

L'HISTOIRE DES ORIGINES (Gn 1,1-11,26). STRATÉGIE NARRATIVE ET PARCOURS THÉOLOGIQUE

André WÉNIN

Adreça: UCLouvain

Faculté de théologie / Institut RSCS
Grand-Place 45 / L3.01.01
1438 LOUVAIN-LA-NEUVE (Bèlgica)

E-mail: andre.wenin@uclouvain.be

Resum

En aquest article, l'autor recorre tota la història de Gènesi 1-11 considerada aquí com una unitat literària de gran riquesa narrativa. La seva atenció se centra en el personatge de Déu que es revela a poc a poc, primer a través de la realització de l'obra de la creació prevista des de dos punts de vista diferents, on assumeix el risc de la llibertat de la ser humà. En segon lloc, analitza les successives reaccions divines davant les desafortunades eleccions dels humans que comprometen el futur del món creat i que el revelen com un Déu que no es resigna davant el mal amb l'esperança que la benedicció prevalgui. El propòsit de l'autor és posar en relleu les tècniques narratives adoptades en aquest relat per permetre al lector seguir de prop el personatge diví: la gestió de la temporalitat en la història, el ritme de la qual s'alenteix a l'hora d'explicar la relació entre Déu i els humans; la repetició d'escenaris que ajuden a mantenir el suspens en el relat de la seva interacció; així com el coneixement del lector i la seva posició respecte als personatges, determinants per orientar-lo en el descobriment del personatge de Déu conreant l'empatia amb ell.

Paraules clau: Teologia bíblica, Gènesi 1-11, Creació, violència, aliança.

Abstract

In this article, the author considers the whole of the Genesis 1-11, viewing it as one continuous story from a narrative perspective. Attention is focused on the character of God which is revealed progres-

sively, first through the realization of the work of creation seen from two different points of view, where the risk involved in human freedom is invoked. His subsequent successive reactions to the unfortunate choices made by humankind, which compromise the future of the created world, reveal him as a God who does not resign himself to evil but maintains the hope that blessing will prevail. The intention is to highlight the narrative techniques employed in this story to enable the reader to follow closely the divine character: the management of time in the story; the pace, which slows at the point of bringing out the relationship between God and humankind; the repetition of scenes which help to maintain suspense in the account of his interaction; the knowledge of the readers and their position with respect to the characters, factors that serve to guide the reader in the discovery of the character of God and cultivating empathy with him.

Keywords: *Biblical theology, Genesis 1-11, creation, violence, covenant.*

I. LA CONSTRUCTION NARRATIVE D'UNE THÉOLOGIE

Les onze premiers chapitres de la Genèse sont intitulés le plus souvent « histoire des origines ». Ce titre n'est pas biblique, et pour cause : il ne s'agit ni d'histoire ni d'origines, mais d'un récit de commencements. Historiquement parlant, c'est de toute évidence un texte composite. Le poème de la création en sept jours, la plupart des généalogies et des éléments de l'histoire de Noé sont attribuables à un auteur sacerdotal et datables au plus tôt de la seconde moitié du ^{vi}^e siècle. L'histoire de l'Éden et de Caïn, les autres éléments de l'histoire de Noé et le récit de Babel relèvent pour leur part d'une strate appelée aujourd'hui « non sacerdotale » (jadis, jahviste). Pour l'essentiel, elle se compose de textes anciens, peut-être de différentes provenances, mais il est possible qu'elle intègre aussi du matériau plus récent. La datation de ses éléments est discutée par les spécialistes.¹

Les traditions juive et chrétienne donnent à lire cet ensemble manifestement composite comme un récit continu dont les deux personnages principaux sont, d'une part, la divinité, appelée tour à tour Élohîm (dieu au sens générique) ou Yhwh (le nom spécifique du dieu d'Israël), et d'autre part, les êtres humains, un personnage collectif d'où émergent quelques figures représentatives : Adam et Ève, Caïn et Abel, Noé et ses trois fils. L'humanité entière est donc concernée dans ces chapitres qui, au plan de l'ensemble de la Genèse, apparaît comme le prologue de l'histoire des ancêtres d'Israël, les patriarches. Le personnage divin est le seul à être présent du début à la fin, tandis que les humains, avec qui il interagit sans cesse, se succèdent de

1. Sur cette question, la littérature est abondante. Voir la récente revue critique de la littérature par Georg FISCHER, *Genesis 1-11* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Fribourg-Bâle-Vienne : Herder 2018, 682-702.

génération en génération. Malgré les inévitables tensions dues au caractère composite de ces chapitres, il est possible d'y lire un récit suivi, pour autant que l'on admette qu'il s'agit d'un récit de genre mythique et que sa logique et son esthétique ne sont pas celles auxquelles les occidentaux sont accoutumés.

Dans cette première partie de l'article, je voudrais montrer qu'en plus d'être le prologue de l'histoire des patriarches, ces premiers chapitres de la Genèse introduisent aussi le personnage central mais également le plus complexe de tout le récit biblique, Dieu ; bref, qu'ils construisent une théologie en récit. À ce propos, un avertissement s'impose. Le dieu qui est mis en scène et qui, donc, parle et agit est une représentation qui n'est pas à confondre sans plus avec le dieu auquel le lecteur peut croire. Toute représentation est forcément partielle et partiale, elle dépend du point de vue nécessairement limité de celui qui la produit — ici, les auteurs bibliques. De plus, puisqu'il s'agit de lire, la représentation de Dieu qui émergera sera nécessairement aussi le produit d'une interprétation — en l'occurrence, la mienne. Ce serait donc une erreur que d'assimiler le dieu de la Genèse à celui de la foi (chrétienne), et une autre erreur que de prendre mon interprétation pour la vérité du texte, bien que, comme tout exégète, je cherche honnêtement à m'en approcher ou à la refléter. Ce sera l'effort du théologien que de voir dans quelle mesure la représentation qui émerge de cette lecture — assez originale, j'en conviens — est cohérente avec le dieu de la foi.²

2. L'interprétation que je synthétise dans les pages qui suivent est celle que j'ai longuement étayée dans un essai intitulé *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible 148), Paris : Cerf 2007. Il est lui-même la reprise de nombreuses études préalables. Je précise que l'originalité de cette interprétation tient en partie au choix de l'approche narrative dans l'étude de ce texte. Depuis lors, j'ai consacré d'autres études à des points particuliers de Gn 1-11 : « I racconti sull'origine della violenza in Genesi 1-9 », *Ricerche Storico Bibliche* 20 (2008) 49-59 ; « The creation in the Old Testament. Some Pointers », dans G. AULETTA, M. LECLERC, R. A. MARTINEZ (éds.), *Biological Evolution. A Critical Appraisal 150 Years After "The Origin of Species"* (Analecta Gregoriana 312), Rome : Gregorian & Biblical Press 2011, 543-555 ; « La création séparation comme œuvre de l'origine », dans F. MIES (éd.), *Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée* (Donner raison 41), Bruxelles : Les-sius, 2013, 27-39 ; « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir de Genèse 1-3 », *Recherches de Science Religieuse* 101 (2013) 401-420 ; *Dieu, le diable et les idoles. Esquisses de théologie biblique* (Lire la Bible 187), Paris : Cerf 2015 (voir p. 34-52) ; « La nourriture carnée – Réflexions à partir de la Torah », *Communio* 43/5 = *Manger* (sept.-oct. 2018) 51-61.

