

Ennio Floris

La création d'Adam (Genèse 2: 7)

Le contexte



Voici les origines des cieux et de la terre, quand ils furent créés ; » (Gn 2: 4). Ainsi débute le second récit de la création de l'homme. Le nom de Dieu n'est pas, comme au premier chapitre, Élohim mais Yahvé-Élohim, signe que les deux courants élohiste et yahviste ont voulu unir leur vision respective de Dieu et de la création en un seul récit. Cependant cette union ne parvient pas à cacher une véritable rupture entre ces deux courants, dans la création du monde comme dans celle de l'homme. Soulignons-en l'ampleur.

Dans le texte élohiste du premier chapitre, l'homme est créé au sixième jour, quand les cieux et la terre sont terminés : les cieux avec le soleil, la lune et les étoiles, la terre verdoyante et pleine d'animaux, enfin la mer riche de poissons comme le ciel l'était d'oiseaux. Ici, par contre, l'homme est créé alors que la

terre n'est pas encore féconde, car *« aucun arbuste des champs n'était encore sur la terre, et aucune herbe des champs ne germait encore »*, car Yahvé-Élohim n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et *« il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol. »*

Dans les détails, la différence est aussi profonde en ce qui concerne la création d'Adam. Par ce nom, le texte élohiste se réfère non au premier individu humain, mais à l'homme dans son être créé par Dieu *« à son image et à sa ressemblance »*.

Selon le récit yahviste, au contraire, Adam est un individu : le premier homme, à la fois père de tous les hommes et, par généalogie légitime, celui du peuple juif. Son premier geste dans l'histoire est de cultiver la terre, son dernier de conduire tous les peuples de la terre à reconnaître en Dieu leur souverain. L'affirmation du texte : *« il n'y avait pas d'homme pour cultiver la terre »*, implique que l'existence de l'homme est nécessaire pour la terre, comme celle de la terre pour l'homme. La

terre demande l'homme à Dieu et Dieu le lui donne, dès qu'elle est prête à lui en fournir la matière.

Convaincus par les données d'une philologie existentielle que le mot « homme » (*Adam*) trouve son origine dans le mot « sol » (*adamah*), les

rédacteurs décrivent la création de l'homme comme le modelage d'une poterie : Dieu fait l'homme en le façonnant à partir de la poussière du sol, aussitôt que la terre est créée. Dieu fait donc œuvre de potier à l'échelle du cosmos.

Exégèse

« Et une vapeur s'éleva de la terre et arrosa toute la surface du sol »



Immédiatement après avoir été créée, la terre n'était pas encore prête à offrir à Dieu la matière pour former Adam, ni à le recevoir une fois formé. En effet, Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir, et le sol était recouvert d'une épaisse couche de poussière.

Il était impossible de modeler la poussière pour former un objet quelconque, impossible aussi d'y tracer un sillon et d'y faire germer une semence. Il fallait que la poussière sèche du sol fût imbibée d'eau et transformée en glaise. Dieu aurait-il alors fait pleuvoir sur la terre ? Non, puisque au moment géologique sup-

posé par le récit, l'eau était encore enfouie dans les profondeurs de la terre et le ciel sans nuages. Selon le récit élohiste, au commencement, l'esprit de Dieu planait sur les eaux « de l'abîme » (Gn 1: 1-2). Dieu n'avait pas encore « divisé les eaux », en sorte qu'elles ne pouvaient monter au ciel pour en redescendre sur la terre sous forme de pluie (Gn 1: 6).

Or le texte suppose que Dieu ordonne aux eaux de surgir des profondeurs de la terre sous forme de vapeur pour s'élever et se transformer en nuages. La remontée de la vapeur imprégna ainsi le sol, transformant la « poussière » qui le recouvrait en humus argileux. Toutefois, ce mot n'apparaît pas dans le texte, qui parle toujours de « poussière », mais par la « vapeur qui monte » il fait comprendre que cette poussière était humide.

Les traducteurs de la *Septante* et de la *Vulgate* ont vu le problème posé par un Dieu qui, n'ayant pas encore fait pleuvoir sur la terre, façonne la poussière du sol pour créer l'homme. Pour mieux convaincre que Dieu a pu véritablement modeler la glaise et non la poussière, ils ont traduit « la vapeur » (*ed*) qui monte de la terre par « source » (*Pége - fons*). En conséquence, selon la *Septante*, ce n'est pas de la poussière que Dieu a façonnée mais la terre humide, la « *xoun* », tandis que, pour la *Vulgate*, c'est du « *limus* », la fange et l'humus.

Il reste donc que Dieu a créé l'homme en le modelant à partir de la terre argileuse. D'où la diphtongue : Adam - adama (*Homo - humus*).

« Yahvé-Élohim forma l'homme de la poussière du sol »



Puisque Dieu ne disposait d'autre matière que de la glaise, il ne pouvait faire l'homme qu'en modelant cette glaise à son image. C'est pourquoi on trouve dans le récit le verbe « *iasar* », qui signifie « former » : Dieu œuvre donc comme un potier (« *Ioser* », de *iasar*), en modelant l'argile qu'il prend à la surface de la terre pour lui donner forme d'homme. Bien que le texte emploie

« poussière » (*hafar*), je dis « argile », terme supposé par le sens du récit car on ne modèle pas de la poussière. Le passage d'Isaïe qui s'inspire de ce texte, reprend le terme d'« argile » et non celui de « poussière » : « *Nous sommes l'argile (homer), et c'est toi qui nous as formés (Iasar)* » (Is 64: 7).

Contre la logique du texte, les rédacteurs ont voulu conserver le mot « poussière » dans un but éthique et religieux, pour que le lecteur, découvrant qu'il a été formé directement par les mains de Dieu, ne s'en enorgueillisse pas et qu'il n'oublie pas qu'il n'est que poussière. Ce souci éthique apparaît en effet d'une façon explicite dans les paroles de Dieu à Adam, à la suite de son péché : « *Tu es poussière et tu retourneras dans la poussière* » (Gn 3: 19).

Mais si le maintien du mot « poussière » va à l'encontre du sens du récit, il faut supposer qu'il est dû, non aux auteurs du récit, mais aux rédacteurs de la *Bible* qui ont ainsi produit une aporie.

