

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 3 (1947)
Heft: 6

Artikel: Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l'Ancien Testament
Autor: Humbert, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877539>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Emploi et portée du verbe bârâ (créer) dans l'Ancien Testament.

Notre thème a été déjà et magistralement traité par M. *Franz Böhl* (cp. *Alttestamentl. Studien* Rudolf Kittel dargebracht, 1913, p. 42 suiv.) dans une étude qui a largement contribué à éclaircir le problème qui nous occupera.* Nous nous donnons garde d'oublier d'autre part les développements consacrés à ce sujet par M. *Ludwig Köhler* (*Theol. des ATs*, p. 68 suiv.), par M. *W. Eichrodt* (*Theol. des ATs*, vol. 2, p. 45 suiv.) et par M. *W. Færster* (*ThWBzNT*, s. v. κτίζω).

Il pourrait dès lors paraître superflu, voire prétentieux, de revenir sur ce sujet : toutefois la position des problèmes de critique biblique s'étant parfois modifiée et souvent nuancée au cours des dernières décades, nous croyons qu'il est opportun de reprendre le thème en question, sans diminuer pour autant les mérites de nos devanciers, mais en nous inspirant de l'adage : *dies diem docet*.

1. Statistique et classification.

Si l'on fait abstraction des racines br' II : être gras, et br' III : tailler, couper (= ar. bry), la Concordance fait constater dans l'AT 48 emplois de la racine br' I : créer, à savoir : Gen. 1, 1. 21. 27^{ter} ; 2, 3. 4 a ; 5, 1. 2^{bis} ; 6, 7 (style de P) ; Ex. 34, 10 (Rp) ; Nbres 16, 30 (J) ; Deut. 4, 32 ; Es. 4, 5 ; 40, 26. 28 ; 41, 20 ; 42, 5 ; 43, 1. 7. 15 ; 45, 7^{bis}. 8. 12. 18^{bis} ; 48, 7 ; 54, 16^{bis} ; 57, 19 ; 65, 17. 18^{bis} ; Jér. 31, 22 ; Ez. 21, 35 ; 28, 13. 15 ; Am. 4, 13 ; Mal. 2, 10 ; Ps. 51, 12 ; 89, 13. 48 ; 102, 19 ; 104, 30 ; 148, 5 ; Eccl. 12, 1.

Toutefois, 4 passages sont à éliminer de cette liste : Nbres 16, 30 ; Es. 4, 5 ; Ez. 21, 35 ; Eccl. 12, 1. Le passage Nbres 16, 30 est vraisemblablement de J et le verbe bârâ n'y a pas, croyons-nous, le sens de « créer » : d'abord parce que le verbe bârâ « créer » ne se rencontrant jamais ailleurs dans J, pas même dans Gen. 2, sa présence dans Nbres 16, 30 apparaît à tout le moins insolite. Mais surtout pour une raison de contexte : à la supposition énoncée au v. 30 répond sa réalisation aux v. 31. 32. Or, dans ces v. 31. 32 la réalisation est décrite en trois temps : « 1) le sol qui était sous eux *se fendit*, 2) la terre ouvrit sa bouche, 3) et les engloutit eux

* La lenteur des relations internationales d'après guerre ne nous a permis de prendre connaissance du travail de *J. van der Ploeg* (*Muséon*, t. LIX, p. 143 suiv.) qu'après dépôt de notre MS à la rédaction de la ThZ.

et leurs maisons » ; à quoi correspondent aussi trois temps dans la supposition du v. 30 : « 1) Si Yahvé berî'â yibrâ, 2) et si le sol ouvre sa bouche, 3) et les engloutit eux et tout ce qui est à eux ». La symétrie est parfaite et oblige à prendre bârâ comme parallèle de bâqa' et à y voir par conséquent la racine br' III : tailler, entailler (cp. en outre la leçon beriyâ du Pent. Samar. au lieu de berî'â du TM).

Dans Es. 4, 5 ensuite, il n'y a pas place pour une « création » : c'est une théophanie, la nuée représente la présence de Dieu, présence que rend la leçon alexandrine ûbâ qu'il faut dès lors préférer à celle du TM (ûbârâ). Au surplus nous proposons de corriger ce passage comme suit: ûbâ Yhwh wehâyâ 'al mekôn..., hypothèse qui expliquerait aisément la teneur actuelle du TM d'une part et la leçon des LXX de l'autre. En effet, dans le texte hébreu wehâyâ serait tombé par haplographie après le tétragramme et, 'ânân... we'âšân étant alors en l'air, un scribe aurait amendé ûbâ en ûbârâ pour faire de 'ânân ... we'âšân un objet direct. Dans le texte grec au contraire ce serait le tétragramme qui serait tombé par haplographie devant wehâyâ (καὶ ἔσται). Quant à πάντα devant τὰ περικύκλω, c'est vraisemblablement une corruption du 'al du TM par rapprochement avec le πᾶς τόπος (kol mekôn) précédent. De toutes façons l'idée de la présence de Yahvé lui-même en Sion paraît bien représenter le point culminant et nécessaire de cette description du salut final de Jérusalem : or, un passage comme Ex. 13, 21 (J) montre que la nuée (de jour) et le feu (de nuit) étaient l'accompagnement nécessaire de la présence de Dieu qui n'avait donc nullement besoin de la créer hic et nunc. Pour toutes ces raisons, il faut retrancher la leçon ûbârâ d'Es. 4, 5 de la liste des attestations réelles du verbe bârâ : créer.

Dans Ez. 21, 35 Ammon doit remettre l'épée au fourreau, car il sera jugé par Yahwé dans son pays natal même. Or les mots bimeqôm âšér nibrêt sont parallèles à beérêš mekurôtayik et, comme la racine kûr signifie « creuser » (cp. en arabe, *Lisân*, t. VI, p. 474 : kurtu 'l'arḍa kaurân ḥafartuhâ), on a ici l'image d'une carrière excavée et d'où Ammon a été taillé. Par conséquent nibrêt doit probablement être dérivé ici de bârâ : tailler.

Quant à Eccl. 12, 1 enfin, la leçon du TM semble à nombre d'exégètes fort sujette à caution : la description de la décrépitude sénile (v. 2 suiv.) n'est pas là pour inciter l'homme à se souvenir de son Créateur pendant qu'il en est temps encore, car il ne serait jamais trop tard pour regarder à Dieu ; cette perspective nihiliste doit plutôt provoquer l'homme à l'eudémonisme, comme dans maint autre passage de l'Ecclésiaste (cp. p. ex. 2, 24-26 ; 3, 12. 22 ; 5, 17 ; 8, 14. 15 ; 11, 8, etc.). C'est, comme on l'a bien dit (*Galling*, *Komm.* ad loc.), un « memento mori » tendant, ajoutons-le, à un « carpe diem », et, par conséquent, il faut probablement lire « souviens-toi de ta tombe » (lire bôrekâ au lieu de bôre'ékâ, et cp. pour ce sens de bôr : Es. 38, 18 ; Ez. 26, 20, etc.).

