

MISSION INTÉRIEURE
de l'Eglise Evangélique Luthérienne de France

DIEU

le monde et l'homme

Hasard ou projet ?

17 réponses :

Textes rassemblés sous la direction de Philippe CARDON

O. ABEL • J. AUDOUZE • M. BOUTTIER
R. CHAUVIN • J. C. DEROCHE • M. DU BUIT op.
P. GIBERT • P. GISEL • J. LEJEUNE
C. L'EPLATTENIER • A. MAILLOT • R. MARTIN-ACHARD
A. MARX • J. PIVETEAU • T. RÖMER
C. TRESMONTANT • S. WENZ

PARIS
OEIL

1988

Le devenir des deux récits de création en Genèse 1-3 par Thomas Römer

Introduction

Tout lecteur attentif de la Bible s'aperçoit que le livre de la Genèse contient *deux* récits de la Création. Après la lecture de Genèse 1, où est relatée la création du monde et de l'homme, on est quelque peu étonné de trouver au chapitre 2 l'introduction suivante : « Le jour où YHWH Dieu fit la terre et le ciel il n'y avait encore sur la terre aucun arbuste de champs... et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. » (Gn 2,4b-5). Ici commence manifestement un récit qui avait été écrit sans connaissance de Genèse 1,1-2,3. Cette observation a été d'ailleurs le berceau de l'exégèse dite « historicocritique ».

Outre la nouvelle introduction en Genèse 2,4-5, maints indices confirment que Genèse 1,1-2,3 et Genèse 2,4-3,24 émanent de deux milieux différents : Genèse 1 est avant tout un traité sur la création du *monde* (qui inclut la création de l'homme) ; en Genèse 2-3, par contre, c'est la création de *l'homme* qui se trouve au centre de l'intérêt. Tandis qu'en Genèse 1 l'eau est surtout vue sous un aspect menaçant, en Genèse 2,5 la pluie est présentée comme la première condition de la vie. En Genèse 2-3, Dieu est décrit de manière tout à fait anthropomorphe (il se promène dans le jardin 3,8 ; il est même « jaloux », cf. 3,22), une telle conception est absente en Genèse 1 ; au niveau du style et de la terminologie, des différences frappantes existent entre les deux récits, etc.

L'attribution des deux récits de la Création à des auteurs différents est depuis longtemps un pilier des recherches vétérotestamentaires. On était même arrivé à un consensus en ce qui concerne l'identification de ces auteurs. En Genèse 1, 1-2, 4a, on

1. Cet article ne peut guère se comprendre sans le texte de Genèse 1-3 sous les yeux.

voyait le début d'un document sacerdotal (« P », d'après l'allemand « *Priesterschrift* »), écrit par un prêtre au VI^e siècle av. J.-C. que l'on situait souvent parmi les exilés juifs en Babylonie. Genèse 2,4b-3,24 était considéré comme l'ouverture du document « yahviste » (la caractéristique principale de cet auteur étant l'utilisation presque exclusive du tétragramme « YHWH » pour désigner Dieu, sigle : « J »), daté au X^e siècle sous le règne de Salomon. Or, depuis une dizaine d'années, les « certitudes » exégétiques sur la formation du Pentateuque ont été fortement remises en question. L'ancien consensus est abandonné par un grand nombre de chercheurs. Cet ébranlement concerne moins la couche sacerdotale que le « Yahviste ». Il semble, en effet, peu probable que l'on puisse maintenir l'hypothèse d'un document « J » datant du début de la monarchie et relatant toute l'histoire du peuple d'Israël de la Création jusqu'à l'entrée dans le pays¹.

Les conséquences de cette constatation pour notre propos sont évidentes : nous pourrions facilement situer Genèse 1 dans son contexte « sacerdotal », pour Genèse 2,4bss par contre, nous devons faire abstraction de l'hypothèse « J ».