Le lecteur sera surpris d'apprendre que Dieu a fait l'homme en modelant de la glaise, comme un potier. Même si la narration est mythique, la conscience populaire juive qui en est à l'origine aurait pu inventer une autre histoire, plus conforme à la personne du Dieu de sa foi. L'homme devant surgir de la terre, le peuple aurait pu imaginer que Dieu, qui

le premier mit la terre en culture, ait tracé un sillon sur la surface du sol, pour y jeter la semence de l'homme. Celui-ci serait issu de Dieu par le processus de génération qui régit le devenir de la nature. Sans doute tout est-il possible dans le mythe, mais puisqu'il est déterminé par un transfert de conscience, chaque histoire mythique est conditionnée par l'état de la conscience collective dans laquelle elle est née.

Pourquoi, parmi les travaux d'art susceptibles d'exprimer la création, est-ce celui du potier qui a été choisi ? Parce que ce mythe très ancien, dont l'origine remonte au temps de la naissance de la poterie, art premier de l'homme, était susceptible d'être adapté à la création de l'ancêtre du peuple juif. Il n'y avait pas besoin d'outils, mais seulement de mains, de glaise et de feu. Les Grecs attribuaient la création de l'homme par l'argile à Prométhée, célèbre pour avoir volé le feu aux dieux pour donner aux hommes la puissance divine et l'immortalité.

À l'origine, les deux mythes n'étaient probablement pas dissociés. Nous reviendrons plus loin sur la question de savoir comment ce mythe est parvenu jusqu'à la *Bible*. Toujours est-il que les Juifs l'ont utilisé après l'avoir adapté à leur foi, à leur culture et à l'expérience de leur histoire propre. La création du père du peuple juif à l'image de la fabrication d'un vase est en effet

con-forme au rôle que le peuple juif a eu conscience de jouer dans le monde : celui d'être le gardien de la parole de Dieu, ainsi que de la finalité de l'existence des peuples et de l'homme. Peuple élu, sacré (*kadosch*) comme un vase cultuel. Nous reviendrons sur ce problème.

« *Il souffla sur les narines le souffle de vie* »



Le potier produit des pots de formes et de destinations variées : des cruches, des marmites, des vases à fleurs, des écuelles, etc. Dieu a fait un « vase » unique, en forme de corps humain, capable de recevoir l'âme de l'homme. Sa tâche de potier achevée, une autre lui revenait : celle de créer l'âme et de l'introduire dans le « vase ».

Étrangement, nous ne pensons plus au potier, car une image nouvelle surgit à l'esprit, celle de l'artiste, du sculpteur qui, comme un Phidias, est tourmenté par l'impossibilité de donner vie à son œuvre achevée. Mais Dieu la lui donne, en la puisant aux profondeurs de son esprit créateur : il lui suffit de souffler son haleine de vie sur l'œuvre à visage humain.

L'acte semblerait banal, si Dieu

n'avait qu'à remplir son « vase » d'air. Mais cherchons à préciser le signifié des termes, dans leur articulation à la parole.

Arrêtons-nous sur « souffler » et sur « haleine », ou « souffle de vie ». La définition du *Larousse* de « souffler » (expirer de l'air de la bouche ou du nez par une action volontaire) vaut aussi pour le verbe « *nafah* ». En effet, la *Bible* emploie ce verbe quand on souffle sur des braises pour les enflammer ou pour effacer quelque chose, mais aussi, allégoriquement, pour ranimer une flamme. Quant au « souffle » ou « haleine de vie » (*nachem*) c'est la respiration, mouvement où l'aspiration de l'air alterne avec son expiration, dans le mouvement rythmé, continu et immanent de la vie ; la source et le support de ce mouvement rythmique est l'âme (*nefech*).

Il existe donc une distinction radicale entre « souffler » et « respirer », et donc entre le souffle et l'haleine. Or, pour comprendre le texte, il faut ajouter que le souffle, par lequel Dieu donne la vie humaine à son œuvre, a pour objet non l'air, mais précisément l'haleine qui, passant par le nez, devient sa propre respiration. Il s'agit d'une communication de la vie faite, à proprement parler, non par le « souffle » mais par une « inspiration ».

Les auteurs de la *Vulgate* l'ont bien compris, qui traduisent le verbe « souffler » par « *inspiravit* », et le

souffle « *nechema* » par « *spiraculum* ». Ainsi, dans cette communication de vie, la respiration connaît-elle un triple mouvement : l'aspiration, l'expiration et l'inspiration.

Aspirant l'inspiration divine, la statue à visage humain devient vivante, car elle accueille une âme : elle devient un homme, *Adam*.

On doit en conclure que la création de l'homme s'est accomplie en deux moments : le premier a abouti à la formation du corps et le second à celle de l'âme. Pour façonner le corps, l'action de Dieu est comparée au modelage d'un vase d'argile propre au potier. Dans la création de la vie, elle est comparée au souffle qui transmet à l'homme de glaise la respiration de la vie.

En décrivant ainsi la création de l'homme le texte, tout en gardant l'originalité du courant yahviste auquel il appartient, devient complémentaire du texte élohiste, auquel il est joint dans la narration biblique. En effet ce texte (Gn 1: 26) présente le fait que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, sans pour autant en préciser le mode de création. Le texte yahviste supplée à ce manque. Bien que séparément les textes soient différents, ils deviennent complémentaires quand ils sont associés pour constituer le sens du livre. Ils le sont aussi par le souci d'affirmer que l'homme a été créé et non engendré par Dieu, et que sa création demeure unique, distincte

de celle des autres entités du monde.

En effet, tandis que Dieu a créé les choses du monde par sa parole

tout en restant extérieur à elles, dans la création de l'homme il engage sa personne.

Le genre littéraire : parole de Dieu, ou mythe ?



'un point de vue formel, ce récit s'inscrit dans le genre littéraire de la « parole de Dieu », qui recouvre tous les messages que des hommes déclarent avoir reçus de Dieu et qu'ils transmettent sous son autorité, pour n'être acceptés comme vrais que sur leur témoignage.

Ce récit s'inscrit dans ce genre littéraire parce que la création ne pouvait être connue que de Dieu : l'homme, pas encore créé, ne pouvait en avoir conscience. Mais ces mêmes raisons qui nous obligent à le classer dans le genre de la « parole de Dieu », le mettent au-delà de tout critère de vérité. Car comment savoir que la parole, proclamée comme venant de Dieu, a été véritablement prononcée par lui, puisque personne n'a jamais vu Dieu ? Mais les « témoins » en ont donné des signes, dira-t-on. Cependant ce sont des signes subjectifs, puisque ce sont des impacts bienfaisants de la parole sur l'existence de ses auditeurs ou des

phénomènes conjoints, qu'ils croient miraculeux parce qu'ils dépassent les limites des connaissances du moment.

