

Université de Montréal

Le roi-prêtre Elohim.

Exploration de la redynamisation sacerdotale du portrait royal divin en Gn 1,1–2,4a à l'aune de son contexte postexilique

Par

Olivier Roy-Turgeon

Institut d'études religieuses, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sciences des religions

Août 2022

© Roy-Turgeon, 2022 Université de Montréal

Ce mémoire intitulé

Le roi-prêtre Elohim.

**Exploration de la redynamisation sacerdotale du portrait royal divin en Gn 1,1–2,4a à
l'aune de son contexte postexilique**

Présenté par

Olivier Roy-Turgeon

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Alain Gignac

Président-rapporteur

Anne Létourneau

Directrice de recherche

Jean-Jacques Lavoie

Membre du jury

Résumé

Le récit de création de Genèse 1,1–2,4a – récit d'introduction de la Bible hébraïque – n'a jamais cessé d'animer et de stimuler les esprits et a laissé une forte empreinte sur la culture populaire. En effet, malgré son histoire millénaire et sa pluie de commentaires, ce récit continue, encore de nos jours, à susciter des discussions et des débats sur des enjeux toujours plus pointus et complexes. Dans la foulée, l'objectif général de ce mémoire est de dégager et d'examiner une des dimensions moins explorées de ce récit, à savoir ses vestiges de royauté (divine) et, par extension, leur possible reconfiguration sacerdotale à la période postexilique.

Pour y parvenir, des méthodes littéraires et historiques, notamment l'analyse narrative et l'histoire comparée, seront mises à profit tout au long du mémoire. Il s'agira, d'abord, d'investiguer la caractérisation du roi YHWH dans certains psaumes (Ps 47; 74; 89; 104). Ces premiers éléments de l'étude serviront de comparatif pour la suite de l'enquête. Je procéderai par la suite à l'excavation de traces de la royauté divine en Genèse 1, le récit phare de ce mémoire. Finalement, les deux derniers chapitres me permettront d'insister, d'une part, sur la contextualisation historique postexilique de cet écrit, en particulier l'influence sacerdotale, et d'autre part, de dégager les principaux éléments de la caractérisation « royale » d'Elohim en Gn 1, en soulignant toute l'originalité de leur configuration sacerdotale par rapport aux Psaumes.

Mots-clés : Genèse 1, Psaumes, Royauté, Mythes de création, Prêtrise, Yehoud, Période postexilique, Mimétisme colonial, Bible hébraïque.

Abstract

The creation story of Genesis 1.1–2.4a – the introductory story of the Hebrew Bible – has never ceased to captivate and thus left a strong imprint on popular culture. Despite its millennial history and its multitude of commentaries, this story continues, even today, to spark discussions and debates on ever more specific and complex issues. The general objective of this dissertation is to examine a rarely explored dimension of this narrative, namely the traces of (divine) kingship found in its midst and the potential priestly reconfiguration of this royal dimension in the postexilic period.

To do so, literary and historical methods, including narrative criticism and comparative history, will be used throughout the dissertation. First, I will investigate the characterization of king YHWH in various psalms (Ps 47; 74; 89; 104). The rest of the investigation will build on these first steps of the study. I will then proceed to excavate traces and remains of divine kingship in Genesis 1. The last two chapters will allow me, on the one hand, to address the historical context of this text, in the post-exilic period, as well as the important priestly influence on Gen 1; on the other, to identify the main elements of the "royal" characterization of Elohim in Gen 1 while highlighting and acknowledging their priestly revitalization when compared to the Psalms.

Keywords : Genesis 1, Psalms, Kingship, Creation myths, Priesthood, Yehud, Postexilic Period, Colonial mimicry, TaNaKh

Table des matières

Résumé	I
Abstract	II
Table des matières	III
Liste des abréviations	VIII
Remerciements	X
Introduction	1
Problématique.....	1
Objectif général et hypothèses de recherche	3
Méthodologie et démarche	3
Chapitre 1 – Délimitation, traduction et critique textuelle.....	8
1.1. Sur la traduction et la critique textuelle.....	8
1.2. Genèse 1,1–2,4a : premier récit de création	9
1.3. Traduction de Genèse 1,1–2,4a	12
1.3.1. Chapitre 1	12
1.3.2. Chapitre 2	16
1.4. Critique textuelle	17
1.4.1. Chapitre 1	17
Verset 1 :	17
Verset 5 :	18
Verset 6 :	19
Verset 7 :	19
Verset 8 :	20
Verset 9 :	20

Verset 11 :	22
Verset 12 :	24
Verset 14 :	25
Verset 20 :	26
Verset 21 :	26
Verset 22 :	27
Verset 26 :	27
Verset 27 :	27
Verset 28 :	28
Verset 29 :	29
Verset 30 :	30
Verset 31	31
1.4.2. Chapitre 2 :	32
Verset 2 :	32
Verset 3 :	32
Verset 4a :	33
Chapitre 2 – La royauté divine dans la Bible hébraïque : exploration des psaumes à la recherche du Dieu-roi YHWH.....	34
2.1. Les psaumes royaux et les psaumes d'intronisation : des psaumes aux fonctions bien différentes.....	35
2.2.1. Le(s) contexte(s) de rédaction des psaumes royaux et d'intronisation	38
2.2. La royauté martiale de YHWH : exploration des Ps 47; 74,12-17 et 89,5-18	40
2.2.1. Ps 47 : une manifestation explicite de royauté guerrière	41
2.2.2. Ps 74 : une métaphore titanesque à la lumière des enjeux du <i>Chaoskampf</i>	44
2.2.3. Ps 89,5-18 : le triomphe de YHWH sur ses ennemis cosmiques	48
2.3. Le Ps 104 : un détour nécessaire vers Gn 1.....	51

2.4. La royauté sapientielle de YHWH : exploration du Ps 104	53
2.4.1. YHWH comme Dieu-bâisseur : analyse de Ps 104, 5-9	55
2.4.2. YHWH le Dieu-pourvoyeur : analyse du Ps 104, 14-18. 24-31	58
2.5. La royauté de YHWH dans les psaumes : une royauté de médiation	60
2.5.1. La médiation royale : qu'est-ce que c'est?	60
2.5.2. La médiation royale de YHWH	61
2.5.3. La médiation royale par les armes : retour sur les psaumes 47, 74 et 89	62
2.5.4. La médiation royale par les eaux : retour sur le Ps 104	62
2.5.5. La médiation royale du Ps 93 : somme des manifestations explorées	63
2.5.6. La royauté de YHWH dans les psaumes : une royauté de médiation dynamique et active	64
Chapitre 3 – Les traces de la royauté divine dans le premier récit de création : prospection de Gn 1,1–2,4a à la recherche du Dieu-roi Elohim.....	66
3.1. Gn 1, premier mythe/récit de création.....	67
3.2. Autour de רָאשִׁית : « Dans un commencement [du règne], quand Elohim créa/sépara les cieux et la terre » (Gn 1,1)	71
3.2.1. Un רָאשִׁית royal?.....	75
3.3. La royauté martiale implicite d'Elohim en Gn 1.....	78
3.3.1 L'Abîme ou les abîmes : la place du תְהוֹם en Gn 1,2	78
3.3.2 Entre chaos et paix : la place des תַיִנִים en Gn 1,21	80
3.3.3 La possible fonction militaire des astres	82
3.4. La royauté sapientielle d'Elohim en Gn 1.....	83
3.4.1. Elohim comme Dieu-pourvoyeur : analyse des trois derniers jours de la création.....	83
3.4.2. Gn 1, 26-30 et le partage de la responsabilité royale	84
3.4.3. L'« image royale » à travers le temps	86

3.4.4. À notre image comme à notre ressemblance, vous subjuguerez et vous commanderez : retour sur Gn 1,26-28 à l'aune de l'idéologie royale	89
3.4.5. L'humanité, porte-étendard divin : retour sur Gn 1,26-30	92
3.5. La médiation royale d'Elohim : retour sur l'acte créateur en Gn 1	96
3.5.1. La médiation royale par les armes : retour sur Gn 2,1	96
3.5.2. La médiation royale par la séparation : retour sur les verbes אָרַח et פָּדַל	98
3.5.3. La médiation humaine : à l'image comme à la ressemblance de Dieu	100
3.5.4. La royauté d'Elohim en Gn 1 : une royauté de médiation puissante, mais discrète ..	103
Chapitre 4 – La période postexilique et l'influence des groupes sacerdotaux : Gn 1 et son contexte de rédaction	105
4.1. Gn 1 dans son contexte.....	105
4.1.1. Vers les débuts de la fin	107
4.1.2. Disparition de la royauté en Judah	107
4.1.3. Destruction du Temple de Salomon et la prise de Jérusalem.....	108
4.1.4. L'exil	108
4.1.5. Le retour	110
4.1.6. Vers un nouveau « royaume de prêtres »?	111
4.2. Les théories postcoloniales : outils nécessaires à l'excavation des motifs royaux de Gn 1,1– 2,4a	112
4.2.1. Gn 1 comme <i>mimotexte</i>	115
Chapitre 5 – Le roi-prêtre Elohim	119
5.1. Au pic et à la pioche : premier portrait sacerdotal d'Elohim en Gn 1,1–2,4a.....	119
5.1.1. Un mot et un nom, singulier et pluriel : analyse théonymique de אֱלֹהִים	119
5.1.2. Une anthropomorphisation sacerdotale d'Elohim?	123
5.1.3. Anthropomorphisme et anthropopathie : « Dieu voit comme c'est bon » (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31. BNT).....	124

5.1.4. Dévoilement par la parole créatrice : « Dieu dit »	126
5.1.5. La bénédiction divine (Gn 1,22. 28; 2,3)	127
5.1.6 Elohim, de Dieu-bâisseur à grand prêtre : retour sur les trois premiers jours de la création	128
5.2. À la truelle et au pinceau : effacements, développements et continuités de la redynamisation sacerdotale de la royauté divine en Gn 1	132
5.2.1. Effacement de la dimension martiale : établissement d'un Dieu-roi Elohim pacifiste	132
5.2.2. Développement de la dimension sapientielle : complémentarité d'un Dieu-roi Elohim bâtisseur, pourvoyeur et grand-prêtre.....	134
5.2.3. Continuité de la médiation royale : pilier de la création continuée.....	135
Conclusion.....	138
Une nouvelle royauté, une nouvelle masculinité?.....	140
Références bibliographiques	142

Liste des abréviations

Abréviations des bibles utilisées :

BHS : Biblia Hebraica Stuttgartensia

BHQ : Biblia Hebraica Quinta

LXX : La Septante, Bible grecque

BJ : Bible de Jérusalem

BNT : Bible Nouvelle Traduction Bayard

LSG : Louis Segond (1910)

LSG21 : Segond 21 (2007)

TOB : Traduction Œcuménique de la Bible
(2010)

NIV : New International Version

NLT : New Living Translation

ESV : English Standard Version

NASB : New American Standard Bible

KJB : King James Bible

NKJB: New King James Bible

KJ21 : King James Bible 2021

Abréviations des outils bibliques utilisés :

BDB : The Brown-Driver-Briggs Hebrew and
English Lexicon

GKC : Gesenius' Hebrew Grammar –
enrichie par Krauttsch & Cowley

À Laurie

Remerciements

Il serait trompeur de ma part de prétendre que ce mémoire est le résultat de mon seul travail. J'ai une dette immense à mon entourage qui, à force d'échanges corsés, de discussions stimulantes et de débats respectueux, a su me mettre sur la bonne voie. C'est rempli d'humilité que je désire donc, en fin de parcours, les remercier pour leur contribution.

J'aimerais tout d'abord exprimer toute ma gratitude et ma reconnaissance à ma directrice, Anne Létourneau, qui m'a fait l'honneur d'être le premier étudiant sous sa direction. Ta passion et ton érudition m'ont permis de renouer avec mes premiers amours – les études anciennes – mais également de découvrir un domaine et une discipline qui me ressemblent. Pour ta patience, ton enthousiasme, ton encadrement sans faille et ta confiance dans cette épreuve, merci. Je t'en serai éternellement reconnaissant.

Il m'importe maintenant de remercier Laurie Tremblay, pilier de ma rédaction. Laurie, ton soutien indéfectible m'a donné la confiance nécessaire pour entreprendre mon projet de maîtrise et la force de le terminer. On dit souvent que la rédaction est une entreprise solitaire, ce qui dans mon cas, est tout sauf vrai, grâce à toi. Tu as su me sortir de ma tête et, ce faisant, tu as donné vie à mon mémoire. De tout mon cœur, merci *Lou*.

Je tiens à présent à remercier Brandon Haskel-Martinez dont la facilité à défaire les nœuds épistémologiques et le sens du *punch* m'ont – à de nombreuses fois dans ma recherche – fait paraître plus éloquent que je ne le suis réellement. Brandon, je te dois beaucoup mon ami, merci. Dans la même lignée, je suis tout autant reconnaissant à Laurence Darsigny-Trépanier qui, par sa rigueur et ses nombreuses relectures de mon mémoire, a su tester les limites de mes raisonnements. Merci Laurence, l'avenir de l'exégèse québécoise est certainement entre de bonnes mains avec toi.

Aux professeur.e.s Jean-Jacques Lavoie et Guadalupe González Diéguez et à mes collègues et ami.e.s Laura Kassar, Adam Mitelberg, Steve Cloutier, Daniel Roy et Zeinab Diab, je vous suis toutes et tous extrêmement redevable. Vous avez su, à votre manière, élever mon travail par la pertinence et la justesse de vos commentaires et de vos rétroactions. Merci infiniment.

Finalement, je tiens à remercier l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal (IÉR) pour ses nombreuses opportunités au cours des dernières années ainsi que le Conseil de

recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fond de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC) pour le financement de mes études à la maîtrise (2021-2022). Ensembles, ces financements m'ont permis de me consacrer entièrement à la rédaction de ce mémoire, une chance que bien peu d'étudiant.e.s ont. J'en suis très reconnaissant. Merci pour votre confiance.

Introduction

Problématique

L'aspect souverain de Dieu dans la Bible hébraïque n'est plus à démontrer. Que l'on parle de YHWH (Gn 2,4b; Ex 3,14; Ps 74; 89; 104, etc.), d'Elohim (Gn 1,1.26-27; 3,5; 31,13; Dt 5,9; 6,4; Ps 5,7; 86,15; 100,3, etc.), de Shaddaï (Gn 17,1; 28,3; 35,11; 48,3; Ex 6,3; Ez 10,5), d'El (Gn 31,13; 35,1; 46,3; 2 S 22,31.33.48; Ps 18,31.33; 18,48) ou encore d'Adonaï (Ex 4,10.13; Nb 14,17; Jg 13,8; 16,28; Jb 28,28, etc.), les multiples représentations et désignations du divin établissent plus souvent qu'autrement de fortes correspondances avec la royauté telle qu'elle est conçue dans le Proche-Orient ancien. L'un des exemples les plus probants de cette correspondance est à repérer dans l'établissement de l'alliance, qui fonctionne comme d'anciens traités de vassalisation proche-orientaux¹. En établissant les devoirs et les responsabilités respectifs aux deux partis, soit Dieu et le peuple d'Israël, l'alliance duplique effectivement le fonctionnement des traités entre un suzerain et son vassal². Dieu cumule les fonctions royales dans la Bible hébraïque : en tant que Dieu-roi guerrier (Ex 15,3; Ps 47; 74; 89; Is 42,13; Jr 31,35; Am 9,5, etc.), bâtisseur (Gn 1; Ps 89; 93; 96; 104; Is, 14,32; 62,7; Jr 10,12; 24,6; Ez 36,36; Am 9,6, etc.), pourvoyeur (Gn 1; 22,13-14; Dt 2,7; 1 S 2,8; Ps 104; 147,8; Jr 33,6-8, etc.) et médiateur³. Ces rôles correspondent à des manifestations de royauté explicite et active, assumées par la divinité dans le corpus biblique. Ainsi, on pourrait s'attendre à retrouver en Genèse 1, récit d'ouverture de la Bible hébraïque, le même dynamisme royal. Pourtant, la royauté divine n'y est repérable, à mon avis, qu'à quelques occasions, plus souvent qu'autrement de manière résiduelle, reconfigurée et réinventée. Récemment, en exégèse, l'intérêt pour la dimension royale de Gn 1 semble surtout s'être concentré sur ses manifestations humaines, notamment via l'étude de la formule royale de « *l'image et de la ressemblance* » qui guide la création de l'être humain aux versets 26 à 28 et dont l'arrière-plan royal est appuyé par

¹ Sur la relation alliance-traité de vassalisation, voir : George E. Mendenhall, « Covenant Forms in Israelite Tradition », *The Biblical Archaeologist* 17, n° 3 (1954) : 50-76; Scott W. Hahn, *Kinship by Covenant: a Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises* (New Haven, CT : Yale University Press, 2009), 49-92; Markus Zehnder, « Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon's Loyalty Oaths (Part 1): Some Preliminary Observations », *Bulletin for Biblical Research* 19, n° 3 (2009) : 341-74; Jacob Lauinger, « Approaching Ancient Near Eastern Treaties, Laws, and Covenants », *Journal of the American Oriental Society* 136, n° 1 (2016) : 125-34.

² Hahn, *Kinship by Covenant*, 60.

³ Il sera possible d'investiguer plus en profondeur cette dimension royale synergique au sein des deuxième et troisième chapitres.

une longue tradition de parallèles au Proche-Orient ancien⁴. L'importance de ce passage n'est plus à démontrer, comme en témoigne son histoire de la réception qui a entraîné, au fil des siècles, une myriade d'interprétations concurrentes autour du sens de cette identité visuelle entre divinité et humanité et les responsabilités qu'elle suppose.

Il y a une cinquantaine d'année, Gn 1,26-28 s'est à nouveau imposé au cœur de débats en sciences sociales à la suite de l'incendiaire article intitulé *Les racines historiques de notre crise écologique* de l'historien Lynn White Jr. Dans l'ouvrage, White Jr. s'intéresse notamment à la réception chrétienne de Gn 1,26-28 qu'il interpréta comme une justification de la domination humaine sur le reste de la création⁵. Ces lectures chrétiennes auraient entraîné, toujours selon lui, négligence, abus et violences envers les écosystèmes résultant en une altération permanente de l'environnement et à une crise écologique irréversible. Si les propos de White Jr. vont marquer leur époque par leur actualité, ils le feront en concentrant le discours sur le langage de domination de ces versets et sur l'humanité qui agit souverainement sur la Terre. Pourtant, le récit de Gn 1 regorge d'autres pistes et indices royaux tout aussi pertinents qui peuvent, à leur manière, porter à reconsidérer les possibilités interprétatives de Genèse 1 et de ce qu'y impliquent les royautés divine et humaine.

Par exemple, il m'apparaît important d'évaluer les indices suivants de royauté divine en Gn 1 : (1) *B^e'reshît*, qui est l'idiome introductif du récit mais qui agit également dans le livre de Jérémie comme délimitateur temporel d'un règne⁶ ; (2) le rapport aux eaux primordiales en Gn 1,2 (אֲרִי־הַיָּם) et ses liens possibles avec la conceptualisation de la royauté dans le Proche-Orient ancien⁷ ;

⁴ Irene J. Winter, « Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East », dans *Religion And Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, sous la direction de Nicole Maria Brisch, University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4 (Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008), 85; Irene J. Winter, « Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology », dans *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*, sous la direction de Simo Parpola, Robert M. Whiting et Neo-Assyrian Text Corpus Project (10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki : The Project, 1997), 359-81; Irene J. Winter, « What/When Is a Portrait? Royal Images of the Ancient Near East », *Proceedings of the American Philosophical Society* 153, n° 3 (2009) : 262-63.

⁵ Lynn Townsend White, *Les racines historiques de notre crise écologique*, traduit par Jacques Grinevald et Dominique Bourg (Paris : PUF, 2019), 21-22.

⁶ Jr 26,1;27,1;28,1;49,34

⁷ Voir : Stéphanie Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible* (Leiden ; Boston : Brill, 2009); Pour l'association des eaux et de la royauté, voir: Stéphanie Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien : Parcours à travers quelques témoins mythologiques et bibliques », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 17 (5 janvier 2017) : 2-3; pour l'articulation entre la

(3) les motifs mythologiques rappelant la dimension militaire de la royauté divine, possiblement décelables dans la présence des mystérieux *tannînim* en Gn 1,21. On comprend donc qu'une étude plus exhaustive de la royauté divine en Gn 1 reste à faire et permettra de mieux saisir la spécificité du personnage d'Elohim dans sa création.

Objectif général et hypothèses de recherche

L'objectif général de ce mémoire est de dégager de Genèse 1,1–2,4a un portrait d'Elohim tenant compte de sa redynamisation sacerdotale d'anciens motifs royaux en contexte postexilique en comparant ce récit à certains psaumes qui se distinguent par une royauté divine assumée (Ps 47, 74, 89 et 104). En abordant Genèse 1 dans son contexte particulier, **je propose comme hypothèse de recherche** de voir et de comprendre la royauté divine discrète d'Elohim comme une réponse sacerdotale aux vécus historiques et traumatiques de l'exil des communautés judéennes et de leur retour en Yehoud en contexte impérial perse. Cette réponse serait repérable par le biais d'une nouvelle configuration de la royauté d'Elohim rendant compte à la fois du rôle de ce dernier dans la création et de sa relation avec l'humanité; une humanité instaurée souverainement à ses côtés.

Méthodologie et démarche

L'enquête à venir, cherchant à cerner la possible relecture sacerdotale en Gn 1 de divers motifs royaux de la Bible hébraïque – notamment issus des psaumes –, se déploiera à partir d'une pluralité de méthodes, d'approches et de démarches complémentaires. J'aurai ainsi recours à des méthodes historiques et littéraires et à des approches postcoloniales. J'utiliserai plus précisément des éléments propres aux méthodes historico-critiques, à l'histoire comparée et à l'analyse narrative et à la critique des genres littéraires. Le recours à ces méthodes plurielles se justifie aisément. Dans les mots de Thomas Römer, la littérature biblique s'impose comme une *littérature de traditions*⁸ et se doit donc d'être approchée conséquemment. La prudence dans la récolte, l'analyse et la mise en commun des données est donc de mise puisque cette littérature implique nécessairement que

ceux qui l'ont mise par écrit l'ont reçue, [...et] ont ensuite eu tout le loisir de la transformer et de l'interpréter, de la réécrire à nouveau en modifiant les versions les plus

création et les eau(x), voir : Stéphanie Anthonioz, *Premiers récits de la création* (Paris : Les éditions du Cerf, 2020), 131-33.

⁸ Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Les livres du nouveau monde (Paris : Éditions du Seuil, 2014), 13.

anciennes, parfois d'une manière plus drastique, mais dans la plupart des cas, fondée sur des noyaux archaïques qui ont pu être rédigés très tardivement, tout en conservant des « traces de mémoires » de traditions et d'événements antérieurs⁹.

Concrètement, cela implique que le présent travail s'effectuera en empruntant à la fois aux méthodes diachroniques et synchroniques. D'un point de vue historique, et donc diachronique, le sérieux de cette recherche ne peut ainsi que s'établir par un recours et une confrontation constante aux données historiques associés¹⁰. En ce sens, je me situe à la confluence méthodologique de Mario Liverani, de Thomas Römer, de Jean-Louis Ska et de Francesca Stavrakopoulou qui reconnaissent, chacun·e à leur manière, le caractère *artificiel* derrière l'édition biblique, une littérature marquée par des contextes historiques qu'il est possible d'étudier critique¹¹.

Du côté synchronique, les méthodes littéraires, en particulier l'analyse narrative, que je mets en pratique dans cette étude, développées à partir des assises théoriques établies par Robert Alter, Tod Linafelt et Jean-Pierre Sonnet, sont inséparables du travail de contextualisation historique qui s'effectue en parallèle¹². Ce sont ces méthodes qui, ultimement, me permettront de dégager la caractérisation d'Elohim en Gn 1, en portant attention aux traces et aux vestiges de royauté. La caractérisation, qui est au centre de ce mémoire, est définie dans les mots de Linafeldt comme étant « the ways in which authors develop believable (or not believable) characters and conveys information to readers about them¹³ ». Elle se découvre ainsi à travers les différents moyens et procédés littéraires à la disposition des auteurs et des autrices pour rendre compte d'un personnage, comme, par exemple, la narration. À cet effet, il est important de noter que la littérature

⁹ Römer, 13-14.

¹⁰ Römer, 13.

¹¹ Jean-Louis Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque : Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Bruxelles : Lessius, 2000), 707-10; Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire : histoire ancienne d'Israël* (Montrouge : Bayard, 2008), 399; Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, 12-14; Francesca Stavrakopoulou, « The Historical Framework : Biblical and Scholarly Portrayals of the Past » dans *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, sous la direction de John Barton (Princeton, NJ : Princeton University Press, 2016), 26.

¹² Marc Girard, « L'analyse structurelle », dans *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, sous la direction par Jean Duhaime et Odette Mainville (Montréal : Médiaspaul, 1994), 149-59; Marc Girard, *Les Psaumes : analyse structurelle et interprétation, Volume 1* (Québec : Bellarmin, 1994); Robert Alter, *L'art du récit biblique* (Bruxelles : Lessius, 1999); Jean-Pierre Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », dans *Manuel d'exégèse de l'Ancien testament*, sous la direction par Michaela Bauks, Le monde de la Bible 61 (Genève : Labor et Fides, 2008), 47-94; Tod Linafelt, *The Hebrew Bible As Literature: A Very Short Introduction* (New York, NY : Oxford University Press, 2016).

¹³ Linafelt, *The Hebrew Bible As Literature*, 33-34.

biblique se démarque d'autres littératures antiques comparables, comme la littérature grecque ancienne, dans sa manière distincte de caractériser ses personnages¹⁴ :

Le narrateur biblique est omniscient, mais, à la différence, par exemple, du narrateur des poèmes de Homère qui rend à tout moment ses personnages lumineux, même lorsqu'il y va, comme dans *l'Illiade*, des pulsions les plus irrationnelles de leur cœur, le narrateur hébreu ne fait état de son omniscience qu'avec une sélectivité drastique¹⁵.

Il en résulte, dans la Bible hébraïque, des personnages *clairs-obscur*¹⁶ dont les portraits, malgré leur grande parcimonie, dévoilent certains traits élémentaires qui, une fois soulignés, marquent et conditionnent le reste de la lecture. Il s'agit de la *réserve*¹⁷, une technique narrative « qui crée par ses silences étudiés des ambiguïtés aux contours significatifs¹⁸ ». En plus de cette sélectivité des propos et des traits mis en lumière par les compilateurs bibliques, notamment les compilateurs sacerdotaux sur lesquels nous reviendrons au chapitre 4, il est impératif de considérer aussi le recours assidu au contraste, à la comparaison et à l'analogie, des techniques littéraires qui, dans un cadre biblique, ont la grande force de situer les personnages les uns par rapport aux autres et de mettre en lumière leurs traits les plus significatifs¹⁹. À ce propos, la présentation du roi David dans l'œuvre biblique est certainement un des exemples les plus porteurs : en effet, la mobilité et l'agilité de David ne se découvrent réellement que par contraste avec le balèze Goliath en 1 S 17 alors que sa foi inébranlable en Dieu ne se révèle que face à l'orgueil et à l'égoïsme de Saül en 1 S 18-19. À l'inverse, son caractère bouillant et ses pulsions animales (2 S 11, 1-27) préfigurent en quelque sorte le caractère cartésien et la sagesse de son fil Salomon (1 R 3, 5-15; 16-28). Les analogies, les comparaisons et les contrastes, s'ils misent sur les non-dits, en dévoilent ainsi beaucoup sur les personnages bibliques et, à cet effet, constituent des avenues privilégiées dans mon entreprise d'analyse littéraire.

Ainsi, je suis d'avis que c'est par le caractère narratif des textes bibliques, qui s'impose dès l'énoncé introductif de la Bible hébraïque²⁰, qu'il sera possible de goûter synchroniquement à la saveur royale de Dieu. Par leur habile stylistique, les compilateurs bibliques rendent en effet

¹⁴ Alter, *L'art du récit biblique*, 158.

¹⁵ Alter, 172-73.

¹⁶ Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », 78-79.

¹⁷ Sonnet, 56.

¹⁸ Alter, *L'art du récit biblique*, 172.

¹⁹ Alice Bach, « Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible », *Semeia* 63 (1993) : 72; Alter, *L'art du récit biblique*, 158; Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », 76-77.

²⁰ Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », 48.

compte d'un portrait divin souverain en Gn 1, une caractérisation qui prend forme à la fois par la présentation d'un *portrait*²¹ et à travers les *actions* du personnage²². Les adjectifs utilisés, les gestes posés et les situations mises en scène ne sont donc pas sans intérêt ici, car ce sont ces éléments qui dévoilent Elohim dans le récit²³. Dans le cadre du deuxième chapitre, j'aurai également un recours, certes très limité, à l'analyse structurale; en effet, je porterai attention aux regroupements thématiques ayant trait à la royauté dans les Psaumes²⁴.

Finalement, au quatrième et au cinquième chapitre, j'aurai recours aux approches postcoloniales, dans le sillage d'Homi Bhaba, et à la mise en application de sa théorie par Kenton L. Sparks. Il s'agira surtout de s'intéresser au contexte d'édition et de compilation biblique postexilique, en particulier la participation de groupes sacerdotaux, en relevant les dynamiques impériales ayant laissé leur trace en Gn 1,1–2,4a et à l'originalité de la reconfiguration, par les prêtres, de cette *littérature de traditions*. En sommes, la lecture de Genèse 1, qui découle de ce mémoire, originale par sa quête de « vestiges » royaux dans la représentation d'un dieu créateur bien différent du YHWH roi des Psaumes, ne peut se réaliser qu'à partir de perspectives diamétralement opposées et paradoxalement complémentaires – soit de perspectives à la fois diachroniques et synchroniques – afin d'explorer comment, par la narrativité et ses histoires, la Bible fait de l'histoire.

Pour atteindre mes différents objectifs, je diviserai mon mémoire en cinq chapitres. Tout d'abord, le premier chapitre permettra de poser la pierre angulaire de mon appareil exégétique : je produirai ma propre traduction de la péricope à l'étude, le récit de Gn 1,1–2,4a, ainsi que sa critique textuelle. Ensuite, le deuxième chapitre présentera un corpus de comparaison afin de souligner toute la richesse et l'originalité de Gn 1 en ce qui a trait à la question de la royauté divine. À partir de la caractérisation royale de YHWH dans certains psaumes (Ps 47; 74; 89; 104), je dégagerai une série de traits communs aux royautés divine et humaine proche-orientales anciennes. Le troisième chapitre, pour sa part, sera le lieu d'une investigation en profondeur du texte-phare de ce mémoire, Genèse 1,1–2,4a, à la recherche de vestiges de la royauté divine d'Elohim, et ce, à partir du modèle établi au chapitre précédent. Dans le quatrième chapitre, je procéderai à un survol historique du

²¹ Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », 2008, 73.

²² Sonnet, 75.

²³ Linafelt, *The Hebrew Bible As Literature*, 39-40.

²⁴ Alter, *L'art du récit biblique*, 67.

contexte d'émergence probable de ce texte, la période postexilique (époque perse), et je porterai attention à la classe des prêtres. Ce survol historique sera suivi de la présentation de quelques éléments théoriques postcoloniaux, utiles pour mettre en lumière les différentes tensions au sein de Gn 1 en lien avec le contexte postexilique. Enfin, mon cinquième et dernier chapitre me mènera à revenir sur les différents éléments et motifs royaux dégagés au fil de mon enquête et à les analyser en tenant compte de l'apport sacerdotale indubitable à la formation du portrait royal du roi-prêtre Elohim en Genèse 1,1–2,4a.

Chapitre 1 – Délimitation, traduction et critique textuelle

Une bonne traduction ne peut viser qu'à une équivalence présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée. Et la seule façon de critiquer une traduction – ce qu'on peut toujours faire –, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue (...) ou différente²⁵.

1.1. Sur la traduction et la critique textuelle

Dans le cadre de ce premier chapitre, j'aimerais proposer ma traduction du premier récit de création de la Bible hébraïque, soit Gn 1,1–2,4a. Si cette première étape est nécessaire, c'est parce que cette traduction est, à de nombreux égards, la fondation de ce mémoire. Avant de traduire le texte, il importe néanmoins de justifier ma délimitation de ces versets, puisque cette dernière est susceptible d'influencer la compréhension du récit. Une fois cette étape accomplie, je vais enchaîner avec ma proposition de traduction de Gn 1,1–2,4a et la présentation de la critique textuelle approfondie du texte. Cette étape visait initialement à rétablir le texte dans sa version dite « originale²⁶ » à partir des différents manuscrits connus. Cette première approche de la critique textuelle est aujourd'hui dépassée. Comme l'observe Bénédicte Lemmelijn,

La tendance actuelle, [consiste] à se focaliser sur les témoins textuels disponibles et réels dans toute leur multiplicité et leur pluriformité [. Elle] invite la critique textuelle à étudier d'abord la relation entre les textes existants et à comprendre finalement la fluidité d'une tradition dynamique qui était à leur origine²⁷.

Ce travail s'effectue ainsi par la mise en commun, la comparaison et la critique du texte massorétique, des différentes versions et des autres témoins. Dans le cadre de mon mémoire, je procéderai à cette analyse à partir de l'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), de la *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), ainsi qu'à partir des commentaires de certain.e.s exégètes. Je resterai néanmoins prudent dans mes conclusions puisque ce que je propose, pour ce chapitre, c'est de jouer avec la multiplicité interprétative de certains termes hébraïques de manière à faire advenir ma propre lecture de Gn 1, en tenant compte de ses possibles vestiges et motifs royaux anciens.

²⁵ Paul Ricœur, *Sur la traduction* (Paris : Bayard, 2004), 40.

²⁶ Ronald S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition* (New York, NY : Oxford University Press, 1998), 3.

²⁷ Bénédicte Lemmelijn, « L'importance de la Septante dans une nouvelle ère de la critique textuelle », *Perspectiva Teológica* 52 (3 juin 2020) : 19; Emanuel Tov, *Reflections on the Many Forms of Hebrew Scripture in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch* (Leiden : Brill, 2015); Eugene C. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 1^{re} éd. (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999).

Ma traduction, effectuée à partir du texte massorétique du *Codex de Léningrad* tiré de l'édition critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, vise ainsi à proposer une traduction attentive à la caractérisation d'Elohim et aux possibles traces de sa royauté redynamisée de manière sacerdotale. J'ai également utilisé comme point de référence la Nouvelle Traduction Bayard (BNT), en particulier la traduction du livre de la Genèse par Frédéric Boyer et Jean L'Hour, de manière à évaluer mes différents choix interprétatifs. Dans ma traduction, les passages suivant cette dernière seront identifiés par l'ajout d'un astérisque (*) à la fin du verset concerné.

1.2. Genèse 1,1–2,4a : premier récit de création

Avant de me lancer dans mon entreprise de traduction, il convient de préciser le texte sur lequel j'ai l'intention de travailler, soit le premier récit de création de la Bible hébraïque. La délimitation de ce récit n'est pas sans problème et divise encore de nos jours les exégètes²⁸.

Depuis l'avènement de l'hypothèse documentaire de Julius Wellhausen au XIX^{ème} siècle, l'opinion dominante établit le premier récit de création en Gn 1,1–2,4a²⁹. Pour des biblistes comme von Rad, Westermann, Römer et Blenkinsopp, le deuxième récit de création débiterait, pour sa part, en Gn 2,4b, pour se terminer en 3,25. D'autres, comme Childs, Skinner, Wenham et Hamilton sont toutefois d'avis que le premier récit serait plutôt repérable des versets 1,1 à 2,3, le second débutant en 2,4³⁰. Au cœur du problème de la délimitation du récit se trouve donc le verset 4 du

²⁸ Certains auteurs refusent cependant d'y voir deux récits distincts en préférant se référer à la trame de Gn 2,4b-3,24 comme un « récit du paradis ». À ce sujet, voir : Walter Vogels, *Nos origines : Genèse 1-11* (Montréal : Bellarmin, 2000), 75; Benno Jacob, *The First Book of the Bible: Genesis*, trad. Ernst Jacob et Walter Jacob, Augm. ed (Jersey City, N.J : Ktav Pub. House, 2007), 15.

²⁹ Cette délimitation est reprise sans débat par : Gerhard Von Rad, *Genesis, Revised Edition: A Commentary* (Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 1973), 63; Claus Westermann, *Genesis 1-11: a Continental Commentary*, 1^{re} éd. (Minneapolis, MN : Fortress Press, 1994); Robert Alter., *Genesis: Translation and Commentary* (New York, NY : W.W. Norton, 1996), 7; Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi, *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève : Labor et Fides, 2009), 140-42; Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation: a Discursive Commentary on Genesis 1-11* (London : T & T Clark, 2011), 54; Jean L'Hour, *Genèse 1-2,4a: Commentaire*, Études bibliques, nouvelle série, no 71 (Leuven : Peeters, 2016), 46-47; Stéphanie Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 143.

³⁰ John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament (New York, NY : Charles Scribner's sons, 1910), 4; Brevard S Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, PA : Fortress Press, 1979); Victor P. Hamilton, *The New International Commentary on the Old Testament: Chapters 1-17* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990), 2-11; John C. Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, KINDLE (Phillipsburg, NJ : P & R Pub., 2006), 40; Jean-Louis Ska et Maurice Gilbert, *Le chantier du Pentateuque*, Le livre et le rouleau 49 (Namur : Lessius, 2016); Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2017), 5; David M. Carr et Jonathan Miles Robker, *Genesis 1-11* (Stuttgart : Kohlhammer, 2021), 30. (Pour accéder à une référence dont l'édition est signalée comme KINDLE, utilisée la pagination pdf)

chapitre 2, en particulier sa première partie. S'agit-il de la conclusion du premier récit ou de l'introduction au deuxième? Pour ma part, je rejoins les partisans de la première proposition qui voient en ce verset la conclusion du récit initial de la Bible hébraïque. Je délimite conséquemment le premier récit de création en Gn 1,1–2,4a sur la base de deux arguments : (1) le vocabulaire employé et (2) les possibles sources rédactionnelles :

Tout d'abord, comme l'observe Jean L'Hour, on repère des similarités terminologiques entre le verset 1,1 et 2,4a qui utilisent, dans le même ordre, les termes *séparer, cieux et terre*, ce qui crée une certaine cohésion d'ensemble du récit par une correspondance du vocabulaire³¹. Au chapitre 2, le verset 4b inverse l'ordre des termes *cieux et terre* pour *terre et cieux* ce qui, *a contrario*, creuse le fossé entre ces deux trames narratives³².

Par ailleurs, il existe une certaine disparité lexicale et thématique entre les deux récits. D'abord, les deux récits présentent des modes de création différents³³. Dans le premier récit, le texte insiste en effet sur le verbe ברא pour rendre l'idée d'une création par séparation³⁴, alors que Gn 2,4b-3,25 insiste plutôt, par les verbe יצר en Gn 2,7.19 et בנה en Gn 2,2, sur l'idée d'une création artisanale³⁵. Cette distinction dans la présentation de l'acte créateur semble, elle aussi, participer à la délimitation des deux récits.

L'élément le plus déterminant pour justifier la délimitation du texte à l'étude d'un point de vue lexical est à repérer dans le nom divin qui n'est pas le même en Gn 1,1–2,4a et en Gn 2,4b-3,25. Effectivement, Dieu est identifiée dans le premier récit par le terme אֱלֹהִים, « Elohim », alors que le deuxième récit identifie la divinité avec le nom יְהוָה אֱלֹהִים, « YHWH-Elohim »³⁶. Cette différence s'explique surtout par l'appartenance de ces deux textes à des traditions différentes ce

³¹ Seth D. Postell, *Adam as Israel: Genesis 1-3 as the Introduction to the Torah and Tanakh* (Cambridge : The Lutterworth Press, 2011), 77; L'Hour, *Genèse 1-2,4a*, 46-47.

³² L'Hour, *Genèse 1-2,4a*, 46-47; Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 144.

³³ Mark S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* (Minneapolis, MN : Fortress Press, 2010), 132.

³⁴ Cette traduction sera surtout justifiée au sein du troisième chapitre de ce mémoire et s'inscrit à la suite des travaux de : Paul Beauchamp, *Création et séparation; étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Bibliothèque de sciences religieuses (Paris : Desclée de Brouwer, 1969); Ellen Van Wolde, « Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb ברא », *Vetus Testamentum* 67, n° 4 (2017) : 611-47; Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 148.

³⁵ Alter, *Genesis*, 7; Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 54; Postell, *Adam as Israel*, 77; L'Hour, *Genèse 1-2,4a*, 46-47; Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 148.

³⁶ Alter, *Genesis*, 7; L'Hour, *Genèse 1-2,4a*, 46-47.

qui nous permet désormais d'introduire le deuxième élément en faveur d'une délimitation des récits en Gn 2,4a, à savoir les sources rédactionnelles.

Il est communément admis aujourd'hui que le premier récit de création appartient à la tradition sacerdotale, soit la source « P ». Dernier vestige de la fameuse hypothèse documentaire de Julius Wellhausen, la source P serait d'abord et avant tout « préoccupée » par les enjeux ayant trait à la prêtrise et plus spécifiquement les questions rituelles et généalogiques³⁷. Cette source est à l'origine de l'appellation divine אֱלֹהִים. La question des sources se pose plus difficilement pour le deuxième récit de création (Gn 2,4b-25). Longtemps attribué à la source « J », qui tire son nom de la francisation du nom divin יְהוָה par Jean Astruc³⁸, le démantèlement de l'hypothèse documentaire au cours des dernières décennies a mené les divers spécialistes à identifier plutôt le deuxième récit de création à la source « non-P »³⁹. Les différences entre ces deux sources ne sont pas uniquement d'ordre lexical, mais relèvent également de différences anthropologiques, spatiales et théologiques. Par exemple, à la terminologie sacerdotale et liturgique du premier récit, se distinguant par son attachement particulier au chiffre sept, à la séparation et à la question du sabbat, s'oppose la terminologie artisanale et architecturale (pour la femme) de la création dans le deuxième récit. De plus, à la dimension cosmogonique du premier récit s'oppose l'insistance première du deuxième sur l'expérience de la condition humaine⁴⁰. Le point de rupture (ou de suture?) entre ces deux récits est ainsi à repérer, sur la base des arguments discutés précédemment, en Gn 2,4a au milieu du verset. Comme le précise Stéphanie Anthonioz, « le verset 4 tout à la fois divise et unifie, il distingue deux récits entre eux comme il les lie⁴¹ » et présente ainsi les deux récits sous la forme d'un diptyque. À la lumière de ces différents éléments, j'établis le premier récit de création de la Bible hébraïque des versets 1,1 à 2,4a. Dans une visée de simplicité et de fluidité, je me référerai simplement à ce récit des origines, pour la suite de ce mémoire, par Genèse 1/Gn 1.

³⁷ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 47; Westermann, *Genesis 1-11*, 46; 81; L'Hour, *Genèse 1-2,4a*, 25-29; Wenham, *Genesis 1-15*, XXXI.

³⁸ L'Hour, *Genèse 1-2,4a*, 26.

³⁹ L'Hour, 26.

⁴⁰ Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 143; Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 6.

⁴¹ Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 144.

1.3. Traduction de Genèse 1,1–2,4a

1.3.1. Chapitre 1

- ¹ Dans un commencement [du règne,
quand] Elohim⁴² créé/sépare⁴³ les cieux et la terre
² et la terre était trouble et déserte⁴⁴,
et la noirceur était sur la surface de l'abîme,
et le Souffle de Dieu se mouvait sur la surface des eaux.
- ³ Et Elohim dit : « Qu'il y ait de la lumière ! »
et lumière il y a.
- ⁴ Et Elohim voit la lumière,
comme elle est bonne *,
et Elohim divise la lumière et la noirceur.
- ⁵ Et Elohim appelle la lumière jour et il appelle la noirceur nuit,
et il y a un soir
et il y a un matin,
premier jour.
- ⁶ Et Elohim dit : « Qu'il y ait une voûte au milieu des eaux,
divisant les eaux d'entre les eaux. »
- ⁷ Et Elohim fait la voûte
et divise les eaux sous la voûte, des eaux sur la voûte ;

⁴² J'ai décidé de ne pas traduire le nom divin Elohim – qui se traduit littéralement par « dieu.x » – pour plusieurs raisons. Dans mon mémoire, Elohim n'est pas seulement un terme renvoyant au divin, mais, à la suite de Konrad Schmid, le nom propre de la divinité sacerdotale. Une traduction par « dieu.x » risque donc d'en effacer la connotation sacerdotale évidente de Elohim. Je reviendrai plus en profondeur sur ces enjeux, soit la question du nom divin et sur ses liens avec la tradition sacerdotale, au cinquième chapitre. Konrad Schmid. « The Quest for 'God:' Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible », dans *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, dir. Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2011), 17.

⁴³ La traduction de אָרָץ par « séparer » sera expliquée dans le cadre du troisième chapitre.

⁴⁴ Les bibles françaises proposent une pléthore de traductions pour l'expression אֶרֶץ תְּהוֹמוֹת – notamment Informe et nue pour la Bible Sacy; sans forme et vide pour la Bible en français courant; solitude et chaos dans la Bible du 5 Rabbinat; déserte et vide dans la TOB; Boue et trouble pour Meschonnic etc. – afin d'éclairer son caractère voilé, flou, voire inaccessible. Ma traduction insiste, pour sa part, sur la spatialité inhérente au אֶרֶץ et le caractère aqueux du תְּהוֹמוֹת.

ainsi c'est fait. *

⁸ Et Elohim appelle la voûte cieux,

et il y a un soir

et il y a un matin,

deuxième jour.

⁹ Et Elohim dit : « Que les eaux se rassemblent sous les cieux

en un seul lieu,

que le sol sec se découvre » ;

ainsi c'est fait. *

¹⁰ Et Elohim appelle le sol sec terre,

et Elohim appelle l'union des eaux mers,

et Elohim voit comme c'est bon. *

¹¹ Et Elohim dit : « Que la Terre fasse germer de la verdure :

l'herbe semant semence,

l'arbre à fruit faisant chaque fruit conformément à son espèce,

qui porte en lui sa semence sur la terre* »;

ainsi c'est fait.

¹² Et la terre fit sortir de la verdure,

l'herbe semant semence conformément à son espèce

et l'arbre faisant un fruit qui porte en lui sa semence conformément à son espèce,

et Elohim voit comme c'est bon.

¹³ Et il y a un soir

et il y a un matin,

troisième jour.

¹⁴ Et Elohim dit : « Qu'il y ait des luminaires dans la voûte des cieux,

pour diviser entre le jour et la nuit,

qu'ils soient des signes pour des rencontres, des jours et des années.

¹⁵ Les luminaires des cieux servent à éclairer la terre »;

ainsi c'est fait.

¹⁶ Et Elohim fait les deux grands luminaires :

le grand luminaire pour commander le jour
et le petit luminaire pour commander la nuit
et les étoiles.

¹⁷ Et Elohim les place dans la voûte des cieux
pour éclairer la terre.

¹⁸ Pour diriger au jour et à la nuit,
pour diviser la lumière et la noirceur,
et Elohim voit comme c'est bon.

¹⁹ Et il y a un soir
et il y a un matin,
quatrième jour.

²⁰ Et Elohim dit : « Que les eaux foisonnent d'un foisonnement de vivants
et ce qui vole, qu'il vole sur la terre
sur la surface de la voûte des cieux. »

²¹ Et Elohim créé/sépare les grands *tannînim*⁴⁵
et tous les vivants qui rampent dans les eaux foisonnent conformément à leur espèce,
et tout ce qui vole avec des ailes conformément à son espèce,
et Dieu voit comme c'est bon.

²² Elohim les bénit en disant : « Soyez féconds et multiples,
remplissez les eaux des mers
et que ce qui vole se multiplie sur la terre. »

²³ Et il y a un soir
et il y a un matin,
cinquième jour.

²⁴ Et Elohim dit : « Que la terre fasse sortir ce qui vit et respire conformément à son espèce :
bétail, être rampant, bête de la terre conformément à son espèce »,

⁴⁵ Alors que de nombreux commentaires ont optés pour traduire תַּנִּינִים par « grands poissons », « monstres marins » et « dragons », mon choix de ne pas traduire se justifie du fait que, dans le cadre de ce mémoire, le תַּנִּינִין renvoi à une créature primordiale et chaotique précise. Je me refuse donc à traduire ce terme puisqu'à mon avis, les quelques traductions proposées (comme les monstres marins) ont la fâcheuse tendance à anonymiser l'animal. Le chapitre 2 (p. 44-48) sera l'occasion d'y revenir plus en détail.

ainsi c'est fait.

²⁵ Et Elohim fait la bête de la terre conformément à son espèce,
le bétail conformément à son espèce
et tout ce qui rampe sur le sol conformément à son espèce,
et Elohim voit comme c'est bon.

²⁶ Et Elohim dit : « Faisons l'humanité à notre image comme à notre ressemblance
pour qu'elle règne sur le poisson de la mer,
à ce qui vole dans les cieux,
au bétail sur toute la terre,
et à tout rampant qui rampe sur la terre. »

²⁷ Et Elohim créé/sépare l'humanité à son image :
la créé/sépare à l'image d'Elohim,
les créé/sépare mâle et femelle.

²⁸ Elohim les bénit et leur dit : « Soyez féconds et multipliez,
remplissez la terre et subjuguiez-la,
régnez sur les poissons de la mer,
à ce qui vole dans les cieux,
et à tout rampant qui rampe sur la terre. »

²⁹ Et Elohim dit : « Voyez ! Je vous donne toute herbe semant semence qui est sur la surface de
toute la terre
et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre portant de la semence :
cela sera votre nourriture.

³⁰ À toutes les bêtes de la terre,
à tout ce qui vole dans les cieux,
et à tout rampant qui rampe sur la terre,
à ce qui vit et respire,
pour nourriture toute l'herbe et verdure »,
ainsi c'est fait.

³¹ Et Elohim voit tout ce qu'il a fait et c'est vraiment bon.
Et il y a un soir

et il y a un matin,
le sixième jour.

1.3.2. Chapitre 2

¹ Ainsi s'achèvent les cieux et la terre
et toute leur armée.

² Au septième jour,
Elohim achève son travail qu'il a fait
et au septième jour

Il arrête tout son travail qu'il a fait.

³ Et Elohim bénit le septième jour et le sanctifie
parce qu'en ce jour Elohim arrête toute son œuvre qu'il a créée/séparée pour faire.

^{4a} Voici les générations des cieux et de la terre
lorsqu'ils sont créés/séparés.

1.4. Critique textuelle

1.4.1. Chapitre 1

Verset 1 :

בְּרֵאשִׁית :

À propos du verset introductif de la Bible hébraïque, les notes de la BHS mentionnent seulement le fait qu'Origène, dans ses *Hexaples*⁴⁶, comprend le בְּרֵאשִׁית hébraïque comme Βαρησηθ plutôt que Βρησιθ. Loin de n'être qu'un détail, cette traduction pourrait laisser sous-entendre qu'Origène comprenait l'expression comme étant précédée d'un article défini, ce qui n'est pas sans effet sur la manière d'interpréter le verset. En effet, plutôt que « Dans un commencement », la traduction d'Origène mènerait plutôt à lire « au commencement; dans le commencement ». La version du Pentateuque samaritain présente aussi *bārāšit*. Cependant, selon Wevers, l'idée que ces versions témoignent de la présence d'un article défini serait difficilement défendable textuellement⁴⁷.

Si la BHS consacre deux notes critiques à la vocalisation dans ces versions, la BHQ ne leur accorde pas cette importance⁴⁸. À la suite de Wevers, la BHQ (Tal) indique qu'aucune critique textuelle fiable ne soutient l'idée d'une vocalisation avec un article défini⁴⁹. Pour ce qui est du texte appartenant au Pentateuque samaritain, la BHQ indique que son « *bārāšit* » est en fait inarticulé puisque la grammaire hébraïque samaritaine aurait commandé le redoublement du ב (gémigné)⁵⁰ en présence d'un article défini. En l'absence d'appuis solides en faveur d'un article défini dans

⁴⁶ Römer et Macchi, *Guide de la Bible hébraïque*, 24.

⁴⁷ John William Wevers, *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Vol. I.* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), 75.

⁴⁸ Avraham Tal, dir., *Genesis*, Biblia Hebraica Quinta 1 (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015), 77*.

⁴⁹ Wevers, *Septuaginta*, 75; Tal, *Genesis*, 77; Wenham, *Genesis 1-15*, 3.

⁵⁰ Traduction libre Ben-Hayyim référencé par Tal : Zeev Ben-Hayyim et Abraham Tal, *A Grammar of Samaritan Hebrew: Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions* (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2000), 90; Tal, *Genesis*, 77*; Udo Rütterswörden et Georg Warmuth, « Ist בְּרֵאשִׁית mit Artikel zu vokalisieren? », dans *Biblische Welten: Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*, sous la direction de Martin Metzger et Wolfgang Zwickel, *Orbis biblicus et orientalis* 123 (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 175.

l'expression בְּרֵאשִׁית, je me positionne donc du côté de Tal, de Wevers et de Wenham⁵¹ et ma traduction tient donc compte de cet élément.

Verset 5 :

יֹמִים : « jour »

Alors que le texte massorétique et le Pentateuque samaritain lisent יֹמִים, 4QGen^s lit plutôt יוֹמִים⁵². Selon le commentaire de la BHQ, ce changement de forme serait dû à l'influence de l'araméen sur l'hébreu et donc à l'évolution de la langue. À une période plus tardive, יוֹמִים ne correspondait pas à un adverbe – signification commune du mot en hébreu biblique – et nécessitait d'ailleurs un ב pour avoir une fonction adverbiale⁵³. La Septante, la Vulgate, le texte syriaque et le Targoum signalent une indétermination et ne présentent pas cette option⁵⁴. Dans le cadre de ma traduction, je maintiens le texte massorétique qui est confirmé par la grande majorité des témoins textuels et je traduis simplement par « jour ».

רִאשֹׁן : « premier »

La version d'Aquila, le Targoum Neofiti et les fragments du Targoum du Pentateuque ont πρώτη « premier » (ou l'équivalent araméen) et non « un », soit un nombre ordinal plutôt que cardinal⁵⁵. La BHQ mentionne à cet effet que ces différentes versions semblent accorder la priorité à ראשון comme nombre ordinal, tout comme en hébreu mishnaïque⁵⁶. Dans sa grammaire désormais célèbre, le Père Joüon précise que « pour l'expression des nombres ordinaux il n'existe de formes propres (...) que pour les dix premiers nombres. Encore à ces formes préfère-t-on généralement les nombres cardinaux dans le compte des années et des jours (mais non des mois)⁵⁷ ». Bref, les nombres cardinaux peuvent de toute manière très bien fonctionner de manière « ordinale ». Je maintiens le texte massorétique, tout en traduisant רִאשֹׁן par « premier ».

⁵¹ Wevers, *Septuaginta*, 75; Tal, *Genesis*, 77*; Wenham, *Genesis 1-15*, 3.

⁵² Tal, *Genesis*, 3.

⁵³ Tal, 77.

⁵⁴ Tal, 3.

⁵⁵ Tal, 3.

⁵⁶ Tal, 77.

⁵⁷ Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2^e éd. (Rome : Institut biblique pontifical, 1947), 441.

