

Ennio Floris

La création de l'homme (Genèse 1:26-28)

Les textes

בְּרֵאשִׁית

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ
וְרָדוּ ...

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ
בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם

Septuaginta

Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὀμοίωσιν...
Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ'εἰκόνα ἡμετέραν ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς

Vulgata

Et ait : faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et præsint piscibus maris et

volatilibus cæli et bestiis universæque terræ,
omnique reptili quod movetur in terra.

Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad
imaginem dei creavit illum, masculum et feminam
creavit eos.

Puis Élohim dit : faisons l'homme à notre image,
selon notre ressemblance et qu'il domine sur les
poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le
bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui
rampent sur la terre.

Élohim créa l'homme à son image, il le créa à
l'image de Dieu, homme et femme il les créa.

Analyse du récit



Faisant partie du premier chapitre de la *Genèse*, ce passage doit être compris à la lumière des principes d'intelligibilité de ce livre. En bref, disons que le texte de la *Genèse*, dont l'objet est la création du monde, des hommes et du peuple juif, est le produit du jumelage de deux traditions héritières du double nom de Dieu, Élohim et Yahvé, l'une appelée élohiste, l'autre yahviste. La différence n'est pas purement verbale, car Dieu joue dans le livre le rôle d'acteur de la genèse du monde et de l'histoire, devenant par son nom et sa personnalité l'expression de la vision du monde et de l'histoire de ceux qui l'ont écrite.

Je ne m'étendrai pas sur ce sujet. Je me limiterai à remarquer que Élohim, le pluriel de El (Dieu), marque dans l'histoire de la religion juive le point de jonction du polythéisme et du monothéisme.

Nous rencontrons, en effet, des dieux (des *Terafim*) au cours de l'histoire du peuple juif, (Gn 31:19,30-35 ; Ez 21:26 ; Za 10:2). Yahvé ne surgit que sur le chemin du désert (Ex 3:6).

Il va de soi que l'union des deux récits ne fut possible que grâce à des adaptations, qui ont provoqué dans le récit biblique une tension de sens et d'écriture, en raison des multiples apories, au niveau syntagmatique et sémantique. Dès lors, il n'est pas étonnant de trouver aussi un doublet de la création de l'homme (Gn 2:7).

Le contexte



u commencement Dieu fit (bara) les cieux et la terre ». Ainsi débute le premier chapitre de la *Genèse*, où s'insère notre texte. Dans la tradition théologique chrétienne, le verbe « *bara* », traduit par « créa », ne correspond pas tout à fait à l'action de Dieu dans le récit. En effet, la création est définie comme un faire à partir du rien, alors que dans le récit, Élohim produit à partir de l'abîme qui, même vide et informe, (*tohu – bohu*) n'est pas le rien, car il suppose un espace et une matière. Toutefois, on peut le traduire par « créer », en un sens élargi, car la matière de l'abîme, étant inerte, ne peut venir à l'être que par l'acte d'un sujet transcendant.

Dieu crée le monde – la lumière et l'espace, les cieux et les astres, la terre et la mer, les animaux et les plantes – en six jours, et se repose (*sabbat*) le septième.

Cependant, entre l'œuvre des six jours et le repos du septième, il y a une pause, au cours de laquelle Dieu entre en lui-même pour projeter la création d'un être tout à fait différent de ceux déjà existants, un être qui prenne soin du monde créé et le gouverne. Dieu doit créer l'homme.

Le passage biblique comprend ainsi deux parties : la première porte sur le projet de Dieu de créer l'homme, la deuxième sur sa création elle-même.

Le projet de la création de l'homme



Dieu dit : faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ».

« *Faisons* ». Élohim s'adresse à lui-même par un « nous » de majesté, où il se pose en créateur souverain. Le « nous » était employé dans le cérémonial royal des Cours. Mais puisque le mot

« Élohim » est un pluriel, il est tentant de considérer ce « nous » comme issu d'une narration mythique, où le divin est un couple, qui ne peut produire de l'être que par génération. Ce récit primitif a été donc repris et en partie démythifié, puisqu'« Élohim » est ici un Dieu qui n'engendre pas mais qui crée l'homme.

Il importe donc de savoir comment l'homme, à l'image de Dieu et selon sa ressemblance, n'a pas été engendré par lui.

Mais avant d'aborder directement cette question, il convient de se demander si « *être fait à l'image de...* », et « *être fait selon la ressemblance de...* » n'ont pas eu la même signification.

