

Le mythe du Dragon et l'Ancien Testament

par John OSWALT

Professeur d'Ancien Testament au Asbury
Theological Seminary de Wilmore, Kentucky.

La question que cet article* se propose d'étudier est la suivante : d'où proviennent les allusions bibliques au mythe ? Que peuvent nous dire les éléments mythiques que l'on croit déceler dans l'Écriture sur les origines et le développement de la foi biblique ? Dans un premier temps, nous passerons en revue les données et les diverses réponses possibles. En second lieu, nous nous attacherons à un élément précis (*bāqah* et la mise en pièces du monstre) pour essayer d'évaluer sa signification et, par suite, pour soulever des questions sur le traitement d'autres éléments du même type. Nous ne considérerons que le mythe de la création, pour deux raisons : parce qu'il faut limiter notre champ d'investigation et surtout parce que la grande majorité des allusions supposées se réfère à ce mythe précis.

Depuis la découverte des premiers fragments de l'épopée babylonienne de la création, il est devenu banal de considérer les récits bibliques sur la création comme des dérivés, en quelque sorte, de ce récit. Au début, il était de mode de supposer une filiation directe. Cela impliquait qu'Israël ne devait son récit de la création qu'à une dépendance immédiate du mythe mésopotamien. Avec le temps, ces vues se sont révélées pour le moins trop simplistes. On peut démontrer que ce mythe, sous une forme ou une autre, s'est répandu dans tout le Proche-Orient ancien, ainsi qu'en Inde et en Grèce. La source n'est pas la version mésopotamienne, et celle-ci, telle qu'elle apparaît, n'a pas eu sur les autres versions l'influence qu'on lui prêtait. Ainsi, comme l'a montré Alexander Heidel, la thèse d'une relation directe entre les deux

* Cet article a paru en 1977 dans *Evangelical Quarterly* (Paternoster Press, 3 Mount Radford Crescent, Exeter, G.B.). Il a été traduit par Christophe Desplanque.

traditions est plus que fragile.¹ Pourtant, un nombre significatif de commentateurs modernes, dont E.A. Speiser,² continuent d'affirmer ou de laisser entendre que l'*Enuma Elish* est le prototype direct des récits bibliques.

La plupart de ceux qui ne voient pas une relation directe sou-tiendraient néanmoins que la pensée hébraïque est issue du mythe. En se fondant sur des passages de Job, des Psaumes, d'Ésaïe et d'Ézéchiël, ils affirment qu'à une certaine époque Israël a dû avoir sa propre version du mythe du Dragon. Celle-ci, disent-ils, devait être proche des mythes ougaritiques de Yam et de Lotan,³ bien que l'on ne connaisse pas encore grand-chose de leur contenu.⁴ C'est principalement la position de B.S. Childs dans son ouvrage très connu, *Myth and Reality in the Old Testament* (Londres, SCM Press, 1962). Une étude plus récente de la question, celle de Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster* (Leiden, Brill, 1973), semble aller dans le même sens.

Avant de poursuivre, nous devons examiner quelques passages représentatifs, où certains veulent voir des allusions spécifiques au mythe.

1^{er} texte : Es 51. 9-10

*Surgis, surgis, revêts-toi de puissance,
bras du Seigneur,
surgis, comme aux jours du temps passé,
des générations d'autrefois.
N'est-ce pas toi qui as taillé en pièces le Tempétueux,
transpercé le Dragon ?
N'est-ce pas toi qui as dévasté la Mer,
les eaux de l'Abîme gigantesque,
qui as fait du fond de la mer un chemin,
pour que passent les rachetés ?⁵*

Dans ce passage, il est clair que l'assèchement de la mer n'est pas simplement décrit de façon réaliste. Le parallélisme entre Rahab⁶ et le Dragon d'une part, et entre Yam et *Tehôm Rabba*⁷

¹ Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, 2e éd. (Chicago, 1951), pp. 138 s.