Verset 6 :

בֵּין מַיִם לְמַיִם : « les eaux d'entre les eaux... »

Au verset 6, l'apparat critique de la BHS considère qu'il manque la formule אֵינִי כֵּן « Ainsi c'est fait » à la suite de בֵּין מַיִם לְמַיִם « les eaux d'entre les eaux », cette même expression que l'on trouve en Gn 1,9.11.15.20.24.30⁵⁸. La Septante a en effet καὶ ἐγένετο οὕτως « et c'est devenu ainsi » à cet endroit. Cependant, selon la BHQ, la BHS propose ainsi une assimilation aux versets à venir⁵⁹. De même, je suis la BHQ en ce qui a trait à la présence d'un בין supplémentaire dans le manuscrit de Qumran 4QGen^b; ce dernier est trop isolé pour que je puisse en tirer quelque conclusion. À la lumière de ces divers éléments, je conserve ainsi le texte massorétique, confirmé par les autres témoins textuels.

Verset 7 :

וַיִּבְרֶךְ : « et divise »

Alors que le Pentateuque samaritain, les manuscrits 4QGen^b et 4QGen^g, la Vulgate, la Peshitta, le Targum et les « vieilles Latines » s'accordent avec le texte massorétique, la Septante ajoute ὁ θεός « et Dieu... » après וַיִּבְרֶךְ, sur le modèle du verset 4 du TM qui a וַיִּבְרֶךְ אֱלֹהִים, « et Elohim divise »⁶⁰. Encore une fois, cette variation ne sera pas prise en compte puisque la quasi-totalité des variantes textuelles s'accordent avec le texte massorétique, maintenu tel quel.

אֵינִי כֵּן : « Ainsi c'est fait... »

La BHS suggère l'ajout de בְּיָדוֹ כֵּן, « Et Elohim voit comme c'est bon », sur le modèle des versets en Gn 1,4.10.12.18.21.31⁶¹. Cette idée n'est appuyée par aucun témoin. Par ailleurs, la formule אֵינִי כֵּן, « Ainsi c'est fait », n'apparaît pas dans la Septante, mais il s'agit d'un constat isolé. Le Targoum Neofiti, pour sa part, fait suivre אֵינִי כֵּן par כַּמִּמְרִיבָה, « selon/comme sa parole », dans un effort d'explication⁶², ce qui ne justifie pas la modification du texte massorétique.

⁵⁸ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1; Tal, *Genesis*, 3.

⁵⁹ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1; Tal, *Genesis*, 3.

⁶⁰ Tal, *Genesis*, 3.

⁶¹ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 3.

⁶² Alt et al., 1; Tal, *Genesis*, 3, 78.

Pour toutes ces raisons, je maintiens le texte massorétique tel quel et que suivent pour l'essentiel la majorité des témoins⁶³.

Verset 8 :

שָׁמַיִם : « **cieux...** »

Au verset 8, le Pentateuque samaritain, les manuscrits 4QGen^b et 4QGen^g, la Vulgate, le texte syriaque, le Targum et les versions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion suivent le texte massorétique qui se termine au verset 8a par שָׁמַיִם, « **cieux** ». De son côté, le texte de la Septante ajoute καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν, « **Et Dieu vit que cela était bon** », sur le modèle des versets 10, 12, 18, etc. Il s'agit clairement d'une assimilation⁶⁴ à d'autres versets de Gn 1 qui ne justifie pas de modifier le texte massorétique.

Verset 9 :

יָקוּמוּ : « **se rassemblent** »

Tout comme le texte massorétique, la Septante, le manuscrit 4QGen^b, la Vulgate, le texte syriaque, le Targum ainsi que les versions d'Aquila et de Théodotion lisent יָקוּמוּ « **se rassemblent** », alors que 4QGen^g a יקאוו. Selon la BHQ, il s'agit possiblement d'une écriture *plene* (avec le *א* en plus) et peut-être même d'une erreur scribale⁶⁵. Je maintiens la version massorétique d'autant plus que cette variation n'a aucune incidence réelle sur la compréhension du passage.

הַשָּׁמַיִם : « **les cieux** »

Le Pentateuque samaritain, le manuscrit 4QGen^b, les Targoumim d'Onqelos et Neofiti et les fragments du Targoum du Pentateuque lisent הַשָּׁמַיִם comme le texte massorétique alors que le manuscrit 4QGen^g, le Targoum de Jonathan, ainsi que la Peshitta, dans une certaine mesure, lisent לשמיים « **aux/pour/devant les cieux** »⁶⁶. Selon Tal, le deuxième groupe procède ainsi par assimilation avec le verset 7 qui lit «מִתְחַת לְרַקִּיעַ» et harmonise conséquemment en ajoutant la préposition ל.

⁶³ Pentateuque samaritain, 4QGen^b, 4QGen^g, les Hexaples, la Vulgate, le texte syriaque et les Targoumim d'Onqelos et de Jonathan.

⁶⁴ Tal, *Genesis*, 3.

⁶⁵ Tal, 78.

⁶⁶ Tal, 3.

Dans le même esprit, le texte syriaque ajoute la préposition ܡܢ (*mn* qui signifie « de »)⁶⁷. Pour ma part, je conserve le texte massorétique sans procéder à ces harmonisations des versets 7 et 9.

ܡܠ-ܡܩܘܡ : « lieu »

Alors que le texte massorétique, suivi par le Pentateuque samaritain, la Vulgate, le texte syriaque et le Targoum, a ܡܠ-ܡܩܘܡ, « vers un endroit », la Septante a συναγωγὴν « lieu, lieu de rassemblement », qui correspond, selon la BHS, à l'hébreu מקוה que l'on retrouve au verset 10⁶⁸. La BHQ mentionne que συναγωγή est souvent la lecture privilégiée en exégèse⁶⁹. Le fragment 4QGen^{h1} pourrait d'ailleurs soutenir l'idée que la Septante a traduit une version en hébreu différente du texte massorétique⁷⁰. Sur ce point, je ne rejoins pas intégralement l'avis de la majorité des experts qui suivent le texte de la LXX⁷¹. En effet, comme le note l'helléniste Marguerite Harl, « le grec fait une figure étymologique⁷² entre le verbe s'assembler et le mot rassemblement » (...), figure qui n'est pas dans le texte massorétique⁷³». Elle propose, en guise d'explication, que le traducteur aurait pu lire מקנה, « amas », plutôt que מקוה, « lieu », une piste également suivie par Hendel, Skinner et Speiser⁷⁴. Je conserve le texte massorétique puisque le choix de la traduire par ܡܠ-ܡܩܘܡ ou ܡܠ-ܡܩܢܐ n'a pas de conséquence importante sur la compréhension du verset.

Dans un autre ordre d'idées, il semblerait que le texte de la Septante lise la fin du verset différemment du texte massorétique. En effet, la LXX propose de lire καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν καὶ ὄφθη ἡ ξηρά, soit « Que l'eau au-dessous du ciel se rassemble en leurs rassemblements et que la terre sèche soit vue, et il fut ainsi »⁷⁵. Cela constitue un ajout non négligeable de la part du texte grec. Afin de clarifier le texte, le Targoum Neofiti et les fragments du Targoum du Pentateuque ajoutent pour leur part כמימריה « selon/comme

⁶⁷ Tal, 78.

⁶⁸ Alt *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1; Tal, *Genesis*, 3.

⁶⁹ Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 22-23; E. A. Speiser, dir., *Genesis*, 2^e éd., The Anchor Bible 1 (Garden City, N.Y : Doubleday, 1999), 6.

⁷⁰ Tal, *Genesis*, 78.

⁷¹ Hermann Gunkel, *Genesis* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), 107; Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 22; Speiser, *Genesis*, 6.

⁷² Jeu lexical qui associe entre eux des mots ayant les mêmes radicaux. En français, un bon exemple serait « vivre sa vie ». Maurice Grevisse et André Goosse, *Le bon usage : grammaire française*, 14^e éd. (Bruxelles : De Boeck, 2007), 322.

⁷³ Marguerite Harl, dir., *La Bible d'Alexandrie*, 2^e éd. (Paris : Les Editions Du Cerf, 1986), 90.

⁷⁴ Harl, 90; Speiser, *Genesis*, 6; Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 22; Hendel, *The text of Genesis 1-11*, 24-25.

⁷⁵ Harl, *La Bible d'Alexandrie*, 90-91.

sa parole »⁷⁶. À ce propos, je conserve le texte massorétique puisque la Septante est complètement isolée face au TM et aux versions qui la suivent, notamment le Pentateuque samaritain, les manuscrits 4QGen^b et 4QGen^g, la Vulgate, le texte syriaque et les Targoumim d’Onqelos et de Jonathan.

Verset 11 :

בְּשֵׁבַע וְעֵשְׂבָא : « verdure et herbe »

Au verset 11, le texte massorétique et la moitié des variantes, comme le Pentateuque samaritain, le fragment 4QGen^b, le texte syriaque et le Targoum d’Onqelos, lisent **בְּשֵׁבַע**, « verdure », et **וְעֵשְׂבָא**, « herbe », de manière séparée. Il y a d’ailleurs un accent disjonctif dans le texte massorétique à cet endroit. L’autre moitié des versions, soit la Septante, la Vulgate et les versions d’Aquila et de Théodotion lisent toutefois ces termes conjointement⁷⁷, les rendant respectivement soit **βοτάνην χόρτου** « pâture d’herbe⁷⁸ » dans le cas de la Septante, que suit la Vulgate, soit **βλάστημα** « germes/*sprout* » (trad. libre) dans le cas des versions d’Aquila et de Théodotion. Selon Tal, si l’on suit le TM, et les emplois de **בְּשֵׁבַע** en Ps 23,2 et Pr 27,25, le sens générique du mot **בְּשֵׁבַע** englobe les deux espèces **בְּשֵׁבַע** et **עֵשְׂבָא**, « arbre ». Par contre, dans le cas d’une lecture commune des deux termes, **בְּשֵׁבַע וְעֵשְׂבָא** correspond à l’une des espèces.⁷⁹ Claus Westermann, comprend toutefois l’interprétation « conjointe » différemment. Pour lui, il ne fait aucun doute que la lecture des termes **בְּשֵׁבַע וְעֵשְׂבָא** « is twofold, not threefold » et serait un mérisme renvoyant à toute la végétation, la combinaison des deux éléments contrastés renvoyant à l’ensemble de celles-ci⁸⁰. Face à la pluralité au sein des variantes textuelles et aux nombreuses possibilités interprétatives, il est difficile de me positionner sur cette question de critique textuelle. Si l’organisation bipartite des éléments végétaux comparativement à la présentation tripartite du texte massorétique témoigne possiblement d’une *lectio difficilior probabilior*⁸¹, son influence sur la compréhension du verset dans son ensemble et sa traduction reste mineure. Ainsi, je choisi de conserver le texte massorétique.

⁷⁶ Tal, *Genesis*, 3, 78.

⁷⁷ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1; Tal, *Genesis*, 4.

⁷⁸ Harl, *La Bible d’Alexandrie*, 91.

⁷⁹ Tal, *Genesis*, 78.

⁸⁰ Westermann, *Genesis 1-11*, 124-25.

⁸¹ Römer et Macchi, *Guide de la Bible hébraïque*, 33.

מִזְרִיעַ זָרַע : « semant semence »

Dans un effort mimétique d'harmonisation avec le verset 12, la Septante ajoute κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, « selon son espèce et sa ressemblance », après מִזְרִיעַ זָרַע, ce qui semble aussi correspondre au texte syriaque, avec quelques modifications⁸². Je maintiens le texte massorétique dans ma traduction et m'éloigne donc de l'harmonisation (ou de l'assimilation) proposée par la Septante. En effet, « une [variante] non assimilée à un passage parallèle a de meilleures chances d'être primitive » et donc, juste vis-à-vis de la tradition⁸³.

עֵץ : « l'arbre »

La Septante, ainsi que la Vulgate, le texte syriaque et les Targoumim de Jonathan ont עֵץ « et l'arbre », au lieu de עץ. Cet ajout n'a aucune conséquence immédiate sur le texte, mais je maintiens tout de même le texte massorétique, appuyée par le fragment 4QGen^b et les Targoumim d'Onqelos, Neofiti, et les fragments du Targoum du Pentateuque.

לְמִינֵוֹ : « conformément à son espèce »

Le terme לְמִינֵוֹ, « conformément à son espèce », du texte massorétique, est attesté aussi bien par le Pentateuque samaritain, le fragment 4QGen^b, les Hexaples d'Origène, la Vulgate, le texte syriaque, le Targoum et la version grecque de Symmaque. Il est cependant absent de la Septante et la BHS propose de l'enlever, à la suite du verset 12. Cependant, selon la BHQ, il s'agit clairement d'un cas d'assimilation au verset suivant⁸⁴. Pour ma part, je conserve le texte massorétique puisque l'assimilation témoigne généralement de modifications du texte « original⁸⁵».

וְהָ : « (il porte) en lui »

Dans la Septante, le Targoum Neofiti et les fragments du Targoum du Pentateuque, וְהָ est suivi par κατὰ γένος « selon son espèce ». Il s'agit de nouveau d'un cas d'assimilation au verset

⁸² Tal, *Genesis*, 4.

⁸³ Pierre Guillemette et Mireille Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Montréal : Fides, 1987), 164.

⁸⁴ Alt *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1; Tal, *Genesis*, 4.

⁸⁵ Guillemette et Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, 164.

12⁸⁶. Je maintiens une fois de plus le texte massorétique, appuyée par différents témoins (le manuscrit 4QGen^b, la Vulgate, le texte syriaque et les Targoumim d'Onqelos et de Jonathan)⁸⁷.

Verset 12 :

לְמִינֵהוּ : « **selon son espèce** »

L'expression לְמִינֵהוּ, « selon son espèce », est suivie dans la Septante par καὶ καθ' ὁμοιότητα, « et selon sa ressemblance »⁸⁸. Ici, je préfère donc maintenir le texte massorétique du verset 12, confirmé par la grande majorité des témoins textuels comme la Vulgate, le texte syriaque, le Targoum d'Onqelos et les fragments du Targoum du Pentateuque.

וְעֵץ : « **et les arbres** »

Dans la Septante, d'ailleurs suivie par les Targoumim de Jonathan et Neofiti, l'équivalent grec de עֵץ est suivi par κάρπιμον « qui porte le fruit »⁸⁹. Selon l'apparat critique de la BHQ, il s'agit clairement d'un cas d'assimilation et d'harmonisation avec le verset précédent. Je maintiens le texte massorétique, confirmé ici par le Pentateuque samaritain, le fragment 4QGen^b, la Vulgate, le texte syriaque, le Targoum d'Onqelos et les fragments du Targoum du Pentateuque.

לְמִינֵהוּ : « **conformément à son espèce** »

Selon l'apparat critique de la BHS, la Septante fait suivre l'équivalent grec de לְמִינֵהוּ, « conformément à son espèce », par ἐπὶ τῆς γῆς « sur la terre »⁹⁰ dans une visée d'assimilation du verset 12 au 11. Les Hexaples d'Origène ajoutent quant à elles εἰς τὸ γένος αὐτῶν, « selon leur espèce », à la suite du même terme. Deux lectures seraient donc possibles. Encore une fois, je me range du côté de la majorité et adopte le texte massorétique, suivi notamment par le Pentateuque samaritain, le fragment 4QGen^b, la Vulgate, le texte syriaque et les Targoumim de Jonathan et Neofiti, comme modèle autour de cet enjeu, puisque toutes les variantes abondent en ce même sens.

⁸⁶ Tal, *Genesis*, 78-79*.

⁸⁷ Guillemette et Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, 164.

⁸⁸ Il manque cependant au Targoum de Jonathan : Tal, *Genesis*, 4.

⁸⁹ Tal, 4.

⁹⁰ Tal, 4.

Verset 14 :

הַשָּׁמַיִם : « les cieux... »

Le Pentateuque samaritain et la Septante ajoutent **עַל־הָאָרֶץ** (ou son équivalent grec) à **הַשָּׁמַיִם**, ce qui rappelle légèrement la construction de la phrase au verset 15. De nouveau, la BHQ suggère qu'il s'agit sans doute d'un cas d'assimilation au verset suivant. Je maintiens sur ce point le texte massorétique, suivi par les fragments 4QGen^b, 4QGen^k, la Vulgate et le Targoum⁹¹.

לְהַבְדִּיל : « pour diviser »

Le Pentateuque samaritain a un *waw* devant **לְהַבְדִּיל**, ce que semblent suivre certains manuscrits de la Vieille Latine. Selon Tal (BHQ), cela s'explique très probablement par l'ajout discuté dans le point précédent, afin de préciser les deux fonctions des luminaires⁹². Je maintiens de nouveau le texte massorétique, suivi par les fragments 4QGen^b et 4QGen^k, la Septante, la Vulgate, le texte syriaque et le Targoum.

וְהָיוּ : « qu'ils soient »

Le texte massorétique a **וְהָיוּ** et est suivi par le Pentateuque samaritain, les fragments 4QGen^b et 4QGen^k et, dans une certaine mesure, par la Septante et la Vulgate. Le fragment 4QGen^g, le texte syriaque et le Targoum ont plutôt lu **ויהיו**, ce qui démontre probablement un effort d'harmonisation de la part de ces versions⁹³. Encore une fois, je conserve le texte massorétique.

וְשָׁנִים : « et des années »

La majorité des versions suivent le texte massorétique, mais le fragment 4QGen^k, la Septante et le texte syriaque ont **וּלְשָׁנִים**, soit l'ajout de la préposition **לְ**. Selon la BHQ, cela s'expliquerait par le contexte, les deux termes précédents employant la préposition **לְ**. Je préfère maintenir le texte massorétique, confirmé par davantage de témoins, plutôt que de suivre des variantes ayant sans doute procédé à certaines adaptations en fonction du contexte littéraire.

⁹¹ Tal, 4.

⁹² Tal, 79*.

⁹³ La note de la BHQ étant cryptique à cet effet et peu détaillée, je rejoins la suggestion de Prof. Létourneau qui propose que cette harmonisation correspondrait à l'emploi du wayyiqtol, les versets environnants en présentant plusieurs : Tal, 4.

Verset 20 :

La Septante ajoute, à la fin du verset, καὶ ἐγένετο οὕτως, « et c'est devenu ainsi », dans une visée d'assimilation avec les versets 7, 9, 11 et 15⁹⁴. Je ne retiens pas cet ajout puisque celui-ci rend compte d'une claire manipulation du texte.⁹⁵

עַל-פְּנֵי : « sur la surface de »

Au lieu de l'expression עַל-פְּנֵי du texte massorétique, suivie par la majorité des témoins⁹⁶, la Septante, la Vulgate et le Targoum de Jonathan ont κατά « sous » (ou l'équivalent) probablement pour clarifier le sens « attendu » ici (BHQ). En effet, la même expression semble avoir un sens différent en Gn 1,2 et la LXX y a d'ailleurs opté pour un autre terme, ἐπάνω (« sur »)⁹⁷. Je préfère ici conserver le texte massorétique, car la LXX et d'autres versions semblent avoir cherché à clarifier une difficulté du texte.

À propos de la fin du verset, discutée dans la BHS, la Septante est isolée dans son ajout de καὶ ἐγένετο οὕτως, « et c'est devenu ainsi ». Il s'agit une fois de plus d'un effort d'uniformisation avec les versets 7,9, 11 et 15⁹⁸. Je maintiens le texte massorétique, suivi par la majorité des témoins.

Verset 21 :

לְמִינֵיהֶם : « conformément à leur espèce »

Le Pentateuque samaritain a le même terme, mais au pluriel : לְמִינֵיהֶם⁹⁹. La BHS suggère (peut-être) la lecture מִנֵּיהֶם, un changement de vocalisation du *šērê* au *šewā*, suggestion qui est aussi faite pour Gn 4,4¹⁰⁰. Cette proposition n'est fondée sur aucune variante et doit être écartée. N'ayant pas retenu la légère différence du Pentateuque samaritain, je maintiens le texte massorétique.

⁹⁴ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2; Ṭal, *Genesis*, 4.

⁹⁵ Guillemette et Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, 164.

⁹⁶ Voir le Pentateuque samaritain, les manuscrits 4QGen^b et 4QGen^d, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, de même que le texte syriaque et les Targoumim de Onqelos et Neofiti et les fragments du Targoum du Pentateuque.

⁹⁷ Voir Ṭal, *Genesis*, 4, 79*.

⁹⁸ Ṭal, 4.

⁹⁹ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2; Ṭal, *Genesis*, 4.

¹⁰⁰ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 4.

Verset 22 :

יָרַב : « se multiplie »

À propos du verset 22, au lieu du יָרַב (devenir nombreux) du texte massorétique, appuyé par le manuscrit 4QGen^b, le manuscrit 4QGen^s et le Pentateuque samaritain ont ירבה. Comme le suggère la BHQ, il s'agit probablement d'une simple « différence grammaticale », sans incidence véritable¹⁰¹. Je conserve donc le texte massorétique.

Verset 26 :

כְּדִמוֹתֵינוּ : « comme à notre ressemblance »

L'expression est précédée d'un *waw* (וּכְדִמוֹתֵינוּ) dans le Pentateuque samaritain, la Septante, la version d'Aquila et la Vulgate, afin de faciliter la compréhension du texte¹⁰². Ce *waw* suggère une compréhension de כְּדִמוֹתֵינוּ et בְּצִלְמֵנוּ comme deux éléments indépendants¹⁰³, ce qui est contraire à la compréhension traditionnelle selon la BHQ¹⁰⁴. De mon côté, je me suis conformé à cette dernière, soit comprendre בְּצִלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵנוּ comme une unité nominale. Je maintiens ainsi le texte massorétique, d'autant plus que l'ajout de la conjonction וּ par le Pentateuque samaritain, la Septante, la version d'Aquila et la Vulgate n'a pas d'incidence majeure sur la compréhension du verset.

Verset 27 :

בְּצִלְמוֹ : « à son l'image »

L'équivalent grec du terme בְּצִלְמוֹ est absent de la Septante, probablement dans un effort de « simplification stylistique ». Selon Tal, cette dernière enlève simplement ce qu'elle conçoit (probablement) comme une répétition¹⁰⁵. De son côté, la version de Symmaque ajoute ἐν εἰκότι διαφώρω, « dans sa propre image », afin d'insister sur la distinction de l'humanité face aux animaux. Pour ma part, je maintiens le texte massorétique puisque l'omission de la Septante vise à clarifier le texte et l'ajout de Symmaque à proposer une interprétation à partir de la différence humain/animal. Ces deux propositions sont par ailleurs isolées.

¹⁰¹ Tal, 4-5.

¹⁰² Alt *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2; Tal, *Genesis*, 5.

¹⁰³ Apparemment, c'est aussi ainsi que la version d'Aquila le rend : Tal, *Genesis*, 79.

¹⁰⁴ C'est également la position adoptée par les versions de Symmaque et de Théodotion : Tal, 79.

¹⁰⁵ Alt *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2; Tal, *Genesis*, 5.

בַּצֵּלִם אֱלֹהִים : « à l'image d'Elohim »

Dans la version de Symmaque, la formule **בַּצֵּלִם אֱלֹהִים** est complétée par ὄρθιον ὁ θεός « debout devant Dieu¹⁰⁶ ». À ce sujet, la BHQ précise que, par sa traduction, Symmaque semble insister sur la distinction entre l'être humain « debout » et l'animal à quatre pattes. Bien qu'intéressant, le commentaire exégétique de Symmaque est trop isolé et correspond d'ailleurs à un développement subséquent. Ainsi, je maintiens le texte massorétique.

Verset 28 :

וַיֹּאמְרוּ לָהֶם אֱלֹהִים : « Elohim (...) et leur dit »

L'ensemble **וַיֹּאמְרוּ לָהֶם אֱלֹהִים** « Dieu (...) et leur dit » est remplacé par λέγων dans la Septante dans un effort d'harmonisation avec le verset 22¹⁰⁷. En effet, la LXX tend à préférer l'emploi de λέγων, « disant », aux répétitions du texte massorétique, ce qui correspond au אָמַר hébraïque¹⁰⁸. Je maintiens le texte massorétique puisque la Septante a clairement procédé à une harmonisation à partir du verset 22.

הַשָּׁמַיִם : « les cieux... »

La Septante ajoute à la suite de **הַשָּׁמַיִם**, « les cieux », και πάντων τῶν κτηνῶν και πάσης τῆς γῆς, « et à tous les bestiaux et à toute la terre... », en référence au verset 26¹⁰⁹. Le texte syriaque pour sa part complète par **סככא** « et à tous les bestiaux », mais plutôt en référence au verset 25¹¹⁰. Je préfère donc maintenir le texte massorétique, ce dernier étant abondamment validé par la majorité des témoins.

וּבְכָל : « Et dans tout »

La version grecque de Symmaque omet **וּבְכָל**¹¹¹. Il s'agit d'un cas très isolé et je maintiens conséquemment le texte massorétique.

¹⁰⁶ Tal, *Genesis*, 79.

¹⁰⁷ Hendel, *The text of Genesis 1-11*, 30-31; Tal, *Genesis*, 5.

¹⁰⁸ Tal, *Genesis*, 79-80*.

¹⁰⁹ Tal, 5.

¹¹⁰ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 2; Tal, *Genesis*, 5.

¹¹¹ Tal, *Genesis*, 5.

הַחַיָּה : « être vivant »

Plusieurs témoins (Pentateuque samaritain, version de Symmaque, Peshitta, Targoumim d'Onqelos et Neofiti et fragments du Targoum du Pentateuque) ont הַחַיָּה « être vivant », avec un article défini¹¹². La Septante a plutôt τῶν ἐρπετῶν « les reptiles » – en harmonisation possible avec le v.26 – et le Targoum de Jonathan fait précéder הַחַיָּה, « être vivant », de רִיחַשָׁא, « reptile ». Ces variations, que la BHQ explique avant tout par une volonté d'assimilation ou d'harmonisation avec d'autres versets, ne justifient pas de modifier le texte et je maintiens le texte massorétique.

Verset 29 :

הַנִּבְּהִי : « Voyez! »

Le הַנִּבְּהִי, « Voyez! », du texte massorétique est confirmé par la grande majorité des manuscrits, mais il est omis par la version de Symmaque. Je conserve évidemment le texte massorétique.

זֹרַע זָרַע : « semant semence »

À l'expression זֹרַע זָרַע, « portant semence », du texte massorétique correspond σπόριμον σπεῖρον σέσμα, « graines qui sèment de la semence », dans la Septante¹¹³. Cette variation est probablement due à un effort d'uniformisation avec les versets 11 et 12¹¹⁴. Je maintiens le texte massorétique, d'ailleurs suivi par la majorité des témoins.

כָּל : « tout »

Le terme כָּל, « tout », est absent de la Vulgate, probablement afin d'harmoniser ce verset avec le précédent où הַאֲרָץ n'est pas précédé par כָּל¹¹⁵. Je conserve le terme sur la base des différents témoins le confirmant¹¹⁶.

¹¹² Tal, 5.

¹¹³ Harl, *La Bible d'Alexandrie*, 97-98; Hendel, *The text of Genesis 1-11*, 31-32.

¹¹⁴ Tal, *Genesis*, 80*; Hendel, *The text of Genesis 1-11*, 32.

¹¹⁵ Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 34; Hendel, *The text of Genesis 1-11*, 32; Tal, *Genesis*, 5.

¹¹⁶ Tal, *Genesis*, 5.

פְּרִי־עֵץ : « fruit d'arbre »

La majorité des témoins ont פְּרִי־עֵץ (fruit d'arbre), comme le texte massorétique, mais l'expression est absente de la Vulgate¹¹⁷. Je me fie ici encore une fois sur la majorité des témoins et maintiens le texte massorétique.

Verset 30 :

רוֹמֵשׁ : « rampants »

Le participe רוֹמֵשׁ, apparaît aussi dans les versions d'Aquila et de Symmaque, ainsi que dans la Vulgate, le texte syriaque et le Targum. Selon la BHQ, le Pentateuque samaritain a plutôt הרמש (avec un article défini) pour rétablir l'idée d'un nom commun, comme au verset 26. La Septante et la version de Théodotion lisent plutôt ἑρπετῶ τῶ ἔρποντι, « reptiles qui rampent », sur la base du verset 26¹¹⁸. Je ne tiens pas compte de ces dernières variations puisque le texte massorétique semble être confirmé par la majorité des témoins.

אֶת־כָּל : « à toutes... »

À propos du אֶת־כָּל, la Septante, la Peshitta et les fragments du Targoum du Pentateuque le font précéder par καί (ou l'équivalent), alors que la Vulgate, en paraphrasant, l'omet¹¹⁹. À la suite de Harl, le commentaire de la BHQ précise que la conjonction de la Septante et du texte syriaque sous-entend que l'humain et l'animal mangent la même nourriture¹²⁰. Au contraire, Wevers suggère plutôt que le ו ou le καί distingue l'être humain et l'animal, ce dernier étant herbivore¹²¹. À l'évidence, il existe de nombreuses façons d'interpréter le waw (ו) ou le καί. Dans le cadre de ma traduction, je reprends intégralement le texte massorétique tout en portant attention au sens conjonctif du καί présent dans plusieurs versions¹²². Je ne suis toutefois pas convaincu qu'une conjection ו est nécessaire pour transmettre l'idée d'une nourriture partagée entre les espèces, le texte massorétique portant lui-même cette idée.

¹¹⁷ Tal, 6.

¹¹⁸ Tal, 80*.

¹¹⁹ Tal, 6.

¹²⁰ Harl, *La Bible d'Alexandrie*, 97; Tal, *Genesis*, 80*.

¹²¹ John William Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 1993), 18.

¹²² Harl, *La Bible d'Alexandrie*, 97.

יֵרֶק עֵשֶׂב : « l’herbe et verdure »

Si la majorité des variantes lisent conjointement avec le texte massorétique יֵרֶק עֵשֶׂב comme deux objets distincts, la Septante lit plutôt χόρτον γλωρόν, « herbe verte » tout comme pour la version d’Aquila qui lit λαγάνω γλόης, « jardin vert ». Pour Tal, ces interprétations laissent à penser que les nom יֵרֶק, « verdure », et עֵשֶׂב, « herbe », étaient compris comme un seul et même objet par la LXX et Aquila. Ces deux témoins auraient ainsi projeté un adjectif sur le groupe nominal afin d’en faciliter la lecture¹²³. L’équivalent latin de יֵרֶק עֵשֶׂב est, pour sa part, absent de la Vulgate¹²⁴. Validé par la majorité des témoins textuels¹²⁵, je préfère maintenir le texte massorétique pour ma traduction.

Verset 31

יּוֹם הַשִּׁשִּׁי : « sixième jour »

Le seul enjeu du verset 31 concerne la présence d’un article défini devant יְשִׁי, « sixième (jour) » de la version massorétique, confirmée par le Pentateuque samaritain¹²⁶. La Septante et le Targoum ont plutôt ἡμέρα ἕκτη « jour six » alors que le texte syriaque lit ܐܘܝܘܡܝܢܐ « au jour six »¹²⁷. Ces deux variations possibles seraient probablement dues à une volonté d’uniformisation du texte. Je suis ici satisfait par l’explication de Waltke et de Fredricks qui suggèrent que « l’article défini n’est utilisé qu’avec le sixième et septième jour pour signifier le point culminant de ces deux jours importants¹²⁸ ». Je traduis ainsi conformément au texte massorétique et conserve l’article défini, d’autant plus que la majorité des témoins textuels le confirme.

¹²³ Tal, 80*.

¹²⁴ Tal, 6.

¹²⁵ Tal, 6.

¹²⁶ Tal, 6.

¹²⁷ Tal, 6.

¹²⁸ Bruce K. Waltke et Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids, MI : Zondervan Academic, 2001), 67.

1.4.2. Chapitre 2 :

Verset 2 :

הַשְּׁבִיעִי : « Septième »

Plutôt que de lire הַשְּׁבִיעִי, « le septième », le Pentateuque samaritain, la Septante et la Peshitta lisent הַשִּׁשִּׁי, « le sixième »¹²⁹. Sur cet écart majeur, le commentaire de la BHQ précise que, selon toute vraisemblance, le texte massorétique présente une contradiction puisque « God completed the creation in six days and rested on the seventh, yet the verse says that the creation was completed on the seventh day »¹³⁰. Selon Skinner, la lecture commune aux Pentateuque samaritain, à la Septante et au texte syriaque s'impose traditionnellement comme une relecture découlant d'une facilitation syntaxique en ce qui a trait au verbe ויכל compris comme un plus-que-parfait¹³¹. Ronald Hendel, de son côté, rejoint partiellement la lecture de Skinner tout en suggérant, parallèlement, l'hypothèse d'un « sixième » original altéré par une erreur de scribes¹³². S'il s'agit d'un problème de critique textuel majeur, ce dernier n'entraîne aucune conséquence sur le cœur de mon travail. Je décide donc de maintenir les deux possibilités ouvertes, en maintenant le texte massorétique pour ma traduction.

Verset 3 :

אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת : « Parce qu'en ce jour Elohim arrête toute son œuvre qu'il a créé/séparée pour faire* ».

La lecture difficile de la deuxième partie du verset 3 pousse la Septante et le Targoum de Jonathan à remplacer le verbe בָּרָא par « ἤρξατο [...] ποιῆσαι » soit, « commencé de faire », afin de faciliter la lecture conjointe des verbes בָּרָא et לַעֲשׂוֹת¹³³. Harl, par exemple, traduit la deuxième partie du verset par « parce qu'en ce jour, il s'était reposé de toutes ses œuvres, celles que Dieu

¹²⁹ Alt *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 3; Tal, *Genesis*, 6.

¹³⁰ Tal, *Genesis*, 80-81.

¹³¹ Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 37.

¹³² Hendel, *The Text of Genesis 1-11*, 32-34.

¹³³ Tal, *Genesis*, 6.

avait commencé de faire¹³⁴». Je ne tiens toutefois pas compte de ces dernières variations puisque le texte massorétique semble être confirmé par la majorité des témoins¹³⁵.

Verset 4a :

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת : « Voici les générations... »

La Septante diverge des autres manuscrits en ouverture du verset 4a en proposant, au lieu de אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת, αὐτή ἡ βίβλος γενέσεως, « voici le livre des générations », une expression similaire à celle qu'on retrouve en Gn 5,1¹³⁶. Je ne conserve pas cette originalité du texte grec puisqu'elle est isolée par rapport aux autres témoins appuyant le texte massorétique.

בְּהִבְרָאֵם : « Lorsqu'ils furent séparés »

La BHS propose de lire peut-être בְּהִבְרָאֵם אֱלֹהִים, « Quand *Elohim* les eût séparés », au lieu de בְּהִבְרָאֵם¹³⁷. Cette modification n'est pas adoptée car elle n'est appuyée par aucun témoin.

¹³⁴ Harl, *La Bible d'Alexandrie*, 98.

¹³⁵ Pentateuque samaritain, Vulgate, Peshitta et dans une certaine mesure les Targoumim de Onqelos, Neofiti et des fragments de la mer morte.

¹³⁶ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 3; Tal, 6.

¹³⁷ Alt et al., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 3.

Chapitre 2 – La royauté divine dans la Bible hébraïque : exploration des psaumes à la recherche du Dieu-roi YHWH

YHWH est roi ! Il met ses vêtements de majesté, YHWH met ses vêtements. Avec de la force, il s'arme. Le monde est stable pour ne pas tomber. Stable, voilà ton trône depuis longtemps, tu es depuis toujours. YHWH, les fleuves s'élèvent, les fleuves élèvent la voix, les fleuves élèvent leur fracas. Plus fort que les voies des eaux multiples, plus considérables que les vagues de la mer; YHWH considérable dans le ciel. Tes principes sont durables vraiment, à ta maison convient la sainteté, Oh YHWH, pour la longueur des jours (Ps 93,1–5. BNT)

Pour le chercheur Shawn W. Flynn, les psaumes contiennent certaines des manifestations les plus explicites de la royauté de la Bible hébraïque, surtout en ce qui concerne la royauté de YHWH¹³⁸. Dans son ouvrage *YHWH is King: the Development of Divine Kingship in Ancient Israel*, il affirme en effet que « later scholarship always focused on the Psalmic expressions as the ideal vantage point to describe YHWH's kingship¹³⁹ ». Cette porte d'entrée dans le monde de la royauté divine biblique me semblant tout à fait à propos, je souhaite, dans le cadre de ce deuxième chapitre, dresser un portrait synthétique¹⁴⁰ de cette royauté divine à partir de ses expressions psalmiques. Mon objectif est de contraster ce premier portrait avec celui d'Elohim en Gn 1,1–2,4a dans le chapitre suivant. Ultimement, le présent chapitre me servira de point de comparaison visant à mettre en lumière la reconfiguration sacerdotale de la royauté divine dans le premier récit de création. Néanmoins, je suis évidemment conscient que la royauté divine ne s'exprime pas, dans ces récits, de façon homogène, et il serait hasardeux d'en proposer un portrait totalisant, en risquant ainsi d'en perdre toute la richesse. Ainsi, il sera question, dans le cadre de ce chapitre, d'identifier et de souligner certains des éléments les plus caractéristiques de la royauté de YHWH, principalement à partir d'une analyse des Ps 47; 74; 89, 11-13; 93 et 104.

Tout d'abord, il sera question d'explorer la dimension martiale de cette royauté à partir des Ps 47; 74,13-14 et 89,11-13. Cette dernière se manifeste principalement par le combat. YHWH y

¹³⁸ Shawn W. Flynn, *YHWH is King: the Development of Divine Kingship in Ancient Israel*, Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 159 (Leiden : Brill, 2014), 32.

¹³⁹ Flynn, *YHWH is King*, 32.

¹⁴⁰ Par « portrait synthétique », j'entends ici établir à la fois un portrait *de synthèse* de la royauté divine dans la Bible hébraïque, tout en reconnaissant que celui-ci est, en fait, *artificiel*. Je ne prétends pas déployer un portrait complet de Dieu dans la Bible hébraïque. Par ailleurs, mon effort de synthèse pour ce chapitre se concentre principalement sur la royauté divine de YHWH dans les psaumes royaux et d'intronisation. Celle-ci est déjà qualifiée, dans mon introduction, de royauté active et explicite. C'est à ce portrait *synthétique* de la royauté que je souhaite comparer la caractérisation « souveraine » d'Elohim, dont la royauté reconfigurée s'exprime différemment.

étant le plus souvent représenté comme un roi guerrier terrassant ses ennemis. Ensuite, un détour s'imposera par le Ps 104 dont les parallèles avec le récit de Gn 1 ne sont plus à établir. Ce psaume permettra d'explorer la caractérisation active de YHWH en permettant de découvrir une autre dimension de la royauté divine, sapientielle¹⁴¹, qui s'exprime par l'entremise de deux profils spécifiques : celui du Dieu-bâisseur et celui du Dieu-pourvoyeur. Enfin, il s'agira d'analyser une autre dimension de la caractérisation du Dieu-roi dans la Bible hébraïque, soit celle de la médiation¹⁴², particulièrement explicite au Ps 93, 1-2. Dans cette partie du chapitre, j'explorerai ainsi comment les aspects martial et sapientiel de la royauté divine dans la Bible hébraïque participent activement au maintien de l'ordre et de l'équilibre cosmique et donc au rôle divin de médiation, troisième aspect de cette exploration.

Avant de me lancer dans le vif du sujet, certaines considérations sont toutefois de mise. Je me concentrerai tout d'abord brièvement sur le genre littéraire auquel les premiers passages identifiés appartiennent, soient les « psaumes royaux » et les « psaumes d'intronisation », avant d'aborder quelques hypothèses quant à leurs contextes de rédaction possibles.

2.1. Les psaumes royaux et les psaumes d'intronisation : des psaumes aux fonctions bien différentes

Mon étude de la royauté dans les psaumes s'amorce donc par une étude du genre et des sous-genres auxquels correspond cette littérature, principalement les psaumes royaux et d'intronisation. Ces derniers concernent, respectivement, deux degrés d'expression de la royauté, à savoir la royauté humaine dans les psaumes royaux et la royauté divine dans les psaumes d'intronisation. L'objectif visé avec ce survol est bien simple : il s'agira de souligner les différences fondamentales entre ces deux genres de manière à ensuite les dépasser en recontextualisant la royauté qui s'y exprime dans le contexte proche-oriental ancien. C'est à partir de ces psaumes que j'explorerai la caractérisation de la royauté divine de YHWH dans le corpus psalmique. Pour ce faire, un bref retour aux œuvres classiques d'Hermann Gunkel et de Sigmund Mowinckel est donc nécessaire, les travaux de ces deux biblistes ayant fortement marqué l'étude critique des psaumes.

¹⁴¹ L'expression « royauté sapientielle » sera expliquée en détail à partir des travaux sur la royauté divine de Mark Zvi Brettler dans la partie « La royauté sapientielle de YHWH : exploration du Ps 104 » de ce deuxième chapitre.

¹⁴² Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 3.

Cumulant plusieurs siècles de couches rédactionnelles, le livre des Psaumes est le plus long corpus de la Bible hébraïque, mais aussi l'un des plus variés du point de vue des genres littéraires¹⁴³. Au début du XX^{ème} siècle, cette situation particulière a fait de ce livre biblique le candidat idéal pour l'application des méthodes historico-critiques, alors en plein foisonnement. Véritable pionnier dans ce domaine, Hermann Gunkel est l'un des premiers à avoir tenté de délimiter les genres et les sous-genres littéraires propres aux psaumes dans ses désormais célèbres *The Psalms: A Form-Critical Introduction*¹⁴⁴ puis dans *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*¹⁴⁵. Dans le premier ouvrage cité, le bibliste a isolé cinq principaux genres : (1) les hymnes (2) les lamentations communautaires (3) les chansons d'offrandes (4) les lamentations spirituelles et (5) les psaumes mixtes. Parmi ces genres seraient repérables certains sous-genres, dont les psaumes royaux. Ces derniers se caractérisent par leur accent sur la royauté humaine¹⁴⁶. Pour Gunkel, les psaumes royaux se démarquent par une certaine flexibilité; ils s'inscrivent surtout dans le genre hymnique, mais aussi dans d'autres genres psalmiques¹⁴⁷.

C'est en réponse aux travaux de son professeur Hermann Gunkel que Sigmund Mowinckel a publié, en 1967, *The Psalms in Israel's Worship*¹⁴⁸. Alors que Gunkel a développé sa classification à partir du *Sitz im leben* possible des différents psaumes, Mowinckel préconise une approche différente, inspirée entre autres par les travaux de Van Gennepe¹⁴⁹ et axée sur la pratique rituelle, le culte. Pour Mowinckel, les psaumes étaient centraux dans l'exercice du culte et c'est donc la dimension cultuelle qui doit primer dans leur étude. Parallèlement, il a développé la catégorie des psaumes d'intronisation qu'il associe aux hymnes. La fonction cultuelle première de ceux-ci serait d'établir YHWH comme roi divin, ce dernier montant sur son trône et exerçant son pouvoir royal¹⁵⁰, notamment au cours d'un festival annuel.

¹⁴³ William P. Brown et Edmée Kingsmill, « The Psalms », dans *The Oxford Handbook of the Psalms*, sous la direction de William P. Brown (New York, NY : Oxford University Press, 2014), 2.

¹⁴⁴ Hermann Gunkel, *The Psalms: A Form-critical Introduction*, traduit par Thomas M. Horner (Philadelphia, PA : Fortress Press, 1967).

¹⁴⁵ Hermann Gunkel et Joachim Begrich, *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer Library of Biblical Studies (Macon, GA : Mercer University Press, 1998).

¹⁴⁶ Gunkel, *The Psalms: A Form-critical Introduction*, 23-24.

¹⁴⁷ Gunkel, 24.

¹⁴⁸ Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, traduit par D. R. Thomas, 2^e éd., Vol. 1. (New York, NY : Abingdon Press, 1967).

¹⁴⁹ Brown et Kingsmill, « The Psalms », 13.

¹⁵⁰ Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1 :106.

Mowinckel reconstructed his festival as a seven-day autumn New Year's festival that later disintegrated into the three separate celebrations of New Year's Day, the Day of Atonement, and the Feast of Tabernacles. According to Mowinckel, the ritual re-enactment of Yahweh's enthronement took place on a particular day during this extended festival. In elaborating on the different ritual moments during the festival, Mowinckel also drew on many other Psalms that he associated with the festival in a more secondary fashion¹⁵¹.

Les travaux de Sigmund Mowinckel ont été si influents qu'ils forcèrent éventuellement son maître, Hermann Gunkel, à revoir sa classification¹⁵². Les deux biblistes comprirent dès lors les psaumes royaux comme un genre littéraire ayant pour principale fonction d'exalter la royauté humaine¹⁵³. Les psaumes d'intronisation, de leur côté, mettent plutôt en scène la royauté divine¹⁵⁴. Ces derniers sont notamment associés à la formule introductive : « YHWH est roi ! ¹⁵⁵ » et sont de l'ordre de la louange divine.

À la différence de ces auteurs, je considère qu'il est utile de traiter les psaumes royaux et d'intronisation ensemble. Si, selon Mowinckel, la royauté humaine des psaumes est typiquement proche-orientale ancienne¹⁵⁶, il est aussi utile de rappeler qu'il existe de nos jours un certain consensus au sujet du fait que les royautés de la région établissaient une correspondance entre leurs rois et leurs divinités¹⁵⁷. Cette relation constitue un aspect important de la royauté que je souhaite privilégier dans mon étude. En effet, les rois du Proche-Orient ancien, sans nécessairement être eux-mêmes divins, jouissaient d'une proximité certaine avec le divin puisque la royauté était, par essence, elle-même divine¹⁵⁸. De nombreux documents historiques et récits de création anciens

¹⁵¹ J. J. M. Roberts, « Mowinckel's Enthronement Festival: a Review », dans *The Book of Psalms*, sous la direction de Patrick D. Miller et Peter W. Flint (Leiden : Brill, 2005), 98.

¹⁵² Gunkel et Begrich, *Introduction to Psalms*, 66-82.

¹⁵³ Gunkel, *The Psalms: A Form-critical Introduction*, 23-24; Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1 : 46-50.

¹⁵⁴ Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1 : 76-78.

¹⁵⁵ Plutôt que de traduire la formule יהוה מלך par « YHWH est roi », Mowinckel propose « YHWH est devenu roi ! », ce qui participe à sa reconstitution culturelle de l'ascension au trône de YHWH : Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1 : 107.

¹⁵⁶ Mowinckel, 1 : 50.

¹⁵⁷ À ce sujet, voir Nicole Maria Brisch, dir., *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4 (Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008); Flynn, *YHWH is King*, 6; Sigmund Mowinckel et Mark E. Biddle, *Psalms Studies. Vol. 2* (Atlanta, GA : SBL Press, 2014), 400.

¹⁵⁸ Jacob Klein, « Sumerian Kingship and the Gods », dans *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, sous la direction de Gary M. Beckman, Theodore J. Lewis (Providence, RI : Brown Judaic Studies, 2006), 115-31; Irene J. Winter, « Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East », dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, sous la direction de Nicole Maria Brisch, University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4 (Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008), 75.

témoignent d'une ascendance vers les cieux ou d'une descente vers la terre de la royauté. On pense notamment à la liste des rois sumériens¹⁵⁹ et à l'*Enūma eliš*.

La formule proche-orientale de « l'image et de la ressemblance », sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir en détails dans le troisième chapitre, établit également une correspondance entre les royautés humaines et divines qui agissent respectivement comme des miroirs les unes des autres : la royauté humaine étant le reflet de la royauté divine et vice-versa¹⁶⁰. Irene J. Winter, qui consacra une grande partie de ses travaux à l'iconographie royale, remarque à cet effet que

the Assyrian ruler often identifies himself in paternity and in likeness to the gods, as in a text of Adad-nirari II (911–891 b.c.), who declares that the gods perfected his features, making him manifestly identifiable as one fit to rule. Such allusions continue through the Neo-Assyrian period, including quite explicit statements that, in his perfection, the king is the “perfect likeness of the god.” This mirroring of the god(s) in the king’s body finds close parallels in Egyptian texts from the Old Kingdom to the Roman period¹⁶¹.

Ce qui s'applique au roi humain dans les psaumes royaux doit donc être également considéré par toute étude sérieuse de la royauté divine puisque les manifestations de cette première royauté expriment des caractéristiques de la seconde. C'est cette conceptualisation de la royauté, bilatérale et située, qui sera donc mise de l'avant dans le cadre de cette recherche. Avant de me pencher sur la première dimension royale des psaumes à l'étude, soit la martialité de YHWH, quelques mots sur le(s) contexte(s) de rédaction sont de mise puisqu'ils sont eux aussi susceptible de contribuer, d'alimenter et de justifier la caractérisation divine qui se déploiera dans ce chapitre.

2.2.1. Le(s) contexte(s) de rédaction des psaumes royaux et d'intronisation

La rédaction du grand corpus des Psaumes s'est étirée sur plusieurs siècles, comme en témoigne la sédimentation des couches rédactionnelles en leur sein¹⁶². Toute tentative de situer historiquement ces derniers ne peut donc être que relative et prospective. Néanmoins, je suis d'avis que certains éléments de contextualisation historique, même hypothétiques, pourraient être importants pour dégager le portrait de la royauté de YHWH, aussi bien d'un point de vue politique

¹⁵⁹ Piotr Michalowski, « The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia », dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, sous la direction de Nicole Maria Brisch, University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4 (Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008), 38; James Bennett Pritchard, dir., *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, 2^e éd (Ann Arbor, MI : Pro Quest, 2005), 265.

¹⁶⁰ Winter, « Art in Empire »; Winter, « Touched by the Gods », 85; Winter, « What/When Is a Portrait? ».

¹⁶¹ Winter, « Touched by the Gods », 85.

¹⁶² Susan E. Gillingham, « The Levites and the Editorial Composition of the Psalms », dans *The Oxford handbook of the Psalms*, sous la direction de William P. Brown (New York, NY : Oxford University Press, 2014), 200-202.

que théologique. Les datations suggérées ne peuvent donc être qu'approximatives et la prudence, de mise.

Tel qu'avancé par Louis Finkelstein, la grande difficulté à dater les psaumes vient du fait (1) qu'ils sont associés au culte. Ainsi, ils sont « easy to place [...] in a human context but difficult to place in a historical context¹⁶³ ». De plus, (2) leur utilisation dévotionnelle fait en sorte qu'ils ont été maintes fois configurés, édités et utilisés dans et pour des contextes différents et auraient donc, conséquemment, perdu le contact avec leur contexte historique d'origine ou, du moins, les délimitations temporelles en auraient été effacées ou oubliées¹⁶⁴.

Shawn W. Flynn présente une proposition intéressante en ce qui a trait à la contextualisation historique des psaumes. Sur la base d'une analyse littéraire des psaumes royaux et d'intronisation, il identifie un changement apparent dans la caractérisation divine de YHWH qui passe d'un roi-guerrier « régional » (cf. Ps 29) à un Dieu-roi universel (Ps 93-96)¹⁶⁵. Selon Flynn, cette nouvelle caractérisation de YHWH dans les psaumes d'intronisation s'expliquerait comme une réaction au contexte néo-assyrien, l'empire assyrien étant en pleine effervescence au VIII^e siècle ANE. De même, pour Beth LaNeel Tanner : « To make a claim that one's God is the king of the universe is a political statement¹⁶⁶ ». Pour ces auteur.e.s, ce changement et ce développement politico-théologique se doivent donc d'être recontextualisés à partir des relations et des influences politico-religieuses de l'époque. Flynn suggère, ainsi, que les psaumes d'intronisation de YHWH agiraient comme une forme de *traduction culturelle* de la nouvelle politique impériale néo-assyrienne permettant aux Judéens de s'approprier l'essentiel de la rhétorique néo-assyrienne tout en se donnant une certaine autonomie au cours du VIII^e siècle ANE¹⁶⁷. Dans le cadre de mon mémoire, j'aimerais m'inscrire à la suite de cette première remarque de Flynn et élargir sa proposition aux psaumes qui seront à l'étude dans les pages à venir. En effet, ce qui est caractéristique du Dieu-roi « régional » du Ps 29, c'est-à-dire proche des expressions cananéennes et mésopotamiennes de la royauté divine, se manifesterait surtout par une proactivité divine et un accent sur l'aspect guerrier

¹⁶³ W. D. Davies et Louis Finkelstein, dir., *The Cambridge History of Judaism: Volume 1: Introduction: The Persian Period*, Vol. 1 (Cambridge : Cambridge University Press, 1984), 168.

¹⁶⁴ Davies et Finkelstein, 1 : 168-69.

¹⁶⁵ Flynn, *YHWH is King*, 66.

¹⁶⁶ Beth LaNeel Tanner, *The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality* (New York, NY : Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2001), 124.

¹⁶⁷ J. J. M. Roberts, « God's Imperial Reign According To the Psalter », *Horizons in Biblical Theology* 23, n° 1 (1 janvier 2001) : 211-21; Flynn, *YHWH is King*, 168-69; 178.

de Dieu¹⁶⁸. Comme je m’efforcerais à le démontrer, ces traits de caractérisation sont également partagés et promus par les Ps 47; 74 et 89¹⁶⁹. Sans nécessairement adopter, comme Flynn, la datation du VIII^e siècle ANE pour ces psaumes, l’hypothèse d’empreintes laissées par des empires voisins dominants dans les cultures et les théologies judéennes est intéressante et pertinente. Elle constitue une avenue privilégiée pour le reste de ce mémoire. En effet, l’exemple du contexte néo-assyrien permet de poser la question des effets de l’histoire sur la caractérisation de Dieu. De la même manière, lorsque je me pencherai sur le récit de Gn 1, je soutiendrai que son contexte de rédaction postexilique contribue tout autant à éclairer, étoffer et expliciter la reconfiguration sacerdotale de la royauté divine d’Elohim qui s’y joue.

2.2. La royauté martiale de YHWH : exploration des Ps 47; 74,12-17 et 89,5-18

La dimension martiale de la royauté de YHWH est probablement l’aspect de sa souveraineté qui a été le plus largement couvert par les spécialistes au cours des dernières années¹⁷⁰. Pour Theodore Lewis, « the presence of divine warriors is ubiquitous in the ancient Near East—the very ancient Near East that included Israel and Judah, whose holy war traditions have come down to us in the Hebrew Bible and are echoed in Iron Age epigraphic sources¹⁷¹ ». Dans la Bible hébraïque, la primauté martiale de la royauté est claire comme en atteste bien 1 S 8,20 : « Nous aurons un roi. Nous serons, nous aussi, comme les autres nations. Notre roi nous gouvernera, mènera nos expéditions et se battra avec nous ». (BNT 1 S 8,20) Dans un contexte de création, cet aspect a souvent été compris à partir de la théorie du *Chaoskampf*. Cette dernière a d’abord été développée

¹⁶⁸ Flynn, *YHWH is King*, 72; Pour d’autres exemples des principales caractéristiques de cette royauté, voir : Shalom Holtz, « The Thematic Unity of Psalm CXLIV in Light of Mesopotamian Royal Ideology », *Vetus Testamentum* 58, n° 3 (1 janvier 2008) : 367-80; Anthonioz, *L’eau, enjeux politiques et théologiques*, 111-39.

¹⁶⁹ Si Watson s’en tient à une datation exilique des Ps 74 et 89, elle relève également plusieurs éléments pouvant appartenir à une datation préexilique en leur sein. À cet effet, voir : Rebecca S. Watson, *Chaos Uncreated: a Reassessment of the Theme of « Chaos » in the Hebrew Bible*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 341 (Berlin : De Gruyter, 2005), 156-157; 177-79.

¹⁷⁰ Pour un survol de la caractérisation de Dieu comme un roi-guerrier, voir : J. H Eaton, *Kingship and the Psalms* (Naperville, IL : Allenson, 1976), 137-41; Millard Lind, *Yahweh is a Warrior: the Theology of Warfare in Ancient Israel*, A Christian peace shelf selection (Scottsdale, PA : Herald Press, 1980); Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (Berlin : De Gruyter, 1989); Martin G. Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999); Richard J. Clifford, *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament commentaries (Nashville, TN : Abingdon Press, 2003), 117,120,122; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 12-13,17-23; Flynn, *YHWH is King*, 9; Patrick D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Brill, 2018).

