

La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d'Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1 ; 6–9¹

Thomas Römer

Collège de France, UMR 7192

Abstract. *This paper compares the theme of human multiplication in the Babylonian epic tradition (Athra-Hasis and Gilgamesh) and in the biblical, priestly, creation and flood account. Whereas in the Babylonian myth the gods want to prevent mankind from growing, the multiplication of humans appears in Gen 1 and 9 as a divine order. The priestly account reflects therefore a (polemical?) rereading of the ancient creation accounts in the light of the new socio-economical situation of the Persian period.*

Le récit qui ouvre la Bible appartient selon un rare consensus au milieu sacerdotal. Le style, le langage, la vision du monde et les préoccupations exprimées par le texte de Genèse 1 indiquent qu'il provient de prêtres judéens exilés à Babylone, à la suite de la destruction de Jérusalem en 587 avant notre ère, ou revenus de Babylone, probablement vers la fin du VI^e ou le début du V^e siècle avant notre ère. Ces prêtres ont sans doute eu connaissance, lors de leur séjour à Babylone, des cosmogonies des Babyloniens 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 leurs propres conceptions théologiques². On peut

¹ Je remercie mes collègues Jean-Marie Durand et Michaël Guichard de leur disponibilité pour m'éclairer sur des questions liées aux sources mésopotamiennes.

² Il est possible que Gn 1 soit le résultat d'une révision sacerdotale d'un texte plus ancien, voir déjà H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt* (Nowacks Handkommentar zum Alten Testament, Abtl. 1), Göttingen : Vandenhoeck &

se demander s'ils voulaient intégrer dans leur récit une polémique anti-babylonienne, comme l'affirment bon nombre de commentateurs³.

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. Il ne s'agit pas d'une création à partir de rien (« *ex nihilo* »), mais d'une organisation du chaos primordial par le Dieu créateur. Il y a, dans ce texte, un certain nombre d'éléments qui préexistent avant la première parole divine : le *tohou-wa-bohou* (« un état chaotique »), les ténèbres et l'océan primordial, appelé en hébreu *tehom*, dérivant peut-être de la même racine que le nom de Tiamat ou y faisant au moins allusion⁴. Ces « matériaux » primordiaux sont transformés surtout par des actes de séparation⁵ :

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 5^e jour) et sur la terre ferme (le 6^e jour). Le récit de Genèse 1 présente ainsi l'œuvre créatrice d'une manière très ordonnée et harmonieuse.

Contrairement aux mythes babyloniens, le récit biblique semble, à première vue, écrit à partir d'une perspective monothéiste, mais n'oublions pas qu'à la fin de l'*Enuma Elish*, on trouve, dans la tablette VII, une lecture quasiment « monothéiste » du

Ruprecht, 1901, 6^e éd. 1964, et récemment J. Hutzli, « Tradition and Interpretation in Gen 1:1-2:4a », *JHS* 10/12, 2010, pp. 1-22.

³ Pour une bonne présentation du dossier, voir J. C. Gertz, « Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht », *ZThK* 106, 2009, pp. 137-155.

⁴ M. Bauks, *Die Welt am Anfang : zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1997, pp. 122-126.

⁵ P. Beauchamp, *Création et séparation : étude 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.

panthéon babylonien, puisque l'hymne attribue presque toutes les fonctions et pouvoirs des dieux à Mardouk.

En Gn 1, il est question de *'elohim*, terme qui peut évidemment être compris comme « Dieu », mais dont la forme permet aussi une lecture au pluriel (le dieu qui comprend en lui tous les autres dieux, un peu comme Mardouk reçoit ses 50 ou 51 noms à la fin de l'*Enuma Elish*).

Que Genèse 1 fasse des emprunts aux cosmogonies proche-orientales est indiscutable et largement admis. Gn 1 relate, à l'instar d'*Enuma Elish*, la création comme une « victoire » du dieu créateur sur le chaos aquatique. Mais contrairement au poème babylonien, en Gn 1, il n'y a plus de traces de combat (les Ps 74 et 89 gardent en revanche l'idée d'une victoire de Yhwh contre des monstres marins). Tout semble soumis au dieu créateur. Presque tout...

Lorsque Élohim 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 astres⁶, voire même d'une moquerie quant à leur pouvoir⁷, mais en même temps le texte garde l'idée d'une puissance du soleil et de la lune car ils sont établis pour « gouverner » le jour et la nuit.

La création de l'homme introduit une particularité dans le récit sacerdotal. Au moment où Dieu décide de créer l'homme on trouve un discours au pluriel (Gn 1,26-27) :

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְבִהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ:
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים | אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֵלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

⁶ L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband : Gen 1,1-11,26* (Fzb 70), Würzburg : Echter Verlag, 1992, pp. 75-77.