Un seul autre passage, Ex. 34, 10, pourrait prêter à discussion. Remarquons d'abord que cette glose n'a guère chance d'être d'inspiration sacerdotale, comme on l'admet parfois (*Beer* p. ex.), car sur 44 emplois

du subst. niflâ'ôt dans l'AT, aucun ne figure dans P. Quant à la leçon même du TM niflâ'ôt āšer lô' nibre'û, elle a pour correspondant dans les LXX ἐνδοξα ἃ οὐ γέγονεν, traduction trop vague pour confirmer indubitablement la leçon nibre'û, mais qui ne l'exclut pas non plus puisqu'au niphâl de bârà répond 4 fois dans LXX une forme de γίγνεσθαι (Gen. 2, 4 ; Ex. 34, 10 ; Ps. 148, 5 ; Es. 48, 7). Toutefois, comme dans un passage (II Rois 23, 24) γίγνεσθαι traduit le niphâl de râ'â on pourrait conjecturer que dans Ex. 34, 10 il faut amender nibre'û en nir'û et cela d'autant plus que nulle part ailleurs le verbe bârà n'est employé à propos du subst. niflâ'ôt. Bref, aucun argument décisif ne tranchant le débat, nous nous bornons à poser un point d'interrogation à côté de la leçon nibre'û d'Ex. 34, 10.

En conclusion, il reste 44 ou éventuellement 43 attestations solides de bârà I « créer » dans tout l'AT, soit 35 au qal et 9 au niphâl :

Textes historiques préexiliques : 0.

Textes prophétiques préexiliques : Am. 4, 13 ; Jér. 31, 22 (2).

Textes juridiques préexiliques : Deut. 4, 32 (1).

Textes historiques exiliques : 0.

Textes prophétiques exiliques : Ez. 28, 13. 15 ; Es. 40, 26. 28 ; 41, 20 ; 42, 5 ; 43, 1. 7. 15 ; 45, 7bis. 8. 12. 18bis ; 48, 7 ; 54, 16bis (18).

Textes historiques postexiliques : Gen. 1, 1. 21. 27ter ; 2, 3. 4 a ; 5, 1. 2bis ; 6, 7 (tous de P) ; Ex. 34, 10 (Rp) (12).

Textes prophétiques postexiliques : Es. 57, 19 ; 65, 17. 18bis ; Mal. 2, 10 (5).

Textes des Psaumes : Ps. 51, 12 ; 89, 13. 48 ; 102, 19 ; 104, 30 ; 148, 5 (6).

Textes sapientiaux : 0.

2. Analyse des emplois bibliques de bârà.

a) Textes préexiliques.

Ils sont au nombre de 3 seulement (Am. 4, 13 ; Deut. 4, 32 ; Jér. 31, 22). Mais il est possible que quelques passages du Psautier remontent aussi à l'époque préexilique.

La première allusion préexilique figure dans la doxologie d'Am. 4, 13 et a trait à la création du vent ; le caractère littéraire du passage est évident : c'est le style de l'hymne. Que le passage soit donc authentique (imitation du style de l'hymne cultuel par Amos lui-même) ou que ce soit seulement une adjonction postérieure et inauthentique, ce verset ressortit en tout cas à la lyrique cultuelle.

La seconde allusion (Deut. 4, 32) se rapporte au jour de la création de l'homme par Dieu. Pour l'auteur l'affirmation va de soi car il ne l'explique ni ne la justifie ; elle représente donc une tradition déjà établie à la fin du VII^e s. et plus proche sans doute, précisément à cause de l'emploi de bârà, de celle des sources de P dans Gen. 1, 26. 27 que du mythe de l'ādāmā

dont s'est servi J dans Gen. 2, 4 b suiv. Or ce texte fait partie de la première introduction du Deutéronome (1, 1—4, 40), il appartient donc à la parénèse deutéronomique c.-à-d. à la « prédication » des prêtres deutéronomistes. Le second emploi de bârâ, comme le premier, rentre donc dans la perspective du culte d'Israël.

Le troisième emploi de bârâ (Jér. 31, 22) est probablement des débuts du ministère de Jérémie : le prophète y envisage une nouvelle création où, contrairement à la présente, la femme (c.-à-d. Israël) « aimera » (nous proposons de lire avec Pesch. *teḥôbêb* au lieu de TM *tesôbêb*) son mari (c.-à-d. Yahwé). Il n'y a point ici d'allusion directe au mythe de la création originelle, mais l'adjectif *ḥādâšâ* présuppose cependant indirectement une première création. Il est caractéristique que, pour désigner la production par Dieu de quelque chose de tout nouveau, Jérémie recourt comme allant de soi au terme bârâ qui avait donc déjà de son temps le sens traditionnel et classique qu'on lui connaît par ailleurs.

Bref, dans les trois attestations préexiliques probablement authentiques, le verbe bârâ a déjà un sens cliché. Il faut donc postuler l'existence et l'emploi du terme bârâ au sens de « créer » avant le VII^e et probablement même avant le VIII^e siècles.

b) Textes exiliques.

Après élimination d'Ez. 21, 35, il subsiste 18 attestations exiliques de bârâ « créer », soit 2 dans Ezéchiel (28, 13.15) et 16 dans le Second Esaïe (Es. 40, 26. 28 ; 41, 20 ; 42, 5 ; 43, 1. 7. 15 ; 45, 7^{bis}. 8. 12. 18^{bis} ; 48, 7 ; 54, 16^{bis}).

Donc subit accroissement du taux de fréquence avec le Second Esaïe : 16 emplois sur 44 emplois certains dans l'AT, c.-à-d. un peu plus du tiers dans Es. 40-55 seulement. Il dépasse à cet égard même P (12 emplois).

Ezéchiel, dans une *qînâ* (cp. 28, 12), fait allusion (Ez. 28, 13. 15) au jour de la création du roi de Tyr, « en Eden, au jardin divin », et il y dépeint ce prince sous les traits d'un être paradisiaque qui, à cause de son hybris, a été chassé par Dieu du paradis : idées et images sont tirées d'un mythe plus ou moins parallèle à Gen. 2 et 3, mais avec cette importante différence que, tandis que Gen. 2. 3 (J) n'emploie jamais bârâ,

Ez. 28 y recourt par deux fois (v. 13. 15). Toute cette description, nonobstant la virtuosité verbale du prophète, s'inspire évidemment d'une tradition mythique bien établie et antérieure à l'exil, et Ez. 28, 13. 15 constitue donc un nouveau témoin, explicite cette fois, de la tradition cosmogonique en bârâ.

On notera qu'Ez. 28, 12 suiv. porte expressément le titre de « qînâ » : c'est donc l'imitation prophétique d'une complainte rituelle et, par conséquent, cet emploi de bârâ rentre lui aussi dans le cadre cultuel et n'appartient pas à un genre littéraire prophétique ou narratif.

Mais soudain le verbe bârâ brille comme un météore au ciel de l'exil, dans les prophéties du Second Esaïe.

On sait que la pensée du Second Esaïe était orientée vers la délivrance de l'exil. Or c'est précisément à cette perspective sotériologique que le Second Esaïe va faire largement servir le terme bârâ. Sans doute l'Anonyme se rattache aussi et d'abord à la tradition où bârâ était un terme technique pour la création originelle : création des astres (40, 26), des extrémités du monde (40, 28), des ténèbres (45, 7^{bis}), des cieux (42, 5), de l'homme (45, 12), des cieux et de la terre habitable et non chaotique (45, 18^{bis}). Mais d'autre part, et dans l'état de nos documents du moins, il innove lorsqu'à deux reprises il applique, pour la première fois dans l'AT, le verbe bârâ à la création du peuple israélite (43, 1. 15), et il surenchérit sur Jér. 31, 22 lorsqu'il applique plusieurs fois bârâ au salut d'Israël (41, 20 : transformation du désert ; 43, 7 : retour de la diaspora ; 45, 8 : toutes les manifestations du salut ; 48, 7 : ḥādâšâ et neṣurôt). Le Second Esaïe exécute donc des variations personnelles sur le thème traditionnel ; il a, semble-t-il, élargi l'application du vieux vocable bârâ en le faisant résolument concourir à la prédication du salut prochain d'Israël.

