ex 13, 17-14,31 », dans P. WÄTZEL - G. SCHILLE (Hrsg.), *Theologische Versuche* (Berlin 1966) 7-29, surtout 21-22 ; F.M. CROSS, « The Divine Warrior in Israel's Early Cult », dans *Biblical Motifs*, édit. A. ALTMANN (Cambridge, Mass. 1966) 11-30 ; M. CLIND, *Paradigm of Holy War in the Old Testament*, dans *BibRes* 16 (1971) 16-31, surtout 27-20 ; E. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege* (*AThANT* 60 ; Zürich 1972)

Dans le texte tel que nous le possédons, le récit sacerdotal est le seul qui décrive sans aucune équivoque une « traversée de la mer », à pied sec, sur la « terre ferme ». Pour peu qu'on puisse inférer à partir des fragments des autres sources, cette idée de « traversée » y est beaucoup moins nette. Pour J, on a pu parler d'un miracle « au bord de la mer », sans aucune allusion précise à un passage à travers la mer. P^g a accentué aussi le côté prestigieux de l'événement. Il suffira de se remettre en mémoire les gestes hiératiques de Moïse, auxquels les éléments obéissent immédiatement (*14*, 16.21.26.27), le geste solennel de la main levée, qui manifeste la liberté des fils d'Israël (*14*, 8 — cf. *Nb 15*, 30 ; *33*, 3 ; *Dt 32*, 27), et les deux murailles d'eau de part et d'autre du peuple (*14*, 22.29). P^g ne parle de la mer qu'au sens absolu, sans aucune spécification (*14*, 2.9.16. 21.22.23.26.27.28.29). Et on peut dire que la mer occupe une place de choix dans la trame du récit. C'est elle qui forme la « matière » de la narration, au sens où c'est autour de cet élément que tourne toute l'action. La dernière image que P^g veut imprimer dans les mémoires est celle d'un peuple qui passe paisiblement sur la terre ferme, entre deux murailles d'eau, au milieu de la mer (*14*, 29). Ici encore, P^g se distingue donc des autres sources en mettant davantage en relief le rôle de la mer et de la « terre ferme ». Quelques-uns de ces thèmes reviennent par ailleurs en *Ex 15*, ce qui pose, au sujet des rapports entre textes narratifs et textes lyriques, un problème particulier qui dépasse le cadre de cet article.

Que, dans chacun des trois récits qui nous occupent, l'écrivain sacerdotal emploie un vocabulaire et des thèmes qui lui sont propres, voilà qui doit apparaître clairement après cette lecture. Par ailleurs, il s'agit à chaque fois des mêmes thèmes, et P^g ne s'en inspire que dans ces trois récits. Le langage cosmique de la séparation de la terre et des eaux ne revient plus par la suite. Le fait en soi a déjà son importance et il pèse de tout son poids dans la balance. Après cette constatation, il est difficile de nier la présence d'une volonté délibérée de l'auteur. Mais il ne faudrait pas se leurrer et mordre trop vite à l'hameçon d'un comparatisme facile. Car il y a quelques variations significatives.

Le verbe *bq'* par exemple n'apparaît pas dans le récit de la création, comme on l'a relevé plus haut. Le *t^{e}hōm*, quant à lui, surgit au

94-97 ; P. WEIMAR, *Die Jahwekriegerzählungen in Ex 14, Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7*, dans *Bib* 57 (1976) 38-73, surtout 39-42.

M. WEIPPERT, *« Heiliger Krieg » in Israel und Assyrien. Kritische anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des « Heiligen Krieges » im alten Israel*, dans *ZAW* 84 (1972) 460-493, critique l'expression « guerre sainte » et estime que le phénomène n'est pas propre à Israël. Partout dans le Proche-Orient ancien, les dieux étaient impliqués dans les opérations militaires. Il n'y a pas de guerre « profane » au sens strict.

début de la création, il s'ouvre au début et se referme à la fin du déluge, mais il reste absent de l'exode, alors qu'on le trouve dans le texte lyrique d'*Ex 15,* 5. La « terre sèche » figure explicitement dans les textes de *Gn 1* et *Ex 14,* tandis que pour *Gn 7-8,* P^g utilise le verbe mais non le substantif de la même racine. Ces différences ne peuvent guère entamer la conclusion précédente d'une parenté thématique et sémantique entre les trois textes. Mais il s'agit avant tout, à présent, de préciser les diverses contextures. Le point de départ de cette étude étant l'exode, c'est *Ex 14* qui servira de base à la comparaison qu'il incombe de faire. Confronté d'abord au déluge, puis au récit de la création sur différents points, on en verra se dessiner le relief particulier.