¹⁷¹ Theodore J. Lewis, « The Characterization of the Deity Yahweh: Part One: Yahweh as Warrior and Family God », in *The Origin and Character of God* (New York : Oxford University Press, 2020), 429.

au début du XX^e siècle par Hermann Gunkel et, depuis, plus largement, par John Day. Elle est aujourd'hui notamment remise en question par David Toshio Tsumura et Rebecca Watson. J'en traiterai plus en détail en abordant le Ps 74¹⁷². Dans la présente section consacrée aux manifestations guerrières de Dieu dans les psaumes royaux et d'intronisation, je compte d'abord explorer Ps 47,1-10, puis Ps 74,12-17 et enfin le Ps 89, 5-18.

2.2.1. Ps 47 : une manifestation explicite de royauté guerrière

Le Ps 47 s'impose comme l'une des manifestations les plus évocatrices de la royauté martiale de YHWH. Cet hymne célèbre Dieu comme roi universel dont l'assise repose sur ses nombreuses victoires sur les nations, soumises et forcées à le reconnaître comme roi. Pour rendre compte de cette royauté particulière, je vais me pencher plus précisément sur les versets 4, 5 et 10 qui présentent différents aspects de la martialité de YHWH.

« Il soumet les peuples et tous les peuples sont à nos pieds » (Ps 47,4. BNT)

La royauté guerrière de Dieu est évidente à la lecture de ce verset. En effet, si YHWH est présenté, au verset précédent, comme le « redoutable Élyôn, grand roi sur toute la terre » (Ps 47,3), le verset 4 précise que c'est par la soumission qu'il a établi son règne comme en témoigne l'utilisation du verbe *קָבַר* au hiphil, qui semble suggérer l'idée d'assujettissement¹⁷³. Cet aspect est particulièrement intéressant à la lumière du possible contexte néo-assyrien brièvement abordé antérieurement. L'une des caractéristiques premières de la royauté impériale néo-assyrienne était d'étendre l'influence d'Aššur sur toute la Terre¹⁷⁴.

¹⁷² Hermann Gunkel et Heinrich Zimmern, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*, The Biblical Resource Series (Grand Rapids, MI : Eerdmans Pub. Co, 2006); John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, University of Cambridge oriental publications, no. 35 (Cambridge : Cambridge University Press, 1985); David Toshio Tsumura, « The *Chaokampf* Myth in the Biblical Tradition », *Journal of the American Oriental Society* 140, n° 4 (2020) : 963-70; David Toshio Tsumura, « Chaos and *Chaokampf* in the Bible », dans *Creation, Chaos, Monotheism, Yahwism: Conversations on Canaanite and Biblical Themes*, sous la direction de Rebecca Watson et Adrian Curtis, 1^{re} éd. (Boston : De Gruyter, 2021); JoAnn Scurlock, *Chaokampf Lost—Chaokampf Regained The Gunkel Hypothesis Revisited*, dans *Creation and Chaos* (University Park, PA : Penn State University Press, 2021).

¹⁷³ Francis Brown, S. R. Driver et Charles A Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Chicago, IL : Snowball Publishing, 2010), 182.

¹⁷⁴ Erica Ehrenberg, « Dieu et mon Droit: Kingship In Late Babylonian And Early Persian Times », dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, sous la direction de Nicole Maria Brisch, University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4 (Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008), 104; Winter, « Touched by the Gods », 85; Peter Machinist, « Kingship and Divinity in Imperial Assyria », dans *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*, sous la direction de Gary M. Beckman et Theodore J. Lewis (Providence, RI : Brown Judaic Studies, 2010), 152; Marc Van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*, 3^e éd., Blackwell History of the Ancient World (Hoboken : Wiley/Blackwell, 2016), 247.

Le roi, šangû, c'est-à-dire « administrateur » d'Aššur, a pour fonction d'étendre le domaine territorial du dieu. [. . .] Le roi est resté le principal dispensateur des ressources culturelles. Il assure les sacrifices et l'entretien du personnel religieux par des prélèvements effectués sur ses domaines qui sont ceux du dieu, les tributs des pays soumis à l'autorité du dieu national, éventuellement le butin pris aux ennemis d'Aššur. C'est par le pouvoir centralisé de son administrateur qu'Aššur exerce son autorité sur le monde. On comprend mieux dès lors l'expansionnisme assyrien¹⁷⁵.

Un rapprochement entre la caractérisation biblique de YHWH au Ps 47, dans ses aspects militaires, est donc possible avec la conception historique de la royauté néo-assyrienne. Dans les deux cas, la visée est chaque fois, d'étendre toujours plus loin les frontières du royaume. Qui plus est, la référence aux pieds porte aussi une symbolique guerrière. Comme l'a observé Édouard Dhorme, l'expression « sous les pieds » est souvent accompagnée d'une forte connotation militaire et politique, puisque la soumission d'un vassal s'exprime généralement en rapport à cette partie du corps¹⁷⁶. Le vassal doit par exemple se prosterner aux pieds de son souverain et exprimer son humilité par le baiser des pieds¹⁷⁷. La royauté guerrière exprimée au verset 4 s'impose donc comme une royauté proactive et conquérante, puisqu'il est établi que c'est par la conquête que Dieu étend son royaume; ce qui n'est pas sans rappeler l'impérialisme d'Aššur et de la royauté néo-assyrienne.

« Et Dieu monte au milieu des cris; YHWH dans le son du shofar » (Ps 47,6. BNT)

Plusieurs éléments de ce verset méritent notre attention afin d'en dégager l'aspect guerrier, ce dernier étant facilement confondu avec l'aspect culturel observé par R.J Clifford¹⁷⁸. Pour celui-ci, le verbe הָלַץ, « monter », fait référence à l'ascension d'une hauteur, vraisemblablement des marches menant à un trône. Cette ascension aurait lieu lors d'un contexte particulier, soit celui d'une célébration annuelle. À la suite notamment de Mowinckel, Clifford suggère que lors de cette célébration, l'arche d'alliance, c'est-à-dire le « trône » de YHWH, aurait été portée en procession solennelle dans le Temple; ce verset ferait donc référence à un possible festival¹⁷⁹. Si la proposition

¹⁷⁵ Paul Garelli, « Les temples et le pouvoir royal en Assyrie du X^{IV}e au VIII^e siècle », dans *Le Temple et le Culte. Compte rendu de la vingtième rencontre assyriologique internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972 sous les auspices du Nederlands Instituut voor het nabije oosten*, 1975, 124; Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*, 115.

¹⁷⁶ Édouard Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. (Paris : P. Geuthner, 1963), 158; Silvia Schroer et Thomas Staubli, *Body Symbolism in the Bible* (Collegeville, MN : Liturgical Press, 2001), 184-90.

¹⁷⁷ Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps*, 158-59.

¹⁷⁸ Richard J. Clifford, *Psalms 1-72*, Abingdon Old Testament Commentaries (Nashville, TN : Abingdon Press, 2002), 225.

¹⁷⁹ Clifford, 225; Walter Brueggemann et Jr Bellinger William H., dir., *Psalms*, New Cambridge Bible Commentary (Cambridge : Cambridge University Press, 2014), 220.

de Clifford est tout à fait possible, j'aimerais toutefois mettre de l'avant une lecture de ce verset davantage ancrée dans les traditions guerrières du Proche-Orient ancien.

En effet, le verset peut aussi être lu comme une allusion au champ de bataille et aux prouesses de Dieu dans ce contexte. Par exemple, le terme תְּרוּעָה utilisé en début de verset peut aussi bien signifier « cri » qu'« alarme » et « bruit de guerre »¹⁸⁰, ce dont témoignent notamment les textes en Jos 6,5.20; Jr 20,16; Ez 21,27; Am 2,2; Jb 39,25, etc. De même, l'utilisation du terme שׁוֹפָר, « trompette, cor », dans la même phrase, me pousse à considérer la dimension guerrière de la scène. Bien que celui-ci soit utilisé lors de célébrations cultuelles et jubilatoires, comme en Ps 81,3; Lv 25,9; 2 S 6,15, le *shofar* est également utilisé en contexte militaire, comme en témoignent plusieurs passages du livre des Juges (Jg 3,27; 7,16, 20). Le shofar est par ailleurs immortalisé dans la tradition biblique en Jos 6,4 : le son du cor y abat les murs de Jéricho. Bref, ce passage peut être interprété comme une scène où YHWH mène la charge dans la mêlée et les bruits de guerres et de cors. Il s'impose ainsi comme un exemple typique du roi guerrier du Proche-Orient ancien, ce qui ne mène pas nécessairement à exclure la proposition cultuelle de Clifford et d'autres exégètes.

Les nobles se rassemblent, peuple du Dieu d'Abraham, à toi Dieu les boucliers de la terre, si haut, tellement. (Ps 47,10 (9). BNT)

Encore une fois, le vocabulaire employé ici semble confirmer l'importante dimension guerrière de la royauté divine dans ce psaume d'intronisation. Les « boucliers de la terre » (תְּבִיטוֹת אֶרֶץ) sont confiés à YHWH qui est confirmé, par le fait même, comme chef des armées. Les boucliers pourraient représenter métaphoriquement les nobles, les commandants militaires d'alors¹⁸¹. Cette expression n'est pas non plus sans rappeler le rapport étroit entre le מִגָּן, « bouclier », et la figure divine. En effet, dans la Bible hébraïque, Dieu est souvent identifié de manière métaphorique à cet instrument militaire afin de souligner ses responsabilités de protecteur et de guerrier¹⁸².

Ces différents éléments montrent clairement que la royauté de YHWH se manifeste martialement en Ps 47,4.5.10. Une étude du Ps 74 est maintenant nécessaire pour mettre en évidence d'autres caractéristiques de cette royauté martiale.

¹⁸⁰ Brown, Driver, et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 929-30.

¹⁸¹ Brown, Driver, et Briggs, 171.

¹⁸² Cf. Gn 15,1; Dt 33,29; 2 S 22,3.31; Ps. 3,4; 7,11; 18,3.31; 28,7; 33,20; 59,12; 84,12; 89,19; 115,9-11; 119,14; 144,2.

2.2.2. Ps 74 : une métaphore titanesque à la lumière des enjeux du *Chaoskampf*

Le Ps 74 est un psaume royal¹⁸³ qui rend compte de la destruction et de la profanation du sanctuaire aux mains d'ennemis d'Israël. Il commence par un appel à Dieu, le sommant de contenir sa fureur et de se montrer clément envers son peuple (v. 1-3). Ces courts versets sont immédiatement suivis par une description détaillée des ruines du sanctuaire, vraisemblablement le temple (v. 4-8). Face au silence de Dieu, le psalmiste lui adresse plusieurs questions qui demeurent toujours sans réponse (v. 9-11). À ce stade, le psalmiste reconnaît la toute-puissance divine du Dieu-créeur en se référant au langage cosmique associé au conflit de la création (v. 12-17). Malgré ses louanges, il se heurte toujours au silence divin qui le pousse, ultimement, à lancer à nouveau un appel à l'aide (v. 18-23).

Ainsi, les opposants de YHWH dans la Bible hébraïque ne sont pas uniquement des ennemis terrestres. À de nombreuses reprises, Dieu affronte des créatures mythiques aux proportions titanesques : c'est notamment le cas au Ps 74. Dans un premier temps, Dieu combat la mer (תַּיִם); puis, il affronte les mystérieux *tannînim* (תַּנִּינִים), rendus dans la plupart des traductions françaises par « monstres¹⁸⁴ » (v.13); finalement, il affronte le redoutable Léviathan au verset suivant (v.14). Avant de se pencher sur ces affrontements du Ps 74, il importe de présenter quelques remarques sur la théorie du *Chaoskampf*, aussi utile pour traiter du Ps 89 et possiblement de Gn 1 au chapitre suivant.

2.2.2.1. Le *Chaoskampf* : la création par le combat et ses échos dans le Ps 74

Appliquée pour la première fois aux textes bibliques par Hermann Gunkel dans son désormais célèbre *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*¹⁸⁵, la théorie du *Chaoskampf* propose de comprendre le combat comme l'un des modes de création de la Bible hébraïque. Les textes susceptibles d'appartenir à ce mode de création appartiendraient à deux groupes, soit (1) les récits bibliques faisant références à des créatures légendaires impliquées dans des combat (Rahab¹⁸⁶, Léviathan¹⁸⁷,

¹⁸³Brueggemann considère plutôt ce psaume comme une lamentation communautaire. À ce sujet, voir Brueggemann et Bellinger, « Psalms », 321.

¹⁸⁴ Notamment dans la Darby, la Louis Segond (1912) et la Nouvelle Traduction de Bayard.

¹⁸⁵ Gunkel et Zimmern, *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*.

¹⁸⁶ Is 30,7; 51,9-10; Ps 40,4; 87,4; 89,10-14; Job 9,13; 26,12-13.

¹⁸⁷ Ps 74,12-19; 104,25-26; Is 27,1; Jb 3,8; 40,25-41,26.

Béhémot¹⁸⁸ et les *tannînim*¹⁸⁹) ainsi que (2) ceux marqués par la présence des eaux dans le contexte de la création, de possibles références au chaos primordial. En effet, « Gunkel understood these traditions of primordial sea to be derivative from those concerning the various primordial monsters. For him they represented a naturalization of the more original mythic dragon traditions¹⁹⁰ ». Précisément, Gunkel perçoit dans la Bible hébraïque un motif particulièrement répandu dans le contexte proche-oriental ancien. Le récit opposant Marduk à Tiâmat dans l'*Enûma eliš*¹⁹¹ ou encore Baal à Yamm dans la tradition ougaritique sont deux exemples de ce motif de création par combat.

Le Ps 74 présente à la fois la création du monde et l'affrontement entre Dieu et des « monstres ». Il est donc considéré, par plusieurs, comme l'un des témoignages les plus convaincants du *Chaoskampf*¹⁹². Cela ne signifie pas pour autant que cette théorie fasse consensus : David T. Tsumura et Rebecca Watson¹⁹³ sont parmi les principaux opposants à cette théorie. Sur la base d'une analyse linguistique des versets 13 et 14, ils considèrent que le psaume serait plutôt une métaphore pour exprimer la supériorité de YHWH sur ses ennemis terrestres¹⁹⁴. Pour bien traiter de ce débat, il est pertinent de s'attarder quelques instants aux versets 13 et 14.

Toi qui brises la mer de force, toi qui brises les têtes des *tannînim* sur les eaux (Ps 74,13.
BNT)

L'exégèse de Ps 74,13 est très discutée, aussi bien par les tenants du *Chaoskampf* que par ses détracteurs. Pour mon analyse, je suis la division du verset en deux parties, 13a et 13b, proposée par Marc Girard¹⁹⁵. Cela me permettra d'isoler les principaux éléments qui font écho, selon

¹⁸⁸ Jb 40,15–24; Is 30,6-7; Ps 68,30.

¹⁸⁹ Jb 7,12; Ps 44,19; Ez 29,3-6a; 32,2-7; Jr 51,34.

¹⁹⁰ K. William Whitney, *The Chaoskampf in Modern Scholarship* (Leiden : Brill, 2006), 2.

¹⁹¹ Gunkel et Zimmern, *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*, 21-61.

¹⁹² Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 21-22, 39, 66-; Robert G. Bratcher et William D. Reayburn, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, (New York, NY : United Bible Societies, 1991), 653; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 50, 68; Bernard F. Batto, *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*, 137, 150; Brueggemann et Bellinger, « Psalms », 322-23; Bernard F. Batto, « The Combat Myth in Israelite Tradition Revisited », dans *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaoskampf Hypothesis*, sous la direction de JoAnn Scurlock et Richard H. Beal, 217-237. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2013, 231.

¹⁹³ Watson, *Chaos Uncreated*, 152-69.

¹⁹⁴ David Toshio Tsumura, « The Creation Motif in Psalm 74:12–14? A Reappraisal of the Theory of the Dragon Myth », *Journal of Biblical Literature* 134, n° 3 (2015) : 555.

¹⁹⁵ Marc Girard, *Les Psaumes*, 303-305.

plusieurs exégètes, aux traditions ougaritiques et mésopotamiennes, pour les traiter de manière plus approfondie : (1) la mer et (2) les monstres.

Depuis Gunkel, les partisans de la théorie du *Chaoskampf* lisent le verset 13a en parallèle avec le récit babylonien de l'*Enūma eliš*, en particulier lorsque Marduk tue et divise le dragon des mers, Tiamât, créant le ciel et la terre à partir de sa carcasse¹⁹⁶. Les effets de cette interprétation, la plus commune aujourd'hui, se font ressentir jusque dans les traductions de la Bible les plus populaires : en français, notamment la TOB, la Bible Darcy et la Louis Segond (1912) et en anglais, entre autres, la NKJB, la KJ21 et la ESV. Ces dernières interprètent effectivement le terme פָּרַר, « défaire », au verset 13, comme un *polet*, soit une dérivation du *piel* marquant l'intensité et se traduisant par « diviser »¹⁹⁷. Sur la base de cette traduction, les parallèles avec l'*Enūma eliš* sont évidents : le fragment de récit de création¹⁹⁸ du Ps 74, avec la « division » de la mer précédant la création, est rapproché de l'*Enūma eliš* où Marduk « split her (Tiamât) open like a mussel into two [parts] »¹⁹⁹. Pour Tsumura et ses collègues cependant, la traduction de פָּרַר par « diviser » serait injustifiée puisqu'elle ne s'expliquerait pas étymologiquement²⁰⁰. En effet,

in Ugaritic and Akkadian *pr̄r means “to break” or “to shatter.” Akkadian parāru with the meaning “breaking” appears in the context of killing Tiamat (Ug. V, 162:37). In Enūma Elish, Tiamat is slain in IV, 103–5, and Marduk disperses (*pr̄r) Tiamat's host in IV, 106. Much later, in IV, 137, he splits (hepû) her corpse.²⁰¹

Conséquemment, Tsumura, qui considère différentes possibilités interprétatives, notamment la traduction de פָּרַר par *to flee*²⁰² de Greenfield, est d'avis que les spécialistes, à la suite de Gunkel, projettent l'*Enūma eliš* dans la Bible hébraïque. Ainsi, toujours selon lui, la traduction la plus appropriée du verbe au verset 13, sur la base des autres occurrences et des parallèles ougaritiques et akkadiens, est celle de « briser »²⁰³. Si j'adhère en partie à la position gunkelienne en raison du contexte guerrier et de l'iconographie royale du psaume, je reconnais que פָּרַר ne signifie pas

¹⁹⁶ Tablette IV, 130-146 dans Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, 2^e éd., 16. (Chicago, IL : University of Chicago Press, 1993).

¹⁹⁷ Tsumura, « The Creation Motif in Psalm 74 », 548.

¹⁹⁸ Pour une définition de ce qui est entendu par « récit de création », voir partie 3.1.

¹⁹⁹ Heidel, *The Babylonian Genesis*, 42, Tablette IV, 137.

²⁰⁰ Tsumura, « The Creation Motif in Psalm 74 », 549.

²⁰¹ Tsumura, 547.

²⁰² Jonah C. Greenfield, « 'attā Pōrartā Bē'ozkā Yam (Psalm 74:13a) », dans *Language, Theology, and The Bible: Essays in Honour of James Barr*, sous la direction de Samuel E. Balentine et John Barton, 1^{re} éd. (Oxford : Clarendon Press, 1994), 119.

²⁰³ Cette traduction est également celle de notre traduction de prédilection, soit la Nouvelle Traduction de Bayard : Tsumura, « The Creation Motif in Psalm 74 », 550.

nécessairement « diviser » dans ce contexte. Au-delà de ces considérations, le verset 13a rend assurément compte d'un combat aux dimensions titanesques. YHWH s'oppose effectivement à la mer, communément considérée comme une personnification élémentaire du chaos ou une divinité²⁰⁴. Il y aurait évidemment aussi un rapprochement à faire entre le terme יָם (la mer) et la figure de Yamm, le dieu cananéen de la mer dans le *Cycle de Baal*, avec lequel il partage une résonance homonymique certaine.

Le *Cycle de Baal*, qui appartient à la tradition ougaritique, est un récit qui décrit l'ascension de Baal à la royauté et sa domination sur les autres dieux. Parvenu jusqu'à nous dans un état fragmentaire, le récit se compose de trois grands épisodes selon Mark. S. Smith : (1) le combat de Baal contre Yamm, le dieu de la mer, (2) la construction du palais de Baal et (3) le combat de Baal contre Mot²⁰⁵. Dans le cadre de ce mémoire, je vais me concentrer exclusivement sur le premier épisode du *Cycle* mettant en scène Yamm. Dans cette première partie, Yamm hérite donc de la souveraineté divine d'El, mais Baal, un autre dieu, s'y oppose et la réclame pour lui-même. Après avoir été capturé par Yamm, Baal reçoit un appui du dieu-architecte Kothar qui lui fournit deux armes pour l'aider à combattre le dieu des mers. Avec l'aide de la première arme, il réussit à assommer Yamm avant de l'achever avec la seconde. Ce n'est qu'une fois Yamm vaincu que Baal accède à la royauté sur les autres divinités et qu'il est reconnu suprêmement dans le deuxième segment²⁰⁶.

Tout comme dans le cas du récit de l'*Enūma eliš*, le Ps 74 présente de nombreux parallèles avec le *Cycle de Baal*. On constate ici que le combat contre la mer est un prérequis pour accéder à la royauté, aussi bien dans la tradition ougaritique que dans la mésopotamienne, ce qui témoigne de la circulation des motifs proches-orientaux²⁰⁷. En ce sens, le récit du Ps 74 est conforme à cette représentation du monde et de la royauté²⁰⁸. C'est par ailleurs au sein même de cette mer que résident, en 13b, les *tannînims* sur lesquels je reviendrai plus longuement dans le prochain chapitre. Dans le cadre du Ps 74,13b, ces derniers occupent possiblement une fonction soldatesque en tant qu'armée de la mer. Cette lecture de mon cru est soutenue, entre autres, par le passage évident du

²⁰⁴ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 298.

²⁰⁵ Mark S. Smith, dir., *The Ugaritic Baal Cycle*, Supplements to Vetus Testamentum, v. 55, 114 (Leiden : Brill, 1994), 9.

²⁰⁶ Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 9-10.

²⁰⁷ Römer, *L'invention de Dieu*, 178.

²⁰⁸ Le verset 12 introduit déjà cette idée : ואלהים מלכי מקדם פעל' שועות בקרב הארץ :

singulier (la mer) vers le pluriel (les *tannînim*) qui sous-entend des entités distinctes. Bref, peu importe que l'on adhère ou non à la théorie du *Chaoskampf*, le verset 13 évoque, lui aussi, le caractère combattif et guerrier de Dieu dans ce livre biblique.

Tu brises les têtes de Léviathan, tu les donnes à manger aux peuples du désert (Ps 74,14. BNT)

Le verset 14, dans sa première partie, rend compte de l'exécution du Léviathan, dont Dieu aurait fracassé les têtes. Alors que les parallèles avec d'autres créatures du Proche-Orient ancien foisonnent du côté des « Gunkeliens », Tsumura propose plutôt de lire cette créature comme une

image for powerful enemies in general. Thus, for the author of Ps 74, "to crush the heads of dragons or Leviathan" meant "to destroy the enemy completely." In this psalm, therefore, highly metaphorical expressions with literary clichés are used to present YHWH's battle, which ends in his complete victory²⁰⁹.

Il propose donc, à la lumière de sa théorie métaphorique, de relire le Ps 74 comme le déroulement d'une grande bataille où le Dieu-roi YHWH abat le roi ennemi, la mer dans ce cas-ci, disperse ses guerriers, les *tannînim*, et ainsi, vainc la monstruosité qu'ils représentaient : le Léviathan. À mon avis, la théorie du *Chaoskampf* et l'analyse de Tsumura peuvent coexister dans l'interprétation du Ps 74. Ces arguments ne concernent que le degré d'expression de la royauté, à savoir si celle-ci s'exprime d'un point de vue cosmique et mythologique (*Chaoskampf*) ou métaphorique. Qu'il s'agisse (ou non) d'une création par combat ou contre le chaos, c'est cette caractérisation guerrière qui m'intéresse.

2.2.3. Ps 89,5-18 : le triomphe de YHWH sur ses ennemis cosmiques

Le Ps 89, l'un des plus longs psaumes du livre, se présente au lectorat sous la forme d'un diptyque. Ps 89, 1-37 traite d'abord de la grandeur de Dieu, surtout de sa fidélité envers l'alliance, associée à la promesse d'une dynastie éternelle à David (2 S 7, 4-17; 1 Ch 17, 1-15). Le verset 38 marque toutefois un changement radical dans le ton du psaume puisque le psalmiste accuse désormais Dieu d'avoir rompu cette alliance. Les résultats sont catastrophiques, les ennemis des anciens royaumes envahissent la terre promise et humilient conséquemment les rois davidiques. Pour Tremper Longman III, ce qui ressemble tout d'abord à un hymne royal se transforme

²⁰⁹ Tsumura, « The Creation Motif in Psalm 74 », 552-53.

rapidement en un psaume de lamentation communautaire²¹⁰. Selon cet auteur, la première partie préparerait ainsi le terrain pour la seconde en soulignant le manquement de Dieu à sa parole²¹¹.

Sans grande surprise, la dimension guerrière de Dieu est louée dans la première partie du psaume, surtout aux versets 9-10 et 14-15.

Toi qui domines la mer orgueilleuse et quand les vagues se lèvent tu les calmes. Tu écrases Rahab comme un cadavre, ton bras de force épargne tes ennemis. (Ps 89, 9-10. BNT)

D'un avis général, ces versets font référence au triomphe de YHWH sur les forces du chaos, communément associées à la mer, et dont le lien au *Chaoskampf* a déjà préalablement été suggéré²¹². YHWH domine la mer et affirme ainsi son ascendance sur ces forces considérées indomptables²¹³. Ce faisant, il écrase Rahab tout en balayant du revers de la main ses ennemis. Ici, une fois de plus, le triomphe de Dieu sur ses ennemis le mène à accéder à son trône et à assumer et affirmer sa royauté suprême. La victoire de YHWH sur la mer et sur Rahab est donc une condition nécessaire à son acclamation. Rahab, ennemi primordial au Ps 89, est généralement associé dans la Bible hébraïque à une créature monstrueuse. Il symboliserait également l'Égypte, une des grandes puissances limitrophes du royaume de Juda²¹⁴. La puissance militaire de l'Égypte, ou du monstre Rahab, n'est toutefois pas suffisante pour contenir YHWH qui, à force de bras, en vient à « épargill[er] ses ennemis²¹⁵».

Ce bras puissant est le tien. Ta main est forte et ta poigne est si haute, justice et droit sont les bases de ton trône. (Ps 89, 14-15. BNT).

Tout comme dans la péripécie précédente, Ps 89,14-15 fait appel à une anthropomorphisation de la figure de Dieu : son bras est décrit comme puissant et sa main forte. Pour Dhorme, « le bras qui porte le sceptre ou l'épée est naturellement l'emblème de la puissance ou de la force²¹⁶», aussi bien en hébreu biblique qu'en akkadien. Stravakopoulou abonde dans le

²¹⁰ Tremper Longman, *Psalms: an Introduction and Commentary*, KINDLE, Tyndale Old Testament Commentaries, Volumes 15-16 (Downers Grove, IL : IVP Academic/ InterVarsity Press, 2014), 419.

²¹¹ Longman, 419.

²¹² Clifford, *Psalms 73-150*, 93-94; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 12-13;17-23; Longman, *Psalms*, 420.

²¹³ Encore une fois, la victoire sur la mer et les eaux rappelle les traditions ougaritiques et mésopotamiennes. Pour approfondir cet aspect, voir : Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*; Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*.

²¹⁴ Hossfeld et al., *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, 409.

²¹⁵ Ps 89,10

²¹⁶ Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps*, 139.

même sens en affirmant que cette anthropomorphisation, tout comme les ennemis cosmiques et primordiaux, est généralement un héritage direct du terreau culturel proche-oriental ancien, notamment des littératures telles que le *Cycle de Baal* et l'*Enūma eliš*²¹⁷. Dans ce contexte, les bras et les mains de Dieu seraient une manière d'insister sur son agir²¹⁸. Ce concentré de pouvoir auquel renvoie le bras ou la main permettrait aussi d'insister sur la violence. Pour Staubli et Schroer, « it is always YHWH whose power determines the destiny of these forces. It is YHWH who gives Canaan into Israel's hand, Israel into the hand of the Philistines, or Egypt into the hand of Assyria; YHWH's hand controls the history of the powerful and the powerless²¹⁹ ». À la lumière de ces éléments, on peut comprendre les versets 14-15 comme exprimant clairement la capacité d'agir de Dieu contre ses ennemis.

À première vue, le Ps 89 semble établir certaine correspondance entre la royauté divine et humaine. À cet effet, Dumortier remarquait, dès 1972, que la structure du psaume sous-tendait une correspondance dans l'expression de la royauté divine et humaine. Si tel est le cas, c'est en raison du fait que « the king, true lieutenant of Yahweh on earth, possesses power directly proportionate to the divine power²²⁰ ». La main de Dieu, qui éparpillait ses ennemis et qui triomphait de la mer au verset 10, vient soutenir le roi humain au verset 22. La défaite des ennemis primordiaux de YHWH aux versets 9-10 trouve son parallèle aux versets 23-24 avec celle des ennemis du roi davidique. Les eaux, désormais maîtrisées (v.10), se retrouvent à la portée des rois qui en usent à présent (v.26)²²¹. Enfin, en début de psaume, YHWH est reconnu par les autres membres de l'assemblée divine comme suprêmement puissant en raison de sa grande victoire (v. 6-15)²²². De la même manière, le roi humain (David) est perçu comme un puissant par ses homologues (v. 28) en raison de ses succès militaires. Les parallélismes sont frappants : ils démontrent, avec justesse, aussi bien la martialité inhérente à la royauté dans ces psaumes que les mécanismes réfléchitifs inhérents à ces

²¹⁷ Francesca Stavrakopoulou, *God: an Anatomy* (Londres : Picador, 2021), 242.

²¹⁸ Schroer et Staubli, *Body Symbolism in the Bible*, 161.

²¹⁹ Schroer et Staubli, 164.

²²⁰ Jean-Bernard Dumortier, « Un rituel d'intronisation : Le Ps. LXXXIX 2-38 », *Vetus Testamentum* 22, n° 2 (1972) : 190.

²²¹ Voir aussi Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 1-5.

²²² Certains parallèles sont également à établir avec la reconnaissance de Marduk comme roi par ses pairs dans le récit de l'*Enūma eliš*, voir notamment Tablette II, 125-129 et Tablette VI, 93-100.

deux degrés d'expression de la royauté (divine et humaine) qui se réfèrent, ultimement, à une seule et même royauté²²³.

Ce bref survol de la royauté martiale de YHWH dans les psaumes royaux et d'intronisation a permis d'isoler, de repérer et de mettre en évidence les caractéristiques les plus importantes. Par exemple, le Ps 47 présente une royauté divine active qui se manifeste sur les champs de bataille, correspondant en tous points à la royauté (humaine) typique proche-orientale dont l'expression la plus documentée est néo-assyrienne²²⁴. Le Ps 74 révèle, pour sa part, le caractère proactif et *in situ* de cette royauté qui s'exprime par le combat. Une attention particulière a été également portée à la théorie du *Chaoskampf* et à ses implications dans l'interprétation du psaume et de la royauté divine qui y est représentée. À la suite d'un dialogue entre les partisans de cette théorie et les propositions de David T. Tsumura, il a été possible de constater que le degré d'expression de la royauté, à savoir si elle se manifeste au niveau cosmique ou métaphorique, importe peu dans le cadre de cette étude puisque la fonction première, dans les deux cas, est le maintien de l'ordre par la défense, la protection et la conquête des ennemis d'Israël. Enfin, l'exploration du Ps 89 a notamment permis de souligner le parallélisme existant entre les royautés divine et humaine dans l'expression de la royauté martiale. Toutefois, l'activité et le dynamisme de YHWH se manifestent aussi dans d'autres dimensions de sa royauté. Il s'agit maintenant de traiter de la dimension sapientielle qui se manifeste au Ps 104.

2.3. Le Ps 104 : un détour nécessaire vers Gn 1

Dans les mots de Longman III, le Ps 104 doit être compris comme un hymne célébrant Dieu à la fois comme créateur, mais également comme pourvoyeur de toute la vie sur terre²²⁵. Contrairement aux Ps 47; 74; 89, le Ps 104 n'appartient pas aux psaumes royaux et d'intronisation selon la classification de Gunkel et de Mowinckel, mais plutôt au genre des hymnes et plus précisément, aux hymnes de louanges²²⁶. Avant de plonger au cœur de ce psaume, il importe de développer brièvement sur ce genre littéraire.

²²³ Dumortier, « Un Rituel D'Intronisation », 190-91.

²²⁴ Flynn, *YHWH is King*; Van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East*, 247.

²²⁵ Longman, *Psalms*, 466.

²²⁶ Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 1 : 81.

Les hymnes de louanges sont, comme leur nom l'indique, des hymnes célébrant la grandeur de YHWH. Parmi leurs traits caractéristiques, notons surtout l'introduction qui appelle à l'exaltation divine et exhorte à chanter Dieu, à le louer, à le remercier, à le bénir, et à l'adorer, toujours à l'impératif²²⁷. L'ordre d'aimer YHWH de tout son cœur, de toute son être et de toute sa force est une influence directe des traités de vassalité assyriens, dont on note aussi la trace en Dt 6,5²²⁸. Le nom divin est omniprésent dans ces hymnes et est la plupart du temps adjoint d'un éloge témoignant de cette adoration. Ces caractéristiques sont notamment évidentes dans les Ps 8 et 48. En effet, le Ps 8 débute par « Oh ton nom, YHWH, Adonai ! Si magnifique sur toute la Terre, si haut ! Ah on élève ta force dans le ciel²²⁹ » (Ps 8,1. BNT). De manière similaire, le Ps 48 débute par « Il est grand YHWH, tellement, ah on le loue !²³⁰ » (Ps 48,1. BNT). Comme plusieurs spécialistes l'ont déjà observé²³¹, ces éléments sont caractéristiques des traditions proches-orientales, notamment la tradition babylonienne ainsi que les hymnes égyptiens. À cet égard, l'hymne babylonien isolé par Zimmern dans son *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl* présente un parallèle particulièrement frappant où s'exprime adoration et royauté :

Mighty, glorious ruler of Eridu, Majestic, exalted one, firstborn of Nudimmud, Marduk,
the wise one, who make Egurra rejoice! Lord of Esagil, helper of Babylon, Who loves
Ezida, who keep life unharmed, Prince of Emachtila who allows health to prosper !²³²

Aussi bien du point de vue du contenu que de la forme, cet extrait semble beaucoup partager avec les hymnes bibliques, notamment par la présence d'une liste d'attributs et d'épithètes et l'utilisation fréquente de participes²³³ repérables également en Ps 8; 19; 29; 33; 46; 48; 76; 104; 135; 136; 145-150. YHWH, décrit dans le Ps 104 comme « grand » (v.1), « habillé d'honneur et de majesté, enveloppé de lumière comme d'un manteau » (v.3), n'a rien à enlever à Marduk. Dans le Ps 104

²²⁷ Mowinckel, 1 : 81; Gunkel et Begrich, *Introduction to Psalms*, 23;33.

²²⁸ J'aimerais remercier Laurence Darsigny-Trépanier pour cette remarque des plus justes. Pour creuser davantage cette idée, voir : Zehnder, « Building on Stone? ».

²²⁹ יהוה אֱדוֹנָינוּ מִה־אֲדָנִיר מִה־בְּכֹל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּבְנֶה הָרֹדֶף עַל־הַשָּׁמַיִם

²³⁰ כִּי־יִהְיֶה עֲלֵינוּ נוֹרָא מְלֶכֶה לְדוֹל עַל־כָּל־הָאָרֶץ:

²³¹ Morris Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*, vol. I, Handbooks on the History of Religions (Boston : Ginn & Company, 1898), 449-50, 535, 547; Heinrich Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, vol. 1 (Leipzig : Hinrichs, 1905), 7; Eckhard von Nordheim, « Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104: Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 7 (1979) : 227-51; Jan Assmann, dir., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2, verb. und erw. Aufl, Orbis biblicus et orientalis (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999); Kazi Zulkader Siddiqui, « The Problem of Similarities in Ancient Near Eastern Religions: A Comparison of the Hymn to Aton and Psalm 104 », *Islamic Studies* 40, n° 1 (2001) : 67-88; John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, 3^e éd., (Augsburg Fortress, 2018), 25-52.

²³² Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, 1 : 15; Gunkel et Begrich, *Introduction to Psalms*, 32.

²³³ Gunkel et Begrich, *Introduction to Psalms*, 26-31.

comme dans cet hymne babylonien, on retrouve des phrases courtes exaltant la toute-puissance de Dieu.

2.4. La royauté sapientielle de YHWH : exploration du Ps 104

Comme cela a été précédemment établi dans ce mémoire, royauté et création sont intimement liées²³⁴. Cette proximité est telle que les deux termes pourraient être compris comme des synonymes. La création se rapporte effectivement à la royauté puisque c'est en tant que souverain que Dieu crée. Sans création, la royauté existe-t-elle vraiment? Cette association étroite est observable dans le contexte du Proche-Orient ancien, notamment dans les récits babyloniens de l'*Enūma eliš*, et de Gilgamesh qui voient tous les deux la création s'opérer par la royauté²³⁵. Dans une analyse plus pointue du tenson mésopotamien *Oiseau contre Poisson*, Stéphanie Anthonioz met en lumière l'association de la création à la royauté, qu'elle voit comme une et éternelle. Selon la spécialiste,

la civilisation urbaine est donnée aux origines et l'institution de la royauté ne s'oppose pas à l'état de nature mais permet, au contraire, son organisation et, en ce sens, « finit » l'œuvre de la création. Ainsi, bergeries et étables, pâtres et bouviers, villes et hameaux, la région des marécages, marais et lagunes, forment le paysage de Sumer, où nature et culture se côtoient dans l'harmonie de la création originelle et dans l'harmonie d'un ordre maintenu par la médiation royale²³⁶.

Dans une certaine mesure, les récits ougaritiques comme le *Cycle de Baal* présentent eux-aussi une vision du monde où l'institution monarchique joue un rôle central dans l'organisation du monde, même si cela n'est pas clairement spécifié²³⁷. *El*, le Dieu-roi suprême cananéen, y est décrit comme étant le « creator, god and ruler of the universe²³⁸ ». Royauté et création y sont donc encore une fois associés. Le Ps 104 témoigne de ce phénomène. Effectivement, plusieurs indices de la

²³⁴ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 12; Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 1-3.

²³⁵ Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 3-4.

²³⁶ Anthonioz, 3.

²³⁷ Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 17; Wayne T. Pitard, « The Combat Myth as a Succession Story at Ugarit », dans *Creation and Chaos*, sous la direction de JoAnn Scurlock and Richard H. Beal, (University Park, PA : Penn State University Press, 2021), 199-205.

²³⁸ Smith, *The Ugaritic Baal cycle*, 47.

royauté de YHWH se trouvent dans son introduction, en particulier aux versets 1 à 4. On note par exemple les « vêtements de majestés » de Dieu (v. 2)²³⁹ ainsi que l'allusion aux chars (v.3)²⁴⁰.

Dans son ouvrage *The Priestly Vision of Genesis 1*, Smith défend l'idée de multiples modes de créations dans la Bible, notamment (1) la création par le pouvoir divin (la force)²⁴¹, repérable dans les Ps 74 et 89; (2) la création par la Sagesse²⁴² dont la manifestation psalmique la plus évidente est au Ps 104, 24²⁴³. En m'appuyant sur les travaux de Smith et de Brettler, en particulier l'ouvrage de ce dernier *God is King*²⁴⁴, je souhaite faire la démonstration de la royauté sapientielle²⁴⁵ de YHWH au Ps 104. À sa suite, je suis en effet d'avis que

although for some reason the Bible is hesitant to call God "wise" [...] many texts portray him as exceedingly wise. (...) As supremely wise, God dispenses all type of wisdom to others, including the ability to be a craftsman, to administer effectively and to be righteous. The Bible also declares God as the allocator of all wisdom in its general sense. [... Ultimately] the texts stress God's wisdom in the context of creation of the world (Isa. 40:28; Jer. 10:12=51:15; Pss. 104:24; 136:5-9; possibly 147:5 [cf. v.4]; Prov 3:19-20; Job 26:12; 38:36-37)²⁴⁶.

Par royauté sapientielle, j'entends donc une royauté s'exprimant par la Sagesse via des fonctions qui lui sont associées. Je me concentrerai sur deux aspects particuliers de cette caractérisation divine sapientielle, à savoir la présentation des rôles de Dieu-constructeur et de Dieu-pourvoyeur.

²³⁹ À ce propos, voir : Marc Zvi Brettler, *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*, Journal for the study of the Old Testament, 76 (Sheffield : JSOT Press, 1989), 79-80; Marilyn E. Burton, « Robed in Majesty : Clothing as a Metaphor for the Classical Hebrew Semantic Domain of כבוד », dans *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, sous la direction de Christoph Berner *et al.* (Londres : T&T Clark, 2019), 293.

²⁴⁰ Sur les chariots et leur utilisation militaire, voir : Henri Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, An Oriental Institute Essay (Chicago, IL : University of Chicago Press, 1978); Alasdair Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria ; v. 3. (Helsinki : Helsinki University Press, 1989), 100-102; Winter, « Touched by the Gods », 85; Lincoln, « The Role of Religion in Achaemenian Imperialism », 229; Charlie Trimm, *Fighting for the King and the Gods: a Survey of Warfare in the Ancient Near East*, Resources for biblical study, 88 (Atlanta, GA : SBL Press, 2017), 203-28.

²⁴¹ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 17-23.

²⁴² Smith, 23-27.

²⁴³ « Oh elles sont si nombreuses tes actions YHWH, faites avec tant de Sagesse » (Ps 104,24. BNT). La relation entre la Sagesse et la création n'est pas exclusive au Ps 104, bien au contraire. Il s'agit d'un thème central au livre des Proverbes, notamment Pr 3,19-20 et Pr 8,22-23, mais aussi en Job, plus spécifiquement Jb 11,6; 12,13; 28,20 et évidemment Jb 38ss.

²⁴⁴ Brettler, *God is king*, 55 et 116-18.

²⁴⁵ Par « sapientiel.le », j'entend ici une typologie propre dans mon mémoire (grandement inspiré par les écrits de Smith et Brettler), c'est-à-dire « qui se réfère à la sagesse/*wisdom* » dans le contexte proche-oriental ancien plus large et sans pour autant me référer à la tradition sapientielle biblique qui comprend, notamment, le Livre de Job, les Psaumes, les Proverbes, Qohélet et le Cantique des Cantiques.

²⁴⁶ Brettler, *God is king*, 54-55.

2.4.1. YHWH comme Dieu-bâisseur : analyse de Ps 104, 5-9

D'abord, YHWH manifeste sa royauté sapientielle, dans la Bible hébraïque, en adoptant les traits d'un Dieu-bâisseur (Jb 28,25; 37,18 et 38,4-6; Is 40). L'association de la sagesse à la construction n'est pas nouvelle²⁴⁷. Comme le rappelle Proverbe 24,3-4, « La sagesse assoit ta demeure, l'intelligence la trempe, le savoir remplira tes chambres [...] » (Pr 24,2-3. BNT). Cette leçon est notamment mise en pratique, dans la Bible hébraïque, par le roi Salomon, reconnu pour sa sagesse et pour l'érection du Temple en 1 R 6-8 et en 2 Ch 3-5. Dans les psaumes, cet aspect est surtout explicite au tout début du Ps 104, et plus spécifiquement, dans les versets 5 et 9-10.

Il fonde la terre sur ses bases, elle ne tombera plus jamais. Plus jamais. [...] Tu imposes une frontière pour qu'elles ne débordent pas, pour qu'elles ne reviennent pas couvrir la terre. Celui qui fait jaillir les sources dans les ravins oh elles vont serpenter entre les montagnes (Ps 104, 5.9-10. BNT).

Ces passages présentent directement le rôle de « bâtisseur » de Dieu. Sa royauté, édicatrice, y apparaît distinctement sous deux aspects principaux. YHWH prend de prime abord l'allure d'un maçon établissant les fondations de sa demeure, comme en témoigne le verset 5 : « Il fonde la terre sur ses bases, elle ne tombera plus jamais ». Ici, on fait manifestement allusion à un langage associé à la construction, particulièrement par l'utilisation du terme מְכוּן, employé pour faire référence à une fondation de maison ou à un autre lieu d'habitation (Ex 15,17; 1 R 8,13; Is 4,5; Ps 89,15; 97, 2)²⁴⁸. La fondation en elle-même se définit comme étant un travail destiné à assurer la stabilité d'une construction. L'œuvre créatrice ne peut s'édifier que sur des bases solides et garantes de sa stabilité. La première étape de toute construction est donc la mise en terre des fondations, puisqu'elles représentent la partie structurelle qui en assure la portance, une idée qui est également exprimée en Ps 89,15; 97, 2.

Plus loin, au verset 9, YHWH « impose une frontière », pour que les eaux ne débordent pas. S'il peut s'agir d'une image pour rendre compte du soulèvement des montagnes qui contiennent lesdites eaux en leur creux, le processus rappelle inmanquablement l'érection de murs sur les fondations²⁴⁹, toujours fraîches. Cette interprétation trouve racine surtout dans le terme utilisé, גְּבוּל,

²⁴⁷ Brettler, 53-55.

²⁴⁸ Brown, Driver et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 467.

²⁴⁹ Nancy L. DeClaisé-Walford, Rolf A. Jacobson et Beth LaNeel Tanner, *The Book of Psalms*, KINDLE, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2014), 757.

qui peut être traduit par « mur » dans certains passages, notamment en Ez 40,12; 43,13 et Is 54,12²⁵⁰.

La responsabilité royale de construire est le propre des divinités comme des humains au Proche-Orient ancien. Comme le souligne Leeming, Anu et Ea, les deux divinités primordiales du panthéon babylonien, moulent en premier lieu Azaru, déesse de la construction, pour qu'à son tour elle puisse établir les fondations du monde en soulevant les montagnes et en faisant jaillir les eaux²⁵¹. Du côté des humains, l'exemple de la royauté mésopotamienne rend bien compte de cette responsabilité. Les fameux jardins suspendus de Babylone témoignent notamment de la royauté « édifiatrice » des rois babyloniens²⁵². La construction de monuments est perçue comme un « haut fait » royal, au même titre qu'une victoire militaire ou la conquête de territoires périphériques²⁵³.

Finalement, le verset 10 illustre lui aussi l'aspect édifiateur de la royauté de YHWH dans les psaumes. De plus, il présente des parallèles intéressants avec d'autres récits de création. En effet, ce verset va comme suit : « Celui qui fait jaillir les sources dans les ravins oh elles vont serpenter entre les montagnes » (Ps 104, 10). Or ce processus ressemble beaucoup au travail d'irrigation qui est à la fois l'une des plus grandes responsabilités royales, mais également un témoignage du don de la vie par les dieux au Proche-Orient ancien²⁵⁴. Pour Stéphanie Anthonioz,

dès la plus haute époque sumérienne, les inscriptions royales énumèrent parmi les hauts faits royaux la construction des canaux [... et] de manière plus générale, l'ensemble des travaux de maintenance du système hydraulique dont le roi est garant est revêtu d'une dimension qui le dépasse [puisque] les dieux des mythes sont les premiers à creuser les canaux²⁵⁵.

Deux extraits de la *Chronique royale de Lagaš* témoignent aussi de l'ascendance divine sur l'irrigation et sur l'hydraulique : « *dingir-bi id im-dundun-une* » (les dieux creusaient les canaux) ;

²⁵⁰ Brown, Driver, et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 147.

²⁵¹ David Adams Leeming, *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*, 2^e éd., (Santa Barbara, CA : ABC-CLIO, 2010), 59.

²⁵² Marc Van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East*, 296.

²⁵³ Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*, 476.

²⁵⁴ Anthonioz, 7-10, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*; Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 2-3.

²⁵⁵ Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*, 471-472.

« *ĝiš-a-ni e-a ba-an-ši-in-dun-e*²⁵⁶ (avec son pénis, [Enki] creuse un fossé pour l'eau²⁵⁷) ». Les similitudes entre les deux passages présentés et le Ps 104,10 sont ici frappantes puisque YHWH, en plus de faire jaillir l'eau, la dirige également avec les montagnes, des digues naturelles évidentes dans le contexte²⁵⁸.

Les récits sumériens, comme celui de la *Chronique royale de Lagas*, ne sont cependant pas les seuls à associer la royauté à l'entreprise hydraulique. On retrouve aussi cette idée dans le contexte assyrien²⁵⁹. L'étude d'une inscription royale sur une statue du roi Shalmaneser III (858-824 ANE), dédié au dieu Adad de Kurbail, démontre l'actualité du phénomène au IX^e siècle ANE, une époque où les contacts avec le royaume d'Israël sont clairs²⁶⁰. L'inscription royale de la statue du roi Shalmaneser III, grand ennemi du roi Achab (1 R 16,29-22,40), célèbre son règne et ses nombreuses victoires militaires²⁶¹. Adad de Kurbail n'est pas une divinité militaire, mais bien un dieu de l'irrigation :

To the god Adad, canal-inspector of heaven (and) underworld, the lofty, lord of all, almighty among the gods, the awesome (god) whose strength is unrivalled, who bears a holy whip which churns up the seas, who controls all the winds, who provides abundant water, who brings down rain, who makes lightning flash, who creates vegetation, at whose shout the mountains shake (and) the seas are churned up, the compassionate god whose sympathetic concern is life, the one who dwells in the city Kurbail, the holy shrine, the great lord, his lord [...]²⁶².

Ainsi, l'aspect « édificateur » de la royauté de YHWH est clairement décelable au Ps 104,5.9-10, en particulier dans sa proximité avec les eaux et ses responsabilités hydrauliques.

²⁵⁶ Pascal Attinger, « Enki et Ninĥursaĝa », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 74 (1 janvier 1984) : 14-15.

²⁵⁷ H. Sauren, « Nammu and Enki », dans *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, sous la direction de William W. Hallo et al. (Bethesda, MD : CDL Press, 1993), 199.

²⁵⁸ John Goldingay, *Psalms: Psalms 90-150.*, KINDLE (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008), 191.

²⁵⁹ Plusieurs épithètes royales et divines marquent la proximité certaine entre la royauté et l'eau, par exemple celle de Aššur-uballit 1^{er} (1365–1330 ANE): « Aššur-uballit / Vicaire d'Aššur / Fils d'Eriba-Adad, / Vicaire d'Aššur / Lorsque Aššur, mon Seigneur / Le canal-de-surabondance / Qui apporte abondance / Et opulence / Me permet de le construire » (trad. libre de l'anglais) : Albert Kirk Grayson et al., *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC)*, The Royal inscriptions of Mesopotamia, v. 1 (Toronto : University of Toronto Press, 1987), A.0.73.1.

²⁶⁰ Israel Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*, Collection Folio Histoire 127 (Paris : Gallimard, 2004), 271-72; 312.

²⁶¹ Finkelstein et Silberman, 271-72; 312.

²⁶² Albert Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC*, The Royal Inscriptions of Mesopotamia, v. 2, (Toronto : University of Toronto Press, 1991), p. 59 (A.0.102.12).

La présentation de YHWH en tant que bâtisseur participe donc clairement à sa caractérisation de roi actif.

2.4.2. YHWH le Dieu-pourvoyeur : analyse du Ps 104, 14-18. 24-31

L'organisation du monde et l'avènement de l'eau qui résulte de l'activité du Dieu-bâtisseur côtoient un autre aspect de la royauté de YHWH dans les psaumes, à savoir sa bienveillance qui l'établit inmanquablement comme Dieu-pourvoyeur²⁶³. Cet aspect est repérable, entre autres, aux versets 13 à 18 et 24-31.

De sa chambre haute il fait boire les montagnes, du fruit de tes actes, la terre se comble. Celui qui fait pousser les prés pour les troupeaux, les plantes aux services des humains pour le pain de la terre; Son vin donne la joie au cœur de l'homme, il fait briller sa face avec son huile, son pain soutient le cœur de l'homme. Oh les arbres de YHWH, si pleins. Il a planté les cèdres du Liban, là où les oiseaux font leur nid, une cigogne s'installe dans le cyprès. Les grandes montagnes sont pour les chèvres et les rochers un refuge pour les lapins (Ps 104, 13-18. BNT).

Ce premier extrait montre que l'œuvre créatrice est responsable de l'épanouissement des êtres décrits²⁶⁴. Dans cette « louange au Créateur de la nourriture²⁶⁵ », l'activité de YHWH s'apparente à celle d'un jardinier, comme le suggère notamment le verset 13. Muni d'un arrosoir, Dieu, de sa chambre haute, abreuve les montagnes : une image rappelant les averses et la pluie. Pour John Goldingay, l'utilisation du verbe « être rempli, se combler » (שָׂבַע), au yiqtol, développe davantage cette idée en suggérant que l'activité de Dieu ne comble pas seulement les êtres, mais la terre même en tant qu'« animate entity, with a thirst that gets quenched²⁶⁶ ». Ces quelques versets témoignent par ailleurs des résultats positifs de l'activité hydraulique du Dieu pourvoyeur. Concrètement, l'extrait célèbre l'action perpétuelle d'un Dieu-pourvoyeur et de son action continuée, sans cesse renouvelée²⁶⁷.

Oh elles sont si nombreuses tes actions YHWH, faites avec tant de Sagesse. Regarde la mer si grande et si large de tous les côtés, on ne peut pas compter tout ce qui bouge. Petits animaux mélangés aux grands, les bateaux traversent; il y a Léviathan, celui que tu as inventé pour jouer. Ils attendent tous le moment où tu vas leur donner à manger.

²⁶³ Erhard S. Gerstenberger, *Psalms. Part 2, and Lamentations*, The Forms of the Old Testament Literature, vol. 15 (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001), 227; Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms*, Kregel exegetical library (Grand Rapids, MI : Kregel Academic & Professional, 2011), 250; Frank-Lothar Hossfeld *et al.*, dir., *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Minneapolis, MN : Fortress Press, 2020), 60.

²⁶⁴ Hossfeld *et al.*, *Psalms 3*, 60-61.

²⁶⁵ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 24.

²⁶⁶ Goldingay, *Psalms*, 191.

²⁶⁷ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 328; Hossfeld *et al.*, *Psalms 3*, 61.

Tu leur donnes ils ramassent. Tu ouvres la main ils mangent à leur faim, tu caches ta face ils ont peur. Tu reprends leur souffle ils expirent, ils retournent à la poussière. Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvelles la face du sol. L'importance de YHWH, pour toujours (Ps 104, 24-31. BNT).