Bien plus, même les allusions rétrospectives du Second Esaïe aux détails de la cosmogonie ont, du même coup, un but sotériologique et ne sont pas pur décor rhétorique ou simple référence historique. Ainsi, dans Es. 40, 26 la création des astres par Yahwé est une garantie de sa puissance contre les grands de la terre ; à 40, 28 l'affirmation novatrice et presque polémique de la création des extrémités du monde par Yahwé veut démontrer qu'il n'est point de limites à sa capacité de

délivrer son peuple ; à 42, 5 si Dieu porte entre autres le titre de bôré šâmâyim wenôṭêhém, cela doit justifier son autorité et le qualifier pour élire l'Ebed (ou Cyrus ?) ; à 45, 7^{bis} Böhl déjà remarquait avec raison (*loc. cit.*, p. 53, n. 2) que lumière et ténèbres sont un symbole des heurs et malheurs mentionnés dans la phrase parallèle et se rapportent donc directement au salut ; à 45, 12 le même auteur (*ibid.*, p. 53. 54) apercevait clairement que l'allusion à la création de l'homme par Yahwé tend à justifier l'élection, par Yahwé, même d'un païen comme Cyrus ; à 45, 18 enfin la création des cieux et d'une terre habitable et non chaotique doit prouver que Dieu ne veut pas la destruction finale du genre humain et l'on rentre ainsi, une fois de plus, dans la perspective sotériologique. Et, pareillement, si le prophète déclare à 54, 16 que Dieu a créé celui qui forge les armes et celui qui s'en sert, il cherche à faire comprendre par là que Yahwé est le maître de tous les agents de destruction et que, par conséquent, il est aussi capable de préserver Israël.

Il découle de tout cela que le terme *bârâ* apparaissait au Second Esaïe comme singulièrement apte à formuler l'acte de souveraine puissance par lequel Dieu, et Dieu seul, a appelé à l'être le monde de l'ordre. Le Second Esaïe témoigne ainsi, lui aussi, en faveur du sens éminent de *bârâ*, et il lui confère même une signification plus accusée que dans les quelques emplois préexiliques du terme : dépassant le sens cultuel traditionnel (*bârâ* limité à la création originelle du monde et de l'homme), il fonde sur lui la certitude de la réalisation du salut futur d'Israël, comme Jérémie venait d'ailleurs déjà de le tenter une unique fois dans Jér. 31, 22.

c) Textes prophétiques postexiliques.

Sous cette rubrique rentrent 4 attestations dans le Troisième Esaïe (Es. 57, 19 ; 65, 17. 18^{bis}) et 1 dans Mal. 2, 10.

Sans aborder ici la question d'unité littéraire d'Es. 56-66, constatons sommairement que le Trito-Esaïe date probablement du début de la période postexilique, c.-à-d. de la fin du VI^e ou des premières décades du V^e siècle.

Lorsqu'il emploie *bârâ*, le Troisième Esaïe ne se réfère jamais directement au mythe cosmogonique, mais il ne l'ignore

pas pour autant, car Es. 65, 17 (création de *nouveaux* cieux et d'une *nouvelle* terre) l'implique ipso facto et, par conséquent, l'emploi de bârà dans le Trito-Esaïe présuppose, lui aussi, une signification déjà traditionnelle. Cependant son intérêt majeur va au présent et au futur prochain, au salut, et c'est à ce salut que se rapportent directement toutes ses mentions du verbe bârà. A 57, 19 d'abord bârà est pris en un sens particulier : lors de la restauration, Dieu usera de sa souveraine puissance (bârà) pour créer « le fruit des lèvres » c.-à-d. pour faire éclater en cris de joie et de reconnaissance ceux que la détresse avait rendus muets : cette révolution dans les sentiments a donc pour garantie cette puissance propre à Dieu seul et que traduit uniquement le verbe bârà. Dans Es. 65, 17. 18^{bis} d'autre part, le prophète annonce la création imminente par Yahwé d'un nouveau cosmos et d'une « nouvelle Jérusalem » : or ici aussi, seul le vocable traditionnel bârà convient à l'auteur pour exprimer et justifier la capacité exceptionnelle de Dieu. Le Troisième Esaïe se rapproche donc du Second par son utilisation sotériologique de bârà.

Un seul autre emploi de bârà nous est connu dans la littérature prophétique postexilique, à savoir Mal. 2, 10 dans la première moitié du V^e s. Dans ce passage, le prophète applique bârà à la création du peuple israélite par Yahwé, sens qui, nous l'avons vu, n'est pas attesté avant Es. 43, 1. 15.

d) Textes historiques postexiliques.

Ce sont : Gen. 1, 1. 21. 27^{ter} ; 2, 3. 4 ; 5, 1. 2^{bis} ; 6, 7 ; soit 11 emplois par P ; et Ex. 34, 10 de Rp.

Constatons d'emblée que l'emploi de bârà par P se restreint aux seules péricopes sacerdotales relatives aux origines du monde et de l'humanité et que, par la suite, seul un passage rédactionnel et tardif (Ex. 34, 10) emploiera ce terme qui fait donc complètement défaut dans le document P, sauf dans Gen. 1-6. On ne se trompera donc guère en concluant que, pour P, bârà concernait exclusivement la cosmogonie. C'est ce que confirme d'ailleurs le fait positif que chacun des emplois de bârà par P dans Gen. 1-6 a trait uniquement à la création originelle du cosmos et de l'homme, aucun passage sacerdotal ne déviant de ce sens étroit et précis.

On remarque, dans ces passages de P, un fréquent et significatif parallélisme de bârâ et de 'âsâ. Aux yeux de P, l'activité exprimée par bârâ n'était donc pas idéale ou théorique, mais la volonté et la puissance divines se traduisaient par des actes, non seulement par un ordre (cp. les wayyômér) mais par un « faire ».

Contrairement à ce qui se passait chez le Second Esaïe, le sens de bârâ dans P est donc aussi limité qu'univoque, le verbe ne s'y appliquant qu'à la création originelle du cosmos et de l'homme.

Un seul passage historique postexilique (Ex. 34, 10) s'écarte cependant de ce sens fondamental et étend le niphâl nibrâ aux prodiges (niflâ'ôt) que Dieu va faire (parallèle 'âsâ) à l'époque de Moïse, prodiges tels qu'il n'en fut jamais créé de pareils. Mais ce texte n'est pas de P lui-même, c'est une adjonction rédactionnelle seulement et nous avons vu que son inspiration sacerdotale est très problématique. L'extension sémantique donnée ici à bârâ ne peut donc pas être imputée à la source sacerdotale elle-même et ce témoignage ne saurait infirmer notre conclusion quant à l'emploi exclusivement cosmogonique de bârâ par P. L'application, dans Ex. 34, 10, de bârâ à une époque postérieure aux origines rappelle plutôt des passages comme Jér. 31, 22 ; Es. 41, 20 ; 43, 7 ; 45, 8 ; 48, 7 où bârâ rentre dans la perspective sotériologique. Enregistrons d'ailleurs que, pour autant que la leçon bârâ est correcte dans Ex. 34, 10, elle y implique, comme dans toute la tradition, une activité essentiellement divine qui se manifeste par des résultats exceptionnels et merveilleux (niflâ'ôt).

e) Textes du Psautier.