Genèse 1,1-2,3 : une conception sacerdotale de la Création

Genèse 1,1-2,3 n'est pas vraiment un récit ; contrairement à Genèse 2-3, nous ne trouvons ni une courbe de tension ni aucun élément dramatique ; il faudrait donc plutôt parler d'un « chant de la Création » (cf. bibliographie 5). Ce chant décrit d'abord la Création comme l'établissement d'un « ordre » grâce auquel le chaos primordial (Gn 1,2) va disparaître. L'intérêt de l'auteur pour l'ordre du monde se montre dans la structure du texte même : La Création s'inscrit dans un rythme de sept jours (dans le texte hébreu, la première phrase du récit — le titre — compte également sept mots !). Le septième jour est consacré au « repos » de Dieu et contient une claire allusion à l'institution du sabbat, même si celui-ci n'est pas mentionné expressément.

Chaque œuvre de la Création (à l'exception de la création de l'homme !) est décrite d'après le même schéma, qui ne varie que très peu : au début de chaque œuvre se trouve une parole divine (« Dieu dit... ») qui est suivie par une « formule de confirmation » (« Et il en fut ainsi. »). Ensuite l'auteur relate l'exécution de l'œuvre qui s'achève par une « formule d'acceptation » (« Dieu vit que cela était bon. »).

Toutes ces observations (l'intérêt pour l'ordre, le « schématisation », le sabbat, l'idée de la séparation) confirment en effet la

1. Je ne peux ici présenter la discussion actuelle sur le Pentateuque ni les raisons qui nécessitent l'abandon du consensus classique. Pour plus de détails, cf. T. Römer, « Bref aperçu de la situation actuelle des recherches sur le Pentateuque », in « bib », n° 29 Décembre 1987, pp. 3-7.

thèse selon laquelle Genèse 1,1-2,3 est à attribuer à un auteur sacerdotal. On pense généralement que l'activité littéraire de ce mouvement a commencé au moment de l'exil babylonien (à partir de 587 av. J.-C.), mais elle a certainement continué à se développer bien plus tard (époque post-exilique). Une datation exacte pour Genèse 1 n'est donc guère possible. D'après la majorité des chercheurs, ce texte est à dater de l'exil babylonien. Notre récit peut livrer deux arguments en faveur d'une telle hypothèse :

— Le lien étroit entre Genèse 1 et les mythes babyloniens de la Création, lien sur lequel nous allons revenir, s'expliquerait aisément par un voisinage immédiat.

— Les cosmogonies du Proche-Orient ancien se terminent souvent par la création d'un sanctuaire. En Genèse 2,1-3, le sanctuaire est « remplacé » par le sabbat. La transformation de l'espace sacré (temple) en un temps sacré (sabbat) pourrait indiquer que le second temple n'était pas encore construit (donc avant 515).

Mais ces considérations n'ont pas de valeur absolue : la connaissance des mythes babyloniens ne suppose pas nécessairement une proximité géographique (notre auteur s'inspire également des traditions égyptiennes !), et l'œuvre sacerdotale, dont Genèse 1 est l'ouverture, culmine en Exode 35-40 dans la construction d'un sanctuaire. Une datation post-exilique est donc également envisageable.

Cet auteur sacerdotal est-il vraiment un créateur ou a-t-il seulement retravaillé et rédigé un récit plus ancien ? Certains exégètes ont cru pouvoir reconstruire un texte présacerdotal, ancien, se basant notamment sur deux observations : il y a huit œuvres de la Création, mais elles sont réalisées en six jours, plus le sabbat. Cela indiquerait que « P » aurait hérité d'un vieux récit contenant huit étapes de la naissance du monde qu'il aurait intégré, tant bien que mal, dans son schéma hebdomadaire. Beaucoup de chercheurs étaient également intrigués par le fait que la formule « Dieu dit... et il en fut ainsi » est suivie par un « Dieu fit, créa, etc. » Ils conclurent que Genèse 1 fut composé à partir d'un document ancien qui présentait la Création comme un travail artisanal de Dieu. L'auteur sacerdotal aurait dès lors « corrigé » cette conception par l'idée d'une création par la parole.

Mais une telle hypothèse oublie le fait que pour « P » il n'existe aucune contradiction entre le dire et le faire de Dieu.