Pourtant l'événement supposé par la création est tellement lié à l'existence de l'homme qu'il peut être légitime de l'appréhender par des voies autres que celles de la raison : par l'introspection et non par la démonstration.

Nous avons dit que Dieu a créé l'homme différemment des choses du monde, non par la seule puissance de sa parole, mais en y engageant son être par son esprit. Dès lors, il est permis de supposer que, par l'acte de création, Dieu laisse dans l'homme des traces de sa présence, qui demeurent refoulées dans l'inconscient. Or les paroles reçues comme venant de Dieu ont sur les lecteurs un impact tel qu'elles peuvent être considérées comme des événements, destinés à susciter la

réminiscence de la présence de Dieu par la création.

Hypothèse séduisante, qui fait penser à la réminiscence platonicienne sans se détacher de l'expérience, mais que je n'approfondirai pas, parce qu'elle est étrangère à la structure du récit de la création. Cette solution s'avérerait possible si la lecture du récit éveillait le souvenir d'un fait à la fois tout à fait nouveau et extérieur à l'expérience. Or cette lecture ne rappelle rien de neuf, sinon un fait de notre expérience : la production d'un objet de poterie.

Nous ne nous sommes pas aventurés sur le chemin de l'introspection attirés par une lumière qui brillerait au fond de notre conscience, mais éclairés par notre propre expérience. Nous n'avons pas été frappés par l'éclat d'une parole venue des profondeurs de nous-mêmes, mais nous avons exprimé en parole le silence de notre esprit devant la question de notre origine, et donné forme à l'inconnu sur le modèle de notre moi. Il ne s'agit pas d'un événement de Dieu en nous, mais du transfert en lui de notre moi. Bref, ce n'est pas une parole révélée, mais un mythe.

Les mythes fondateurs remontent aux origines des peuples, quand les hommes ne pensaient pas par raisonnement mais par imagination. Des mythes naissent encore aujourd'hui, dans notre temps « scientifique », toutes les fois que la question de

l'être porte sur des thèmes qui sont au-delà de l'expérience, comme les origines et la finalité du monde et de la conscience ou le sens de l'existence. Ne pouvant y répondre par la raison, on y supplée par l'intuition et par le transfert de la conscience de soi.

Pourquoi ce transfert ? Parce que l'homme, même s'il n'argumente pas par la raison, est conscient de ne s'être pas fait lui-même, mais d'avoir été engendré par un processus de génération des choses. Et puisqu'il vit des flux du monde sur lui, il se persuade que ces objets sont, comme lui, des êtres pensants, d'autant plus grands qu'ils l'ont engendré et le maintiennent en vie. Il s'agit de la lumière et de la chaleur, de l'espace et du temps, de la pluie et des saisons, des fruits de la terre et de la mer. Engendré par eux, il est « *à leur image et à leur ressemblance* ». Dès lors, il peut les reconnaître en se regardant lui-même, comme son propre reflet dans un miroir.

Ainsi, avant toute connaissance par la raison, l'homme connaît par un processus de similitude, en se regardant lui-même et en allant d'une chose à l'autre. La pensée ne se développe pas par argumentation mais par métaphore, qui demeure au niveau de l'imagination et de la représentation et non de la vérité.

Si le mythe est de l'ordre de la

représentation et non de la vérité, est-il donc un mensonge ? Il l'est, si on lui attribue une fonction de vérité, en étant convaincu que sa parole répond au problème de l'être. Par contre, il n'y a pas de mensonge si on le considère comme une métaphore au niveau de l'existence. Le mensonge se situe donc dans l'interprétation ontologique.

Par sa structure, le mythe n'est pas un processus épistémologique mais de sens. En effet, il naît de la conscience des limites de l'homme et de l'impossibilité de connaître ses origines et sa finalité. Le mythe tend à insérer l'existence de l'homme dans le cadre d'une finalité où il trouve sa raison d'être, où se définit le sens de sa vie.

Regard sur la genèse du récit, De la Grèce au judaïsme



Avant d'entreprendre l'étude du sens du récit, il faut envisager sa genèse ainsi que le déroulement de son histoire puisque, comme mythe, il est à la fois la sublimation de la conscience qu'un peuple a de lui-même, et le modèle par lequel il vit son histoire.

Ce texte est un récit de la *Bible* ; mais est-il né dans le judaïsme ou bien a-t-il été emprunté à un autre peuple ? Dans ce cas, on doit y retrouver le contexte de plusieurs cultures, ainsi que le point de rencontre de différents aspects aussi bien de l'homme que de Dieu. Il ne s'agit pas de poursuivre ici une recherche à partir d'une documenta-

tion historique, mais de l'analyse du récit.

Que Dieu ait créé l'homme à partir de la glaise nous amène à situer le récit au temps de la découverte de la poterie. L'homme sortait d'une condition d'existence vouée à la chasse et à la quête de nourriture dans les forêts, pour s'adonner à une vie plus résidentielle, occupée à la culture du sol et à l'artisanat. La poterie lui donnait la possibilité de conserver dans des vases ce qu'il trouvait dans la nature ou ce qu'il produisait, comme l'eau, le vin, les fruits, ainsi que la viande ou les produits de la pêche. Il prenait conscience qu'il n'était pas seulement un « consommateur », mais aussi un

« producteur ». Aussi, capable de pourvoir à son lendemain, son existence se trouvait-elle ouverte sur le futur.

Mais où ce mythe a-t-il pu naître ? Nous le trouvons, certes, dans l'un des textes de la tradition yahviste de la *Bible*, mais provient-il du judaïsme ? Beaucoup d'indices vont dans un autre sens.

C'est le propre du judaïsme d'attribuer à Dieu la création par la parole : « *Il dit, et la chose est faite* ». Or, dans ce récit, l'homme n'est pas créé immédiatement par la parole, mais par un « faire » qui choque parce qu'il met en échec la parole, qui prétendait créer par elle-même. Il convient d'ajouter que la création de l'homme par l'art, fut-il la poterie, ne semble pas s'accorder à la sensibilité religieuse des Juifs, pour lesquels il était honteux de représenter Dieu par des formes artistiques, comme de l'appeler par son nom propre. Dans le texte, Dieu n'est pas nommé en tant que potier, mais il agit comme tel, en sorte que le récit ne peut pas ne pas en susciter l'image chez le lecteur.

Des apories apparaissent, qui supposent d'autres versions que le texte entend censurer. Par contre, l'art du potier attribué à Dieu semble conforme à l'esprit grec, qui a toujours confié à l'art, de la poésie au théâtre, de la peinture à la sculpture, la tâche de représenter la divinité aussi bien

dans la vie publique que dans les cultes.