La Concordance enregistre 6 emplois de bârâ dans le Psautier : Ps. 51, 12 ; 89, 13. 48 ; 102, 19 ; 104, 30 ; 148, 5. Nous les groupons tous ici par raison de commodité et de clarté, mais, en vérité, ces Psaumes sont peut-être d'époques différentes et n'ont pas tous le même caractère littéraire.

Littérairement et liturgiquement le Ps. 51, 12 appartient à un Psaume pénitentiel ; le Ps. 89, 48 fait partie d'une « complainte » sur la chute de la royauté de David (Ps. 89, 4. 5. 20 à 52), et le Ps. 102, 19 renferme une prédiction du rétablissement

de Sion (v. 14-23) au milieu d'une « complainte ». Quant à Ps. 89, 13, il rentre dans un hymne (Ps. 89, 2. 3. 6-19), ainsi que les Ps. 104, 30 et 148, 5.

Pour la date d'autre part, le Ps. 51 est probablement post-exilique (id. *Gunkel*). Le Ps. 89 est postérieur, comme tout, à la chute de la dynastie davidique et date peut-être du V^e siècle ; l'hymne initial, en revanche, présuppose encore l'existence de la royauté, ce qui vaut donc peut-être pour 89, 13. Le Ps. 102 (complainte et prophétie) est postérieur à la ruine de Jérusalem, tandis que le Ps. 104 n'est pas nécessairement postexilique. Le Ps. 148 enfin est de date inconnue et difficile à préciser.

Quant au thème des allusions en bârà, c'est, dans les trois hymnes, la création originelle (Nord et Sud à 89, 13 ; astres et cieux à 148, 5) ou permanente (tous les êtres vivants à 104, 30). Mais, en dehors des hymnes on dévie de ce sens : création de toutes les générations humaines (89, 48 : complainte), d'un peuple nouveau qui acclamera Yahwé (102, 19 : prédiction, dans complainte), et création actuelle d'un cœur pur (51, 12 : ps. pénitentiel). Ainsi donc, c'est dans les hymnes que le sens traditionnel et cosmogonique de bârà s'est le plus conservé, ce qui est d'ailleurs naturel puisque l'hymne vise à exalter cette souveraine puissance de Dieu qui éclate spécialement dans la création du monde.

En d'autres termes : sens uniforme et cosmogonique de bârà dans les hymnes, c'est-à-dire dans des passages vraisemblablement préexiliques. Mais, en dehors des hymnes, dans des complaintes et dans un psaume pénitentiel vraisemblablement postexiliques, extension sotériologique du terme : au Ps. 89, 48 la création des générations humaines par Dieu doit rappeler à ce dernier leur faiblesse congénitale et l'inciter à la clémence ; au Ps. 102, 19 un peuple nouveau est créé pour le rétablissement de Sion ; au Ps. 51, 12 c'est du salut de l'individu qu'il s'agit, de son renouvellement spirituel et moral.

3. *Emploi et portée de bârà.*

Faisant résolument abstraction de l'étymologie, trop conjecturale encore, de bârà, nous nous en tiendrons ici au seul témoignage de l'AT.

Une première constatation s'impose : dans tous les passa-

ges de l'AT où la racine bârâ « créer » est solidement attestée, Dieu est toujours l'auteur de l'action exprimée par bârâ. Il s'agit donc d'une activité propre à la divinité et à elle seule.

Ensuite, jamais une divinité étrangère à Israël n'est sujet de bârâ et, plus précisément encore, c'est toujours « Yahwé », c.-à-d. le seul Dieu d'Israël, qui est sujet de ce verbe. En effet, dans les rares passages où l'on déroge à cet emploi exclusif de Yahwé comme sujet pour lui substituer « Elohim » ou « El », c'est ou bien par suite d'une retouche élohistique (Ps. 51, 12, qui fait partie des Ps. 42-83 à retouche élohistique), ou bien en vertu de la thèse préconçue du Code Sacerdotal qui voulait que le nom de « Yahwé » n'eût été révélé à Israël qu'à partir de Moïse (cp. Ex. 6, 2. 3 P ; et cp. les emplois d'Elohim comme sujet exclusif de bârâ dans P : Gen. 1, 1. 21. 27 ; 2, 3 ; 5, 1. 2 ; 6, 7 TM Yahwé ; mais cp. LXX ó θεός = Elohim), ou enfin parce que El (Mal. 2, 10) ou Elohim (Deut. 4, 32) sont pris en un sens générique. D'après nos documents le terme s'avère ainsi comme de tradition spécifiquement yahviste, car, même dans le mythe du keroub (Ez. 28, 13. 15) Yahwé est l'acteur impliqué par bârâ et l'auteur de la création du keroub (cp. les sujets à la I p. sg. se rapportant à Yahwé aux v. 14. 16 suiv.), tout au moins dans la version actuelle et biblique du mythe, la seule qui nous concerne ici.

D'autre part dans quels domaines et en quels temps s'exerce l'activité exprimée par bârâ ?

Dans une série de textes, c'est la Nature comprise au sens le plus large : Am. 4, 13 le vent ; Deut. 4, 32 création originelle de l'homme ; Ez. 28, 13. 15 création du keroub au jardin divin ; Es. 40, 26 astres. 28 extrémités de la terre ; 41, 20 transformation du désert ; 42, 5 cieux ; 45, 7 ténèbres et malheurs. 12 homme. 18 a cieux. 18 b terre ; Gen. 1, 1 cosmos. 21 tannînim. 27 homme, mâle et femelle ; 6, 7 homme ; Es. 65, 17 nouv. cieux et nouv. terre ; Ps. 51, 12 cœur pur ; 89, 13 Nord et Sud. 48 les humains ; 104, 30 monstres marins ; 148, 5 cieux.

Dans une autre série de textes, moins nombreux d'ailleurs, c'est dans le domaine de l'Histoire que se manifeste l'activité impliquée par bârâ : Jér. 31, 22 la femme aimera son mari ; Es. 43, 1 Jacob. 7 retour d'exil. 15 Israël ; 45, 8 manifestations du salut ; 48, 7 salut ; 54, 16 l'armurier et le guerrier ; 57, 19 le

fruit des lèvres c.-à-d. prières et actions de grâce ; 65, 18 la Jérusalem restaurée ; Mal. 2, 10 Israël ; Ex. 34, 10 les niflâ'ôt à l'époque mosaïque ; Ps. 102, 19 un peuple recréé.

De plus, d'après maint texte de ces deux séries de passages, c'est plus particulièrement aux origines de l'Univers et de l'Histoire que s'exerça l'activité en question : Deut. 4, 32 ; Ez. 28, 13. 15 ; Es. 40, 26. 28 ; 42, 5 ; 45, 12. 18 ; Gen. 1, 1. 21. 27 ; 2, 3. 4 a ; 5, 1. 2^{bis} ; 6, 7 ; Ps. 89, 13.

Cependant l'emploi de bârâ n'est pas restreint à la genèse du monde, puisque nous venons de voir que parfois il s'étend également au domaine de l'histoire humaine. Au reste, même dans le domaine de la Nature, bârâ est susceptible de s'entendre d'une intervention permanente, voire même actuelle de Dieu : cp. Am. 4, 13 le vent ; Ps. 89, 48 toutes les générations humaines ; Ps. 104, 30 la faune marine actuelle.