Pourtant, il est clair que l'auteur de Genèse 1 n'« invente » pas son récit. Il s'inscrit dans une longue tradition de mythes de création. On peut aisément reconnaître que notre théologien sacerdotal est influencé par les réflexions des voisins d'Israël (notamment celles des Babyloniens et des Égyptiens) sur la naissance du monde.

— L'idée d'un chaos primordial auquel le Dieu créateur s'oppose

par la séparation entre le ciel et la terre (Gn 1,2-8) est attestée dans des mythes de création du monde entier. Le parallèle le plus étroit se trouve probablement dans un poème babylonien, que l'on appelle de ses deux premiers mots «*enouma elish*» (= «Lorsqu'en haut...», cf. bibl.A, texte n° 6) qui remonte au deuxième millénaire mais qui a été recopié jusqu'au II^e siècle avant notre ère.

— La conception d'une parole créatrice se trouve surtout dans des cosmogonies égyptiennes (cf. «la pierre du pharaon Shabaka», fin du VIII^e siècle, bibl. 1, texte n° 18).

— Comme nous l'avons déjà mentionné, la création de l'homme (Gn 1,26ss) sort du schéma habituel à l'aide duquel sont décrites les œuvres de la Création. Ceci montre bien sûr l'importance que l'auteur a voulu donner à cette dernière œuvre. De plus, cette différence confirme l'observation des historiens des religions d'après laquelle les récits de création du *monde* et ceux de la création de *l'homme* furent d'abord transmis de manière indépendante et correspondent chacun à des préoccupations différentes. «P» a réuni ces deux traditions, mais il a conservé le caractère spécifique de la création de l'homme.

— L'idée selon laquelle l'homme est créé à l'image de Dieu vient de l'idéologie royale du Proche-Orient ancien où le roi est vu comme représentant et «image» de Dieu sur terre (cf. bibl. 3). Dans des textes égyptiens par exemple, c'est le Pharaon qui est souvent désigné comme l'image du dieu Ré. Le fait qu'en Genèse 1 *tout homme* devient image de Dieu est alors à comprendre comme une «démocratisation» de cette tradition royale.

L'auteur sacerdotal a repris ces traditions.

À partir de toutes ces données, il nous livre une réflexion autonome et impressionnante sur les origines du monde et de l'homme.

En résumé, nous pouvons dire que Genèse 1,1-2,3 est l'œuvre d'un *seul auteur* issu de l'école sacerdotale dont l'activité littéraire au niveau du Pentateuque est à dater aux VI^e et V^e siècles avant notre ère. Au *niveau littéraire*, il s'agit donc d'une création originale et non pas, comme l'on a pensé parfois, d'une rédaction d'un texte plus ancien. Mais *au niveau des traditions et des thèmes*, notre auteur participe à la longue histoire de la réflexion de l'humanité entière cherchant à rendre compte de ses origines. Ainsi, il inscrit l'histoire d'Israël dans l'histoire du monde, car il ne faut jamais oublier que Genèse 1 a été conçu comme *l'ouverture* de l'œuvre sacerdotale (pour plus de détails cf. bibl. 4).

Genèse 2 - 3 : La création de l'homme et la «condition humaine» vues par un milieu paysan

À partir de Genèse 2,4b, nous nous trouvons dans un univers totalement différent. Plus question d'un chant solennel et rythmé, nous sommes en présence d'une vraie narration, haute en couleurs et dramatique. Ce récit, connu dans le monde entier, et pas seulement par des juifs et des chrétiens, commence par l'installation de l'homme dans un «jardin» (2,5-8) et se termine par l'expulsion de l'homme de ce jardin (3,23-24).