Le texte hébreu les distingue par des mots différents, « *selem* » pour « image » et « *demout* » pour « ressemblance ». Ainsi « *être à l'image de Dieu* » et « *être selon sa ressemblance* » ne signifient pas la même chose. Pour en comprendre la différence, inutile d'aller bien loin, il suffit de considérer notre propre langage. En effet, nous reconnaissons qu'un portrait est à l'image d'une personne, sans être ressemblant pour autant. Aussi,

nous arrive-t-il de dire qu'un enfant qui ne ressemble pas à son père ou à sa mère, est à leur image. L'image se rapporterait à une commune structure, alors que la ressemblance toucherait à l'individualité ; en sorte qu'on peut reconnaître, sinon voir, l'un dans l'autre, dans un reflet.

Utiles pour la compréhension du texte, ces remarques restent insuffisantes, parce que la relation entre Dieu et l'homme ne s'inscrit ni dans une genèse à la manière du fils avec son père, ni dans l'art, comme une œuvre ou un modèle. Mythique dans sa représentation, le texte affirme cependant que Dieu crée. Mais puisque la création serait une production du néant, il semblerait que ce néant même séparerait l'objet créé de son créateur. Pourtant, il n'en est rien, car la création dépasse ce néant et replace l'objet dans la dimension de l'être. Il existe donc une distance entre le créateur et la créature et non une rupture par le vide.

On peut affirmer que cette question, de caractère métaphysique, n'est pas pertinente pour cette recherche, qui se veut exégétique. Mais le texte, s'il est mythique dans sa représentation, est métaphysique dans l'affirmation d'un Dieu créateur. La question demeure donc entière.

En questionnant ceux qui ont réfléchi à ce problème, surtout à l'instant du passage culturel de la représentation mythique de Dieu à sa compréhension comme créateur, on peut affirmer avec Thomas d'Aquin que la relation entre Dieu et l'homme s'inscrit dans l'analogie de l'être. L'homme est à son existence ce que Dieu est à la sienne : il est un sujet. Mais alors que Dieu est sujet comme raison de son être, l'homme l'est en ayant son être comme raison. Dès lors, Dieu existe parce qu'il est, l'homme est parce qu'il existe. En Dieu le « je suis » recouvre l'être (Ex 6:3) ; en l'homme, l'être recouvre le « je suis ».

Revenons au texte. Dieu veut créer l'homme à son image et selon sa ressemblance, parce qu'il le destine à assujettir et gouverner ce monde qu'il a créé. Mais pour cela l'homme doit revêtir une nature, par laquelle l'être devient norme universelle de sa connaissance. Cet être qui est en Dieu *l'a priori* de sa connaissance, resplendit dans l'homme par *l'a posteriori* de son intuition et de sa raison.

Mais si sa nature est telle, l'homme existe comme un Dieu dans le monde, parce qu'il l'ordonne en

ayant pour norme l'être, dont Dieu l'a doté.

Cette spécificité de l'homme nous aide à comprendre pourquoi le récit de la *Genèse* ouvre une pause dans l'œuvre de création du monde, pour que Dieu entre en lui-même, et puise dans sa subjectivité les raisons d'un être à son image et à sa ressemblance.

L'événement de la création de l'homme



Dieu fit l'homme à son image, à l'image de Dieu il le fit, homme et femme il les fit. »

Dans ces propositions, Élohim quitte son intériorité pour l'extériorité du monde, passe de l'intention à l'acte. Notons aussi que le « faire », exprimé par le « *bara* », inclut la création de l'homme dans celle du monde, laquelle à travers l'homme est accomplie par un retour à Dieu. Le texte ne parle plus ici de ressemblance, mais il affirme seulement que l'homme est fait à l'image de Dieu. Serait-ce parce que la ressemblance doit être incluse dans l'« image » ? Ou bien, le texte a-t-il subi une censure et présente-t-il une aporie ?

La phrase enchaîne trois énoncés dans une détermination croissante de sens : Élohim le fit à son image, à l'image d'Élohim, mâle et femelle.

« *Élohim créa l'homme à son image* ». Dans cette première proposition le mot « image » en relation avec le verbe « *bara* » prend une valeur particulière.