III. — EXODE ET NOUVELLE CRÉATION DÉLUGE ET RENOUVELLEMENT DE LA CRÉATION

Les principaux points de comparaison sont bien sûr partie intégrante du thème principal analysé jusqu'ici. On entamera donc le sujet en étudiant la séparation des eaux et de la terre sèche dans les textes en question. En un second temps, la discussion pourra pénétrer plus profondément dans la thématique en traitant des divers aspects du « péché » et de la « purification » ou du « jugement » attachés à la symbolique des eaux et de la terre. Enfin, en annexe, on posera le problème du rôle éventuel joué par le « vent » (*rūʾaḥ*) dans ces récits.

1. *Séparation des eaux et de la terre sèche*

L'essentiel de la « traversée de la mer » se concentre en quelques versets : *Ex 14,* 16.21-22.29. Dieu annonce, puis réalise par la main de Moïse l'acte salvifique, une tranchée est ouverte au milieu de la mer (*14,* 16.21) ; de la sorte, la « terre ferme » apparaît, et le peuple d'Israël peut marcher « au milieu des eaux » ; ces deux expressions sont trois fois réunies dans les mêmes versets (v. 16.22.29). Pour les Egyptiens, par contre, le fait de se trouver « au milieu des eaux » sera fatal (v. 23.27).

C'est le verbe *bqʿ* qui constitue le premier lien entre *Ex 14* et *Gn 7-8.* Mais, pour le déluge, ce n'est pas la mer qui est « ouverte », ce sont les « fenêtres du ciel » et les « sources de l'abîme » (*Gn 7,* 11 ; cf. *8,* 2). Toutefois il est une différence plus importante, au-delà de ce qui peut paraître un simple détail technique. Le déluge, somme toute, décrit une opération exactement inverse de celle d'*Ex 14.* Lors du « passage de la mer », Dieu a fendu les eaux pour faire

apparaître la terre sèche, puis il a fait revenir les flots sur Pharaon et son armée. Au cours du déluge, Dieu a ouvert les écluses du ciel et les vannes de l'abîme pour recouvrir la terre entière, et ensuite, il a peu à peu fait réapparaître la terre qui a encore dû sécher lentement. Dans ce second cas, le processus est inverse : on aboutit à un état « sec », alors que dans le premier, à la fin, ce sont les eaux qui reprennent leur place.

Si on compare maintenant ces deux textes à celui de *Gn 1*, on constate plusieurs liens avec les œuvres du second et du troisième jours (*Gn 1*, 6-8.9-10). La cosmologie supposée par le récit du déluge est celle qui est à la base de *Gn 1*, 6-8. Le déluge est en quelque sorte une inversion contrôlée de la première œuvre réalisée le troisième jour (*Gn 1*, 9-10), puisqu'on retourne à une situation où les eaux et la terre sèche ne sont plus distinguées de manière nette. Cela signifie bien sûr la disparition d'autres œuvres de la création (animaux et êtres humains : *Gn 7*, 21). La « terre sèche » des origines ne fera sa réapparition qu'après de longs mois (*8*, 13.14). On a vu que P^g souligne fortement ce dernier trait. La création doit se renouveler complètement. On retourne en arrière pour prendre un nouveau départ, pour recouvrer une terre « nettoyée », aussi pure qu'au jour de sa création. Dieu ne crée rien de neuf ; il s'agit d'un « renouvellement » de l'univers créé [24].

Par contre, lors de la « traversée de la mer », la situation est différente. Ici, Dieu crée du neuf. Il réalise par la main de Moïse une œuvre semblable à celle du troisième jour. Il fait une nouvelle fois apparaître une « terre sèche » séparée des eaux [25]. Il ne s'agit pas d'un renouveau de la création, mais bien d'un nouvel acte créateur. Le Dieu qui sauve son peuple et juge les Egyptiens est également le créateur de l'univers. La puissance qu'il met au service de son peuple est identique à celle qui est à l'origine de l'univers. Il y a là plus d'une ressemblance avec certains thèmes du Second Isaïe [26].

