

Collection dirigée par Jörg Stolz

1. Olivier Favre, *Les Eglises évangéliques de Suisse*
2. N. Durisch, I. Rossi et J. Stolz (dir.), *Quêtes de santé*
3. Martin Baumann, Jörg Stolz (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse*
4. M. Schneuwly Purdie, M. Gianni et M. Jenny (éd.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*
5. Michel Deneken, Francis Messner (dir.), *La théologie à l'Université*
6. Francis Messner, Anne-Laure Zwilling (dir.), *Formation des cadres religieux en France. Une affaire d'Etat ?*
7. P. Bornet, C. Clivaz, N. Durisch Gauthier, C. Fawer Caputo, F. Voegeli (éd.), *Et Dieu créa Darwin*

Christine CLAVIEN, Claire CLIVAZ, Jean-Christophe DECKER,
Séverine DESPONDS, Jacques DUBOCHET, Nicole DURISCH GAUTHIER,
Christine FAWER CAPUTO, François FÉLIX, Caroline GACHET,
Pierre GISEL, Guillaume RODUIT, Thomas RÖMER,
Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Jörg STOLZ

ET DIEU CRÉA DARWIN

Théorie de l'évolution et
créationnisme en Suisse aujourd'hui

Edité par

Philippe BORNET, Claire CLIVAZ, Nicole DURISCH GAUTHIER,
Christine FAWER CAPUTO et François VOEGELI

LABOR ET FIDES

2811

QUELLE EST LA « VÉRITÉ » DES RÉCITS BIBLIQUES SUR L'ORIGINE DU MONDE ET DE L'HOMME ?

Thomas RÖMER

Introduction : Bible et histoire

Les trois grandes religions monothéistes, judaïsme, christianisme et islam, peuvent être qualifiées de « religions du temps ». Elles partagent une vision eschatologique du monde, c'est-à-dire l'idée qu'il existe une évolution vers un but, vers une fin du monde, vers la venue du messie ou la manifestation définitive de la puissance divine. Ces religions conçoivent donc le temps d'une manière « linéaire », et organisent l'histoire de la révélation divine entre deux pôles : création et fin du temps. La Bible juive, l'Ancien Testament des chrétiens, ainsi que la Bible chrétienne (se composant de l'Ancien et du Nouveau Testament) sont en effet organisés selon une attente eschatologique : la Bible hébraïque s'ouvre par la création du monde (en Gn 1) et se termine par l'appel de la fin du livre des Chroniques de « monter » à Jérusalem : « Quiconque d'entre vous appartient à son peuple, que Yhwh¹, son Dieu, soit avec lui, et qu'il monte ! » Cette conclusion qui est une ouverture reflète l'espoir du rassemblement d'Israël, voire de tous les peuples dans la nouvelle cité de Dieu. La Bible chrétienne est, elle aussi, construite entre « Urzeit » et « Endzeit », selon une expression du grand exégète Hermann Gunkel, entre le temps des origines et le temps de la fin². L'Apocalypse de Jean se termine en effet par la vision de la nouvelle Jérusalem et l'annonce de la disparition de toute souffrance (Ap 21–22). Jésus, le Messie à revenir, s'y présente comme l'Alpha et l'Oméga, le commencement et la fin (Ap 22,13). L'islam a repris l'idée d'un jugement final, qui aura lieu le jour où l'ange Israfil soufflera dans la Trompe pour annoncer le jugement

1. Ces quatre consonnes (« tétragramme ») dénotent le nom propre du dieu d'Israël dont la prononciation exacte est incertaine (traditionnellement : « Yahvé », mais probablement plutôt « Yahou »).

2. Herman GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

d'Allah (Sourate 22,1-2 ; 69,13-16). Cette idée d'un temps qui va vers son accomplissement a engendré la conviction d'une « progression » de l'histoire.

L'importance de l'histoire a tout naturellement fait de la Bible un « livre de l'histoire », de l'histoire de la révélation divine depuis la création jusqu'à l'avènement d'une nouvelle création, ou de l'ère messianique. Et cette compréhension a, pendant de nombreux siècles, provoqué une lecture historique du grand récit biblique, dans laquelle coïncidaient la chronologie du récit et l'historicité des événements rapportés. C'est seulement suite aux découvertes de Galilée et d'autres savants que la Synagogue et l'Eglise prirent connaissance, non sans douleur, que la conception biblique du monde au centre de l'univers est contredite par l'astronomie et que la chronologie biblique selon laquelle le monde n'aurait que quelques milliers d'années³ ne peut en aucun cas être prise comme une chronologie scientifique. Dès le XVIII^e ou XIX^e siècle, on accepta – à la suite des travaux précurseurs des Lumières (comme Spinoza) – au moins dans le milieu universitaire et intellectuel que l'on devait comprendre les récits des origines du monde et de l'humanité relatés dans les onze premiers chapitres de la Bible comme des récits mythiques qui offrent une réflexion théologique sur les origines, mais qui ne peuvent en aucun cas se substituer au discours scientifique sur les débuts de l'univers et sur l'apparition de la vie sur notre planète. Durant le XX^e siècle, cette vision des choses était apparemment établie et avait aussi trouvé son entrée dans la plupart des synagogues et des églises.