Dieu fait l'homme par la même puissance créative par laquelle il a créé le monde. La création de l'homme est à la fois répétition et accomplissement de celle du monde. Mais aucun des « étant » du monde n'a été fait à l'image de son créateur. Cela n'était pas le cas dans le récit primitif mythique, où le monde a été engendré par Dieu. Mais dans cette nouvelle rédaction, le monde n'est pas à l'image de Dieu car, pour le créer, Dieu n'a pas eu recours qu'aux formes mathématiques et géométriques, comme aux lois de l'énergie, qui lui avaient permis de se faire par lui-même. On pourrait affirmer que le monde est à sa propre image. Mais pour l'homme, Élohim a eu recours à un modèle, qu'il était lui-même. Dieu crée donc l'homme à son image, parce qu'il le fait à son modèle.

« À l'image d'Élohim il l'a fait ». S'agit-il d'une répétition purement rhétorique de la première proposition ? Pas seulement, car toute forme littéraire met en évidence un aspect caché de la signification des mots. Étant fait à l'image de Dieu, l'homme est aussi cette image, qu'il porte dans sa chair. Ce qui correspond à l'emploi du mot « *selem* », qui désigne aussi une statue, une idole. « *Beselem* », que nous traduisons par « à l'image », peut être aussi traduit par « en image », dans la mesure où, par la création, Dieu fixe son image dans une réalité où elle peut être vue et reconnue. Justement, la *Septante* traduit « *selem* » par « icône » (*eikon*).

« Mâle et femelle il les a faits ». La troisième proposition semble connaître une transgression des lois de la grammaire et une distorsion du sens. En effet, le pronom « les » ne suppose pas le nom mais le précède, privant de sens la proposition, ou contraignant le lecteur à des corrections.

On peut lire, en supprimant le pronom, l'affirmation: « *il a créé l'homme et la femme* ». Ou, en remplaçant « les » par « le », qui présuppose

l'homme : « *Mâle et femelle il l'a fait* ». Dans le premier cas, le sens est obtenu par une amputation syntagmatique du texte, dans le second par une substitution. Mais quel est le sens véridique ? Celui du texte ou l'interprétation selon notre bon plaisir ?

Pour que ces corrections soient fondées et le sens légitime, il convient d'analyser le phénomène qui affecte le texte, pour en déterminer les causes. S'agit-il d'une erreur de rédaction ? Ou bien, est-ce une aporie résultant des contradictions internes du texte, ou encore d'une censure qu'il aurait subie lors de la rédaction ?

Erreur ou censure ?

Je me propose d'exposer et d'analyser les corrections possibles du texte afin d'en dégager un sens, en recherchant aussi les réactions du récit dans le corpus syntagmatique comme dans la cohérence du sens.

Dans la mesure où, en raison de sa cohérence, le texte refusera ou acceptera ces corrections, nous serons à même de déceler le phénomène d'écriture

qui le rendait illisible.

1) La première correction concerne l'abolition du pronom « ils », considéré comme une erreur de rédaction étrangère au sens du récit. Ce qui donne : « Dieu a créé l'homme et la femme ». Les rédacteurs modernes, comme Segond, font cette traduction.

Mais le texte réagit à ce sens. Comme je l'ai dit, les trois propositions de la deuxième partie s'enchaînent pour former une phrase, dont le sujet est identique : « Élohim », ainsi que l'objet, l'homme. Dès lors, la correction exigée par le texte ne supprime pas le pronom, mais le remplace par le pronom de la troisième personne « il » (*oto*) qui présuppose l'homme, comme dans la deuxième proposition. Ce qui redonne à la proposition un sens cohérent avec la phrase, où l'objet est l'homme en tant qu'image de Dieu : « *Il le fit mâle et femelle* ». Et il le fait ainsi, précisément, pour qu'il soit à son image.

2) D'où vient cette erreur ? Non certes d'une faute de rédaction, mais d'une altération du texte pour aliéner son sens. C'est le cas de la falsification d'un document, ou de la censure d'un texte pour l'insérer dans un autre discours. Dans tous ces cas,

la censure introduit virtuellement dans le texte un sens différent, suscitant ainsi une aporie. Il faut en conclure que les énoncés sur la création de l'homme et tout le récit de la création par Élohim, qui les inclut, ont été censurés afin qu'ils soient lus dans un sens différent.