1. GN 1. LE PROJET DE LA CRÉATION : UN DIEU DE DOUCEUR

Le personnage divin entre en scène dès le début du récit, au moment où il commence à créer l'univers. Il est présent dans la brève description du chaos initial au verset 2 : le monde est alors une immense boule d'eau (*t^ehôm*) plongée dans les ténèbres (*hōšek*) et agitée par un vent de dieu (*rûah 'ēlohîm*). Si l'on prend cette expression dans son sens le plus concret, le mot « de dieu » sert à former un superlatif : un vent très puissant – une « tempête de Dieu le Père » – fait tourbillonner la surface des eaux. Traduire immédiatement l'expression par « l'Esprit de Dieu », c'est se priver de percevoir le développement de l'image dans le récit. En effet, le verset 3 commence par « et Élohîm dit ». Or, pour dire, il faut du vent, mais un vent modulé et donc maîtrisé : le Ps 33,6 assimile en effet « la parole (*dāvār*) de Yhwh » au « souffle (*rûah*) de sa bouche ». La toute première image biblique de Dieu serait dès lors celle d'un être dont le souffle puissant contribue initialement au chaos, mais qui s'en rend maître pour l'apaiser et en faire une parole efficace, une parole qui est lumière : « Et Élohîm dit : Que soit lumière ! et fut lumière » (Gn 1,3).

C'est là le début d'une série de paroles par lesquelles Élohîm structure le temps et organise les espaces par séparations successives, ciel, terre et mers, puis peuple ceux-ci en faisant être végétaux, astres et êtres vivants. Il procède d'une façon systématique qui est reflétée dans la structure très étudiée du texte³. Après avoir réalisé une œuvre, il prend du recul pour l'admirer et lui ouvre ainsi un espace où exister sous son regard émerveillé : *kî ôv*, « que c'est bien ! que c'est beau ! ». En dernier lieu, il crée l'humanité à son image en vue de lui confier une tâche : maîtriser la terre et en particulier les animaux. Le récit suggère par ailleurs que si l'image d'Élohîm est inscrite dans les êtres humains, elle n'est pas encore ressemblante.⁴ La ressemblance n'est pas acquise, et c'est en accomplissant sa tâche de domination que l'être humain deviendra semblable au dieu créateur qui lui-même maîtrise l'univers.

Or, dans le poème de la création (Gn 1), la maîtrise d'Élohîm a quelque chose de particulier : si elle s'exerce d'abord sur le chaos initial, elle n'en

3. Sur cette structuration, voir l'essai magistral de Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris : Desclée de Brouwer 1969, surtout p. 17-91. Pour une vue plus synthétique, voir WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, 20-27.

4. En 1,26, Élohîm dit : « Faisons humain en notre image, comme notre ressemblance » ; le v. 28 relate ce qu'il fait : « Et Élohîm créa l'humain en son image, en image d'Élohîm il le créa ». Le redoublement du terme « image » met en évidence la disparition du mot « ressemblance ». À ce propos, voir en particulier Marie BALMARY, *La divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris : Grasset 1993, 111-116 ; elle montre comment cette lecture était déjà celle de Pères de l'Église comme Origène et Basile de Césarée.

détruit rien. Élohîm maîtrise la puissance de son vent pour en faire une parole articulée, tandis que les deux autres éléments du chaos subsistent, bien qu'ils soient négatifs *a priori* : les ténèbres ont leur place dans la nuit et le chaos des eaux se maintient dans les mers. Cette image d'une puissance maîtrisée se prolonge tout au long du poème, dans le refrain répété à sept reprises, « Que c'est bien ! » : il donne à voir que l'acte créateur ne se réduit pas à organiser, à transformer, fabriquer ou produire par une action puissante, mais consiste aussi à prendre distance pour regarder le créé avec émerveillement, une forme de respect joyeux qui donne aux créatures d'être ce qu'elles sont dans leur singularité propre.

Cette image culmine dans le repos du septième jour par quoi Élohîm achève la création.⁵ Cessant (*šbt*) le travail, il s'arrête, au sens fort : il s'impose à lui-même un arrêt, une limite. Ce faisant, il met un terme au déploiement de sa puissance, il pose une limite à sa capacité de maîtrise. Ainsi, de même qu'au début, il a commencé en maîtrisant son souffle puissant, à la fin, il se montre plus fort que sa force, maître de sa propre maîtrise. Mais il y a plus. En s'arrêtant d'œuvrer, Élohîm se retire, cesse d'être omniprésent. Son retrait ouvre un espace de vie et d'autonomie à la création, en particulier à l'humanité à laquelle il a assigné le devoir de maîtriser le monde. Quel paradoxe : pour achever la création, Élohîm la laisse inachevée, ce que le dernier mot du poème souligne : « toute l'œuvre qu'Élohîm avait créée *pour faire* (*la^ašôt*) » (2,3b).⁶

L'humanité étant la seule créature à avoir reçu une mission, ce sera à elle d'œuvrer à l'achèvement de la création. C'est là que se jouera sa capacité à ressembler à l'image de lui-même qu'Élohîm a déposée en elle, sa capacité de maîtriser sa maîtrise et donc de consentir comme lui à une limite. Dans le texte, celle-ci est figurée par le don d'une nourriture exclusivement végétale : en la leur donnant, Élohîm suggère aux humains qu'il est possible d'exercer leur maîtrise sur les animaux sans les tuer et donc de limiter leur pouvoir de domination pour respecter la vie des bêtes.⁷ Cela dit, c'est dans le cadre d'une

5. Un auteur a beaucoup insisté sur la portée du 7^e jour pour l'image du dieu biblique : Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris : Seuil 1999, 54-60, ou *Testament biblique*, Paris : Bayard, 2001, 15-32.

6. Habituellement, les traductions ne rendent pas ce terme adéquatement (ex. Bible de la Pléiade, *Traduction Œcuménique de la Bible*, Bible Osty) ou l'omettent tout simplement (la LXX, la Bíblia catalana, *Bible de Jérusalem*), au contraire de la Vulgate qui traduit littéralement (*ut faceret*). Benno JACOB, *Das Buch Genesis*, Stuttgart : Calwer Verlag 2000 (1^{re} éd. 1934), p. 66 le traduit (« um herzustellen »), mais l'interprète différemment (p. 69).

7. Pour ce paragraphe, voir Paul BEAUCHAMP, *Pages exégétiques* (Lectio Divina 202), Paris : Cerf 2005, p. 115-117 et 121-127. Voir aussi André WÉNIN, « De la douceur première à la douceur

parole de bénédiction visant l'épanouissement de la vie (« Fructifiez, multipliez, emplissez la terre », v. 28) qu'Élohîm assigne aux humains cette tâche ; ensuite il indique comment la réaliser à l'image d'un dieu dont la puissance est douceur dans le cadre de sa dernière parole (la plus longue de toutes) accompagnant un don de vie à travers la nourriture. Le récit suggère ainsi qu'Élohîm prend un risque avec l'humanité, puisque l'avenir de la création dépend de la façon dont elle assumera la tâche qu'elle a reçue.