Aujourd'hui par contre, dans un contexte dit « postmoderne » qui se caractérise par un relativisme et malheureusement aussi par une méfiance grandissante vis-à-vis des méthodes scientifiques, on observe un retour des fondamentalismes et des intégrismes de toutes sortes. Dans le protestantisme américain, le courant fondamentaliste, qui a déjà, dans les religions monothéistes, de nombreux adeptes ailleurs dans le monde, affirme que la Bible est littéralement la « parole de Dieu », et que les récits bibliques sur l'origine de l'homme et des espèces sont à prendre à la lettre. Sous la pression de ces groupes, un certain nombre d'Etats américains ont introduit dans l'enseignement des sciences le discours biblique comme alternative scientifique à la théorie de l'évolution. Le musée de la création à Cincinnati⁴ propose une reconstruction historique d'Adam et Eve dans le jardin d'Eden, du serpent tentateur, des dinosaures ayant disparu lors du déluge, etc. Tout cela pourrait prêter à sourire, mais il se cache derrière toutes ces manifestations un retour de l'obscurantisme qui, en prenant la Bible pour ce qu'elle n'est pas, lui fait énormément de tort.

Les récits bibliques des origines du monde ont vu le jour entre le septième et le cinquième siècle avant notre ère, et on ne peut faire abstraction de ce

3. Selon le calendrier juif qui se base sur la chronologie biblique, la création du monde aurait eu lieu il y a 5770 ans (en 2010).

4. <http://creationmuseum.org/> (consulté le 23 avril 2010).

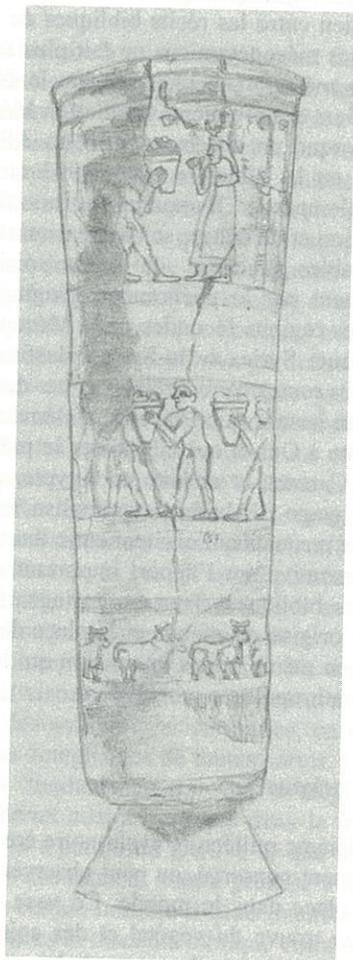
contexte historique. Cela signifie qu'ils ont été élaborés avec une vision du monde que les auteurs bibliques partageaient avec tous les peuples du Proche-Orient ancien. Le lien entre les récits bibliques de la création et du déluge et les grands mythes mésopotamiens ne fait plus aucun doute depuis la découverte des tablettes mésopotamiennes relatant le déluge. La publication des documents trouvés lors des premières fouilles en Mésopotamie à la fin du XVIII^e siècle avait provoqué un énorme conflit en Allemagne, le « Babel-Bibel-Streit » (« Babel ou la Bible ? », entre 1903 et 1905⁵), conflit dans lequel intervint même l'empereur. Il apparut dès lors clairement que les textes bibliques de la création et du déluge se basaient sur une cosmologie et une anthropologie comparables à celles de leurs voisins. Cette influence s'explique très facilement par le phénomène géographique du « croissant fertile⁶ » : les différentes régions fécondes de la Mésopotamie entre le Tigre et l'Euphrate, de la Haute Syrie, de la Syrie-Palestine et de l'Egypte sont reliées entre elles par des routes commerciales et par des échanges de biens et d'idées. Ce n'est pas un hasard que l'histoire d'Abraham commence par un grand voyage qui débute à Our et qui fait passer le patriarche par Harran, et de là vers le pays de Canaan, et ensuite en Egypte, couvrant ainsi tout le croissant fertile. Ce voyage d'Abraham symbolise le lien étroit entre ces régions et les nombreux contacts qui existent entre leurs populations. On peut y voir une réflexion narrative sur l'apport important de la Mésopotamie et l'élaboration des textes bibliques. Tout en partageant beaucoup des idées proche-orientales sur l'origine du monde et la place de l'homme, les auteurs bibliques développent en même temps une vision qui leur est propre et qui a largement influencé l'anthropologie monothéiste.

Comment imaginer l'origine ?

Sur un vase du troisième millénaire avant notre ère provenant des fouilles d'Uruk et magnifiquement conservé, on peut observer comment les Anciens se sont imaginé leur place dans le monde. Ce vase présente en effet trois étages : tout en bas on trouve du végétal et des animaux, en haut c'est le monde des dieux, représentés par leurs symboles et aussi par des figures anthropomorphes. Dans l'étage du milieu, entre le monde des animaux et le monde des dieux, se trouvent les hommes qui apparemment sont en train de rendre hommage aux dieux en se servant des animaux.

5. Voir Reinhard G. LEHMANN, *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*, Freiburg (CH) / Göttingen, Ed. Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis 133), 1989.

6. Ce terme fut créé par l'archéologue James H. Breasted de l'Université de Chicago, car les régions concernées ressemblent à un croissant.