L'histoire nous vient ici en aide, qui nous informe qu'en Grèce on racontait que Prométhée avait créé les hommes en façonnant de l'argile. Euripide composa sur ce sujet une tragédie, qui a été perdue. Cette tradition pose des problèmes, car elle se heurte à d'autres mythes du même Prométhée, connu surtout pour avoir volé le feu aux dieux au bénéfice des hommes. Effectivement, le « Prométhée voleur du feu » et le « Prométhée enchaîné », ou « délivré » a prévalu sur le « Prométhée créateur des hommes ».

Mais on ne peut pas parler de véritable contradiction entre les différents mythes du même personnage, parce qu'il joue des rôles différents selon les problèmes qu'il est appelé à résoudre : un Prométhée peut s'accorder à un autre. Il est en effet possible d'imaginer que Prométhée ait volé le feu, moins pour améliorer la vie des hommes que pour créer une humanité nouvelle. Qu'on se rappelle que Zeus avait envoyé le déluge sur la terre pour anéantir les hommes violents de la race de fer.

Un autre mythe attribue la création d'hommes nouveaux après le déluge à Deucalion, le fils de Prométhée et à Mirrha, sa femme, qui les créèrent en semant des pierres derrière eux. Ces pierres étaient les os des hommes tués par le déluge, retournés à leur état originel.

Dans notre mythe, Prométhée crée ces hommes nouveaux que Zeus s'était proposé de créer après la destruction de la race de fer. Il le fait en modelant de l'argile, car seule la glaise couvrait la terre après le déluge, mais aussi pour que la nature des hommes nouveaux ne connaisse plus la violence et la dureté du cœur. Hommes nouveaux, qui venaient au monde non par la force de la nature et par la volonté d'un Dieu tout puissant et totalitaire, mais par l'art, voué à la compréhension et à la liberté. Prométhée les a faits moins à l'image de Zeus qu'à la sienne, pour le bienfait des hommes.

Retrouvant ce mythe chez les Juifs et probablement chez les Babylo-niens, d'où les Juifs l'ont emprunté, il y a tout lieu de croire que sa mise en veilleuse chez les Grecs a favori-sé son expansion à l'étranger. En laissant ici en suspens toute recher-che à cet égard, je dirai que son entrée dans la culture juive n'a pas été sans problèmes. Nous le trouvons au deuxième chapitre de la *Genèse*, où Dieu, le créateur, est appelé par son nom, Yahvé, joint à Élohim, alors qu'au chapitre premier le Dieu créateur est Élohim. Sans doute, comme je l'ai déjà dit, la narration veut-elle parvenir dans ce deuxième chapitre à une synthèse de la tradi-tion élohiste et de la tradition yah-viste du judaïsme.

Cependant l'absence de ce mythe au premier chapitre pose problème,

car l'élohisme, par sa vision générale du monde et de Dieu, apparaît plus favorable à ce mythe que le yahvis-me, davantage déterminé par le judaïsme. Mais d'autres raisons laissent penser que le courant yahviste n'a pas été le premier à s'approprier ce mythe et que les rédacteurs l'ont emprunté au courant élohiste.

Au cours de l'exégèse nous avons relevé deux apories dans le texte, la première affirmant que Dieu a tiré l'homme de la « poussière » et non, comme on aurait dû trouver, « de l'argile » ; la seconde affirmant que Dieu souffle son haleine « dans les narines » de la statue façonnée avec de la poussière et non dans sa bou-che. Ces apories supposent que les rédacteurs ont eu sous les yeux une autre rédaction du même mythe et qu'ils ont voulu censurer le récit pour l'accorder à la vision théologi-que de leur courant. Or, à la lecture du récit élohiste du premier chapitre de la *Genèse*, il est évident que l'ar-ticulation de son sens renvoie à la création du premier homme, qui se trouve dans la narration yahviste.

En effet, le récit présente la créa-tion d'Adam, l'homme que Dieu fait « à son image et à sa ressemblance », mâle et femelle, en deux individus sexuellement différenciés, qui de-viennent aussi objet de sa béné-diction. Mais rien dans le texte n'ex-prime le mode concret de cette créa-tion ni de la personnalisation des deux individus.

Il y a donc motif à croire qu'un texte à ce sujet faisait suite au premier, constituant ainsi un deuxième chapitre.

Or l'actuel deuxième chapitre de la *Genèse*, propre au courant yahviste, est en continuation du premier chapitre sur la création du monde propre à la tradition élohiste, auquel il fait allusion, mais il ignore celle de l'homme, que Dieu fait mâle et femelle, à son image et à sa ressemblance. Il ne porte que sur les créations successives de deux individus sexuellement différenciés, Adam et la femme, « *ischa* ».

Il est plausible de supposer qu'ils ont emprunté ce récit au deuxième chapitre élohiste présumé, mais en le retouchant profondément pour faire de l'Adam l'homme universel créé par Dieu, l'ancêtre du peuple juif et aussi du judaïsme.

En effet, tout en se référant à la narration élohiste, il rompt avec elle, parce qu'il suppose une autre narration de la création du monde. Adam n'est pas créé comme dans la

narration élohiste, à l'issue de la création des cieux et de la terre ainsi que des plantes et des animaux, mais au moment où la terre était encore un désert aride et infécond, et son sol recouvert de poussière. Ainsi Adam, l'homme qui, dans le premier chapitre élohiste est le couronnement de la création, naît dans le désert de la même façon que le peuple juif. Nous le verrons plus en détail par la suite.

Nous avons suivi le mythe de la création de l'homme dans son parcours de la Grèce au monde juif. Mais, à ce point, la recherche se complique parce que le mythe a été intégré dans les deux courants du judaïsme, l'élohiste et le yahviste, après avoir été remanié pour y être adapté.

Ainsi, pour retrouver le sens que les Juifs ont donné au mythe prométhéen, il faut procéder à une double analyse : tout d'abord sur le texte yahviste, ensuite sur le récit élohiste, une fois qu'il aura été reconstitué après la déstructuration du texte yahviste.

Le sens du récit yahviste



Pour rechercher le sens du récit, il sera inévitable de se souvenir des remarques déjà exposées au cours de l'exégèse, mais elles ne seront pas tout à fait les mêmes. Leur éclairage est modifié par notre nouveau regard. Nous savons en effet que le récit est un mythe d'origine grecque mais remanié dans un texte juif. Pour en comprendre le sens, il faut suivre l'articulation imposée à tout mythe par le *transfert* du moi, qui va de son existence concrète à sa sublimation dans l'être, devenant ainsi un sujet divin. De plus, dans la mesure où ce mythe a été repris par le peuple juif, il s'est chargé des problèmes de son existence et est devenu un modèle de sens pour sa vie.