⁷ H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 92), Stuttgart et al. : Kohlhammer, 1971, pp. 178-192.

« Dieu dit : Faisons un être humain à notre image⁸, selon notre modèle (à notre ressemblance). Il subjuguera⁹ le poisson de la mer, l'oiseau du ciel, et l'animal, tout (ce qui vit sur) la terre, toutes les bestioles qui fourmillent sur la terre.

Alors Dieu créa l'homme à son image, à l'image de dieu il le créa, mâle et femelle il les créa. »

Pourquoi ce pluriel ? On a parfois postulé qu'il s'agit d'un pluriel de majesté, mais une telle figure de style n'est pas plausible¹⁰. On a par conséquent pensé qu'il y avait ici le résidu de l'idée d'une cour céleste au milieu de laquelle Dieu trône entouré de ses conseillers¹¹.

Il est cependant intéressant de noter que, lorsque Mardouk, tout en étant entouré des autres dieux, énonce la décision de créer l'homme, il parle au singulier : « Je vais faire condenser du sang et faire exister les os, je vais faire surgir un être, son nom sera Homme, je vais créer l'être, l'Homme, que lui soit imposée la corvée des dieux et qu'eux-mêmes soient en repos » (VI, 5-8)¹².

Ainsi le pluriel en Gn 1,26 a peut-être un sens plus précis que le souvenir d'une cour céleste ; rappelons qu'Élohim crée l'être humain « à son image » en tant que *mâle et femelle*. Donc, il peut s'agir du résidu du couple divin (le dieu créateur avec sa parèdre) qui crée le couple humain à son image. Dieu, pour les auteurs sacerdotaux, avait sans doute déjà « perdu » sa femme. Mais d'une manière consciente ou inconsciente, ils avaient vu dans le couple

⁸ Cf. *šalmu* (acc.) : « statue, figurine, image ».

⁹ Littéralement : « piétinera ».

¹⁰ Gunkel, *Genesis*, p. 111. Notons cependant que les rois perses, selon Esd 4,18, utilisaient un tel pluriel : H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1996, p. 79.

¹¹ P. ex. Gertz, « Polemik », pp. 142-143. Cette idée ne semble guère poser problème au début de l'époque perse, comme le montre aussi le prologue du livre de Job.

¹² Traduction selon P. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth. Enuma Elis* (SAACT 4), Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005, p. 99.

humain un reflet ou peut-être mieux : une sublimation du couple divin¹³.

En quoi l'homme est-il l'image de dieu ? Cette question, qui a occupé pendant des siècles des théologiens et des philosophes, ne paraît pas si compliquée dans le contexte du Proche-Orient ancien. En Égypte, c'est surtout le Pharaon qui porte le titre d'« image de Dieu »¹⁴. En Mésopotamie, on a quelques textes, surtout de l'époque néo-assyrienne, où le roi est également appelé l'image d'un dieu. Dans un texte du XIII^e s. avant notre ère, Tukulti-Ninurta reçoit le titre « image d'Enlil (*šalam^dEnlil*) » (ligne 18)¹⁵. L'hymne explique en quoi Tukulti-Ninurta est l'image d'Enlil, il le représente face au peuple et il est le chef de l'armée. Parmi les textes néo-assyriens, on peut citer la lettre d'un prêtre-médecin à Assarhaddon qui est apparemment malade, dans laquelle il l'appelle « image de Shamash » (*šalmu ša^dšamaš*), dans le but de l'encourager à reprendre ses affaires. Le même prêtre Adadshumu-uzur écrit dans une autre lettre que le roi (LUGAL) est « le reflet parfait du dieu » (*kal muššuli ša ili*) et, dans un texte d'interprétation d'un présage (RMA 170), le roi est décrit comme « image de Mardouk » (*šalam^dMarduk*).

Bien qu'en Mésopotamie le roi ne soit pas divinisé comme en Égypte, il est néanmoins le représentant des dieux ; cela se confirme aussi dans l'iconographie où le roi et le dieu sont représentés d'une manière identique. Ce titre d'image de dieu indique donc que le roi reflète la divinité face au peuple, il est son représentant sur terre, le médiateur entre le dieu et le peuple.

¹³ Une autre stratégie de compensation pour la disparition de la déesse se trouve dans la personnification de la sagesse, présente au moment de la création, en Pr 8. Pour d'autres traces de la disparition de la déesse au début de l'époque perse, voir Th. Römer, « L'éviction du féminin dans la construction du monothéisme », *ETR* 78, 2003, pp. 167-180 ; Ch. Uehlinger, « Die Frau im Efa (Sach 5,5-11). Eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin », *Bibel und Kirche* 49, 1994, pp. 93-103.