Alors que Genèse 1 est le récit de la création du monde et de l'homme, Genèse 2 et 3 ne s'intéresse *qu'à* la création de l'homme. En Genèse 2, l'homme est la première et la dernière œuvre de la création de Dieu (Gn 2,7 : l'homme («mâle»); 2,18-23 : la femme). Ainsi le commentaire de l'auteur en 2,24 («Ainsi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair») pourrait tout à fait être la conclusion de l'histoire. En lisant attentivement le récit Genèse 2-3, on obtient en effet l'impression que cette narration n'est pas vraiment homogène. Les chercheurs ont fait les observations suivantes :

— Au chapitre 3 il y a un changement de style par rapport au chapitre 2. Alors qu'en Genèse 2, Dieu est le sujet presque exclusif, il n'apparaît en Genèse 3 que pour dialoguer avec l'homme et la femme, et pour sanctionner leur transgression. En Genèse 3, l'homme et la femme occupent le premier plan.

— Le mot «Éden» est utilisé de deux manières différentes : En 2,15 ; 3,23.24, il désigne le «jardin» de Dieu ; en 2,8.10 (cf. également 4,16) c'est le nom d'un paysage à l'intérieur duquel est situé le «jardin».

— En 2,9 il est question de deux arbres : l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Dans la suite du récit, un seul arbre («au milieu du jardin») jouera un rôle central.

— En 2,8 et 2,15 on dit deux fois la même chose : Dieu place l'homme dans le jardin. Une double fin apparaît également en 3,23 et 3,24.

— On trouve deux morceaux qui interrompent en quelque sorte le déroulement du récit et qui ne relèvent pas du genre littéraire de la narration : la liste géographique des quatre fleuves en 2,10-14 et la série des malédictions en 3,14-19.

Ces observations permettent de déceler les éléments différents à partir desquels Genèse 2-3 a été composé ; nous les présentons à l'aide d'un petit schéma :

Dieu, le monde et l'homme

	CRÉATION DE L'HOMME	EXPULSION DU JARDIN	
	2,4b-8	2,9*	arbre de vie 2,9*
2,10a → 2,10b-14: Liste géographique 2,15 →			
	2,18-24	2,16-17	
		2,25	
		3,1-13	
		3,14-19: malédiction (20)	
		3,21	3,22
		3,23	3,24

Nous sommes en présence de traditions indépendantes qui ont chacune leur propre préhistoire :

La *tradition de la création de l'homme* (Gn 2) a de nombreux parallèles extrabibliques, notamment l'idée que le(s) Dieu(x) créateur(s) façonne(nt) l'homme comme un potier, avec de la terre (cf. bibl. 1, textes n° 4 et 9). Derrière Genèse 3, se trouve, au contraire, la *tradition de l'expulsion du premier homme du domaine des dieux*. Cette tradition est attestée dans l'Ancien Testament en Ezéchiel 28,11-18 ; ce texte montre que le thème de l'expulsion d'une créature primordiale ne présuppose pas nécessairement un récit de Création. En Ezéchiel 28, la créature expulsée est plus qu'un homme, un chérubin (une sorte de génie en forme de sphinx), chargé de la protection du jardin (cf. Ez 28,14.16). Nous retrouvons le motif du chérubin protecteur en Genèse 2,24, mais là «expulsion» et «protection» sont dissociées : les chérubins gardent le domaine de Dieu contre l'homme qui en est chassé.

Contrairement à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, *l'arbre de vie* est un symbole courant comme le montre l'iconographie du Proche-Orient ancien. Il apparaît souvent dans des mythes mésopotamiens, parmi lesquels se trouve la célèbre épopée de Gilgamesh : «Je veux te révéler, Gilgamesh, un secret... Il existe une plante... Si tes mains réussissent à la saisir, tu auras trouvé la Vie (éternelle)»¹. La *liste* des quatre fleuves (2,10-14), dont deux sont connues (l'Euphrate et le Tigre), était à l'origine un petit texte de géographie indépendant, qui essayait de rendre

1. Cité d'après F. Malbran-Labat, Gilgamesh. Supplément au Cahier Évangile 40, Paris 1982, p. 69, lignes 266ss. Il est intéressant de noter que l'homme perd cette plante d'immortalité par l'intervention d'un serpent (cf. lignes 287ff).

Le devenir des deux récits de la Création

compte de l'extension du monde connu (cf. la mappemonde, bibl. 1, texte n° 13).