(Dessin © André-Thomas Vuong)

Ce vase reflète l'une des grandes interrogations de l'humanité jusqu'à nos jours. En quoi l'homme se distingue-t-il de l'animal, ou est-il simplement un animal qui a plus ou moins bien réussi ? L'homme est-il seul maître de son destin ou existe-t-il une puissance, ou des puissances, qui lui échappent et qu'il ne peut contrôler ? Puisque l'homme ne peut-être à l'origine du monde, il doit se poser la question de la naissance de l'univers. Est-ce le fruit du hasard, d'un « dessein intelligent » ou de l'intervention d'une force divine ? Pour les habitants du Proche-Orient ancien, il ne faisait aucun doute que les dieux étaient impliqués dans la naissance du monde, bien que l'on imaginât

aussi la naissance de certains dieux (et également leur mort). Et pour décrire l'origine du monde et de l'homme, on eut recours à des actes quotidiens dont on savait qu'ils avaient un pouvoir créateur. Rappelons d'emblée que les différentes civilisations du Proche-Orient ancien, comme d'ailleurs aussi le monde grec, n'ont jamais voulu élaborer une seule doctrine « cohérente » sur les origines⁷. Il y a toujours eu une diversité de discours sur les origines (comme si on savait que celles-ci restaient en fin de compte insaisissables), un constat qui s'applique également à la Bible.

La création comme engendrement

Dans certains mythes égyptiens, le monde trouve son origine dans des actes sexuels de la part des dieux. Le premier dieu Atoum, solitaire, crée par masturbation le premier couple divin, Shou et Tefnout, qui eux donnent vie à Geb, la terre, et Nout, la voûte céleste. Terre et Ciel engendrent une génération de cinq dieux, parmi lesquels Isis, Osiris et Seth. Seth tue son frère Osiris, mais Isis engendre avec la semence d'Osiris Horus qui repousse Seth, incarnation de la mort et du mal vers des régions arides et restaure l'ordre juste, devenant ainsi le prototype de tout nouveau pharaon. L'idée que la terre est le résultat d'un enfantement n'est pas absente des discours bibliques sur la création, comme le montre le début du Psaume 90 : « Yhwh, d'âge en âge tu as été notre abri. Avant que les montagnes soient enfantées et que tu aies accouché⁸ la terre et le monde, depuis toujours et pour toujours, tu es dieu » (vv. 1-2). Dans ce Psaume, Yhwh n'est pas décrit à la manière d'Atoum, un dieu préexistant, qui donne naissance à la terre, mais à la manière d'une femme, en l'enfantant. Cette idée réapparaît dans la deuxième partie du livre d'Ésaïe, où la « nouvelle création » et notamment la recréation du peuple dispersé est annoncée à l'aide d'une image qui décrit le dieu d'Israël comme une femme en travail (voir notamment Es 44,14⁹).

7. On peut consulter les grands récits de création du Proche-Orient en traduction française dans les ouvrages suivants : René LABAT, André CAQUOT, Maurice SZNYCER et Maurice VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient antique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris, Fayard (Le trésor spirituel de l'humanité), 1970 ; Marie-Joseph SEUX *et al.* (éd.), *La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien*, Paris, Cerf (Suppléments aux Cahiers Evangile 64), 1988.

8. Le verbe hébreu évoque les douleurs d'une femme en travail.

9. Pour d'autres textes comparant Yhwh à une femme, voir Jacques BRIEND, *Dieu dans l'écriture*, Paris, Cerf (Lectio Divina 150), 1992, pp. 74-76.

La création, une séparation

L'idée que l'origine du monde est le résultat d'une séparation, d'une mise en ordre d'un ensemble indéfini, chaotique, se trouve également dans bon nombre de mythes et de représentations. L'iconographie égyptienne dépeint fréquemment la séparation du premier couple divin Geb, la terre (curieusement masculin) et Nout, le ciel (féminin) entrelacés dans un acte sexuel permanent. C'est Chou le dieu de l'air qui sépare le couple, créant ainsi l'espace entre le ciel et la terre, nécessaire à la mise en place de l'habitat des hommes. Nout devient ainsi le firmament sur lequel la barque du dieu solaire peut mener sa course et apporter la lumière et la vie aux hommes. Le maintien de l'équilibre entre ciel et terre est ensuite confié au Pharaon, qui doit répéter le geste de Chou et assurer la stabilité du monde. L'idée de la séparation joue un rôle important dans le premier récit de la création en Gn 1, puisque les premières actions du Dieu créateur consistent en la séparation de la lumière d'avec les ténèbres et des eaux d'en haut d'avec les eaux d'en bas. L'idée de la séparation implique l'idée que la création est une mise en ordre, une organisation de la « matière brute », car ni les mythes proche-orientaux ni les récits bibliques ne connaissent la doctrine de la *creatio ex nihilo* qui commence à s'établir dans le contexte d'un monothéisme strict aux alentours de l'ère chrétienne¹⁰. L'idée de séparation, au contraire, présuppose un chaos originel que le dieu créateur transforme par son action. L'idée d'un chaos primitif à affronter peut aussi générer l'idée d'un combat créateur.

La création, un combat

Ce concept sous-tend la grande épopée babylonienne « Enuma Elish » (ce titre reprend les deux premiers mots du poème « Lorsqu'en haut... ») qui date probablement des alentours de la fin du deuxième millénaire avant notre ère. L'épopée commence par la description d'un état primordial où Apsou (les eaux douces) et Tiamat (les eaux salées) se mêlent dans un acte amoureux continu. Comme pour beaucoup d'autres cosmogonies, cette description de l'état primordial du monde fait clairement référence à l'environnement de ceux qui l'ont écrit : dans le grand bassin où le Tigre et l'Euphrate se jettent dans la mer, les eaux salées se mêlent aux eaux douces des deux fleuves. Du mélange des eaux douces et salées naissent plusieurs générations de dieux. La troisième génération est celle d'Anu et d'Enki/Ea¹¹ qui deviendront les grands dieux du panthéon mésopotamien. Apsou est énervé par le comportement de ces nouvelles générations de dieux, très