¹⁴ Voir aussi : A. Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATHANT 101), Zürich : TVZ, 2011, pp. 98-106.

¹⁵ Schellenberg, p. 107 qui cite aussi les textes suivants.

Dans le contexte de la mise par écrit du document sacerdotal, l'idée de l'homme comme image de dieu peut aussi se comprendre comme une stratégie de substitution. Le mot hébreu traduit par « image » signifie d'abord la statue (divine). L'homme remplace en quelque sorte la statue divine à laquelle renoncera le judaïsme naissant.

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 sorte de « démocratisation » de l'idéologie royale. Par l'ordre de « soumettre », cette fonction royale de l'homme est encore soulignée. Il est supérieur aux autres créatures, mais pas aux autres hommes :

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּהָ וּרְדוּ
בְדִגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיַּה הַרְמִשָּׁת עַל־הָאָרֶץ:

« Dieu les bénit et dieu leur dit : Soyez féconds, devenez nombreux, et remplissez la terre et soumettez-la. Subjugez le poisson de la mer, l'oiseau du ciel, et tout être vivant qui fourmille sur la terre. » (Gn 1,28)

L'être humain, en tant qu'image d'Élohim, a deux fonctions : la procréation (la multiplication) et le gouvernement.

Le premier aspect — la multiplication — se comprend également comme dialoguant avec la tradition mésopotamienne, notamment avec l'épopée d'Athra-Hasis et le récit du déluge conservé dans l'épopée de Gilgamesh. Curieusement, cet aspect n'a guère attiré l'attention des commentateurs. Néanmoins, c'est peut-être le point de distinction le plus important entre les différentes visions sur la condition humaine qui s'expriment dans l'anthropogonie babylonienne et judéenne-sacerdotale.

Selon l'épopée « Inuma ilu awilum » (Athra-Hasis), les hommes, après leur création, courent très vite un danger mortel. La déesse Belet-ili dit aux autres dieux : « Vous avez équipé les humains d'une langue/d'une clameur (*rigmu*)¹⁶ » (AH I, 1, 242) — et

¹⁶ Selon M. Guichard, Paris I, UMR 7192, il faut adopter cette traduction (communication orale). Le sens du passage est, en effet, discuté.

c'est cette clameur qui va causer le malheur des hommes. Le *rigmu* des humains va ensuite indisposer les dieux. Cette clameur est la conséquence du fait que les humains se multiplient rapidement :

« Douze cents ans n'étaient pas passés, que le pays habité s'étendit (*ir-ta-pí-iš*, de *rapāšu[m]*) et se multiplièrent (*im-ti-da* de *mādu[m]*)¹⁷ les peuples. La terre des hommes mugissait comme un taureau, et du vacarme qu'ils faisaient, le dieu était troublé. Enlil entendit leur clameur et dit aux grands dieux : Trop pesante est pour moi la clameur de l'humanité, du vacarme qu'ils font, je suis privé de sommeil. Coupez aux hommes toute subsistance. Que pour leur faim se raréfient les plantes, qu'Adad retienne ses pluies, qu'en bas la crue ne monte plus des eaux souterraines, que souffle le vent, qu'il dessèche la terre... » (AH II II, 1-15).

Face à la multiplication des hommes, Enlil envoie d'abord la « glace »¹⁸, ensuite la sécheresse (cf. le passage ci-dessus), apparemment à deux reprises. Et même après le déluge, les dieux décident de moyens pour empêcher une prolifération trop grande des humains : ainsi la déesse des naissances doit intervenir pour empêcher des naissances trop abondantes en frappant certaines femmes de stérilité ou en provoquant des mort-nés ou, encore, en créant des castes de femmes « taboues » qui ne peuvent avoir de rapports sexuels¹⁹.

Dans la version du déluge selon l'épopée de Gilgamesh, on trouve la même idée moins explicitement : le déluge est considéré

¹⁷ Pour des questions de grammaire et de traduction voir D. Shehata, *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḫasīs-Mythos. Inūma ilū awilum* (GAAL 3), Göttingen : Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen, 2011, pp. 89-90.

¹⁸ Le sens précis de *šurupp(um)* n'est pas clair : « Plage », « Kältefieber » (von Soden), cf. Shehata, p. 90. Selon Jean-Marie Durand, Collège de France, UMR 7192, il s'agirait de frimas que le dieu fait tomber sur des hommes (communication orale).