Alors que les versets 13 à 18 promeuvent la création continuée de YHWH et de sa royauté, les versets 24 à 31 soulignent, quant à eux, la dépendance des êtres vivants à la création et l'articulation royauté/sagesse²⁶⁸. Dès les premières lignes, la création est établie en tant qu'œuvre sapientielle, une idée qui trouve écho, entre autres, en Pr 8,22-31; Jb 28,20-28 et 39,17.26²⁶⁹. Cette infusion de sagesse dans la création offre ainsi un portrait tout autre de certains passages déjà analysés, notamment le Ps 74. En effet, si Ps 74,14 présente Léviathan comme un monstre à plusieurs têtes qui livre combat à YHWH, Ps 104, 26 propose une lecture alternative du récit qui substitue le soin – compris ici comme une des dimensions de la sagesse – aux armes. Léviathan est plutôt dépeint ici comme une créature proche de Dieu, domestiquée, et qui « joue » avec Lui. De même, la mer dans ce verset n'est plus une force primordiale, mais simplement un lieu de vie et de multiplication dont Dieu prend soin. La royauté sapientielle propose donc un autre moyen de régner, dépourvu de violence : « a magnificent quilt in which every thread contributes to a whole, woven by a supremely skilled craftworker²⁷⁰ », une idée qui allie à la fois l'aspect bâtisseur de la fonction royale et son aspect de pourvoyeur. On pourrait toutefois suggérer que la sagesse divine se déploie à partir de la dépendance du vivant envers YHWH, incluant le Léviathan aux versets 27 à 29²⁷¹. C'est YHWH, en effet, qui nourrit cette créature, tout comme toutes les autres créatures créées²⁷². La bienveillance de Dieu pourrait donc être comprise comme une manifestation de la sagesse royale : elle organise autant qu'elle perpétue le mouvement créateur des versets 13 à 18.

Cette étude du Ps 104 a permis de mettre en évidence un nouvel aspect de la royauté de YHWH dans les psaumes, à savoir son aspect sapientiel. Dans le sillage des travaux de Smith et de Brettler, j'ai dégagé cette dimension en traitant d'abord de (1) la caractérisation de YHWH en tant que Dieu-bâtisseur et irrigateur (Ps 104,5.9-10) et (2) en tant que Dieu-pourvoyeur (Ps 104,13-

²⁶⁸ Ken Stone, « “All These Look to You”: Reading Psalm 104 with Animals in the Anthropocene Epoch », *Interpretation* 73, n° 3 (1 juillet 2019) : 240.

²⁶⁹ Adele Berlin, « The Wisdom of Creation in Psalm 104 », dans *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, sous la direction de Ronald L. Troxel, Kelvin G. Friebel et Dennis Robert Magary, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 71-84.

²⁷⁰ Clifford, *Psalms 73-150*, 152; Goldingay, *Psalms*, 196.

²⁷¹ « [...] ils attendent tous le moment où Tu vas leur donner à manger. Tu leur donnes ils ramassent. Tu ouvres la main ils mangent à leur faim, Tu caches ta face ils ont peur » (Ps 104, 27-29. BNT).

²⁷² Stone, « “All These Look to You” », 244; Clifford, *Psalms 73-150*, 152.

18.24-31). Dans un premier temps, j'ai abordé le rapport intime entre royauté et eau dans le contexte du Proche-Orient ancien à partir du Ps 104. Dans un second temps, j'ai exploré comment la sagesse divine se manifeste concrètement à travers la bienveillance divine pour la création. YHWH fournit à tous les êtres les conditions nécessaires à leur épanouissement (v. 13-18), et participe, par son soin divin, à la perpétuation de l'acte créateur. Comme l'illustrent les versets 24-31, ce mouvement premier place les êtres créés dans une situation de dépendance vis-à-vis de YHWH qui, souverainement, manifeste sa mainmise sur toute la création en étant le seul en mesure de « donner »²⁷³. Il s'agit maintenant de traiter d'un dernier aspect de la royauté de YHWH dans les psaumes, à savoir la médiation royale qui alimente, complète et justifie les dimensions martiale et sapientielle.

2.5. La royauté de YHWH dans les psaumes : une royauté de médiation

En plus de ses aspects martial et sapientiel, la royauté de YHWH s'exprime également, dans la Bible hébraïque, par l'entremise de la médiation divine. En effet, il est bien établi aujourd'hui que l'une des principales fonctions de la royauté dans le contexte du Proche-Orient ancien correspond à la médiation : l'homéostasie de la civilisation étant alors assurée par la pérennité de l'institution monarchique²⁷⁴. Dans les pages suivantes, je définirai la médiation royale, pour ensuite explorer ses manifestations les plus évidentes dans les psaumes.

2.5.1. La médiation royale : qu'est-ce que c'est?

Comme je viens de le mentionner, la médiation royale est un concept essentiel dans les études portant sur le Proche-Orient ancien puisqu'elle est au fondement de l'équilibre sociétal. Il s'agit d'une forme d'arbitrage entre les différents aspects de la vie, le bien et le mal, l'ordre et le chaos, etc. Le roi, en tant que médiateur, agit donc comme une digue entre des forces opposées et

²⁷³ Ronald A. Simkins, « The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place », *Dialectical Anthropology* 38, n° 4 (2014) : 397-413; Ken Stone, « All These Look to You », 240; Adele Berlin, « The Wisdom of Creation in Psalm 104 », 82-83.

²⁷⁴ Béatrice André-Salvini, « La conscience du temps en Mésopotamie », dans *Proche-Orient ancien, temps vécu, temps pensé: actes de la table-ronde du 15 novembre 1997*, sous la direction de Dennis Pardee, Françoise Briquel-Chatonnet et Hélène Lozachmeur. Antiquités sémitiques 3. (Paris : J. Maisonneuve, 1998), 33; Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 3.

dont il doit à tout prix assurer la stabilité. Il est un délimitateur. Si tel est le cas, c'est en raison du fait que

dans la mémoire collective, l'individu est intégré dans un destin communautaire, symbolisé par la figure du roi dont le comportement, conforme ou non aux lois de l'univers, déterminait l'harmonie ou le désordre pour son pays et pour chacun de ses habitants. Il lui incombait donc le rôle de maintenir le monde ordonné que les dieux avaient créé, d'assurer une continuité dynastique, pour ne pas faire retomber le monde civilisé dans la situation du chaos primordial de la nuit des temps²⁷⁵.

La monarchie pharaonique en est un formidable exemple. Par sa jonction du Ciel et de la Terre, le Pharaon est, aux yeux des Égyptiens, le représentant divin de *Mâat*, déesse de l'équilibre et de l'ordre qui s'oppose à *Isfeet*, déesse du chaos et de la violence²⁷⁶. La *Maât* est le principe unificateur qui légitime toutes les institutions et tous les comportements humains. Elle correspond à l'ensemble des conditions qui font apparaître et se renouveler la vie. Le Pharaon règne en monarque absolu sur son territoire en tant que représentant sur Terre de la *Maât*. Il doit prendre les armes contre ses ennemis et les royaumes voisins, ceux-ci étant la personnification même de *Isfeet*, mais aussi agir avec modération et justice dans ses jugements et ses lois de façon à renforcer et sécuriser la présence de *Maât* sur Terre²⁷⁷. Ainsi, dans le contexte égyptien, « kingship is seen as a prerequisite for the all-important maintenance of creation and exercise of maat, the principle of world order²⁷⁸ ».

2.5.2. La médiation royale de YHWH

La royauté de YHWH, dans les psaumes royaux et d'intronisation, ne se présente pas si différemment de la royauté pharaonique. Il s'agit ici d'effectuer un bref retour aux dimensions martiale et sapientielle du roi YHWH dans les psaumes afin de cerner comment celles-ci participent au maintien de l'équilibre cosmique dans les Ps 47; 74; 89; 104 et donc à la médiation royale. Je traiterai ensuite d'une manifestation indépendante de médiation royale en Ps 93.

²⁷⁵ Béatrice André-Salvini, « La conscience du temps en Mésopotamie », 33.

²⁷⁶ Christian Jacq, *La Tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les Textes des Pyramides* (Paris : Grasset, 1998), 31-34.

²⁷⁷ Bernadette Menu, *Maât: L'ordre juste du monde* (Paris : Michalon Editeur, 2005), 59.

²⁷⁸ Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, (München : C.H. Beck, 1990); Paul John Frandsen, « Aspects Of Kingship In Ancient Egypt », dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, sous la direction de Nicole Maria Brisch, University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4 (Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008), 47.

2.5.3. La médiation royale par les armes : retour sur les psaumes 47, 74 et 89

Comme l'illustrent les Ps 47, 74 et 89, la médiation de YHWH s'exprime par son aptitude à vaincre les forces chaotiques qui menacent l'existence de la vie. Par la guerre, YHWH établit ainsi une limite permettant de contenir les forces opposées. L'association de l'eau au chaos permet à cet effet de beaux comparatifs. La guerre agirait comme une digue, délimitant les champs d'action respectifs de ces forces dynamiques. Pour J.J.M Roberts, « The Psalms root Yahweh' s kingship in creation, that is, in Yahweh' s victory over the powers of chaos and in his establishment of a stable world order based on that mastery over chaos²⁷⁹ ». La royauté martiale, par la médiation, empêche donc un retour à cette forme chaotique et indifférenciée, cette fois par la prise des armes par YHWH contre ses ennemis.

2.5.4. La médiation royale par les eaux : retour sur le Ps 104

Dans son article paru en 2017, Stéphanie Anthonioz soutient que la responsabilité hydraulique de la royauté est l'une des principales expressions de la médiation royale au Proche-Orient ancien²⁸⁰. L'eau jaillissante est en effet confinée, maîtrisée et redirigée dans des canaux relevant de l'autorité royale. Symbole de vie, c'est cette même eau qui rend compte de la toute-puissance divine. Par extension, « [il n'est] pas question à travers cette eau jaillie et vive seulement de nature maîtrisée, il s'agit aussi des arts et de la culture, des sciences et de toute connaissance. C'est l'organisation du "monde" dans son entier²⁸¹ ». Si elle traite surtout de la royauté mésopotamienne dans ce passage, son analyse m'apparaît tout aussi valable pour étudier la royauté dans le Ps 104. La redirection des eaux aux versets 9 et 10 apparaît comme une condition nécessaire à l'homéostasie présente dans le reste du psaume. Sans l'action irrigatrice de YHWH, sa bienveillance semble elle aussi limitée. L'eau permet à la verdure de pousser et donc de nourrir le bétail, les animaux et l'humanité (v.14). La royauté par la médiation assure donc ici une organisation du monde et le maintien d'une création constamment actualisée, notamment par la Sagesse²⁸², qui se manifeste au travers de grandes entreprises architecturales et hydrauliques, ainsi que par la bienveillance divine.

²⁷⁹ J. J. M. Roberts, « The Enthronement of Yhwh and David: The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms », *The Catholic Biblical Quarterly* 64, n° 4 (2002) : 679.

²⁸⁰ Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 2.

²⁸¹ Anthonioz, 4.

²⁸² Berlin, « The Wisdom of Creation in Psalm 104 », 71.

2.5.5. La médiation royale du Ps 93 : somme des manifestations explorées

YHWH est roi ! Il met ses vêtements de majesté, YHWH met ses vêtements. Avec de la force, il se ceint. Le monde est stable pour ne pas tomber. Stable, voilà ton trône depuis longtemps, tu es depuis toujours. YHWH, les fleuves s'élèvent, les fleuves élèvent la voix, les fleuves élèvent leur fracas. Plus fort que les voies des eaux multiples, plus considérables que les vagues de la mer; YHWH considérable dans le ciel. Tes principes sont durables vraiment, à ta maison convient la sainteté, Oh YHWH, pour la longueur des jours (Ps 93,1-5. BNT).

La médiation royale se manifeste également dans le corpus des psaumes de manière indépendante. Par exemple, le maintien de l'équilibre cosmique et de la stabilité du monde se manifeste clairement au sein du Ps 93. Ce très court psaume d'intronisation²⁸³ rend compte de l'organisation du monde par les armes, condition nécessaire dans le contexte proche-oriental, comme l'attestent entre autres l'*Enūma eliš* et le *Cycle de Baal*. La structure même du psaume rend d'ailleurs compte de ce développement stratégique, tout comme l'opposition guerrière entre Dieu et les eaux.

Le verset 1, par exemple, présente YHWH qui, royalement vêtu, « se ceint de force ». À la lumière des études sur la corporalité, ce passage présente une symbolique particulière. Le texte massorétique a יְהוָה יָצַד כֹּחַ, soit « YHWH se ceint de force ». L'action de ceindre s'effectue généralement autour des reins et du bassin. Ces parties du corps sont elles-mêmes fortement chargées symboliquement puisqu'elles représentent des métaphores de force, mais aussi d'agentivité²⁸⁴. C'est bien autour des reins que le soldat porte les armes. Le fait de défaire sa ceinture représente donc un état de vulnérabilité pour le guerrier, comme pour le scribe ou le marchand : le retrait de la ceinture de chacun correspond à la perte de ses outils et donc à celle de sa capacité d'agir.

Les versets 3-4, pour leur part, semblent à nouveau évoquer l'affrontement de Dieu avec les forces du chaos, personnifiées ici par les eaux tumultueuses²⁸⁵. La préparation de YHWH au verset 1 n'était donc pas vaine puisque ce qui est sous-entendu dans le texte, c'est la domination physique par la hauteur de Dieu. En effet, YHWH est littéralement décrit comme « sur les hauteurs » à l'aide de l'expression בְּמִרְיָם, alors que les eaux « montent » (נִשְׂאָוּ). Ces versets semblent exprimer le triomphe divin sur ces forces, YHWH leur étant infiniment supérieur comme

²⁸³ Clifford, *Psalms 73-150*, 110.

²⁸⁴ Alban Cras, *La symbolique du vêtement dans la Bible* (Paris : Les éditions du Cerf, 2011), 22.

²⁸⁵ Gn 1,2

le démontre le verset 4²⁸⁶. Bref, YHWH perpétue l'équilibre cosmique en se vêtant (et se ceignant) des attributs de sa royauté et en dominant (littéralement) les eaux sur son trône stable.

2.5.6. La royauté de YHWH dans les psaumes : une royauté de médiation dynamique et active

À la suite de cette exploration de la royauté de YHWH dans les psaumes royaux, d'intronisation et du Ps 104, quel portrait global peut-on en dégager? Tout d'abord, il me semble évident que la royauté s'y manifeste de manière active, assumée et dynamique. Pour en arriver à cette conclusion, j'ai d'abord situé les psaumes royaux et d'intronisation du point de vue du genre littéraire. Ce survol m'a permis d'établir des correspondances dans l'expression de la royauté dans ses versants divins et humains, miroirs l'un de l'autre. J'ai ensuite considéré les assises sociohistoriques de la caractérisation de YHWH sous les traits d'un roi guerrier typique du Proche-Orient ancien. J'ai consacré plusieurs pages aux manifestations guerrières de Dieu dans ces psaumes, en particulier Ps 47, 74 et 89. Cela m'a permis de repérer les traces d'une royauté active et en mouvement qui, par les armes, terrasse aussi bien les ennemis cosmiques, par exemple les eaux tumultueuses incarnant les forces du chaos, que terrestres. L'analyse des Ps 74 et 89 a été l'occasion d'aborder l'un des premiers modes de créations du Proche-Orient ancien, soit la création par le combat dont le *Chaoskampf*, par ailleurs fort critiqué, constitue l'une des principales théorisations. Par la suite, j'ai exploré la possible royauté sapientielle de YHWH à partir du Ps 104. Ce texte, m'a mené à identifier, en plus du Dieu-guerrier des Ps 47, 74 et 89, deux portraits additionnels participant à la caractérisation du roi YHWH dans les psaumes : (1) un Dieu-bâtitseur et (2) un Dieu-pourvoyeur. D'un côté, la responsabilité « édificatrice » de Dieu, notamment dans son œuvre de création, emprunte allègrement au langage de la construction et de l'irrigation. De l'autre, il a été possible d'explorer la figure de YHWH Dieu-pourvoyeur qui crée et développe la vie à partir d'une relation de dépendance des créatures envers le Créateur. Enfin, en s'appuyant sur la royauté pharaonique, il a été cette fois-ci possible de constater comment la royauté divine dans les psaumes trouve dans la médiation royale une de ses expressions les plus évidentes. Le Ps 93 a notamment servi d'exemple à cet effet. Dans le chapitre suivant, il s'agira maintenant de dégager

²⁸⁶ J'aimerais remercier ma directrice, Anne Létourneau, pour sa piste interprétative de Dieu qui domine physiquement les eaux. À propos du triomphe, voir : Clifford, *Psalms 73-150*, 111-12; Longman, *Psalms*, 436.

la caractérisation d'Elohim en Gn 1 en portant une attention particulière aux traces et aux vestiges de la royauté divine dont nous avons abondamment discuté dans le présent chapitre.

Chapitre 3 – Les traces de la royauté divine dans le premier récit de création : prospection de Gn 1,1–2,4a à la recherche du Dieu-roi Elohim

Et Elohim dit : modelons l'humanité à notre image comme notre ressemblance; pour qu'elle commande au poisson de la mer; à ce qui vole dans les cieux; au bétail sur toute la terre; et à tout rampant qui rampe sur la terre. Et Elohim sépare l'humanité à son image; La sépare à l'image de Dieu, les sépare mâle et femelle. Elohim les bénit: Soyez féconds et multiples; remplissez la terre et subjuguiez-la, commandez aux poissons de la mer, à ce qui vole dans les cieux; et à tout rampant qui rampe sur la terre (Gn 1, 26-27).

Dans la Bible hébraïque, la royauté divine ne s'exprime pas uniquement dans le corpus des psaumes. D'ailleurs, d'autres livres bibliques viennent plus spontanément à l'esprit que Gn 1 pour traiter de ce thème. Les livres prophétiques, notamment, regorgent de passages présentant Dieu assis souverainement sur son trône. Isaïe 6,1-2 en est un excellent exemple²⁸⁷. De manière similaire, le livre d'Ézéchiel s'ouvre sur une présentation de Dieu en majesté en Ez 1,26-27 avec une insistance particulière sur la vision du trône²⁸⁸. Dans le cadre de ce troisième chapitre, je souhaite laisser de côté ces théophanies pour plutôt étudier le récit de création de Gn 1,1–2,4a. En raison de l'absence d'éléments explicites comme dans les manifestations divines d'Is 6 et d'Ez 1 (ex. : le trône), ce récit a été peu travaillé à partir de l'angle thématique de la royauté²⁸⁹. Cependant, je suis convaincu qu'une exploration approfondie du premier récit de création me permettra de démontrer que la royauté peut en éclairer l'interprétation. Cette enquête, qui suivra le modèle établi dans le deuxième chapitre, s'effectuera à partir des trois dimensions dégagées dans le chapitre précédent : la martialité, la sagesse et les démonstrations de médiations divines.

Avant de traiter de ces dimensions, je me pencherai sur le premier énoncé de la Bible hébraïque, soit *בְּרֵאשִׁית* (*Béré'shît*), de manière à en dégager la possible filiation royale. Par la suite, j'explorerai la martialité implicite d'Elohim en portant une attention toute particulière aux eaux en Gn 1, notamment à la lumière de la théorie du *Chaoskampf*. Cette étape me permettra de creuser

²⁸⁷ « L'année de la mort du roi Ozias, j'ai vu le Maître. Il était assis haut sur un grand trône, son manteau déployé sur toute la salle, des serpents de feu postés au-dessus de lui. Six ailes chacun : deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir le sexe, deux pour voler » (Is 6,1-2. BNT).

²⁸⁸ « Au-dessous du ciel qui s'étend sur eux, regardez, c'est comme un trône de saphir et sur ce trône on croirait voir un homme. C'est comme du vermeil, c'est comme un flamboiement qui l'enveloppe [...] » (Ez 1,26-27. BNT).

²⁸⁹ À l'exception de : Brettler, *God is King*, 116-18; Anne K. Knafel, *Forming God: Divine Anthropomorphism in the Pentateuch* (University Park, PA : Penn State University Press, 2014), 58-59.

davantage la question du אֱלֹהִים, « t^hôm », de Gn 1,2, et de sa possible filiation à Tiamât en plus de développer plus largement sur les mystérieux *tānnînim* mentionnés en Gn 1,21 et brièvement abordés dans le deuxième chapitre. Il sera ensuite question de déceler les possibles traces de royauté sapientielle divine présentes en Gn 1, en particulier les fonctions d'édification et de pourvoyance. Je procéderai d'abord à une analyse des versets 29-30, une des nombreuses manifestations de la bienveillance divine. Dans le prolongement de mon analyse de la pourvoyance divine, j'explorerai ensuite ce qui a notamment été qualifié de démocratisation de la royauté en Gn 1,26-28, précisant les rôles attendus de l'humanité et la relation à la divinité qu'ils impliquent. Enfin, ces éléments me permettront de revenir à la médiation royale et à l'acte créateur. Comme dans le cas du deuxième chapitre, certaines considérations sont de mise avant de plonger au cœur du récit de Gn 1. En effet, il importe de s'intéresser tout d'abord au genre littéraire de Gn 1,1–2,4a : le récit de création.

3.1. Gn 1, premier mythe/récit de création

Comme en attestent de nombreuses études sur le sujet²⁹⁰, il est improbable, voire impossible, d'en arriver à une définition universelle du mythe, encore moins du mythe de création²⁹¹. L'un des principaux obstacles à la réalisation de cette tâche vient de la pluralité des ancrages disciplinaires de ces définitions²⁹². La tâche est d'autant plus complexe que le mythe ne s'étudie pas, comme l'observe Mark S. Smith, comme une discipline en soi²⁹³. Lorsque l'on parle du mythe, on parle donc du mythe selon une perspective anthropologique, psychologique, sociologique, etc., mais jamais du mythe selon le mythe. Conscient de cette difficulté, ma tentative de définition de ce genre littéraire est évidemment située, notamment en sciences des religions, mais aussi en littérature et en philosophie.

Dans le langage courant, le mythe est synonyme d'une histoire fabuleuse mettant en scène des êtres aux capacités exceptionnelles et renvoyant à des temps primordiaux. Ce récit se concentre sur un événement particulier en tentant de l'expliquer. Dans le cadre de cette étude, je retiens surtout cette idée d'approcher le mythe en tant que récit. Ce dernier, tel que défini par Daniel

²⁹⁰ G. Kirk, *Nature Of Greeks Myths* (Londres : Penguin UK, 1990), 13-91; Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2004), 175-76; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 137-61; Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 9-16.

²⁹¹ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 13.

²⁹² Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 142.

²⁹³ Smith, 142.

Marguerat, renvoie à « tout discours énonçant des faits articulés entre eux par la succession dans le temps (ordre chronologique) et par lien de causalité (ordre de configuration). À la différence de la description [...], le récit nécessite au minimum une action causalement liée à la précédente²⁹⁴». Ce qui distingue le récit de création d'autres types de récits, ce sont les thèmes et les motifs qu'il met en scène et auxquels il se réfère, soit (1) le temps des origines (2) la présence d'un ou plusieurs divinités (3) et l'acte de création en soi²⁹⁵. Sur ces points, il est évident que le récit de Gn 1 rejoint les autres récits de création du bassin proche-oriental ancien : Gn 1,1–2,4a, récit de création propre au peuple hébreu, relate effectivement l'acte de création par Elohim. Ce qui démarque toutefois Gn 1 d'autres récits comparables, c'est le rapport particulier entre histoire humaine et temps des origines qu'il propose par son positionnement stratégique en tête du Pentateuque et de l'histoire d'Israël²⁹⁶.

Cette particularité de Gn 1 ne l'isole pourtant pas des autres récits des origines proche-orientaux. À cet effet, il est important de rappeler que la rédaction de Gn 1 ne s'est pas effectuée en vase clos, mais plutôt en dialogue avec les cultures des peuples du Levant, de l'Égypte et de la Mésopotamie, cultures avec lesquelles les anciens royaumes d'Israël et de Juda étaient en contact. En effet, « [...] le Levant où ont émergé les textes bibliques, se situe dans une zone carrefour aux confluences des traditions mésopotamiennes, égyptiennes et grecques²⁹⁷ » et garde la trace de ces dernières en tant que *littérature de traditions*²⁹⁸. Il m'apparaît à ce propos opportun de mentionner que les mythes proche-orientaux anciens – sans s'y limiter – servaient entre autres à justifier le pouvoir en place, que ce soit celui des prêtres dans les sanctuaires ou celui des rois dans les cités-états. Cette caractéristique est tout aussi présente en Gn 1 comme j'aurai l'occasion de le démontrer dans ce chapitre et au chapitre 5.

À la suite des travaux du bibliste Thomas Römer, je reconnais donc le travail d'assemblage des textes bibliques. En effet, « [les] auteurs bibliques ne sont pas neutres mais veulent imposer aux lecteurs leur vision de l'histoire et du Dieu d'Israël²⁹⁹ ». Par ailleurs, le projet historiographique

²⁹⁴ Daniel Marguerat, *Quand la Bible se raconte*, (Paris: Cerf, 2003), 11.

²⁹⁵ Leeming, *Creation myths of the world*, XIX-XX.

²⁹⁶ Dans les mots de Ricoeur, « La position du mythe des origines en Genèse 1-11 atteste de cette subordination décisive du mythe à l'histoire » : Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, traduit par François-Xavier Amherdt, La nuit surveillée (Paris : Cerf, 2001), 302; Voir aussi à ce sujet : Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 156-57.

²⁹⁷ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 141.

²⁹⁸ Römer, *L'invention de Dieu*, 13.

²⁹⁹ Römer, 13.

d'Israël/Juda³⁰⁰ englobe aussi Gn 1, ce qui n'empêche en rien de reconnaître, avec la majorité des spécialistes, les influences des autres récits de création de la région sur le livre d'ouverture de la Bible hébraïque, notamment l'*Enūma eliš*, les cosmogonies égyptiennes ou encore les mythes cananéens³⁰¹. Ces points de rencontre multiples entre les différents récits sont repérables aussi bien au niveau d'éléments structurels que de motifs littéraires, ce qui place Gn 1 dans la constellation des récits et des cosmogonies du Levant ancien³⁰². L'*Enūma eliš* en est l'un de ces parallèles les plus probants. Je propose donc de développer une petite synthèse du récit de manière à mettre en relief les différents points de contacts possibles entre ce dernier et Gn 1.

Enūma eliš se traduit littéralement par « Quand en haut ». Il s'agit d'une épopée de création babylonienne qui fait état de la création de l'univers par Marduk, roi des dieux³⁰³. Au commencement, seuls existaient Apsû, Tiamât et Mummu : l'eau douce, l'eau salée, et leur progéniture, la rosée. Indifférenciés, ceux-ci coexistaient dans ce que l'on pourrait qualifier de méli-mélo³⁰⁴. Au fil du temps, Apsû et Tiamât en vinrent à engendrer d'autres enfants, qui, à leur tour, engendrèrent d'autres enfants parmi lesquels se trouvait Ea, dieu d'une exceptionnelle sagesse³⁰⁵. Pleins de vie, les jeunes dieux passaient l'essentiel de leur temps à festoyer et à chantonner si bien qu'ils en vinrent à perturber le sommeil de leurs grands-parents, Apsû et Tiamât. Après plusieurs tentatives pour calmer les ardeurs de la jeunesse, Apsû en vint à la conclusion que seule la violence permettrait le retour au calme et décida de prendre les armes contre sa descendance³⁰⁶. Ayant eu vent de l'approche d'Apsû, les dieux placèrent Ea à leur tête qui, par une incantation magique, réussit à endormir le dieu. Victorieux, Ea dépouilla Apsû de ses *regalia* royaux avant de le mettre à mort³⁰⁷.

C'est à la suite de cette victoire que naquit Marduk, fils d'Ea³⁰⁸. Ce dernier se démarque – dès son jeune âge – par ses qualités exceptionnelles, éventuellement amplifiées par la magie de son

³⁰⁰ Israel Finkelstein, *Le royaume biblique oublié*, Collège de France (Paris : Odile Jacob, 2013), 15-21.

³⁰¹ Heidel, *The Babylonian genesis*, 82-140; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 117-29; L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*; Anthonioz, *Premiers récits de la création*.

³⁰² Heidel, *The Babylonian genesis*.

³⁰³ Le résumé suivant a été rédigé à partir de l'édition critique cité ci-haut.

³⁰⁴ Tablette I, 1-2.

³⁰⁵ Tablette I, 9-20.

³⁰⁶ Tablette I, 22-38

³⁰⁷ Tablette I, 60-73

³⁰⁸ Tablette I, 82

père³⁰⁹. Or, le calme acheté par la victoire d'Ea sur Apsû n'est pas éternel et Tiamât, en détresse à la suite de l'exécution de son époux, décide de venger sa mort³¹⁰. Pour mener à bien cette mission, Tiamât engendre onze créatures serpentine et cauchemardesques, aux allures de dragons³¹¹ et s'allie à certains dieux dont Kingu³¹². Face à cette menace, les autres dieux s'organisent également et demandent à Marduk d'affronter Tiamât et ses armées³¹³. Marduk exige de ses frères et sœurs un prix singulier en échange : l'autorité suprême sur le conseil des dieux³¹⁴. Ils acquiescent à sa demande devant l'urgence de la situation et Marduk est solennellement reconnu comme roi³¹⁵. Il s'en suit alors un combat à l'envergure colossale opposant Marduk à Tiamât, combat qui se solde par la victoire de Marduk³¹⁶. C'est à partir de la carcasse de Tiamât que Marduk va créer le monde. La découpant en deux parties, il crée respectivement le ciel et la terre³¹⁷, puis les grands luminaires comme nouveau domaine des dieux³¹⁸ et il organise un calendrier³¹⁹. Le récit se conclut par la création par modelage de l'humanité par les dieux (Ea)³²⁰ et le renouvellement de l'acclamation royale de Marduk par l'assemblée³²¹.

Comme Alexander Heidel l'a déjà établi au début du XX^e siècle, plusieurs parallèles avec le récit de Gn 1 sont repérables ici. Par exemple, les deux textes

[refer] to a watery chaos, which was separated into heavens and earth; in both we have etymological equivalence in the name denoting this chaos; both refers to the existence of life before the creation of the luminous bodies (...), we [also] find quite a number of passages which like the story of Marduk's fight with Tiamat, treat of a conflict between the Creator and various hostile elements³²².

Les contacts entre ces deux récits sont loin de se limiter à ces quelques exemples et en investiguant davantage, au moins deux autres éléments sont facilement identifiables. D'un point de vue syntaxique, les deux récits débutent par une proposition temporelle³²³ et une référence au ciel

³⁰⁹ Tablette I, 91

³¹⁰ Tablette I, 108

³¹¹ Tablette I, 140

³¹² Tablette I, 147

³¹³ Tablette II, 95

³¹⁴ Tablette II, 125-129

³¹⁵ Tablette IV, 1-6; 28-31

³¹⁶ Tablette IV, 94-104

³¹⁷ Tablette IV, 137-146

³¹⁸ Tablette V, 13

³¹⁹ Tablette V, 15-20

³²⁰ Tablette VI, 35-36

³²¹ Tablette VI, 93-100

³²² Heidel, *The Babylonian genesis*, 82.

³²³ C'est la lecture que j'en propose.

et à la terre. Ainsi, à la traduction de l'*Enūma eliš* « (1) Quand là-haut le ciel n'avait pas encore de nom, (2) Et qu'ici-bas la terre ferme n'avait pas de nom », il est aisé de comparer le premier verset de la Genèse qui se lit dans plusieurs de ses traductions « Au commencement, *Elohim* sépara les cieux et la terre ». Par ailleurs, il m'apparaît important de souligner que la création, dans l'*Enūma eliš*, est précédée par l'intronisation de Marduk comme roi. En effet, avant même d'affronter Tiamât et ses dragons, Marduk est reconnu comme souverain sur ses frères et sœurs³²⁴. Dans les prochaines pages, j'aimerais proposer que des indices d'un tel pouvoir royal précède également la création dans le récit de Gn 1, notamment par l'entremise de l'énoncé בְּרֵאשִׁית, « B^eré'shît ».

3.2. Autour de בְּרֵאשִׁית : « Dans un commencement [du règne], quand Elohim créa/sépara les cieux et la terre » (Gn 1,1)

Ouvrant le livre de la Genèse et, conséquemment, la Bible hébraïque, l'énoncé בְּרֵאשִׁית, « B^eré'shît », a fait couler énormément d'encre au fil des siècles si bien qu'aucun autre verset de la Bible n'aurait généré autant de littérature secondaire selon Jean L'Hour³²⁵. Composé du terme ראשית et de la préposition בְּ, les lectures possibles sont multiples et complexes³²⁶. S'agit-il d'un état absolu ou d'un état construit suivi d'un complément du nom? La locution בְּרֵאשִׁית en elle-même doit-elle être comprise de manière temporelle? Qui plus est, le premier verset constitue-t-il une phrase indépendante ou s'agit-il d'une proposition subordonnée au verset 2 ou au verset 3? Enfin, comment doit-on comprendre la préposition בְּ?

Dans son commentaire sur Gn 1, Gordon J. Wenham a repéré quatre propositions principales développées au fil de l'histoire de la réception du texte³²⁷. Dans les prochaines pages, je survolerai ce problème interprétatif principalement à partir de sa synthèse que je compléterai par l'apport d'autres exégètes.

³²⁴ Tablette IV, lignes 1-6 et 28-31

³²⁵ Jean L'Hour, *Genèse 1-2,4a: commentaire*, 54; Pour une lecture alternative et sapientielle de l'idiome introductif de la BH, voir : Brent A. Strawn, « *Bē-Rē'sīt*, "With 'Wisdom,'" in Genesis 1.1 (MT) », *Journal for the Study of the Old Testament* 46, n° 3 (mars 2022) : 358-87.

³²⁶ La tâche est d'autant plus complexe que, comme l'observe Brent Strawn : « as most vocalized Masoretic texts are of late provenance, one must take seriously the possibility—if not, in fact, the actual reality—that later, secondary interpretive traditions have crept into the manuscripts by means of such vocalization and other para-textual elements » : Strawn, « *Bē-Rē'sīt*, "With 'Wisdom,'" », 360.

³²⁷ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 11-13.

La première interprétation comprend les trois premiers versets de la Bible hébraïque comme trois phrases indépendantes³²⁸. Elle lit בְּרֵאשִׁית comme un substantif à l'état absolu³²⁹ et présente le premier verset comme le premier acte créateur, le deuxième verset comme un « état des lieux » avant la création et le verset 3 comme la première parole créatrice³³⁰. Pour Wenham, le principal argument en faveur de cette interprétation est son antiquité³³¹ puisque « those closest in time to the composition of Gen 1 may be best informed about its meaning³³² ». Cette lecture, qui prend surtout forme avec les Pères de l'Église³³³, est celle de la Louis Segond (1910) qui lit le premier verset comme « Au commencement, Dieu créa le ciel et la Terre³³⁴ ».

La deuxième interprétation, adoptée elle aussi par plusieurs spécialistes³³⁵, lit le premier verset comme un entête, une sorte de titre préfigurant le reste du récit et devant être compris comme une proposition principale et indépendante. Encore une fois, une telle lecture nécessite un état absolu. Si la BNT adopte cette idée dans sa traduction en lisant « Premiers, Dieu crée ciel et terre »³³⁶, le meilleur exemple de cette interprétation se trouve sans doute dans la Bible de Chouraqui qui traduit littéralement בְּרֵאשִׁית par « Entête »³³⁷.

La troisième interprétation, largement popularisée par Rashi à la période médiévale, lit le premier verset comme la proposition subordonnée relative temporelle du verset 3 qui serait la clause principale. Cette interprétation se base sur l'absence d'article défini dans la locution בְּרֵאשִׁית pour y voir un état construit³³⁸. Cette lecture se frotte néanmoins à une difficulté de taille, à savoir l'absence de génitif (*nomen rectum*) pour faire suite à בְּרֵאשִׁית. Rashi et d'autres à sa suite³³⁹

³²⁸ Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, (Berlin : De Gruyter, 2011); Brevard S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, *Studies in biblical theology* 27 (London : SCM Press, 1960), 31-43; Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 49-51; Heidel, *The Babylonian Genesis*, 92-93; Wenham, *Genesis 1-15*, 13.

³²⁹ Westermann, *Genesis 1-11*, 78.

³³⁰ Postell, *Adam as Israel*, 84.

³³¹ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 13.

³³² Wenham, 1 : 13.

³³³ Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 30.

³³⁴ Louis Segond, *La Sainte Bible* (Toronto : Société biblique canadienne, 1970), 1.

³³⁵ Gunkel, *Genesis*; Beauchamp, *Création et séparation*; Westermann, *Genesis 1-11*, 76; 97; Jean L'Hour, « Ré'shît et b^cré'shît encore et toujours », *Biblica* 91, n° 1 (2010) : 50-65; L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*.

³³⁶ Frédéric Boyer, dir., *La Bible : Nouvelle Traduction*, traduit par Philippe Abadie et al., Novalis (Montréal : Bayard, 2015), 32.

³³⁷ Un merci particulier à Laurence Darsigny-Trépanier pour cette référence : André Chouraqui, dir., *La bible* (Paris : Desclée de Brouwer, 1989), 18.

³³⁸ L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*, 55; Tal, *Genesis*, 77*.

³³⁹ Paul Humbert, « Encore le premier mot de la Bible », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76, n° 2 (1964) : 131; Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 12-13; Speiser, *Genesis*, 12-13.

contournent cette difficulté en vocalisant le verbe בָּרָא en בְּרָא, soit comme un infinitif construit dont la fonction serait génitive³⁴⁰. Cette proposition irait littéralement comme suit : (1) Au commencement de créer, Dieu créa le ciel et la terre – (2) la terre était tohu-bohu et la noirceur était sur la surface des profondeurs, le souffle de Dieu se mouvait sur la surface des eaux – (3) *Elohim* dit : « Que la lumière soit » et la lumière fut³⁴¹. Le verset comprenant בְּרָאִישׁוֹת agirait ainsi comme une proposition temporelle apposée au verset 2, une incise (parenthèse), et subordonnée au verset 3 qui joue le rôle de proposition principale.

Enfin, la dernière interprétation retenue est celle d'Ibn Ezra qui, comme Rashi, considère le premier verset comme une proposition subordonnée temporelle. Toutefois, plutôt que de la subordonner au verset 3, il fait du verset 2 la proposition principale³⁴².

Ces diverses interprétations peuvent aussi être classées à partir de l'état attribué à בְּרָאִישׁוֹת : la première et la deuxième proposition soutiennent un état absolu, celles de Rashi et d'Ibn Ezra, un état construit. Selon Robert Holmstedt, la première proposition est beaucoup plus fragile puisqu'elle repose sur une supposition de taille, à savoir que les partisans.e.s d'un בְּרָאִישׁוֹת à l'état absolu le lisent en grande majorité de manière déterminée malgré l'absence d'article défini. Ainsi, on lit le plus souvent « dans le commencement/au commencement ». Cependant, comme il le souligne,

one problem with this position is that other instances of *rē'šît* used as support are in poetry, whereas Genesis i is prose (its "poetic" features notwithstanding). The linguistic nature of biblical Hebrew prose leads us to expect an article on items that are definite and not in construct; this is clearly not the case with בְּרָאִישׁוֹת³⁴³.

L'absence d'article défini semble donc favoriser les propositions de Rashi et d'Ibn Ezra ou du moins l'idée d'un état construit. Or, leurs interprétations ne sont pas non plus dépourvues de problèmes. Comme le remarquait déjà Rashi au XI^e siècle, l'état construit s'établit sur la base du *nomen regens*, soit un nom suivi immédiatement par le *nomen rectum*, soit un nom ayant la fonction d'un génitif³⁴⁴. En s'intéressant de plus près à la structure syntaxique du verset 1, on pourrait s'attendre à repérer, à la suite du *nomen regens* « בְּרָאִישׁוֹת », un complément du nom, ou un *nomen*

³⁴⁰ L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*, 55.

³⁴¹ Exemple artificiel.

³⁴² Tal, *Genesis*, 77*.

³⁴³ Robert Holmstedt, « The Restrictive Syntax of Genesis i 1 », *Vetus Testamentum* 58, n° 1 (2008) : 58.

³⁴⁴ Speiser, *Genesis*, 12; Tal, *Genesis*, 77*; L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*, 55.

rectum, ce qui n'est pas le cas. L'expression בְּרֵאשִׁית est plutôt immédiatement suivie du verbe conjugué בְּרָא. Face à cette impasse, comment comprendre le premier énoncé de la Bible hébraïque ?

Pour Holmstedt, la solution est simple : il suffit de considérer בְּרֵאשִׁית comme le début d'une proposition subordonnée relative déterminative « non-marquée »³⁴⁵ dont le caractère relatif est sous-entendu dans le texte. Cette analyse a l'avantage de régler le problème rencontré précédemment par Rashi. En effet,

if *rē'šît* is the head of an unmarked, restrictive relative clause, then Gen. i 1 as a whole can serve only one grammatical function: it is a stage-setting prepositional phrase, providing a temporal frame of reference only for what follows. Importantly, the temporal reference is relative to the event provided in the matrix clause (either v. 2 or v. 3)³⁴⁶.

À partir de Rashi, qu'il ne suit qu'en partie, Holmstedt suggère donc que le verset 1 serait une proposition relative et déterminative subordonnée au verset 3. Il traduit le premier verset de la Bible hébraïque comme suit : « Lors de la période [au cours de laquelle/Quand] Dieu créa les cieux et la terre » (trad. libre de l'anglais)³⁴⁷. Cette lecture de Holmstedt a depuis été reprise à la fois par Ellen van Wolde et par John Cook dans leurs travaux respectifs, mais non sans critique. Pour Van Wolde, l'analyse de Holmstedt est tout à fait convaincante, bien qu'elle maintienne certaines réserves vis-à-vis de sa traduction qu'elle juge « artificielle »³⁴⁸. Elle propose plutôt « In the beginning in which/when God בָּרָא the heaven and the earth³⁴⁹ » puisque, selon elle, le qatal du verbe בְּרָא implique une action unique s'inscrivant dans le passé³⁵⁰. De son côté, Cook s'aligne lui aussi sur l'analyse minutieuse de Holmstedt³⁵¹, mais non sans nuancer certaines de ses conclusions. Après avoir survoler les quatre pistes interprétatives de Gn 1,1, il conclut que seulement deux d'entre elles sont *naturelles* à l'hébreu biblique : (1) Le verset 1 compris comme une proposition indépendante, plus particulièrement un titre préfigurant l'entièreté de l'œuvre créatrice³⁵²; (2) une

³⁴⁵ Holmstedt, « The Restrictive Syntax of Genesis i 1 », 65.

³⁴⁶ Holmstedt, 65.

³⁴⁷ Holmstedt, 65.

³⁴⁸ Ellen Van Wolde, « Why the Verb בָּרָא Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a », *Journal for the Study of the Old Testament* 34, n° 1 (septembre 2009) : 7.

³⁴⁹ Van Wolde, 7.

³⁵⁰ Van Wolde, 7.

³⁵¹ John A. Cook, « Back to the Beginning: Verbal Syntax and Semantics in Genesis 1:1-3 », dans *For Us, But Not to Us: Essays on Creation, Covenant, and Context in Honor of John H. Walton*, sous la direction de John H. Walton et al. (Eugene, OR : Pickwick Publications, 2020), 39.

³⁵² Une proposition suivie notamment par Gunkel, Beauchamp, L'Hour et les traductions de la BNT et de Chouraqui; Cook, 43.

proposition subordonnée au verset 3 où le verset 2 est une incise³⁵³, position pour laquelle il opte. C'est aussi l'interprétation adoptée dans ce mémoire.

Si j'adhère à la lecture de Gn 1,1-3 de Holmstedt, et donc plus largement à la troisième des quatre propositions explorées, c'est surtout parce que cette dernière répond de manière satisfaisante aux nombreux enjeux grammaticaux et syntaxiques du premier verset biblique. Ce dernier ne doit donc pas être compris comme le commencement temporel absolu de la création³⁵⁴ mais plutôt le début d'une action spécifique, à savoir l'action divine du verbe בָּרָא restreinte dans le temps. Il sera maintenant question d'élargir la proposition de Holmstedt en délimitant le cadre temporel possible de cette action. Dans la précédente définition du mythe de création du chapitre, j'ai évoqué la tendance dans les récits de création et les cosmogonies proche-orientales à faire précéder l'acte de création par une intronisation ou une déclaration royale : c'est la piste que je souhaite maintenant explorer en Gn 1, dans les suites de l'analyse proposée par Holmstedt.

3.2.1. Un בְּרֵאשִׁית royal?

Dans son article « Qué significa « Bereshit » en Génesis 1:1 » publié en 2006, Rubén Soto Rivera propose de reconsidérer les autres occurrences de l'expression בְּרֵאשִׁית, plus spécifiquement celles en Jr 26,1;27,1;28,1;49,34, de manière à en cerner le possible contexte royal. Il remarque notamment que l'énoncé בְּרֵאשִׁית, toujours à l'état construit, est suivi dans ces extraits par le terme מְמַלְכָה, qui renvoie à l'idée de souveraineté, de royaume ou encore d'un règne. Soto Rivera propose ensuite une correspondance entre le « בְּרֵאשִׁית מְמַלְכָה » biblique de ces versets dans le livre de Jérémie, Gn 1 et la formule babylonienne « *resh sharutti* », qui désigne la période entre la mort d'un roi et l'intronisation officielle de son successeur³⁵⁵. Selon Soto Rivera, cette intronisation officielle aurait lieu lors d'un festival annuel, ce même festival dont il a brièvement été question au chapitre 2 avec la thèse de Mowinckel³⁵⁶. Par cette proposition, l'auteur s'inscrit lui aussi à la

³⁵³ Cette interprétation est suivie notamment par Rashi, Skinner, Humbert, van Wolde, Holmstedt; Cook, 43.

³⁵⁴ Lecture qui motive les interprétations religieuses traditionnelles de la création *ex nihilo*, une création unique à partir du néant.

³⁵⁵ Rubén Soto Rivera, « Qué significa “Bereshit” en Génesis 1:1 », *QOL. Revista bíblica mexicana*, n° 41 (2006) : 77.

³⁵⁶ Wilhelm Rudolph, *Jeremia* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1958), 155; John Bright, *Jeremiah* (New York, NY : Doubleday & Company, Inc, 1965), 169; Artur Weiser, *Das Buch Jeremia*, 5^e éd. (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 230; J. Philip Hyatt, « The Beginning of Jeremiah's Prophecy », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78, n° 2 (1966) : 205-6.

suite de Rashi et d'Ibn Ezra qui voient en בְּרֵאשִׁית un état construit. Soto Rivera émet donc l'hypothèse selon laquelle מִמְלָכָה serait le génitif sous-entendu et manquant du premier verset.

Cette interprétation originale rencontre toutefois les réticences de certains biblistes, notamment Jean L'Hour. La critique de ce dernier se fonde sur trois arguments : Tout d'abord, l'Hour n'est pas convaincu de l'existence du fameux festival annuel proposé par Mowinckel. Ensuite, comment expliquer l'absence de ce génitif s'il est si fortement sous-entendu? Finalement, il observe que les occurrences de Jr 27,1 et 28,1 ne se retrouvent pas dans la Septante; il s'agirait donc de gloses tardives³⁵⁷. Si les réserves de L'Hour sont tout à fait valables, je ne crois pas qu'elles remettent entièrement en question la connotation royale de בְּרֵאשִׁית. Je me permets donc, très humblement, de revenir sur ses contre-arguments et de tester l'hypothèse selon laquelle Gn 1,1a aurait une connotation royale.

D'abord, sur la question du festival annuel proposé par Mowinckel, je rejoins la prudence de L'Hour puisque cette théorie est fortement spéculative comme l'observe Römer, ce qui rend toute hypothèse reposant sur celle-ci particulièrement fragile³⁵⁸. De plus, comme l'ont observé Jack R. Lundbom et M. Cogan, le « *resh sharutti* » babylonien serait plutôt à mettre en parallèle avec l'expression מִלְכוּת מְלִיכָא de 2 Rois (2 R 25,27), et non בְּרֵאשִׁית. D'ailleurs, les Babyloniens utilisaient un système de mesure du temps des règnes différent des anciens Judéens³⁵⁹, débutant après la première année complète de règne, à la suite de l'intronisation, plutôt que dès l'accession au trône³⁶⁰. On pourrait néanmoins se demander si l'existence du festival babylonien est nécessaire pour attester la présence de l'idéologie royale au sein du premier énoncé de la Bible hébraïque. Par exemple, Jr 28,1 et 49,34 utilisent la formule בְּרֵאשִׁית מִמְלָכָה à propos de la royauté du roi Sédécias qui en est déjà à la quatrième année de son règne. Ainsi, on pourrait comprendre la formule en la dissociant d'une intronisation au cours d'un festival et plutôt la concevoir comme délimitant et circonscrivant une période de temps fixe, le règne d'un roi.

En ce qui a trait à l'absence du génitif, la proposition de Soto Rivera est déjà une piste prometteuse en ce sens où il suggère que l'ellipse du génitif aurait comme principale fonction

³⁵⁷ Hyatt, 205-6; Jean L'Hour, « Ré'shît et b'ré'shît encore et toujours », 52.

³⁵⁸ Römer, *L'invention de Dieu*, 178.

³⁵⁹ M. Cogan, « Chronology », dans *The Anchor Bible Dictionary*, sous la direction de David Noel Freedman, vol. 1 (New York, N.Y., Doubleday, 1992), 1006; Jack R. Lundbom, dir., *Jeremiah 21-36: a New Translation with Introduction and Commentary*, 1^{re} éd, The Anchor Bible, vol. 21B (New York, NY : Doubleday, 2004), 285.

³⁶⁰ Cogan, « Chronology », 1006.

d'éviter toute réminiscence des traditions non-judéennes³⁶¹. En ce sens, Gn 1 reprendrait un modèle de cosmogonie répandu dans son milieu socioculturel, la royauté précédant la création, tout en s'en distançant simultanément par une forme d'effacement. Je propose ici qu'il pourrait s'agir d'un cas de mimétisme colonial, soit la reprise d'un « modèle » ou d'une « forme » établi par les grandes puissances environnantes par les compilateurs sacerdotaux de Yehud. Le quatrième et dernier chapitre de ce mémoire sera l'occasion d'y revenir plus en profondeur.

Enfin, bien que l'expression מְלִכּוּת מִלְּפָנֵי ה' soit absente de Jr 27,1; 28,1 LXX, je ne crois pas que cela soit suffisant pour évacuer l'hypothèse royale. Déjà, le TM n'est pas la seule version antique à contenir ces versets; ils sont également présents dans la version grecque d'Aquila datant du II^e siècle de notre ère³⁶². Si elle est postérieure au texte de la Septante, elle atteste du moins de l'ancienneté de la tradition et minimise l'écart entre le TM et la LXX, d'autant plus que la version grecque d'Aquila est une traduction effectuée à partir des textes hébraïques anciens³⁶³. Évidemment, il ne s'agit pas ici de l'indice le plus fort de ce mémoire, mais je suis d'avis que ce possible « vestige » de royauté divine constitue une piste intéressante à mon exploration royale de Gn 1.

À la lumière de ces éléments, la proposition de Soto Rivera est un point de départ privilégié pour l'exploration de la royauté au sein de Gn 1, bien que je ne puisse le suivre complètement. En reconnaissant la connotation royale de cette expression et en l'associant à la lecture de Holmstedt, il serait possible d'interpréter et de traduire Gn 1,1 comme « Au commencement [du règne; Quand] *Elohim* sépara les cieux et la terre ». Cela établirait Gn 1 à la fois comme un récit de création, mais aussi, en filigrane, comme un récit royal. La formule rappelle l'*Enūma eliš*, non seulement par la référence au ciel et à la terre, mais aussi en raison de la royauté de Marduk qui précède la création. Par ailleurs, cette piste de lecture permet des rapprochements avec les psaumes étudiés précédemment, notamment les Ps 47; 74; 89 et 104, qui débutent tous par un témoignage de royauté divine. Il s'agit maintenant de chercher à repérer, au sein de Gn 1, des indices des autres dimensions associées à la royauté identifiées dans le chapitre précédent, et ce, en débutant par une exploration de la possible martialité d'*Elohim*.

³⁶¹ Soto Rivera, « Qué significa “Bereshit” en Génesis 1:1 », 81.

³⁶² Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 308.

³⁶³ Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible* (Leiden : Brill, 2000), 111.

3.3. La royauté martiale implicite d'Elohim en Gn 1

Jusqu'à présent, les divers récits de création rencontrés mettent en scène des combats de grande envergure. Dans l'*Enūma eliš* comme dans les psaumes étudiés, le combat semble être une étape précédant l'acte créateur. On pourrait aussi inclure, dans une moindre mesure, les prouesses martiales du dieu Baal dans le *Cycle* éponyme et leur participation à l'organisation du monde. Le récit de Gn 1, qui s'inscrit au cœur de cette même tradition proche-orientale, se démarque toutefois par une absence évidente de combat. La création, ici, n'est pas le fruit du sang, mais plutôt de la parole active de Dieu. À première vue donc, Gn 1 serait dépourvu de la traditionnelle dimension guerrière associée à la royauté divine. Pourrait-il néanmoins en subsister quelques traces? Hermann Gunkel est l'un des premiers à avoir isolé certains parallèles entre le récit de l'*Enūma eliš* et celui de Gn 1. Il note de probables allusions au *Chaoskampf* en Gn 1,2.21³⁶⁴. Si cette proposition a été reçue avec un certain enthousiasme à l'époque, elle est aujourd'hui de plus en plus contestée. Dans les prochaines pages, il sera donc question de rouvrir le débat autour de la création par le combat en Gn 1 en quête d'indices de la (possible) martialité d'Elohim.

3.3.1 L'Abîme ou les abîmes : la place du תהום en Gn 1,2

« [...] et la noirceur était sur la surface de l'abîme [...] » (Gn 1,2)

Selon Gunkel, un premier indice de *Chaoskampf* et donc de la martialité d'Elohim, se trouve au verset 2 avec l'utilisation du terme תהום, « T'hôm », que j'ai traduit par « abîme ». Gunkel s'attarde surtout à la ressemblance entre תהום, sans article défini, et le nom propre de la déesse primordiale Tiamât. La présence des eaux dans les deux cas alimente encore davantage ce rapprochement. Les partisans de cette hypothèse, notamment Hans Gottlieb et Stephan Geller³⁶⁵, rencontrent depuis une farouche opposition menée, de nos jours, par Tsumura, mais déjà présente chez Westermann et Wenham³⁶⁶. Pour ces derniers, le rapprochement entre תהום et Tiamât est impossible pour trois raisons principales : (1) Tiamât est systématiquement utilisé comme un nom

³⁶⁴ Gunkel et Zimmern, *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*, 78-112.

³⁶⁵ Benedikt Otzen, Hans Gottlieb et Knud Jeppesen, *Myths in the Old Testament* (London : SCM Press, 1980); Stephen A. Geller, « God, Humanity and Nature », dans *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tsvi Abusch*, sous la direction de Jeffrey Stackert, Barbara N. Porter, David P. Wright et I. Tzvi Abusch, (Bethesda, MD : CDL Press, 2010), 432.

³⁶⁶ Heidel, *The Babylonian Genesis*, 99; Westermann, *Genesis 1-11*, 104; Watson, *Chaos Uncreated*, 58-59; Wenham, *Genesis 1-15*, 16-17; Tsumura, « The *Chaoskampf* Myth in the Biblical Tradition »; Tsumura, « Chaos and *Chaoskampf* in the Bible ».

propre alors que תְּהוֹם ne l'est qu'à quatre reprises, la Bible hébraïque comptant trente-six occurrences du terme; (2) la Bible hébraïque est dépourvue de toute mythologisation du terme תְּהוֹם alors qu'un emprunt direct aurait suggéré le contraire et, finalement, (3) Tiamât est un nom féminin alors que תְּהוֹם est masculin. Or, traditionnellement, la reprise hébraïque d'un terme mésopotamien conserve le genre des terminaisons³⁶⁷. Pour Westermann et Wenham, la question du combat contre les forces du chaos doit donc être évacuée des discussions autour de Gn 1, car Dieu, dans ce contexte, n'a plus d'opposant : תְּהוֹם (T^ehôm) y désignant simplement les eaux profondes.