3) La condition scripturaire de ce texte confirme cette hypothèse. Au début de cette étude, j'ai mentionné qu'il s'agit d'un récit élohiste sur les origines du monde, associé à des récits sur le même thème propres à la tradition yahviste. Or ces deux traditions s'opposent sur leur conception de Dieu et de l'homme, et sur leur propre vision du monde. Elles n'auraient pas pu être associées sans que l'une soit adaptée à l'autre.

Ainsi le récit de tradition élohiste n'a pu être inséré qu'à la suite d'adaptations et de retouches : le récit élohiste fut interprété avec la clé yahviste.

La lecture du texte yahviste sur l'origine de l'homme prouve qu'il est non seulement différent, mais opposé au récit analogue de la tradition élohiste. De plus, cette opposition rejoint les aspects qui le caractérisent en propre. Soulignons-les,

à présent.

Le récit décrit la création d'Adam, qui ne désigne pas l'homme en général mais la personne du premier homme. Quant à la femme, elle n'est pas créée par le même acte de création qu'Adam, mais à sa suite, à partir d'une de ses côtes.



Cathédrale d'Amiens

Dès lors, elle a été faite à l'image de l'homme et elle est aussi à l'image de Dieu par la médiation de son modèle, l'homme, Adam. En effet, elle est appelée « *ischa* », c'est à dire « tirée de l'homme » (*isch*) (Gn 2:23).

Or cette conception de la création de l'homme ne pouvait que s'opposer à celle du texte élohiste, où Adam ne signifie pas un individu mais l'homme. Aussi la femme, « *Ischa* », contredisait la femme que Dieu avait créée avec l'homme, à son image et dont le nom était « Ève », source de vie (Gn 3:20).

En raison de cette opposition, le texte élohiste ne pouvait pas être inséré dans le récit yahviste sans être soumis à la censure. En effet, si le nom d'« Adam » demeure, il ne désigne plus l'homme, mais le premier individu humain. Même si demeure l'affirmation d'Adam créé à l'image et à la similitude de Dieu, elle se réfère au premier homme et non à l'être humain. La deuxième proposition l'a confirmé puisqu'il s'agit de l'homme fait à l'image et non à la « ressemblance » de Dieu. Enfin, dans la troisième proposition, le pronom singulier est devenu pluriel pour donner la phrase : « Dieu a créé l'homme et la femme ».

Affirmation cohérente, puisque la création de

l'homme générique laisse la possibilité de celle des hommes individuels, que Dieu crée mâle et femelle, tout d'abord le mâle, Adam, puis, sur le modèle de celui-ci, la femelle, « *Ischa* ».

Ainsi le texte élohiste a-t-il été censuré pour éviter de s'opposer directement au récit yahviste ; l'un et l'autre devenaient complémentaires.

Reconstitution du mythe originel



a critique nous a permis de restituer le sens authentique du récit. Cependant, même dans son état originel, il présente des indices d'une autre censure, subie en cours de rédaction. En effet, je l'ai déjà mentionné, ce texte n'est pas une création littéraire mais le remaniement d'un récit mythique plus ancien, d'origine babylonienne. En s'appropriant le récit, les prêtres du courant élohiste ont procédé à des retouches pour pouvoir l'inclure dans la parole de leur foi.

Indices d'une censure



u terme de la création du monde, Dieu est rentré en lui-même pour décider de faire l'homme à son image et à sa ressemblance. Le texte distingue donc le « dire » et le « faire », mais aussi la production des choses et celle de l'homme.

On devrait donc s'attendre dans le texte à la description du mode spécial de création propre à

l'homme. Ce « faire » diffère de celui de la production du monde, car l'œuvre nouvelle, l'homme, doit être à son image et à sa ressemblance.

Or, dans les trois propositions déjà explicitées précédemment, l'acte du « faire » de Dieu est exprimé à l'aide du verbe « *bara* », le même que celui de la création du monde.

Sans doute l'homme a-t-il aussi été créé, comme les œuvres du monde. Mais cette créature unique exigeait un mode unique de création. L'homme ne pouvait pas être à l'image de son créateur, sans que celui-ci ne se posât lui-même comme modèle.