² E.A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible (Garden City, New York, 1964), pp. 8 ss.

³ Léviatan, en hébreu (N.d.T).

⁴ La plus grande partie de ce que nous en connaissons actuellement provient, indirectement, du cycle de Baal et d'Anat. Cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 129-142.

⁵ Traduction TOB, comme pour toutes les citations bibliques dans la traduction de cet article.

⁶ "Le Tempétueux", monstre du chaos, prosopopée de l'Égypte selon la version Segond révisée, "à la Colombe" (1978), p. 983 n.c. (N.d.T).

⁷ En hébreu, la mer et l'Abîme, désignant dans le langage mythique l'océan et le gouffre originel (cf. même réf. que n. 6) (N.d.T).

d'autre part, montre bien que l'auteur suggère, soit poétiquement, soit littéralement, que la séparation des eaux de la mer Rouge par Dieu équivalait à une défaite du monstre du Chaos.

Ce dernier point est très significatif. L'auteur n'utilise pas le mythe dans son cadre original, la création primordiale. Cela ne rimerait à rien puisque YHWH a créé *une fois pour toutes* dans le temps et l'espace. L'auteur semble plutôt vouloir dire : "Créateurs de mythes, si vous voulez voir où le désordre et le mal ont été réellement vaincus, il vous faudra considérer le salut de son peuple". Il montre par conséquent que le mal, le désordre ne sont pas inhérents à la substance du cosmos, ils sont plutôt le résultat de mauvais choix de la part des créatures de Dieu. Ce n'est pas la création qui y remédie, mais la rédemption.⁸

2e texte : Job 40. 25-30

*Et le Tortueux, vas-tu le pêcher à l'hameçon
et de ta ligne le ferrer à la langue ?*

*Lui passeras-tu un jonc dans le naseau,
perceras-tu d'un croc sa mâchoire ?*

*Est-ce toi qu'il pressera de supplications,
te dira-t-il des tendresses ?*

*S'engagera-t-il par contrat avec toi,
le prendras-tu pour esclave à vie ?*

*Joueras-tu avec lui comme avec un passereau,
le tiendras-tu en laisse pour tes filles ?*

*Vous associez-vous pour le mettre aux enchères ?
le débitera-t-on entre marchands ?*

Il est évident que le Léviatan,⁹ ici, n'est pas en premier lieu un monstre du cosmos. En fait, on peut raisonnablement se demander s'il y a là une quelconque référence au mythe. L'auteur ne parle-t-il pas simplement d'un animal grand et redoutable, d'un hippopotame ou d'un crocodile ? C'est tout à fait possible. Toutefois, le fait que Job 26. 12 s. contienne une allusion claire à Rahab "fendu" et au Serpent fuyard "percé" par Dieu (ce dernier terme désigne Lotan dans la littérature Ougaritique) suggère que l'auteur était tout à fait conscient de la résonance mythique du terme qu'il employait.

Il semble donc qu'il y ait un sous-entendu dans la pensée de l'auteur. Il veut tirer parti de toutes les connotations effrayantes du terme "Léviatan". Il l'utilise dans le but précis d'exprimer de façon sensible tous les aspects de la supériorité de Dieu sur la nature. Mais en même temps, cependant, il veut rendre évident que

⁸ Ceci est illustré encore plus vigoureusement dans des passages tels qu'Ez 32. 2 ss. et Es 27, 1 où la destruction du dragon est encore à accomplir. Elle aura lieu lorsque Dieu délivrera son peuple de l'exil. Ap 12. 13-17 semble, pour le concept de la destruction du dragon, dépendre de tels textes.

⁹ "Le Tortueux" dans la TOB.

cette souveraineté n'a pas été acquise au terme d'une sorte de bataille cosmique décisive. Etant données la nature de Dieu et celle du monde, une telle domination est absolument normale, comme allant de soi.