¹⁹ Pour ce passage (III VI 34-VII 8) difficile, voir W. G. Lambert et A. R. Millard, *Atra-Hasīs: the Babylonian story of the flood*, Oxford : Clarendon Press, 1969, pp. 102-103.

comme un moyen (démesuré) des dieux de limiter la croissance des hommes. Ainsi à la fin du déluge, Ea se fâche contre Enlil en lui disant :

« Au lieu d'envoyer le déluge, le lion aurait dû se lever, pour décimer la masse des humains²⁰ ... au lieu d'envoyer le déluge, il aurait pu y avoir une famine pour meurtrir le pays, au lieu d'envoyer le déluge, Erra aurait dû se lever pour meurtrir le pays » (XI, 188-195)²¹.

Les récits mésopotamiens du déluge mettent en place, de cette façon, la préoccupation des dieux de limiter la multiplication des hommes.

Les deux versions bibliques du déluge (P et non-P) en Gn 6-9 ne partagent pas ce souci. Le nouvel ordre après le déluge introduit, selon la version sacerdotale, la peine de mort (v. 6), mais est encadré, en 9,1 et 7, par l'appel aux hommes (Noé et sa famille) à devenir nombreux et à se multiplier :

וַיֹּאמֶר לָהֶם פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת־הָאָרֶץ : 9,1

וַיִּתְּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרָצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ־בָהּ : 9,7

L'idée de la domination de l'homme sur la terre n'est pas reprise ; en revanche la nécessité pour l'humanité de se multiplier est affirmée à nouveau. Quant à la version non-P, qui n'est peut-être pas beaucoup plus ancienne que la version P²², elle présente l'idée

²⁰ Suit un énoncé identique avec le loup.

²¹ Traduction d'après S. Maul, *Gilgamesh*, 147.

²² Traditionnellement, les passages non-sacerdotaux en Gn 6-9 furent attribués au document « J » (Yahwiste) de l'époque de la monarchie. Ces passages sont cependant plus fragmentaires que le récit P, ce qui a amené certains à les considérer comme des compléments récents au texte sacerdotal : J. L. Ska, « El Relato del Diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores », *Estudios Biblicos* 52, 1994, pp. 37-62 ; M. Arneth, *Durch Adams Fall ist ganz verderbt...: Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte* (FRLANT 217), Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. Mais même les auteurs qui envisagent un récit non-P indépendant tendent à dater celui-ci aux alentours du vi^e siècle avant notre ère : M. Witte, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und*

de la multiplication non pas directement liée aux hommes, mais à la violence qui provoque le déferlement du déluge :

Gn 6,5-7a*.8 : « Yhwh vit que la méchanceté de l'homme se multipliait (רַבָּה רָעוּת) sur la terre : à longueur de journée son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal, et Yhwh se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre. Il s'en affligea et dit : J'effacerai de la surface du sol l'homme. Mais Noé trouva grâce aux yeux de Yhwh ».

Peut-on comprendre cette multiplication de la violence des hommes comme une relecture « éthique » de la multiplication biologique des hommes dans Athra-Hasis ? Dans le cas de la version non-P, cela reste une possibilité, quoique spéculative. En ce qui concerne la version sacerdotale, l'insistance répétée sur l'importance de la multiplication des humains en Gn 1 et Gn 9 ne peut guère se comprendre autrement que comme une réponse aux mythes babyloniens.

L'ordre divin, donné à l'humanité au moment de la création et répété après le Déluge en Gn 1 et 9, est par conséquent une redéfinition des mythes babyloniens. L'humanité est appelée à se multiplier et à remplir la terre ; et ce fait ne provoque plus le courroux des dieux. Les différences entre Athra-Hasis et le récit sacerdotal reflètent sans doute des changements économiques, politiques et idéologiques. Les exégètes soulignent souvent la vision optimiste du monde qui se reflète dans le document P²³, et cette opinion trouve une confirmation dans notre enquête. Si l'auteur sacerdotal a accueilli favorablement l'intégration de la Judée dans l'empire perse, il devait s'efforcer de montrer qu'une humanité nombreuse vivant sous le regard d'un dieu (*'elohim*) correspond à

theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin – New York : de Gruyter, 1998, pp. 204-205.

²³ N. Lohfink, « Die Priesterschrift und die Geschichte », in J. A. Emerton (éd.), *Congress Volume. Göttingen 1977* (VT.S 29), Leiden : Brill, 1978, pp. 189-225 ; A. de Pury, « P⁸ as the Absolute Beginning », in Th. Römer et K. Schmid (éd.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven : Peeters – University Press, 2007, pp. 99-128.

l'ensemble des peuples unis dans l'empire perse sous le grand roi achéménide.