Les sentences de Dieu sur le destin du serpent, de la femme et de l'homme ont leur origine dans des *sentences de malédictions* traditionnelles, enracinées dans des contextes différents de celui de la Création.

C'est à partir de tous ces éléments que notre auteur (appelons-le «A°» = auteur du cycle des origines) a composé son récit. Il s'agit bel et bien d'un auteur, et non pas d'un simple rédacteur, car les différentes composantes que nous avons décelées ne représentent pas des textes écrits (à l'exception peut-être de 2,10-14) mais des traditions orales, que l'auteur a tenu à respecter au maximum ; d'où les « tensions » que nous avons remarquées.

Malgré ces tensions, «A°» a réussi à créer un récit dramatique et profond. À l'intérieur du thème de la création de l'homme (Gn 2), l'auteur prépare déjà la « suite » (Gn 3) en mentionnant l'interdiction divine quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal (2,16s). Après la conclusion du récit de la Création (2,24), Genèse 2,25 sert comme transition pour l'épisode de l'expulsion du jardin (comparez 2,25 à 3,7.10). Dans ce récit, «A°» a introduit entre la constatation de la transgression (3,8-13) et la sanction (l'expulsion du v.23), la série des malédictions (3,14-19). Par ces malédictions il a fait une description de la situation de ses propres contemporains. Cette description relate bien sûr une punition, mais elle insiste également sur le fait que l'homme peut continuer à vivre sa vie, malgré des conditions difficiles. C'est en abordant le thème de la mortalité humaine que l'auteur fit référence au thème proche-oriental de l'arbre de vie (2,9 ; 3,22.24).

Avec la fin de 3,19 («Tu es poussière et à la poussière tu retourneras»), «A°» renvoie littéralement au début du chapitre 2 (2,7 : «YHWH Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol»), montrant ainsi que Genèse 2 et 3 sont les deux pôles d'une seule histoire.

On voit aisément pourquoi l'auteur a composé ce récit. Ce n'est pas une réflexion abstraite sur les origines (lointaines) de l'humanité, mais une réflexion sur la *situation concrète des destinataires* du récit. Genèse 2-3 explique la relation entre l'homme ('adam) et son sol ('adamah), en indiquant les raisons pour lesquelles cette relation est pénible. Genèse 2-3 est donc un *récit étio- logique*¹. Dès le début (2,5) on y découvre le point de vue d'un paysan palestinien : Dieu a créé l'homme comme paysan « pour cultiver le sol et le garder » (2,15). Genèse 2 décrit d'abord la situation agricole idéale : Pas besoin d'attendre avec anxiété la

1. Un récit étio- logique explique l'origine de quelque chose. Genèse 28, p. ex., est un récit étio- logique car il explique le nom et l'origine du sanctuaire de Bethel.

pluie car le sol est irrigué constamment et de manière merveilleuse (2,6). Cet état est perdu, notamment à cause de l'intervention du serpent, un des pires ennemis d'un paysan palestinien. Même si Dieu maudit la 'adamah, le 'adam doit se nourrir d'elle jusqu'à ce qu'il retourne vers elle (3,17-19). Et après l'expulsion l'homme doit continuer à « cultiver le sol d'où il avait été pris » (3,23). Et l'épisode suivant, le récit de Caïn et Abel, montre que pour notre auteur la plus grande punition imaginable consiste à être privé de la possibilité d'exploiter le sol (4,11-12).

Ces observations nous montrent que « A° » est issu d'un milieu paysan, probablement de la campagne judéenne. Genèse 2-3 est un récit de la « périphérie » et non de la « capitale » (Jérusalem). Dans ce sens, la liste géographique en 2,10ss qui place le jardin de Dieu dans une région lointaine peut être comprise comme une polémique camouflée contre la théologie jérusalémite selon laquelle le jardin de Dieu se trouverait en Sion (cf. Es 11,6-9 ; 51,3 ; Ez 36,35).