Le texte en souligne bien la différence, car Dieu a fait l'homme au terme de la création du monde, et il y a réfléchi auparavant. Tandis que dans la création du monde « *Dieu dit, et les choses sont faites* » sans que son être y participe, dans la création de l'homme Dieu a dû mettre de sa personne pour que l'homme devienne à son image et à sa ressemblance. Mais le texte omet l'emploi d'un verbe approprié à ce mode de création. La langue hébraïque serait-elle pauvre à ce point ? Ou bien la différence reposait-elle non dans un acte extérieur

mais dans l'intention créatrice de Dieu ? Cependant, dans la narration yahviste, Dieu ne crée pas seulement par son dire, puisqu'il « fait » l'homme de la poussière de la terre et lui inspire sa propre haleine. Aussi ne demeure-t-il pas à l'extérieur de son œuvre, mais il la pénètre et la détermine par son esprit.

Dans le texte élohiste, Dieu « dit » (*amar*) mais son « faire » (*asar – Bara*) est créateur et non son dire, qui s'énonce dans l'intimité de sa pensée. Toutefois, son « faire » n'est pas décrit, omission qui laisse soupçonner que le texte, remaniement d'un autre récit, a été censuré au moment de sa formation.

Un autre indice de censure apparaît dans le fait que, après l'énoncé du propos de Dieu de faire l'homme à son image et à sa ressemblance, le texte omet cette dernière expression dans les trois propositions qui en énoncent l'accomplissement. En réalité, Dieu fait l'homme à son image et non à sa ressemblance. Précédemment j'avais fait allusion à cette omission. Rappelons-nous que les mots « image » et « ressemblance » n'expriment pas la même chose, et les rédacteurs du texte élohiste ne

pouvaient pas l'ignorer.

Il est vrai qu'ils affirment dans la première proposition que Dieu se propose de faire l'homme « à son image » et « à sa ressemblance », mais ils en donnent l'intention, ajoutant que l'homme doit « *dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail de toute la terre et sur les reptiles qui rampent sur la terre* ». Bref, l'homme est à l'image de son créateur et à sa ressemblance ; il possède la maîtrise de ce monde, créé par Dieu. Mais dans la seconde partie du récit, le mot « ressemblance » prenait un sens qui compromettrait leur foi en un Dieu unique et transcendant.

Car on aurait pu comprendre que Dieu avait fait l'homme mâle et femelle pour qu'il soit à son image et ressemblance. Dès lors, on aurait été amené à croire que Dieu, lui aussi, était mâle et femelle et qu'il avait fait l'homme à sa ressemblance parce qu'il l'avait engendré. L'homme aurait été ainsi à l'image et à la ressemblance de Dieu, parce qu'il était son fils.

Le texte mythique



es remarques critiques confirment que le récit élohiste est un remaniement d'un mythe sur l'origine du monde et de l'homme, mythe que les Juifs avaient hérité des Babyloniens. Les rédacteurs ont conservé le déroulement du récit mythique, mais ils l'ont soumis à une censure, destinée à remplacer la « génération » par la « création ». Mais ce remaniement ne pouvait pas ne pas susciter une tension en opposant « génération » et « création ».

Précédemment, j'avais mis en évidence dans le récit que Dieu n'a pas créé le monde à proprement parler, puisque ce ne fut pas du rien mais du « chaos » qui, même vide et informe, est autre que le rien. De même, on ne peut pas affirmer que Dieu a créé par sa parole, puisque celle-ci n'est efficiente que par un « faire », qui l'a conduit de l'intention à l'exécution.

Il convient d'affirmer également que, dans ce récit de l'origine du monde, le Dieu créateur par la parole apparaît comme une figure littéraire par rapport à l'existence du même Dieu présenté au

début du texte. Rappelons-nous : « *et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux* » (Gn 1:2). Le texte utilise le verbe « *rahaf* », au double sens de « trembler » (Jr 23:9) et « voltiger » ou « planer » : « *Pareil à l'aigle qui éveille sa couvée, voltige sur ses petits, déploie ses ailes, les prend, les porte sur ses plumes* » (Dt 32:11).

L'Éternel a « plané » sur son peuple dans le désert, comme l'aigle sur ses petits dans leur nid. On trouve le même verbe : voltiger, planer. Toutefois, dans le « nid » des eaux de l'abîme il n'y a encore rien. Que Dieu fait-il ainsi ? On pourrait aussi plutôt imaginer que Dieu aurait pondu l'œuf du monde. Il faudrait alors traduire le verbe « *rahaf* » par « trembler », parce que Dieu aurait couvé l'œuf par sa chaleur fécondatrice. Son « dire » serait ainsi, au niveau de la parole, la désignation des choses par leurs noms, au fur et à mesure de leur sortie du nid des eaux.