---

24. Cl. WESTERMANN, *Genesis* I, 604 : « Hier ist es der Tag, an dem nach dem Vernichtungsgericht der Flut die Erde wieder hergestellt, wieder erneuert, weil von der Flut befreit, ist : der erste Tag des ersten Monats im ersten (= 601). Jahr », dit-il à propos de *Gn 8*, 14. Et encore : « Wenn in der kultischen Begehung des Neujahrtages der Kosmos erneuert wird, so gibt der Schluss der Fluterzählung verdeckt und nur andeutend (vgl. 2, 1-3) die Begründung für die spätere jährlich kultische Erneuerung des Kosmos am Neujahrfest » (*ibid.*). On peut cependant se demander si c'est bien là la pointe du récit, comme semble le penser Cl. WESTERMANN, et si le centre ne se trouve pas plutôt en *8*, 1.

25. Cf. *TOB*, 157, note 1.

26. Cf. A. EITZ, *Studien zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuterojesaja* (Dissertation ; Heidelberg 1969), qui s'en tient aux grands thèmes. Voir aussi H.D. PREUSS, *Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft* (Neukirchen-Vluyn 1976) 42-45 (« Der 'neue Exodus' bei Deuterojesaja ») et 58-60 (« Schöpfungsaussagen bei Deuterojesaja »). — P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe* (Paris 1972) 58-60, donne une bibliographie. Le texte le plus important est *Is 51*, 9-10.

Il est peut-être téméraire de vouloir préciser davantage, et caractériser les deux événements de façon encore plus serrée. Il semble cependant que le déluge puisse être vu plutôt comme un événement cosmique, tandis que la « traversée de la mer » semble être davantage « historique ». Le premier touche l'univers entier. Dans le second cas, le « jugement » [27] de Dieu concerne deux peuples et il a pour but de conférer à un peuple un statut nouveau, en fonction d'un engagement pris envers ses ancêtres (*Ex 6, 2-8*). Et ceux qui font injustement obstacle sont détruits. Ceci une fois réalisé, les choses peuvent reprendre leur place, et les eaux de la mer revenir là où elles étaient, en accomplissant ainsi la volonté de Dieu. On a donc d'un côté un processus de renouveau cosmique, et de l'autre, un acte créateur historique, en prenant ces concepts davantage comme des directions à suivre et non comme des étiquettes définitives.

2. *Péché et purification*

Il est un fait reconnu que le déluge est une œuvre de purification d'un univers plein de « corruption » et de « violence » (*Gn 6, 11-12*) [28]. Mais qu'en est-il de l'exode ? Il n'est pas impossible qu'ici P^g fasse jouer aux eaux un rôle purificateur. Si les Egyptiens sont engloutis par les forces du chaos, c'est sans doute parce qu'ils ont introduit un désordre dans l'univers. Le chaos est venu reprendre ce qui lui appartenait [29].

Pour le montrer, qu'il suffise ici de cerner le point principal, sans entrer dans le détail d'une histoire complexe. Y a-t-il un « péché » ou une « faute » au point de départ de l'exode, comme il y en a un au début du déluge [30] ? Plusieurs indices convergent vers le

27. Sur la sortie d'Egypte comme jugement, cf. J.-L. SKA, *La sortie d'Egypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P^g) et la tradition prophétique*, dans *Bib* 60 (1979) 191-215, surtout 205-208.

28. Voir les études citées note 18. — Sur le vocabulaire, cf. H.J. STOEBE, « *ḥāmās* Gewalttat », *TAHT* I, col. 583-587 ; H. HAAG, *ḥāmās*, *TWAT* II (Stuttgart 1977) col. 1050-1051. Le mot *ḥāmās* désigne un des principaux griefs adressés par les prophètes aux classes dirigeantes d'Israël et de Juda. Le concept est appliqué ici à l'univers entier. De plus *Ez 28*, 1-19, qui reprend le mythe de la chute de l'homme primordial pour narrer la chute du roi de Tyr, considère la « violence » (*ḥāmās, 28*, 16) comme la raison principale du châtiment. Cl. WESTERMANN, *Genesis* I, 559, nie ce lien entre les deux textes, mais sans arguments précis. Or, on l'a vu, il y a plus d'un point de contact entre P^g et *Ez* en général, et *Ez 26-29* en particulier. Bien sûr, cela ne signifie pas a priori un lien littéraire direct. Les liens entre ces deux traditions devraient être étudiés avec plus de détails.

29. Cf. Ph. REYMOND, *L'eau, sa vie, sa signification*, 197-198.

30. N. LOHFINK, « Die Priesterschrift und die Geschichte » (voir note 19), 223, note 102. Cette suggestion a été à la base du présent travail. N. LOHFINK se demande en effet si le récit des « plaies d'Egypte » et le « miracle de la mer » ne peuvent s'intégrer dans le schéma général de l'histoire sacerdotale, où il discerne diverses phases dynamiques et d'autres statiques. (L'idéal est un monde stable, et les tensions sont introduites par le « péché ». Le châtiment rétablit l'ordre.) On a tenté de donner ici une réponse à cette question. On peut même

texte sacerdotal d'*Ex 1*, 13-14 [31].