2. GN 2-4. LE PROJET EN PÉRIL : LA VIOLENCE

Même s'il est très différent du poème de Genèse 1, le récit mythique de Gn 2-4 reprend la problématique posée à la fin de ce poème. Si la perspective de celui-ci est à l'échelle de l'univers, le récit de l'Éden zoome sur une scène où va se dérouler une histoire à mesure humaine dans un monde à taille humaine. Mais il est facile de ne pas voir que ce zoom focalise l'attention précisément sur l'être avec lequel Élohîm a pris un risque, à savoir l'être humain (*hā'ādām*), un être qui va bientôt être confronté à une limite, comme c'était déjà le cas à la fin du chapitre 1. Ainsi, l'histoire de l'Éden commence avec le personnage constituant l'unique point faible potentiel de toute la création, un personnage qui confronté à la limite, va devoir faire un choix. Ici, la divinité créatrice est nommée « Yhwh élohîm ».⁸

Ce nom, Yhwh, est celui que le dieu d'Israël a révélé à Moïse quand il s'est fait proche de son peuple réduit en esclavage (Ex 3,14-15). Et de fait, dans le récit des chapitres 2 et 3 de la Genèse, ce dieu est bien plus proche de l'être humain que l'Élohîm du poème précédent. Les images pour le suggérer sont nombreuses. Il se fait tour à tour potier pour modeler l'être humain, jardinier plantant des arbres, conseiller quand il confie le jardin à l'humain, chirurgien qui sépare l'être humain en deux, homme et femme, promeneur à leur recherche dans le jardin, juge qui annonce dans ses sentences les conséquences néfastes de la convoitise. Toutes ces images, y compris la dernière, parlent en effet d'une divinité qui prend soin des humains et de leur vie. Cet Élohîm est

conquête sur la mort. Violence, loi et justice dans les écrits de Paul Beauchamp », *Théophilyon* 17 (2012) 23-40.

8. Yhwh (יהוה) est à lire Adonāi, selon la vocalisation du texte hébreu. Au chapitre précédent, Élohîm se révèle comme celui qui est et qui fait être. Il a été associé jusqu'ici 26 fois au verbe « être » (*hyh*), lequel est intimement lié au Tétragramme (Yhwh, voir Ex 3,14-15). Or, 26 est le nombre correspondant à la somme de la valeur numérique des quatre lettres qui le composent (Y = 10 ; H = 5 ; W = 6 ; H = 5).

donc bien le même que celui qui, au chapitre 1 veille à ce que tout soit « bien, très bien » (*tôv, tôv m^e 'ôd*).

Après avoir façonné l'être humain et planté les arbres « beaux à voir et bons à manger », Yhwh élohîm lui assigne une tâche : cultiver le jardin et veiller sur lui. En retour, l'humain pourra se nourrir des fruits. C'est là qu'intervient la limite à propos de laquelle tout va se jouer. « De tous les arbres du jardin tu peux manger, mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas car au jour où tu en mangeras, de mort tu mourras » (2,16-17). En donnant ce précepte, le dieu entend avertir l'humain pour éviter qu'il pose un geste qui entraînerait sa mort. Mais les derniers mots de la phrase sont ambivalents. Il est impossible de savoir, en effet, s'ils sont une menace de mort pour les humains s'ils transgressent l'ordre, ou s'ils visent à les mettre en garde face à un geste qui provoquerait leur mort. Dans le premier cas, l'ordre émane d'un dieu qui affirme sa supériorité et veut maintenir l'être humain soumis à sa volonté ; dans le second, il vient d'un dieu bienveillant qui désire que l'être humain vive en évitant un comportement qui le ferait mourir. Dit autrement, la limite posée par cet ordre peut soit consacrer la nécessaire infériorité de l'être humain par rapport au dieu, soit cacher la bienveillance de ce dernier vis-à-vis de l'humain et son souci pour sa vie. Pour ce dernier donc, impossible de savoir quelle est l'intention cachée de Yhwh élohim.⁹

Mais d'un point de vue narratif, le lecteur est ici en position supérieure par rapport au personnage humain, car il en sait plus que lui. Après avoir lu le chapitre 1, il sait en effet qu'Élohîm veut la vie et le bonheur ; il l'a vu en outre se donner une limite à lui-même pour faire place aux humains, et leur indiquer la façon de consentir eux aussi à une limite dans l'exercice de leur maîtrise sur le monde, de façon à pouvoir être une image ressemblante du créateur. Dès lors, en 2,16-17, quand le lecteur entend l'ordre divin qui pose une limite à l'être humain en évoquant la possibilité qu'il meure s'il ne la respecte pas, il comprend que Yhwh élohim cherche à protéger la vie qu'il a donnée d'un péril mortel. S'il fixe une limite, ce n'est pas pour protéger un quelconque privilège qu'il voudrait se réserver. C'est pour mettre l'humain en garde devant la possible dérive totalisante de son désir et le préparer ainsi à la relation. Car il est impossible de vivre humainement et de s'épanouir avec autrui sans accepter de *ne pas tout avoir* de manière à laisser place au désir

9. La formulation précise de ce qui est présenté comme un « ordre » (*wayšaw... 'al*) ne comporte aucune marque de première personne du singulier. L'intention du locuteur divin est dès lors impossible à préciser à partir de l'ordre lui-même. Pour une argumentation, voir A. WÉNIN, « Le précepte d'Adonai Dieu en Genèse 2,16-17. Narration et anthropologie », *Revue des Sciences religieuses* 82 (2008) 303-318.

de l'autre ; sans consentir à *ne pas tout savoir* de manière à protéger son altérité. La suite confirme cette lecture : une fois posée cette double limite — qui est aussi un double manque —, Yhwh élohim, constate que la solitude n'est pas bonne pour l'humain (2,18). Aussi, il décide de faire de lui un être de relation : après l'avoir plongé dans l'inconnaissance, il sépare ses deux côtés, en transforme un des deux en femme et fait ainsi aux humains le don de la relation (2,21-22).

Une question se pose à ce point : quel comportement l'homme et la femme vont-ils adopter face à cette limite et ce manque inhérents au fait d'être relationnels ? Dans le récit, leur réaction spontanée à l'un et à l'autre est d'emblée inadéquate.

Du côté de l'homme, d'abord (2,23). Mis en présence de la femme, l'homme s'exstasie. Mais que cache sa réaction émerveillée ? On peut constater que l'homme n'adresse pas la parole qu'à celle qui, « construite » par Yhwh élohim, est donc autre que lui. En revanche, il fait d'elle l'objet de son discours ; il ne dit pas « tu », mais par trois fois « celle-ci ». Par ce discours, il affirme un *savoir* sur elle — « celle-ci est l'os de mes os, la chair de ma chair » —, puis il l'annexe à lui comme pour *combler* un manque qu'il reconnaît néanmoins en disant : « elle a été prise de moi, l'homme ». Cette affirmation constitue d'ailleurs une erreur, puisque lui comme elle ont été pris d'un unique être indifférencié.¹⁰ De plus, en utilisant le passif « elle a été prise », il omet de nommer l'auteur de cette action, Yhwh élohim, tandis qu'il oublie d'ajouter que ce « prendre » préluait à un don (« il la fit venir ») :¹¹ une autre avec qui initier une relation. Bref, l'homme ne traite pas la femme en sujet, il croit savoir qui elle est et il la ramène à lui, comme si elle ne lui était pas donnée, mais lui appartenait de droit.