Dans le texte mythique, l'homme vient donc au monde par un processus de genèse, qui est une véritable génération. Pour retrouver le sens du récit mythique, il faut donc remplacer le « *bara* » par « *ialad* », qui signifie à la fois « engendrer », le propre de l'homme, et « enfanter », le propre de la

femme. « Élohim » étant un couple, ou un Dieu mâle et femelle, l'homme est aussi engendré et enfanté par une génération divine ; il est le fils de Dieu.

Résumons. Le texte élohiste a connu deux remaniements, l'un pratiqué par les compilateurs de la *Bible*, l'autre par les rédacteurs du texte. Il s'agit donc d'un texte issu du remaniement d'un récit mythique représentant la constitution du monde par genèse divine.

S'agissant d'un récit inséré dans la *Bible*, il a dû subir une censure pour se conformer au message du livre. Le texte yahviste exprime le passage du texte de l'origine du monde par « génération » à celui de l'origine par « création ».

Toutefois, la notion de la génération a résisté au refoulement, ouvrant des brèches dans la nouvelle articulation du récit destinée à le conformer à son sens. Il est évident que cette revendication du mythe apparaît dans la *Bible* sous des détournements de sens, créateurs de nouvelles idéologies culturelles et religieuses. Je me limiterai aux idéologies suivantes :

1) Le message de la *Bible*, de la *Torah* aux prophètes, présuppose le transfert de la filiation divine de l'homme au peuple juif. Déjà, au livre de l'*Exode*, il est dit que Dieu a envoyé Moïse à Pharaon pour lui dire : « *Israël est mon fils, mon premier-né. Laisse aller mon fils* » (Ex 4:22). Aussi cet appel hors d'Égypte de son fils par Dieu est devenu chez Osée l'événement fondateur du salut (Os 11:1). Dans le *Deutéronome*, Dieu est décrit comme une mère qui entoure, prend soin de, garde son peuple comme la prunelle de ses yeux, « *pareille à l'aigle qui éveille sa couvée* » voltigeant sur son nid (Dt 32:10-11).

En un mot, Dieu est le père (Is 63:16), l'Époux d'Israël (Os 1:2) ; le peuple est le fils (Ex 4:22, Dt 14:1, Os 2:1).

2) Un autre texte (Gn 6:2-4) parle de « fils de Dieu » comme d'êtres humains réels et historiques, mais distincts des hommes créés par Dieu. En effet, ces fils de Dieu avaient recherché et épousé les « filles des hommes », attirés par leur beauté, et de leur union naquirent les Géants, qu'on appela héros.

Mais ce texte ne dit pas si Dieu avait engendré ces fils avant ou après la création de l'homme. Ou les avait-il engendrés après s'être repenti d'avoir

fait l'homme sur la terre (Gn 6:6) ? Il reste que le mythe, émergeant de l'inconscient collectif et du non-dit de la *Bible*, revendique son droit au sens de ce qu'il explicite.

3) Cette émergence apparaît plus importante encore dans le christianisme, dont le dogme fondamental repose sur la filiation divine de Jésus-Christ. Luc fonde cette filiation par une généalogie, qui fait remonter la naissance de Jésus à Adam, « fils de Dieu » (Lc 3:38). Adam a-t-il été déchu de sa dignité de fils de Dieu par le péché, et Jésus l'a-t-il rétabli dans cette dignité parce qu'il était, de ses enfants, le seul né sans péché ?

Regard critique d'ensemble



u cours de l'analyse exégétique, il est apparu que le texte élohiste de la *Genèse* sur la création de l'homme avait été censuré par les rédacteurs de la *Bible*, pour le mettre en accord avec celui de la tradition yahviste. Parvenu à reconstituer ainsi le sens originel du texte, il est aussi devenu évident que celui-ci s'est constitué à partir du remaniement d'un récit mythique sur la genèse du monde.

Quatre récits ont ainsi été dégagés : le texte élohiste censuré, le texte yahviste censurant, le texte élohiste originel, le texte mythique sur lequel ce dernier s'est constitué. Quatre récits, dont le premier représente le « dit » du texte, les autres son « non-dit », la zone de refoulement.

Le texte élohiste énonce que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance et l'a fait mâle et femelle. L'homme (« Adam ») est l'être humain, non un individu. Mais ce texte est affecté par une aporie, qui distingue l'affirmation que l'homme a été fait mâle et femelle de celle, plus générale, qu'il est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette aporie ne peut provenir que

d'une censure que les rédacteurs ont apportée au texte, pour qu'il ne contredise pas le récit yahviste dans la rédaction de la *Bible*.