Toute l'atmosphère de ces trois versets évoque la souffrance causée par un travail particulièrement pénible. Plusieurs expressions dénotent ce caractère douloureux de la situation des fils d'Israël : le verbe *ʿbd* au *hifil* (réduire en enclavage — asservir) [32], le verbe *mrr* au *piel* (rendre *amer*), l'expression *ʿᵃbōdāh qāšāh* (travail dur, pénible) [33] et la figure étymologique *ʿābad ʿᵃbōdāh* (accomplir un service, s'acquitter d'un travail ; expression presque exclusivement réservée au service liturgique) [34]. Mais il y a plus que l'amertume et la peine. Un terme très particulier nous transporte dans le monde juridique : Israël souffre, certes, mais de plus il souffre injustement. Il est traité avec brutalité — *bᵉpêrêk* [35]. Ce terme *pêrêk* ne se rencontre que dans les textes proches du milieu sacerdotal : dans les lois du Lévitique sur les esclaves (*25*, 43.46.53) et dans une longue diatribe du livre d'Ezéchiel contre les pasteurs d'Israël (*34*, 4). Dans tous ces textes, le terme est employé comme complément du verbe *rdh* (à l'exception d'*Ex 1*, 13.14), et gouverné par la préposition *bᵉ*. Le verbe *rdh* peut être accompagné d'un autre complément, introduit par la préposition *bᵉ* (*Lv 25*, 43.46) ou *êt* (*Ez 34*, 4). En *Lv 25*, 53, c'est un suffixe pronominal qui fonctionne comme second complément. Ce second complément désigne la personne qui subit un gouvernement brutal, violent. Il est probable que nous avons affaire à une expression assez figée, presque technique, qui décrit une manière injuste de traiter des sujets ou des esclaves, en un mot, des subordonnés. La phrase la plus usuelle semble être *rādāh bᵉ*

---

se demander s'il n'y a pas une certaine progression dans la « purification » chez Pᴳ : purification de l'univers (*Gn 6-9*), d'Israël et des nations (*Ex 1-14*), d'Israël seul (*Nb 13-14*), enfin de l'élite d'Israël (*Nb 20*, 1-13).

31. Sur ce texte, voir W.H. SCHMIDT, *Exodus* (*BK* II, 1 ; Neukirchen-Vluyn 1974) 15-16 ; 41.

32. *ᶜbd* au *hifil*, dans le Pentateuque, seulement Pᴳ (*Ex 1*, 3 et *6*, 5). Ailleurs : *Is 43*, 23-24 (cf. verbe parallèle *ygᶜ*) ; *Jr 17*, 14 (jugement) ; *Ez 29*, 18 (labeur extrême des soldats babyloniens lors du siège de Tyr) ; 2 *Chr 2*, 17 (corvées imposées par Salomon) ; *2 Chr 34*, 33 (Josias impose le culte de YHWH à tout Israël). — W.H. SCHMIDT, *Exodus*, 41, rejette le sens « réduire en esclavage » en faveur d'un autre, plus mitigé : « faire travailler ». Mais toutes les mentions du verbe parlent d'un travail qui requiert énormément de celui qui l'accomplit. *2 Chr 34*, 33 ne fait que confirmer la chose, puisqu'il parle du culte exclusif du Dieu unique.

33. *ʿᵃbōdāh qāšāh* : dans le Tétrateuque, uniquement en Pᴳ (*1*, 14 et *6*, 9). Ailleurs : *Dt 26*, 6 ; *1 R 12*, 4 = *2 Chr 10*, 4 ; *Is 14*, 3. — *mrr* au *piel*, uniquement dans des textes sacerdotaux : *Gn 26*, 35 ; *Ex 1*, 14 et *12*, 8.

34. *ᶜābad ʿᵃbōdāh* se retrouve dans deux contextes différents ; service des lévites ou service liturgique (*Ex 13*, 5 ; *Nb 3*, 8 ; *4*, 23.30.47 ; *7*, 5 ; *8*, 11.19.22.26 ; *16*, 9 ; *18*, 6.21.23) ou travail intense (*Gn 29*, 27 ; *Ex 1*, 14 ; *Lv 25*, 28 ; *Is 29*, 28 ; *Ez 29*, 28) ; dans la loi de *Lv 25*, 39, il est défendu d'imposer un tel travail à un autre Israélite. C'est dans le même chapitre du *Lv* qu'on parle de *pêrêk* (v. 43.46.53).