Du côté de la femme, ensuite (3,1-6), qui n'a pas réagi à ce que l'homme dit d'elle ni à la mainmise dont elle est l'objet. Le serpent, dont les mots sont ceux de la convoitise intérieure,¹² lui fait oublier que le créateur a donné tous

10. Telle est, je pense, la représentation mise en scène dans le récit mythique. D'une part, le terme *hā'ādām* est un mot générique pour désigner l'être humain ou les humains. D'autre part, le terme souvent traduit par « côte » (*šēlā'*) n'a jamais ce sens en hébreu biblique, mais celui de « côté » (ce qu'a bien compris le grec qui traduit par *pleura*). En Gn 2,21, c'est un des deux côtés que le créateur prend et, en le transformant, il rend le côté « femme » (*'iššā*) différent du côté « homme » (*'iš*).

11. Le verbe employé au v. 23b, *bw'* (hifil), signifie littéralement « faire venir », mais est souvent utilisé dans la Bible pour parler d'une « offrande », d'un « don ».

12. La scène de la tentation de la femme est évoquée par la Lettre de Jacques en ces termes : « Chacun est tenté par sa propre convoitise, entraîné et séduit ; ayant conçu, la convoitise enfante le péché, et le péché arrivé à son terme engendre la mort » (Jc 1,14-15). En ce sens, le serpent figure la convoitise intérieure.

les arbres, et centre toute son attention sur la limite qu'il a posée. Cette même convoitise l'amène ensuite à soupçonner Élohîm de frustrer les humains pour pouvoir jouir tout seul de ce dont il les prive. Dès lors, pour devenir comme Dieu, ils doivent prendre tout pour en jouir sans limite. Ainsi, c'est en se soumettant à un animal qu'ils croient devenir comme Dieu, alors que, selon la fin du chapitre 1, c'est en maîtrisant l'animal que l'être humain peut accomplir ce qui est sa vocation : être à la ressemblance d'Élohîm.

Alors que la limite était pour leur vie, l'homme et la femme l'ont refusée, dans l'illusion que vivre pleinement suppose de combler le manque. Ils se sont laissé piéger par le serpent de la convoitise. Mais celle-ci traîne la méfiance et la peur dans son sillage : l'homme et la femme se cachent l'un à l'autre, puis se cachent de Yhwh élohim dont ils entendent la voix. Interrogé, l'homme tente de se défendre en accusant la femme et dieu qui la lui a donnée, tandis que la femme pointe le serpent du doigt. Là, elle dit vrai : c'est le serpent qui l'a trompée, sa convoitise qui l'a induite en erreur. Dès lors, Yhwh élohim déclare la convoitise maudite, c'est-à-dire porteuse de la mort dont elle se nourrit. Il s'engage à lutter contre elle en s'alliant avec quiconque reconnaîtra avec la femme qu'elle est trompeuse. Dans l'immédiat, Yhwh élohim peut seulement constater les conséquences néfastes du choix des humains : la convoitise complique le lien entre parents et enfants ; elle pervertit la relation entre homme et femme en rapports de séduction et de domination ; elle endommage en profondeur le rapport à la nature, car elle pousse à l'exploiter sans limite : elle en deviendra stérile et rendra pénible un travail qui ressemblera à un combat pour la survie (3,8-19).

Le personnage divin se transforme ici en juge pour prononcer des sentences où il dévoile les ravages que la convoitise provoque, de sorte que ceux qui assistent au procès, lectrices et lecteurs, puissent en tirer une leçon. La publicité d'un procès a en effet une visée pédagogique. En ce sens, le juge est un personnage positif car il fait œuvre éducative en disant la vérité des faits : la convoitise porte la mort à l'humain et à la terre. (Que celui qui a des oreilles entende !) Du reste, dans le récit, la bienveillance de Yhwh élohim est inchangée. Deux signes en témoignent (3,21-24) : les tuniques de peau dont il revêt la femme et l'homme en sont un. Le renvoi du jardin d'Éden est le second : en restaurant une limite, Yhwh élohim garantit en effet la possibilité pour les humains de se réaliser à l'image du dieu qui consent à la limite ; en plaçant les Kerouvîm pour garder le chemin de l'arbre de la vie, il maintient ouverte la possibilité d'y avoir accès, en même temps qu'il le protège de la convoitise de qui, comme Ève, voudrait mettre la main sur lui. L'arbre de vie reste cependant accessible à celle ou celui qui, refusant tout raccourci,

acceptera de parcourir patiemment le chemin signalé par le tournoiement d'une épée enflammée.

Le récit enchaîne alors avec la naissance des premiers fils des humains, Caïn et Abel (4,1-2a).¹³ Les mots employés pour la relater suggèrent que la conception de l'aîné est le résultat d'un rapport marqué par la domination de l'homme sur Ève. Quant à l'explication du nom que celle-ci donne à Caïn, elle trahit la mainmise de la mère sur le fils : elle l'attire dans une relation possessive (« j'ai acquis ») où il devient l'otage de son désir d'homme (« un homme ») ; le père humain est exclu de cette relation et y est remplacé par Yhwh (« avec Yhwh »). Dans cette relation incestueuse à laquelle le père n'oppose aucune résistance, l'arrivée du frère de Caïn ne fera pas brèche : son nom, Abel, dit en effet qu'il n'a pas plus de consistance que la buée ou la fumée.¹⁴ Fruit d'un rapport entre homme et femme marqué par la convoitise, Caïn n'aura pas la tâche facile. Devenu agriculteur, il prend l'initiative d'offrir à Yhwh le fruit de son travail, imité en cela par Abel. Mais Dieu réagit de façon inattendue. Il regarde l'offrande d'Abel, donnant ainsi de la consistance à celui qui en est privé, et il oblige Caïn à faire cas de lui ; en ne regardant pas l'offrande de ce dernier, il crée un manque chez celui qui n'en a pas. Bref, il agit comme s'il voulait mettre à profit l'offrande de Caïn pour venir déranger son monde fusionnel et tenter ainsi de modifier la situation où il est captif depuis sa naissance. Caïn va-t-il voir dans le manque qui lui est imposé l'occasion de se tourner vers un frère qui existe enfin à ses yeux ?