10. Une des premières attestations du concept de la *creatio ex nihilo* se trouve en 2 Macc 7,28.

11. La plupart des dieux mésopotamiens portent un nom en sumérien (plus ancien) et un nom akkadien. Un phénomène comparable est la reprise des dieux grecs par les Romains qui leur ont donné des noms romains.

broyants et perturbateurs, et décide de les détruire. Mais Ea a vent du projet et le déjoue : il fait tomber un profond sommeil sur Apsou et le tue pendant qu'il dort. Il érige son temple *sur* Apsou et devient ainsi le maître des eaux douces. Tiamat veut se venger de la mort de son mari Apsou et crée onze monstres pour attaquer les dieux. Personne parmi les grands dieux n'ose les affronter. Seul Mardouk accepte à condition de devenir le dieu suprême, les autres l'acclament en criant « Mardouk est roi ». Un duel s'engage entre Tiamat et Mardouk qui, après l'avoir tuée par une flèche, la fend par le milieu. Avec sa dépouille, Mardouk crée l'univers. Il étire les deux moitiés de son corps et crée d'un côté les cieux pour les dieux, de l'autre la terre. Il met en place les étoiles et invente le calendrier. De l'intérieur de Tiamat, il fait la nuit. De la tête de Tiamat coulent des sources d'eau et de ses yeux sortent deux grands fleuves, le Tigre et l'Euphrate. Ainsi, le monde naît à la suite d'un combat contre un monstre aquatique. L'idée que l'univers est le résultat de la victoire contre le chaos est largement répandue en Egypte, en Mésopotamie et dans le Levant. Dans la Bible, on trouve un certain nombre de Psaumes où le dieu d'Israël combat la Mer, pour ensuite mettre en place le monde créé : « Toi pourtant, Dieu, mon roi dès l'origine [...] tu as maîtrisé la Mer par ta force, fracassant la tête des dragons sur les eaux ; tu as écrasé les têtes du Léviathan, le donnant à manger à une bande de chacals. [...] A toi le jour, à toi aussi la nuit : tu as mis à leur place la lune et le soleil ; tu as fixé toutes les bornes de la terre ; l'été et l'hiver, c'est toi qui les as inventés ! » (Ps 74,13-17). Le Léviathan, qui dérive de Lôtanu – mentionné à Ugarit – est un dragon ou un serpent aquatique. Il réapparaît dans l'Apocalypse de Jean où le combat de l'archange Michel contre le dragon ou le serpent constitue le prélude à l'avènement de la nouvelle création. L'idée du combat du bien contre le mal trouve son origine dans ce concept ; car le « mal » est souvent représenté sur le plan textuel ou iconographique à la manière d'un serpent ou d'un dragon qu'il faut combattre pour garder la société contre l'irruption du chaos : il peut s'agir du combat contre le bolchevisme¹² ou contre le capitalisme¹³ ou de la reprise du thème dans des jeux vidéo (ainsi Léviathan fête-t-il son retour dans le jeu *Final Fantasy*¹⁴).

Ces différents discours sur la création expriment chacun à leur manière des vérités anthropologiques : l'importance de la sexualité, mais aussi l'irruption de la violence dès les origines, la nécessité d'une lutte constante pour maintenir un équilibre (et une relation) fragile, etc. Les deux grands récits qui ouvrent la Bible participent à cette quête anthropologique et philosophique.

12. <http://www.allposters.de/gallery.asp?CID=653D7A7EBCB04A87B1954D228BF41040&PPID=1&apnum=395320&PODConfigID=0&search=bolschewismus&f=t&FindID=0&SearchID=&startat=/getposter.asp>. (consulté le 23 avril 2010).

13. <http://altru.ch/subprime-impact.jpg> (consulté le 23 avril 2010).

14. <http://www.geeks-inside.fr/archives/les-invocations-dans-les-final-fantasy/> (consulté le 23 avril 2010).

« Lors d'un commencement... » (Gn 1,1-2,4)

La création telle qu'elle est racontée en Genèse 1 insiste sur l'ordre et le rythme de l'acte créateur qui s'inscrit dans le cadre d'une semaine, six jours de travail et un jour de repos.

Comme nous l'avons évoqué, il ne s'agit pas d'une création à partir de rien (en termes techniques, une création « *ex nihilo* »), mais d'une organisation du chaos primordial par le Dieu créateur. En effet, la vocalisation du premier mot de la Bible traduit généralement par « Au commencement » a été vocalisé « en un commencement » par les Massorètes¹⁵. Voulait-ils indiquer ainsi que le texte à venir ne parle pas d'un commencement absolu, mais de l'origine du monde tel qu'il avait été prévu par le Dieu créateur ? Il y a dans ce texte un certain nombre d'éléments qui préexistent à la première parole divine : le *tohou-wa-bohou* (« un état chaotique »), soit les ténèbres, et l'océan primordial, appelé en hébreu *tehom*, dérivant probablement de la même racine que le nom de Tiamat. Ces « matériaux » primordiaux sont transformés surtout par des actes de séparation¹⁶.

Le premier jour a lieu la séparation entre lumière et ténèbres. Ensuite intervient la séparation entre eaux supérieures et eaux inférieures ; les eaux supérieures forment alors la voûte céleste. Ces actes de séparation, auxquels s'ajoutent des actes de création par la parole divine, délimitent ainsi graduellement un domaine de vie pour les végétaux, les animaux et l'homme, qui sont créés les uns après les autres dans la mer, dans les airs (le cinquième jour) et sur la terre ferme (le sixième jour).