Notre démarche sera double : d'une part comprendre l'interprétation du mythe à partir de la conscience que les Juifs avaient d'eux-mêmes, d'autre part interpréter leur histoire à partir de l'influence du mythe sur elle.

De la conscience de soi au récit



Adam est créé alors que la terre était encore un désert, sans eau, au sol recouvert de poussière. Les narrateurs racontent que Dieu a tiré Adam de la poussière du sol, se souvenant que Dieu a formé leur peuple du sable du désert. Il a durci leur cœur sous la faim et la soif, la solitude et l'angoisse, mais leur a donné vie par le souffle de son esprit. Il a soufflé sur le désert, et le sable est devenu moins brûlant ; il a soufflé dans les airs, pour diriger le vol des cailles et des sauterelles pour qu'il reçoive sa nourriture ; il a soufflé dans le ciel pour leur envoyer la manne, enfin sur les rochers, pour que d'eux jaillissent des sources. Les rédacteurs racontent enfin que Dieu a soufflé son haleine sur la statue « faite de la poussière du sol », afin qu'elle devienne une âme vivante, Adam.

Mais dans la suite du récit, on découvre qu'Adam a été mis dans un jardin, d'où il a été chassé à cause de son péché. Pourquoi dans un jardin, et non sur la terre destinée à se couvrir d'herbes et d'arbres, et à être peuplée d'animaux, comme des oi-

seaux dans le ciel et des poissons dans la mer ? Parce que le peuple juif ne vit pas sur une terre qui lui appartienne par droit de naissance, mais dans une terre promise, comme un jardin, où coulent le lait et le miel. Adam pèche à l'instigation du serpent, en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, afin de devenir l'égal de Dieu. Ce péché d'Adam reflète celui du peuple qui, depuis le veau d'or, a toujours cherché à suivre des dieux étrangers.

Le serpent est la représentation mythique des puissances du monde qui soumettent les peuples à leur pouvoir, les aliénant de la souveraineté de Dieu. Pour son péché, Adam est condamné à vivre une vie soumise à la mort, sur une terre ingrate, hors de la félicité du paradis désormais perdu.

À cause de son infidélité, le peuple ne parviendra jamais à vivre dans la terre que Dieu lui a donnée, mais il en sera chassé. Déporté par les grandes puissances, il sera contraint à vivre comme esclave dans une terre étrangère. Cependant, même vivant dans la souffrance et destiné à la mort en expiation de son péché, le peuple demeure l'élu de Dieu et le gardien de sa parole, qu'il conserve en lui-même comme dans un vase sacré, au service de Dieu dans le combat contre les puissances afin d'instaurer sa souveraineté sur la terre.

En effet, le serpent qui a tenté Adam au commencement est le représentant dans l'histoire des grandes puissances. Après le péché d'Adam, Dieu réitère la malédiction qui condamnait le serpent « *à marcher sur son ventre et à manger " la poussière " tous les jours de sa vie* » envers les grands empires du monde, des Pharaons de l'Égypte aux Satrapes assyriens et babyloniens, des rois grecs, successeurs d'Alexandre, aux empereurs romains. Tous, ils seront humiliés, assujettis au règne de Dieu, tandis que le peuple juif, au-delà de son humiliation et de sa mort, sera élevé à la dignité qu'il avait acquise à sa création.

La malédiction que Dieu avait jetée à Adam « *Tu es poussière et tu retourneras dans la poussière* » retombera sur les puissances du monde, qui marcheront sur leur ventre et mangeront la poussière de la mort.

Du récit mythique à l'histoire



yant considéré l'Adam surgi de la conscience que les Juifs ont d'eux-mêmes et la personnification de leur projet d'existence, suivons maintenant le processus

inverse, en allant de l'Adam mythique à l'Adam vécu par le peuple, à l'Adam de l'histoire. Prenons pour point de départ Abraham, le père historique du peuple juif, et prolongeons le cheminement par la naissance d'Isaac, l'ancêtre des aînés historiques, puis celle des fils d'Isaac comme peuple, et la transformation de celui-ci en nation.

La *Genèse* présente Abraham comme un berger en route du Golfe Persique à l'Égypte, à travers la terre de Canaan qui, au cours de son errance, suscite en son cœur le désir d'une terre qui soit la sienne. Il peut figurer l'Adam du mythe qui, chassé du paradis, vient sur la terre en quête d'un lieu où vivre sa vie d'homme. Mais la terre semble fuir Abraham, qui reste partout étranger, ne trouvant d'autre lieu que celui que lui offre Dieu. Et Dieu le bénit, lui promettant une terre pour lui-même mais aussi pour toute sa descendance, qui deviendra un peuple, une nation aussi nombreuse que les étoiles du ciel, le sable de la mer et la poussière de la terre (Gn 13: 16).

Métaphore surprenante ! Adam, le père d'Abraham et donc de sa génération, est issu par Dieu de la poussière de la terre. Grâce à cette bénédiction divine, la poussière légère qui s'envole sous le vent donne sens à sa vie. La génération d'Abraham s'envole dans le temps, poussière qui devient une nuée de gens, de peuples et de nations !

Je rechercherai ces analogies dans les trois événements que furent la naissance d'Isaac – l'aîné des enfants d'Abraham – puis celle du peuple, enfin la résurrection du peuple du tombeau et sa déportation à Babylone, qu'eurent en vision les prophètes.

Quand Isaac naquit, Abraham avait cent ans et Sara, sa femme, quatre-vingt-dix. On estima donc miraculeuse cette naissance, étant donné l'infécondité due à l'âge respectif des partenaires. Selon les textes, elle fut annoncée à Abraham par différentes visions de Dieu, ce qui suscita le rire chez lui. À la nouvelle que Sara aurait un fils, Abraham « *tomba sur sa face et il rit et il dit en son cœur : " naîtra-t-il un fils à un homme de cent ans ? Et Sara, quatre-vingt-dix ans ?* » (Gn 17: 17). À la venue parmi les chênes à Mamré de trois hommes, accueillis comme des anges, Sara qui se trouvait à l'entrée de la tente, rit en entendant l'un d'eux : « *et voila Sara, ta femme, aura un fils* » (Gn 18: 10). Elle rit encore à la naissance de son fils : « *Dieu m'a fait un sujet de rire ; quiconque l'apprendra rira de moi* » (Gn 21: 6). Ce rire veut signifier l'étonnement que suscitait en eux le prodige de cette naissance.