Mais, surtout, qu'est-ce qui, indépendamment de son attribution exclusive à Dieu, caractérise l'activité énoncée par bârâ ? Cinq passages sont des témoins particulièrement significatifs à cet égard, ceux où bârâ est rapproché de la racine ḥâdaš : Jér. 31, 22 d'abord, où Dieu va opérer quelque chose de tout nouveau, à savoir que la femme (Israël) aimera de nouveau son mari (Yahwé) ; puis Es. 48, 7 où Dieu créera des choses que le v. 6 qualifie de « nouvelles », c.-à-d. les manifestations du salut ; Es. 65, 17 où il est question de la création imminente de « nouveaux cieux » et d'une « nouvelle terre » ; Ps. 51, 12 où le Psalmiste prie Dieu de créer en lui ce que sa puissance et sa grâce seules peuvent opérer, c.-à-d. « un cœur pur », prière aussitôt mise en parallèle avec la demande de « rénover en lui un esprit bien disposé » ; et enfin Ps. 104, 30 où il suffit que Dieu envoie son esprit pour que les créatures soient créées, tandis que, dans le membre parallèle, le poète déclare que Dieu « renouvelle la surface du terroir ».

Or il appert nettement de ces cinq textes que bârâ implique la production par Dieu d'un *résultat original* (cp. aussi niflâ'ôt Ex. 34, 10) par lequel Dieu *innove* résolument et agit souverainement, d'un résultat qui transcende toutes les capacités humaines. Aussi, comme en outre jamais bârâ n'est employé avec un accusatif de matière, en a-t-on parfois déduit que bârâ impliquait le concept de « creatio ex nihilo ».

Conclusion à vrai dire précipitée, car, d'abord, jamais l'AT n'explicite bârâ en formulant la thèse de la création d'un monde tiré du néant, ce qui serait pourtant indispensable s'agissant d'un concept aussi caractéristique et précis qu'on ne rencontre que dans la littérature apocryphe tardive (2 Macc. 7, 28). Ensuite le fait que bârâ soit mis en parallèle, et cela chez plusieurs auteurs, avec des verbes comme yâsar (Am. 4, 13 ; Es. 43, 1. 7 ; 45, 7. 18 b ; cp. Ps. 104, 26. 30 ; c.-à-d. modeler, s'entendant du potier), et hôšî' (Es. 40, 26 ; c.-à-d. faire sortir), n'est pas favorable à l'hypothèse d'une création de rien, et le même verdict négatif semble résulter de la mention comme objets directs de bârâ, de l'homme, du keroub, de Jacob, d'Israël, du retour d'exil, de l'armurier et du guerrier, de la ville de Jérusalem. Enfin, même le récit pourtant systématique de P admet une matière chaotique antérieure à l'intervention que représente le bârâ de Dieu (cp. Gen. 1, 2 avec 1, 1).

Résumons-nous sur ce point : jamais l'AT n'énonce à propos de bârâ la thèse de la création ex nihilo. Il suffisait aux écrivains qui, dans l'AT, employèrent bârâ de marquer par là que le *résultat* de l'activité divine est original, qu'il manifeste aux hommes la puissance de Dieu seul et la souveraine liberté du Créateur qui instaure l'ordre ; mais ils n'ont rien concédé à une curiosité trop humaine qui ambitionnerait de déchiffrer l'envers du canevas créateur et de sonder les mystères de Dieu.

Mais d'autres verbes encore sont, parfois, mis en parallèle avec bârâ. Et d'abord le verbe 'âsâ (faire) est rapproché de bârâ dans Am. 4, 13 ; Es. 41, 20 ; 43, 7 ; 45, 7^{bis}. 18 ; 48, 7 (cp. v. 3) ; Gen. 1, 27 (cp. v. 26) ; 2, 3 ; 5, 1 ; 6, 7 ; Ex. 34, 10 : il en résulte que bârâ était conçu comme un *acte* créateur, comme une opération et pas comme une création idéale seulement. Le passage Gen. 2, 3 est particulièrement probant à cet égard ; il souligne que toute l'œuvre créatrice est due à une « activité » de Dieu, à l'exclusion de tout démiurge. Là où yâsar d'autre part est rapproché de bârâ (Am. 4, 13 ; Es. 43, 1. 7 ; 45, 7. 18 b ; Ps. 104, 30 cp. v. 26), bârâ était conçu de façon passablement anthropomorphique, à l'image de l'activité du potier. Mais, à ce propos, on remarquera qu'en revanche dans P jamais bârâ n'est mis en parallèle avec ce verbe yâsar ; bien

plus, dans P il n'y a même qu'un unique parallèle à bârà, le plus terne de tous, à savoir 'âsâ « faire » : il y a là une volonté bien arrêtée des théologiens sacerdotaux de proscrire autant que possible les anthropomorphismes afin de distancer Dieu de l'homme.

Enfin quelques parallèles beaucoup plus rares sont : hôšî' dans Es. 40, 26 (et encore hammôšî' indique-t-il plutôt dans ce passage un acte successif à bârà) ; nâṭâ dans Es. 42, 5' (mais ici aussi il s'agit d'un acte qui succède à bârà) et yâsad dans Ps. 89, 13 (cp. v. 12 ; mais le lien est très lâche entre yesadtâm du v. 12 et berâtâm du v. 13). Quant aux parallèles comme šiwwâ dans Ps. 148, 5 et âmar dans Gen. 1, 1. 3, ils présentent tous deux l'œuvre créateur comme procédant d'un ordre formel de Dieu et comme correspondant exactement à sa volonté : par bârà se traduit donc une volonté souveraine de Dieu.

Maintenant, quels sont plus précisément les objets du verbe bârà, c.-à-d. ces résultats originaux (cp. Jér. 31, 22 ; Es. 48, 7) produits par l'intervention spécifique de Dieu ? Ce sont d'abord « les cieux et la terre », couple synthétique désignant l'univers organisé c.-à-d. le cosmos (Gen. 1, 1 ; 2, 4 a) ; puis les astres (Es. 40, 26) ; les extrémités de la terre (Es. 40, 28) ; les cieux (Es. 42, 5 ; 45, 18 ; 65, 17 ; cp. Ps. 148, 5) ; la terre habitable (Es. 45, 18) ; le Nord et le Midi (Ps. 89, 13) ; le vent (Am. 4, 13) ; l'obscurité et le malheur (Es. 45, 7) ; l'homme (Deut. 4, 32 ; Es. 45, 12 ; Gen. 1, 27 ; 5, 1. 2 ; 6, 7 ; Ps. 89, 48) ; la distinction des sexes dans l'humanité (Gen. 1, 27 ; 5, 2) ; le keroub mythique (Ez. 28, 13. 15) ; les monstres marins (Gen. 1, 21 ; Ps. 104, 30) ; en bref tout l'œuvre créateur aux origines (Gen. 2, 3) ; mais aussi l'amour d'Israël pour Yahwé à l'époque du salut (Jér. 31, 22), la transformation du désert lors de la nouvelle création (Es. 41, 20), les prodiges à l'époque mosaïque (Ex. 34, 10), Jacob (Es. 43, 1), Israël (Es. 43, 15 ; Mal. 2, 10), le retour d'exil (Es. 43, 7) et les diverses manifestations du salut (Es. 45, 8 ; cp. Es. 48, 7), la nouvelle Jérusalem (Es. 65, 18), un peuple rénové (Ps. 102, 19), l'armurier et le guerrier (Es. 54, 16), les actions de grâce (Es. 57, 19), un cœur pur enfin (Ps. 51, 12).