Mais de quelle époque date Genèse 2-3 ? Pour la théorie classique (cf. plus haut) qui attribuait Genèse 2-3 au document « yahwiste », la question de la datation était vite réglée, (X^e siècle). Comme cette théorie ne fait plus l'unanimité, il convient de se reposer la question de l'époque de rédaction de notre texte à la lumière des observations vues plus haut.

Genèse 2-3 est l'ouverture d'un petit cycle sur les « origines », voire sur la « condition » de l'homme, se terminant probablement en Genèse 8,21-22¹, où, après le déluge, Dieu garantit à l'homme le rythme de la nature, rythme fondamental pour l'existence d'un paysan : « Je ne bafouerai plus jamais la 'adamah à cause de l'adam... Tant que la terre durera, semailles et moissons, froid et chaleur, été et hiver, jour et nuit, jamais ne cesseront. »

Ce n'est pas le lieu de démontrer la thèse de l'autonomie de Genèse 2-8* en détail (cf. pour cela bibl. 7). Nous nous contenterons des remarques suivantes :

— Aucun élément à l'intérieur de Genèse 2-8* ne renvoie à d'autres textes ou traditions du Pentateuque.

— L'auteur de Genèse 2-8* utilise le mot 'adamah pour désigner le sol, et 'èrès pour la terre entière. Dans le récit de la vocation d'Abraham, les deux mots sont employés dans le sens inverse (cf. Gn 12,1.3) !

— Pour « A° » le nom de YHWH est invoqué, donc connu des hommes, dès le temps des origines (Gn 4,26). Cette conception est différente de celle de Exode 3 et 6 où YHWH ne révèle son nom qu'à l'époque de Moïse.

Par conséquent, une hypothèse de datation pour Genèse 2-3

1. Genèse 11 (la tour de Babel) ne fait pas partie de ce cycle ; le texte reflète une tout autre problématique, celle de l'impérialisme assyrien ou babylonien.

doit trouver des arguments à l'intérieur de Genèse 2-8*, et non dans les autres textes du Pentateuque. Et c'est là que se trouve toute la difficulté, car un texte comme Genèse 2-3 peut être écrit aussi bien au X^e qu'au VI^e siècle : les idées qu'il exprime ne sont pas limitées à une époque précise de l'histoire d'Israël (il est en tout cas impossible de proposer une datation exilique en s'appuyant sur la thèse selon laquelle l'expulsion du paradis serait une image pour la déportation babylonienne (ou assyrienne), comme le font certains exégètes (cf. bibl. 10), car Genèse 2-3 reflète la situation du paysan sur sa terre !).

Une analyse du vocabulaire, entreprise par des spécialistes, montre que Genèse 2-3 contient un grand nombre d'expressions qui ne sont attestées ailleurs qu'à partir du VII^e/VI^e siècle. Notre texte pourrait donc dater de l'époque de la monarchie tardive. C'est précisément à cette époque que la population paysanne de la campagne judéenne (appelé 'am ha'arès, « peuple du pays ») commence à jouer un rôle important dans l'histoire d'Israël (cf. 2R 21,24 ; 23,30). Cette coïncidence pourrait confirmer une datation de Genèse 2-3 aux alentours du VII^e siècle. Écrivant ce récit, « A° », inspiré par une sagesse réaliste, offre à ses contemporains une réflexion sur leur condition d'hommes et d'agriculteurs.

Le lien entre Genèse 1,1-2,3 et Genèse 2,4b-3,24

Les deux récits de Création au début de la Bible ne sont pas de simples parallèles. Chaque récit a sa propre logique et ses propres préoccupations. Nous avons devant nous deux tableaux impressionnants sur les origines du monde, réalisés par deux artistes avec deux styles différents. Il est bien compréhensible que l'on ait voulu conserver ces deux œuvres au moment de la « rédaction finale » du Pentateuque. Il fallait alors lier Genèse 1,1ss avec Genèse 2,4bss. Et cette liaison se fit tout simplement par juxtaposition. En effet, les rédacteurs ne se voyaient guère obligés d'intervenir massivement à l'intérieur des deux textes.