35. W.H. SCHMIDT, *Exodus*, 15-16, 41, montre les accointances entre *Ex 1*, 13-14 et la littérature sacerdotale, mais il n'en tire peut-être pas toutes les conséquences.

+ compl. de la personne *b^epêrêk* (diriger, commander quelqu'un avec brutalité). Quoi qu'il en soit, l'expression contient certainement une touche négative. Il est expressément défendu de traiter les esclaves de cette façon. Et cette violence fait l'objet d'une partie des reproches adressés par Dieu aux pasteurs d'Israël dans le « procès » qu'il leur intente. Ils sont jugés et condamnés à la déchéance (*Ez 34*, 10).

L'importance de ce terme en *Ex 1*, 13-14 saute aux yeux. Si l'auteur sacerdotal ne reprend pas l'expression telle quelle, il n'en reste pas moins qu'il emploie un langage juridique et interprète dans les catégories du droit la réduction en esclavage du peuple d'Israël. Ce n'est pas tant le fait d'être esclave et de peiner qui importe. C'est le fait qu'Israël soit maltraité, qu'il subisse un sort injuste [36]. Le pouvoir a dépassé par sa brutalité les limites de ses prérogatives : c'est par violence qu'il a réduit Israël en esclavage, et il a continué à lui faire subir la même violence. Le terme, ici, décrit le début et la permanence d'une situation réprouvée par le droit. Il ne s'agit pas seulement d'un mode de gouverner, mais de la réduction d'hommes libres à un état où ils sont privés de leurs droits. Peut-être est-ce pour cette raison que P^g n'use pas de la formule habituelle qui pourrait être réservée à ceux qui sont déjà esclaves ou sujets, comme dans les textes du *Lv* et d'*Ex*. En un mot, on peut dire en fin de compte que le responsable de cette situation est coupable. Ici, une fois encore, P^g est certainement plus explicite que les autres sources.

Cette culpabilité paraît bien être la faute initiale qui déclenchera tout le développement ultérieur. Le peuple va se plaindre (*Ex 2*, 23) [37]. Le plaignant est entendu par Dieu (*2*, 24). En vertu de l'alliance conclue avec les ancêtres d'Israël, Dieu décide d'intervenir. Il rend son jugement (*Ex 6*, 2-8). Ce qu'on a coutume d'appeler « les plaies d'Egypte », ainsi que la « traversée de la mer » avec la mort des Egyptiens, s'intègrent très bien dans le cadre d'un procès et d'un jugement de Dieu selon des schèmes bien connus dans la littérature prophétique. Dieu tente de convaincre le coupable de changer son attitude, il se heurte à l'obstination (« endurcissement du cœur ») et finalement il châtie [38].

36. Il faut remarquer qu'ici, comme pour *Gn 6*, P^g applique aux nations le droit qui a cours en Israël. Il semble suggérer qu'il est valable universellement. En *Ex 1-14*, il coule les rapports entre Israël et les Egyptiens dans le moule des rapports du prophète avec le peuple - cf. J.-L. SKA, *La sortie d'Egypte dans le récit sacerdotal* (voir note 27).

37. Cf. l'étude de J. PLASTARAS, *The God of Exodus. The Theology of the Exodus Narratives* (Milwaukee 1966).

38. Cf. note 27.

En conséquence, on peut dire que dans le récit sacerdotal l'exode comme le déluge sont des narrations qui ont en commun le thème du péché et de la réaction de Dieu. Ce dernier agit l'une et l'autre fois de la même manière en faisant intervenir les eaux pour châtier les coupables. On peut ajouter à cela que ces récits ont tous deux quelque chose à voir avec le thème de l'alliance. Qu'il suffise de noter pour *Gn 6-9* que le récit est polarisé par l'alliance qui est promise au début du déluge (*Gn 6*, 18), par le souvenir de Dieu au cœur de l'épisode (*8*, 1) et par la conclusion du rite en *9*, 1-9. Pour l'exode, le chemin est inverse. L'alliance est au point de départ. C'est à cause de l'alliance que Dieu va agir (*Ex 2*, 24 ; *6*, 4).

En résumé, le déluge est sans doute un récit de purification du cosmos, à interpréter comme une grande liturgie de l'univers. L'exode, de son côté, est aussi une histoire de péché et de salut, mais narrée davantage selon des schèmes juridiques de procès et de jugement.