En effet, Dieu dit à Abraham d'appeler cet enfant du nom d'Isaac (Gn 17: 19), qui est la troisième personne du verbe « *sahaq* », qui signi-

fie « rire ». Isaac est donc le signe vivant de l'intervention divine dans sa naissance.

Si on compare le récit de la naissance d'Isaac et celui de la création d'Adam, celui-ci ne fait pas allusion au rire.

Mais si le texte ne le mentionne pas, comment le lecteur n'y songerait-il pas ? En effet, ne peut-on rire du récit de la création comme Abraham et Sara le firent à la naissance d'Isaac, parce qu'il est impossible à une statue d'argile de devenir un homme ? Ce serait susciter le même étonnement. Dans les deux cas, la naissance d'un homme a été possible grâce à l'intervention miraculeuse de Dieu. Différents dans leur forme, les deux événements sont analogues dans leur signification, car il s'agit non d'une génération mais d'une création. Dans les deux naissances, la présence de Dieu est dévoilée : Adam est un homme issu de la poussière, Isaac, d'une chair stérile et amoindrie.

Ce miracle se renouvelle lors de la naissance des enfants d'Isaac comme peuple, naissance qui, dans les livres de la *Torah*, devient une épopée, dont le *Cantique de Moïse* célèbre le triomphe. Le peuple, déjà en formation dans les douze enfants de Jacob, vivait en Égypte par la grâce du Pharaon mais, exploité pour son travail, il était esclave du peuple égyptien !

La souffrance de cet esclavage éveilla en lui le souvenir des promesses que Dieu avait faites à Abraham et poussa les hommes à la révolte : Moïse en fut l'artisan et le héros. Les tribus parvinrent à fuir avec leurs biens, elles traversèrent la mer Rouge et campèrent dans le désert pendant quarante ans.

Quelles analogies trouver entre le récit de la naissance du peuple juif et celui de la création d'Adam ? Les enfants de celui que Dieu fit de la « poussière » du sol naissent comme peuple de la poussière du sable du « désert », pour devenir nombreux comme la « poussière » de la terre.

« Poussière », mot magique qui s'offre à la conscience de soi d'un peuple comme l'expression de sa création, de sa croissance, mais aussi, comme nous verrons, de sa mort.

Le peuple juif naquit sur une terre aussi désertique que celle où Dieu avait créé Adam, son ancêtre. Désert dans lequel, comme sur la terre de la création « aucune herbe des champs ne germait... car Dieu n'avait pas fait pleuvoir ». Or sur le sable de ce désert, Dieu devait constituer en peuple les enfants de cet Adam formé dans la terre désertique des origines. Pour abreuver ces enfants, il dut faire jaillir l'eau du rocher ; pour les rassasier, diriger l'envol des cailles vers le désert, faire pleuvoir du ciel de la manne, et encore faire

goutter du miel sur les rochers. De plus, il les instruisit de sa parole par la bouche de Moïse, et les couvrit de son esprit. « *Dans une solitude aux effroyables hurlements, il a entouré, il a pris soin, il a gardé comme la prunelle de ses yeux, pareil à l'aigle qui éveille sa couvée, voltige sur ses petits, déploie ses ailes, les porte sur ses plumes* » (Dt 32: 11). Ainsi s'exprime Moïse dans son *Cantique*. Dieu « voltige » au-dessus du sable de ce désert, comme au commencement son « esprit » « voltigeait » sur la face de l'abîme. Il souffle sur ses enfants pour qu'ils croissent et constituent un peuple, comme il avait soufflé sur leur père Adam pour qu'il devienne un homme.

Impact du mythe de la naissance dans la conscience de soi du peuple juif ou interprétation de leur expérience de vie par le sens que lui donne le récit de la création ?

Moïse, dans son *Cantique*, ne se borne pas à célébrer les exploits de Dieu chez les enfants d'Adam. Il avait réuni le peuple parce qu'il savait qu'une fois entré dans la terre promise, il abandonnerait son Dieu.

Si son *Cantique* célèbre les bienfaits de Dieu pour ses enfants, il prophétise aussi sa colère au jour où ils l'abandonneront : « *Il l'a fait monter sur les hauteurs du pays, dit-il encore au peuple réuni... et il l'a fait sucer le miel du rocher, l'huile qui sort du rocher, la crème des*

vaches et le lait des brebis... et Israël est devenu gras et replet et il a abandonné Dieu, son créateur » (Dt 32: 13-15). Dès lors, il ne peut que lui annoncer la colère de Dieu, comme un feu qui dévorera les terres et leurs produits, embrasera les montagnes au point que le peuple sera desséché par la faim et qu'il périra par l'épée : « *Le feu de ma colère s'est allumé et il brûlera jusqu'au fond du séjour des morts* » (Dt 32: 22).

Ces paroles de Moïse nous entraînent loin dans l'histoire, du récit de Josué à ceux des Rois, rencontrant les juges et les règnes de David et de Salomon, enfin la chute des royaumes de Samarie et de Jérusalem et la déportation du peuple par les Assyriens et les Babyloniens, les Grecs et les Romains. À ce point, on ne voit plus l'accomplissement des promesses de Dieu à Abraham, mais de celles de Moïse dans son *Cantique* : la mort et la résurrection.

On retrouve cette mort chez Ézéchiel, le prophète auquel a été donné de voir la transformation de la terre promise en séjour des morts, et la résurrection de ceux-ci pour l'accomplissement des promesses du royaume de Dieu : « *L'Éternel me transporta au milieu d'une vallée remplie d'ossements. Il me fit passer auprès d'eux tout autour : et voici, ils étaient fort nombreux à la surface de la vallée et ils étaient complètement secs* » (Ez 37: 1-4). Le prophète est conduit dans cette vallée par

l'esprit lors d'une vision où Dieu lui ordonne d'invoquer sa venue sur ces ossements, afin qu'ils puissent revivre. *« Ainsi parle le Seigneur à ces os : " Voici, je veux faire entrer en vous un esprit et vous vivrez ". Et tandis qu'il prophétisait, les os se mirent en mouvement en s'approchant les uns des autres, et se lièrent avec des nerfs et se couvrirent de chair. Mais il n'y avait point en eux d'esprit »*. Si sa parole a le pouvoir de transformer ces os en chair, elle est impuissante à rendre vivants ces hommes. Le prophète invoque alors l'esprit : *« " Esprit, viens des quatre vents, souffle sur ces morts et qu'ils revivent ". Et l'esprit entra en eux, et ils reprirent vie »* (Ez 37: 9).