Au début du XX^e siècle, Heideel remarquait que תְּהוֹם et le nom Tiamât proviennent probablement d'une racine sémitique (*t·h·m*) commune renvoyant aux imageries de l'eau et des profondeurs³⁶⁸. Si cette dernière observation est aujourd'hui mise de côté, elle permet cependant d'identifier une troisième position, mitoyenne, entre la proposition de Gunkel et celle de ses détracteurs soit l'idée d'une relecture de motifs appartenant à un même terreau culturel. Pour les tenants de cette hypothèse mitoyenne³⁶⁹, il importe moins que תְּהוֹם partage une affinité linguistique avec Tiamât qu'il lui ait été identifié à l'époque. On propose donc de repérer en Gn 1,2 un processus dynamique de relecture d'un motif partagé au Proche-Orient ancien. Le תְּהוֹם, aurait donc été compris de manière différente par la source « P », perdant son statut d'ennemi primordial. Cette thèse a le grand avantage de répondre à la plupart des objections émises par Heideel, Westermann, Wenham et Tsumura, tout en conciliant le récit avec son *Sitz im Leben*. En effet, en tant qu'« emprunt », l'atténuation du motif de « l'ennemi primordial » justifie l'absence d'article défini en Gn 1 par son ascendance babylonienne tout en expliquant l'effacement de son caractère mythique dans ses trente-six autres occurrences bibliques. Les chapitres suivants seront l'occasion de revenir plus largement sur la nature de la relecture sacerdotale à l'œuvre en Gn 1, notamment à partir des théories postcoloniales. Si je partage cette hypothèse, appuyée entre autres par Von Rad, Collins et Smith, aucun autre indice, tant syntaxique, structurelle que linguistique, n'appuie l'idée

³⁶⁷ John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, 7; Heideel, *The Babylonian Genesis*, 99-100.

³⁶⁸ Heideel, *The Babylonian genesis*, 101.

³⁶⁹ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 50-51; Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*; Collins, *Genesis 1-4*; Kenton Sparks, « Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism ». *Journal of Biblical Literature* 126, n° 4 (2007), 625-48; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*; Robin A. Parry et Hannah Parry, *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible*, (Cambridge : The Lutterworth Press, 2014), 37; Lesleigh Cushing Stahlberg, « Reading Genesis Literarily in the Liberal Arts Setting: a Case Study », *Religion & Literature* 47, n° 1 (2015) : 211; Hermann Spieckermann, « Creation: God and World », dans *The Hebrew Bible*, sous la direction de John Barton, A Critical Companion (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 275; Collins, *Introduction to the Hebrew Bible*, 83-96; Scurlock, *Chaoskampf Lost—Chaoskampf Regained*, 267-68.

de la création par combat au sein du verset 2. Nous sommes en présence, tout au plus, d'une trace de royauté martiale en Gn 1.

3.3.2 Entre chaos et paix : la place des תַּנִּינִם en Gn 1,21

et Elohim créé/sépare les *tânnînim*, et tous les vivants qui rampent dans les eaux foisonnent conformément à leur espèce, et tout ce qui vole avec des ailes conformément à son espèce, et Dieu voit comme c'est bon (Gn 1,21).

La présence des תַּנִּינִם (*tânnînim*) en Gn 1,21 pourrait elle aussi constituer une trace possible de royauté guerrière. Déjà rencontrés dans l'analyse du Ps 74, les תַּנִּינִם se présentent généralement sous deux formes dans la Bible hébraïque : des monstres marins (Is 27,1; 51,9; Jr 51,34; Ez 29,3; 32,2; Ps 74, 13; 148,7; Jb 7,12) ou des serpents de plus petite taille (Ex 7,9-10;12; Dt 32,33). Si un contexte est plutôt mythologique et l'autre plutôt magique, les deux présentations du *tânnînim* se rejoignent dans un même portrait à la forme serpentine. Une étude attentive des occurrences des תַּנִּינִם nous permet aussi de relever qu'ils sont tous directement associés à la royauté en tant qu'ennemis d'Israël, de la royauté ou de Dieu. Par exemple, le תַּנִּינִם (*tânnîm*) est associé à la figure de Pharaon en Ez 29,3; 32,2 et à celle de Nabuchodonosor en Jr 51,34, deux ennemis notables des royaumes d'Israël et de Juda. En Ex 7,9-10.12, lorsque le Pharaon somme Moïse de provoquer un miracle, le bâton de Moïse prend l'aspect d'un תַּנִּינִם. Dans ce dangereux face à face, le תַּנִּינִם s'impose à l'une des plus importantes manifestations royales de l'époque, le Pharaon. Enfin, en s'attardant aux autres occurrences, on remarque que la créature est systématiquement opposée au Dieu-roi YHWH lors de combats aux allures titanesques, parfois aux côtés d'autres créatures mythiques comme le Léviathan (Is 27,1; Ps 74,13) et Rahab (Is 51,9). Pour comprendre cette association des תַּנִּינִם à la royauté, il est aussi nécessaire de faire une brève incursion dans les traditions cananéennes et spécifiquement ougaritiques.

Dans le *Cycle de Baal*, le *tnn* (vocalisé *tun-na-nu*³⁷⁰) compte parmi les ennemis de Baal et d'Anat³⁷¹. Le תַּנִּינִם (*tânnîm*) se retrouve dans un contexte aux implications royales puisque c'est par sa défaite, et celle de Yamm, que Baal peut véritablement prétendre au trône qui lui a été d'abord refusé. La figure du תַּנִּינִם est donc un ennemi de la royauté, et de Dieu/des dieux dans le contexte

³⁷⁰ Claude F.-A. Schaeffer et Jean Nougayrol, *Ugaritica V, nouveaux textes accadiens, hourrites et ougaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit : commentaires des textes historiques, première partie* (Paris : Geuthner, 1968), 137, 240-241; Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 248.

³⁷¹ Pour Anat, voir KTV 1.3 iii:40 et I. 83:8 et pour Baal KTV 1.82: I

biblique et ougaritique. Cependant, est-ce suffisant pour affirmer la présence de combat au sein de Gn 1,21?

À première vue, les équivalences linguistiques et textuelles entre le récit de Gn 1 et le *Cycle de Baal* sont évidentes, mais, dans les faits, cette correspondance est hautement débattue de nos jours. Pour Gunkel, la figure draconienne du תנין doit être associée à Tiamât et aux enjeux du *Chaoskampf*³⁷² alors que, pour Heidel, le תנין (qu'il assimile au Léviathan et à Rahab) n'aurait absolument rien de mythique. Il s'agirait d'un crocodile, métaphore abondamment utilisée pour dépeindre les ennemis d'Israël³⁷³. Je ne peux me ranger ni d'un côté, ni de l'autre, car : (1) comme l'a démontré le petit survol du תנין dans la Bible hébraïque, la filiation étymologique est davantage à retrouver du côté ougaritique que babylonien et (2) la manifestation des תנינים ne permet pas sa représentation en tant que « simple crocodile » ou métaphore exclusive. En effet, comme le souligne Walter Vogels en parlant du תנין dans ses manifestations exodiques, une différence fondamentale distingue Ex 7, 9.10.12 à forte filiation sacerdotale (dans son utilisation de תנין) des autres versions du récit associé aux sources non-P. En Ex 7,9.10.12 (P), les bâtons sont transformés en תנינים alors qu'en Ex 4,3;7,15, ils sont plutôt transformés en שׂוּמְרָן, traduit couramment par serpent³⁷⁴. L'interchangeabilité des deux termes suggérant une proximité entre ces deux animaux, la piste du crocodile doit être écartée. Je tends donc plutôt l'oreille aux propos de Von Rad, de Wenham et de Westermann pour qui les תנינים décrivent probablement une créature mythique, d'ascendance cananéenne, mais qui est soumise à la volonté divine³⁷⁵ dans le contexte de Gn 1. Cette position, si elle ne provoque pas nécessairement une démythologisation des תנינים, a des conséquences théologiques certaines puisque « nothing in this realm, which [...] is close nevertheless to the dimension of chaos, is outside the creative will of god³⁷⁶ ». Cette souveraineté divine s'exprime notamment dans le verbe בָּרָא, « créer/séparer³⁷⁷ », utilisé pour rendre compte de l'émergence de ces créatures. Ce verbe présente nécessairement les תנינים en relation avec Dieu. Ici, « they are not rivals that have to be defeated, just one of His many creatures³⁷⁸ ».

³⁷² Gunkel et Zimmern, *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton*, 120.

³⁷³ Heidel, *The Babylonian genesis*, 104-8.

³⁷⁴ Walter. Vogels, « 'And God Created the Great Tanninim' (Gn 1:21) », *Science et Esprit* 63, n° 3 (2011) : 354.

³⁷⁵ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 57; Westermann, *Genesis 1-11*, 138; Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 24.

³⁷⁶ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 56-57.

³⁷⁷ Beauchamp, *Création et séparation*; Van Wolde, « Why the Verb בָּרָא Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a ».

³⁷⁸ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 24.

3.3.3 La possible fonction militaire des astres

Ainsi s'achève les cieux et la terre, et toute leur armée (Gn 2,1).

La dernière trace possible à traiter dans notre analyse de la « martialité » se trouve en Gn 2,1. Concluant l'œuvre créatrice, le verset s'impose comme une liaison avec la septième journée qu'il vient couronner en englobant l'entièreté de la création, c'est-à-dire « les cieux et la terre, et toute leur אֲרָמָה », dans une formule proche de Gn 1,1. Tout comme Paul Beauchamp³⁷⁹, je suis convaincu que le terme אֲרָמָה , rendu dans certaines traductions modernes par « vast array »³⁸⁰ ou « hosts »³⁸¹, peut être traduit dans un sens militaire, notamment « armée »³⁸². Cette lecture est justifiée par les nombreuses occurrences du terme אֲרָמָה pour désigner une armée, y compris des passages en lien à la création (Is 34,2.4; 40,26; 45,12; Ps 33,6; Ne 9,6). Dans ces extraits, le terme renvoie surtout aux astres personnifiés qui, par analogie, rappellent une formation guerrière (voir par exemple Is 40,26). Des passages comme Ps 103,21 et Ps 148,2 semblent également associer ces armées aux anges ou à des créatures supraterrrestres³⁸³. Dans tous les cas, le terme אֲרָמָה renvoie à l'idée d'une formation militaire. Selon Beauchamp, cela ne veut pas dire pour autant que « la formule ait ici un sens guerrier, ni que les étoiles aient une fonction offensive ou défensive »³⁸⁴. Je reviendrai sur cette question plus loin dans ce chapitre. Pour le moment, je note simplement que l'utilisation du terme אֲרָמָה est surprenante en Gn 1, un récit dépourvu de tout combat. Sa fonction serait donc à repérer ailleurs, notamment dans l'idée d'« armée comme symbole d'ordre cosmique », développée par Beauchamp³⁸⁵, qui préside à l'organisation de la création et sur laquelle je reviendrai en abordant la médiation royale au sein de Gn 1.

À la suite de cette exploration du תְּהוֹמֹת , des תְּנִינִים et de אֲרָמָה , on se doit de conclure, du moins pour le moment, qu'il n'y a pas d'indices évidents de martialité divine en Gn 1, si ce n'est quelques vestiges. De la même manière, on discerne déjà plusieurs points de divergences avec la caractérisation royale de YHWH dans les psaumes. Les prochaines pages seront l'occasion de

³⁷⁹ Beauchamp, *Création et séparation*, 247.

³⁸⁰ NIV.

³⁸¹ ESV, KJB, AKJB; ERV.

³⁸² LSG (1910), Darcy, Bible Martin.

³⁸³ Beauchamp, *Création et séparation*, 248.

³⁸⁴ Beauchamp, 248.

³⁸⁵ Beauchamp, 258.

prolonger l'analyse de Gn 1 en investiguant d'autres dimensions associées à la royauté, en particulier la fonction de la pourvoyance.

3.4. La royauté sapientielle d'Elohim en Gn 1

Dans les pages qui suivent, je propose d'explorer la royauté sapientielle d'Elohim dans le récit de Gn 1. Plus exactement, je chercherai à cerner si la dimension de pourvoyance propre (quoique non exclusive) à cette caractérisation royale est repérable dans le texte. Pour ce faire, je vais concentrer mes efforts sur les trois derniers jours de la création, consacrés à l'émergence de la vie (v.20-31).

3.4.1. Elohim comme Dieu-pourvoyeur : analyse des trois derniers jours de la création

Alors que les trois premiers jours dépeignent Elohim comme un Dieu-roi bâtisseur dont les prouesses architecturales permettent l'avènement d'un lieu propice à la vie³⁸⁶, les trois derniers jours de la création, pour leur part, font état de la création des êtres vivants qui habiteront ces espaces. Comme le remarque Van Leeuwen,

in Genesis, the cosmos itself is implicitly God's house or temple/palace. The "rooms" of creation are built (by a process of royal commands and separations) in the first three days. The topos is continued in the next three days, when the corresponding realms are filled, and both animals and humans receive the explicit blessing, "be fruitful and fill" the earth and its realms (1:22 and 28)³⁸⁷.

À mon avis, cette activité de Dieu de « remplir » la terre peut être associée au portrait du Dieu-roi pourvoyeur discuté dans le chapitre 2 à partir du Ps 104. Tout d'abord, la correspondance entre les différents jours de la création et des créatures créées implique nécessairement que, pour chacune d'elle, un environnement propice est en place : la végétation abondante comble les besoins des différents vivants. L'image de la toile d'araignée, développée par James L. Mays, est

³⁸⁶ Le cinquième et dernier chapitre sera l'occasion de développer sur la caractérisation d'Elohim comme bâtisseur et grand prêtre en étudiant les trois premiers jours de la création.

³⁸⁷ Raymond C. Van Leeuwen, « Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Ancient Mesopotamia and Israel », dans *From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, sous la direction de Richard S. Ellis, Mark J. Boda, et Jamie R. Novotny, *Alter Orient und Altes Testament*, Bd. 366 (Münster : Ugarit-Verlag, 2010), 408.

particulièrement porteuse pour illustrer cette situation de dépendance³⁸⁸. Selon Wenham, l'approvisionnement en nourriture auquel Dieu veille dans ce passage est tout à fait inusité dans le contexte du Proche-Orient ancien. Chez les Babyloniens, par exemple, les récits de création témoignent d'une situation inverse, soit la création de l'humanité pour subvenir aux besoins des dieux³⁸⁹. En Gn 1, l'œuvre créatrice d'Elohim semble se doubler d'une responsabilité, celle de l'épanouissement des êtres décrits. Cela mène nécessairement à reconsidérer la place de l'humanité en Gn 1. Dans ce qui suit, je vais m'intéresser plus spécifiquement à cette différence « biblique » fondamentale en investiguant la responsabilité de l'humanité dans ce récit de création et sa contribution à la caractérisation d'Elohim comme Dieu-roi pourvoyeur.

3.4.2. Gn 1, 26-30 et le partage de la responsabilité royale

Elohim dit : « Faisons l'humanité à notre image comme à notre ressemblance, pour qu'elle règne sur le poisson de la mer, à ce qui vole dans les cieux, au bétail sur toute la terre, et à tout rampant qui rampe sur la terre. Et Elohim crée/sépare l'humanité à son image, la crée/sépare à l'image de Dieu, les crée/sépare mâle et femelle. Elohim les bénit et leur dit : « Soyez féconds et multipliez, remplissez la terre et subjuguiez-la, réglez sur les poissons de la mer, à ce qui vole dans les cieux, et à tout rampant qui rampe sur la terre. » (Gn 1, 26-28)

Moins centré sur l'expérience humaine que le second récit de création³⁹⁰, Gn 1 s'attarde tout de même à la création de l'humanité en Gn 1,26-28, tout en développant plus largement sur ses responsabilités au sein de la création aux versets 29 et 30. Abondamment commentée à travers les siècles, la péricope rend compte de l'humanité comme étant créée par Elohim à « [son] image comme à [sa] ressemblance » (Gn 1,26). Dans cette section, je montrerai comment cette première caractéristique de l'humanité, associée à l'injonction divine de subjuguer et de régner, participe, par un effet de miroir, à la caractérisation d'Elohim en tant que Dieu-roi pourvoyeur, tout en témoignant d'un transfert et d'une démocratisation de cette royauté divine.

Sans grande surprise, le verset 26 du premier livre de la Genèse a été le sujet d'une attention particulière au fil de l'histoire de la réception. Plus précisément, l'expression « à notre image comme à notre ressemblance » a été l'objet de nombreuses interprétations cherchant à démystifier

³⁸⁸ Samuel Dean McBride « Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch », dans *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, sous la direction de William P. Brown et S. Dean McBride, (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000), 84.

³⁸⁹ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 33.

³⁹⁰ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 143.

le sens de l'image de Dieu et d'en saisir les implications. Selon Augustin d'Hippone, dans la réflexion qu'il propose sur l'*Imago Dei*, le passage biblique n'implique pas que Dieu a une forme humaine, mais bien que les humains sont à l'image de Dieu dans leur essence morale, spirituelle et intellectuelle. Cette caractéristique distinguerait l'humain des autres créatures. L'épanouissement de ce dernier serait assuré par sa rationalité, sa capacité à être conscient de lui-même et d'aimer³⁹¹.

Par-delà cette lecture ancienne, plusieurs biblistes se sont également intéressés à la question de l'image et de la ressemblance. Wenham présente cinq pistes interprétatives dans son commentaire sur Genèse. La première, une des interprétations chrétiennes traditionnelles, correspond à l'avis d'Augustin³⁹². Cette lecture est d'emblée écartée par Wenham, puisqu'elle associe des réalités exogènes aux termes hébraïques, notamment la raison à l'image et l'éthique à la ressemblance³⁹³. La deuxième lecture, promue notamment par Philon d'Alexandrie, « refers to the mental and spiritual faculties that man shares with the creator³⁹⁴ ». Cette piste est aussi rejetée par Wenham puisqu'aucune occurrence de l'image (דְּלֶמָּוּ) dans la Bible hébraïque ne permet une telle interprétation : la dualité entre corps et esprit ne fait pas partie de l'anthropologie des anciens Judéens³⁹⁵. La troisième proposition, tout aussi polarisante, suggère que l'image et la ressemblance sont physiques. Cette idée, défendue notamment par Paul Humbert, prend pour modèle Gn 5,3 qui rend compte de la naissance de Seth et de sa filiation à Adam, בְּדִמְיוֹתָו כְּצֶלְמֹו, « à sa ressemblance comme à son image »³⁹⁶. *A contrario* de cette interprétation, Wenham revient sur l'insistance de la Bible hébraïque sur l'acorporalité divine en citant, notamment, Dt 4,15-16³⁹⁷. La quatrième interprétation, défendue notamment par Westermann, comprend l'expression comme étant la

³⁹¹ Cheuk Yin Yam et Anthony Dupont, « A Mind-Centered Approach of “Imago Dei”: A Dynamic Construction in Augustine’s “De Trinitate” XIV », *Augustiniana* 62, n° 1/2 (2012) : 7-9.

³⁹² Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 29.

³⁹³ Wenham, 1 : 29-30.

³⁹⁴ Douwe (David) Runia, *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos According to Moses: Introduction, Translation and Commentary* (Leiden : Brill, 2001), 64-65; Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 26; Wenham, *Genesis 1-15*, 30.

³⁹⁵ Clines, « Humanity as the Image of God », dans *On the Way to the Postmodern*, Vol. 2. (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998), 35; Schroer et Staubli, *Body Symbolism in the Bible*, 49-56.

³⁹⁶ Paul Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Mémoires de l'Université de Neuchâtel Série in-octavo (Université, 1940), 153-63; Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 57-59.

³⁹⁷ « Rappelez-vous bien pourtant, votre vie en dépend ! que vous n'avez pas vu la moindre image le jour où, au milieu du brasier, YHWH vous a parlé sur l'Horev ». (Dt 4,15-16. BNT) À propos de l'argument de l'incorporalité divine de Wenham (Wenham, *Genesis 1-15*, 29), la prudence est de mise. Récemment, plusieurs recherches tendent à démontrer le contraire. Pour aller plus loin, voir : Schroer et Staubli, *Body Symbolism in the Bible*; Andreas Wagner, *God's Body: The Anthropomorphic God in the Old Testament*, (New York, NY : Bloomsbury Academic, 2018); Stavrakopoulou, *God an Anatomy*.

capacité de l’humanité à être en contact et en relation avec Dieu³⁹⁸. Développée à partir des écrits de Karl Barth³⁹⁹, cette lecture propose de comprendre l’expression « l’image de Dieu » en référence à l’acte créateur même, qui distinguerait l’être humain des autres créatures et établirait spécialement vis-à-vis celles-ci sa relation à Dieu. Cependant, selon Wenham, cette piste n’est pas concluante puisque comme en attestent Gn 5,3 et Ex 25,40, l’utilisation du terme *צֶלֶם*, « image », renvoie immédiatement au produit, et non au processus⁴⁰⁰. Enfin, selon une dernière lecture possible du passage, on peut comprendre la formule *בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ*, « à notre image comme à notre ressemblance », en résonance avec le contexte sociohistorique et culturel du Proche-Orient ancien, en particulier le phénomène de la royauté. Cette interprétation suggère que l’expression utilisée en Gn 1,26 établit l’humanité en tant que représentante de Dieu sur terre, une caractéristique propre à la royauté⁴⁰¹. Il reste maintenant à établir comment ce portrait « royal » de l’humanité participe à la caractérisation d’Elohim en tant que Dieu-roi pourvoyeur.

3.4.3. L’« image royale » à travers le temps

Un des points de départ de cette proposition est à repérer dans les travaux de Johannes Hehn qui, dans « Zum Terminus Bild Gottes », travaille sur l’idée d’image chez les Babyloniens et les néo-Babyloniens⁴⁰². Au début du XX^e siècle, ce dernier notait déjà que l’image en Mésopotamie « habitait l’espace » de la même manière que les dieux, c’est-à-dire qu’elle manifestait leur présence, et que le roi lui-même était décrit comme « image » *des dieux*⁴⁰³. Depuis ces travaux pionniers, plusieurs spécialistes se sont penchés sur cette question. Ces recherches aboutirent plus

³⁹⁸ Westermann, *Genesis 1-11*, 155-58.

³⁹⁹ Karl Barth, *Church Dogmatics The Doctrine of Creation, Volume 3, Part 1: The Work of Creation* (London : Bloomsbury T&T Clark, 2004), 183-87.

⁴⁰⁰ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 31.

⁴⁰¹ Wenham, 1 : 30.

⁴⁰² Johannes Hehn, « Zum Terminus “Bild Gottes” », dans *Festschrift Eduard Sachau, zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, sous la direction de Gotthold Weil (Berlin : G. Reimer, 1915), 36-52.

⁴⁰³ Hehn, 37.

spécifiquement à des études de cas précises s'intéressant à des contextes toujours plus variés au Proche-Orient ancien, notamment égyptien⁴⁰⁴, assyrien⁴⁰⁵ et babylonien⁴⁰⁶.

Dans son chapitre « Kingship and Divinity in Imperial Assyria », Peter Machinist affirme par exemple que l'image (*šalmu*) est tout d'abord de pierre : il peut aussi bien s'agir d'une statue que d'une fresque ou d'un monolithe. En tant que statue, cette « image » se rapporterait aussi bien aux dieux qu'aux humains et toujours en lien avec la royauté. Cette image royale assyrienne agirait à trois niveaux différents :

- (1) in the first, the *šalmu* [...] serves as a votive in a sanctuary, thus allowing the king to worship a god or the pantheon⁴⁰⁷.
- (2) The *šalmu*, [...] can also itself serve as the object of recognition, respect, and obeisance from the king's human subjects - a function immediately suggested by the public display of these monuments, often larger than human size, in the Assyrian core urban settlements as well as in the conquered centers. Here we are clearly reminded of the respect accorded to the images of the gods, but how close the analogy is we shall have to see⁴⁰⁸.
- (3) The third possible function is the *šalmu* as a relief or drawing within a larger carved narrative, showing the king in some characteristic activity, including worship, and so eliciting respect for his authority from the onlooker. [...] all three functions rest on a common notion, which is thus fundamental to what the *šalmu* is, namely, a part of the essence – the being, the order of existence – of the person or deity which it represents, and for which it can so stand⁴⁰⁹.

Un bon exemple de *šalmu* se trouve dans une des inscriptions du roi Assurnasirpal II (883-859) qui utilise aussi le terme *tamšīlu*, « ressemblance ». L'inscription royale va comme suit : « J'ai créé

⁴⁰⁴ H. F. Lutz, « Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt », *American Anthropologist* 26, n° 4 (1924) : 435-53; Assmann, *Ma'at*; Frandsen, « Aspects Of Kingship In Ancient Egypt »; Valérie Angenot, « Le rôle de la parallaxe dans l'iconographie d'Akhenaton », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, n° 171 (mars 2008) : 28-50; Clines, « Humanity as the Image of God », 447-97; John Baines, « Ancient Egyptian kingship », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 121 (20 décembre 2014) : 103-8.

⁴⁰⁵ Lutz, « Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt »; Machinist, « Kingship and Divinity in Imperial Assyria »; Winter, « Art in Empire »; Winter, « Touched by the Gods »; Michalowski, « The Mortal Kings of Ur ».

⁴⁰⁶ Lutz, « Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt », 435-53; Clines, « Humanity as the Image of God »; W. G. Lambert, « Kingship in Ancient Mesopotamia », dans *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, sous la direction de John Day, (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998), 54-70, Stephanie Dalley, « The Transition from Neo-Assyrians to Neo-Babylonians : Break or Continuity? », *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 2003, 25-28*; Ehrenberg, « Dieu et mon Droit »; Jones, « Divine and Non-Divine Kingship », dans *A Companion to the Ancient Near East*, sous la direction de Daniel C. Snell, (New York, NY: John Wiley & Sons, Ltd, 2020), 243-59.

⁴⁰⁷ Machinist, « Kingship and Divinity in Imperial Assyria », 175.

⁴⁰⁸ Machinist, 176.

⁴⁰⁹ Machinist, 176.

mon image royale, à la ressemblance de mes traits en or rouge et des pierres scintillantes, (et) je (l')ai postée devant Ninurta, mon seigneur⁴¹⁰». La matérialisation de l'image divine avec la *šalmu* royale assyrienne est évidente dans ce passage. Elle n'est d'ailleurs pas exclusive à ce contexte historique. En Égypte, le Pharaon, souverain d'Égypte, est lui aussi considéré à l'image et à la ressemblance des dieux, quoique bien différemment. En effet, celui-ci est non seulement l'égal des dieux, mais il est lui-même divin⁴¹¹. Dans son article « Humanity as the Image of God », David J.A Clines s'est intéressé à la représentation pharaonique et à son association à l'image divine au cours du Nouvel Empire, plus précisément la XVIII^e dynastie (XVI^e siècle ANE). Au cours de cette période, Clines a observé que le Pharaon est décrit en tant qu'« image de Rê », son « image vivante sur terre », « image d'Atoum », etc. Plus spécifiquement, le Pharaon serait à l'image du dieu qui l'a engendré⁴¹². À cet effet, Ahmôsis Ier, roi de Thèbes, puis Pharaon d'Égypte vers 1550 ANE, est décrit comme « A prince like Re, the child of Qeb, his heir, the image of Re, whom he created, the avenger (or the representative), for whom he has set himself on earth⁴¹³ » (Trad. par Clines). Dans cet exemple, image et royauté sont intimement liées comme c'était le cas chez les Assyriens quelques siècles plus tard⁴¹⁴.

Malgré la diversité des termes employés, ce bref survol des expressions « image » et « ressemblance » au Proche-Orient ancien permet de mettre en relief la connotation royale de ces dernières. Le roi, en tant qu'image du dieu, est son représentant : il a été créé pour être son image et manifeste, concrètement, sa domination sur le monde matériel⁴¹⁵. De retour au contexte biblique, je souhaite maintenant répondre à l'invitation de Clines qui, en ouverture, suggère que

the meaning of the image of God in Genesis 1 cannot be understood without reference to the significance of the image in the ancient Near East. Not every aspect of that significance is transferable to the Hebrew thought-world, but, as so often, Old Testament belief lays under tribute to other ancient thought and freely borrows anything that is not incompatible with faith in Yahweh⁴¹⁶.

⁴¹⁰ Littéralement : *šalam šarru-ti-ia tam-šil bu-na-ni-a ina liurāšē hu-še-e u abnē eb-bi ab-ni ina ma-ḥar*^dNinurta *bēli-ia -ū-še-zi-iz...* Traduit de l'anglais à partir de : Albert Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (1114-859 BC)* (Toronto : University of Toronto Press, 1991), 291 n. 30, ligne 76-78.

⁴¹¹ Assmann, *Ma'at*, 219; Frandsen, « Aspects Of Kingship In Ancient Egypt », 47.

⁴¹² Clines, « Humanity as the Image of God », 34.

⁴¹³ Clines, 34; Werner H Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, (Neukirchen-Vluyn : Neukirchener-Verlag des Erziehungsvereins, 1964), 129 n.1.

⁴¹⁴ F.J Stendebach, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 12. (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1974), 390.

⁴¹⁵ Clines, « Humanity as the Image of God », 34.

⁴¹⁶ Clines, 35.

Je souhaite donc maintenant revenir à Gn 1,26-28 de manière à cerner comment la formule royale כְּצִלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ, « à notre image comme à notre ressemblance », se déploie dans ce contexte spécifique, en portant attention au vocabulaire et aux verbes utilisés. Je propose que ces derniers participent à la caractérisation de la royauté sapientielle d'Elohim en Gn 1.

3.4.4. À notre image comme à notre ressemblance, vous subjuguerez et vous commanderez : retour sur Gn 1,26-28 à l'aune de l'idéologie royale

Je soutiens en effet que la formule כְּצִלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ contribue à l'arrière-plan royal du récit de Gn 1. À cet effet, nombreux sont les biblistes à avoir déjà reconnu la provenance et les parallèles royaux pour cette formule au Proche-Orient ancien⁴¹⁷. Clines et Batto sont de ceux qui suggèrent que Gn 1 témoigne par ailleurs d'une démocratisation de l'idéologie royale à toute l'humanité⁴¹⁸. Il s'agira, dans les pages suivantes, d'explorer cette piste en me concentrant sur la terminologie du passage à l'étude, les termes צֶלֶם, « image » et דְמוּת, « ressemblance », puis les verbes שָׁשַׁב et רָדָה qui appartiennent au langage de domination de la royauté⁴¹⁹.

Dans la Bible hébraïque, le terme צֶלֶם apparaît dans deux types de contextes différents : en lien avec l'humanité créée en Genèse (1,26.28; 5,3) ou pour désigner des représentations picturales, incluant des offrandes apotropaïques (1 S 6,5.11) ou des idoles (Nb 33,52; 2 Ch 23,17; Ez 7,20; 23,14)⁴²⁰. Afin de saisir les significations possibles de ce terme en Gn 1, 26.28, un détour par les occurrences identifiant des idoles peut être particulièrement utile. En Nb 33,52, YHWH somme Moïse, qui s'apprête à traverser le Jourdain, de « [détruire] toutes [les] images, [détruire] toutes [les] statues de métal, [et de démolir] tous [les] lieux hauts⁴²¹ » (Nb 33,52. BNT) des Cananéens.

⁴¹⁷ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 59-60; Hans-Joachim Kraus, *Psalms 1-59: A Continental Commentary*, 1^{re} éd. (Minneapolis, MN : Fortress Press, 1993), 183-84; Westermann, *Genesis 1-11*, 155-57; Martha Himmelfarb, « “A Kingdom of Priests”: The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, n° 1 (1 janvier 1997) : 89-104; Clines, « Humanity as the Image of God »; C.L. Crouch, « Made in the Image of God: The Creation of אָדָם, the Commissioning of the King and the *Chaoskampf* of Yhwh ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16, n° 1 (4 juin 2016), 20-21; Wenham, *Genesis 1-15*, 30-32.

⁴¹⁸ De l'avis de Bird, cette démocratisation de la royauté ne concerne que l'homme. À cet effet, voir : Phyllis A. Bird, « “Male and Female He Created Them”: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation », *The Harvard Theological Review* 74, n° 2 (1981) : 151; À propos de l'idée de la démocratisation royale de Gn 1, voir: Friedrich Horst, « Face to Face: The Biblical Doctrine of the Image of God », *Interpretation* 4, n° 3 (1 juillet 1950) : 266; Clines, « Humanity as the Image of God », 51; Bernard F. Batto, *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible* (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2013), 129-35; Crouch, « Made in the Image of God », 5.

⁴¹⁹ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 30; Westermann, *Genesis 1-11*, 158-59; Crouch, « Made in the Image of God », 12-13.

⁴²⁰ Brown, Driver, Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 853-54; F.J. Stendebach, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12 (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1974), 390-91.

⁴²¹ וְאַבְרָתָם אֵת כָּל־מִשְׁכַּבְתָּם וְאֵת כָּל־צִלְמֵי מַסְכַּתָּם תִּאַבְדּוּ וְאֵת כָּל־בְּמִיתָם תִּשְׁמִידוּ

De prime abord, l'association des *images* avec des statues et des hauts lieux, soit des lieux de cultes⁴²², suggère déjà une utilisation similaire à celles explorées dans le contexte proche-oriental plus large. *L'image* y est associée au culte et matérialise possiblement une présence divine, d'où l'injonction de YHWH à les détruire.

De son côté, le terme דְמוּת, « ressemblance », du verbe דָּמָה, « ressembler », serait surtout employé pour souligner les similitudes entre deux objets⁴²³. En Ez 1,5, le terme apparaît de nombreuses fois pour rendre compte de la créature anthropomorphe qui surgit face au prophète dans le cadre de la théophanie. De manière évidente, le terme est utilisé dans le contexte pour rendre compte de l'impossibilité du prophète-narrateur à trouver les mots pour décrire sa vision. Il peut seulement l'imaginer à travers des similitudes et des ressemblances. La royauté humaine s'exprime donc en correspondance avec la royauté divine sans pour autant, il est important de le préciser, diviniser l'humanité. La lecture conjointe des termes צֶלֶם, « image », et דְמוּת, « ressemblance », dans le contexte de Gn 1 et à la lumière de ces quelques occurrences bibliques, permet dans une certaine mesure de confirmer les remarques précédentes à partir des parallèles proche-orientaux.

Du côté des verbes, maintenant, le verbe דָּבַד, qui apparaît deux fois en Gn 1,26.28, compte 27 occurrences bibliques et signifie « dominer, commander, régner⁴²⁴ ». Cette racine est clairement liée à l'idéologie royale⁴²⁵. Une incursion au sein de certaines de ses occurrences permet de confirmer ce lien⁴²⁶. En Ps 72, le verbe est utilisé pour rendre compte de toute l'étendue du pouvoir royal en affirmant que le roi « commande de la mer jusqu'à la mer, du fleuve jusqu'au bout de la terre »⁴²⁷ (Ps 72,8. BNT). De manière similaire, dans un oracle de YHWH au Ps 110, on promet le soutien divin au roi humain : « YHWH enverra de Sion le sceptre de ta force, allez, domine tes ennemis »⁴²⁸ (Ps 110,2. BNT). On peut aussi citer 1 R 5,1.4, un passage où le verbe est utilisé pour rendre compte du territoire sous l'autorité immédiate du roi Salomon. À la lumière de ces

⁴²² Brown, Driver, et Briggs, 119.

⁴²³ Brown, Driver, et Briggs, 198; Stendebach, 12:250-60.

⁴²⁴ Brown, Driver, et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 921.

⁴²⁵ Brown, Driver, et Briggs, 921.

⁴²⁶ Phyllis A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis, MN : Augsburg Fortress Publishers, 1997), 148.

⁴²⁷ וַיִּרְדֵּף מִיָּם עַד-יָם וּמִנְהַר עַד-אֲפִסְי־אֲרָץ :

⁴²⁸ מִטָּה-עֲזָרָה יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן יָדָה בְּקֶרֶב אֲבִיבִי :

différentes occurrences, l'association entre idéologie royale et le verbe רָדָה apparaît comme bien fondée.

De manière semblable, le verbe כָּבַשׁ, qui signifie « lier, soumettre, asservir⁴²⁹ », est aussi à associer à l'idéologie royale. Dans ses quatorze occurrences bibliques, le terme est majoritairement utilisé en contexte de conquêtes et de guerres, deux fonctions éminemment souveraines comme en attestent Nb 32, 22.29; 2 S 8,12; Za 9,15; 1 Ch 22,18; 2 Ch 28,10. En Jr 34,11, par exemple, lorsque les troupes babyloniennes approchent de Jérusalem, le terme est utilisé dans un contexte prophétique alors que YHWH annonce à Jérémie que tout individu asservi doit être libéré pour protéger la ville mais que, « après cela, ils se retournent : ils ramènent les esclaves, hommes comme femmes, qu'ils ont libérés, et ils les asservissent (וַיִּכְבְּשׁוּם) comme esclaves, hommes comme femmes » (Jr 34,11). Ce passage souligne bien la dynamique de pouvoir inhérente au verbe, tout comme son utilisation en Est 7,8, lors de la tentative de viol de la reine par le chancelier du roi⁴³⁰. À nouveau, le verbe exprime clairement un rapport de force, le plus souvent associé à la dimension royale.

Si ce survol rapide des termes צֶלֶם et דְמוּת et des verbes רָדָה et כָּבַשׁ atteste, à mon avis, l'assise royale de ce vocabulaire, l'utilisation de l'expression בְּצַלְמִנוּ כְּדְמוּתֵנוּ en Gn 1 semble tout de même diverger de l'emploi proche-oriental le plus commun. Comme le note Carly L. Crouch, à propos des occurrences proches-orientales de cette expression, le roi qui est défini comme « image » est toujours le représentant d'une divinité de son propre peuple. Or, comme le démontre Gn 1,26-28, il est question ici de l'humanité entière⁴³¹. Toujours à la suite de Crouch, il est clair que la formule, dans sa démocratisation à l'humanité entière, « has undergone a significant degree of refiguring in order to work in this context⁴³² ». Gn 1 semble procéder à une relecture, à propos

⁴²⁹ Brown, Driver, et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 461.

⁴³⁰ Pour poursuivre la discussion sur la nature du viol d'Esther : Susanne Scholz, *Sacred Witness: Rape in the Hebrew Bible* (Minneapolis, MN : Fortress Press, 2010), VII-IX; Rebecca Lauren, « Esther and Vashti Discuss King Xerxes in a Rape Counseling Center », *Prairie Schooner* 84, n° 4 (2010) : 104-5; Alexander Izuchukwu Abasili, « Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined », *Vetus Testamentum* 61, n° 1 (2011) : 1-15; Leah Rediger Schulte, « Defining Rape », dans *The Absence of God in Biblical Rape Narratives* (Minneapolis, MN : Augsburg Fortress, 2017), 1-32.

⁴³¹ Crouch, « Made in the Image of God », 10.

⁴³² Crouch, 10.

de laquelle je reviendrai au sein du chapitre suivant, à la lumière de l'idéologie sacerdotale et du contexte postexilique⁴³³.

Maintenant, si la notion de domination royale m'a permis de cerner certains aspects de la formule *בְּצִלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ*, il est impératif de déterminer de quel type de domination il est question en Gn 1. En effet, la violence des textes survolés semble se heurter au contexte de création pacifique de Gn 1. Ainsi, l'injonction divine à dominer est-elle une invitation à abuser de la Terre où de la respecter? Dans la prochaine partie de ce chapitre, je propose une réponse et me positionne vis-à-vis de cet enjeu polémique.

3.4.5. L'humanité, porte-étendard divin : retour sur Gn 1,26-30

Tel qu'annoncé au verset 26, l'humanité est créée par Dieu dans un but très précis, c'est-à-dire « pour qu'elle règne sur le poisson de la mer, à ce qui vole dans les cieux, au bétail sur toute la terre, et à tout rampant qui rampe sur la terre⁴³⁴ » (Gn 1,26). Cette première injonction divine est complétée, deux versets plus loin, par l'impératif de Dieu à l'humanité : elle doit remplir la terre, la subjuguier et commander aux autres créatures (Gn 1,28). Manifestement, le vocabulaire employé indique que les deux extraits établissent l'humanité, créée à l'image de Dieu, comme régnant sur la nature en son nom. Je suis d'avis toutefois que ce « couronnement » de l'humanité n'est pas une licence pour l'exploitation et l'assujettissement effrénés de la nature⁴³⁵. Cette lecture est partagée par plusieurs exégètes qui s'opposent aux écrits polémiques de White mentionnés en introduction⁴³⁶. Les prochaines pages seront l'occasion de revenir plus en profondeur sur la thèse de l'historien et de faire le point sur cette question.

Selon White Jr. l'interprétation chrétienne de passages précis (notamment Gn 1,26-28) a motivé et stimulé un anthropocentrisme qui justifie, contribue et accentue la crise écologique actuelle. Cette proposition de l'historien a suscité de vives réactions dans le milieu académique et les biblistes débattent encore aujourd'hui de la nature de cette « domination » humaine en Gn 1,26-28. Selon White, l'établissement de la souveraineté humaine, d'ailleurs associée à une bénédiction

⁴³³ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 59-60; Kraus, *Psalms 1-59*, 183-84; Westermann, *Genesis 1-11*, 155-57; Himmelfarb, « "A Kingdom of Priests" », 89-104; Clines, « Humanity as the Image of God »; Crouch, « Made in the Image of God », 20-21; Wenham, *Genesis 1-15*, 30-32.

⁴³⁴ וַיְרַדְדוּ בְדִגְתַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הַרֶמֶשׂ עַל-הָאָרֶץ

⁴³⁵ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 33.

⁴³⁶ White, *Les racines historiques de notre crise écologique*.

divine, vise « explicitement le profit et le règne de [l'humanité]⁴³⁷ ». Si la proposition de White trouve une réponse plutôt favorable en sciences sociales, peu de biblistes la soutiennent et pour cause : la thèse de White se base sur l'histoire de la réception chrétienne de l'*Imago Dei* et non pas sur l'exégèse du texte biblique. Les biblistes cherchent donc surtout à démontrer que la prescription d'Elohim à dominer et subjuguier n'est pas une invitation à la violence, mais plutôt à un règne pacifique. Mais qu'en est-il vraiment? La Bible hébraïque, et plus précisément Gn 1,26-28, enjoint-elle un règne où l'autorité s'impose par la capacité humaine à détruire, ou plutôt par sa capacité à entrer en relation avec l'autre pacifiquement?

Pour une majorité de biblistes, l'établissement de l'humanité à « l'image comme à la ressemblance » divine et le commandement de Dieu lui ordonnant de dominer et de subjuguier le reste de la création est dépourvue de toute violence⁴³⁸. Les éléments de preuve supportant cette affirmation appartiennent à des registres différents. Une des pistes, notamment mise de l'avant par Middleton, Simkins et McLaughlin, souligne que Gn 1 offre une perspective moins anthropocentrique que théocentrique. Une création théocentrée implique une humanité qui s'intègre dans le « dessein » de Dieu; créée/séparée à son image, elle agit conformément à sa ressemblance. Ce dernier ayant procédé à la création sans violence, le règne de l'humanité sur les créatures est aussi du même ordre⁴³⁹. Pour d'autres, comme Stone, Walker-Jones et Sonnet, la démonstration du règne sans violence s'exerce surtout dans la relation à l'autre, nommément les

⁴³⁷ White, 21.

⁴³⁸ James Barr, « Man And Nature - The Ecological Controversy And The Old Testament », *Bulletin of the John Rylands Library* 55, n° 1 (1972) : 9-32; Jeanne Kay, « Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible », *Annals of the Association of American Geographers* 79, n° 2 (1989) : 214-32; Lloyd H Steffen, « In Defense of Dominion », *Environmental Ethics* 14 (1992) : 63-80; Peter Harrison, « Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature », *The Journal of Religion* 79, n° 1 (1999) : 86-109; Waltke et Fredricks, *Genesis: A Commentary*, 65; J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Brazos Press, 2005); Leonard J. Greenspoon, « From Dominion to Stewardship? The Ecology of Biblical Translation », *Journal of Religion & Society. Supplement Series* 3 (2008) : 159-83; Ellen Van Wolde, « Why the Verb ברא Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a », 16-18; Terence E. Fretheim, « Genesis and Ecology », dans *The Book of Genesis*, sous la direction de Craig A. Evans, Joel N. Lohr et David L. Petersen, (Leiden : Brill, 2012.), 46-48; Emmanuel O. Nwaoru, « Genesis 1,28 and the Divine Imperatives for Sustainable Ecology », *Biblische Notizen* 153 (2012) : 3-17; Simkins, « The Bible and Anthropocentrism », 397-413; Ryan Patrick McLaughlin, « A Meatless Dominion: Genesis 1 and the Ideal of Vegetarianism », *Biblical Theology Bulletin* 47, n° 3 (2017) : 144-54; Ken Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*; Arthur Walker-Jones, « Naming the Human Animal: Genesis 1-3 and Other Animals in Human Becoming », *Zygon* 52, n° 4 (2017) : 1005-28; Dianne Bergant, « Imago Dei: Image or Divine, Interpreting the Hebrew Bible », dans *Ecology and Theology of Nature*, sous la direction de Linda Hogan João J Vila-Chã et Agbonkhanmeghe E Orobator, (Londres : SCM Press, 2018), 34-43; Jean-Pierre Sonnet, « Le gardien des espèces. Gen 1,28 dans le contexte du Covid-19 : une texte prémonitoire », 529-41; Kivatsi Jonathan Kavusa, « Creation as a Cosmic Temple : Reading Genesis 1:1-2:4a in Light of Willie van Heerden's Ecological Insights », *Journal for Semitics* 30, n° 1 (avril 2021): 1-23.

⁴³⁹ Middleton, *The Liberating Image*, 354.

animaux⁴⁴⁰. Sonnet résume par ailleurs à merveille l'idée commune à ces auteurs lorsqu'il affirme que l'humanité,

[instruite] du discours divin sur les espèces vivantes, [...] est promu[e] témoin et garant[e] de la bonté de ce que Dieu a créé et distingué. En répondant de tous les autres vivants, [elle] répond de la bonté de Dieu dans son œuvre créatrice⁴⁴¹.

Autrement dit, les êtres humains sont intégrés à une communauté qui inclut toutes les créatures de Dieu, interconnectées et en relation, où le respect de l'autre va de pair avec le rapport que l'un entretient avec les autres vivants. Évidemment, les avis sur la question sont loin de se limiter à ces deux pistes interprétatives, d'ailleurs souvent complémentaires. Par exemple, Habel considère que le vocabulaire employé en Gn 1,26-28, soit les termes *צִלְמֵם* et *דְּמוּת* et les verbes *רָדָה* et *כָּבַשׁ*, ne peuvent appuyer l'idée d'un règne pacifiste. En effet, pour cet exégète, le *צִלְמֵם* implique nécessairement qu'un rapport de force s'établit entre l'humanité et le reste de la création, la première étant intrinsèquement supérieure aux autres créatures. De même, selon Habel, l'utilisation du verbe *רָדָה* implique nécessairement de la violence⁴⁴². Il fustige d'ailleurs ses collègues en études bibliques qui, à son avis, ont tendance à adoucir la signification réelle de *רָדָה*, « dominer », au profit d'une interprétation en termes de « prendre soin »⁴⁴³. Si la position de Habel est plus isolée, le lien qu'il souligne entre la royauté humaine et la violence en Gn 1,26-28 mérite une attention particulière.

En effet, j'ai moi-même insisté sur la filiation royale et guerrière des termes *צִלְמֵם* et *דְּמוּת* et des verbes *רָדָה* et *כָּבַשׁ*. Peut-on concilier la dimension royale de ces termes et l'idée d'une création ou d'une intendance humaine sans violence en Gn 1? Pour McLaughlin, « *רָדָה* not only contraindicates despotism, it also goes beyond a mere stewardship of the nonhuman world⁴⁴⁴ ». Selon lui, le terme *רָדָה* n'est pas automatiquement associé à la violence. Lorsque c'est le cas, on lui adjoint par exemple l'expression *בְּכֹחַ*, « durement » (cf. Lv 25,43.46.53). Cette position est également défendue par Middleton et Sonnet⁴⁴⁵. McLaughlin conclut donc que « humanity's rule

⁴⁴⁰ Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*; Walker-Jones, « Naming the Human Animal », 1012-25; Sonnet, « Le gardien des espèces ».

⁴⁴¹ Sonnet, « Le gardien des espèces », 534.

⁴⁴² Norman C. Habel, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11*, The Earth Bible Commentary Series 1 (Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2011), 36-37.

⁴⁴³ Habel, 37-39.

⁴⁴⁴ McLaughlin, « A Meatless Dominion », 149.

⁴⁴⁵ Middleton, *The Liberating Image*, 50-54; McLaughlin, « A Meatless Dominion », 149; Sonnet, « Le gardien des espèces », 532.

is to lead to peace, and humans are to embody this peace first and foremost in the manner in which they rule⁴⁴⁶».

Afin de saisir en quoi consiste un règne pacifiste et pacifique, il est utile de considérer la justice sociale comme l'un des principaux attributs royaux dans le Proche-Orient ancien. La proclamation du roi babylonien Hammurabi, célèbre aujourd'hui pour son fameux code de lois, en est un excellent exemple : « Anum and Enlil named me to promote the welfare of the people, me Hammurabi, the devout, god-fearing prince, to cause justice to prevail in the land, to destroy the wicked and the evil that the strong might not oppress the weak⁴⁴⁷ ». Selon Collins, cette déclaration royale témoigne d'une conceptualisation de la justice commune à l'ensemble du contexte proche-oriental ancien⁴⁴⁸. La justice était donc une grande responsabilité royale. À de nombreuses reprises, la Bible hébraïque fait elle aussi état d'une telle justice royale. Au Ps 72,12-14, le roi est décrit comme « celui qui délivre le pauvre qui appelle le plus humble celui qui n'a personne [comme celui qui] protège la victime et le pauvre [... qu'] il rachète leur être de la violence et de l'oppression » (Ps 72,12. BNT). Le roi se consacre donc au bien-être de ses sujets, en particulier les membres les plus pauvres et les plus faibles de la société, en imposant son idéal de justice duquel découlent prospérité et paix. De la même manière, l'humanité créée est chargée, dans sa fonction royale, de gouverner la nature comme un intendant bienveillant adoptant le modèle du Créateur. Ainsi, la capacité divine à répondre à tous les besoins de sa création (v. 29-30), mais aussi la fonction royale assumée par l'humanité (v. 26-28), par un effet de miroir (image et ressemblance), participent au portrait d'Elohim en tant que Dieu-roi pourvoyeur dont l'éthique valorise « la solidarité entre vivants, la non-violence et le respect de la vie⁴⁴⁹ ».

À l'instar du portrait de YHWH dans les psaumes, il semblerait donc qu'Elohim manifeste lui aussi une royauté dite sapientielle dans le récit de Gn 1 notamment *via* son statut de Dieu-roi pourvoyeur. Dans le récit, cette manifestation culmine avec la démocratisation de la royauté à toute l'humanité, notamment par son intendance pacifiste. Il est maintenant temps de traiter du dernier

⁴⁴⁶ McLaughlin, « A Meatless Dominion », 149.

⁴⁴⁷ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 164.

⁴⁴⁸ John J. Collins, *What Are Biblical Values?: What the Bible Says on Key Ethical Issues*, 172; Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Minneapolis, MI : Fortress Press, 1995).

⁴⁴⁹ Alfred Marx, « Assujettir ou veiller sur la création ? », *Revue Projet* 347, n° 4 (2015) : 40.

aspect de la royauté d'Elohim à l'étude pour cette recherche, à savoir la médiation royale, pour voir si, comme dans le cas de la royauté de YHWH dans les psaumes, elle est à l'œuvre en Gn 1.

3.5. La médiation royale d'Elohim : retour sur l'acte créateur en Gn 1

Clef de voûte de l'appareil royal, la médiation royale permet, il est important de le rappeler, le maintien de l'équilibre cosmique. Dans les psaumes, cette fonction a été remplie par un Dieu-roi YHWH qui, dans sa toute-puissance, réunit toutes les caractéristiques d'un roi-guerrier (Ps 47;74;89), d'un maçon et d'un grand irrigateur (Ps 104). En Gn 1, la caractérisation d'Elohim comme grand médiateur subit, comme il sera possible de le constater, de profonds bouleversements par rapport à cette première caractérisation psalmique. Il s'agit de réexaminer certains aspects traités plus tôt dans ce chapitre, en quête d'indices de médiation royale dans l'agir d'Elohim. Tout d'abord, je souhaite effectuer un retour à Gn 2,1, passage précédemment exploré en lien avec la dimension militaire de la royauté divine. Ensuite, j'analyse brièvement les verbes **בָּרָא** et **בָּדַל** pour illustrer comment ces derniers participent activement au maintien de l'homéostasie de la création. Finalement, je me pencherai de nouveau sur la pourvoyance divine qui se dévoile à travers le rôle de l'humanité en Gn 1,26-28, pour en saisir l'articulation avec la médiation divine.

3.5.1. La médiation royale par les armes : retour sur Gn 2,1

Comme j'ai pu le démontrer précédemment, la martialité d'Elohim dans le récit de Gn 1,1–2,4a n'a rien à voir avec ses manifestations dans le livre des Psaumes. On décèle simplement de possibles réminiscences de traditions proche-orientales partagées et non de véritables traces de combat. En effet, l'association du **אִישׁ**, « T^hôm », et des **תַּנִּינִים**, « *tânnînim* », au motif de la création par combat ne s'est pas montrée fructueuse dans le cadre de cette recherche. Ces échos à la tradition du *Chaoskampf*, s'ils sont des vestiges probables de la diffusion et du partage des traditions proche-orientales, témoignent surtout de l'habileté éditoriale sacerdotale à inclure des éléments populaires et à les adapter, à l'instar du Ps 104, qui, lui-aussi, imagine le dangereux Léviathan (Ps 74,12; Jb 40,20-28; 41, 3-25) comme une créature proche de Dieu, domestiquée, et qui joue avec Lui. La martialité « atténuée » d'Elohim et sa contribution à la médiation royale sont donc à retrouver ailleurs, notamment en Gn 2,1 qui mentionne « toutes leur armée » (Gn 2,1) du ciel et de la terre. En queue de comète de Paul Beauchamp, je souhaite en effet revenir sur l'expression **אֶת־צְבָאוֹת** afin de montrer comment cette mention de l'armée des cieux et de la terre

participe à « l'idée de la différenciation⁴⁵⁰ », ou à une séparation constitutive de la médiation royale. Selon Beauchamp, « une armée, quelle qu'elle soit, est composée de corps distincts⁴⁵¹ ». Elle est hiérarchisée, structurée et organisée, et chaque corps de métier répond à un besoin ou une fonction bien précise. L'armée est un prolongement de sa tête dirigeante, ce dont son mouvement rend compte. Par exemple, en 1 Ch 27,1-15, on retrouve une telle organisation lorsque David établit son état-major et ses propres divisions militaires. Cet ordre s'oppose au chaos. En Gn 1,2.4, Elohim contient déjà le chaos et les ténèbres, notamment par la distinction, au premier jour, de la lumière (אור) et de la noirceur (אֲפֶלֶס). Puis, Elohim pose deux grands luminaires (v.16) pour commander⁴⁵² (אֲרָבִיבֵם) au jour et à la nuit. Selon Beauchamp, en Gn 2,1, ce sont précisément ces grandes entités⁴⁵³ (les astres) qui sont décrites comme étant l'armée des cieux et de la terre⁴⁵⁴. Le mérisme « cieux et terre » renvoie ici à la création entière comme œuvre organisationnelle (limitation des eaux (v.6), fixation des cieux (v.8), fondation de la terre (v.9), fixation des grands luminaires (v.16).