La création se met en place selon un rythme qui n'est que rarement interrompu. Ce rythme se compose de la parole créatrice : « Dieu dit : ... », d'une formule de confirmation : « Il en fut ainsi », suivi d'un rapport de réalisation et d'une formule d'appréciation : « Dieu vit que cela était bon. » S'y ajoute le comptage des jours : « Il y eut un soir, il y eut un matin : premier jour. »

Le récit de Genèse 1 présente ainsi l'œuvre créatrice d'une manière très ordonnée et harmonieuse. Il n'y a donc pas d'idée d'un monde ou d'une matière mauvais. Les rapports entre Dieu, l'homme et l'animal sont clairement définis au sein d'une vision harmonieuse du monde.

Le style, le langage, la vision du monde et les préoccupations exprimées par le texte de Genèse 1 indiquent qu'il provient des prêtres judéens exilés à Babylone à la suite de la destruction de Jérusalem en 587 avant notre ère ou revenus de Babylone, probablement au VI^e ou V^e siècle avant notre ère. On considère que ce texte fit à l'origine partie d'un document « sacerdotal », une

15. Des savants juifs qui au Moyen Âge ont intégré des signes pour marquer des voyelles dans un texte qui à l'origine ne comportaient que des consonnes.

16. Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris / Neuchâtel, Aubier-Montaigne / Delachaux et Niestlé (Bibliothèque de sciences religieuses), 1969 = Paris, Cerf (Lectio Divina 201), 2005.

histoire des origines du monde et du peuple d'Israël rédigée par des prêtres. Ces prêtres ont eu connaissance, lors de leur séjour à Babylone, des cosmogonies babyloniennes ainsi que de leurs réflexions mathématiques et astrologiques. Ils ont donc repris le savoir et les concepts de la civilisation babylonienne tout en l'adaptant à la théologie du judaïsme naissant. En effet, contrairement aux mythes babyloniens, le récit biblique est écrit à partir d'une perspective monothéiste : il n'y a qu'un seul dieu tout au long du récit.

Cela n'empêche cependant pas les emprunts. Gn 1 relate, comme *Enuma Elish*, la création comme une « victoire » du dieu créateur sur le chaos aquatique. Mais contrairement au mythe babylonien, en Gn 1 il n'y a plus de trace de combat (les Ps 74 et 89 gardent par contre l'idée du combat). Tout est soumis au dieu créateur.

Lorsque Dieu crée les astres, l'auteur de Gn 1 évite de les appeler « soleil » et « lune », car ces noms évoquent des divinités babyloniennes. On pourrait parler d'une certaine « démythologisation » des deux astres, mais en même temps le texte garde l'idée d'une certaine puissance du soleil et de la lune, car ils sont établis pour « gouverner » le jour et la nuit.

L'homme à l'image de Dieu

Au moment où Dieu décide de créer l'homme, on trouve un discours au pluriel : « faisons l'homme à notre image » (Gn 1,26). En dépit de la vision monothéiste, l'auteur intègre ici l'idée d'une cour céleste.

La création de l'homme constitue d'ailleurs un premier aboutissement du récit. Elle est décrite différemment de celle des autres créatures et l'être humain y reçoit un statut spécifique au sein de la création. « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : "Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre !" » (Gn 1,27-28). En quoi l'homme est-il créé à l'image de Dieu ? Dans le Proche-Orient ancien, et surtout en Egypte, « l'image de Dieu » est un titre qui est conféré au roi, ainsi le Pharaon est souvent désigné comme « image du dieu Ré ». Ce titre indique que le roi reflète la divinité face au peuple, il est son représentant sur terre, le médiateur entre le dieu et le peuple.

Puisque le texte de Genèse 1 a été écrit à un moment où il n'y avait plus de roi en Israël, on peut comprendre l'application de ce titre à toute l'humanité comme une « démocratisation » de l'idéologie royale. Par l'ordre de « dominer », cette fonction royale de l'homme est encore soulignée. Il est supérieur aux autres créatures, il est également le gardien et le responsable de la création. Ainsi Gn 1 définit-il le statut de l'homme face au reste de la création, sa spécificité, mais aussi sa responsabilité.

Le septième jour

Le septième jour constitue le second aboutissement du récit. Il s'agit du jour du repos qui réinterprète le motif traditionnel de la fatigue du Dieu créateur. Par le repos du septième jour, le Shabbat est installé dans l'ordre de la création et reçoit une nouvelle signification. Avant l'exil babylonien, le Shabbat marquait le début d'un nouveau mois ; après l'exil, il devient la fête hebdomadaire et le jour de repos consacré à la lecture de la Loi. Avant l'exil, la religion judéenne était particulièrement liée à un lieu, le temple de Jérusalem ; après l'exil, on observe un déplacement du lieu sacré vers un temps sacré. Mais là encore, au-delà de la grande originalité de ces versets, à laquelle nous devons notre rythme hebdomadaire et dont beaucoup de nos contemporains ignorent la provenance, on retrouve des parallèles avec d'autres cosmogonies du Proche-Orient. L'épopée d'*Enuma Elish* se termine aussi par la construction d'un espace sacré pour Mardouk (un motif que l'on retrouve également à Ugarit pour Baal, après sa victoire contre la Mer). A la fin de Genèse 1, Dieu ne crée pas un sanctuaire, mais un temps « à part ». Le sanctuaire n'est cependant pas nié dans son existence. Plus tard, dans le document sacerdotal en Ex 35–40, Moïse construit un sanctuaire au Sinaï dans un récit qui comporte de nombreux renvois au récit de création en Gn 1.