Ce n'est pas ce que raconte la suite. Caïn a mal de se voir imposer un manque, lui qui a toujours eu tout. Alors qu'il se replie sur cette souffrance, Yhwh s'approche. Il se fait pédagogue et lui pose des questions dans l'espoir qu'il se mette à parler de ce qui le fait souffrir (4,6-7). Il lui dit que cette souffrance lui impose un choix dont dépend son avenir : il peut agir bien ou non, rendre bonne la situation difficile qui est la sienne ou ne pas le faire. En évitant d'être trop clair — voudrait-il éviter d'infantiliser Caïn ? —, Yhwh sollicite son intelligence et son imagination. Mais il l'avertit : s'il n'agit pas bien, une bête aux aguets va s'emparer de lui : c'est l'envie, un avatar de la convoitise que sa mère lui a inoculée avec la complicité passive d'Adam. Mais Yhwh ajoute que Caïn peut maîtriser cette bête. À ces mots, le lecteur comprend que le défi de Caïn n'est autre que la vocation de tout humain : dominer l'animal intérieur.

13. L'interprétation de Marie BALMARY, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset 1999 (en particulier les chapitres 3 et 7) a inspiré mon propre travail du texte : voir récemment encore « Comment devient-on humain selon la Bible ? », dans J. MOLINARIO, I. MOREL (éds.), *Être initié à l'heure des mutations anthropologiques*. (Patrimoines), Paris : Cerf 2017, 143-159.

14. Voir Qo 1,1 où le nom d'Abel (*hevel*) revient cinq fois avec le sens de « vanité ».

Mais il se rend compte aussi que cette tâche est singulièrement compliquée pour quelqu'un comme Caïn qui n'a jamais été confronté au manque. On connaît la suite : l'envie l'emporte sur Caïn qui élimine celui qui possède ce dont il est privé. La violence, déjà présente dans ce qu'Ève a imposé à Caïn sous couvert d'amour maternel, éclate alors au grand jour dans le meurtre du frère. La pédagogie de Yhwh n'aura pas réussi à éviter que la convoitise porte son fruit de mort.

Mais ici la mort ne frappe pas seulement Abel. Caïn aussi en est victime, lui qui, ayant eu un frère, n'a pas su devenir frère. Agriculteur, il tirait sa subsistance du sol. Désormais la malédiction du sol stérilisé par le sang d'Abel l'atteint lui-même : privé de ses fruits, il devient un errant. Un errant qui tremble, ajoute Yhwh, ce que Caïn commente en parlant de sa peur d'être tué à son tour par n'importe qui, une fois qu'il sera éloigné de la présence protectrice de Dieu. Mais celui-ci le rassure au moyen d'un signe et d'une menace destinés à dissuader celui qui voudrait frapper Caïn, croyant éventuellement faire justice : « quiconque tue Caïn subira sept fois la vengeance » (4,15). Caïn pourra ainsi vivre sa vie : il se marie, devient père et fonde une ville (v. 17). Sa descendance sera à l'origine des fruits de la civilisation que sont les arts et les techniques. Mais elle sera marquée aussi par l'échec de la tentative de Yhwh d'empêcher la violence au moyen de la menace (v. 18-22). Cinq générations plus tard, après s'être vengé d'une blessure en tuant un homme et un enfant, Lamek menace celui qui voudrait s'en prendre à lui, en disant : « Sept fois sera vengé Caïn, mais Lamek septante-sept (fois) » (4,24). Vouloir neutraliser la violence par la violence, comme Yhwh y a pensé pour protéger Caïn, a un seul effet : l'escalade de la violence. Mais elle n'empêche pas Élohîm de continuer à donner la vie à travers Adam et Ève qui ont un troisième fils, Seth dont le fils Énosh est le premier à invoquer Yhwh, celui qui fait être.

3. GN 5-9. UN DIEU AUX PRISES AVEC LA VIOLENCE

Avec Seth, une nouvelle lignée commence, parallèlement à celle de Caïn et Lamek qui restera sans suite dans le récit. Celui-ci semble en effet prendre un nouveau départ au début du chapitre 5 : « Ceci est le livre des générations d'Adam : au jour où Élohîm créa un humain, en la ressemblance d'Élohîm il le fit, mâle et femelle il les créa... » (v. 1-2a). Cette phrase introduit la généalogie d'Adam par Seth et Énosh, sur dix générations. Un personnage s'y détache à la septième génération : Hénoch, celui qui marche avec Élohîm et que ce dernier vient prendre après 365 ans de vie (v. 21-25). La dixième génération, c'est Noé. Le nom de celui qui inventera le vin évoque la consolation de tou-

tes les peines consécutives à la malédiction de la terre par Yhwh (v. 29). Plus globalement, la monotonie de la liste généalogique donne à penser que tout se développe normalement. C'est pourquoi le début du chapitre 6 surprend en racontant combien la violence marque aussi cette lignée.

On y évoque des personnages nommés « fils d'élohîm », des êtres liés au divin, sans doute des hommes puissants. Mais loin d'agir comme l'élohîm créateur, ils imitent plutôt la femme inspirée par le serpent : la convoitise en effet leur fait voir les filles comme des objets séduisants parmi lesquels ils peuvent choisir à leur guise ceux qu'ils prendront pour se les approprier (6,2). La situation amène Yhwh à réagir. Sans doute pour briser l'arrogance de ces puissants, il réduit la durée de la vie humaine à 120 ans (v. 3), sans pouvoir éviter toutefois les conséquences du comportement déviant auquel il tente de mettre un terme. Les géants nés de ces unions marquées par la convoitise et l'abus de pouvoir resteront dans la tradition biblique comme « des déchus » (*n^efilîm*). Mais dans le monde humain, la violence contre les femmes est rarement isolée, ce que la suite du récit permet de constater avec les yeux de Yhwh lui-même. Il voit que le mal des êtres humains est grand et qu'il plonge ses racines dans « les pensées de son cœur » (v. 5). Ce qui engendre ce constat, c'est la destruction de la terre qui est « pleine de violence (*hāmās*). Et Élohîm vit la terre, et voici : elle était *détruite* car toute chair avait *détruit* son chemin sur la terre » (6,11-12).¹⁵

Que signifie cette expression, « détruire son chemin » ? En hébreu, le terme « chemin » (*derek*) a un sens métaphorique. Il désigne le comportement d'une personne, sa manière de « se conduire ». Ce chemin, Élohîm lui-même l'a tracé pour toute chair, dans le seul discours où il parle de tous les vivants : celui qui accompagne le don de la nourriture à la fin du poème de la création. Je l'ai évoqué plus haut. En donnant aux humains un menu constitué de fruits et de céréales, il leur suggère la possibilité de dominer les animaux sans les tuer, de la même façon qu'Élohîm a imposé sa loi au chaos sans rien détruire. En donnant ensuite les herbes communes aux animaux, il distingue leur nourriture de celle des humains de sorte qu'ils n'aient pas à lutter les uns contre les autres pour avoir de quoi manger. Tel est le « chemin », le comportement que le créateur espère des êtres vivants : qu'ils coexistent en harmonie et en paix — comme ce sera le cas dans l'arche, sous l'égide de Noé, l'homme

15. Dans les paragraphes qui suivent, je synthétise un passage d'un article précédent « Au-delà de la violence, quelle justice ? Réflexion à partir du Premier Testament », *Revue théologique de Louvain* 34 (2003) 433-456, en particulier les p. 140-145.

juste et intègre.¹⁶ On comprend dès lors que Yhwh soit profondément peiné en voyant le mal que les humains répandent sur la terre au point d'y semer la destruction. Et en l'entendant parler de violence, le lecteur qui a lu l'épisode de l'Éden et celui de Caïn sait qu'elle est le fruit de la convoitise, cette « pensée du cœur » qui refuse toute limite ; envahi par son propre désir, l'être humain veut l'imposer à autrui, quitte à l'éliminer s'il n'y parvient pas.