Un rédacteur issu du milieu sacerdotal a ajouté le verset 2,4a : « Ceci sont les toledot (= les engendremens, les généalogies) du ciel et de la terre... ». Cette formule de toledot apparaît fréquemment dans le livre de la Genèse et lui donne une certaine structure. Les « toledot du ciel et de la terre » introduisent l'histoire des débuts de l'humanité, ainsi le récit de « A° » est présenté comme la suite de la création de l'univers, relatée en Genèse 1.

En Genèse 2,4ss Dieu est constamment appelé « YHWH Elohim ». Cette combinaison étonnante trahit très probablement la main d'un rédacteur tardif. Elle n'est attestée dans tout le Pentateuque qu'en Genèse 2-3 (et peut-être encore une fois en Exode 9,30, mais là le texte n'est pas clair). C'est dans les livres des Chroniques, datant du IV^e siècle avant notre ère, que le

binôme YHWH Elohim apparaît le plus souvent, ce qui confirme la thèse d'une datation tardive de cette expression en Genèse 2-3. Par l'utilisation du binôme, notre rédacteur (le même qu'en Gn 2,4?) effectue de manière subtile une transition entre Genèse 1, où Dieu est appelé Elohim et Genèse 4 où Dieu est désigné à l'aide du tétragramme YHWH!

Conclusion

Les deux récits en Genèse 1-3 émanent de deux époques et de deux milieux différents. Il est donc indispensable de lire d'abord ces deux récits séparément l'un de l'autre.

Genèse 2,4b-3,24 est l'œuvre d'un auteur qui vient de la campagne judéenne et qui conçoit à l'époque de la monarchie (VII^e siècle?) pour ses contemporains un « récit de fondation » du mode de vie paysan, montrant une sagesse profonde et réaliste. Genèse 1,1-2,3 nous parvient d'un auteur sacerdotal qui, à l'époque exilique ou postexilique (VI^e/V^e siècles) a composé ce « chant de la Création » impressionnant, insistant sur « l'ordre » du monde et sur ses institutions.

Pour exprimer leurs « théologies de la Création » respectives, nos auteurs utilisent tous les deux largement les traditions cosmogoniques de leurs voisins. Au lieu de chercher tout de suite la « spécificité israélite » en Genèse 1-3, arrêtons-nous un instant sur le fait que la Bible se solidarise avec la tentative de l'humanité entière de rendre compte de la naissance de l'homme et de l'univers.

Bibliographie sommaire

Pour les parallèles extrabibliques :

1. Supplément au cahier Évangile 38 : La création du monde et de l'homme d'après les textes du Proche-Orient ancien. Paris 1981. (La lecture de ce cahier me paraît presque indispensable pour une bonne compréhension de Gn 1-3.)

Commentaire :

2. WESTERMANN C. : *Genesis 1-11*, BKATI/1, Neukirchen 1974 ; traduction anglaise : *Genesis 1-11. A commentary*, SPCK, Londres 1984.

Genèse 1 :

3. HEINTZ J.G. : « L'homme créé à l'image de Dieu », in : *Foi et Vie*, LXXXV/5 (Cahier biblique 25), 1986, pp. 53-64.
4. MARTIN-ACHARD R. : *Et Dieu créa le ciel et la terre*, Genève, 1979.
5. DE PURY A. : *Le chant de la Création. L'homme et l'univers selon le récit de Genèse 1*, Aubonne, 1986.
6. RÖMER T. : « Genèse 1 et son milieu d'origine », in *Foi et Vie*, LXXXV/5 (Cahier biblique 25) 1986, pp. 19-29.

Genèse 2-3 :

7. CRÜSEMANN F. : « Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten' », in : *Die Botschaft und die Boten*. Mélanges H.W. Wolff (Eds. : J. Jeremias/L. Perliitt), Neukirchen 1981, pp. 11-29.
8. HUMBERT P. : *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940.
9. VOGELS W. : « L'être humain appartient au sol. Gn 2, 4b-3, 24 » in : *Nouvelle Revue Théologique* 105, 1983, pp. 515-534.
10. WYATT N. : « Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3 », in : *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93, 1981, pp. 10-21.