3e texte : Ps 74. 12-17

*Toi pourtant, Dieu, mon roi dès l'origine,
et l'auteur des victoires au sein du pays,
tu as maîtrisé la mer par ta force,
fracassant la tête des dragons sur les eaux ;
tu as écrasé les têtes de Léviatan,
le donnant à manger à une bande de chacals.
C'est toi qui as creusé les sources et les torrents,
et mis à sec des fleuves intarissables.
A toi le jour, à toi aussi la nuit :
tu as mis à leur place la lune et le soleil ;
tu as fixé toutes les bornes de la terre ;
l'été et l'hiver, c'est toi qui les a inventés !*

Une fois de plus, d'une manière très semblable à celle d'Es 51, l'allusion au mythe est associée à une circonstance historique.¹ Le psalmiste a besoin d'être délivré, car ses ennemis ont détruit même le sanctuaire. Pourtant il sait que Dieu peut racheter et délivrer. Il exprime cette confiance par une allusion au mythe : la pointe est ici la même qu'en Es 51 : la vraie victoire sur le désordre et le mal a lieu dans la vie et les cœurs des humains lorsque Dieu les rachète.

Il apparaît donc de façon assez précise que ces passages, ainsi que d'autres passages semblables, contiennent de nettes références au mythe du dragon.² Comment les expliquer ? Comme nous l'avons indiqué plus haut, Childs et Wakeman semblent vouloir montrer qu'un lent développement de la conscience de la transcendance de YHWH et de son utilisation de l'histoire pour se révéler avait, vers la fin de la période monarchique, fait éclater les cadres du mythe hébraïque originel.^{2bis} Mais d'un autre point de vue, il n'y a peut-être pas eu de mythe à l'origine ; ces passages relèvent plutôt d'un Yahvisme agressif qui s'approprie en toute

¹ Wakeman (p. 62), suivant Dahood, *Psalm II*, p. 204, lit au v. 12 : "Détruis, ô Dieu, les rois de l'Orient..." C'est peut-être juste, vu la difficulté qu'offre *klh* à la fin du v. 11, mais la traduction habituelle du v. 12 est tout à fait satisfaisante quant au sens.

² Cf. aussi Job 3. 8 s. ; 7. 12 ; 9. 13 ; Ps 87. 4 ; 89. 10 s. ; 104. 25 s. ; Es 30. 7 ; Ez 29. 3-6.

^{2bis} Pour la question de l'utilisation de l'histoire et du mythe par la Bible, on lira avec profit H. Blocher et F. Lovsky, *Bible et Histoire*, coll. Points de Repère, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1980. Cf. aussi H. Blocher, "Qu'est-ce que la vérité ?", *HOKHMA* 12/1979 et 13/1980.

assurance le langage mythique pour démontrer la supériorité de YHWH sur l'ensemble des divinités.³

Mais n'est-ce pas là couper les cheveux en quatre ? De façon très académique ? Toutes les positions reconnaissent que l'Écriture utilise ces termes en un sens résolument non mythique. L'origine de cet usage importe-t-il vraiment ? Oui, et de manière assez significative ! L'explication de Childs (celle que Wakeman paraît adopter) remet en question la véracité de l'Écriture en ce qui concerne le développement du Yahvisme et donc, en dernière analyse, vient jeter le doute sur la validité de la révélation biblique.