Mais il y a Noé, cet homme « juste, intègre » qui, au cœur d'un monde corrompu, « marche avec Élohîm » et suit donc son « chemin » (v. 9). Dieu lui fait part de sa déception et annonce qu'il va mettre fin à la violence en détruisant les vivants : puisque « la terre est pleine de *violence* à cause d'eux, moi, je vais les *détruire* avec la terre » (6,13). En entendant cette décision, le lecteur se souvient qu'avec Caïn, Yhwh tentait d'endiguer la violence par la menace. Cette tentative s'est avérée inefficace avec Lamek. Aussi Dieu imagine ici une solution plus radicale qui consiste à mettre un comble à la violence destructrice pour éliminer les violents. La présence d'un juste semble toutefois donner à Élohîm une raison d'espérer en un nouveau départ : Noé échappera donc au cataclysme, et avec lui, un couple de chaque espèce animale, germe d'une création renouvelée autour d'un pacte qu'il conclura avec Noé (voir 6,18). Celui-ci s'empresse d'obéir et construit l'arche qui permettra au monde harmonieux voulu par le créateur de surnager dans la catastrophe du déluge.

Dans le récit, le déluge lui-même est le lieu de la sollicitude d'Élohîm envers Noé qui a accompli ses ordres, lui donnant ainsi de tenir vivant son espoir de renouveau : il vient fermer la porte de l'arche (7,16), se souvient de lui au plus fort de la tempête en envoyant un vent apaisant (8,1), enfin lui ordonne de sortir de l'arche, avec des mots qui rappellent ses bénédictions initiales : « qu'ils grouillent sur la terre, qu'ils fructifient et se multiplient sur la terre » (8,17). Quand Noé lui offre ensuite un sacrifice, Yhwh sent l'odeur apaisante et se prend à regretter ce qu'il a fait. Il se dit : « Je ne recommencerai pas à maudire la terre à cause des humains parce que ce que façonne le cœur de l'humain est mal depuis sa jeunesse ; mais je ne recommencerai plus à frapper tous les vivants comme je l'ai fait » (v. 21). C'est ainsi que Yhwh semble avoir pris conscience de ce que répondre à la violence par la violence provoque une destruction pire encore. Il bannit dès lors ce moyen radical de ses façons d'agir, et cela, même s'il a perdu ses illusions à propos de l'être humain dont le cœur est enclin au mal. Le lecteur se trouve ainsi averti d'une

16. Sur Noé, type de l'être humain sans violence, voir les belles pages de Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Paris : Seuil 1987, 82-91.

impasse : la violence destructrice n'est pas une solution pour faire échec au mal. Il faut donc inventer autre chose.

Si le cœur humain reste porté au mal, comment réagir à la violence qui se produira inévitablement ? C'est à cette question que répond le discours divin à Noé et à ses fils (9,1-7). Comme en 1,28, c'est une bénédiction adressée à l'humanité nouvelle. Elle reprend les termes de la première bénédiction visant l'épanouissement de la vie : « Fructifiez et multipliez et emplissez la terre » (9,1). La suite apporte cependant un changement significatif qui manifeste qu'Élohîm a bien enregistré le fait de la violence humaine et qu'il cherche à y porter remède. Ici, il affronte cette donnée que son plan initial visait à exclure, à savoir la violence qui sème le chaos. En réalité, on observe qu'il procède de la même façon qu'avec les éléments du chaos initial en Gn 1 : loin de nier la violence, il lui fait une place, mais limitée. Comme avec le désir humain sujet à la convoitise (en Gn 2,16-17), il tente de la canaliser par une loi destinée à contenir son pouvoir destructeur.

Concrètement, il commence par modifier le régime alimentaire des humains, autorisés à tuer des animaux pour les manger et à se nourrir aussi des herbes réservées jusque-là aux bêtes. Est-ce un signe qu'avec la violence, les humains se rapprochent des animaux, et sont un peu moins ressemblant à ce dieu qui a déposé en eux son image ? Quoi qu'il en soit, Élohîm ne se contente pas d'offrir cet exutoire à la violence. Il a constaté en effet la tendance de celle-ci à proliférer et à détruire la vie. C'est pourquoi, après avoir concédé un espace à la violence, il y met des restrictions pour la limiter. La première est l'interdit du sang : « Seulement, la chair en sa vie, son sang, vous ne (la) mangerez pas » (9,4). Cet interdit rituel vise métaphoriquement la haine qui pousse à détruire l'autre jusqu'à vouloir absorber en soi sa force vitale. La seconde restriction envisage le cas plus précis de l'agression contre un être humain. Comme lorsque Caïn a assassiné son frère, dominé par son animalité intérieure, Élohîm annonce que, solidaire de la victime, il demandera des comptes à son agresseur. Il ajoute que la violence est dangereuse pour le violent lui-même, comme le récit de Caïn l'a illustré : « Qui répand le sang de l'humain, pour¹⁷ l'humain son sang sera répandu » (9,6a). Cette sentence peut s'entendre soit comme un proverbe observant que la violence

17. La préposition est selon moi un *beth pretii* indiquant le prix (« pour cet humain » dont le sang a été versé) : voir déjà la LXX, Jan P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis* (Studia Semitica Neerlandica 17), Assen – Amsterdam : Van Gorcum 1975, p. 35, ou Nahum M. SARNA, *Genesis* (JPS Torah Commentary), Philadelphia : Jewish Publication Society 1989, 357. La plupart y voit cependant un complément d'agent (« par l'humain ») : Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1), Waco, TX : Word Books 1987, p. 154 ou FISCHER, *Genesis 1-11*, p. 459, qui résume les positions.

appelle la violence et que le meurtrier risque donc d'être victime d'un retour de flamme (« Qui sème le vent récolte la tempête », dit Osée 8,7), soit comme une variante de la loi du talion selon laquelle « tu donneras vie pour vie » (Ex 21,23). Or cette loi, loin d'ouvrir la porte à la vengeance, a pour but de la limiter en instaurant un principe de proportionnalité entre la peine et le dommage infligé.

Ainsi donc, Élohîm cherche à limiter la violence humaine au moyen d'une loi pour éviter qu'elle mette en péril son projet de vie. En ce sens, ce n'est pas par hasard que cette loi est édictée dans une parole de bénédiction : son but est en effet de permettre l'épanouissement de la vie, dans la mesure où Noé et ses fils s'y soumettront. Mieux : elle doit leur permettre de réaliser la vocation de tout humain, qu'Élohîm évoque à la fin de son discours en concluant : « Oui ! c'est à l'image d'Élohîm qu'il a fait l'être humain » (v. 6b). Tel est l'enjeu crucial pour l'être humain qui, confronté à la violence, entend rester sous la bénédiction divine — au contraire de Caïn qui a causé sa propre malédiction, emporté par l'envie qui l'a rendu violent.