Or cette énumération montre que l'emploi de bârà s'est parfois étendu du domaine classique de la cosmogonie à celui de

la sotériologie ; cela est visible avant tout chez le Second Esaïe. Au contraire dans P bârâ n'est pas appliqué une seule fois à l'Histoire, son usage y est toujours restreint aux origines. Dans les Psaumes d'autre part la majorité des emplois de bârâ sont cosmologiques (Ps. 89, 13. 48 ; 104, 30 ; 148, 5) ; seul le Ps. 102, 19 fait allusion à la rénovation du peuple israélite, donc à la sotériologie. Et quant aux deux plus anciennes attestations de bârâ, elles se rapportent à la création du vent (Am. 4, 13) et à celle de l'homme (Deut. 4, 32) c.-à-d. à l'économie du cosmos.

L'emploi de bârâ dans une perspective *sotériologique* se constate donc relativement tard, chez Jérémie (Jér. 31, 22) d'abord, puis dans le Second (Es. 41, 20 ; 43, 1. 7. 15 ; 45, 8 ; 48, 7) et le Troisième Esaïe (Es. 57, 19 ; 65, 17. 18), dans la remarque rédactionnelle d'Ex. 34, 10, dans Mal. 2, 10 et au Ps. 102, 19. Par contre bârâ est employé dès le VIII^e s. dans le cadre *cosmogonique*, dans Am. 4, 13 (si ce v. est authentique) ; puis dans Deut. 4, 32 et Ez. 28, 13. 15 ; dans quelques textes du Second Esaïe (Es. 40, 26. 28 ; 42, 5 ; 45, 7. 12. 18) ; dans tous les passages de P où on le rencontre (Gen. 1, 1. 21. 27 ; 2, 3. 4 ; 5, 1. 2 ; 6, 7), et dans les Ps. 89, 13. 48 ; 104, 30 ; 148, 5.

Un groupe intermédiaire est constitué par les trois passages suivants : Es. 65, 17 (création de nouveaux cieux et de nouvelle terre), passage commun aux deux perspectives, cosmologique et sotériologique ; Es. 54, 16 (création par Dieu de l'armurier et du guerrier) qui tend à manifester l'universelle puissance de Dieu mais s'intègre plutôt dans le cadre de l'histoire du salut ; Ps. 51, 12 enfin (création d'un cœur pur) où se révèle une extension de bârâ au domaine psychologique, mais où se marque aussi la portée sotériologique de bârâ. On sait d'ailleurs que le Ps. 51 reflète à maints égards les idées et même la langue des prophètes dont il se montre également dépendant quant à son emploi spiritualisé et individualisé de bârâ.

Cette analyse révèle que le sens cosmogonique est directement attesté par la doxologie hymnique c.-à-d. cultuelle d'Am. 4, 13, par la parénèse deutéronomique (Deut. 4, 32), dans le mythe du keroub (Ez. 28, 13. 15 : qînâ), dans 4 textes du Psautier (Ps. 89, 13. 48 ; 104, 30 ; 148, 5), autrement dit dans la litur-

gie, dans toutes les attestations sacerdotales de P, et même dans quelques textes du Second Esaïe notés ci-dessus. Or ce sont là autant de textes de provenance plus ou moins directement cultuelle, hormis ceux du Second Esaïe. On peut donc soutenir que le sens cosmologique et cosmogonique de bârà constitue un bloc, traditionnel dans la littérature cultuelle, et qui transparaît aussi dans le groupe intermédiaire.

Le sens de bârà est en revanche beaucoup plus extensif en dehors de la littérature cultuelle c.-à-d. dans la littérature prophétique (Jér. 31, 22 ; 6 passages dans le Second Esaïe ; 3 dans le Troisième Esaïe ; 1 dans Mal. 2, 10 ; dans le passage rédactionnel d'Ex. 34, 10 ; et dans un unique passage liturgique : Ps. 102, 19) : ici les auteurs se sont sentis libres d'élargir le sens de bârà et d'en faire une application inédite à l'histoire du salut.

4. *Aperçu historique.*

Rappelons d'abord la constatation très importante signalée précédemment : le verbe bârà n'est attesté, avant l'exil, ni dans la littérature narrative et historique, ni dans la littérature sapientiale, ni dans des textes proprement législatifs ; bien plus, avant l'exil bârà est pratiquement absent de la littérature prophétique aussi (Am. 4, 13 est un texte liturgique), et ce n'est qu'au seuil de l'exil qu'un prophète aussi individualiste que Jérémie se risquera à employer le verbe bârà et encore une unique fois seulement (Jér. 31, 22).

En revanche soudaine prédilection pour bârà dans la littérature prophétique exilique et plus spécialement chez le Second Esaïe, puis dans la littérature pseudo-isaïque subséquente. Sur quoi le terme disparaît de la littérature prophétique, à une exception près (Mal. 2, 10). Jamais non plus bârà n'est usité dans la littérature sapientiale postexilique (la leçon du TM dans Eccl. 12, 1 est probablement incorrecte, et le subst. de la racine bârà dans Sir. 16, 16 appartient à une recension secondaire du texte hébreu) où son absence dans Job est particulièrement frappante. Eclipse également dans la littérature historique d'après l'exil, hormis cependant 11 passages dans P, mais tous concentrés dans sa péricope sur les origines du monde et de l'humanité ; plus une glose tardive (Ex. 34, 10).

D'autre part emplois multiples dans le Psautier, aussi bien, semble-t-il, avant qu'après l'exil : textes dont il convient de rapprocher en tout cas le passage hymnique d'Am. 4, 13, et probablement aussi Ez. 28, 13. 15 que le v. 12 qualifie expressément de « lamentation » rituelle.

D'autre part nous avons pu déduire de notre rétrospection que l'emploi du verbe bârâ « créer » remontait à une époque antérieure au VII^e et probablement au VIII^e s. avant J-C.

Mais on peut faire un pas de plus : comme les trois attestations préexiliques de bârâ sont autant de témoins indépendants les uns des autres mais rapportant tous bârâ à l'intervention de Yahwé et de Yahwé seul dans l'univers physique, on est conduit à postuler, non seulement l'existence du *mot* bârâ, mais aussi celle d'une *tradition* préexilique sur la cosmogonie, avec emploi typique de bârâ, antérieurement aux VII^e et VIII^e s. déjà.

Une telle tradition ne coïncidait d'ailleurs pas avec la narration yahviste qui, jamais et pas même dans ses allusions à la création, ne révèle un seul emploi du verbe bârâ « créer ». En revanche il appert d'Am. 4, 13 et de Deut. 4, 32 qu'une semblable tradition avait droit de cité dans la liturgie préexilique (Am. 4, 13) et dans la prédication issue elle-même du culte (Deut. 4, 32). Bien plus, des hymnes comme Ps. 89, 13 ; 104, 30 et peut-être 148, 5 confirment cette association de la vieille tradition cosmogonique en bârâ avec le culte israélite.