Que voulons-nous dire par là ? Si Childs (et peut-être Wakeman) a raison de penser que le Yahvisme primitif, surgissant à l'époque de la monarchie, était tout au début mythique, c'est-à-dire qu'il voyait Dieu essentiellement en continuité avec la création et agissant principalement de façon supra-historique ; s'il est vrai aussi que ses actes n'ont été historicisés qu'au terme d'une longue suite de spéculations théologiques, nous devons admettre sans restriction que les traditions bibliques ont été profondément et tendancieusement transformées. S'il en est ainsi, il faut se demander si l'usage que fait la Bible de l'histoire est réellement *sui generis*, ou s'il ne l'est qu'en apparence. Si Babylone et l'Égypte, spéculant sur le sens de leur existence, créent une théologie naturelle, et si Israël, dans la même optique, en crée une fondée sur l'histoire, cette dernière démarche théologique peut-elle vraiment se prétendre supérieure à la première ? Ce que la Bible affirme être, une parole de Dieu authentique, s'appuie certainement en grande partie sur le fait qu'elle ne contient pas un discours de type spéculatif ; elle repose plutôt sur une perception de Dieu médiatisée par une série d'événements dont la signification était immédiatement compréhensible, ou le devenait au moyen d'une communication divine. Si nous rejetons cela, il devient très difficile de comprendre le contraste fondamental qui oppose l'Ancien Testament à son environnement.

La position adoptée par Yehezkel Kaufmann dans son *Religion of Israel*⁴ est à l'extrême opposé de celle de Childs. Il soutient que les Hébreux étaient si peu créateurs de mythes, à n'importe quelle époque de leur histoire, qu'ils ne comprenaient même pas la nature du mythe. Sur ce point il s'appuie fortement

³ La date de Job est difficile à établir. On le situe traditionnellement à l'époque patriarcale. Certains spécialistes, plus récemment, ont eu tendance à lui attribuer une date beaucoup plus tardive. Une étude récente de D.A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL, 1973) suggère que l'évidence linguistique situerait Job parmi les textes les plus anciens de la Bible. Si cela est exact, le processus de critique du mythe a commencé très tôt.

⁴ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, traduit de l'hébreu et abrégé par M. Greenberg (Chicago, 1960).

sur des affirmations telles que celle d'Es 44. 9-20, où la folie de prier une pierre ou un morceau de bois est si vivement raillée. Kaufmann montre que, pour rejeter l'idolâtrie de cette façon, il faut que les Israélites n'aient pas compris que le païen n'assimilait jamais simplement le dieu à l'idole. Celle-ci n'était qu'une manifestation de la réalité divine supérieure. A vrai dire, l'idole participait à l'essence du divin, sans l'enfermer intégralement.

Bien que l'explication que donne Kaufmann de la théorie du mythe soit sûrement correcte, Esaïe et d'autres mettent justement le doigt sur le talon d'Achille de cette vue mythique du monde, en montrant combien elle confond créature et créateur, produisant ainsi des divinités incapables d'agir librement vis-à-vis de la création. Le fait qu'ils prennent le parti de concentrer toutes leurs ressources rhétoriques sur ce point précis ne prouve que leur habileté polémique à trouver le point faible et à s'y tenir.

Néanmoins, les passages cités ci-dessus et les autres textes du même type perdraient l'essentiel de leur impact si les auditeurs ne connaissaient pas l'arrière-plan mythique des éléments qui les composent. Comment pourrait-on représenter la supériorité de Dieu sur le panthéon par des emprunts au mythe si l'auditoire ignorait tout du mythe ?⁵ Il semble donc qu'en dépit de l'excellente contribution que Kaufmann a apportée sur la nature anti-mythique de la religion hébraïque dès ses origines, il faille considérer sa pensée concernant l'ignorance des Hébreux sur la nature du mythe comme excessive et injustifiée.

Ainsi une *via media* entre les positions de Childs et de Kaufmann, si elle est soutenable, paraît plus fidèle aux claires affirmations de l'Écriture. Il s'agirait de la deuxième explication que nous avons donnée ci-dessus : après l'Exode, et peut-être même avant, le mythe n'a sûrement pas fait partie de la religion hébraïque normative.⁶ L'existence de cette tension fondamentale est perçue dans l'absence quasi-totale d'allusions mythiques à l'intérieur du Pentateuque, en particulier Gn 1-3. Même ceux qui voient une relation directe de Gn 1 avec l'*Enuma Elish* doivent reconnaître l'effort minutieux accompli pour évacuer tout sem-

⁵ Kaufmann admet les allusions au mythe mais soutient que Rahab etc. ne sont que des créatures rebelles, rien de plus (pp. 11, 17, 62, 71, 118) ; mon objection tient toujours.