Le cadre « chronologique » de Genèse 1 et l'évolution

Le fait que Gn 1 décrit la création comme une « progression » du simple au plus complexe qui trouve son aboutissement dans la création du couple humain a amené certains théologiens – mais aussi certains scientifiques – à postuler une compatibilité entre le récit biblique et la théorie de l'évolution¹⁷. Ce « concordisme » est pourtant hors de propos ; c'est une posture apologétique inutile qui ne respecte pas la spécificité des discours biblique et scientifique. Rappelons simplement que la vie commence en Gn 1 avant que le soleil ne soit créé. L'image du monde de Gn 1 correspond à la conception du monde dans tout le Proche-Orient ancien. Le texte reflète l'idée d'une terre plate, centre de l'univers, entourée d'eau en haut et en bas et protégée des eaux par le firmament, qu'il faut s'imaginer comme une sorte de cloche à fromage au-dessus de laquelle se trouve le trône de Dieu et le conseil céleste. Gn 1 n'est pas un récit antiscientifique. L'auteur se sert des connaissances de son époque, pour élaborer une réflexion sur la création idéale.

17. Françoise MIES (éd.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, Bruxelles, Lessius, 2002 ; Xavier LE PICHON, *Aux racines de l'homme*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007.

Gn 1 : une création idéale

En Gn 1, l'homme est certes installé « roi » de la création, mais ce rôle n'implique aucun conflit avec les autres créatures. Au contraire, selon Gn 1 les hommes et les animaux sont créés végétariens, ils ne doivent pas s'entretuer pour se nourrir. Selon Gn 1, la création a été jugée « très bonne » par Dieu. L'auteur sait évidemment que cette création ne correspond pas à celle dans laquelle il vit qui est marquée par la violence, les guerres et les injustices. C'est le récit du déluge en Gn 6–9 qui explique de quelle manière la création originelle devient le monde dans lequel vivent les destinataires du récit. Après le déluge, Dieu concède que la violence fait partie de l'homme, et permet une gestion de la consommation de viande par l'institution du sacrifice. Cette réflexion sur la création idéale fait de Gn 1 non seulement un discours sur les origines, mais aussi un discours eschatologique, pouvant générer l'espoir d'une nouvelle création.

La création de l'homme

Les deux premiers chapitres de la Genèse présentent la création de l'homme de deux manières différentes. En Gn 1, l'homme est d'emblée créé en couple, d'une manière sexuée, alors que Gn 2 relate d'abord la création d'un seul homme qui ne trouve son « vis-à-vis » que beaucoup plus tard, après la création des animaux (qui en Gn 1 apparaissent avant le couple humain). La narration de la création de l'homme en Gn 2 trouve également des parallèles dans le Proche-Orient ancien et même au-delà. L'iconographie et la mythologie égyptiennes mettent en scène la création de l'homme par le dieu Khnoum, qui les forme sur un tour de potier. De même, dans la mythologie chinoise, la déesse Nuwa façonne les premiers hommes avec de la terre glaise et leur donne le pouvoir de procréer. Dans le Proche-Orient ancien, on insiste souvent sur le fait que l'homme a en lui quelque chose de divin. Revenons à l'épopée d'*Enuma Elish*. Mardouk, vainqueur de Tiamat, qui utilisa ses dépouilles pour créer le monde, veut le peupler avec des hommes pour les charger du service des dieux. Pour ce faire, les dieux décident de tuer le dieu Kingu qui était à la tête de l'armée de Tiamat. L'homme est ensuite créé par un mélange de terre (argile) et de sang divin. La même conception se trouve dans un autre grand texte mésopotamien, *Athra-hasis* (le Super Sage), mis par écrit au XVII^e siècle avant notre ère et recopié et diffusé durant le premier millénaire. Cette épopée forme – comme le texte biblique – un diptyque liant création et déluge. Elle relate que les hommes sont créés par Enki/Ea à la suite d'une grève des dieux inférieurs, lassés d'effectuer les diverses corvées pour les grands dieux. Dans ce texte également, un dieu (peut-être celui qui se trouva à la tête des rebelles) est mis à mort et son sang est mêlé à la terre pour fabriquer les hommes. Même si les images nous semblent archaïques, nous trouvons dans ces deux poèmes une réflexion profonde sur le lien

inextricable entre l'humain et la violence. Selon le deuxième chapitre de la Genèse, la création du premier homme est également décrite avec l'image du potier. Yhwh forme Adam avec de la terre (en hébreu *'adamah*), mais pour qu'il devienne vivant, il lui faut également, comme dans les mythes mésopotamiens, un élément divin. Cependant la Genèse évite l'idée du sang divin dans l'homme. Le sang est remplacé dans la Genèse par le souffle divin que Yhwh insuffle à l'homme dans ses narines et qui le rend vivant. L'allusion au sang n'est peut-être pas totalement absente en raison du jeu de mots entre le sang (*dam*) et l'homme (*'adam*) pris de la terre rougeâtre (*'adamah*¹⁸). Ainsi Gn 2 maintient l'idée d'un certain « mélange » entre dieu et l'homme.