Cependant, contrairement à la position de Beauchamp pour qui la formule n'a pas nécessairement un sens guerrier⁴⁵⁵, il m'apparaît intéressant de suggérer – à l'aune de la possible idéologie royale du récit⁴⁵⁶ – que les astres, sous le commandement divin, assurent une position défensive en agissant comme un dernier rempart face au retour d'un état indifférencié⁴⁵⁷. Ainsi, l'armée du ciel, casernée à la voûte céleste, serait la première ligne de défense contre le retour des eaux⁴⁵⁸. Cette idée, plus spéculative, s'appuie sur la réflexion de plusieurs exégètes, notamment Blenkinsopp, mais aussi sur l'idée d'une armée céleste de type astral, un motif répandu dans les

⁴⁵⁰ Beauchamp, *Création et séparation*, 249.

⁴⁵¹ Beauchamp, 259.

⁴⁵² Brown, Driver, et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 606.

⁴⁵³ Voir par exemple Dt 4,19

⁴⁵⁴ Beauchamp, *Création et séparation*, 247; Westermann, *Genesis 1-11*, 169.

⁴⁵⁵ Pour Beauchamp, l'armée dans le texte n'assume aucune position – soit offensive ou défensive – en Gn 1, mais renvoie exclusivement à l'idée de l'organisation. Dans ses mots, « chaque créature est à sa place, seulement à sa place » : Beauchamp, *Création et séparation*, 248-49.

⁴⁵⁶ Une lecture parallèle avec le Ps 47,10 (9), déjà exploré dans le deuxième chapitre de ce mémoire, est éclairante à cet effet.

⁴⁵⁷ Dominic Rudman. « Mitteilungen: The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113, n° 2 (13 août 2001) : 243; Barry L. Bandstra, *Reading the Old Testament: an Introduction to the Hebrew Bible*, 4e éd. (Belmont, CA : Wadsworth, 2009); Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (Londres ; New York : T & T Clark, 2011), 31; 51-53.

⁴⁵⁸ Cette image est inspirée de l'interprétation des astres comme armées célestes, semblables à d'autres passages bibliques comme en Jos 10,12-15; Jg 5,20. Pour aller plus loin, voir : Susan Niditch, *Judges: a Commentary*, The Old Testament library (Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 2008), 80; Mark S. Smith, « God in Israel's Bible: Divinity Between the World and Israel, Between the Old and the New », *The Catholic Biblical Quarterly* 74, n° 1 (2012) : 17; Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, 98.

cultures proche-orientales anciennes. : dans le contexte de la littérature ougaritique comme biblique, « divine army, or heavenly host, was associated with the stars of the night sky (e.g., Isaiah 34:4; Job 38:7; Luke 2:13–14). They were divine warriors equivalent to the human aristocracy, and their warfare is described in Judges 5:20⁴⁵⁹». Il pourrait donc s’agir d’un vestige de la lutte entre ordre et chaos, caractéristique de la médiation royale. Je considérerai maintenant le processus même de la différenciation, identifiée par Beauchamp, par une analyse des verbes **בָּרָא** et **בָּדַל**, signes de la séparation sacerdotale en Gn 1.

3.5.2. La médiation royale par la séparation : retour sur les verbes **בָּרָא** et **בָּדַל**

Comme il a été possible de le constater dans le premier chapitre, le verbe **בָּרָא**, « créer, séparer », est l’un des principaux marqueurs linguistiques permettant d’isoler et de distinguer les deux premiers récits de création de Gn 1-3⁴⁶⁰. Intimement lié au récit sacerdotal de la création, le verbe **בָּרָא** est communément traduit en français par le verbe « créer » et souligne, pour les tenants de cette traduction, la toute-puissance créatrice d’Elohim en Gn 1⁴⁶¹. D’autres traductions ont néanmoins été proposées pour ce verbe et méritent notre attention en lien avec la médiation royale d’Elohim.⁴⁶²

Dans son article « Why the Verb **בָּרָא** Does Not Mean “to Create” in Genesis 1.1-2.4a », Ellen Van Wolde s’intéresse à cette problématique particulière. Elle propose, ultimement, d’interpréter et de lire le verbe **בָּרָא** comme signifiant « séparer »⁴⁶³. Van Wolde identifie quatre arguments pour justifier son interprétation : premièrement, elle remarque qu’en Gn 1, le verbe **בָּרָא** est utilisé pour rendre compte d’actes de séparation du premier au quatrième jour de la création, mais pas pour l’émergence de la lumière (v.4), du firmament (v.6-7), et des corps célestes (v.14-18). Deuxièmement, l’interprétation de **בָּרָא** par « séparer » se justifie aussi, à la lumière du contexte proche-oriental ancien. En se référant notamment aux travaux de Wayne Horowitz⁴⁶⁴, Van Wolde soutient qu’il existe de nombreux parallèles mésopotamiens où le modèle de séparation est employé au sein des récits de création : par exemple, l’introduction au récit de *Gilgameš, Enkidu et les*

⁴⁵⁹ Kurt Leshner Noll. « Canaanite Religion », *Religion Compass* 1, n° 1 (2007) : 78.

⁴⁶⁰ Beauchamp, *Création et séparation*; Van Wolde, « Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104 »; Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 148.

⁴⁶¹ NIV, NLT, ESV, KJB, KJB21, Darby, LSG (1910), Martin, TOB, BNT.

⁴⁶² Stéphanie Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 9.

⁴⁶³ Van Wolde, « Why the Verb **בָּרָא** Does Not Mean ‘to Create’ in Genesis 1.1-2.4a ».

⁴⁶⁴ Wayne Horowitz, dir., *Mesopotamian Cosmic Geography*, 1^{re} éd., Mesopotamian civilizations 8 (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1998).

*Enfers; le chant de la houe; KAR 4; le récit de Enki et Ninmah et finalement SpTU 3. À son avis, l'usage biblique de בָּרָא est analogue. Enfin, selon Van Wolde certaines occurrences du verbe בָּרָא en Gn 1, notamment aux versets 21 et 26-28, font référence à un groupe distinct du reste d'un ensemble. Il est important de le rappeler, la création sacerdotale est une œuvre organisée et tripartite. Pourtant, les *tannînim* ne s'insèrent dans aucune sphère (ciel, eaux, terre), ils sont dans le t^ehôm⁴⁶⁵. Pour l'autrice, les *tânnînim* existent déjà⁴⁶⁶, dans le t^ehôm, et le verbe בָּרָא ne peut pas vouloir dire « créer ». Elle poursuit d'ailleurs sa démonstration avec Gn 1,27 et Gn 2,3-4, où le verbe בָּרָא permet à chaque fois d'indiquer une séparation nette entre des éléments appartenant à des ordres différents.*

Cette interprétation a rencontré une certaine résistance. Par exemple, Becking et Korpel reprochent à la bibliste la « fausse nouveauté » de son interprétation ainsi que son refus de se conformer à la tradition préexistante autour de la lecture « traditionnelle » de בָּרָא comme « créer »⁴⁶⁷. Pour ces chercheurs, Van Wolde ne fait que reformuler la proposition d'autres biblistes, notamment Brongers, Dantinne, Van Leeuwen et Wyatt, pour qui le verbe בָּרָא signifie « couper », voire « séparer ». Selon Becking et Korpel, cette lecture est impossible, surtout lorsque l'on considère le verbe χτιζειν de la LXX qui insiste sur le fait de « construire »⁴⁶⁸. Pour ma part, je suis d'avis que l'interprétation de Van Wolde du verbe בָּרָא comme signifiant « séparer » est tout à fait valide et valable pour Gn 1, sans pour autant exclure sa traduction par « créer » y compris en Gn 1. Comme Van Wolde l'a habilement démontré dans sa réponse aux deux biblistes, la nouveauté de sa proposition se retrouve surtout dans le fait qu'elle opère un déplacement dans la conceptualisation du verbe בָּרָא qui n'appartient plus au champ sémantique de la construction, mais plutôt à celui de la spatialité⁴⁶⁹, comme en attestent ses analyses du verbe dans certains passages bibliques clefs, dont Ex 34,10 et Nb 16,30.

⁴⁶⁵ Pour Van Wolde, « if God's operation of בָּרָא would designate separation, with the effect that the tanninim obtain their place in the water mass below the earth disk, the sea animals take their place in the sea waters on earth and the birds receive their place in the sky below the firmament. In separating them, God assigns each party to its own life sphere, which they have to fill with their own species of animate life, with the exclusion of the tanninim who are not reported as reproducing new life » : Van Wolde, « Why the Verb בָּרָא Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a », 13.

⁴⁶⁶ Van Wolde, 13.

⁴⁶⁷ Marjo Korpel, « To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of בָּרָא in Gen 1:1-2:4a », *Journal of Hebrew Scriptures*, 1 janvier 2010.

⁴⁶⁸ Korpel, 6.

⁴⁶⁹ Ellen Van Wolde et Robert Rezetko. « Semantics and the Semantics of בָּרָא: A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel », *Journal of Hebrew Scriptures*, 2011, 11-15.

Dans le contexte de Gn 1, l'acte de séparation est intrinsèquement lié à la médiation royale. Comme il sera éventuellement possible de le voir dans la caractérisation d'Elohim comme roi-bâtitteur et grand prêtre, le fait de séparer et de diviser, avec les verbes *בָּרָא* et *בָּדַל*, est souvent associé à un contexte culturel et à l'idéologie sacerdotale. Cette création ritualisée par la séparation doit notamment se perpétuer par l'application des règles établies en lien avec le régime végétarien imposé divinement en Gn 1,29-30 et son éthique sous-jacente. Tout « mélange » est proscrit comme en atteste la tripartition des créatures créées (mer, terre, cieux) qui vivent en harmonie et en paix dans leurs sphères respectives, sous la régence humaine (Gn 1,21-30)⁴⁷⁰. L'harmonie et l'équilibre sont donc une conséquence du processus d'organisation, et non l'inverse. À cet égard, le récit de Gn 1 s'impose donc comme une véritable ode à la médiation royale par son processus de séparation continu et montre une divinité en pleine possession de ses moyens qui, par la différenciation, exerce souverainement son pouvoir royal.

3.5.3. La médiation humaine : à l'image comme à la ressemblance de Dieu

L'expression « à notre image et à notre ressemblance » (Gn 1,26) met en lumière la médiation royale de l'humanité et par la même occasion celle d'Elohim dont elle est le reflet. L'humanité exerce elle aussi sa souveraineté par la séparation. Un premier indice est repérable en Gn 1,29 où Dieu assigne à l'humanité un strict régime alimentaire végétarien. Pour mieux comprendre comment cette déclaration participe à la médiation royale d'Elohim, un bref retour sur l'œuvre de la création est nécessaire.

En Gn 1,20-25, Elohim attribue un milieu de vie propice à la multiplication de chaque ensemble de créatures (non-humaines) : dans les airs, sur la terre, et dans la mer⁴⁷¹. La multiplication, le foisonnement et l'épanouissement de la vie sont scellés par la bénédiction divine (v.22). De même, l'humanité reçoit le commandement divin d'être féconde, de se multiplier, de soumettre la terre et de dominer sur toutes les créatures vivantes dans le contexte de la bénédiction (v.28) : elle est donc dépendante de la volonté d'Elohim⁴⁷². La création des êtres vivants, en Gn 1,

⁴⁷⁰ Mila Ginsburskaya, « Purity and Impurity in the Hebrew Bible », dans *Purity*, sous la direction de Andrew Brower Latz et Arseny Ermakov, 1^{re} éd., *Essays in Bible and Theology* (Cambridge : The Lutterworth Press, 2014), 23-24; Karl Allen Kuhn, « Purity: Things in Their Proper Place », in *Insights from Cultural Anthropology* (Minneapolis, MN : Augsburg Fortress, 2018), 95-98.

⁴⁷¹ Sonnet, « Le gardien des espèces », 531.

⁴⁷² Kay, « Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible », 220; Simkins, « The Bible and Anthropocentrism », 402; Stone, « “All These Look to You” », 240; Berlin, « The Wisdom of Creation in Psalm 104 », 82-83.

est présentée comme harmonieuse avec le règne végétarien de l'humanité⁴⁷³. Dans les mots d'Alfred Marx,

l'être humain a une responsabilité particulière : il doit veiller à ce que les animaux puissent, eux aussi, jouir pleinement de cette ressource et en tirer des forces pour leur vie. Mais il y a plus. Partager la même nourriture, c'est aussi manifester et renforcer des liens de solidarité, c'est établir une communion entre les différents partenaires de ce repas⁴⁷⁴.

Ainsi, la responsabilité de l'humanité, dans sa relation avec les autres créatures créées⁴⁷⁵, est de mettre en application, concrètement, l'ordre établi par les actes de séparation de Dieu⁴⁷⁶. Elle perpétue, en ce sens, la création même, qui est un mouvement continu. Cet équilibre est toutefois conditionnel : tout manquement de l'humanité en ce qui a trait au respect de sa propre sphère d'influence et de celles des autres créatures créées, comme les tuer et/ou les manger, remet en question l'harmonie et l'équilibre de la médiation royale. En effet, de l'avis d'Hanna Liss, Dieu a effectivement séparé le monde dans un ordre spécifique et de manière organisée, c'est donc la responsabilité de l'humanité (et surtout des prêtres) de maintenir cet ordre et de s'assurer que tout y est conforme⁴⁷⁷. Cela est particulièrement frappant lorsqu'on compare Gn 1 à Lv 10,10; 11,47 dont la finalité martèle la question de la pureté, notamment animale⁴⁷⁸, en écho à Gn 1. À sa suite, Nihan juge que

This pattern [...] is strongly reminiscent of the more general pattern observable in several myths of origin in which a given cultural practice is explained as a mediating position between two extremes, both of which prove to be untenable. As such, the *tôrâ* of Lev 11 is now part, in the P narrative, of the process of a partial restoration of the original proximity between God and man in Israel [...] While the original state of harmony between God, men and animals, of which the strictly vegetarian diet was the hallmark, has been definitively lost and cannot be retrieved, still, a dietary ethos conforming more closely to the creational order is offered to Israel uniquely. The placement of the *tôrâ* on clean and unclean animals at the outset of the collection on

⁴⁷³ Kay, « Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible »; Harrison, « Subduing the Earth »; Waltke et Fredricks, *Genesis*, 65; Middleton, *The Liberating Image*; Greenspoon, « From Dominion to Stewardship? »; Van Wolde, « Why the Verb אָרַב Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a », 16-18; Fretheim, *Genesis and Ecology*, 46-48; Simkins, « The Bible and Anthropocentrism »; McLaughlin, « A Meatless Dominion »; Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*; Walker-Jones, « Naming the Human Animal »; Bergant, « Imago Dei: Image or Divine, Interpreting the Hebrew Bible »; Sonnet, « Le gardien des espèces »; Kavusa, « Creation as a Cosmic Temple ».

⁴⁷⁴ Alfred Marx, « Assujettir ou veiller sur la création ? », 36-44.

⁴⁷⁵ Walker-Jones, « Naming the Human Animal », 1025.

⁴⁷⁶ Greenspoon, « From dominion to stewardship? », 162.

⁴⁷⁷ Hanna Liss, « Ritual Purity and the Construction of Identity: The Literary Function of the Laws of Purity in the Book of Leviticus », dans *The Books of Leviticus and Numbers*, sous la direction de Thomas Römer, (Leuven : Peeters, 2008), 348.

⁴⁷⁸ Liss, 348-52.

impurities thus serves to connect this collection with the general theme of P, i.e., the restoration of the creational order and Israel's transformation into the "priestly nation" among the other nations of the world⁴⁷⁹.

De manière plus globale, en sortant du contexte de Gn 1, l'épisode du déluge en Gn 6-8 témoigne des conséquences des manquements de l'humanité aux prescriptions divines : ils provoquent le retour à un état indifférencié et chaotique. La désobéissance de l'humanité à ses diverses responsabilités (et son « mélange » en Gn 6,1-4) provoque la colère divine qui, ultimement, relâche les eaux « divisées » (Gn 1,6-7) jusqu'ici. Cet épisode, qualifié de décréation par certains⁴⁸⁰, souligne le caractère continu de la création qui s'impose comme un mouvement perpétuel de séparation entre des éléments d'ordres différents. Dans les mots de Joseph Blenkinsopp, « the creative process by which order emerged out of chaos is therefore reversible. The threat of disorder and chaos, of evil both moral and physical, is never far away⁴⁸¹ ». Si ces risques ne sont pas clairement exprimés en Gn 1, le contexte des récits des origines de Gn 1–11, discuté précédemment, tend certainement à établir un pont entre ces deux récits.

Porte-étendard d'Elohim, l'humanité participe et contribue de manière significative à sa caractérisation royale en Gn 1. En effet, à la suite des travaux de Liss, Meyer et Nihan, on peut soutenir que l'humanité actualise l'œuvre de la création et assume partiellement la royauté médiatrice de Dieu dans ce livre biblique⁴⁸². Il ne faut pas oublier en effet que le roi, en tant que médiateur, agit comme un barrage entre des forces opposées en assurant la stabilité de son monde. Par la démocratisation de la fonction royale à l'humanité entière, le « barrage » apparaît donc imposant, solide et imperméable par sa participation à cette œuvre dans une plus grande proximité et, conséquemment, le règne de Dieu devint manifeste, tangible et à plus forte raison, vivant dans sa communauté.

⁴⁷⁹ Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: a Study in the Composition of the Book of Leviticus*, *Forschungen zum Alten Testament*. 2. Reihe 25 (Tübingen : Mohr Siebeck, 2007), 338.

⁴⁸⁰ P. J. Harland, *Chapter Four: Creation, Uncreation and Re-Creation* (Leiden : Brill, 1996), 99-111; Barry L. Bandstra, *Reading the Old Testament: an Introduction to the Hebrew Bible*, 4^e éd. (Belmont, CA : Wadsworth, 2009), 62; Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 52-53.

⁴⁸¹ Blenkinsopp, *Creation, un-creation, re-creation*, 53.

⁴⁸² Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 338; Liss, « Ritual Purity and the Construction of Identity », 348-52; Esias E. Meyer, « Divide and Be Different: Priestly Identity in the Persian Period », *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68, n° 1 (2012).

3.5.4. La royauté d'Elohim en Gn 1 : une royauté de médiation puissante, mais discrète

Il s'agit maintenant d'effectuer un retour sur les divers éléments récoltés au fil de ce repérage d'indices de royauté divine dans le récit de création de Gn 1. Quel portrait d'Elohim est-il possible de dégager? La première partie de mon investigation sur la royauté divine m'a mené à reconsidérer le rôle de ce récit qui ouvre le Pentateuque. Poser la question du genre littéraire, soit le mythe de création, m'a permis d'insister sur certains parallèles littéraires dans le contexte du Proche-Orient ancien, en particulier avec l'*Enūma eliš*. L'intronisation royale de Marduk, précédant l'œuvre de création, a présenté une piste fertile pour l'exploration de Gn 1. Dans le sillage des travaux de Soto Rivera, j'ai cherché à évaluer la possibilité d'un enchaînement similaire dans le récit de création biblique, avec l'énoncé *בְּרֵאשִׁית* comme proclamation de royauté : « Au commencement du règne; Quand Elohim sépara les cieux et la terre » (Gn 1,1). Cette hypothèse a permis de creuser davantage la veine royale souterraine à Gn 1 et d'y reconnaître un vestige possible de cette royauté à *distance*.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, j'ai montré comment les dimensions de la royauté divine dégagées dans les psaumes (martiale, sapientielle et médiatrice) sont repérables, à des degrés divers, dans la caractérisation d'Elohim. S'il est impossible de définir la royauté divine d'Elohim de manière martiale, en l'absence de toute manifestation concrète en ce sens en Gn 1, on note cependant une intégration de motifs proche-orientaux anciens, adaptés par les compilateurs bibliques. Le *תְּהוֹמָה* (Gn 1,2), les *תְּנִינִים* (Gn 1,21) et *וְכָל-צְבָאָם* (Gn 2,1)⁴⁸³ témoignent bien de cette idée. La dimension sapientielle de la royauté divine, dans ses aspects d'édification et surtout de pourvoyance, s'est révélée centrale à la caractérisation d'Elohim. Si dans les trois premiers jours de la création, Dieu se démarque surtout par ses qualités d'architecte céleste, dans les trois derniers jours, c'est surtout sa bienveillance et sa pourvoyance qui sont mises en lumière. L'étude de l'expression « à notre image et à notre ressemblance » (Gn 1,26) permet par ailleurs de souligner autrement le rôle de la pourvoyance divine (et royale) d'Elohim. Cette expression de démocratisation de la royauté à l'ensemble de l'humanité souligne, par effet de miroir, que cette souveraineté de pourvoyance est aussi celle d'Elohim. La responsabilité de l'humanité envers le reste de la création (v.26-28) est un rôle qu'elle partage avec Dieu. C'est notamment ce « retrait »

⁴⁸³ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 57; Westermann, *Genesis 1-11*, 138; Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 24.

royal de Dieu, qui laisse place au règne de l'humanité « sur le terrain », qui me porte à qualifier la royauté divine d'Elohim comme étant à *distance* dans le texte à l'étude. Enfin, en s'appuyant sur la grande majorité des éléments analysés au sein de ce chapitre, il m'a été possible de plonger au cœur de la médiation royale d'Elohim en Gn 1. Cette médiation s'exprime d'abord à travers l'acte de création ou plutôt un acte de séparation et donc d'organisation du monde⁴⁸⁴. Porte-étendard divin, l'humanité dans sa fonction royale participerait tout autant à la réactualisation de l'œuvre créatrice et le maintien de l'équilibre de la création par son respect des ordonnances de Dieu. Pour résumer, je souhaite donc affirmer qu'Elohim est, en Gn 1, présenté et caractérisé sous les traits d'un roi. Dans le chapitre qui suit, il sera maintenant question d'explorer le contexte de rédaction de Gn 1 afin d'évaluer comment le document sacerdotal reconfigure le portrait divin à partir de l'expérience postexilique.

⁴⁸⁴ Beauchamp, *Création et séparation*; Van Wolde, « Why the Verb אָבַד Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a »; Van Wolde, « Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104 ».

Chapitre 4 – La période postexilique et l'influence des groupes sacerdotaux : Gn 1 et son contexte de rédaction

Bien que la caractérisation soit avant tout l'objet de l'analyse narrative, il me semble impératif, dans ce chapitre, de me pencher sur le possible contexte de rédaction postexilique de Gn 1 et donc de m'intéresser à une question d'ordre historique. En effet, je veux suggérer que le récit de création de Gn 1 est le lieu d'une redynamisation sacerdotale des motifs traditionnels de la royauté. Je soutiens en effet que le texte garde la trace du travail de la classe sacerdotale ainsi que de traumatismes anciens n'ayant pas épargné les familles de prêtres : la chute du royaume de Juda, la destruction du Temple, l'exil à Babylone d'une partie de la population et le « retour » de certains exilés à Jérusalem, dans un contexte tendu. Les prochaines pages seront l'occasion de revenir sur ce contexte, de la domination babylonienne à la période perse, en insistant sur l'importance des groupes de prêtres à l'époque postexilique. En fin de chapitre, les approches postcoloniales me permettront d'insister sur le réemploi « sacerdotal » des motifs royaux, dans le contexte perse de la province de Yehoud, où la royauté humaine a disparu. Je proposerai enfin que le récit de Gn 1,1–2,4a témoigne d'une dépersonnalisation du pouvoir royal et de sa démocratisation à l'humanité entière dans une ultime œuvre d'adaptation et de survie face aux contextes impériaux néo-babylonien, puis perse; une hypothèse que je tenterai de démontrer dans le cinquième et dernier chapitre par un retour à la question de la caractérisation littéraire d'Elohim.

4.1. Gn 1 dans son contexte

La Palestine de l'âge du Bronze et de l'âge du Fer était un territoire modeste et dépendant des grandes puissances environnantes. Cloisonnée entre les montagnes du Liban actuel, la Méditerranée à l'ouest, la mer morte à l'est et le désert du Négev au sud, le territoire comprenait, à l'âge du Fer, deux royaumes : au nord, le prospère royaume d'Israël⁴⁸⁵ et au sud, le plus timide royaume de Juda⁴⁸⁶. Au confluent de plusieurs routes commerciales, cette région présentait un important potentiel stratégique et attirait la convoitise de grandes puissances régionales comme

⁴⁸⁵ Finkelstein, *Le royaume biblique oublié*, 184-87.

⁴⁸⁶ Römer, *L'invention de Dieu*, 30-34.

l'Égypte et l'Assyrie⁴⁸⁷. Ces dernières rivalisèrent entre elles pour le contrôle du territoire, subjuguant tour à tour les habitants à leur autorité respective⁴⁸⁸. Il en résulte, pour cette région où les empires et les dominations se succèdent, une culture de proximité et de contact, où l'échange et le compromis faisaient partie du quotidien des résidents et conditionnaient même leur survie.

L'histoire mouvementée des empires dominant la région a évidemment influencé la représentation de la royauté – et du pouvoir – dans la Bible hébraïque. On peut notamment l'observer dans le récit de Gn 1, dont la filiation sacerdotale constitue un point de départ privilégié pour situer le texte. En effet, on garde en tête l'attribution classique de Gn 1 à la source « P », selon la critique des sources⁴⁸⁹. Dans la recherche récente, on s'entend néanmoins sur le fait que la source « P », loin de présenter le travail d'un seul et même rédacteur, découlerait plutôt d'un travail de révision et d'édition, incluant des ajouts et des compromis avec d'autres traditions concomitantes⁴⁹⁰, s'étirant sur plusieurs siècles. Nombre d'exégètes sont d'avis que le « document sacerdotal » aurait été surtout développé dans le contexte postexilique⁴⁹¹ et dans le cas de Gn 1, plus particulièrement à partir du VI^e siècle ANE⁴⁹². Il est important de s'attarder à ces données historiques dans le cadre de mon exploration de la caractérisation d'Elohim en Gn 1. En effet, c'est au VI^e siècle ANE que se sont produits certains des événements les plus traumatisants de

⁴⁸⁷ David A. Dorsey, *Roads and Highways of Ancient Israel*, The ASOR library of biblical and Near Eastern Archaeology (Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press, 1991), 57; Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, 31.

⁴⁸⁸ Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*.

⁴⁸⁹ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 63; Westermann, *Genesis 1-11*; Alter, *Genesis*, 7; Römer et Macchi, *Introduction à l'Ancien Testament*, 140-42; Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 54; Jean L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*, 46-47; Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 143.

⁴⁹⁰ Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, 289-90.

⁴⁹¹ Walter Brueggemann et Hans Walter Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions*, (Atlanta, GA : John Knox Press, 1982), 101-13; Jon L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow: a Social and Historical Approach* (Minneapolis, MN : Fortress Press, 1995), 138; David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 1996), 325-33; Rolf Rendtorff, « Chronicles and the Priestly Torah », dans *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, sous la direction de Menahem Haran et Michael V. Fox (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1996), 259-66; Joseph Blenkinsopp, « A Post-Exilic Lay Source in Genesis 1-11 », dans *Abschied vom Jahwisten: die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, sous la direction de Jan Christian Gertz et Konrad Schmid (Berlin : De Gruyter, 2002), 49-62; Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 383-94; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 108-9; Konrad Schmid, « The Quest for 'God:' Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible », dans *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, sous la direction de Beate Pongratz-Leisten (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2011), 8.

⁴⁹² Certains, notamment Mark S. Smith et Mark G. Brett, élargissent toutefois ce premier découpage en amont, du VIII^e siècle ANE, à partir de traditions préexiliques incluses dans les trames sacerdotales, et le prolongent aussi jusqu'à la destruction du Second Temple par les Romains en l'an 70 de notre ère : Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 121; Mark G. Brett, « Permutations of Sovereignty in the Priestly Tradition », *Vetus Testamentum* 63 (2013) : 384.

l'histoire de l'Israël ancien, soit la destruction du Temple et de Jérusalem, la chute de la royauté et l'exil, et je suis convaincu que les marques laissées par ceux-ci sont perceptibles jusque dans la représentation sacerdotale de la divinité Elohim.

4.1.1. Vers les débuts de la fin

L'année 622 ANE, ou ses environs, a marqué, sans aucun doute, l'apogée du royaume historique de Juda. Ce dernier s'étend, pour l'essentiel, de la capitale de Jérusalem au nord, jusqu'à Bersabée au sud, et de l'antique cité de Lachish à l'ouest, jusqu'à la Mer Morte à l'est⁴⁹³. Au contraire du royaume d'Israël et de sa capitale, Samarie, qui se sont effondrés près d'un siècle plus tôt, le royaume de Juda survit aux ambitions néo-assyriennes. Il prospéra depuis l'avènement, en 639 ANE, du mosaïque⁴⁹⁴ roi Josias. Grand dévot, celui-ci aurait ordonné la rénovation du Temple, comme en atteste 2 R 22, 4, ce qui aurait mené à la découverte du légendaire *livre de la loi*⁴⁹⁵. Sa mort brusque et soudaine au combat⁴⁹⁶ aurait entraîné de grands bouleversements, alors que les règnes de ses fils sont présentés dans la littérature biblique comme contribuant directement à la chute de Jérusalem en 597 ANE, puis, dix ans plus tard, à sa destruction et à l'exil d'une partie de son aristocratie. Simultanément, la montée de puissances régionales telles que l'Égypte et Babylone a grandement affecté le royaume de Juda. Agacé par les allégeances changeantes des souverains judéens, le prince Nabuchodonosor décida, en 598 ANE, de marcher sur Jérusalem de manière à stabiliser la région et afin de l'inclure définitivement aux possessions babyloniennes.

4.1.2. Disparition de la royauté en Judah

La conquête de Jérusalem par Nabuchodonosor aura été aussi rapide que triomphale⁴⁹⁷. Du côté judéen, la maison de David était en danger : le roi Joaqim meurt dans des circonstances nébuleuses et son fils, Joachin, âgé d'à peine dix-huit ans, est mis sur le trône (2 R 24, 5-8). Dès

⁴⁹³ Mario Liverani, *The Ancient Near East: History, Society and Economy*, traduit par Soraia Tabatabai (New York, NY : Routledge, 2014), 413.

⁴⁹⁴ Dans les mots d'Israel Finkelstein, « la description biblique de la réforme religieuse de Josias au second livre des Rois n'est pas une simple énumération de faits. C'est un récit, habilement construit et qui fait allusion à toutes les grandes personnalités (...) de l'histoire d'Israël. Josias y est implicitement comparé à Moïse, le grand libérateur, le chef de la première Pâque. On lui confère la stature de Josué et de David, les deux grands conquérants; il suit l'exemple de Salomon, le constructeur du Temple de Jérusalem ». Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*, 414.

⁴⁹⁵ Si la nature de ce *livre de la loi* et ce qu'il renfermait restent incertains, on note des parallèles évidents entre la doctrine promulguée par Josias et le Deutéronome. À ce sujet, voir : Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*, 415-16.

⁴⁹⁶ Martin Noth, *Histoire d'Israël* (Paris : Payot, 1970), 287.

⁴⁹⁷ Noth, 291.

597 ANE, l'armée du roi de Babylone est parvenue à pénétrer les défenses de la ville. Jérusalem est mise à feu et à sang, ses murs sont jetés par terre alors que le Temple de Salomon est pillé de tous ses objets précieux⁴⁹⁸ (2 R 24, 12-16). À la suite de ces événements traumatiques, Joachin et l'aristocratie judéenne furent déportés à Babylone, ce que la tradition biblique rapporte comme le premier cycle de déportation. (Jr 52, 28-30) C'est à ce moment que le dernier roi davidique, Sédécias, l'oncle de Joachin, fut à son tour placé sur le trône de Juda par le roi babylonien.

4.1.3. Destruction du Temple de Salomon et la prise de Jérusalem

Sédécias est décrit comme étant de la même trempe que son neveu et son frère, c'est-à-dire comme un roi qui « agit mal aux yeux de YHWH » (2 R 24, 19). Selon l'idéologie deutéronomiste, ce sont leurs impiétés collectives qui auraient amené la colère divine à s'abattre sur la ville par la main du prince Nabuchodonosor, instrument du jugement divin (Jr 27,8). À la suite d'une nouvelle rébellion menée par Sédécias contre Babylone, avec d'autres puissances régionales⁴⁹⁹, la réponse babylonienne se fit immédiate. Une à une, les villes de la Judée succomberont aux assauts des troupes du roi Nabuchodonosor II. En 587 ANE, c'est au tour de Jérusalem. Les troupes babyloniennes incendièrent le Temple, qui s'écroula sous les flammes, de même que toutes les constructions d'importances de la ville. C'est sur ces cendres toujours chaudes qu'une deuxième déportation de la haute société judéenne a lieu vers Babylone : c'est le début de l'exil.

4.1.4. L'exil

La période de 586 à 538 ANE, représente un tournant majeur pour les traditions hébraïques, aussi bien d'un point de vue théologique, eschatologique, politique et littéraire. Concluant 2 R et 2 Ch, l'exil est l'un des thèmes centraux des livres prophétiques, notamment Jérémie et Ézéchiél, mais aussi une importante source d'inspiration pour le livre des Lamentations et bien d'autres livres (Esdras, Néhémie, Daniel, etc.). Véritable traumatisme⁵⁰⁰, l'exil va laisser une trace indélébile dans

⁴⁹⁸ Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*, 435.

⁴⁹⁹ Finkelstein et Silberman, 435.

⁵⁰⁰ Pour aller plus loin à propos de l'exil comme traumatisme culturel, voir : Joseph Cauchi, « Ezekiel 21:1-22 as Trauma Literature », *Australian Biblical Review* 69 (2021) : 15-22; Pamela Barmash et Mark W. Hamilton, dir., *In the Shadow of Empire: Israel and Judah in the Long Sixth Century BCE*, *Archaeology and biblical studies* 30 (Atlanta : SBL Press, 2021); Plus précisément sur le contexte babylonien, voir : Caralie Cooke, « Controlling the Narrative: The Babylonian Exile as Chosen Trauma », dans *In the Shadow of Empire: Israel and Judah in the Long Sixth Century BCE*, sous la direction de Pamela Barmash et Mark W. Hamilton (Atlanta, GA : SBL Press, 2021), 61-76.

les esprits d'alors et d'aujourd'hui, à la fois par le sang et l'encre, dans un récit qui n'est pas sans évoquer la mémoire du périple de l'Exode.

À la suite à la chute du royaume de Juda, le territoire de la maison de David fut incorporé à l'empire néo-babylonien. Ce dernier voit, selon Finkelstein et Silberman, ainsi que Liverani, le quart de sa population être déporté vers Babylone⁵⁰¹, principalement son aristocratie, ses prêtres et ses scribes. La population rurale, qui serait demeurée sur place, se réorganisa sous les ordres du nouveau « gouverneur » Gedaliah⁵⁰². Les exilés, pour leur part, se seraient installés en périphérie de Babylone, notamment dans des quartiers plus défavorisés, près des canaux d'irrigation⁵⁰³. Cette position précaire ne les empêche toutefois pas de s'intégrer à la société néo-babylonienne et, dans certains cas, à élever leur position sociale. Pour certains Judéens, il s'agit d'un nouveau départ. C'est du moins ce que suggère les mots de Jérémie, adressés à la communauté d'exilés :

Bâissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en des fruits, prenez femme et mettez au monde des fils et des filles, prenez pour vos fils des femmes et donnez vos filles à des hommes, qu'elles donnent naissance à des fils et à des filles. Là-bas multipliez-vous [...] (Jr 29,5-6)

Si certains Judéens optèrent donc pour l'installation à Babylone, il s'agit pour toutes et tous d'une période de grand chamboulement, y compris d'un point de vue théologique et culturel. Le Temple – maison divine – a été détruit, la royauté davidique annihilée, le territoire est perdu et la population dispersée. Comment comprendre tous ces malheurs? Et surtout, comment rationaliser toute cette peine et cette violence? C'est dans ce contexte, et motivé par ces grandes questions, qu'aurait eu lieu, à Babylone puis en Yehoud, l'édition du Pentateuque par une multitude de rédacteurs et de compilateurs, parmi lesquels les scribes et les prêtres associé à la source « P »⁵⁰⁴.

4.1.4.1 Les groupes sacerdotaux en présence à Babylone puis en Yehoud

À l'époque préexilique, les prêtres jouissaient d'une position privilégiée par leur contrôle du Temple. Il faisait ainsi partie de l'entourage royal. Issus des maisons de Lévi, d'Aaron et de Zadok⁵⁰⁵, ils étaient à la fois les gardiens des rites et de la mémoire d'Israël.

⁵⁰¹ Finkelstein et Silberman, 454; Mario Liverani, *The Ancient Near East*, 412.

⁵⁰² Noth, *Histoire d'Israël*, 296.

⁵⁰³ Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*, 442.

⁵⁰⁴ Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, 289.

⁵⁰⁵ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 123-24.

Puisqu'ils faisaient partie des lettrés et de l'élite judéenne, ils furent parmi les premiers à être exécutés ou déportés par Nabuchodonosor⁵⁰⁶. Les survivants, exilés à Babylone, ont pour leur part été traités conformément à leur « classe » et furent intégrés aux rouages impériaux où ils côtoyèrent probablement leurs homologues babyloniens⁵⁰⁷. Il est tout à fait raisonnable de penser que c'est dans ce contexte éminemment impérial que les prêtres se familiarisèrent encore davantage avec les différents motifs mésopotamiens⁵⁰⁸. Ce contexte de proximité et de contacts aura marqué par ailleurs fortement la littérature sacerdotale dont le projet n'est pas historiographique. En fait, comme le note Römer, le milieu sacerdotal était surtout préoccupé par le temps des origines⁵⁰⁹. Si tel est le cas, c'est parce que, pour les compilateurs sacerdotaux, « toutes les institutions culturelles et rituelles sont données [...] avant l'organisation politique d'Israël, ce qui veut donc dire qu'il n'y a pas besoin de pays ni de royauté pour pouvoir vénérer [Dieu] de manière adéquate⁵¹⁰ ». Ce constat s'impose en lui-même comme un témoin évident du contexte postexilique où les prêtres ont été amenés à occuper un rôle politique plus important suite à l'annihilation de la monarchie judéenne. La deuxième partie de ce chapitre sera l'occasion d'y revenir plus en détail.

4.1.5. Le retour

C'est la conquête de l'Empire néo-babylonien par le perse achéménide Cyrus III, dit « le Grand », qui permit, cinquante ans plus tard, le retour de la *golah*, une partie des exilés, en Yehoud⁵¹¹. Ce retour fut marqué par de multiples tensions alors que les rapatriés retrouvèrent les descendants des populations, notamment rurales, restées sur place en 587 ANE⁵¹². Les tensions entre les rapatriés et les « peuples de la terre » s'expliquent notamment par l'ascendance politique, religieuse et morale du premier groupe qui se percevait comme le « vrai Israël », investi d'une mission : restaurer le Temple et assumer un leadership sur les populations locales. Dans la présentation idéalisée qu'en fait livre d'Esdras, l'Édit de Cyrus autorisa ce retour à Jérusalem de la

⁵⁰⁶ Joseph Blenkinsopp, « The Judaeen Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction », *The Catholic Biblical Quarterly* 60, n° 1 (1998) : 25.

⁵⁰⁷ Volker Glissmann, *Out of Exile, not out of Babylon*, The Diaspora Theology of the Golah (Mzuzu : Mzuni Press, 2019), 173.

⁵⁰⁸ Kenton Sparks, « Enūma Elish and Priestly Mimesis », 647-48; Schmid, « The Quest for 'God », 22.

⁵⁰⁹ Römer, *L'invention de Dieu*, 296.

⁵¹⁰ Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, 298.

⁵¹¹ C'est seulement une partie des exilés qui revient en Yehud. Pour en savoir davantage sur la communauté judéenne à Babylone, voir : Glissmann, *Out of Exile, not out of Babylon*.

⁵¹² Liverani, *The ancient Near East*, 413.

diaspora babylonienne. Cependant, par-delà le portrait dressé par Esd 1, l'édit de Cyrus servait d'abord et avant tout les besoins et les demandes de l'Empire :

À plusieurs reprises, Cyrus et son fils Cambyse favorisèrent la construction de temple et encouragèrent le retour d'exilés dans leur pays d'origine; ils choisirent également de laisser une large autonomie aux élites locales. [Dans le contexte à l'étude, les rois] Perses encouragèrent l'essor d'une élite loyale à Yehoud en raison de la situation stratégique de la province sur la frontière égyptienne. Cette élite se recrutait dans la communauté des exilés de Babylone et était dirigée par des dignitaires étroitement liées à l'administration perse⁵¹³.

Malgré leur infériorité numérique, les rapatriés, essentiellement des familles de l'aristocraties et des familles de prêtres et de scribes du défunt royaume de Juda⁵¹⁴, prospèrent grâce à leur statut d'élite, d'un point de vue religieux, socio-économique et/ou politique, et leur participation à l'administration perse au retour de l'exil.

4.1.6. Vers un nouveau « royaume de prêtres »?

Le retour dans la province de Yehoud de la communauté d'exilés, menée par Sheshbatstsar⁵¹⁵, un des derniers descendants de la maison de David, ne se traduit toutefois pas par un retour concomitant de la monarchie. Dans le livre d'Esdras, cet héritier de David (Esd 1,8; 4,11) est rapidement remplacé par une généalogie de prêtres (Esd 2), prêtres à qui il incombe, dans le récit biblique, de mener la population. Après les échecs successifs des petits-fils du roi Josias, « la conviction autrefois incontestée qui voulait qu'un héritier de David accomplît la promesse divine ne pouvait effectivement plus être prise à la lettre⁵¹⁶». Le retour espéré de Joachin, déporté à Babylone depuis dix ans maintenant, n'est plus possible; Sédécias, aveugle et sans-fils, est pour sa part enchaîné dans les donjons du roi babylonien. C'est toute l'histoire d'un peuple et d'une nation qui, loin de chez elle, se doit d'être réinvestie et interrogée en vue d'explications, certes, mais

⁵¹³ Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*, 458.

⁵¹⁴ Pour lire plus sur différentes généalogies sacerdotales exiliques et postexilique, voir : Blenkinsopp, « The Judaeon Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods », 25-43; Sur le retour et l'influence des *literati* (prêtres et scribes) sacerdotaux en période postexilique, voir : Ehud Ben Zvi, « Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati », dans *The Priests in the Prophets: the Portrayal of Priests, Prophets, and other Religious Specialists in the Latter Prophets*, sous la direction de Lester L. Grabbe et Alice Ogden Bellis. Journal for the study of the Old Testament 408 (Londres : T & T Clark, 2004); sur l'influence politique de ces familles, voir : Jeremiah W. Cataldo, *A Theocratic Yehud?: Issues of Government in a Persian Province* (New York, NY : Bloomsbury Academic & Professional, 2009).

⁵¹⁵ À la suite de Joachimsen, je suis d'avis que Sheshbatsar n'est qu'un personnage littéraire. Cependant, le « remplacement » du personnage, associé à la symbolique royale, marque déjà une certaine forme de passation des pouvoirs vers les prêtres et l'effacement de la royauté : Kristin Joachimsen, « Yehudite Imaginations of King Darius and His Officials: Views from the Province beyond the River », *Religions* 13, n° 3 (mars 2022) : 7,9,13-14.

⁵¹⁶ Finkelstein et Silberman, *La Bible dévoilée*, 448.

surtout d'espoir⁵¹⁷. Le développement du document sacerdotal doit être approché comme un dispositif littéraire de survie identitaire, religieuse et culturelle pour une communauté évoluant dans un contexte impérial et colonial. Les textes bibliques présentent la province de Yehoud sous la gouverne des prêtres. En effet, les livres d'Esdras (Esd 7, 11-26), de Néhémie (Ne 12, 22-26), d'Aggée (Ag 1,1) et de Zacharie (Za 6,12-13; 9,9-10) semblent suggérer que ce groupe occupe une place politique importante en Yehoud. Cependant, selon Cataldo, cette représentation littéraire d'un « nouveau royaume de prêtre » (Ex 19,6) n'est pas en phase avec la réalité historique du retour postexilique⁵¹⁸. Tout comme Liverani, il note qu'une province impériale perse comme Yehoud ne disposait pas de la liberté nécessaire pour développer des structures et des institutions autonomes⁵¹⁹. Cette remarque rejoint l'avis de Fried pour qui « Persian-period Judah was not self-governing: There were no assemblies, no Jewish lay bodies to advise the governor, no sanhedrins. There was no vehicle for local control. Neither was Judah a theocracy. Local officials, whether priest or lay, held little real power⁵²⁰ ». Comment comprendre ce probable écart entre la représentation biblique de la classe sacerdotale et la réalité historique? Les approches postcoloniales s'avèrent ici fort utiles. En effet, elles permettent de mettre en relief les différents points de tensions entre « texte » et « contexte », perceptibles notamment dans le portrait sacerdotal du divin en Gn 1.

4.2. Les théories postcoloniales : outils nécessaires à l'excavation des motifs royaux de Gn 1,1–2,4a

Il convient dans un premier temps de préciser la nature de mon recours aux études postcoloniales comme prisme d'analyse et d'interprétation, et leurs retombées épistémologiques pour le présent mémoire.

L'émergence des études postcoloniales s'est effectuée dans la foulée de l'engouement pour les études critiques au sein des sciences sociales et humaines au cours des années 1970. *Orientalism* d'Edward Said, publié en 1978, est considéré à cet effet comme étant une des pierres d'angle de ce champ d'études. Dans ce livre, Said s'intéresse aux dynamiques coloniales et aux rapports de forces

⁵¹⁷ Noth, *Histoire d'Israël*, 298.

⁵¹⁸ Cataldo, *A Theocratic Yehud?*, 65-66; Liverani, *The ancient Near East*, 413.

⁵¹⁹ Cataldo, 65-66.

⁵²⁰ Lisbeth S. Fried, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Biblical and Judaic studies from the University of California, San Diego, v. 10 (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2004), 233.

qu'elles instaurent, maintiennent et favorisent et qui, bien souvent, amènent les individus à se sentir étrangers à eux-mêmes⁵²¹. Conséquemment, *l'orientalisme* est d'abord et avant tout « un système épistémologique accumulant les connaissances pour produire des savoirs, mais aussi, une représentation de soi et de l'autre congruente avec l'exercice direct et indirect de la domination occidentale sur les espaces définis comme orientaux⁵²²».

Homi K. Bhabha est l'un de ceux qui, à la suite de Saïd, a développé un modèle théorique critique. Bhabha est d'ailleurs à l'origine d'un concept clé de la présente étude, à savoir le concept de *mimétisme colonial*, développé dans son ouvrage phare *Les lieux de la culture*⁵²³. Cette notion nomme l'imitation des pratiques culturelles et sociales du colonisateur par le colonisé dans un effort de survie. Ce mimétisme se construit donc sur la base d'une tension. En effet, en plus d'adopter les us et coutumes du colonisateur afin d'assurer sa survie, le colonisé est, simultanément, sujet à une dépersonnalisation, voire à une assimilation de son identité. Néanmoins, cette dynamique comporte aussi un espace de résistance à partir duquel le colonisé peut s'affirmer. Ainsi, « le discours du mimétisme se construit autour d'une ambivalence; pour être efficace [il] doit sans cesse produire son glissement, son excès, sa différence⁵²⁴». En d'autres mots, il permet de se réactualiser par une appropriation subversive de la culture dominante.

Dans le domaine des études bibliques, R.S Sugirtharajah et Fernando Segovia vont s'imposer comme deux des principales voix postcoloniales : le premier par la démonstration de la tension intrinsèque à l'interprétation biblique en contexte colonial⁵²⁵; le deuxième, en insistant notamment sur le rôle et la responsabilité du texte biblique en contexte colonial. Face à l'intérêt toujours grandissant pour ces cadres théoriques et leurs applications possibles, les deux biblistes proposent une cartographie du domaine qu'ils synthétisent en trois avenues :

⁵²¹ Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Modern Classics (Londres : Penguin, 2003), 77.

⁵²² Emmanuelle Sibeud, « Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 51-4bis, n° 5 (2004) : 5.

⁵²³ Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, traduit par Françoise Bouillot (Paris : Payot, 2007).

⁵²⁴ Bhabha, 148.

⁵²⁵ Pour Sugirtharajah, cette tension s'observe entre, d'une part, la participation active de l'interprétation biblique au pouvoir colonial et, d'autre part, la production de lectures alternatives et subversives le bousculant. Pour une synthèse des travaux de Sugirtharajah, voir : B. L. Crowell, « Postcolonial Studies and the Hebrew Bible », *Currents in Biblical Research* 7, n° 2 (2009) : 221; Pour des applications concrètes, voir : R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters* (Cambridge : Cambridge University Press, 2001); R. S. Sugirtharajah, *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations* (Cambridge : Cambridge University Press, 2005); R. S. Sugirtharajah, dir., *The Postcolonial Biblical Reader* (Oxford : Blackwell Pub, 2006).

- (1) La première de ces piste s'intéresse à l'instrumentalisation de la Bible au cours de l'histoire coloniale. On souligne la persistance de l'impérialisme et du colonialisme jusque dans nos lectures contemporaines⁵²⁶.
- (2) La deuxième préconise une lecture propre aux groupes culturels marginalisés par l'entreprise coloniale. On encourage le développement de discours alternatifs, situés et libérateurs. C'est surtout cette piste qui ouvre aux diverses théologies de la libération⁵²⁷.
- (3) Enfin, la troisième et dernière piste explore l'émergence des textes bibliques dans leurs contextes historiques, c'est-à-dire dans l'« ombre impériale⁵²⁸», afin de déceler les dynamiques coloniales à l'œuvre dans les textes⁵²⁹.

Par nos approches et nos méthodes qui tiennent compte à la fois du contexte d'émergence historique et littéraire de Gn 1,1–2,4a, la perspective postcoloniale de ce mémoire s'inscrit dans la troisième de ces pistes. Dans le cadre de cette analyse, au concept de *mimétisme colonial* de Bhabha, je joins celui d'*émulation des élites* de Carolyn R. Higginbotham. Ce dernier concept, qui porte sur les relations de pouvoir au pourtour des grands empires, pose plus directement la question de l'appropriation de la culture dominante. Selon Higginbotham, dans un contexte impérial ou encore colonial,

the peripheries of prestigious cultures sometimes derive a legitimating function from the core cultures. Features of the “great civilization” are adopted and adapted by local elites and their communities to provide an iconography of power which transfers some of the prestige of the distant center to the local rulers⁵³⁰.

Ainsi, les concepts de mimétisme colonial et d'émulation des élites permettent de tenir compte des différents contextes de domination dans lesquels les textes bibliques, notamment Gn 1, furent écrits et compilés.

⁵²⁶ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford : Oxford University Press, 2001), 255; Fernando F. Segovia, dir., « Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic », dans *The Postcolonial Biblical Reader* (Malden, MA : Blackwell Pub, 2006), 40-42; Sugirtharajah, *The Postcolonial Biblical Reader*.

⁵²⁷ Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, 252-54; Sugirtharajah, *The Postcolonial Biblical Reader*; Segovia, « Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic », 38-40.

⁵²⁸ Expression empruntée à Barmash et Hamilton, *In The Shadow of Empire*.

⁵²⁹ Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, 251; Segovia, « Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic », 37-38; Sugirtharajah, *The Postcolonial Biblical Reader*.

⁵³⁰ Carolyn R. Higginbotham, *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine: Governance and Accommodation on the Imperial Periphery*, Culture and history of the ancient Near East, v. 2 (Leiden : Brill, 2000), 6-7; Sugirtharajah, *The Postcolonial Biblical Reader*.

Le concept de *mimotexte* développé par le théoricien de la littérature Gérard Genette est lui aussi particulièrement intéressant d'un point de vue postcolonial. Selon Genette, le « [...] *mimotexte* [...] est l'imitation d'un style : il y a pastiche (ou charge, ou forgerie) quand un texte manifeste, en l'effectuant, l'imitation d'un style⁵³¹ ». Dans son article « Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism », Kenton L. Sparks propose de connecter ce concept à la question des dynamiques de pouvoirs coloniaux. Il l'appose au Pentateuque dans le contexte de l'exil babylonien pour défendre l'idée selon laquelle les textes bibliques (et donc Gn 1) « imitat[e] specific Mesopotamian textual traditions for polemical reasons⁵³² ». Cette hypothèse est d'autant plus intéressante que, dans la partie précédente, il a été possible de relever la proximité des lettrés judéens avec leurs collègues mésopotamiens en contexte exilique. Au risque de me répéter, il n'est toutefois pas question ici de « réduire » le récit de Gn 1 à son contexte ou encore à ses équivalents proche-orientaux. Ces traces textuelles d'échanges au sein du premier récit de création, d'échos à des traditions préexistantes, témoignent de l'originalité de la relecture sacerdotale. Bref, à la suite de Sparks, je suis donc d'avis que ces concepts issus des études postcoloniales et littéraires sont particulièrement utiles pour repérer et interpréter les vestiges de royauté divine dans le récit de création à l'étude, sans pour autant perdre de vue la couleur sacerdotale de ce texte.

4.2.1. Gn 1 comme *mimotexte*

En tenant compte du contexte impérial de la province de Yehoud et à l'aide des concepts postcoloniaux mobilisés, il s'agit maintenant d'éclairer la tension entre le monde du texte de Gn 1 et le monde derrière le texte, soit l'hypothèse d'un contexte postexilique perse. La prêtrise et les compilateurs sacerdotaux, à défaut d'exercer une véritable influence politique sous l'administration perse⁵³³, détenaient tout de même un pouvoir religieux et culturel important. Au retour de l'exil, la classe des prêtres tente de combler le vide causé par l'absence de royauté⁵³⁴ en développant un idéal sacerdotal se consolidant autour de la Torah et du Temple de Jérusalem à reconstruire⁵³⁵. En effet,

⁵³¹ Gérard Genette, *Palimpsestes la littérature au second degré* (Paris : Editions du Seuil, 1982), 125.

⁵³² Sparks, « Enūma Elish and Priestly Mimesis », 627-28.

⁵³³ Fried, *The Priest and the Great King*, 233; Cataldo, *A Theocratic Yehud?*, 170-94.

⁵³⁴ Liverani, *The ancient Near East*, 416.

⁵³⁵ Ben Zvi, *The Priests in the Prophets*, 24-25.

with the decline of the monarchic ideal, the priesthood became the figurehead of national identity. The priesthood therefore took on the task of providing the authentic interpretation of the law and dismissing of Israel all the cults that did not take place in the temple of Jerusalem⁵³⁶.

Je suggère que ce réagencement mène à un glissement dans la manière de représenter Elohim et sa royauté dans le récit de Gn 1. La royauté humaine davidique disparue ne présente plus une option viable sous la tutelle perse. Dans ce contexte, le récit de Gn 1, offre pour Nihan

a response to the main problem which was faced by the new, post-exilic and, above all, post-monarchical community in Jerusalem, whose temple was no longer supported by a royal patron. The conceptualization of Israel in P implies that the situation of the post-exilic community actually corresponds to that of the Israel of origins, before the introduction of the state⁵³⁷.