⁶ On ne peut affirmer catégoriquement la conception qu'avait Abraham de Dieu, en se fondant sur l'Écriture. L'emploi normal de *El* comme nom propre peut indiquer un rapport avec la pensée ougaritique de l'époque (puisque *El* est à la tête du panthéon ougaritique). Cf. Gn 14. 18 ; 16. 13 ; 17. 1 ; 33. 20, etc. On trouve aussi l'adoration des dieux du pays étranger où l'on se trouve (Gn 35. 2). Ces données considérées dans leur ensemble indiquent une monolâtrie. Il faut en même temps tenir compte du fait que les récits de Gn 1-11 peuvent avoir été transmis, dans la plus grande partie de leur forme actuelle, à travers une descendance familiale qui a gardé une compréhension correcte de Dieu, pour ce qui est de l'essentiel.

blant d'allusion.⁷ Ce n'est que bien plus tard, dans cette maturité sûre d'elle à laquelle parvint la période prophétique, que le Yahvisme se sentit pleinement libre d'utiliser le langage mythique. Le caractère non mythique du Yahvisme était si clairement établi à cette époque que la vision mythique du monde ne constituait plus une menace pour la foi. Désormais, il était possible de passer à l'offensive et de porter l'attaque dans le camp-même de l'ennemi.

Mais sur quoi se fonde ce point de vue ? Pour donner un premier élément de réponse, nous devons réexaminer le travail de Wakeman. Même si elle ne se prononce pas directement en faveur d'un mythe primitif de YHWH, abandonné par la suite, l'enthousiasme qu'elle manifeste pour découvrir des allusions mythiques dans l'Écriture doit aller dans ce sens. Comme elle a trouvé des références au monstre marin Yam, elle suspecte chaque emploi du mot *yām* (mer) d'avoir une résonance mythique. Toutes les références à des serpents, y compris celle du bâton de Moïse, deviennent des candidats potentiels au mythe ! Les verbes que l'on associe au contexte mythique, comme *hālal*, transpercer, *pārar*, briser, *dākha*, écraser, sont tous considérés comme chargés de connotations mythiques.⁸ Cela ne veut pas dire que nous lançons une attaque générale contre l'œuvre de Wakeman ; elle recèle beaucoup d'éléments stimulants et valables. Cependant, il est clair que, si ces hypothèses sont correctes, les Hébreux n'étaient pas seulement familiers du mythe : toute leur culture était imprégnée de cette forme de pensée.

Cette thèse serait-elle juste ? Ou au contraire, la langue hébraïque, mis à part un nombre d'allusions très limité, fait-elle preuve d'une liberté remarquable vis-à-vis de ces usages quasi-mythiques ? Il n'y a place ici pour examen approfondi des exemples donnés par Wakeman. Toutefois, l'examen d'un exemple pourra éclairer la question.

Le mot *bāqa'* (rompre, fendre, déchirer) est intéressant à cause de son emploi en Gn 7. 11, où il est dit que les réservoirs du grand abîme (*tehôm rabbā*) furent rompus. L'association de *tehôm*, qui a été souvent comparé au "Tiamat" du mythe Babylonien,⁹ à l'action de rupture, également une réminiscence du mythe, me paraît hautement suggestive. Wakeman tient fermement

⁷ Même si l'on reconnaît que des éléments tels que le *tehôm*, le firmament, la matière pré-existante de Gn 1 (qui a suscité tant de débats), l'arbre de vie et le serpent de Gn 2 et 3 proviennent de contextes mythiques, il est clair que c'est une attitude différente à l'égard du mythe qui prévaut ici. L'arrière plan mythique, s'il est réellement présent, est rejeté alors qu'en Es 51, etc., il est pleinement toléré.