Relisons à nouveau ce passage à la lumière du récit de la création d'Adam. Entre les deux événements – la création et la résurrection – il s'est produit la rupture de la mort, car la création, qui a donné vie à Adam à partir de la poussière, retourne à la poussière, tandis que la résurrection, qui part de cette poussière de mort, recrée l'homme. Elle est donc une nouvelle création. En effet, les deux événements se déroulent de façon analogue : la création aboutit d'abord au corps de l'homme par le modelage de la poussière, ensuite à l'homme vivant par le souffle de l'esprit ; de même, la résurrection reconstitue tout d'abord le

corps par la prophétie d'Ézéchiel, et rend ensuite vivant ce corps d'homme par l'esprit.

Mais n'oublions pas que la création est comprise ici non comme celle des hommes, mais exclusivement comme celle d'Adam en tant que père des Juifs. C'est donc la résurrection et la nouvelle création du peuple juif.

Reste à savoir si cette résurrection est historique ou eschatologique. Considérée comme événement historique on peut la voir accomplie dans les tentatives de libération du peuple juif de son esclavage des grandes puissances. On pourrait la reconnaître dans le retour de l'exil, la reconstitution du temple comme au temps d'Ézéchiel, la guerre des Macabées et, aujourd'hui, l'État d'Israël. Mais il serait difficile de considérer ces événements comme des résurrections et de nouvelles créations ! La résurrection reste donc une espérance dans la foi issue de la parole prophétique des Écritures. Le christianisme croit à cette résurrection et cette nouvelle création de tous les hommes par le Christ à la fin des temps. Sa foi est eschatologique. Quoiqu'il en soit, le récit demeure toujours signifiant, dans la mesure où il est mythique.

Le texte élohiste



Puisque le texte yahviste de la création d'Adam est, selon l'hypothèse avancée, une adaptation d'un texte de tradition élohiste, il convient de l'épurer du sens yahviste dont il a été chargé et de le ramener au contexte de la narration élohiste du premier chapitre de la *Genèse*.

Rappelons que ce chapitre contient déjà un paragraphe sur la création d'Adam, dont le nom ne désigne pas le premier humain mais l'homme générique, en sorte que l'insertion du récit tiré de la narration yahviste ne constitue pas un doublet mais l'achèvement de la narration élohiste : au récit de la création de l'homme en général est adjoint celui de l'homme concret et individuel. En d'autres termes, par son emprunt, la tradition yahviste a amputé le texte élohiste. En redonnant la place au texte emprunté il est possible de restituer son sens.

Reprenons donc le récit élohiste, dans lequel « Élohim », après avoir accompli la création des cieux et de la terre, crée Adam, l'homme, mâle et femelle « *à son image et à sa ressemblance* ». À la lumière de ce texte, on doit interpréter le récit prométhéen de la création, car en décrivant la création de l'homme il de-

vient le modèle de la création des hommes individuels.

Ainsi le mot « argile », propre au texte prométhéen, reste car Dieu n'a pas créé l'homme quand la terre était encore couverte de poussière, mais quand elle était verdoyante d'herbes et de plantes, pleine, comme dit le texte, « *de toute herbe portant de la semence... à la surface... et de tout arbre ayant en lui du fruit... portant de la semence* » (Gn 1: 29). D'ailleurs, Élohim n'aurait pas pu créer, comme Yahvé, Adam à partir de la poussière de la mort, mais à partir de la vie, et il n'entendait pas placer Adam dans un jardin clos, mais sur la terre déjà épanouie, fleurissant comme un jardin.

Parvenue à la beauté de sa perfection, la terre pouvait offrir à Élohim, pour créer les hommes, cette matière qui gisait au fond des sources pour filtrer les eaux et les purifier, et au fond et aux flancs des rivières pour en permettre le cours. Matière inféconde, mais destinée à l'artisanat et à l'art : l'argile. Et Dieu modela l'argile en forme d'homme, première amphore destinée à recevoir l'âme, afin de capter les ondes de la nature, comme la lumière et les sons, les parfums et les saveurs, ainsi que la force de gravitation et d'attraction

magnétique. Il devait pouvoir percevoir le monde, parce qu'il devait en maîtriser les forces et le dominer.

Si Élohim a fait l'homme « mâle et femelle », il a façonné deux statues et non une seule, l'une mâle, l'autre femelle, « à sa similitude et à sa ressemblance ». Car Élohim est un « je » à double visage, mâle et femelle, de même que sa parole n'est pas un monologue mais un dialogue entre son « en-soi » féminin et son « en-soi » masculin.

L'œuvre de la création ne pouvait pas en rester là, car l'Adam devait être de chair. Pour compléter le récit, nous ferons appel à Ézéchiël qui, en invoquant l'esprit de Dieu sur les os, « vit que des os jaillirent des nerfs et crût la chair, et la peau les couvrit par-dessus, mais l'esprit de Dieu n'était pas encore en eux » (Ez 37: 8). Ils devinrent « des âmes vivantes » par le souffle de Dieu.

Miracle de la résurrection, que l'on trouve chez Élie qui redonne vie à un enfant par son souffle (1 R 17: 17-24). Avec plus de détails et de précisions, le même miracle est opéré par Élisée. Appelée par une Sunamite pour qu'il redonne la vie à son enfant, Élisée « *Se coucha sur l'enfant, il mit sa bouche sur sa bouche, ses yeux sur ses yeux, ses mains sur ses mains et il s'étendit sur lui... Et l'enfant se réchauffa* » (2 R 4: 34-36).

Aujourd'hui, cette action est connue sous le nom de « bouche à bouche », exercée sur une personne traumatisée ; au temps du prophète, elle était considérée comme une action miraculeuse, qui redonnait la vie à un mort par ce souffle de vie par lequel Dieu avait créé l'homme.

Mais ce souffle sur la bouche est encore plus profond ; il évoque aussi l'étreinte érotique et sexuelle de l'amour. Si les Dieux de la mythologie engendrent des enfants par ce baiser d'amour, il est légitime de supposer que le récit mythique sur lequel les rédacteurs élohistes se sont fondés se référait à un tel baiser. Même si pour eux ce souffle n'avait pas un caractère sexuel : la sexualité avait subi une sublimation au cours du processus de démythologisation, allant de la génération sexuelle à la génération par l'esprit.