Ainsi, la disparition de la royauté humaine a certainement des incidences sur la caractérisation de la divinité, Elohim, en Gn 1. Je suis d'avis que la construction du personnage divin participe même à la réponse théologique sacerdotale à la situation de crise exilique et postexilique. En effet, comment imaginer la royauté divine sans son équivalent humain? À cet effet et toujours à mon avis, cette royauté renouvelée aurait une fonction stabilisatrice par sa dépersonnalisation du pouvoir royal. La royauté discrète et distante d'Elohim nécessite désormais que l'humanité, plus particulièrement les prêtres, manifeste son règne dans le monde⁵³⁸. Le dernier chapitre sera l'occasion de revenir plus en détail sur ce sujet. Pour l'instant, il suffit de mentionner que la démocratisation de la fonction royale à l'humanité par la formule *בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ* en Gn 1,26-27 légitime effectivement la nouvelle place des prêtres à la fois comme intendants divins, mais aussi dans leur relation privilégiée avec Dieu, adoptant désormais les traits du grand prêtre. Dans ce contexte, «“Israel” must [no longer be] conceived on the model of a traditional state, but [as] a cultic community or assembly whose primary function is to serve the temple of Jerusalem and its god⁵³⁹». Cela est particulièrement frappant dans la littérature postexilique qui marque le moment où les prêtres sont de plus en plus représentés, dans les listes, aux côtés des rois et de leurs familles, des nobles et des aristocrates⁵⁴⁰. À la suite de Liverani, il est important de rappeler que,

⁵³⁶ Liverani, *The ancient Near East*, 416-17.

⁵³⁷ Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 391.

⁵³⁸ Liss, « Ritual purity and the construction of identity »; Meyer, « Divide and be different ».

⁵³⁹ Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 389.

⁵⁴⁰ Jr 1,18; 2,26; 4,9; 8,1; 13,13; 18,18; 32,32; 34,19; Mi 3,11; Lm 1,19; 2,6; 4,15; Ne 2,16 : John A. Davies, *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*, *Journal for the study of the Old Testament* 395 (New York, NY : T & T Clark International, 2004), 154.

[...] imperial measures were aimed precisely at destroying different national identities. If there were no land, state, king and temple anymore, the only point of reference was the law. Therefore, religion became a practice requiring an organised cult, requiring an increased internalisation of its principles and a certain degree of individual formalities (taboos, circumcision, Sabbath and so on)⁵⁴¹.

L'édition sacerdotale, qui résulte des contextes exilique et postexilique sous les dominations impériales néo-babylonienne puis perse, participe ainsi activement à la résistance coloniale et à l'entreprise de survie identitaire telle que comprise et présentée dans l'œuvre de Bhabha; et cela par son développement et son affermissement d'une identité commune⁵⁴² et par sa réappropriation de motifs propres aux cultures environnantes, aussi bien babyloniennes, égyptiennes qu'assyriennes. D'ailleurs, comme j'ai eu l'occasion d'en discuter dans le premier chapitre, Flynn propose une idée semblable : il perçoit des éléments de « traduction culturelle » des politiques impériales néo-assyriennes dans les psaumes royaux.

En conclusion, aborder Gn 1 dans une perspective historique et littéraire permet à la fois de s'intéresser aux effets du contexte de rédaction postexilique de ce texte « sacerdotal » sur la représentation de Dieu, sa manière d'incarner (très discrètement et à distance) sa fonction de roi-créateur, non sans transformer des motifs appartenant au terreau commun des mythes de la région. Dans ce chapitre, j'ai proposé de comprendre Gn 1 comme une forme de *mimotexte* qui s'intègre, reprend et s'adapte aux autres récits de création communs au Proche-Orient ancien, notamment l'*Enūma Elish* et les *Cycles de Baal*, à la fois d'un point de vue religieux que socio-politique. Le chapitre suivant me permettra de l'appuyer par la démonstration. Toujours dans le sillage des travaux de Kenton L. Sparks, je suis donc d'avis que les compilateurs sacerdotaux, en plein contexte postexilique, connaissent et maîtrisent les traditions mésopotamiennes et ougaritiques et que leur anthologie de la tradition israélite, en ouverture de la Bible hébraïque, témoigne de leur érudition, adaptée à leur visée d'un projet identitaire, théologique et littéraire pour leur communauté en contexte précaire⁵⁴³. Pour le dernier chapitre de ce mémoire, il sera donc question

⁵⁴¹ Liverani, *The ancient Near East*, 416.

⁵⁴² Hanna Liss et Manfred Oeming, dir., *Literary Construction of Identity in the Ancient World* (Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2010), 208.

⁵⁴³ Pour Nihan, « the complex myth of origins recounted in Gen 1–Lev 16* can be regarded as the *Ursprungslegende*, the founding account, of the nascent post-monarchic, post-state temple community in Jerusalem. » : Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 391; Sur la réinterprétation des anciens motifs, voir : Sparks, « Enūma Elish and Priestly Mimesis », 626.

de confronter le texte à ce contexte en dégageant la dimension sacerdotale de la caractérisation d'Elohim en Gn 1 et la redynamisation de la royauté divine qu'elle entraîne.

Chapitre 5 – Le roi-prêtre Elohim

De la même manière que, géologiquement parlant, il est possible d’attester des strates et des dépôts antérieurs dans un sol, la sédimentation des références et des influences anciennes au cœur du récit de Gn 1 témoigne d’histoires aux fondements millénaires, de leur réappropriation et de leur reconfiguration. Le dernier chapitre de ce mémoire est l’occasion de faire le point sur la colluvion d’influences en Gn 1,1–2,4a1,1–2,4a et de dégager un portrait d’Elohim rendant compte à la fois de son façonnement sacerdotal et de son héritage royal. Je tiens ainsi à faire la démonstration de mon hypothèse selon laquelle, par son contexte de rédaction postexilique, Gn 1 transforme de manière sacerdotale une multitude d’images, de motifs et d’attributs royaux propres au Proche-Orient ancien, dont le résultat est un portrait d’Elohim tout à fait singulier. Pour ce faire, je compte déployer mon analyse en deux temps. Tout d’abord, je m’intéresserai aux principaux éléments contribuant à la caractérisation d’Elohim comme grand prêtre en Gn 1 : le nom et les anthropomorphismes divins, l’agir proprement culturel d’Elohim et sa consécration du cosmos comme nouveau Temple à travers l’acte créateur. Cette étape sera l’occasion d’approfondir mon étude à partir de certaines pistes d’analyse narrative. Par la suite, il sera question d’articuler les traits de caractérisation sacerdotaux d’Elohim, repérés en Gn 1, aux traces royales décelées au chapitre 3, afin d’aboutir à un portrait plus complet de la divinité.

5.1. Au pic et à la pioche : premier portrait sacerdotal d’Elohim en Gn 1,1–2,4a1,1–2,4a

Le premier volet de mon analyse de la caractérisation divine en Gn 1 consiste à cartographier, délimiter et exposer les principaux éléments susceptibles de participer à la caractérisation sacerdotale du divin en Gn 1. Je concentrerai ici mes efforts sur certains « témoins sacerdotaux » importants présents dans le texte de manière à établir une base mettant pleinement en valeur son déploiement royal dans la deuxième partie.

5.1.1. Un mot et un nom, singulier et pluriel : analyse théonymique de אֱלֹהִים

Comme le souligne notamment Jean-Pierre Sonnet, le nom, dans la Bible hébraïque, a souvent une fonction proleptique et d’anticipation⁵⁴⁴. Pour cette raison, une brève étude du nom

⁵⁴⁴ Sonnet, « L’analyse narrative des récits bibliques », 73.

divin employé en Gn 1 est nécessaire puisque ce dernier participe très certainement à la caractérisation de Dieu dans le premier récit de création. Je me pencherai d'abord sur le terme אֱלֹהִים d'un point de vue grammatical avant d'explorer d'autres contextes d'utilisation de ce nom dans certains textes identifiés comme sacerdotaux.

Dans la Bible hébraïque, c'est le terme אֱלֹהִים qui désigne le personnage divin lorsqu'on le rencontre pour la première fois en Gn 1,1. Il s'agit d'un nom commun masculin pluriel, qui se traduit par « dieu.x ». Dans l'ensemble du récit de Gn 1, les verbes dont Elohim est le sujet sont conjugués à la troisième personne, masculin singulier⁵⁴⁵. Ceci présente un problème d'ordre grammatical et théologique. En effet, comment concilier ce pluriel et ce singulier? Fait-on face à plusieurs divinités? À ce propos, plusieurs pistes ont été explorées au fil de l'histoire de la réception de Gn 1. Dans le cadre de ce mémoire, je me contenterai d'explorer certaines des pistes les plus fertiles, en commençant par l'hypothèse grammaticale du *pluralis excellentiae*.

Selon Gesenius et Joüon, le *pluralis excellentiae* est une notion qui comprend un terme pluriel s'accordant au singulier en tant que pluriel de majesté, c'est-à-dire un pluriel qui résume tous les aspects d'un objet tout en procédant à son intensification⁵⁴⁶. Le Béhémot (בְּהֵמוֹת) de Job 40, animal mythique aux capacités exceptionnelles, est, par exemple, un *pluralis excellentiae* du terme hébraïque singulier בְּהֵמָה qui renvoie généralement à des têtes de bétail, voire à des animaux domestiques⁵⁴⁷. Dans le contexte de Gn 1, le *pluralis excellentiae* pourrait, sous un angle royal, être compris comme une marque de la souveraineté d'Elohim. Pour Westermann et Wenham cependant, le terme אֱלֹהִים , en lui-même, ne permet pas une telle interprétation et les deux biblistes s'opposent à son interprétation comme pluriel de majesté. Pour eux, אֱלֹהִים est surtout un nom commun, découlant d'une racine sémitique « אל » partagée dans le Proche-Orient ancien, et qui, malgré son pluriel, se doit d'être compris comme un nom commun singulier. Leur position représente bien l'engouement limité en faveur du pluriel de majesté parmi les exégètes⁵⁴⁸. Par

⁵⁴⁵ Gn 1,1.3-12.14.16-18.20-22.24-29.31; 2,2-3.

⁵⁴⁶ Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew grammar*, 2^e éd. (Oxford : Clarendon Press, 1910), chap. 124; Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, #36d.

⁵⁴⁷ Voir Gn 36,6; Ex 8,13; Pr 12,10; Ps 49,21 pour ne nommer que quelques-unes des 190 occurrences du terme.

⁵⁴⁸ Dans sa thèse, Scott Burnett établit l'arrière-plan historique du terme, rejette d'emblée son interprétation comme pluriel de majesté, et en conclut à une filiation possiblement cananéenne. Il traduit conséquemment Elohim par « deity » soit comme un nom commun : Pour creuser davantage sur cet appellation divine, voir : Joel Scott Burnett, « A Reassessment of Biblical Elohim » (Ann Arbor, MI: Johns Hopkins University, 1999), 23-30; Pour une lecture du nom Elohim comme pluriel de majesté, voir : James S. Anderson, « El, Yahweh, and Elohim: The Evolution of God in Israel and its Theological Implications », *The Expository Times* 128, n° 6 (1 mars 2017) : 261-67,

exemple, Schmid parle du « so-called plural of majesty⁵⁴⁹ » et se réfère à la thèse de Burnett qui propose plutôt de comprendre le nom Elohim comme un « pluriel abstrait concrétisé⁵⁵⁰ ».

En plus de ces explications grammaticales et ces interprétations multiples, il faut tenir compte d'une pluralité d'autres hypothèses qui ont en commun de lier ce nom divin à la tradition sacerdotale⁵⁵¹. Dans le cadre de ce mémoire, et à la lumière du contexte postexilique qui marque le récit de Gn 1, une piste intéressante est à repérer dans l'idée de *l'anonymat* de Dieu et de ce développement théologique sous la domination perse. En effet, le terme אֱלֹהִים, s'il se réfère dans le contexte de Gn 1 à « Dieu », renvoie également dans d'autres passages aux dieux en général, voire à des divinités étrangères⁵⁵². C'est ce qui pousse Mark S. Smith à suggérer que « with the singular verb following, clearly the context implicitly asserts what the other texts commonly view as plurality is, as far as Genesis is concerned, a divine singularity »⁵⁵³. À sa suite, Schmid suggère que le document sacerdotal a délibérément adopté le nom commun אֱלֹהִים, une catégorie pour désigner les divinités plus largement, comme un nom propre. Il affirme en effet : « If the only God coincides with the category of “gods,” then it is a logical consequence that all other gods are included in this notion of God. Others may venerate him as Zeus or Ahuramazda, but actually, it is just God⁵⁵⁴ ». Pour ces exégètes et bien d'autres, le « nom » Elohim porterait donc, au cours de la période perse, la trace d'un monothéisme inclusif⁵⁵⁵ :

À l'opposé du discours deutéronomiste, qui insiste sur une ségrégation stricte entre le peuple de YHWH et les autres peuples, le milieu des prêtres présente un discours

⁵⁴⁹ Schmid, « The Quest for 'God' », 15.

⁵⁵⁰ Schmid, 15, note 32.

⁵⁵¹ Sur l'usage sacerdotal du nom Elohim, voir : Alter, *Genesis*; L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*; Sur la filiation sacerdotale du terme au-delà de son usage par la source "P", voir : Beauchamp, *Création et séparation*, 273; Bernard W. Anderson, « A Stylistic Study of the Priestly Creation Story », *Canon and Authority*, 1977, 148; Bernard W. Anderson, « From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11 », *Journal of Biblical Literature* 97, n° 1 (1978) : 34; Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 47; Westermann, *Genesis 1-11*, 81; Edward L. Greenstein, « Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively », *Prooftexts* 21, n° 1 (2001) : 3; Michael S. Heiser, « Should אֱלֹהִים ('ĒLŌHĪM) with Plural Predication Be Translated “Gods”? », *The Bible Translator* 61, n° 3 (2010) : 123-36.; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 48; Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 6; Batto, *In the Beginning*; Römer, *L'invention de Dieu*, 296; L'Hour, *Genèse 1-2, 4a*, 25-29; Wenham, *Genesis 1-15*, XXXI; Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 143-44.

⁵⁵² Burnett, « A Reassessment of Biblical Elohim », 69-72.

⁵⁵³ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 48.

⁵⁵⁴ Schmid, « The Quest for 'God' », 18.

⁵⁵⁵ Burnett, « A Reassessment of Biblical Elohim », 189; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 48; Schmid, « The Quest for 'God' », 275-96; Thomas L. Thompson, *Biblical Narrative and Palestine's History: Changing Perspectives 2*, Copenhagen international seminar (Bristol, CT: Equinox, 2013), 115; Römer, *L'invention de Dieu*, 297.

monothéiste inclusif qui cherche à définir la place et le rôle d'Israël et de [Dieu] au milieu de tous les peuples et de leurs dieux respectifs⁵⁵⁶.

Ainsi, la trame narrative sacerdotale (P) propose, selon Römer, un « développement » en trois temps des manifestations divines⁵⁵⁷. La première, celle qui nous concerne, révélerait Dieu sous le terme de אֱלֹהִים, un terme à la fois singulier et pluriel. Ce dernier, partiellement révélé, est à comprendre comme un assemblage de toutes les divinités du Proche-Orient ancien qui seraient des aspects du dieu « sacerdotal »⁵⁵⁸. On revient ici à la question de l'*anonymat* puisque אֱלֹהִים apparaît de façon voilée, soit sans identité personnelle. Viendrait ensuite la révélation aux Patriarches de *El Shadday* (Gn 17,1), puis du nom divin, le tétragramme sacré יהוה, avec Moïse. Cette hypothèse rejoint les propos de Benjamin Sommer pour qui « a central theme of priestly tradition – perhaps, the central theme of priestly tradition – is the desire of the transcendent God to become immanent on the earth this God had created⁵⁵⁹ » : une idée qui semble portée par cette « transition sacerdotale » du nom Elohim, plus impersonnel, vers YHWH, divinité plus personnelle. Selon Römer et Schmid, les compilateurs sacerdotaux considéraient ce nom comme un privilège d'Israël et donc comme un trait culturel, religieux et communautaire⁵⁶⁰.

Cette hypothèse, qui a le mérite de concilier texte et contexte, permet de souligner, par l'entremise de l'anonymat divin, la distance du Dieu Elohim. Il s'agit d'un aspect important de sa caractérisation en Gn 1 en lien étroit avec le contexte de domination perse⁵⁶¹. À défaut de fournir une description physique de Dieu, le récit sacerdotal dévoile néanmoins, dans sa réserve⁵⁶², quelques informations par l'entremise du nom divin. Pour Schmid et Thompson⁵⁶³, il est évident que l'utilisation de ce nom témoigne du contexte de rédaction sacerdotal, puisque

the newly established *pax persica* of Cyrus and Darius could be interpreted as God's aim in history. The present political situation is the way God meant the world to be – ruled by the one God and administered by the Great King of the Persians. Every people

⁵⁵⁶ Römer, *L'invention de Dieu*, 297.

⁵⁵⁷ Schmid, « The Quest for 'God' », 22; Thompson, *Biblical Narrative and Palestine's History*, 115; Römer, *L'invention de Dieu*, 247.

⁵⁵⁸ Römer, *L'invention de Dieu*, 297.

⁵⁵⁹ Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge : Cambridge University Press, 2009), 74.

⁵⁶⁰ Römer, *L'invention de Dieu*, 297-99.

⁵⁶¹ Thompson, *Biblical narrative and Palestine's history*, 115.

⁵⁶² Alter, *L'art du récit biblique*, 172; Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », 56.

⁵⁶³ Schmid, « The Quest for 'God' », 275-96; Thompson, *Biblical Narrative and Palestine's History*, 115.

has its cult and its language, but behind these cults, there is always one and the same God, “Elohim”⁵⁶⁴.

Gn 1 peut donc être abordé à partir de l’idée de *mimotexte* évoquée dans le chapitre précédent. En effet, avec l’appellation divine Elohim, clairement marquée par le contexte impérial perse, et les négociations coloniales qu’il implique, le récit sème les premières graines d’une affirmation identitaire propre et les germes d’un monothéisme inclusif dans la communauté postexilique de Yehud⁵⁶⁵. Je rejoins donc les propos de Nihan, en conclusion, pour qui le document sacerdotal, avec son monothéisme inclusif, « left significantly more room for positive collaboration and constructive interaction with the other ethnic groups inhabiting the land than other, more nationalistic traditions such as those circulated within [deuteronomists] circles⁵⁶⁶».

5.1.2. Une anthropomorphisation sacerdotale d’Elohim?

Après avoir survolé ces quelques considérations autour du nom d’Elohim, il s’agit maintenant de s’intéresser à l’agir du personnage divin. Le mode narratif implique, comme son nom l’indique, que le narrateur d’un texte rapporte de manière *indirecte* au lectorat⁵⁶⁷ les événements qui se déroulent. Il s’agit le plus souvent de courtes descriptions prenant la forme de « sommaires, d’inventaires et de commentaires⁵⁶⁸». Par l’image, le mode narratif adresse le tangible. Le mode scénique, pour sa part, insiste sur l’action⁵⁶⁹ et la parole des personnages. Évidemment, ces deux modes ne sont pas opposés, mais bien complémentaires, et c’est dans leur synergie qu’un portrait émerge et se découvre véritablement, puisqu’ils participent, distinctivement, à mettre en lumière certaines zones d’ombres autrement inatteignables.

Dans le livre de la Genèse, l’anthropomorphisme divin est le plus souvent associé au deuxième récit de création (Gn 2,4b-3,25) qui présente Dieu au milieu de sa création, plantant un jardin (v. 8), y déambulant (Gn 3,8), adressant la parole et commandant à l’humanité et au reste de la création (Gn 2-3)⁵⁷⁰. Plusieurs exégètes, notamment Arnold, considèrent d’ailleurs que la source « P » – incluant Gn 1 – promeut activement un anti-anthropomorphisme, ne faisant appel à la forme

⁵⁶⁴ Schmid, 21-22.

⁵⁶⁵ Schmid, 18, 22.

⁵⁶⁶ Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 386.

⁵⁶⁷ Marguerat, *Quand la Bible se raconte*, 16-17.

⁵⁶⁸ Sonnet, « L’analyse narrative des récits bibliques », 57.

⁵⁶⁹ Sonnet, 74.

⁵⁷⁰ Speiser, *Genesis*, 25; Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 76-77; Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 143.

humaine pour décrire Dieu que de manière métaphorique⁵⁷¹. Au contraire de ces avis, je me range plutôt du côté de Knafl sur la question des anthropomorphismes en Gn 1. Selon cette dernière, « P creation story does not reflect an attempt to deny the anthropomorphic nature of the deity. Rather, P assumes an anthropomorphic deity but does not elaborate its description of the deity due to its terse narrative style⁵⁷² ». Il vaut donc la peine de porter attention à certains des anthropomorphismes présents en Gn 1, notamment la capacité de Dieu à voir, à ressentir (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) et surtout à parler (Gn 1,3.6.9.11.14.20.22.26.29), puisque ces éléments participent à la caractérisation sacerdotale d'Elohim comme d'un grand prêtre.

5.1.3. Anthropomorphisme et anthropopathie : « Dieu voit comme c'est bon » (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31. BNT)

La formule בִּנְרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב, incluant deux versions légèrement différentes (Gn 1,4.31), apparaît à sept reprises⁵⁷³, toujours en clôture d'un des six jours de la création. Cette formule est un bon point de départ pour discuter des capacités « anthropomorphes » de Dieu en Gn 1 : sa vision mais également son aptitude à « ressentir ». Dans la Bible hébraïque, le verbe רָאָה, « voir », est celui qui sert le plus souvent à signaler la vision⁵⁷⁴. Ce même verbe est employé pour les êtres humains et pour Dieu, soulignant la capacité humaine et divine à percevoir (visuellement).

En Gn 1,4.10.12.18.21.25.31, Dieu ne fait pas que « voir », il constate, il observe. Il se tient, à cet égard, en retrait puisque, en tant qu'observateur, il porte un jugement sur les actions qu'il pose lui-même. En effet, après avoir « vu », Elohim qualifie sa création de טוֹב, « bonne/agréable/bénéfique », et porte ainsi un jugement sur celle-ci. Le recours à la vision par Dieu, qui suit toujours un acte de séparation/création, est le moment de sa mise à distance par rapport à sa création, de recul. Cette distance est, comme je l'ai déjà mentionné, un trait de ce Dieu Elohim *anonyme* qui ne se révèle que partiellement à Abraham en Gn 17,1, puis pleinement à Moïse en Ex 3,1-4.17. Cet anthropomorphisme divin va de pair, par ailleurs, avec un

⁵⁷¹ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: from its Beginning to the Babylonian Exile*, 1^{re} éd. (Chicago, IL : University of Chicago Press, 1960), 21-26, 121-22; Herbert Chanan Brichto, *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings* (New York, NY : Oxford University Press, 1998), 57; Bill T. Arnold, *Genesis*, New Cambridge Bible Commentary (Cambridge : Cambridge University Press, 2009), 46.

⁵⁷² Knafl, *Forming God*, 53.

⁵⁷³ Gn 1,4.10.12.18.21.25.31.

⁵⁷⁴ Voir notamment Gn 1,10.12.18; 12,4; Ex 3,4; 8,11; Is 6,5; Jr 42,2, etc.

anthropopathisme qui participe au portrait sacerdotal d'Elohim dans le texte à l'étude en contribuant directement à sa représentation en tant que grand prêtre.

Les temps d'observation récurrents d'Elohim en Gn 1 le mènent éventuellement, en Gn 1,4.10.12.18.21.25.31, à considérer, apprécier et juger sa création; il s'agit dans tous les cas de capacités éminemment humaines. En effet, par la formule בְּנִרְאָה אֱלֹהִים כִּי־טוֹב, Dieu accorde une valeur positive à sa création et se positionne vis-à-vis cette dernière⁵⁷⁵. Dans les mots de Westermann, un tel procédé est équivalent au travail d'un artisan qui, une fois son œuvre complétée, l'évalue⁵⁷⁶. En ce sens, l'appréciation visuelle de l'œuvre de la création par Elohim peut être rapprochée de la sphère rituelle – et donc cultuelle propre aux prêtres – selon laquelle un rite bien accompli mène à de bons résultats⁵⁷⁷. Cette interprétation est particulièrement fertile dans le contexte puisque le terme «טוֹב», employé pour rendre compte des objets créés/séparés, serait étroitement lié à la prêtrise⁵⁷⁸. Ce terme peut d'ailleurs être compris de différentes manières. Par exemple, selon Anne K. Knafl,

“good” implies practical value. For instance, in Num 14,7, Joshua and Caleb say of the land of Israel [טוֹבָה הָאָרֶץ לְעֵינַי מֵאֵלֶּיךָ] meaning not that the land is without evil but that it is vital [. . .] The implication of the refrain, then, is that God looks with approval on his creations, thereby exhibiting human-like emotion (anthropopathism). On a basic level, there is no distinction made between these acts of God and those of Joshua and Caleb in Num 14:7. The difference, as I have noted above, is one of degree and not kind. God evaluates all of creation, while Joshua and Caleb evaluate the land⁵⁷⁹.

À la suite de Hendel, Smith suggère pour sa part que l'utilisation de ce terme en Gn 1 préfigure et établit les bases du code de sainteté du Lévitique⁵⁸⁰. Le mot aurait donc une valeur morale⁵⁸¹. L'utilisation de טוב dans des passages comme Pr 2,20-22;12 et 13,22 semblent aussi soutenir une interprétation morale du terme : « Suis la ligne des gens bien, garde les routes des justes, oui les justes auront la terre, les intègres s'y installeront, les brutes en seront retranchées, les traîtres en seront expulsés⁵⁸² » (Pr 2,20-22. BNT). En associant les gens bien (טוֹבִים) aux justes (צַדִּיקִים) et en

⁵⁷⁵ Knafl, *Forming God*, 58.

⁵⁷⁶ Westermann, *Genesis 1-11*, 113.

⁵⁷⁷ Je remercie ma directrice Anne Létourneau pour cette piste interprétative prometteuse à mon analyse narrative.

⁵⁷⁸ Knafl, *Forming God*, 58-59; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 62-63.

⁵⁷⁹ Knafl, *Forming God*, 58.

⁵⁸⁰ Pour une analyse en profondeur du code de sainteté du Lévitique et ses liens avec Gn 1, voir : Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, chap. 4 & 5.

⁵⁸¹ Ronald S. Hendel, « Prophets, Priest, and the Efficacy of Ritual », dans *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, sous la direction de Jacob Milgrom et al. (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 194; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 62.

⁵⁸² לְמַעַן תִּלְכוּ בְּדַרְכֵי טוֹבִים וְאַרְחֻת צַדִּיקִים תִּשְׁמְרוּ: כִּי־יִשְׁרִים יִשְׁכְּנוּ אַרְצָן וְתַמִּימִים יִגְתְּרוּ בָהּ: וְרָשָׁעִים מֵאַרְצָן יִכְרְתוּ וְבוֹגְדִים יִסְחוּ מִבְּנֵיהֶם:

opposant ces derniers aux brutes (וְרִשְׁעִים) et aux traîtres (וְיִבּוֹגְלִים), une ligne de conduite distingue clairement deux groupes où le mot קֹרֵב est clairement situé axiologiquement. À la suite de Smith, on pourrait suggérer que l'utilisation de קֹרֵב dans le contexte de la création sacerdotale établit effectivement certains fondements moraux, éventuellement pleinement investis par le code de sainteté du Lévitique qui agit, délimite, organise et sépare⁵⁸³. Ces éléments combinés permettent de rapprocher la caractérisation d'Elohim de celle d'un grand prêtre en raison de son agir cultuel, notamment son œuvre de délimitation (ce qui est bon), le jargon sacerdotal (קֹרֵב) employé pour l'appréciation de son œuvre ainsi que la *distance* que sa position d'observateur met en relief. Il est par ailleurs incontournable de s'intéresser à un autre anthropomorphisme participant au portrait sacerdotal du personnage divin en Gn 1, soit sa capacité à parler; la parole étant le moteur même de la création.

5.1.4. Dévoilement par la parole créatrice : « Dieu dit »

Dans le récit de Gn 1, la parole occupe une place privilégiée dans la création, comme en témoignent les multiples occurrences du verbe אָמַר, « dire » (Gn 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29), l'emploi du verbe קָרָא, « nommer » (Gn 1,5.8.10) et du verbe בָּרַךְ, bénir (Gn 1,22.28; 2,3). Ce motif de la parole divine créatrice, qui est aussi présent dans d'autres traditions du Proche-Orient ancien⁵⁸⁴, est directement associé, dans le Pentateuque, à la tradition sacerdotale comme mode de création de prédilection⁵⁸⁵. Ainsi, la plupart reconnaissent la centralité de la parole divine dans le processus de création, notamment dans sa capacité d'auto-réalisation. En effet, en Gn 1, le discours divin n'est jamais en vain⁵⁸⁶. Ces éléments ayant été abondamment traités par la littérature secondaire, mon analyse de la parole ne vise pas tant à situer son rôle dans la création, mais plutôt à cerner comment cette parole efficace participe à la caractérisation sacerdotale d'Elohim comme d'un grand prêtre.

Il convient d'abord de rappeler que la création par la parole, tout comme d'autres dimensions déjà relevées, semble présenter un Dieu à *distance*. À la différence de YHWH-Elohim qui façonne l'humanité comme un potier (Gn 2,7.8.9.19) ou crée le monde par le combat (Ps 74;

⁵⁸³ Liss, « Ritual Purity and the Construction of Identity »; Meyer, « Divide and be different »; Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 379-82.

⁵⁸⁴ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 51-62, 123-26.

⁵⁸⁵ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 64-67.

⁵⁸⁶ Anthonioz, *Premiers récits de la création*, 126.

89), Elohim « dit ». Si son action est tout aussi efficace⁵⁸⁷ que les autres modes de création, il n'empêche que la parole n'a pas le caractère de la création par combat. La deuxième partie de ce chapitre sera l'occasion de revenir sur cette distance et ce qu'elle implique pour la caractérisation sacerdotale d'Elohim.

5.1.5. La bénédiction divine (Gn 1,22. 28; 2,3)

La parole divine participe à la caractérisation sacerdotale d'Elohim de plusieurs manières. Le premier indice que je souhaite traiter est la bénédiction divine, avec un triple emploi du verbe בָּרַךְ « bénir » (Gn 1,22.28; 2,3). Les objets de la bénédiction divine sont les animaux, l'humanité et le *Shabbat*⁵⁸⁸. Comme le note Smith, le recours à la bénédiction dans le document sacerdotal est aussi à associer à la prêtrise, comme en témoignent des passages comme Lv 9,22 et Nb 6,22-24 où Aaron, ses fils, et/ou Moïse bénissent le peuple. La bénédiction est aussi très présente dans le culte. De l'avis de Brichto, selon la *Halakhah*, le prêtre qui officiait le culte au Temple devait, deux fois par jours, le matin et le soir, monter sur une plateforme (**dukhan*) et prononcer la bénédiction, une pratique qui perdure même à la suite de la destruction du Temple, en remplacement du sacrifice comme principal rituel sacerdotal⁵⁸⁹. Le recours à la bénédiction semble à nouveau présenter Elohim comme un prêtre alors qu'il participe à la ritualisation du cosmos. De même, selon Raik Heckl, une piste intéressante est mise en lumière par la lecture parallèle de Nb 6,22-24 et de Gn 2,3 alors que

the passage of the blessing is connected to the conclusion of the preparations of the sanctuary and as such it is an important chronological transition within the Pentateuch; as the blessing of the Sabbath completes the week of creation (Gn 2,3), the Aaronic blessing accomplishes the creation of the sanctuary⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ Anthonioz, 126.

⁵⁸⁸ De l'avis de Westermann, la bénédiction divine, dans le contexte de Gn 1, confère aux principaux concernés un statut différent du reste de la création, comme la lumière (Gn 1,3) et les astres (Gn 1,14), à savoir la capacité de se reproduire et de se multiplier : Westermann, *Genesis 1-11*, 88.

⁵⁸⁹ Herbert Chanan Brichto, « Priestly Blessing », dans *Encyclopaedia Judaica*, sous la direction de Fred Skolnik et Michael Berenbaum, Vol. 16. (Detroit, MI : Macmillan & Keter Pub. House, 2007), 510-11

⁵⁹⁰ Raik Heckl, « The Aaronic Blessing (Numbers 6): Its Intention and Place in the Concept of the Pentateuch », dans *On Dating Biblical Texts to the Persian Period: Discerning Criteria and Establishing Epochs*, sous la direction de Richard J. Bauckham et Mark Lackowski, *Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe* 101 (Tübingen : Mohr Siebeck, 2019), 127.

Si l'interprétation du cosmos comme d'un sanctuaire n'est pas nouvelle, elle permet de cerner comment la caractérisation du Dieu-roi bâtisseur, mentionnée précédemment, rencontre celle du grand prêtre avec Elohim, dont la caractérisation correspond à une réappropriation du motif royal.

5.1.6 Elohim, de Dieu-bâtisseur à grand prêtre : retour sur les trois premiers jours de la création

Si la dimension edificatrice a, jusqu'à présent, été traitée à partir de motifs royaux, j'ai décidé d'aborder cette dernière dans le présent chapitre puisqu'elle participe considérablement à la caractérisation sacerdotale d'Elohim en Gn 1. Dans la Bible hébraïque, plusieurs passages présentent YHWH sous les traits d'un grand bâtisseur⁵⁹¹. Il est important de le rappeler, la construction d'infrastructures, notamment de canaux d'irrigation, est une des plus importantes responsabilités royales⁵⁹². Par exemple, en Jr 10, la présentation de YHWH comme roi (v.10), est suivie de la mention de son travail de créateur au verset 12 : « il est celui qui a fait la terre de sa force, qui a établi le monde par sa sagesse et qui par son intelligence a tendu le ciel⁵⁹³» (Jr 10,12. BNT). Ce passage, qui met en relief encore une fois les aptitudes edificatrices de YHWH, souligne explicitement la synergie opérante entre *royauté*, *force* et *sagesse*. En Gn 1, Elohim est lui aussi présenté comme un Dieu-bâtisseur. Sa caractérisation est celle d'un architecte céleste dont le profil est clairement teinté par l'idéologie sacerdotale.

Par son ordre et sa structure, la création en Gn 1 n'a rien à envier aux grands projets architecturaux d'aujourd'hui. Comme l'illustre le tableau ci-dessous, chaque jour de la première séquence créatrice (jours 1-3) correspond à ceux de la seconde (jours 4-6), comme un diptyque qui établit une correspondance entre les lieux créés et les créatures créées⁵⁹⁴. Le processus créateur culmine, pour sa part, avec la septième journée. Selon Smith et Blenkinsopp, de telles division et représentation de la création sont complètement inusitées dans le contexte du Proche-Orient ancien⁵⁹⁵.

⁵⁹¹ Gn 2,4b-25; Jb 28,25; 37,18; 38,4-6; Is 40.

⁵⁹² Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*, 471-77.

⁵⁹³ עָשָׂה אֱלֹהִים בְּכֹחוֹ מִכִּיּוֹ תִבְלַל בְּחָכְמָתוֹ וּבַתְּבוּנָתוֹ נִטָּה שְׁמַיִם

⁵⁹⁴ Sonnet, « Le gardien des espèces. Gen 1,28 dans le contexte du Covid-19 », 531.

⁵⁹⁵ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 87-89; Blenkinsopp, *Creation, un-creation, re-creation*, 20.

Jour 1 : La lumière	Jour 4 : Les grands luminaires
Jour 2 : Les cieux et les eaux	Jour 5 : Les créatures des cieux et des eaux
Jour 3 : La terre et la végétation	Jour 6 : Les créatures de la terre, la végétation et l'humanité
Jour 7 : Le repos d'Elohim	

Tableau inspiré de : Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 87-89; Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 20.

Le premier indice contribuant au portrait d'Elohim en tant que Dieu-roi bâtisseur se trouve au deuxième jour, plus précisément au verset 6. Dans ce passage, Elohim établit la רָקִיעַ, « voûte », au milieu des eaux, ce qui permet de diviser les eaux d'en haut des eaux d'en bas. Cette opération, semblable à un système de canalisation, permet à Dieu de créer un espace propice à ses futurs projets en évacuant les eaux et en les redirigeant. Cette action a comme conséquence directe, au jour suivant, de permettre à la terre d'émerger des eaux, désormais contrôlées : cette terre agira comme la fondation de l'œuvre créatrice. Un tel processus n'est pas sans rappeler l'activité hydraulique et l'établissement des fondations de YHWH en Ps 89,15; 97,2; 104,5 et les grands projets des rois proche-orientaux puisque déjà, « dès la plus haute époque sumérienne, les inscriptions royales énumèrent parmi les hauts faits royaux la construction des canaux⁵⁹⁶ ». La caractérisation d'Elohim en Gn 1 se distingue de celle du YHWH des psaumes par son ancrage dans une théologie sacerdotale, y compris dans sa fonction de roi-bâtisseur. Je traiterai maintenant de deux points qui permettent de bien le mettre en lumière : l'insistance sur le chiffre sept et le verbe פָּדַל, « diviser ».

Le récit de Gn 1 rend compte de la création du monde et du cosmos en six jours, par huit œuvres et par dix commandements divins⁵⁹⁷. Le point culminant de l'acte créateur se trouve, quant à lui, au septième jour⁵⁹⁸. Tel que souligné par Marvin H. Pope, cette insistance n'est pas anodine

⁵⁹⁶ Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques*, 471.

⁵⁹⁷ Wenham, *Genesis 1-15*, 1 : 6.

⁵⁹⁸ Je tiens à remercier le prof. Jean-Jacques Lavoie qui, dans l'évaluation du présent mémoire, à porter mon attention sur l'ubiquité du chiffre « 7 » en Gn 1,1-2,4a. En effet, Gn 1,1 est lui-même composé de sept mots alors que Gn 1,2 est composé de quatorze mots. Ces derniers totalisent donc vingt-et-un mot pour l'introduction d'un récit qui se déroule en sept jours. Plus loin, le verset qui porte sur le septième jour comprend, pour sa part, trente-cinq mots, soit 7 x 5. Une démonstration numérolgique saisissante !

puisque le chiffre sept signifie la complétude et la plénitude. L'importance symbolique de ce chiffre est notamment repérable dans la prise de Jéricho, en Jos 6,15-16 : les murs s'effondrent après les sept coups de shofars de sept prêtres lors du septième jour de siège. Par ailleurs, le chiffre sept est intimement lié à la textualité sacerdotale et surtout à la temporalité. Un rapide survol du Lévitique et de Nombres permet de mettre en évidence cette filiation et, surtout, le rapport du chiffre sept au culte : Lv 23, 3.7-8.36 rend compte, par exemple, d'un calendrier de sept jours alors que Nb 29, 17.20.23.26.29.32 fait état, pour sa part, de grands festivals s'étalant sur une durée de sept jours. Les 7 jours de la création rappellent donc le calendrier liturgique et les festivals, mettant en lumière la dimension culturelle du récit⁵⁹⁹.

Un autre élément à forte connotation sacerdotale est l'utilisation fréquente du verbe *לָדַבַּר*, « diviser », en Gn 1,1-2.4a. Dans le cadre de la Bible hébraïque, le verbe est souvent utilisé dans un contexte culturel et surtout en lien avec les règles de la *kashrut*⁶⁰⁰. Pour Mark Smith, « the structure of creation and its separation into realms in Genesis 1 foreshadows the priestly requirement regarding animals permissible and forbidden for eating in Leviticus 11⁶⁰¹ ». Cette correspondance est donc surtout repérable dans les formulations et le lexique utilisés pour décrire les animaux en Gn 1 et en Lv 11. Gn 1,21 fait état, par exemple, de « tous les vivants qui rampent dans les eaux » alors que Lv 11,41 concerne « tout reptile qui rampe sur la terre » (LSG Lv 11,41). On se doit de noter le rapprochement entre Lv 11,46 et Gn 1,21-26, alors que les deux textes présentent les mêmes catégories de créatures : oiseaux, animaux aquatiques et terrestres. À cette tripartition des créatures créées au cours des trois derniers jours de la création (air, terre, mer) correspond, comme l'illustre le tableau précédent, la tripartition du monde créé, si bien que la « division of the universe into heavens, earth and seas (vv. 1,4.6 cf. 9-10), corresponds to the assignment of the animal to these sphere⁶⁰² ». Le rapport au culte et à l'idéologie sacerdotale est donc évident, notamment à la lumière de la temporalité liée au chiffre sept et de la spatialité résultant de la division (cf. chapitre 3) opérée par le verbe *לָדַבַּר*, « diviser », au sein du récit. Plus encore, l'exploration des liens entre le Lévitique et Gn 1 permet de mettre en lumière d'autres

⁵⁹⁹ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 87-114.

⁶⁰⁰ Cf. aussi Lv 10,10; 11,47; 20,25; Ez 22,26; 42,20.

⁶⁰¹ Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 91; Pour lire davantage sur cette idée, voir: Liss, « Ritual Purity and the Construction of Identity », 329.

⁶⁰² Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 91.

aspects de la séparation « sacerdotale » associés à la médiation royale et au rôle de l'humanité et des prêtres. Nihan remarque en effet que

The collection on impurities in Lev 11–15 opens with a legislation in Lev 11 commanding Israel to observe a diet more closely conforming to the creational order by distinguishing systematically between clean and unclean animals rather than the non-differentiated consumption of meat granted to man after the Flood (Gen 9), thus separating Israel from the other nations. Similarly, the remainder of the collection on impurities, ch. 12–15, should also be understood in the context of the Priestly narrative as an incentive to live in a world of order by setting apart all the major deviations from the creational norm identified in this collection [Gn 1], and thus to be a model of social control over chaos. Above all, it is with Lev 16 that the dominant theme of the entire Priestly narrative, the restitution in Israel's sanctuary of the divine presence in the original creation, eventually reaches its expected conclusion.

Cette dernière remarque sur la finalité du récit sacerdotal, soit la restauration du sanctuaire de Dieu, est une idée qui mérite d'être davantage investiguée. Il s'agit maintenant de montrer comment cet élément sacerdotal – le sanctuaire – est constitutif de la représentation d'Elohim en tant que Dieu-roi bâtisseur et grand prêtre.

5.1.6.1 Temps et spatialité : le cosmos comme nouveau Temple

Gn 1 semble obéir aux mêmes préoccupations sacerdotales que l'on retrouve en Lv 11, en ordonnant, en structurant et en délimitant la création à partir de ses différentes sphères. Dieu, comme le prêtre,

inaugurates separation into proper realms, and these realms are maintained in terms that echo the priestly regimen of the Temple. In this respect, God is presented not only as the first builder. Genesis 1 further intimates that the universe is like a temple, with God presented as its priest of priests⁶⁰³.

À la suite notamment des travaux de Smith, d'Hurowitz et de Van Leeuwen, j'aimerais moi aussi rendre compte de la création en Gn 1 comme de l'établissement du cosmos en tant que Temple⁶⁰⁴. Cette lecture participe activement à la caractérisation d'Elohim dans ce corpus comme Dieu-bâtisseur, mais également comme prêtre. Ce passage n'est pas non plus le seul à souligner la

⁶⁰³ Smith, 92.

⁶⁰⁴ Victor A. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, JSOT ASOR Monograph Series 5 (Sheffield : JSOT Press, 1992), 242; Samuel Dean McBride, « Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch ». Dans *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*. Sous la direction de William P. Brown et S. Dean McBride (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000), 3; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 92-93; Van Leeuwen, « Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Ancient Mesopotamia and Israel », 408; Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation*, 21; Kavusa, « Creation as a Cosmic Temple : reading Genesis 1:1-2:4a in Light of Willie van Heerden's Ecological Insights », 1-23.

complémentarité de la fonction d'architecte du Dieu-roi avec celle de grand prêtre. Ex 25,9, un autre texte sacerdotal, présente un parallèle intéressant pour cette double fonction royale. Ce passage permet de mettre en évidence la représentation du cosmos comme d'un Temple. Il débute par une injonction de Dieu à Moïse qui doit lui construire un sanctuaire parmi le peuple pour qu'Il y demeure : « Selon tout ce que je te montre, le modèle de la demeure et le modèle de tous ses objets, ainsi vous ferez ! ». (Ex 25,9. BNT) S'en suit alors une description des plus exhaustives des matériaux, des mesures et des procédés permettant l'établissement du sanctuaire divin sur deux chapitres. De plus, en Ex 25,9, le Dieu-architecte donne le תבנית, modèle/plan⁶⁰⁵, qui sert à la réalisation du שֶׁמֶט, « sanctuaire⁶⁰⁶ » aux allures de tente.

Cette première partie de chapitre a permis de mettre en lumière comment le document sacerdotal et ses compilateurs représentent Elohim en Gn 1 sous les traits d'un grand prêtre à la fois par son nom, son agir anthropomorphique (à la fois sensoriel et moral) et ses gestes rituels de séparation et de consécration du cosmos comme nouveau Temple. Il est désormais temps d'effectuer un retour-synthèse sur l'ensemble des éléments de la caractérisation divine – royale et sacerdotale – d'Elohim en Gn 1 recueillis au fil des chapitres.

5.2. À la truelle et au pinceau : effacements, développements et continuités de la redynamisation sacerdotale de la royauté divine en Gn 1

Dans les dernières pages de ce chapitre, un retour à la comparaison des portraits du Dieu-roi YHWH dans les psaumes et du Dieu-roi Elohim en Gn 1 s'impose, afin de mettre en lumière l'articulation entre royauté et sacerdoce chez Elohim, témoignant d'une redynamisation de la souveraineté du personnage divin.

5.2.1. Effacement de la dimension martiale : établissement d'un Dieu-roi Elohim pacifiste

La plus importante dissonance entre les manifestations royales psalmique et génésiaque de Dieu est assurément à repérer dans sa dimension militaire. En Gn 1, la relecture sacerdotale de la

⁶⁰⁵ Brown, Driver, et Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon*, 125.

⁶⁰⁶ Brown, Driver, et Briggs, 1012; 1015. À ce sujet, cf. Daniel E. Fleming. « Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary », *Vetus Testamentum* 50, n° 4 (2000) : 485.

martialité royale est perceptible à plusieurs niveaux. D'abord, le cosmique Elohim s'impose par la distance. Sa présence, que j'ai déjà qualifiée d'« atténuée », prend tout son sens à la lumière du contexte postexilique et de la dépersonnalisation de la royauté suggérée. Dans les Psaumes, la représentation de YHWH comme Dieu-roi guerrier le place sur le champ de bataille, au côté de ses troupes et dans des combats éminemment visuels. Cette caractérisation, *in situ*, trouve probablement racine dans des vécus en contexte impérial, par exemple néo-assyrien⁶⁰⁷. Comme le note Liverani,

clashes with the neighbouring states had theological implications. These religious consequences became increasingly evident once the Assyrians began to threaten the area. It has already been noted how war was envisioned as a conflict between national deities, leading to a theological interpretation of both victories and defeats⁶⁰⁸.

Le portrait de YHWH dans les psaumes est donc tout à fait conforme à ce contexte. La royauté idéale du Dieu-roi Elohim se présente autrement puisque des contextes différents exigent des manifestations divines différentes. La distance entre ce Dieu et sa création illustre à merveille le processus de mimétisme colonial préalablement exploré. Par exemple, à la violence des monstres anciens des récits babyloniens et ougaritiques, les compilateurs sacerdotaux opposent des eaux / תְּהוֹם (Gn 1,2) et des תַּיִגִּים (Gn 1,21) bibliques⁶⁰⁹ apaisés. Pour paraphraser Bhabha, on assiste à un glissement, un excès, et une différence⁶¹⁰. La relecture sacerdotale de ces créatures n'est pas sans ironie⁶¹¹. Alors que les dieux proche-orientaux combattent, d'égaux à égaux, avec ces dernières, le תְּהוֹם et les תַּיִגִּים de Gn 1 sont soumis à la volonté divine et s'intègrent parfaitement à l'ordre de la création. Une habile démonstration de la supériorité d'Elohim sur ces autres divinités dans un jeu lexical subversif des plus efficaces.

⁶⁰⁷ Flynn, *YHWH is King*, 159 : 66.

⁶⁰⁸ Liverani, *The Ancient Near East*, 415.

⁶⁰⁹ Von Rad, *Genesis, Revised Edition*, 50-51; 57; Day, *God's conflict with the Dragon and the Sea*; Westermann, *Genesis 1-11*, 138; Collins, *Genesis 1-4*; Sparks, « Enūma Elish and Priestly Mimesis »; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*; Parry et Parry, *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible*, 37; Stahlberg, « Reading Genesis Literarily in the Liberal Arts Setting », 211; Spieckermann, « Creation », 275; Wenham, *Genesis 1-15*, 24; Collins, « The Primeval History » dans *Introduction to the Hebrew Bible*; Scurlock, *Chaoskampf Lost—Chaoskampf Regained The Gunkel Hypothesis Revisited*, 267-68.

⁶¹⁰ Bhabha, *Les lieux de la culture*, 148.

⁶¹¹ Ironie par la reprise d'anciens motifs et leur renversement opéré par les compilateurs sacerdotaux.

5.2.2. Développement de la dimension sapientielle : complémentarité d'un Dieu-roi Elohim bâtisseur, pourvoyeur et grand-prêtre

Si la dimension militaire de la royauté divine de YHWH a été oblitérée par les rédacteurs sacerdotaux dans le premier récit de création de la Bible hébraïque, la dimension sapientielle, elle, a été l'objet de permutations significatives. Dans un premier temps, le portrait sapientiel du Dieu-roi bâtisseur, très « hydro-centrée » dans ses manifestations psalmiques, est bousculées par les traits sacerdotaux de la caractérisation d'Elohim en Gn 1, désormais grand prêtre. Sans évacuer l'aspect édificateur de la royauté divine bien présent dans l'œuvre de création, cette caractérisation du personnage divin, qui confère désormais un caractère saint à la création entière, son nouveau Temple, se comprend à la lumière du contexte postexilique. L'idée d'un cosmos comme sanctuaire, à mon avis, répond donc à une double nécessité, suite à la destruction du royaume de Judah et du Temple et au traumatisme de l'exil. Il s'agit, d'une part, de proclamer et de renforcer la toute-puissance divine, certainement mise à mal dans le sac de sa « maison », et, d'autre part, de transfigurer un lieu matériel en un symbole fort, immuable et indestructible – le cosmos devenant temple. Par ailleurs, la consécration d'Elohim comme grand-prêtre légitime la prêtrise dans ses nouvelles fonctions et responsabilités parmi la *golâh* lors de l'exil et les « peuples de la terre » lors du grand retour aux environs de 538 ANE. La relecture sacerdotale du portrait divin en est donc une d'adaptation, de survie et de stabilisation d'éléments centraux au culte et à l'adoration Elohim.

On pourrait en dire tout autant de la caractérisation d'Elohim comme Prêtre-roi pourvoyeur qui partage sa souveraineté avec l'humanité en Gn 1. La démocratisation de la royauté à toute l'humanité, inhérente à la formule « image comme à la ressemblance » (Gn 1,26), vient renverser les normes proche-orientales alors en vigueur. L'humanité règne sur la création (Gn 1,26-30) et c'est par sa main agissante que Dieu pourvoit au reste de la création. De la même manière, à la royauté unique et éternelle des institutions babyloniennes⁶¹² s'oppose la royauté multiple de Gn 1. Le virage sacerdotal de la royauté sapientielle d'Elohim en contexte perse postexilique suggère donc une nouvelle dépersonnalisation du pouvoir royal, qui à la fois le renforce et le stabilise. Je suggère ainsi que la médiation royale devient une médiation sacerdotale qui, par l'agir de l'humanité mais d'abord des prêtres, perpétue l'œuvre créatrice à la place du roi. Cette réarticulation royale, par la dépersonnalisation du pouvoir royal davidique, permet ainsi sa

⁶¹² Stéphanie Anthonioz, « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien », 3.

stabilisation, puisque le principe même permettant le maintien de la création, à savoir la médiation royale, est désormais performée de manière exponentielle.

5.2.3. Continuité de la médiation royale : pilier de la création continuée

Si la caractérisation de la royauté divine en Gn 1 est sujette à d'importants changements – notamment dans l'effacement de sa dimension martiale et la revigoration de sa dimension sapientielle – tout n'y est pas que mouvement. La médiation royale en Gn 1,1–2,4a, par exemple, se déploie en continuité avec ses manifestations psalmiques et proche-orientales, non sans une certaine liberté. En effet, les expressions génésiaques de la médiation royale sont tout à fait conformes à la définition d'André-Salvini, puisqu'elle vise à « maintenir le monde ordonné [...] pour ne pas faire retomber le monde civilisé dans la situation du chaos primordial de la nuit des temps⁶¹³ ». Gn 1 innove cependant en tenant compte des préoccupations et des permutations découlant de la relecture sacerdotale, notamment en ce qui a trait au combat et à la place active de l'humanité dans le maintien de cet équilibre.

À la lumière du contexte de rédaction, la médiation par le combat en Gn 1 n'est pas évidente. À cet effet, le contexte historique peut de nouveau être éclairant : il n'y a plus de troupes judéennes à Jérusalem depuis 587 ANE. Le redéploiement mythologique répond donc au double impératif politique et théologique de faire sens de cet échec : d'une part, l'adoption d'une posture défensive marque le respect des frontières (tant impériales que cosmologiques) puisque le caractère martial du Dieu-roi est atténué et que celui-ci ne cherche plus à s'imposer, contrairement aux dieux d'Aššur et du dieu Marduk. D'autre part, le développement d'une position défensive – la mention d'une armée en Gn 2,1 – pourrait être perçu comme une forme de résistance subtile aux ambitions impériales néo-babyloniennes puis perses. On pourrait même proposer que la garde astrale de Gn 2,1 protège les frontières du nouveau « royaume de prêtres » face aux forces chaotiques personnifiées (néo-babyloniennes et perses) ou non (créatures mythiques et eaux indifférenciées). Sans être une dévalorisation complète de la royauté martiale typique du Proche-Orient ancien, ce « glissement » – d'un dieu luttant activement à une armée défensive à la frontière de sa création – permet l'espace nécessaire à la revalorisation d'autres aspects, surtout la médiation par la séparation, au centre des préoccupations sacerdotales.

⁶¹³ André-Salvini, « La conscience du temps en Mésopotamie », 33.

De manière encore plus assumée et évidente, la séparation au cœur de l’agir d’Elohim permet de nouer à la fois la dimension royale à celle des pratiques cultuelles (sacerdotales)⁶¹⁴. Le caractère rituel de la séparation est un élément clef de la caractérisation d’Elohim comme Prêtre-roi. Point névralgique de cette redynamisation, la médiation par la séparation s’effectue toujours ici en continuité avec la médiation royale « traditionnelle ». Si elle est omniprésente dans le récit de création de Gn 1,1–2,4a, elle rend compte des nouvelles considérations à l’égard du contexte et de l’émergence d’une nouvelle classe dirigeante, les prêtres. En effet, le vocabulaire employé (אֱלֹהִים et לֵוִי), le souci d’organisation du monde (Gn 1,21-30) et la hiérarchisation de la création inhérente au texte (Gn 1, 26-28) témoignent, à des degrés différents, de l’idéologie sacerdotale et de ses propres préoccupations sous le joug impérial néo-babylonien puis perse au cours de la période postexilique⁶¹⁵. La démocratisation de la royauté à l’humanité, désormais elle aussi pourvoyeuse, présente une participation active – et idéale – de la population et légitime, par le fait même, la fonction de la prêtrise, médiation cultuelle par la séparation. En effet, la création en tant que nouveau sanctuaire nécessite la participation de toute la communauté, et ceci consolide assurément les liens parmi celles-ci par la promotion d’une mission commune.