⁸ p. 104, n. 3.

⁹ Tiamat : personnification des eaux salées et de la mer dans l'*Enuma Elish*. Cf. E. Dhorme, *les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, les anciennes religions orientales (T. II), collection "Mana", PUF, 1945, p. 32. (N.d.T.).

aux enracinements mythiques du verbe *bāqa'*.¹ Par suite, elle revient comme sens premier "lacérer (éventrer) un corps".

Avant d'examiner l'usage hébreu pour ratifier ou contester cette définition, il serait tout de même bon de nous interroger sur cette relation entre l'action d'"éventrer" et le mythe, ainsi que sur le rapport de *bāqa'* avec le mythe. Tout d'abord, éventrer le corps du monstre n'est pas un trait dominant, dans la plupart des versions du mythe. Des actes tels qu'écraser, transpercer ou frapper sont beaucoup plus fréquents. Dans l'*Enuma Elish*, la mention de cette lacération n'apparaît qu'en deux lignes : Tablette IV, 136-7.² Les verbes utilisés sont *zazū*, (partager en parts égales) d'emploi surtout juridique, et *hepu*, qui a les sens les plus fréquents d'écraser, détruire, briser (une tablette), etc. L'idée de déchirure n'apparaît qu'un petit nombre de fois. On ne trouve pas le verbe *bq'* en akkadien. En ougaritique, *bāqa'* apparaît surtout en deux endroits. Anat coupant Mot dans une reconstitution des moissons³, et Danel éventrant les aigles en espérant découvrir les restes de son fils Aqhat.⁴ Aucun de ces deux exemples ne peut être relié à la lacération du monstre, bien que Wakeman essaie de le faire pour le premier d'entre eux.⁵ Mais Mot n'est pas éventré pour que Baal et l'ordre puissent surgir. Bien plutôt, cet acte ne représente que le fauchage des céréales (*the cutting down of the dead grain*) comme première étape de la moisson, processus après lequel Baal renaît. Dans les récits concernant la défaite de Yam il n'y a pas d'allusion à cette notion de lacération.

Puisque *bāqa'* n'apparaît nulle part avec cette idée de tailler en pièces le monstre du chaos, et puisque la véritable lacération n'est pas un thème majeur du récit, il semble imprudent de déduire, pour une si large part, le sens premier de la racine *bāqa'* de ces hypothétiques rapports avec le mythe.

Quand on examine l'emploi de *bāqa'* dans l'Écriture, on est encore plus enclin à contester que les plus anciennes connotations de ce mot viennent de ses rapports avec le mythe. Wakeman suggère que le sens le plus fréquent est le découpage en morceaux d'un corps ou d'une cité (conçue comme une sorte de corps).⁶ Cela fait immédiatement penser à Mardouk éventrant le corps de Tiamat, et donc mène à la conclusion souhaitée. Cependant, une enquête montre que cette affirmation est pour le moins fallacieuse. Le verbe signifie toujours entrer ou sortir de force de quelque chose, enfoncer quelque chose. Il se présente 51 fois. Dans ces cas, le sujet ou l'objet du "découpage" est un corps

¹ pp. 123-127.

² James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2e éd. (Princeton, 1955), p. 67.

³ *Op. cit.*, p. 140.

⁴ *Op. cit.*, p. 154.

⁵ p. 38.

⁶ p. 123.

humain (huit fois), une cité (trois fois), un état (deux fois), un camp militaire (deux fois). Il est fait référence à au moins sept autres sujets/objets, dont des œufs, des verges, de la terre, des rochers, des outres à vin. Il y a deux catégories spéciales de références, celles qui se rapportent au partage des eaux lors de l'Exode (5 fois), et celles qui désignent le fait de creuser (la terre, d'ordinaire) pour obtenir de l'eau (10 fois).