Gn 2 : le besoin d'un vis-à-vis

En Gn 2, Adam est d'abord créé comme dans d'autres mythes du proche Proche-Orient pour être au service de Dieu, puisque celui-ci l'établit comme jardinier dans l'Eden ou dans un jardin situé dans une région appelé « Eden » (le récit biblique mêle ici deux traditions différentes). Ce jardin trouve son modèle dans les jardins privés cultivés pour les rois assyriens et babyloniens, et dont l'accès n'était autorisé qu'au roi et à ses invités. Dans l'iconographie assyrienne, le jardin privé du roi est représenté avec des canaux et des arbres, comme c'est le cas en Gn 2.

Très vite, Dieu se rend compte que l'homme n'est pas fait pour vivre seul : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui » (2,18). C'est une des affirmations anthropologiques centrales de la Bible hébraïque : l'homme a besoin d'un partenaire, d'un vis-à-vis. Pour remédier à ce manque, Dieu curieusement crée les animaux, avec la même technique qu'il avait utilisée pour l'homme. C'est une manière de souligner la grande parenté entre l'homme et l'animal, parenté qui est évidente dans un contexte rural du premier millénaire avant notre ère, où les hommes et les animaux sont en contact permanent. Comme en Gn 1, la création des animaux n'implique d'abord aucune hostilité. Le fait que l'homme leur donne des noms implique finalement sa supériorité. Mais celle-ci ne met pas en question la très forte solidarité entre l'homme et la bête.

C'est seulement à la suite des animaux que Dieu se décide à créer le vis-à-vis d'Adam, par une sorte de dédoublement de celui-ci. On ne sait pas bien ce que le narrateur imagine exactement, car le mot hébreu *tséla'* que Dieu prend en Adam comme « matériau » signifie « côté » ou « face » (et non pas la fameuse « côte »). Cette fois-ci l'expérience réussit, et l'homme s'écrie au sujet de la femme : « os de mes os, chair de ma chair » (2,23). Le lien étroit qui les unit est également exprimé par un jeu de mots : la femme est appelée

'ishsha pour exprimer son lien intrinsèque avec *'ish* (l'homme ; 2,23). Gn 2 est aussi un récit *étimologique* (*aitia* en grec signifie « la cause », « la raison ») qui explique que le lien entre un homme et une femme est plus fort que les liens de sang à l'intérieur d'une famille. L'homme et la femme ont besoin l'un de l'autre, mais, selon Gn 2, leur relation reste néanmoins inégale, puisque c'est l'homme qui nomme la femme, comme il a nommé les animaux.

La mise en place de la « condition humaine » (Gn 3)

Gn 3 relate le récit de l'expulsion du Paradis qui dans la suite a été compris, à tort, comme une réflexion sur le « péché originel », conception étrangère à la Bible hébraïque. La vie de l'homme et de la femme dans le jardin ne se distingue pas, au début, de celle des animaux. Ils sont nus, mais ne s'en rendent pas compte, et leur différence sexuelle ne joue apparemment aucun rôle. Leur vie n'est structurée que par l'interdit divin de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En cas de non-respect de l'interdit, Dieu avait annoncé à l'homme : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement » (2,17). Quel est le sens de cette interdiction : est-elle une mise à l'épreuve ? Une confrontation de l'homme à ses propres limites ? Dieu a-t-il peur du fait que l'homme pourrait devenir son égal ou pousse-t-il l'homme à la transgression ?

L'agent provocateur de la transgression est le *serpent*, animal qui, comme nous l'avons vu, tient un rôle important dans les mythologies en général. Qui est le serpent ? Certainement pas le diable comme le veut l'interprétation chrétienne traditionnelle. On peut l'interpréter de plusieurs façons : il peut être une représentation du chaos, un symbole phallique renvoyant à la sexualité, un symbole de la sagesse et de l'immortalité, puisqu'il semble inverser le processus de vieillissement à chaque mue. Dans le récit de la Genèse, en tous les cas, le serpent n'a pas d'autonomie totale, car il fait partie des créatures de Dieu, mais joue le rôle d'agent provocateur. Il convainc la femme de manger le fruit de l'arbre de la connaissance en lui promettant qu'en le mangeant, la femme et l'homme seront « comme des dieux » (Gn 3,5).

La stratégie du serpent réussit et la femme mange le fruit, puis le fait manger à l'homme. Tous deux acquièrent effectivement une certaine « connaissance ». La connaissance nouvelle acquise en mangeant le fruit, est la connaissance de leur nudité. Ils découvrent par là même qu'ils ont une sexualité différente de celle des animaux, et c'est cette prise de conscience qui les éloigne de l'animal. On retrouve le même motif dans l'épopée de *Gilgamesh*, où Enkidu, futur compagnon du roi Gilgamesh, créé par les dieux à l'état sauvage réalise qu'il est différent des animaux en couchant avec la prostituée et en découvrant qu'il y a une sexualité propre à l'être humain.

18. Stéphanie ANTHONIOZ, « Le sang est la vie : réflexion sur la création humaine (Gn 2,7) », *Revue Biblique* 2009, pp. 4-15.

Comme dans le récit de Genèse 2–3, cette découverte le fait devenir « comme un dieu »¹⁹.

L'homme et la femme se découvrent donc nus et cherchent aussitôt à cacher cette nudité. Yhwh découvre ainsi qu'ils ont mangé le fruit de l'arbre de la connaissance, et il punit chacun des acteurs du drame. Pour se justifier, l'homme essaie de mettre toute la responsabilité sur la femme, et celle-ci renvoie la faute sur le serpent. Ainsi la relation harmonieuse qui unissait le couple humain et qui caractérisait son rapport avec les animaux est remise en question par la transgression et la connaissance qui en résulte.