3. *Le vent*

Il est encore un point sur lequel nos trois textes peuvent être rapprochés. Mais ce dernier paragraphe proposera une question plutôt qu'une démonstration. Et, une fois de plus, c'est le texte de l'exode qui fait difficulté.

Le point de départ de la discussion possible est une simple constatation. Dans les trois textes analysés, on trouve au début du processus la mention du vent, ou du souffle (*ruᵃḥ*) : *Gn 1*, 2b ; *8*, 1b et *Ex 14*, 21. Le texte du déluge est clair, tout comme celui de l'exode, sur le rôle du vent : il assèche [39]. Le texte de la création est plus ambigu [40]. Cependant, même pour une exégèse minimaliste, la pré-

39. Cf. *TOB* 56, note i.

40. Cf. Cl. WESTERMANN, *Genesis* I, 147-150, qui traduit « Gottessturm », après J.M.P. SMITH, *The Use of Divine Name as Superlatives*, dans AJSL 45 (1928/29) 212-220. — Le « vent » joue un rôle important dans de nombreuses cosmogonies, soit comme une sorte de « matière première », soit comme un élément actif ; voir surtout S. MOSCATI, *The Wind in Biblical and Phoenician Cosmogony*, dans *JBL* 66 (1947) 305-310 ; et R. KILIAN, *Gn 1, 2 und die Urgötter von Hermopolis*, dans *VT* 16 (1966) 420-438. — P. BEAUCHAMP, *Création et Séparation*, 168-186, spécialement 168-172, au terme d'une étude des différentes traditions sur le « souffle », est moins restrictif que ne l'est C. WESTERMANN. — O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres* (voir note 4), 116, remarque avec beaucoup d'à-propos qu'on ne peut guère choisir entre « vent » ou « bourrasque » d'une part et « esprit de Dieu » d'autre part ; « Da Gen 1, 2 gleichsam die Materialien beschreibt, aus denen nachher die geordnette Welt geschaffen wird, is das zweite Moment auf alle Fälle in der *rûᵃh* mit ausgesagt, d.h. das ganze Problem ist sekundär und unserem modernen Denken entwachsen. » On peut difficilement supposer par ailleurs qu'on ait adjoint le mot « Dieu », même comme simple superlatif, à une force du chaos, qui représente à tout le moins le pôle contraire de l'action créatrice de Dieu. Et de tous les éléments cités en *Gn 1*, 1-2, l'esprit est le seul qui ne soit plus mentionné dans la suite. Il n'est ni transformé comme la terre déserte et vide, ni

sence de ce souffle de Dieu peut se comprendre comme un élément du processus créateur. De toute façon il est frappant de constater que chaque fois le souffle ou le vent apparaît opposé aux eaux, ce qui se retrouve aussi dans le poème de la création de Babylone (*Enuma eliš*, IV, 96-99).

Mais le problème le plus délicat vient certainement du fait que le verset litigieux (*Ex 14*, 21) est attribué au Yahviste par l'immense majorité des critiques ou, plus exactement, que la partie du verset traitant du « vent d'est » revient à ce dernier, tandis que le début et la fin sont l'œuvre du sacerdotal (le geste de Moïse qui étend la main, et la tranchée ouverte au milieu de la mer). Comment comprendre la rédaction finale de ce verset ? Quelle est la genèse de cette phrase composite ? Y a-t-il une intention à décrypter ?

Plusieurs hypothèses se présentent à l'esprit, outre le simple hasard ou la maladresse. Pour y voir plus clair, il est opportun de remarquer comment le motif du geste de Moïse et du vent d'est (ou du vent tout court) se présente dans les différentes traditions.

Il est certes téméraire de penser que le Yahviste puisse être l'auteur final d'*Ex 14*, 21 [41]. Il n'en est pas moins troublant de constater qu'il existe ailleurs un texte dû, au moins en partie, à sa plume, et qui est étrangement analogue à celui qui nous occupe. En effet, lorsque Dieu décide d'envoyer des sauterelles sur l'Egypte, il demande à Moïse d'étendre son bâton sur le pays [42], ce qui est fait — *wayyēṭ mōšēh êt maṭṭēhū 'al êrêṣ mizraim* —, et Dieu dirige (*nhg — piel*) sur le pays un vent d'est (*rūᵃḥ qādîm*) qui amène les sauterelles (*Ex 10*, 13). En *Ex 14*, 21, le geste est assez semblable. Cependant, Moïse étend (*nṭh*) la main et non son bâton, et Dieu fait passer (*hlk — hifil*) le vent d'est, il ne le « dirige » pas (*nhg — piel* en *10*, 13). Malgré ces variations, il faut bien admettre que le schéma est le même : ordre de Dieu — geste de Moïse —

« séparé » ou « divisé » comme les ténèbres et les eaux. L'esprit ou le souffle de Dieu offre-t-il jamais quelque résistance, même passivement, à l'action de Dieu ? Son rôle est donc différent de celui des autres éléments de ce chaos primitif.