« C'est à l'image d'Élohîm qu'il a fait l'être humain », dit-il à Noé et à ses fils. Mais quelle image de lui ont-ils ? Dans ce qu'ils viennent de vivre, en effet, il s'est montré violent, même si c'était dans le but positif de mettre fin à la violence. Impressionné par le récit du déluge, le lecteur aura peut-être lui-même oublié qui est ce dieu dont l'être humain porte l'image en lui : un créateur qui instaure l'harmonie du monde en mettant chaque chose à sa place et en relation juste avec les autres, et qui invite les humains à collaborer librement à cette harmonie par une douce maîtrise sur la terre. Pour les personnages du récit comme pour le lecteur, il est donc nécessaire qu'Élohîm redise qui il est. C'est ce qu'il fait dans trois autres discours qu'il aligne ensuite (9,8-17). Il s'y engage solennellement et unilatéralement à ne plus détruire la terre ni les vivants. Ainsi, pour ce qui le concerne, il ne se contente pas de limiter sa violence, de la canaliser. Il y renonce purement et simplement.¹⁸ Concrètement, il dépose les armes : abandonné dans la nuée, son arc — une arme d'agression — y devient le signe de son alliance.

Mais si Élohîm renonce aux armes, il ne désarme pas pour autant face à la violence, ni à la mort et au chaos qu'elle engendre. En parlant d'alliance (*b'rit*) par sept fois, il indique clairement quel est le moyen qu'il choisit pour combattre la violence sans plus y recourir. Car là où la violence divise, l'al-

18. Je reprends cette idée à l'étude stimulante de Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques* (Cogitatio Fidei 114), Paris : Cerf ²1992, 256-268 ; voir aussi *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris : Seuil, 140-145. Cela m'inspire plus largement ce paragraphe et le suivant.

liance relie ; là où la violence tue, l'alliance fait vivre. En cela, sans le dire, Élohîm indique un horizon à Noé et à ses fils : comme il le leur a prescrit au moyen de la loi, ils doivent limiter la violence inévitable des humains et ne pas aggraver leurs frères en humanité ; mais l'idéal qui leur permettra d'être vraiment à l'image de dieu consiste à renoncer comme lui à toute violence. Ainsi, la loi qu'il vient à peine de formuler apparaît dans une lumière nouvelle : elle est certes indispensable pour contenir la violence et son pouvoir destructeur, mais elle est peut-être aussi un moyen d'éduquer les humains pour les conduire, au-delà de la violence, vers le bien et le juste. Ils seront alors à la hauteur de ce à quoi le créateur les destine : maîtriser leur animalité et s'accomplir à l'image du Dieu de paix et de douceur.

4. GN 10-11. LA DIVERSIFICATION DE L'HUMANITÉ

Avant de raconter comment l'humanité se développe en se diversifiant à partir de Sem, Cham et Japhet, fils de Noé, l'épisode de la nudité de Noé est l'occasion d'une rechute dans la malédiction (9,18-27). Ce que Cham fait à son père — « voir sa nudité » — n'est pas très clair. Au minimum, c'est un manque de respect. Mais il n'est pas interdit d'y voir des actes plus graves, comme le viol du père ou l'inceste avec sa femme. Cham revendiquerait alors le pouvoir paternel, et l'on comprend pourquoi il veille à ce que ses deux frères le sachent. Coupable envers son père, Cham est frappé en tant que père à travers la malédiction de son fils Canaan : plutôt que d'hériter du pouvoir convoité par son père, Canaan sera le serviteur de Sem et de Japhet. Après ce bref épisode qui illustre combien les humains sont imaginatifs en matière de mal mais peuvent aussi agir en justes, le chapitre 10 évoque la descendance des fils de Noé. Une sorte de refrain balise cette liste de 70 noms qui sont essentiellement ceux de peuples : il insiste sur leur dispersion, et donc leur diversification « selon leurs familles, selon leurs langues en leurs terres selon leurs nations » (v. 5.20.31). Cela illustre l'efficacité de la bénédiction d'Élohîm à Noé et à ses fils : conformément à l'ordre divin, en effet, les humains « se multiplient » et « emplissent la terre » (9,1.7). De là, il ressort que si l'humanité est une en Noé, elle est également plurielle, et cette pluralité qui dérive de la bénédiction ne peut que favoriser la vie et son épanouissement.

Après cette description de la multiplicité des nations qui peuplent la terre, le lecteur est surpris d'entendre à nouveau parler d'une humanité indifférenciée au début du chapitre 11 : « Toute la terre était un langage unique et des mots uniques » (v. 1). Se déplaçant en groupe compact, les humains trouvent un endroit favorable à leur projet : la plaine de Shinéar, un lieu décrit aupa-

ravant comme celui de la ville de Babylone, capitale du roi Nemrod, guerrier et chasseur devant Yhwh, type même de l'être violent (10,8-12). En répétant les mêmes mots, les humains s'encouragent les uns les autres à cuire des briques. Mais pourquoi s'imposer ce travail d'esclave ? Pourquoi, au lieu de pierres, entasser des briques formatées, toutes identiques comme ceux qui les confectionnent ? On ne l'apprend qu'ensuite : c'est pour construire une ville et une citadelle dont le sommet touchera le ciel. Mais pourquoi vouloir une ville et une tour si haute qu'on la verra de partout ? À mots couverts, ils avouent leur projet : se faire un nom. En clair, cela signifie établir le renom et la gloire du chef qui unifie la masse. Derrière ces anonymes qui se proposent de se soumettre à l'esclavage, le lecteur peut voir se lever l'ombre de Nemrod. Mais pourquoi cette servitude volontaire ? Les derniers mots de leur discours sont clairs à ce propos : « de peur que nous soyons dispersés sur la face de toute la terre » (v. 4b). Voilà ce qui les motive, au fond : pour échapper à la peur de la dispersion qui les fragilisera et menacera leur identité, ils préfèrent être assujettis à Nemrod, ce guerrier légendaire capable de protéger ceux qui se soumettent à lui.

Ainsi, Babylone repose sur la convergence de deux dispositions humaines : comme « prémices du royaume » de Nemrod, elle résulte de la volonté de puissance de celui-ci (10,11) ; comme ville fortifiée, elle est le fruit de la crainte que la possibilité de la dispersion et de la vulnérabilité suscite chez ses bâtisseurs. Ce projet, que l'on pourrait qualifier de totalitaire, est à l'opposé de la volonté divine de voir l'humanité « remplir la terre » et donc se diversifier, comme le chapitre précédent le décrit. Dans ces conditions, le lecteur ne sera pas surpris de voir que Yhwh s'oppose à ce désir d'uniformité où les différences et les singularités sont niées. Dès le poème de Genèse 1, en effet, l'action divine consiste à distinguer, à séparer, ce qui rend possible une harmonie riche des différences. On comprend donc qu'à Babylone, Yhwh intervienne d'autorité pour entraver le projet totalitaire généré par le désir de toute-puissance du chef et par la peur que le peuple a de la liberté. Séparer les humains est ainsi un acte de « création ».¹⁹ Comme en Genèse 1, il consiste

19. Une lecture positive de l'épisode de Babel est fréquente dans l'exégèse moderne. Le titre d'un ouvrage paru en 1991 sous la plume de François MARTY, s'intitule même *La bénédiction de Babel. Vérité et communication* (La nuit surveillée), Paris : Cerf. Pour des interprétations en ce sens, voir par ex. Ellen VAN WOLDE, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11* (Biblical Interpretation Series 6), Leiden – New York – Cologne : Brill 1994, 100-104; Enzo BIANCHI, *Adam, où es-tu ? Traité de théologie spirituelle. Genèse 1-11*, Paris : Cerf 1998, 197-305 ; Georgette CHÉREAU, « De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction », *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000) 19-36, ou encore FISCHER, *Genesis 1-11*, 624-626.