Anticipons enfin : nous avons, après l'exil il est vrai, le récit classique et sacerdotal de la création (Gen. 1, 1-2, 4 a) qui emploie, lui aussi, à réitérées fois et comme allant de soi, le verbe bârâ pour qualifier les actes de Dieu aux origines du cosmos : ce récit semble donc s'inspirer en cela d'une tradition déjà antérieure. Or, nous avons cherché à montrer jadis (Rev. d'Hist. et de Phil. relig., Strasbourg, 1935) le caractère liturgique et cultuel de la péricope en question, caractère que ne lui ont pas conféré les compilateurs postexiliques seulement, mais qui procédait sans doute d'une tradition séculaire, le mythe cosmogonique, y compris l'emploi de bârâ, ayant eu déjà, en Israël comme ailleurs, sa place nécessaire dans le rituel préexilique (au jour de l'An ?). Les matériaux de l'exposé systématique de Gen. 1 étaient probablement antérieurs à l'exil

et représentaient une forme de tradition telle précisément qu'Am. 4, 13 ; Deut. 4, 32 et Jér. 31, 22 nous incitent à la postuler.

D'inférence en inférence nous sommes donc conduits à la thèse que voici : Am. 4, 13 ; Deut. 4, 32 et même Jér. 31, 22 paraissent issus d'une tradition israélite plus particulièrement cultuelle et rituelle, car ils n'ont de parallèles que, précisément, dans les textes de ce genre (Ps. 89, 13 ; 104, 30 ; 148, 5 ; et cp. les matériaux traditionnels de Gen. 1). Mais cette tradition cultuelle en bârâ était absolument étrangère à la source littéraire yahviste.

Quant au fait négatif susmentionné, à nous en tenir à nos documents, ni la littérature narrative préexilique, ni la littérature proprement prophétique préexilique, ni les vieux documents de la littérature sapientiale ne font le moindre usage du vocable bârâ, silence que le hasard seul ne saurait expliquer. Il y a donc là autant de milieux auxquels ce terme technique semble avoir été étranger. Seules la tradition cultuelle (Am. 4, 13 ; Ps. 89, 13 ; 104, 30 ; 148, 5), la prédication (Deut. 4, 32) et la tradition liturgique (du nouvel-an ?) d'où procédera, après l'exil, la rédaction définitive et sacerdotale de Gen. 1 se servaient du verbe bârâ avant l'exil. Ces indices négatifs concordent avec les indices positifs : tous suggèrent une origine *cultuelle* de l'emploi du verbe bârâ avant l'exil.

Mais Jér. 31, 22 n'infirmait-il pas la conclusion ci-dessus ? En aucune façon. D'abord Jérémie ne s'y inspirait pas d'une terminologie prophétique : aussi bien ne rencontrons-nous jamais auparavant ce vocable dans la littérature spécifiquement prophétique, puisque Am. 4, 13 est une doxologie de caractère liturgique. Secondement, dans Jér. 31, 22 Dieu est sujet de l'action impliquée par bârâ et cette action est essentiellement innovatrice (cp. ḥădâšâ) : Jér. 31, 22 reflète donc l'emploi classique de bârâ. Enfin, le fait que bârâ ne vienne qu'une seule fois sous la plume du prophète démontre que Jérémie ne se conformait pas en cela à une prédilection personnelle : il suivait plutôt une tradition extraprophétique et qui, d'après ce que nous avons vu, a dû être essentiellement cultuelle.

Le verbe bârâ « créer » n'appartenait donc pas au vocabu-

laire profane d'Israël, mais au langage sacré et, plus particulièrement, au vocabulaire cultuel.

En outre, ce n'est pas non plus un hasard si le vocable a un sens fixe et limité (cosmogonique) dans l'hymne d'Am. 4, 13, dans les Ps. 89, 13. 48 ; 104, 30 ; 148, 5, dans la « complainte » d'Ez. 28, 13. 15, dans la parénèse deutéronomique (Deut. 4, 32) et dans les passages sacerdotaux où il est employé, c.-à-d. dans tout autant de témoins de la littérature cultuelle, et s'il prend en revanche un sens plus riche et plus extensif (sotériologique) dans les textes proprement prophétiques (Jér. 31, 22 ; Second et Troisième Esaïe ; Mal. 2, 10), dans un unique passage du Psautier (102, 19) et dans la glose rédactionnelle d'Ex. 34, 10, c.-à-d. chez des auteurs plus tardifs ou d'inspiration beaucoup plus individualiste et libre. Nous avons d'ailleurs déjà noté que, même dans ces emplois sotériologiques de bârâ, le sens cosmogonique restait sous-jacent et justifiait seul l'application de bârâ au salut d'Israël. C'est donc bien le sens cosmogonique, préservé avant tout dans les textes cultuels, qui est et demeure originel et fondamental et c'est en ce sens que le verbe bârâ a dû appartenir à la terminologie d'un antique mythe yahviste de création c.-à-d. au rituel du culte de Yahwé où ce mythe était solennellement récité.

Or les linguistes ont exposé que tout langage religieux et cultuel comporte des différenciations fonctionnelles de vocabulaire allant même parfois jusqu'aux tabous verbaux : cela concourt sans doute à expliquer l'extrême rareté d'un vocable primitivement aussi mystérieux et magique que bârâ dans la littérature israélite d'avant l'exil c.-à-d. à l'époque où l'antique rituel du culte de Yahwé était encore assez vivant et normatif pour imposer ses interdictions, avec la force d'un ordre sacré, en dehors du domaine réservé du mythe et du culte de Yahwé le Créateur.

C'est peut-être là une des raisons qui motivent notamment l'absence, fort énigmatique à première vue, de bârâ dans le récit yahviste de Gen. 2 : le terme bârâ n'a pas passé dans les extraits cosmogoniques du Yahviste. Mais surtout, dans le mythe originel de l'âdâmâ l'homme (âdâm) procédait du terroir (âdâmâ) de façon en quelque sorte naturelle (le jeu de mot âdâm < âdâmâ représentant en réalité une affinité essen-

tielle) et le Créateur y jouait le rôle d'un potier modelant la glaise (cp. wayyîsér Gen. 2, 7. 19) : l'emploi d'un concept tel que bârà doit donc avoir été exclu par définition d'un mythe encore si anthropomorphique et si naturiste.

Quant à l'absence du vocable bârà dans les littératures historique sapientiale en général, elle aussi se justifierait très bien par l'interdiction de vocabulaire, le terme n'étant pas autorisé en dehors du domaine cultuel. Seule une semblable distinction du langage sacré et cultuel d'une part et du langage profane de l'autre permettrait de comprendre que le livre de Job qui, pourtant, accorde une si large place à l'intervention de Dieu dans la Nature, ne recourre jamais au verbe bârà qui lui conviendrait cependant à merveille pour décrire la puissance de Yahwé. Et, si le récit de la création de la Sagesse dans Prov. 8, 22 suiv. fait également et complètement abstraction du verbe bârà dans sa description par ailleurs verbalement si riche, sans doute n'est-il pas invraisemblable de conjecturer que l'auteur s'appuyait sur une source distincte du texte cosmogonique traditionnel et rituel en vigueur dans la liturgie de Yahwé, et qui préférait l'emploi de qânâ (cp. v. 22) à celui de bârà.

Témoignages négatif et positif permettent donc de circonscrire le domaine de l'emploi originel de bârà : c'était un terme du langage cultuel et sacré, banni du vocabulaire profane c.-à-d. des littératures narrative, historique et juridique, de la littérature sapientiale, et, sauf très rares exceptions (Jér. ; Second et Troisième Esaïe ; Malachie), même de la littérature prophétique.