41. Sur la critique des sources de ce chapitre, voir K. VON RABENAU, « Die beiden Erzählungen von Schilfmeerwunder » (voir note 23) ; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (*BZAW* 91 ; Berlin 1964) 97-110 ; H. SCHMID, *Mose. Überlieferung und Geschichte* (*BZAW* 110 ; Berlin 1968) 50-51 ; B.S. CHILDS, *The Book of Exodus* (voir note 2) 218-220. — Déjà J. WELLHAUSSEN, *Die Composition des Hexateuchs* (Berlin ³1899) 77, avait noté les difficultés du texte. Les formules des ordres d'*Ex 14*, 15.21.26 ont leur parallèle le plus proche en *10*, 12.13.21 (J), à comparer avec *8*, 1.2.12.13 (Pᵍ). Les formules d'endurcissement du cœur sont proches de E. Le « bâton » continue de faire difficulté en alternant avec la « main » ; (cf. les textes cités ci-dessous).

42. « Etendre la main » ; *Ex 8*, 1.2 ; *10*, 12.21.22 ; *14*, 16.21.26 ; « étendre le bâton » : *8*, 12 ; *10*, 13 ; « étendre la main avec le bâton » : *8*, 1.13 ; « élever le bâton et tendre la main » : *14*, 16. C'est Aaron qui agit en *Ex 8*, et Moïse partout ailleurs. La tension est particulièrement sensible en *Ex 10*, 12.13.

passage du vent — réalisation. Cela peut vouloir dire qu'en *Ex 14*, 21, même s'il faut admettre que le verset soit en bonne partie sacerdotal, on peut supposer que la description primitive de l'événement n'était pas très éloignée de ce qu'elle est à présent. Le sacerdotal a pu simplement adapter le texte à son mode de penser et de s'exprimer sans devoir y changer grand-chose.

Pour ce qui regarde P^g, il faut aborder le problème par l'autre bout. Si le Yahviste est primitif, a-t-il pu intégrer le motif dans sa description en l'insérant dans un verset ? Il y a d'abord le fait que le vent (*ru^{a}ḥ*) apparaît dans deux autres textes sacerdotaux qui ont plus d'un lien de parenté avec *Ex 14* : *Gn 1*, 2 et *8*, 1. Voilà qui donne à penser. En outre, comme P^g, les oracles d'Ezéchiel contre Tyr groupent deux motifs : le vent et les eaux. On peut y lire l'expression « au milieu de la mer » (*Ex 26*, 6-12) ; la ville sera recouverte par les eaux du *t^{e}hōm* (*26*, 19) et brisée au cœur de la mer par le vent d'est (*27*, 26). Il n'est sans doute pas prudent d'échafauder une hypothèse sur une base aussi mince. Mais on se retrouve dans une même ambiance. Et le vent d'est (*rū^{a}ḥ qādīm*) est un instrument traditionnel du jugement de Dieu (*Jr 18*, 17 ; *Ez 17*, 10 ; *19*, 12 ; *27*, 26 ; *Os 13*, 15 ; *Ps 48*, 8 ; cf. *Jb 27*, 21). De tout ceci émerge au minimum la possibilité, pour P^g, de reprendre un élément traditionnel dans sa peinture du jugement de Dieu sur l'Egypte, P^g a déjà utilisé le motif du vent (mais non celui de la *rū^{a}ḥ qādīm*) ; le motif est présent dans les anciennes sources et dans la littérature prophétique à laquelle le sacerdotal est apparenté (*Ez 17*,10 ; *19*, 12 et surtout *27*, 26). Mais franchir le Rubicon et affirmer que P^g est bien le responsable de cette insertion en *Ex 14*, 21, c'est un pas qu'on ne peut faire ici. Cela supposerait une étude exhaustive concernant le travail de rédaction du Pentateuque en général et le travail rédactionnel de P^g en particulier.

Enfin, si ce verset (*Ex 14*, 21) est dû à un rédacteur qui a composé un texte à partir de J et de P^g, on doit à nouveau se demander quelles étaient ses motivations, et son intervention devient prépondérante en vue de la compréhension du texte final.