Dans ce chapitre, j’ai eu l’occasion d’explorer la caractérisation sacerdotale et royale d’Elohim dans le récit de Gn 1,1–2,4a. Alors que le chapitre précédent m’a permis d’explorer le contexte de rédaction possible de ce récit, ce chapitre a mis en lumière les effets du projet sacerdotal sur le portrait divin. Le portrait d’Elohim, dans un mouvement de résistance et d’adaptation au contexte impérial perse, défie, d’une certaine façon, des aspects passés et présents des cultures dominantes, par la réappropriation subversive de motifs et leur redynamisation subséquente. Cette relecture sacerdotale a débouché sur une caractérisation alternative de la royauté du Dieu d’Israël, le Prêtre-roi Elohim. Une analyse plus en profondeur du personnage d’Elohim a permis d’en souligner le profil de grand prêtre. Le « nom » Elohim, les divers anthropomorphismes mais surtout les gestes rituels contribuent en effet de diverses façons à cette caractérisation où royauté et sacerdoce se croisent, notamment dans l’édification d’un cosmos-sanctuaire. La dernière partie du

⁶¹⁴ Sur l’idéologie de la séparation ethnique de P à l’époque perse, voir Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 385.

⁶¹⁵ Liss, « Ritual Purity and the Construction of Identity », 329; Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, 2009, 698-704; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 92; Ginsburskaya, « Purity and Impurity in the Hebrew Bible », 23-24; David Bryan, *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*. (London : Bloomsbury Publishing, 2015); Kuhn, « Purity: Things in Their Proper Place », 95.

chapitre a d'ailleurs permis de revenir à la comparaison entre le YHWH-roi psalmique et le roi-prêtre Elohim de Gn 1. Ce fut ainsi l'occasion de souligner plusieurs redynamisations sacerdotales de motifs royaux, notamment l'apaisement du caractère martial de Dieu, le développement de la dimension sapientielle et la continuité de la médiation royale, toutes décelables dans la figure d'Elohim, un personnage intimement lié au projet sacerdotal dans le contexte postexilique perse.

Conclusion

Ce mémoire a été l'occasion d'explorer la dimension royale de la caractérisation du Dieu-roi Elohim en Gn 1, en la contrastant notamment avec le portrait du roi YHWH dans les psaumes. Puisque le chapitre précédent m'a permis de revenir en grande partie sur le travail effectué, je propose, en guise de conclusion, un très bref retour sur les grandes lignes de cette recherche, soit la caractérisation royale de Dieu et ses implications dans le récit de Gn 1,1–2,4a.

Le premier chapitre a été l'occasion d'amorcer le chantier de mon entreprise exégétique. Il s'agissait d'établir le texte de Gn 1,1–2,4a à partir duquel l'analyse s'est faite par la suite. J'ai donc effectué ce travail de critique textuelle sur la base des apparats critiques de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) et de la *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ). J'ai conclu ce chapitre par ma propre traduction du passage à l'étude.

Le deuxième chapitre a permis une exploration de la caractérisation de YHWH-roi dans plusieurs psaumes (Ps 47,74; 89; 104) afin d'établir les fondements de l'entreprise comparative à venir. Cet échantillon a révélé la correspondance entre le portrait de YHWH et une royauté proche-orientale commune et typique⁶¹⁶. Ce chapitre m'a permis de dégager la caractérisation du Dieu-roi YHWH sur la base de trois dimensions importantes de la royauté proche-orientale : la martialité, la sagesse (incluant les aspects de pourvoyance et d'édification) et la médiation à partir des Ps 47, 74, 89 et 104. Ce sont ces aspects de la royauté divine de YHWH dans les Psaumes qui m'ont servi de point de départ et de comparaison en vue de l'exploration des traces « royales » en Gn 1, en particulier de la caractérisation d'Elohim.

Dans le troisième chapitre, j'ai procédé à une analyse du récit de création de Gn 1,1–2,4a, afin de déceler des indices de royauté divine dans ce texte où Elohim – au contraire du YHWH des Psaumes – n'est jamais présenté comme roi (*melek*). Je me suis tout d'abord intéressé au genre littéraire du texte étudié : le mythe de création. Cette étape m'a permis de mettre en lumière la particularité du mythe en Gn 1–11, notamment son historicisation en tête de la Torah et du

⁶¹⁶ Erhard S. Gerstenberger, « “World Dominion” in Yahweh Kingship Psalms: Down To the Roots of Globalizing Concepts and Strategies », *Horizons in Biblical Theology* 23, n° 1 (2001) : 192-210; Geoffrey Grogan, *Psalms, The Two Horizons Old Testament Commentary* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2008), 238; Flynn, *YHWH is King*, 32.

TaNaK⁶¹⁷, ainsi que le jeu de proximité et de distance avec d'autres mythes de création comparables au Proche-Orient ancien. Puis, en m'appuyant sur les dimensions royales précédemment explorées dans le corpus psalmique, j'ai noté les déplacements et les transformations significatives de la royauté divine dans le récit d'ouverture de la Bible hébraïque : une atténuation marquée du caractère martial divin, l'articulation de la représentation de Dieu comme bâtisseur avec celle de grand prêtre, l'élargissement de sa royauté par la participation directe de l'humanité à la fonction divine de pourvoyance et la continuité de sa médiation dans un contexte pacifié.

Dans le quatrième chapitre, je me suis intéressé au contexte d'émergence du texte-phare de ce mémoire, Gn 1,1–2,4a. Cette brève contextualisation historique a permis de mettre en évidence le *Sitz im Leben* tumultueux du texte, c'est-à-dire le contexte postexilique impérial perse. Il s'agissait par ailleurs de tenir compte des traumatismes passés des populations concernées – la destruction de Jérusalem, y compris du Temple, et la déportation de ses élites –, mais également de la volonté des communautés exilique et postexilique, à Babylone comme en Yehoud, de se réapproprier cette histoire et ses cicatrices. Par la suite, j'ai précisé et situé l'appareil théorique postcolonial de ce mémoire, notamment à la suite des travaux de Homi Bhabha, de R. S. Sugurtharajah, de Fernando F. Segovia, de Carolyn R. Higginbotham et de Kenton L. Sparks. Cela m'a mené à proposer l'hypothèse selon laquelle la transformation sacerdotale de la royauté divine en Gn 1 s'intègre dans un mouvement de résistance et de survie identitaire face aux différentes dominations impériales.

Enfin, dans le cinquième et dernier chapitre de ce mémoire, j'ai pu pleinement dévoiler le profil sacerdotal d'Elohim en Gn 1, et ce, par le biais d'une analyse narrative plus approfondie. Ce fut l'occasion d'insister sur le « nom » divin et les différents anthropomorphismes qui traduisent, à leur manière, un certain agir de prêtre. L'apport de l'idéologie sacerdotale dans le portrait d'Elohim touche aussi à sa fonction de bâtisseur, mariée à celle de grand prêtre, le tout culminant dans l'établissement du cosmos comme sanctuaire. À cet effet, plusieurs indices ont permis d'établir Elohim comme grand-prêtre en Gn 1, notamment l'utilisation récurrente du chiffre « 7 » et l'emploi du verbe לָקַח « diviser ». Ces deux termes sont associés au maintien du calendrier rituel

⁶¹⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit : L'intrigue et le récit historique*, Points Essais, T. 1 (Paris : Édition du Seuil, 2006), 302; Sonnet, « L'analyse narrative des récits bibliques », 51; Römer, *L'invention de Dieu*, 13-14; Stavrakopoulou, « The Historical Framework : Biblical and Scholarly Portrayals of the Past », 27-32.

et aux sacrifices⁶¹⁸. Finalement, la dernière partie du chapitre a permis de nouer de manière encore plus serrée les fils royal et sacerdotal du portrait d'Elohim en Gn 1. En contraste avec les manifestations psalmiques de royauté divine, j'ai pu mettre en relief la manière dont le document sacerdotal postexilique innove dans sa dynamique de relecture postcoloniale par le biais d'une présentation d'un Elohim roi-prêtre qui consacre le cosmos comme sanctuaire. Ce portrait se caractérise surtout par l'apaisement, l'élargissement et la continuité des dimensions royales explorées mais aussi et surtout, sa démocratisation de la royauté à l'humanité entière (Gn 1,26-28). Pour conclure le présent mémoire, il s'agit maintenant d'ouvrir sur quelques pistes permettant de prolonger l'exploration de la royauté divine de Elohim, à partir d'autres perspectives critiques, nommément les études de la masculinité.

Une nouvelle royauté, une nouvelle masculinité?

La relation intime entre royauté et masculinité n'est pas nouvelle, mais elle est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. À la suite de Susan E. Haddox, il faut reconnaître que, dans le contexte biblique, la définition même de la masculinité est relative. D'ailleurs, elle rappelle que : « [it is] easy to superimpose our contemporary constructions on the text. Alternatively by assuming a uniformly patriarchal culture in ancient Israel, we can read a monolithic hegemonic masculinity into the text that distorts individual portrayals⁶¹⁹ ». Dans la recherche récente, le roi David s'impose tout de même comme un archétype humain de la masculinité hégémonique dans la Bible hébraïque⁶²⁰ alors qu'il y est décrit comme un musicien d'exception (1 S 16,14-23), un homme de valeur (1 S 18,7), un guerrier redoutable (1 S 17,1-58), un éloquent diplomate et un homme d'une beauté rare (1 S 16,12.18)⁶²¹. Le parangon divin de ces qualités royales est à retrouver, pour sa part, dans le personnage d'YHWH et auquel la royauté davidique est présentée,

⁶¹⁸ Marvin H. Pope, « Seven, Seventh, Seventy », dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, sous la direction de George Arthur Buttrick *et al.*, vol. 4 (Nashville, TN : Abingdon Pr, 1962); Liss, « Ritual Purity and the Construction of Identity »; Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1*, 91; 121.

⁶¹⁹ Susan E Haddox, « Is There a "Biblical Masculinity"? : Masculinities in the Hebrew Bible », *Word & World* 36, n° 1 (2016) : 6.

⁶²⁰ David J.A Clines, « David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible », *Interested Parties*, 1995, 212; Sara M Koenig, « Make War not Love: the Limits of David's Hegemonic Masculinity », *Biblical Interpretation* 23, n° 4-5 (2015) : 489-517; Susan E. Haddox, « Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades », *Currents in Biblical Research* 14, n° 2 (1 février 2016) : 176-206; Haddox; Ruth Mazo Karras, « 'Goliath Thought David Rather Boastful': Royal Masculinity in Kingless Societies », dans *The Haskins Society Journal* 28, sous la direction de Laura L. Gathagan et William North, NED-New edition, 2016. *Studies in Medieval History* (Woodbridge : Boydell & Brewer, 2017), 83-100.

⁶²¹ Clines, « David the man », 212-43.

dans le Ps 89, en effet miroir. Qu'arrive-t-il toutefois lorsque cette représentation royale divine et hégémonique est bousculée, confrontée et redynamisée par une royauté concurrente et alternative comme celle d'Elohim en Gn 1? Comme il a été possible de le constater, la martialité, qui fait partie intégrale des masculinités promues dans les textes bibliques, a été considérablement atténuée dans le portrait sacerdotal d'Elohim. À cet effet, on pourrait suggérer que l'empreinte sacerdotale redéfinit ce qu'est « être » un Dieu, incluant la performance de la masculinité royale. Ainsi, quels rapprochements pourrait-on faire, par exemple, entre Aaron le grand prêtre et Elohim? Est-il possible de déceler les contours d'une masculinité sacerdotale chez la divinité? Il m'apparaît que les conclusions de ce mémoire sur la royauté divine d'Elohim ouvrent la voie à une étude plus approfondie autour des dynamiques de genres en Gn 1 – en explorant notamment l'idée d'une royauté pacifiste et non violente⁶²² – mais surtout celle d'une humanité à « l'image comme à la ressemblance » du Prêtre-roi Elohim, c'est-à-dire « séparée » mâle et femelle.

⁶²² Kay, « Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible », 214-32; Harrison, « Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature », 86-109; Waltke et Fredricks, *Genesis: A Commentary*, 65; Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*; Greenspoon, « From Dominion to Stewardship? », 159-83; Van Wolde, « Why the Verb *אָדָּם* Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1-2.4a », 16-18; Fretheim, *Genesis and Ecology*, 46-48; Simkins, « The Bible and Anthropocentrism », 397-413; McLaughlin, « A Meatless Dominion », 144-54; Stone, *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*; Walker-Jones, « Naming the Human Animal », 1021-23; Bergant, « Imago Dei: Image or Divine, Interpreting the Hebrew Bible », 34-43; Sonnet, « Le gardien des espèces », 529-41; Kavusa, « Creation as a Cosmic Temple », 1-23.

Références bibliographiques

- Abasili, Alexander Izuchukwu. « Was it Rape? The David and Bathsheba Pericope Re-examined ». *Vetus Testamentum* 61, n° 1 (2011): 1-15.
- Alt, Albrecht, Rudolf Kittel, Hans Bardtke, Hans Peter Rüger, Joseph Ziegler, Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Gérard E. Weil et Adrian Schenker, dir. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5^e éd. Stuttgart : Dt. Bibelges, 1997.
- Alter, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York, NY : W.W. Norton, 1996.
- . *L'art du récit biblique*. Bruxelles : Lessius, 1999.
- Anderson, Bernard W. « A Stylistic Study of the Priestly Creation Story ». Dans *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*. Sous la direction de George W. Coats et Burke O. Long, 148-62. Philadelphia, PA : Fortress Press, 1977.
- . « From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11 ». *Journal of Biblical Literature* 97, n° 1 (1978) : 23-39.
- Anderson, James S. « El, Yahweh, and Elohim: The Evolution of God in Israel and its Theological Implications ». *The Expository Times* 128, n° 6 (2017) : 261-67.
- André-Salvini, Béatrice. « La conscience du temps en Mésopotamie ». Dans *Proche-Orient ancien, temps vécu, temps pensé : actes de la table-ronde du 15 novembre 1997*. Sous la direction de Dennis Pardee, Françoise Briquel-Chatonnet et Hélène Lozachmeur. Antiquités sémitiques 3. Paris : J. Maisonneuve, 1998.
- Angenot, Valérie. « Le rôle de la parallaxe dans l'iconographie d'Akhenaton ». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, n° 171 (mars 2008) : 28-50.
- Anthonioz, Stéphanie. *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible*. Leiden : Brill, 2009.
- . « Les fondements idéologiques et religieux des récits de création en Orient ancien : Parcours à travers quelques témoins mythologiques et bibliques ». *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 17 (2017). <https://doi.org/10.4000/cerri.1685>
- . *Premiers récits de la création*. Paris : Les éditions du Cerf, 2020.
- Arnold, Bill T. *Genesis. New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- Assmann, Jan, dir. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. 2^e éd. Orbis biblicus et orientalis. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- . *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München : C.H. Beck, 1990.
- Attinger, Pascal. « Enki et Ninḫursaġa ». *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 74 (1984) : 1-52.

- Bach, Alice. « Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible ». *Semeia* 63 (1993) : 61-79.
- Baines, John. « Ancient Egyptian Kingship ». *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, n° 121 (2014) : 103-8.
- Bandstra, Barry L. *Reading the Old Testament: an Introduction to the Hebrew Bible*. 4^e éd. Belmont, CA : Wadsworth, 2009.
- Barmash, Pamela, et Mark W. Hamilton, dir. *In the Shadow of Empire: Israel and Judah in the Long Sixth Century BCE*. Archaeology and biblical studies 30. Atlanta, GA : SBL Press, 2021.
- Barr, James. « Man And Nature - The Ecological Controversy And The Old Testament ». *Bulletin of the John Rylands Library* 55, n° 1 (1972) : 9-32.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics The Doctrine of Creation, Volume 3, Part 1: The Work of Creation*. London : Bloomsbury T&T Clark, 2004.
- Batto, Bernard F. *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2013.
- . « The Combat Myth in Israelite Tradition Revisited ». Dans *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaokampf Hypothesis*. Sous la direction de JoAnn Scurlock et Richard H. Beal, 217-237. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.
- Beauchamp, Paul. *Création et séparation; étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Bibliothèque de sciences religieuses. Paris : Desclée de Brouwer, 1969.
- Ben Zvi, Ehud. « Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati ». Dans *The Priests in the Prophets: the Portrayal of Priests, Prophets, and other Religious Specialists in the Latter Prophets*. Sous la direction de Lester L. Grabbe et Alice Ogden Bellis. Journal for the Study of the Old Testament 408. Londres : T & T Clark, 2004.
- Ben-Hayyim, Zeev et Abraham Tal. *A Grammar of Samaritan Hebrew: Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2000.
- Bergant, Dianne. « Imago Dei: Image or Divine, Interpreting the Hebrew Bible ». Dans *Ecology and Theology of Nature*. Sous la direction de Linda Hogan João J Vila-Chã et Agbonkhanmeghe E Orobator, 34-43. Londres : SCM Press, 2018.
- Berlin, Adele. « The Wisdom of Creation in Psalm 104 ». Dans *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Sous la direction de Ronald L. Troxel, Kelvin G. Friebel et Dennis Robert Magary, 71-84. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2005.
- Berquist, Jon L. *Judaism in Persia's Shadow : a Social and Historical Approach*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1995.

- Bhabha, Homi K. *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Traduit par Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2007.
- Bird, Phyllis A. « “Male and Female He Created Them” : Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation ». *The Harvard Theological Review* 74, n° 2 (1981) : 129-59.
- . *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis, MN : Augsburg Fortress Publishers, 1997.
- Blenkinsopp, Joseph. « A Post-Exilic Lay Source in Genesis 1–11 ». Dans *Abschied vom Jahwisten: die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. Sous la direction de Jan Christian Gertz et Konrad Schmid, 49-62. Tübingen : De Gruyter, 2002.
- . *Creation, Un-creation, Re-creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11*. New York, NY : T & T Clark, 2011.
- . « The Judaeon Priesthood during the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction ». *The Catholic Biblical Quarterly* 60, n° 1 (1998) : 25-43.
- Boyer, Frédéric, *et al*, dir. *La Bible : nouvelle traduction*. Traduit par Philippe Abadie, Pierre Alferi, Marianne Alphant, Jean-Luc Benoziglio, Michel Berder, François Bon, Marie Borel, *et al*. Montréal: Novalis et Paris : Bayard, 2015.
- Bratcher, Robert G. et William D. Reyburn. *A Translator’s Handbook on the Book of Psalms*. New York, NY : United Bible Societies, 1991.
- Brett, Mark G. « Permutations of Sovereignty in the Priestly Tradition ». *Vetus Testamentum* 63 (2013) : 382-92.
- Brettler, Marc Zvi. *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*. *Journal for the Study of the Old Testament* 76. Sheffield : JSOT Press, 1989.
- Brichto, Herbert Chanan. « Priestly Blessing ». Dans *Encyclopaedia Judaica*. Sous la direction de Fred Skolnik et Michael Berenbaum. Vol. 16. 510-11. Detroit, MI : Macmillan & Keter Pub. House, 2007.
- . *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. New York NY : Oxford University Press, 1998.
- Bright, John. *Jeremiah*. New York, NY: Doubleday & Company, Inc, 1965.
- Brisch, Nicole Maria, dir. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4. Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Brown, Francis, S. R. Driver et Charles A. Briggs. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Chicago, IL : Snowball Publishing, 2010.
- Brown, William P. et Edmée Kingsmill. « The Psalms: An Overview ». Dans *The Oxford Handbook of the Psalms*, sous la direction de William P. Brown, 1-24. Oxford : Oxford University Press, 2014.

- Brueggemann, Walter et Jr Bellinger William H., dir. *Psalms. New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Brueggemann, Walter et Hans Walter Wolff. *The Vitality of Old Testament Traditions*. 2^e éd. Atlanta, GA : John Knox Press, 1982.
- Bryan, David. *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*. Londres : Bloomsbury Publishing, 2015.
- Burnett, Joel Scott. « A Reassessment of Biblical Elohim ». (Thèse de doctorat, Johns Hopkins University, 1999)
- Greenfield, Jonah C. « 'attā Pōrartā Bě'ozkā Yam (Psalm 74:13a) ». Dans *Language, Theology, and The Bible: Essays in Honour of James Barr*. Sous la direction de Samuel E. Balentine et John Barton, 1^{re} éd. 113-20. Oxford : Clarendon Press, 1994.
- Carr, David M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. 1^{re} éd. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 1996.
- . et Jonathan Miles Robker. *Genesis 1-11*. Stuttgart : Kohlhammer, 2021.
- Cataldo, Jeremiah W. *A Theocratic Yehud? Issues of Government in a Persian Province*. New York, NY : Bloomsbury Academic & Professional, 2009.
- Cauchi, Joseph. « Ezekiel 21:1-22 as Trauma Literature ». *Australian Biblical Review* 69 (2021) : 15-22.
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia, PA : Fortress Press, 1979.
- . *Myth and reality in the Old Testament*. Studies in biblical theology 27. Londres : SCM Press, 1960.
- Chouraqui, André. *La bible*. Paris : Desclée de Brouwer, 1989.
- Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2004.
- Clifford, Richard J. *Psalms 1-72. Abingdon Old Testament Commentaries*. Nashville, TN : Abingdon Press, 2002.
- . *Psalms 73-150. Abingdon Old Testament Commentaries*. Nashville, TN : Abingdon Press, 2003.
- Clines, David J.A. « David the Man: The Construction of Masculinity in the Hebrew Bible ». Dans *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sous la direction de David J.A Clines, 212-44. Journal for the Study of the Old Testament / Supplement Series. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1995.
- . « Humanity as the Image of God ». Dans *On the Way to the Postmodern*, Vol. 2. 447-97. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.

- Cogan, M. « Chronology ». Dans *The Anchor Bible Dictionary*. Sous la direction de David Noel Freedman, Vol. 1. 1005-11. New York, NY : Doubleday, 1992.
- Collins, C. John. *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Kindle. Phillipsburg, NJ : P & R Pub., 2006.
- Collins, John J. *What Are Biblical Values?: What the Bible Says on Key Ethical Issues*. New Haven, CT : Yale University Press, 2019.
- . *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis, MN : Augsburg Fortress, 2018.
- Cook, John A. « Back to the Beginning: Verbal Syntax and Semantics in Genesis 1:1–3 ». Dans *For Us, But Not to Us: Essays on Creation, Covenant, and Context in Honor of John H. Walton*. Sous la direction de John H. Walton, Adam Miglio, Caryn A. Reeder, Joshua T. Walton et Kenneth C. Way, 35-45. Eugene, OR : Pickwick Publications, 2020.
- Cooke, Caralie. « Controlling the Narrative: The Babylonian Exile as Chosen Trauma ». Dans *In the Shadow of Empire: Israel and Judah in the Long Sixth Century BCE*. Sous la direction de Pamela Barmash et Mark W. Hamilton, 61-76. Atlanta, GA : SBL Press, 2021.
- Cras, Alban. *La symbolique du vêtement dans la Bible*. Paris : Les éditions du Cerf, 2011.
- Crouch, C. L. « Made in the Image of God: The Creation of מַלְאָכִים, the Commissioning of the King and the *Chaoskampf* of Yhwh ». *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16, n° 1 (4 juin 2016) : 1-21.
- Crowell, B. L. « Postcolonial Studies and the Hebrew Bible ». *Currents in Biblical Research* 7, n° 2 (2009) : 217-44.
- Dalley, Stephanie. « The Transition from Neo-Assyrians to Neo-Babylonians: Break or Continuity? » *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies*, 2003, 25-28*.
- Davies, John A. *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6*. *Journal for the study of the Old Testament* 395. New York, NY : T & T Clark, 2004.
- Davies, W. D. et Louis Finkelstein, dir. *The Cambridge History of Judaism: Volume 1, Introduction: The Persian Period*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- Day, John. *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. University of Cambridge oriental publications, no. 35. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- DeClaisse-Walford, Nancy L., Rolf A. Jacobson et Beth LaNeel Tanner. *The Book of Psalms*. KINDLE. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2014.
- Dhorme, Édouard. *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Paris : P. Geuthner, 1963.

- Dorsey, David A. *Roads and Highways of Ancient Israel*. The ASOR library of biblical and Near Eastern archaeology. Baltimore, MD : Johns Hopkins University Press, 1991.
- Dumortier, Jean-Bernard. « Un rituel d'intronisation : Le Ps. LXXXIX 2-38 ». *Vetus Testamentum* 22, n° 2 (1972) : 176-96.
- E. Burton, Marilyn. « Robed in Majesty: Clothing as a Metaphor for the Classical Hebrew Semantic Domain of כבוד ». Dans *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*. Sous la direction de Christoph Berner, Manuel Schäfer, Martin Schott, Sarah Schulz et Martina Weingärtner, 289-300. Londres : T&T Clark, 2019.
- Eaton, J. H. *Kingship and the Psalms*. Naperville, IL : Allenson, 1976.
- Ehrenberg, Erica. « Dieu et mon Droit: Kingship In Late Babylonian And Early Persian Times ». Dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Sous la direction de Nicole Maria Brisch. University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4. Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Finkelstein, Israël. *Le royaume biblique oublié*. Collège de France. Paris : Odile Jacob, 2013.
- Finkelstein, Israël, et Neil Asher Silberman. *La Bible dévoilée: les nouvelles révélations de l'archéologie*. Collection Folio Histoire 127. Paris : Gallimard, 2004.
- Fleming, Daniel E. « Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary ». *Vetus Testamentum* 50, n° 4 (2000) : 484-98.
- Flynn, Shawn W. *YHWH is King: the Development of Divine Kingship in Ancient Israel*. Vol. 159. Supplements to Vetus Testamentum. Leiden : Brill, 2014.
- Frandsen, Paul John. « Aspects Of Kingship In Ancient Egypt ». Dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Sous la direction de Nicole Maria Brisch. University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4. Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods. A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. An Oriental Institute Essay. Chicago, IL : University of Chicago Press, 1978.
- Fretheim, Terence E. « Genesis and Ecology ». Dans *The Book of Genesis*. Sous la direction de Craig A. Evans, Joel N. Lohr, et David L. Petersen, 683-706. Leiden : Brill, 2012.
- Fried, Lisbeth S. *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire*. Biblical and Judaic studies, v. 10. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2004.
- Garelli, Paul. « Les temples et le pouvoir royal en Assyrie du X^{IV}e au VIII^e siècle ». Dans *Le Temple et le Culte. Compte rendu de la vingtième rencontre assyriologique internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972 sous les auspices du Nederlands Instituut voor het nabije oosten*, 1975.
- Geller, Stephen A. « God, Humanity and Nature ». Dans *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tsvi Abusch*. Sous la direction de Jeffrey Stackert,

- Barbara N. Porter, David P. Wright et I. Tzvi Abusch, 421-67. Bethesda, MD : CDL Press, 2010.
- Genette, Gérard. *Palimpsestes la littérature au second degré*. KINDLE. Paris : Editions du Seuil, 1982.
- Gerstenberger, Erhard S. *Psalms. Part 2, and Lamentations*. The forms of the Old Testament literature, Vol. 15. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001.
- . « “World Dominion” in Yahweh Kingship Psalms: Down To the Roots of Globalizing Concepts and Strategies ». *Horizons in Biblical Theology* 23, n° 1 (2001) : 192-210.
- Gesenius, Wilhelm. *Gesenius' Hebrew grammar*. 2^e éd. Oxford : Clarendon Press, 1910.
- Gillingham, Susan E. « The Levites and the Editorial Composition of the Psalms ». Dans *The Oxford handbook of the Psalms*. Sous la direction de William P. Brown, 200-213. New York, NY : Oxford University Press, 2014.
- Ginsburskaya, Mila. « Purity and Impurity in the Hebrew Bible ». Dans *Purity*. Sous la direction de Andrew Brower Latz et Arseny Ermakov, 1^{re} éd., 3-29. Essays in Bible and Theology. Cambridge : The Lutterworth Press, 2014.
- Girard, Marc. « L'analyse structurelle ». Dans *Entendre la voix du Dieu vivant : interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, sous la direction de Jean Duhaime et Odette Mainville, 149-59. Montréal : Médiaspaul, 1994.
- . *Les Psaumes : analyse structurelle et interprétation, Volume 1*. Montréal : Bellarmin, 1994.
- Glissmann, Volker. *Out of Exile, not out of Babylon: The Diaspora Theology of the Golah*. Mzuzu, Malawi : Mzuni Press, 2019.
- Goldingay, John. *Psalms: Psalms 90-150*. KINDLE. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2008.
- Grayson, Albert Kirk, dir. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, v. 2. Toronto : University of Toronto Press, 1991.
- . *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC*. Toronto : University of Toronto Press, 1991.
- , *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (To 1115 BC)*. The Royal inscriptions of Mesopotamia, v. 1. Toronto : University of Toronto Press, 1987.
- Greenspoon, Leonard J. « From Dominion to Stewardship? The Ecology of Biblical Translation ». *Journal of Religion & Society. Supplement Series* 3 (2008) : 159-83.
- Greenstein, Edward L. « Presenting Genesis 1, Constructively and Deconstructively ». *Prooftexts* 21, n° 1 (2001): 1-22.
- Grevisse, Maurice et André Goosse. *Le bon usage : grammaire française*. 14^e éd. Bruxelles : De Boeck, 2007.

- Grogan, Geoffrey. *Psalms*. The Two Horizons Old Testament Commentary. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2008.
- Guillemette, Pierre et Mireille Brisebois. *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Montréal : Fides, 1987.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- . *The Psalms: A Form-critical Introduction*. Traduit par Thomas M. Horner. Philadelphia, PA : Fortress Press, 1967.
- Gunkel, Hermann et Joachim Begrich. *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Mercer Library of Biblical Studies. Macon, GA : Mercer University Press, 1998.
- Gunkel, Hermann et Heinrich Zimmern. *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*. The Biblical Resource Series. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2006.
- Habel, Norman C. *The Birth, the Curse and the Greening of Earth. An Ecological Reading of Genesis 1-11*. The Earth Bible Commentary Series 1. Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Haddox, Susan E. « Is There a “Biblical Masculinity”? Masculinities in the Hebrew Bible ». *Word & World* 36, n° 1 (2016) : 5-14.
- . « Masculinity Studies of the Hebrew Bible: The First Two Decades ». *Currents in Biblical Research* 14, n° 2 (2016) : 176-206.
- Hahn, Scott W. *Kinship by Covenant: : a Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*. New Haven, CT : Yale University Press, 2009.
- Hamilton, Victor P. *The New International Commentary on the Old Testament: Chapters 1-17*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990.
- Harl, Marguerite, dir. *La Bible d'Alexandrie*. 2^e éd. Paris : Les Editions Du Cerf, 1986.
- Harland, P. J. *Chapter Four: Creation, Uncreation and Re-Creation*. Leiden : Brill, 1996.
- Harrison, Peter. « Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature ». *The Journal of Religion* 79, n° 1 (1999) : 86-109.
- Heckl, Raik. « The Aaronic Blessing (Numbers 6): Its Intention and Place in the Concept of the Pentateuch ». Dans *On Dating Biblical Texts to the Persian Period: Discerning Criteria and Establishing Epochs*. Sous la direction de Richard J. Bauckham et Mark Lackowski, 119-38. Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 101. Tübingen : Mohr Siebeck, 2019.
- Hehn, Johannes. « Zum Terminus “Bild Gottes” ». Dans *Festschrift Eduard Sachau, zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*. Sous la direction de Gotthold Weil, 36-52. Berlin : G. Reimer, 1915.

- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. 2^e éd. Chicago, IL : University of Chicago Press, 1993.
- Heiser, Michael S. « Should אֱלֹהִים (’ĒLŌHĪM) with Plural Predication Be Translated “Gods”? » *The Bible Translator* 61, n° 3 (2010) : 123-36.
- Hendel, Ronald S. « Prophets, Priest, and the Efficacy of Ritual ». Dans *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Sous la direction de Jacob Milgrom, David P. Wright, David Noel Freedman et Avi Hurvitz. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1995.
- . *The Text of Genesis 1-11: Textual Studies and Critical Edition*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Higginbotham, Carolyn R. *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine: Governance and Accommodation on the Imperial Periphery*. Culture and history of the ancient Near East, v. 2. Leiden : Brill, 2000.
- Himmelfarb, Martha. « “A Kingdom of Priests”: The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism ». *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, n° 1 (1997) : 89-104.
- Holmstedt, Robert. « The Restrictive Syntax of Genesis I, 1 ». *Vetus Testamentum* 58, n° 1 (2008) : 56-67.
- Holtz, Shalom. « The Thematic Unity of Psalm CXLIV in Light of Mesopotamian Royal Ideology ». *Vetus Testamentum* 58, n° 3 (2008) : 367-80.
- Horowitz, Wayne, dir. *Mesopotamian Cosmic Geography*. 1^{re} éd. Mesopotamian civilizations 8. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1998.
- Horst, Friedrich. « Face to Face: The Biblical Doctrine of the Image of God ». *Interpretation* 4, n° 3 (1950) : 259-70.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Erich Zenger, Linda M. Maloney et Klaus Baltzer, dir. *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*. Minneapolis, MN : Augsburg Fortress, 2005.
- , dir. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2020.
- Humbert, Paul. « Encore le premier mot de la Bible ». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76, n° 2 (1964) : 123-31.
- . *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*. Mémoires de l’Université de Neuchâtel Série in-octavo. 1940.
- Hurowitz, Victor A. *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. JSOT ASOR Monograph Series 5. Sheffield : JSOT Press, 1992.

- Hyatt, J. Philip. « The Beginning of Jeremiah's Prophecy ». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78, n° 2 (1966) : 204-14.
- Jacob, Benno. *The First Book of the Bible: Genesis*. Traduit par Ernst Jacob et Walter Jacob. Augm. ed. Jersey City, N.J: Ktav Pub. House, 2007.
- Jacq, Christian. *La Tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les Textes des Pyramides*. Paris : Grasset, 1998.
- Jastrow, Morris. *The Religion of Babylonia and Assyria*. Vol. 2. Handbooks on the History of Religions. Boston : Ginn & Company, 1898.
- Joachimsen, Kristin. « Yehudite Imaginations of King Darius and His Officials: Views from the Province beyond the River ». *Religions* 13, n° 3 (2022) : 262.
- Jones, Philip. « Divine and Non-Divine Kingship ». Dans *A Companion to the Ancient Near East*. Sous la direction de Daniel C. Snell, 243-59. New York, NY : John Wiley & Sons, Ltd, 2020.
- Joüon, Paul. *Grammaire de l'hébreu biblique*. 2^e éd. Rome: Institut biblique pontifical, 1947.
- Kang, Sa-Moon. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient near East*. Berlin: De Gruyter, 1989.
- Karras, Ruth Mazo. « Goliath Thought David Rather Boastful': Royal Masculinity in Kingless Societies ». Dans *The Haskins Society Journal*. Sous la direction de Laura L. Gathagan et William North, 83-100. *Studies in Medieval History* 28. Woodbridge : Boydell & Brewer, 2017.
- Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel: from its Beginning to the Babylonian Exile*. 1^{re} éd. Chicago, IL : University of Chicago Press, 1960.
- Kavusa, Kivatsi Jonathan. « Creation as a Cosmic Temple: Reading Genesis 1:1-2:4a in Light of Willie van Heerden's Ecological Insights ». *Journal for Semitics* 30, n° 1 (2021) : 1-23.
- Kay, Jeanne. « Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible ». *Annals of the Association of American Geographers* 79, n° 2 (1989) : 214-32.
- Kirk, G. *Nature Of Greeks Myths*. Londres: Penguin UK, 1990.
- Klein, Jacob. « Sumerian Kingship and the Gods ». Dans *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*. Sous la direction de Gary M. Beckman et Theodore J. Lewis, 115-31. Providence, RI : Brown Judaic Studies, 2006.
- Klingbeil, Martin G. *Yahweh Fighting from Heaven: God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Knafl, Anne K. *Forming God: Divine Anthropomorphism in the Pentateuch*. University Park, PA : Penn State University Press, 2014.

- Koenig, Sara M. « Make War not Love: the Limits of David's Hegemonic Masculinity ». *Biblical Interpretation* 23, n° 4-5 (2015) : 489-517.
- Korpel, Marjo. « To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of כָּרָא in Gen 1:1-2:4a ». *Journal of Hebrew Scriptures*, 2010.
- Kraus, Hans-Joachim. *Psalms 1-59: A Continental Commentary*. 1^{re} éd. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1993.
- Kuhn, Karl Allen. *Insights from Cultural Anthropology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2018.
- Lambert, W. G. « Kingship in Ancient Mesopotamia ». Dans *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*. Sous la direction de John Day, 54-70. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.
- Lauinger, Jacob. « Approaching Ancient Near Eastern Treaties, Laws, and Covenants ». *Journal of the American Oriental Society* 136, n° 1 (2016) : 125-34.
- Lauren, Rebecca. « Esther and Vashti Discuss King Xerxes in a Rape Counseling Center ». *Prairie Schooner* 84, n° 4 (2010) : 104-5.
- Leeming, David Adams. *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*. 2^e éd. Santa Barbara, CA : ABC-CLIO, 2010.
- Lemmelijn, Bénédicte. « L'importance de la LXX dans une nouvelle ère de la critique textuelle ». *Perspectiva Teológica* 52 (2020) : 15.
- Lewis, Theodore J. *The Origin and Character of God*. New York, NY : Oxford University Press, 2020.
- L'Hour, Jean. *Genèse 1-2,4a : Commentaire*. Études bibliques, nouvelle série, no 71. Leuven : Peeters, 2016.
- . « Ré'shît et b're'shît encore et toujours ». *Biblica* 91, n° 1 (2010) : 50-65.
- Linafelt, Tod. *The Hebrew Bible As Literature: A Very Short Introduction*. New York, NY : Oxford University Press, 2016.
- Lincoln, Bruce. « The Role of Religion in Achaemenian Imperialism ». Dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Sous la direction de Nicole Maria Brisch, 221-43. University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4. Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Lind, Millard. *Yahweh is a Warrior: the Theology of Warfare in Ancient Israel*. A Christian Peace Shelf Selection. Scottdale, PA : Herald Press, 1980.
- Liss, Hanna. « Ritual Purity and the Construction of Identity: The Literary Function of the Laws of Purity in the Book of Leviticus ». Dans *The Books of Leviticus and Numbers*. Sous la direction de Thomas Römer, 329-54. Leuven : Peeters, 2008.

- Liss, Hanna et Manfred Oeming, dir. *Literary Construction of Identity in the Ancient World*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2010.
- Liverani, Mario. *La Bible et l'invention de l'histoire : histoire ancienne d'Israël*. Montrouge : Bayard, 2008.
- . *The Ancient Near East: History, Society and Economy*. Traduit par Soraia Tabatabai. Londres : Routledge, 2014.
- Livingstone, Alasdair. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria ; v. 3. Helsinki : Helsinki University Press, 1989.
- Longman, Tremper. *Psalms: an Introduction and Commentary*. KINDLE. Tyndale Old Testament Commentaries, Volumes 15-16. Downers Grove, IL : IVP Academic/ InterVarsity Press, 2014.
- Lundbom, Jack R., dir. *Jeremiah 21-36: a New Translation with Introduction and Commentary*. 1^{re} éd. The Anchor Bible, v. 21B. New York, NY : Doubleday, 2004.
- Lutz, H. F. « Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt ». *American Anthropologist* 26, n° 4 (1924) : 435-53.
- Machinist, Peter. « Kingship and Divinity in Imperial Assyria ». Dans *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*. Sous la direction de Gary M. Beckman et Theodore J. Lewis, 152-88. Providence, RI : Brown Judaic Studies, 2010.
- Marcos, Natalio Fernández. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Leiden : Brill, 2000.
- Marguerat, Daniel. *Quand la Bible se raconte*. Paris : Cerf, 2003.
- Marx, Alfred. « Assujettir ou veiller sur la création ? » *Revue Projet* 347, n° 4 (2015) : 36-44.
- McBride, Samuel Dean. « Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch ». Dans *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*. Sous la direction de William P. Brown et S. Dean McBride, 3-41. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000.
- McLaughlin, Ryan Patrick. « A Meatless Dominion: Genesis 1 and the Ideal of Vegetarianism ». *Biblical Theology Bulletin* 47, n° 3 (2017) : 144-54.
- Mendenhall, George E. « Covenant Forms in Israelite Tradition ». *The Biblical Archaeologist* 17, n° 3 (1954) : 50-76.
- Menu, Bernadette. *Maât : L'ordre juste du monde*. Paris : Michalon Editeur, 2005.
- Meschonnic, Henri. *Au commencement : traduction de la Genèse*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.
- Meyer, Esias E. « Divide and be different: Priestly Identity in the Persian Period ». *HTS Theologese Studies / Theological Studies* 68, n° 1 (2012).

- Michalowski, Piotr. « The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia ». Dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Sous la direction de
- Nicole Maria Brisch, 33-47. University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4. Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Ada, MI : Brazos Press, 2005.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible Commentaries. New Haven, CT : Yale University Press, 2009.
- Miller, Patrick D. *The Divine Warrior in Early Israel*. Leiden : Brill, 2018.
- Mowinckel, Sigmund. *The Psalms in Israel's Worship*. Traduit par D. R. Thomas. 2^e éd. Vol. 1. 2 vol. New York, NY : Abingdon Press, 1967.
- Mowinckel, Sigmund et Biddle, Mark E. *Psalms Studies. Vol. 2*. Atlanta, GA: SBL Press, 2014.
- Niditch, Susan. *Judges: a Commentary*. 1^{re} éd. The Old Testament library. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008.
- Nihan, Christophe. *From Priestly Torah to Pentateuch: a Study in the Composition of the Book of Leviticus*. Forschungen zum Alten Testament. 2. Reihe 25. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.
- Noll, Kurt Leshner. « Canaanite Religion : Canaanite Religion ». *Religion Compass* 1, n° 1 (2007) : 61-92.
- Noth, Martin. *Histoire d'Israël*. Paris : Payot, 1970.
- Nwaoru, Emmanuel O. « Genesis 1,28 and the Divine Imperatives for Sustainable Ecology ». *Biblische Notizen* 153 (2012) : 3-17.
- Otzen, Benedikt, Hans Gottlieb et Knud Jeppesen. *Myths in the Old Testament*. 2^e éd. Londres : SCM Pr, 1980.
- Parry, Robin A., et Hannah Parry. *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible*. 1^{re} éd., Cambridge : The Lutterworth Press, 2014.
- Pitard, Wayne T. « The Combat Myth as a Succession Story at Ugarit ». Dans *Creation and Chaos*, sous la direction de JoAnn Scurlock and Richard H. Beal, 199-205. University Park, PA : Penn State University Press, 2021.
- Pope, Marvin H. « Seven, Seventh, Seventy ». Dans *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Sous la direction de George Arthur Buttrick, Thomas Samuel Kepler, Keith Crim et Lloyd Richard Bailey. Vol. 4. Nashville, TN : Abingdon Press, 1962.
- Postell, Seth D. *Adam as Israel: Genesis 1-3 as the Introduction to the Torah and Tanakh*. Cambridge : The Lutterworth Press, 2011.

- Pritchard, James Bennett, dir. *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. 2^e éd. Ann Arbor, MI : Pro Quest, 2005.
- Rendtorff, Rolf. « Chronicles and the Priestly Torah ». Dans *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*. Sous la direction de Menahem Haran et Michael V. Fox, 259-66. Winona Lake, IN : Eisenbraun, 1996.
- Ricœur, Paul. *L'herméneutique biblique*. Traduit par François-Xavier Amherdt. La nuit surveillée. Paris : Cerf, 2001.
- . *Sur la traduction*. Paris : Bayard, 2004.
- . *Temps et récit : L'intrigue et le récit historique*. Points Essais, T. 1. Paris : Éditions du Seuil, 2006.
- Roberts, J. J. M. « God's Imperial Reign According To the Psalter ». *Horizons in Biblical Theology* 23, n° 1 (2001) : 211-21.
- . « Mowinckel's Enthronement Festival: A Review ». Dans *The Book of Psalms*. Sous la direction de Patrick D. Miller et Peter W. Flint, 97-115. Leiden : Brill, 2005.
- . « The Enthronement of Yhwh and David: The Abiding Theological Significance of the Kingship Language of the Psalms ». *The Catholic Biblical Quarterly* 64, n° 4 (2002) : 675-86.
- Römer, Thomas. *L'invention de Dieu*. Les livres du nouveau monde. Paris : Éditions du Seuil, 2014.
- Römer, Thomas et Jean-Daniel Macchi. *Guide de la Bible hébraïque : la critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*. Genève : Labor et Fides, 2006.
- . *Introduction à l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides, 2009.
- Ross, Allen P. *A Commentary on the Psalms*. Kregel exegetical library. Grand Rapids, MI : Kregel Academic & Professional, 2011.
- Rudman, Dominic. « Mitteilungen: The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol ». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113, n° 2 (13 août 2001) : 240-44.
- Rudolph, Wilhelm. *Jeremia*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1958.
- Runia, Douwe (David). *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos According to Moses: Introduction, Translation and Commentary*. Leiden : Brill, 2001.
- Rüterswörden, Udo et Georg Warmuth. « Ist בראשית mit Artikel zu vokalisieren? » ». Dans *Biblische Welten: Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*. Sous la direction de Martin Metzger et Wolfgang Zwickel, 167-75. Orbis biblicus et orientalis 123. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Penguin Modern Classics. Londres : Penguin, 2003.

- Sauren, H. « Nammu and Enki ». Dans *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*. Sous la direction de William W. Hallo, Mark E. Cohen, Daniel C. Snell, et David B. Weisberg, 198-209. Bethesda, MD : CDL Press, 1993.
- Schaeffer, Claude F.-A et Jean Nougayrol. *Ugaritica V, nouveaux textes accadiens, hourrites et ougaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit : commentaires des textes historiques, première partie*. Paris : Geuthner, 1968.
- Schmid, Konrad. « The Quest for 'God': Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible ». Dans *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Sous la direction de Beate Pongratz-Leisten, 275-96. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2011.
- Schmidt, Werner H. *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener-Verlag des Erziehungsvereins, 1964.
- Scholz, Susanne. *Sacred Witness: Rape in the Hebrew Bible*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2010.
- Schroer, Silvia, et Thomas Staubli. *Body Symbolism in the Bible*. Collegeville, MN : Liturgical Press, 2001.
- Schulte, Leah Rediger. « Defining Rape ». Dans *The Absence of God in Biblical Rape Narratives*. Sous la direction de Leah Rediger Schulte, 1-32. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2017.
- Scurlock, JoAnn. *Chaoskampf Lost—Chaoskampf Regained The Gunkel Hypothesis Revisited*. University Park, PA : Penn State University Press, 2021.
- Segond, Louis. *La Sainte Bible*. Toronto: Société biblique canadienne, 1970.
- Segovia, Fernando F., dir. « Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic ». Dans *The Postcolonial Biblical Reader*. Sous la direction de R. S. Sugirtharajah, 33-45. Malden, MA : Blackwell Pub, 2006.
- Sibeud, Emmanuelle. « Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 51-4bis, n° 5 (2004): 87-95.
- Siddiqui, Kazi Zulkader. « The Problem of Similarities in Ancient Near Eastern Religions: A Comparison of the Hymn to Aton and Psalm 104 ». *Islamic Studies* 40, n° 1 (2001) : 67-88.
- Simkins, Ronald A. « The Bible and Anthropocentrism: Putting Humans in Their Place ». *Dialectical Anthropology* 38, n° 4 (2014) : 397-413.
- Ska, Jean-Louis. *Introduction à la lecture du Pentateuque : Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*. Bruxelles : Lessius, 2000.
- Ska, Jean-Louis, et Maurice Gilbert. *Le chantier du Pentateuque*. Le livre et le rouleau 49. Namur : Lessius, 2016.

- Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. New York, NY : Charles Scribner's sons, 1910.
- Smith, Mark S. « God in Israel's Bible: Divinity Between the World and Israel, Between the Old and the New ». *The Catholic Biblical Quarterly* 74, n° 1 (2012) : 1-27.
- . *The Priestly Vision of Genesis 1*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2010.
- , dir. *The Ugaritic Baal Cycle*. Supplements to Vetus Testamentum, v. 55, 114. Leiden : Brill, 1994.
- Sommer, Benjamin D. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- Sonnet, Jean-Pierre. « L'analyse narrative des récits bibliques ». Dans *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*. Sous la direction de Michaela Bauks, 47-94. Le monde de la Bible 61. Genève : Labor et Fides, 2008.
- . « Le gardien des espèces. Gen 1,28 dans le contexte du Covid-19 : un texte prémonitoire ». *Nouvelle revue théologique* 142 (2020) : 529-41.
- Soto Rivera, Rubén. « Qué significa "Bereshit" en Génesis 1:1 ». *QOL. Revista bíblica mexicana*, n° 41 (2006) : 69-82.
- Sparks, Kenton. « Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism ». *Journal of Biblical Literature* 126, n° 4 (2007) : 625-48.
- Speiser, E. A., dir. *Genesis*. 2^e éd. The Anchor Bible 1. Garden City, N.Y : Doubleday, 1999.
- Spieckermann, Hermann. « Creation: God and World ». Dans *The Hebrew Bible*. Sous la direction de John Barton, 271-92. A Critical Companion. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2016.
- Stahlberg, Lesleigh Cushing. « Reading Genesis Literarily in the Liberal Arts Setting: a Case Study ». *Religion & Literature* 47, n° 1 (2015) : 209-15.
- Stavropoulou, Francesca. *God: An Anatomy*. Londres : Picador, 2021.
- . « The Historical Framework : Biblical and Scholarly Portrayals of the Past ». Dans *The Hebrew Bible: A Critical Companion*. Sous la direction de John Barton, 24-53. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2016.
- Steffen, Lloyd H. « In Defense of Dominion ». *Environmental Ethics* 14 (1992) : 63-80.
- Stendebach, F.J. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 12. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 1974.
- Stone, Ken. « "All These Look to You": Reading Psalm 104 with Animals in the Anthropocene Epoch ». *Interpretation* 73, n° 3 (1 juillet 2019) : 236-47.

- . *Reading the Hebrew Bible with Animal Studies*. Stanford, CA : Stanford University Press, 2017.
- Strawn, Brent A. « *Bē-Rē'šît* , “With ‘Wisdom,’” in Genesis 1.1 (MT) ». *Journal for the Study of the Old Testament* 46, n° 3 (2022) : 358-87.
- Sugirtharajah, R. S. *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Oxford : Oxford University Press, 2001.
- . *The Bible and Empire: Postcolonial Explorations*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- . *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.
- Ṭal, Avraham, dir. *Genesis*. Biblia Hebraica Quinta 1. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.
- Tanner, Beth LaNeel. *The Book of Psalms Through the Lens of Intertextuality*. New York, NY : Peter Lang Inc., 2001.
- Thompson, Thomas L. *Biblical Narrative and Palestine's History: Changing Perspectives 2*. Copenhagen international seminar. Bristol, CT : Equinox, 2013.
- Tov, Emanuel. *Reflections on the Many Forms of Hebrew Scripture in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch*. Leiden : Brill, 2015.
- Trimm, Charlie. *Fighting for the King and the Gods: a Survey of Warfare in the Ancient Near East*. Resources for Biblical Study, n° 88. Atlanta, GA: SBL Press, 2017.
- Tsumura, David Toshio. « The Creation Motif in Psalm 74:12–14? A Reappraisal of the Theory of the Dragon Myth ». *Journal of Biblical Literature* 134, n° 3 (2015) : 547.
- . « Chaos and *Chaoskampf* in the Bible ». Dans *Creation, Chaos, Monotheism, Yahwism: Conversations on Canaanite and Biblical Themes*. Sous la direction de Rebecca Watson et Adrian Curtis, 1^{re} éd. Boston : De Gruyter, 2021.
- . « The *Chaoskampf* Myth in the Biblical Tradition ». *Journal of the American Oriental Society* 140, n° 4 (2020) : 963-70.
- Ulrich, Eugene C. *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*. 1^{re} éd. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999.
- Van de Mieroop, Marc. *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*. 3^e éd. Blackwell History of the Ancient World. Hoboken: Wiley/Blackwell, 2016.
- Van Leeuwen, Raymond C. « Cosmos, Temple, House: Building and Wisdom in Ancient Mesopotamia and Israel ». Dans *From the Foundations to the Crenellations: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*. Sous la direction de Richard S. Ellis, Mark J. Boda et Jamie R. Novotny, 399-423. *Alter Orient und Altes Testament*, Bd. 366. Münster : Ugarit-Verlag, 2010.

- Van Wolde, Ellen et Robert Rezetko. « Semantics and the Semantics of בָּרָא: A Rejoinder to the Arguments Advanced by B. Becking and M. Korpel ». *Journal of Hebrew Scriptures*, Vol. 11, 2011.
- Van Wolde, Ellen. « Separation and Creation in Genesis 1 and Psalm 104, A Continuation of the Discussion of the Verb בָּרָא ». *Vetus Testamentum* 67, n° 4 (2017) : 611-47.
- . « Why the Verb בָּרָא Does Not Mean ‘to Create’ in Genesis 1.1-2.4a ». *Journal for the Study of the Old Testament* 34, n° 1 (2009) : 3-23.
- Vogels, Walter. « ‘And God Created the Great Tanninim’ (Gn 1:21) ». *Science et Esprit* 63, n° Fascicule 3 (2011) : 349-65.
- . *Nos origines : Genèse 1-11*. Montréal: Bellarmin, 2000.
- Von Nordheim, Eckhard. « Der große Hymnus des Echnaton und Psalm 104: Gott und Mensch im Ägypten der Amarnazeit und in Israel ». *Studien zur Altägyptischen Kultur* 7 (1979) : 227-51.
- Von Rad, Gerhard. *Genesis, Revised Edition: A Commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 1973.
- Wagner, Andreas. *God’s Body: The Anthropomorphic God in the Old Testament*. 1^{re} éd. New York, NY : Bloomsbury Academic, 2018.
- Walker-Jones, Arthur. « Naming the Human Animal: Genesis 1–3 and Other Animals in Human Becoming ». *Zygon* 52, n° 4 (2017) : 1005-28.
- Waltke, Bruce K., et Cathi J. Fredricks. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids, MI : Zondervan Academic, 2001.
- Watson, Rebecca S. *Chaos Uncreated: a Reassessment of the Theme of « Chaos » in the Hebrew Bible*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 341. Berlin : De Gruyter, 2005.
- Weinfeld, Moshe. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1995.
- Weiser, Artur. *Das Buch Jeremia*. 5^e éd. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Wellhausen, Julius. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Berlin : De Gruyter, 2011.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 2017.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11: a Continental Commentary*. 1^{re} éd. Minneapolis, MI : Fortress Press, 1994.
- Wevers, John William. *Notes on the Greek Text of Genesis*. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 1993.

- . *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Vol. I*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- White, Lynn Townsend. *Les racines historiques de notre crise écologique*. Traduit par Jacques Grinevald et Dominique Bourg. Paris : PUF, 2019.
- Whitney, K. William. *The Chaokampf in Modern Scholarship*. Leiden : Brill, 2006.
- Winter, Irene J. « Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology ». Dans *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project*. Sous la direction de Simo Parpola, Robert M. Whiting et Neo-Assyrian Text Corpus Project, 359-81. Helsinki : The Project, 1997.
- . « What/When Is a Portrait? Royal Images of the Ancient Near East ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 153, n° 3 (2009) : 254-70.
- . « Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East ». Dans *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Sous la direction de Nicole Maria Brisch, 75-103. University of Chicago Oriental Institute Seminars, no. 4. Chicago, IL : Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.
- Yam, Cheuk Yin et Anthony Dupont. « A Mind-Centered Approach of “Imago Dei” : A Dynamic Construction in Augustine’s “De Trinitate” XIV ». *Augustiniana* 62, n° 1/2 (2012) : 7-43.
- Zehnder, Markus. « Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon’s Loyalty Oaths (Part 1) : Some Preliminary Observations ». *Bulletin for Biblical Research* 19, n° 3 (2009) : 341-74.
- Zimmern, Heinrich. *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*. Vol. 1. Leipzig : Hinrichs, 1905.