Les sanctions divines établissent la condition humaine telle qu'elle était connue et vécue par les premiers destinataires du récit :

– le serpent est condamné à ramper sur le sol. On explique ainsi le mode de locomotion particulier de cet animal qui a dû intriguer les Anciens, et le danger qu'il représente pour un agriculteur palestinien ;

– la femme est condamnée à enfanter dans la douleur, elle sera soumise à l'homme. Le récit explique ainsi le grand danger que représentait la naissance dans l'Antiquité, et pour la femme, et pour le nouveau-né ;

– par la malédiction du sol, le travail de l'homme est rendu pénible. En travaillant la terre, sa survie ne sera pas garantie et liée à une vie de dur labeur.

L'expulsion du couple du jardin s'accompagne d'un geste de sollicitude : Yhwh fait des habits pour le couple humain, et fait le constat suivant : « Yhwh Dieu dit : “Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais!” » (Genèse 3,22).

On notera le pluriel employé par Dieu, qui fait probablement référence à la cour céleste. Le sens de cette déclaration divine est clair : maintenant que l'homme et la femme ont mangé l'arbre de la connaissance, plus rien ne les distingue des dieux. L'homme est devenu en quelque sorte un rival pour ces derniers, comme le laisse entendre Yhwh. D'où la nécessité de poser une distinction, et celle-ci concerne la privation de la vie éternelle.

Ainsi le récit de Gn 3 explique comment la souffrance et la mort sont arrivées dans la création, tout en insistant sur le fait que, malgré la sanction divine, la vie reste possible. C'est pourquoi la femme reçoit un nouveau nom, Eve – *ḥawwa* : la vivante. La mort fait désormais partie de la condition hu-

19. « Six jours et sept nuits, Enkidu s'accoupla avec la fille de joie et la féconda. Quand il eut assouvi sa volupté, il tourna son visage vers sa harde. Mais en le voyant, lui, Enkidu, elles détalèrent les gazelles [...]. Mais lui, il avait acquis la raison, il déployait l'intelligence. [...] S'adressant à Enkidu, la fille de joie lui dit : “Tu es beau, Enkidu, tu es devenu comme un dieu. Pourquoi vagabonder dans la steppe avec les bêtes ?” » (Epopée de Gilgamesh, Tablette I).

maine, mais par la possibilité d'engendrer et d'enfanter, les hommes peuvent « contrer » la mort grâce à la possibilité de faire advenir des nouvelles générations dans le monde.

La narration de Gn 2–3 n'est donc pas à comprendre en premier lieu comme un récit de la « chute », mais comme une réflexion sur ce qui distingue l'homme à la fois de l'animal et des dieux, et sur la condition de l'être humain, qui est condamné à mourir mais qui a néanmoins en lui quelque chose qui le rapproche des dieux. Et qui, par sa condamnation à mort, a accédé à une certaine liberté vis-à-vis de Dieu, puisqu'il a en lui une autonomie qui lui permet de ne pas suivre les ordres divins. Gn 3 est une réflexion sur l'acquisition de cette autonomie qui est constitutive de l'être humain, mais qui est également source des conflits et des drames qui ont accompagné toute l'histoire de l'humanité.

Les récits de création, mythes et vérités

Rappelons en guise de conclusion que les récits bibliques sont des mythes, au même titre que les récits parallèles de la Mésopotamie ou de l'Égypte. Malheureusement, le terme de « mythe » s'accompagne fréquemment de connotations péjoratives. Il faut réhabiliter le mythe, car les mythes disent ce que l'on ne peut guère dire autrement. Comment parler autrement des origines absolues, pour lesquels il n'y a pas de témoins ?²⁰ D'ailleurs la narration du *Big Bang* n'emprunte-t-elle pas au langage mythique ? Les auteurs bibliques n'auraient certainement pas compris notre distinction entre « mythe » et « discours scientifique ». Le langage que nous appelons « mythique » était pour eux la seule manière possible de réfléchir sur l'origine du monde et de l'homme et sur la fonction de l'homme à l'intérieur de ce monde.

Pour affirmer la « vérité » des récits bibliques sur les origines, il ne faut surtout pas entreprendre des tentatives désespérées pour substituer le discours biblique à un discours scientifique tel qu'il existe à l'aube du XXI^e siècle. La vérité du récit biblique réside dans sa réflexion anthropologique et théologique qui propose des pistes pour répondre aux grandes interrogations que l'on retrouve dans la majorité des systèmes religieux ou philosophiques. Il suffit de suivre les discussions scientifiques, philosophiques et autres, pour se rendre compte que ces thèmes gardent leur pertinence.

La question de la responsabilité de l'homme face au monde dans lequel il vit se retrouve au centre du débat écologique, ainsi que la redécouverte de la fragilité de l'équilibre naturel, mais aussi social et politique. L'affirmation du lien étroit entre les hommes et les animaux et la question de leur différence est patente dans de nombreux débats de société, comme récemment en

20. Cf. Pierre GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Seuil, 1986.

Suisse, dans le débat sur la nécessité de fournir aux animaux des avocats qui défendent leur intégrité²¹.

Le constat de la nécessité pour l'homme de vivre en société, de disposer d'un partenaire, d'un vis-à-vis, se retrouve au centre de réflexions sur la montée de l'individualisme dans la société. D'une manière générale, toutes ces questions participent à une quête du sens de la vie, quête que la Bible reprend dès ses premiers chapitres sur le mode de la narration mythique.

21. <http://www.lematin.ch/dossiers/actu/avocats-animaux> (consulté le 23 avril 2010).