En définitive, un problème inévitable se pose : celui du sens général et de la cohérence des textes. Ce simple exemple a pu mettre en lumière combien nombreuses peuvent être les connexions entre différentes traditions et à l'intérieur d'une même tradition. On peut difficilement faire fi de ces observations, même si la critique des sources assure un acquis en deçà duquel on ne peut revenir. Nous ne formulons qu'une question, mais il valait la peine de la poser. Des recherches ultérieures apporteront sans doute des lumières indispensables dans un domaine encore très peu exploré.

4. *Quelques remarques complémentaires*

Cette digression sur le « vent » ne doit pas nous faire oublier qu'il reste tel ou tel détail à expliquer. Au terme de cette troisième partie, il doit être possible de donner quelques éclaircissements sur les différences de vocabulaire entre les trois textes étudiés, différences qui ont été résumées à la fin de la seconde partie.

Tout d'abord, si le verbe *bq'* n'apparaît pas en *Gn 1,* où P^g utilise plutôt *bdl* (*hifil*), c'est peut-être pour une raison très simple. *Gn 1* suppose, avant l'intervention de Dieu, l'existence d'une sorte de magma où il est pratiquement impossible de distinguer la terre de l'eau. Dieu alors « sépare » (*Gn 1,* 6-7), puis il « rassemble » les eaux pour faire apparaître la terre (*qvh* —*nifal*) en *Gn 1,* 9-10. Le verbe *bq'* décrit une autre action. Il comporte l'idée d'ouverture, de fente, de fracture. Les vannes de l'abîme peuvent s'ouvrir (*Gn 7,* 11) ou la mer se fendre (*Ex 14,* 21). C'est une action très locale, tandis que le récit de la création décrit un phénomène qui touche l'ensemble des eaux. Le verbe *bq'* n'est pas apte à décrire une entreprise d'aussi grande envergure.

Si le *t^ehōm* ne réapparaît pas dans *Ex 14,* c'est sans doute aussi pour une raison assez simple. Si l'exode décrit non un événement cosmique au sens propre, mais plutôt un événement historique, il est assez normal que P^g ne fasse pas intervenir une force liée à la description de l'univers. De plus, Dieu ayant promis de ne plus jamais causer un déluge détruisant toute chaîr, il est probable que P^g a évité de faire intervenir le *t^ehōm,* pour ne pas laisser supposer que Dieu aurait oublié sa promesse. Si le *t^ehōm* de *Gn 7-8* revenait un jour, on pourrait en effet penser à un retour du déluge.

Enfin, si P^g utilise des verbes, et non pas le substantif, pour exprimer « l'assèchement » de la terre au cours du déluge, c'est parce que dans ces chapitres l'essentiel n'est pas la création d'une « terre sèche », mais sa purification. On a vu plus haut ce que signifiait ce thème.

CONCLUSION

Au terme de cette brève étude, on peut sans doute se poser plusieurs questions. Nous en retiendrons deux. La première est d'ordre méthodologique. Il est certain que la science exégétique moderne doit beaucoup à tout le travail de la critique, et principalement à l'apport de l'école historico-critique. On peut se demander

si le moment n'est pas venu de tirer plus de fruit de ces immenses efforts en étudiant davantage les liens, en comparant les différentes sources et traditions et en reprenant toujours sur de nouvelles bases cette recherche du développement des traditions, pareille à celle qui fut entreprise par G. von Rad.

D'autre part, du point de vue théologique, ou exégétique au sens large, ne faut-il pas estimer très utile, sinon nécessaire, de passer par l'étude de la cohérence des textes, des principes directeurs de leur composition et de leur rédaction finale, si l'on veut un tant soit peu s'approcher de leur sens le plus profond ? L'étude du thème de la « terre sèche » a permis de découvrir que celle-ci est destinée dans la Bible à un certain type d'humanité, et que Dieu la débarrasse de ceux qui s'y conduisent avec violence, qui vivent dans la corruption ou qui traitent leurs semblables avec brutalité. Ceci n'a pas pu être obtenu sans un examen de divers champs sémantiques et du développement ou de la variation du thème dans trois textes importants. Il reste à voir comment ce thème s'intègre dans l'ensemble de l'histoire sacerdotale et dans le Pentateuque. On s'en rend compte : il reste encore du chemin à parcourir, et l'on n'a pas fini de puiser aux sources vives de l'Ecriture.

I 00187 Roma J.-L. SKA, S.J.

Via della Pilotta, LT