Sur la base de ces constatations, il semble hors de question que la connotation fondamentale de *bāqa'* soit à dériver de sa relation originale avec le mythe. Cependant, ne peut-on pas démontrer que (sur un total de 51) les 15 références à la mer Rouge et au jaillissement de l'eau constituent un ensemble assez conséquent pour appuyer l'idée d'une sorte de mythe primitif hébreu, qui n'était pas sans rapport avec le découpage du monstre des eaux ? En d'autres termes, une telle convergence des matériaux peut-elle ne provenir que d'allusions à un mythe étranger ?

Examinons tout d'abord toutes les références à la mer Rouge : Ex 14. 16, 21 ; Ne 9. 11 ; Ps 78. 13 et Es 63. 12. En premier lieu, il convient de noter qu'aucun de ces passages ne recèle d'allusions mythiques évidentes. Deuxièmement, dans les passages qui célèbrent la victoire de Dieu sur le monstre, il n'est pas fait mention de Yam en train d'être "fendu".⁷ Il faut porter une attention spéciale à Es 51. 9 s. ; c'est bien là qu'une telle mention, s'il en est, devrait se trouver. Wakeman suggère que l'assèchement est le résultat de cette séparation, et donc que *bāqa'* est sous-entendu malgré tout,⁸ mais supposer que la seule manière de comprendre l'assèchement de la mer est le langage mythique, et que par conséquent toutes les mentions de cet assèchement impliquent la notion de *bāqa'* est sans aucun doute un raisonnement circulaire. D'ailleurs, comme Wakeman le souligne elle-même, la façon dont le concept de lacération est relié à celui de terre asséchée n'est pas du tout évidente dans l'*Enuma Elish*.⁹

Je conclurai donc qu'on ne trouve pas de colorations mythiques dans ces passages.¹

Dans les autres passages, comme nous l'avons dit précédemment, Dieu fend généralement quelque chose pour faire jaillir de l'eau, par exemple Jg 15. 19 où Dieu fend la cavité d'un rocher pour donner de l'eau à Samson. Une des références-clefs est Pr 3. 20, car la déchirure du *tehôm y* est explicitement reliée à la création. Cela donne, avec le v. 19 :

⁷ La revised Standard Version traduit différemment. Le mot qu'on traduit par "diviser" est en fait *pr*, "briser, ôter toute force à".

⁸ p. 126 s.

⁹ p. 19.

¹ La présence répétée du thème de la "terre sèche" dans les passages de la mer Rouge et du Jourdain peuvent se référer à Gn 1. 9, en accord avec l'interprétation de l'Exode comme complément de la création.

*Le Seigneur a fondé la terre par la sagesse,
affermissant les cieux par la raison.
C'est par sa science que se sont ouverts les abîmes,
et que les nuages ont distillé la pluie.*

De façon assez significative, Wakeman ne fait référence qu'en passant à cette affirmation.² Le passage est, de toute évidence, poétique, mais il est difficile de s'assurer qu'il contient une allusion consciente au mythe. L'auteur peut avoir à l'esprit les eaux d'en-dessus et d'en-dessous (cf. Gn 1. 6 s.). La référence aux nuages semble soutenir cette idée.

Gn 7. 11, où le grand Abîme s'ouvre, peut être, ainsi qu'Es 51, une historicisation consciente du mythe. Cependant, le thème est à l'opposé de l'*Enuma Elish*, où la divinité s'assure le contrôle des eaux du chaos en découpant, entre autres, le corps du monstre. Ici, c'est l'inverse : le chaos est libéré par l'ouverture du *tehôm*. S'il y a ici la moindre allusion intentionnelle, ce n'est probablement que pour souligner le contrôle souverain de Dieu sur les eaux : il peut les libérer ou les retenir à son gré.