Selon ces rédacteurs, Dieu a créé l'homme et la femme, par deux actes différents et successifs de création. D'abord, il a fait l'homme puis, après lui et de lui, la femme qui, par voie de conséquence est, par l'homme, à l'image de Dieu. L'aporie insère le récit élohiste dans la *Bible* en introduction au récit yahviste sur la création de la femme.

Le sens originel du récit élohiste est reconstitué grâce à la critique : Dieu a fait l'homme « mâle et femelle » dans un même acte de création, qui les situe aussi dans l'égalité l'un vis-à-vis de l'autre. Il apparaît donc de façon évidente que Dieu a créé cet homme double pour qu'il devienne son image.

Sens authentique, qui suppose cependant que le texte élohiste est issu du remaniement d'un récit plus ancien, de caractère mythique, dans lequel Dieu n'est pas un créateur mais un père qui a fait le monde par génération. L'homme, ainsi « mâle et femelle » parce que engendré par lui, est comme tout enfant à l'image de son père. C'est pourquoi Dieu est, lui aussi, « mâle et femelle ».

Nous parlons de textes et de récits, mais n'oublions pas que nous ne possédons qu'un texte unique, celui de la *Genèse*. Parler d'un récit élohiste opposé à un récit yahviste présuppose une analyse du texte biblique. Tirer ensuite de ce texte d'autres sens et d'autres récits n'a été possible que par une analyse archéologique qui, au-delà de l'explicite, recherche l'implicite du texte, mais aussi ses dimensions synchronique et diachronique. Ainsi se réfère-t-on au sens à tous les niveaux du récit, de l'« a-intentionnel » au « refoulé ».

Or ce sens ne gît pas au fond des récits tel un cadavre ; il est vivant et réagit dans le récit jusqu'à en aliéner le sens propre. Reprenons le thème refoulé du texte élohiste : « l'homme fils de Dieu ».

Né de la prise de conscience que l'homme était « à l'image et à la similitude de Dieu », il a été refoulé par la tradition élohiste, qui a certes reconnu que l'homme est à l'image de Dieu, non point comme fils engendré par lui, mais parce qu'il a été désigné maître ordonnateur du monde.

Ce thème a été aussi refoulé par la tradition yahviste, qui affirme que l'homme et la femme ont été créés par la parole de Dieu ; mais ici l'homme existe parce qu'il a été « formé » par Dieu avec de

la glaise, sur laquelle il a « soufflé » son esprit. Ainsi, à la parole de Dieu succède l'œuvre de ses mains, et à l'œuvre de ses mains l'inspiration de son haleine.

Or « l'inspiration de son haleine », qui exprime le souffle de sa vie, n'est rien d'autre qu'une « génération ».

Au cours de l'histoire biblique, l'homme a toujours été considéré comme créé, et non engendré par Dieu. Cependant, le peuple juif a été « élu » par Dieu parmi les peuples de la terre comme son fils aîné, exigeant de lui un comportement de fils, en accord avec son comportement de père. Ajoutons que le mythe de l'homme « fils de Dieu » a eu une telle influence sur le peuple juif que la *Bible* s'est ouverte aux mythes des gentils sur la naissance des fils de Dieu.

Enfin, dans l'*Évangile* de Luc, le mythe du fils de Dieu a pris une telle revanche sur la parole, que Jésus est fils de Dieu en vertu d'une descendance légitime, qui remonte à « *Adam, fils de Dieu* » (Lc 3:38). Mais si Adam est fils de Dieu, l'homme est venu au monde par « génération » et non par « cré-

ation ».

Ainsi, en Jésus-Christ l'homme devient « fils de Dieu » en réalisant un mouvement circulaire, qui va du mythe au mythe, mettant en échec la parole qui l'avait démythologisé. Le mythe a été traduit en parole et la parole revient au mythe.

Ce retour de la Parole au mythe nous renvoie à une situation critique de la pensée. Comment expliquer la prise de conscience que l'homme était à l'image et à la ressemblance de Dieu ? Proviend-elle de la Parole de Dieu, ou du transfert mythique du soi, par lequel l'homme prend conscience de l'existence de Dieu et le fait à son image et à sa ressemblance ?

10 février 2000