Cette génération-là est manifestée non seulement dans la *Bible*, mais aussi chez les Grecs. Dans *Les suppliantes* d'Eschyle, Zeus fait accoucher Io de son enfant par des « souffles divins » (*theiais epipnoiais*) (*Les suppliantes*, 575). En cela Zeus ne diffère guère d'Élohim qui rend féconde une femme stérile.

Toutefois, dans le texte de la création, Élohim donne la vie à l'homme et à la femme et les rend féconds par ce même baiser d'amour qui le fait créateur et fin de sa créature.

Les deux Adam



uisque le deuxième chapitre de la *Genèse* nomme Dieu « Yahvé-Élohim », on pourrait supposer qu'il synthétise les traditions élohiste et yahviste en un seul récit. Mais il s'agit plutôt d'une juxtaposition, où les deux récits se trouvent assemblés dans une irréductible tension. C'est pourquoi j'ai voulu les analyser séparément, afin d'en discerner la différence. Mais deux récits se dégagent du texte, et donc deux Dieux et deux Adam, fondant ainsi deux théologies et deux histoires.

Yahvé est non seulement le Dieu des Juifs, mais le Dieu qui, dans la représentation intuitive de sa personne, est Juif. Demeurant sur le Sinaï, il est un Dieu qui ne possède ni terre, ni temple, ni peuple pour le reconnaître et l'adorer : il est un Dieu du désert.

Il a créé Adam pour avoir un peuple qui lui appartienne, mais il l'a fait quand la terre était encore un désert, au sol recouvert de « poussière ». Il l'a donc fait en façonnant de la poussière et il ne l'a pas installé sur la terre, qui n'était pas prête à le recevoir, mais dans un jardin qu'il a aménagé pour lui. Cet Adam est un solitaire, qui se mourait tellement d'ennui que Dieu l'endormit

afin de lui donner un être semblable à lui pour combler sa solitude : la femme.

Mais ayant péché, l'homme et la femme furent chassés du jardin, condamnés à vivre et à se multiplier sur la terre, pour retourner par la mort à cette « poussière », qui les avait produits.

N'étant que poussière modelée, l'homme ne pouvait vivre que si demeurait en lui le souffle de Dieu. Mais où pouvait-il vivre sur la terre et se multiplier, si elle était occupée ? Il erra à travers champs sur les terres des autres, dans l'attente de celle que Dieu avait promise. Mais pour la posséder, il devait devenir un peuple : il le devint lorsque les enfants de Jacob, qui vivaient en Égypte, prirent conscience d'être des esclaves et quittèrent le pays pour vivre au désert du Sinaï, la terre de Yahvé, le Dieu qui avait créé Adam, leur ancêtre, de la poussière du sol. Véritable Odyssée des fils d'Adam à la rencontre du Dieu créateur de leur ancêtre pour le reconnaître comme leur Dieu !

Les fils d'Adam ne sortirent du désert que pour entrer dans la terre promise. Mais comment se l'approprier, si elle était partout habitée ?

Par des guérillas d'occupation. Dans la conscience des Juifs, Dieu qui en était le propriétaire, la leur avait promise, en vue de sa conquête par droit divin. En effet, quand ils furent victorieux, ils la « *dévouèrent à Dieu par interdit* », comme à Jéricho, en jetant aux flammes « *tout ce qui était dans la ville, hommes et femmes, enfants et vieillards... jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes* » (Jos 6: 21). Mais lorsqu'ils ne parvenaient pas à conquérir la terre promise, ou à la sauvegarder, ils furent eux-mêmes offerts en holocauste à Yahvé pour les péchés du monde.

Le complexe fondamental de l'homme Juif était-il l'holocauste ? Peut-être, parce que son existence était conditionnée par le péché d'origine dont le rachat exigeait la mort en expiation.

Ainsi l'histoire du peuple juif ne prend son sens qu'en l'accomplissement de cet holocauste, par lequel il retourne à la poussière dont il est issu. Mais cette poussière interpelle son créateur, pour qu'il produise à nouveau l'homme. Et lorsque la mort du peuple juste sera offerte dans le dernier holocauste en rachat de ses péchés et de ceux des nations, Dieu instaurera sa seigneurie sur le monde, en élevant aussi dans sa gloire son peuple, accomplissant, selon la prophétie, l'holocauste du « serviteur de l'Éternel » (Is 53).

Théologie ou tragique d'une his-

toire ? Parodie ou oracle prophétique ? Toujours est-il que cette histoire n'a de sens que dans cet holocauste, et que ce sens semble s'accomplir dans ce tragique de l'histoire.

Dans le récit élohiste, Adam est surtout le premier homme de la création, au sens universel. Il n'a pas besoin d'être élu puisque, à l'image de Dieu, il détient en lui-même le sceau de la divinité et celui de la nature. Dieu l'a sorti de l'argile de la terre, comme une amphore destinée à conserver les haleines de la nature, pour lui-même et pour Dieu. Dès sa création, Dieu ne l'a pas installé dans un jardin clos, mais sur la terre, devenue ce jardin, qu'il devra garder et cultiver.

Pour vivre, il n'a besoin ni de rites et de cultes, ni de purifications et d'œuvres de repentance : Dieu demeurant en lui dès sa création, il est sacré dans son être. Pas besoin pour lui d'accomplir des œuvres de religion pour vivre, ses actions quotidiennes étant des actes religieux. Il a reçu l'esprit lorsque Dieu a effleuré sa bouche en un baiser d'amour. Et il ne s'étirole pas de chagrin dans sa solitude, car par l'acte créateur de Dieu, il est créé avec la femme afin qu'en leur couple ils reflètent l'image de Dieu.

Chez les gentils, le divin était représenté par des personnages porteurs des puissances de la nature. En

Yahvé, Dieu est le sujet individuel qui recouvre la puissance de l'être dans son « je suis » ; mais en Élohim, Dieu est la plénitude de la conscience de soi, où les dieux se rencontrent pour offrir leur puissance au désir des hommes. C'est pourquoi Élohim s'exprime moins par un « je » que par un « nous », synthèse de l'être et de l'existant, de la réalité et du désir.

Mais y a-t-il eu des Juifs pour vivre cet idéal humain ? Peut-être dans la diaspora. En poésie, si les *Psaumes* constituent la lyrique du yahvisme, le *Cantique des cantiques* appartient à la lyrique élohiste, parce qu'il chante le retour de l'homme au baiser d'amour de la création. « Qu'il me baise des baisers de sa bouche » (Ct 1: 2)

18 avril 2000