Ce thème semble justement se trouver au Ps 74. 15 (voir ci-dessus), car bien que le jaillissement des eaux prenne place dans un passage de teinte nettement mythique, il faut noter qu'il n'est pas question ici du découpage du monstre, mais plutôt, du fait que le monstre a été vaincu, des eaux qui appartiennent à Dieu, lequel les dispense à son gré. On trouve des affirmations semblables sur la souveraineté de Dieu, sans allusion au mythe, en Es 35. 6 et 50. 2. Dieu y est dépeint capable d'une part de transformer les déserts en lacs, et d'autre part d'assécher les mers comme il le veut.

Ha 3. 8-11 offre un équivalent au Ps 74 :

*Le SEIGNEUR s'est-il enflammé contre des rivières ?
Ta colère s'adresse-t-elle aux rivières,
ta fureur à la mer,
lorsque tu montes sur tes chevaux,
sur tes chars victorieux ?
Ton arc est mis à nu,
les paroles des serments sont des épieux.
Tu crevasses la terre par des torrents.
Les montagnes t'ont vu : elles tremblent.
Une trombe d'eau est passée,
l'Abîme a donné de la voix,
il a tendu ses mains vers le haut.
Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure
à la lumière de tes flèches qui partent,
à l'éclat foudroyant de ta lance.*

² p. 123, n. 7.

Bien que les différents fils littéraires de ce passage soient très difficiles à démêler, les allusions à des rivières (*nāhār*), à la mer (*yām*), et surtout le fait que *Nāhār* est l'un des noms de Yam dans le mythe ougaritique, tout cela montre que le mythe de la création constitue au moins l'un de ces fils. Il faut remarquer ici qu'une fois de plus c'est la terre qui est fendue. C'est pour cela, entre autres, que Wakeman argumente autant en faveur d'un monstre terrestre que d'un monstre marin dans le répertoire du Proche-Orient ancien.³ Il ne s'agit pas de construire une théorie directement rivale de ce point de vue quelque peu discutable : il suffira de dire que dans ce texte la maîtrise de Dieu sur *Nāhār* est si totale qu'il devient entre les mains de Dieu un instrument dirigé contre une création en révolte.

Les autres références, Ps 78. 15 et Es 48. 21, doivent être comprises à la lumière de celle-ci. Celui qui a creusé des torrents et des sources était capable de recommencer dans le désert du Sinai. Ici à nouveau il semble qu'on trouve cette historicisation résolue qui considère la rédemption comme un aspect inséparable de la création. Et qui plus est, ce texte affirme que si ces récits ont quelque valeur, ce n'est que par rapport à l'auto-révélation de Dieu dans l'histoire.⁴

Si donc j'ai correctement analysé ces données, *bāqa'* ne constitue pas un appui à la thèse d'un mythe hébreu original concernant YHWH. Le sens fondamental de *bāqa'* c'est pas nécessairement dérivé de l'idée de monstre mythique, et même le concept tout entier de laceration ne se trouve que dans un nombre réduit d'expressions, que ce soit dans les textes du Proche-Orient ancien ou dans ceux de la Bible. On ne peut prouver la présence indéniable d'allusions au mythe que dans une demi-douzaine des passages où ce terme est employé.

J'affirmerai pour conclure que ces passages constituent des exemples d'une appropriation consciente de thèmes mythiques dont l'origine n'est pas israélite.⁵

³ pp. 120, 126.

⁴ Je suis redevable au Dr. John Stahl, de la Western Kentucky University, de m'avoir rappelé que C.S. Lewis avait le même point de vue quand il parlait de la révélation comme mythe devenu réalité. Cf. *Miracles* (Collins, 1960), pp. 137-8 n. Je ne serais pas d'accord, toutefois, avec Lewis, à propos de ce qui constitue le mythe.

⁵ Depuis la préparation et la publication de ces lignes, un article de G.F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology" a paru dans *The Evangelical Quarterly* XLVI/2, avr.-juin 1974, pp. 81-102. J'adhère de tout cœur au point de vue du professeur Hasel.