Mais notre analyse implique aussi un élément plus positif : nous avons constaté que c'est dans la lyrique cultuelle et dans la péricope sacerdotale sur les origines que le vocable bârà avait son sens le plus précis et le plus stable aussi, et que ce sens y était cosmogonique. Il en résulte que bârà devait faire partie, non pas du vocabulaire sacré en général, mais du vocabulaire spécial d'un mythe cosmogonique yahviste en vigueur dans la liturgie préexilique d'Israël. Nous disons bien d'« un » mythe cosmogonique et yahviste, car la liturgie d'Israël en renfermait probablement d'autres aussi, mais celui en bârà y occupait vraisemblablement une place justifiant l'importance

que le Code sacerdotal lui accorda après l'exil et les multiples échos qu'il trouva dans l'hymnologie d'Israël.

Il est très curieux d'assister ensuite au brusque et insolite accroissement du taux de fréquence à la veille de l'exil et pendant l'exil : or l'unique emploi par Jérémie (31, 22) et la prédilection du Second Esaïe et de ses épigones pour le terme bârâ sont le fait d'auteurs qui, tous, se détachaient du vieux groupe ethnique et cultuel pour adhérer à ce qu'on a justement qualifié de communauté religieuse. Autrement dit, l'emploi extracultuel de bârâ est dû à des individualités religieuses émancipées de l'ordre séculaire et sacré, qui ne respectaient plus les barrières des interdictions de vocabulaire et qui se permettaient même d'attribuer à un terme traditionnel comme bârâ un sens nouveau, sotériologique, sens qui, à son tour, aura assez d'avenir pour être repris p. ex. par un Psaume (102, 19), par un rédacteur postérieur (Ex. 34, 10) et même par un prophète du V^e s. intimement engagé dans la lutte pour la restauration d'Israël (Mal. 2, 10).

Toutefois il n'échappera pas à un observateur attentif combien cet emploi extracultuel et sotériologique de bârâ resta passager. Il y eut donc là une dérogation seulement exceptionnelle à l'usage : elle était due d'abord au tempérament rhétorique du Second Esaïe et à son influence sur ses disciples. La dérogation procédait ensuite de l'intense préoccupation du prophète pour ce salut d'Israël qui ne sera pas moins à ses yeux qu'une nouvelle création et à la peinture duquel il fait servir ce terme (bârâ) qui, par excellence, pouvait exprimer l'idée de palingénésie et assurer la garantie vraiment divine de cette merveilleuse restauration du peuple exilé.

Quant au Code sacerdotal, il a eu bien garde de ne pas laisser perdre ce terme d'un vocabulaire antique et sacré et qui lui convenait si parfaitement pour distancer le plus possible Dieu de l'homme. Il reprenait ce vieux terme du vocabulaire religieux, mais dans une intention polémique désormais et pour proscrire les anthropomorphismes attentatoires à l'unique majesté de Dieu. Ce faisant, le Code sacerdotal conférait probablement au vocable une signification plus explicite encore qu'auparavant, car l'insistance avec laquelle il emploie bârâ dans sa savante péricope sur les origines et son

silence ultérieur absolu sur ce vocable ont quelque chose de voulu et reflètent une pensée plus consciemment théologique et plus intentionnellement systématique que ce n'était le cas dans les élans de la lyrique et dans la tradition cultuelle.

En restreignant l'emploi de *bârâ* aux chapitres des origines, P a d'ailleurs manifesté, non seulement qu'il attachait à ce terme une portée exclusivement cosmogonique, mais aussi que, par son moyen, il posait à la base de son œuvre et surtout à l'origine du monde la thèse, on pourrait même dire le dogme, de la transcendance de Dieu.

Le Code sacerdotal préluda ainsi au succès théologique futur du verbe *bârâ*, car c'est à son exemple que le rédacteur final du Pentateuque fondera tout l'édifice de la Thorâ sur le récit inaugural de la Genèse et sur son thème doctrinal du Dieu unique et Créateur. Et, à leur tour, les compilateurs juifs et chrétiens du Canon de l'AT, puis de la Bible elle-même donneront à la thèse une portée plus fondamentale encore en étayant toute la pensée biblique sur le granit de la liberté et de la souveraine puissance de Dieu définies par le verbe *bârâ* dans Gen. 1 et suiv.

On assiste ainsi à l'ascension de ce terme dynamique au ciel de la théologie biblique. Tandis qu'à l'origine le vocable *bârâ* n'occupait qu'une place très restreinte dans la vie et la pensée d'Israël (dans un mythe cultuel de création), il a été pris finalement pour pierre d'angle du Canon biblique. Porteur d'un sens d'abord cosmogonique et lointain, il s'est enrichi plus tard d'un contenu sotériologique, eschatologique, et prochain : la création de l'économie du salut. Il a même étendu son empire du macrocosme au microcosme où il évoque l'efficacité de la grâce divine convertissant et sanctifiant le cœur du pécheur.

L'étude historique de l'emploi du verbe *bârâ* ne nous met donc pas en présence d'une vérité monolithe, absolue, révélée d'emblée en une formule immuable. Elle nous confronte avec un mouvement historique et théologique, avec une vie religieuse, et le théologouménéon représenté par *bârâ* révèle, à cet égard, une prise de conscience toujours plus profonde de la volonté essentiellement libre, souveraine et salvatrice de Dieu.

Homme penché sur ta Bible pour y déchiffrer ton salut,

comprends donc le sens du vieux mot hébreu : il n'est désordre quelconque — hier, aujourd'hui, demain, dans l'espace que sillonnent les mondes comme en ton cœur pécheur et angoissé — dont ne puisse triompher l'ordre de ton Dieu. Cela ne suffit-il pas à ta foi ?

Neuchâtel.

Paul Humbert.

Kontroverse.

Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie.

Replik.

Schon in meinem Straßburger Vortrag über «Das Problem der ausgebliebenen Parusie» (Schweizerische Theologische Umschau 1946 Nr. 5/6), in welchem ich die neuesten Beiträge zu dieser Frage einer kritischen Prüfung unterzog, habe ich keinen Hehl daraus gemacht, daß ich *Oscar Cullmanns* verschiedene hierhergehörende Veröffentlichungen zum Wertvollsten rechne, was in letzter Zeit über das eschatologische Problem geschrieben worden ist. Auch nachdem er jüngst in einem Aufsatz, betitelt «Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem» (Theologische Zeitschrift 1947 Heft 3) sehr ablehnend jenem Vortrag gegenüber Stellung genommen hat, habe ich keinen Anlaß, dieses Urteil zu ändern. Im Gegenteil: ich konstatiere auch hier erneut, was ich an seiner Position um so mehr zu schätzen weiß, als ich es bei vielen andern Theologen vermisse. Erstens nämlich hat Cullmann den Mut, anzuerkennen, was bis jetzt als besondere Ketzerei der «konsequenten Eschatologie» sozusagen allein vorbehalten war, daß sich Jesus und die Urgemeinde in bezug auf die Nähe des erwarteten Endes dieser Zeit getäuscht haben, daß es also eine innerhalb des Neuen Testaments feststellbare Parusieverzögerung sowie dadurch bewirkte «Enttäuschung und Ungeduld» gebe. Zweitens will er — anders als es heute weithin in sog. theologischer Exegese praktiziert wird — unterschieden wissen zwischen historischer Exegese und dogmatischer Stellungnahme, bzw. dem Glauben des Exegeten. So erhebt er gerade für seine «urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung» den Anspruch auf «rein historische Erklärung». Und drittens ist er sich — wenn er