à opérer de nouvelles distinctions : « Yhwh confondit la langue de toute la terre, et Yhwh les dispersa de là sur la face de toute la terre » (v. 9).

Après cet épisode où la dispersion des humains est présentée sous un jour positif comme déjà au chapitre 10, une généalogie expose la descendance de Sem jusqu'à la dixième génération. C'est celle d'Abraham, l'homme que Yhwh associera à la réalisation de son projet initial de bénédiction de l'humanité. Dans un monde marqué par la violence et la mort, dans une humanité désormais dispersée, l'appel d'Abram marque le début d'un récit où, comme il l'annonçait en 3,15, Yhwh va s'allier avec les ennemis de la convoitise pour écraser la tête de ce serpent de sorte que la bénédiction et la vie deviennent le bien commun de toute l'humanité.

5. CONCLUSION²⁰

Le récit relatant le commencement du monde et de l'humanité met largement en scène le personnage divin. La première image, c'est celle du créateur qui déploie la puissance de sa parole au service d'un projet de bénédiction et donc de vie. À ce projet, il associe immédiatement les êtres humains dès qu'il envisage de les créer : ils sont à son image et lui ressembleront par la maîtrise qu'ils exerceront à leur tour sur le monde où ils sont placés. Dans une parole de bénédiction, il leur ordonne donc de dominer la terre et les animaux. Et en leur accordant une nourriture végétale, il suscite leur responsabilité par rapport à la façon dont ils exerceront cette domination. Seront-ils capables d'y mettre une limite comme lui, de maîtriser sans détruire et en faisant place à l'altérité, à la ressemblance du dieu du septième jour ? Cette question lance une forme de suspense qui sous-tend le récit qui va suivre.

Cette question rebondit en effet par deux fois : les humains de l'Éden accepteront-ils de mettre une limite à leur désir conformément au précepte que Yhwh élohim leur donne avec la nourriture, afin qu'ils vivent ? Caïn réussira-t-il à maîtriser la bête intérieure et à accepter l'altérité comme Yhwh l'y invite ? Mais une fois qu'avec Caïn, la violence a imposé sa loi, la question se déplace : la lignée de Seth échappera-t-elle au piège de la convoitise et à la violence ? Comment Dieu va-t-il réagir à la destruction de la création par les humains à l'époque de Noé ? Et à celle qu'il répand à son tour avec le déluge ? Puis à la dispersion par laquelle il donne aux humains d'échapper à

20. Pour une lecture du personnage divin en Gn 1-11 dans une optique semblable, mais avec des différences, voir la conclusion théologique du commentaire de FISCHER, *Genesis 1-11*, p. 681-682.

la violence du totalitarisme ?... Dans ce récit, on le voit, Élohîm ne cesse de vouloir son projet de vie auquel les humains font échec par incapacité à résister à la convoitise et à endiguer toutes sortes de violences qu'elle génère. Il procède par essais et erreurs, s'adapte aux situations nouvelles qui se créent, et s'appuie sur les humains qui, comme Noé, acceptent de marcher avec lui. Il gardera cette façon d'agir en reprenant son projet de bénédiction quand il invitera Abram à y coopérer activement.

L'image de dieu qui émerge de cette lecture est certainement tributaire du choix de la forme narrative par les auteurs bibliques. Si l'on veut dire Dieu dans un récit, en effet, il faut bien en faire un personnage qui parle, agit et interagit avec d'autres personnages, les humains en l'occurrence. De là ressort ce personnage étrangement dynamique qu'est le dieu mis en scène dans ces pages. Il assume les conséquences du risque qu'il prend en créant les humains. Et alors que le récit dépeint avec lucidité les choix malencontreux dont ceux-ci sont capables, il décrit aussi Élohîm comme un être qui, jamais résigné, s'obstine à tenter d'infléchir le cours des choses quitte à faire des choix extrêmes qu'il regrettera ensuite. Respectueux de la liberté de ses créatures mais tout aussi soucieux de l'épanouissement de leur vie, il s'engage dans la voie de l'alliance, dans l'espoir de voir son projet de bénédiction prendre consistance. C'est ce projet qu'il reprendra avec Abram, en qui la bénédiction est destinée à « toutes les familles de la terre » (12,3).

II. STRATÉGIES NARRATIVES AU SERVICE D'UNE THEOLOGIE

Il y a un certain risque à parler de « stratégie » narrative à propos d'un récit composite. Qui dit « stratégie » dit stratégie, et donc suppose une intention, un projet, une visée et des moyens mis en œuvre. Il est possible néanmoins d'y recourir sur la base de l'idée suivante : quand une histoire est racontée, des procédés narratifs sont nécessairement activés qui, ensemble, constituent un dispositif capable d'éveiller l'attention d'un lecteur, son intérêt, ses émotions et sentiments, sa réflexion, son jugement. Ce dispositif peut être vu comme une « stratégie » générale destinée à orienter le lecteur dans le monde que crée ce récit et à susciter des réactions de tous ordres face à ce qu'il lit et aux personnages qu'il rencontre, les différents procédés narratifs activés étant autant de « stratégies » partielles à l'égard du lecteur.

Pour mettre en évidence cette « stratégie », je vais analyser l'un ou l'autre choix narratifs qui me paraissent décisifs dans la construction de l'intrigue que j'ai mise en lumière dans la première partie de cet article et qui est constituée essentiellement par un suspense à rebondissement autour du pro-

jet de bénédiction et de vie du dieu créateur. Je commencerai par regarder la gestion de la temporalité dans le récit. Cela m'amènera à envisager ensuite les interactions entre les personnages et la façon dont elles sont racontées, notamment au moyen de répétitions. La question du savoir du lecteur et de sa position vis-à-vis des personnages sera surtout l'objet d'une attention particulière, tant elle est déterminante pour introduire le lecteur dans la théologie qui se nourrit à mesure que le récit progresse.

1. JEUX SUR LA TEMPORALITÉ

Dans un récit, les jeux sur le temps sont nombreux. Ils sont liés à une double temporalité : le temps qui s'écoule dans l'histoire racontée pour les personnages, nommé « temps raconté », et le temps qui est utilisé pour faire le récit de l'histoire appelé « temps racontant ». Le *rythme* du récit est d'autant plus lent que le temps racontant se calque sur le temps raconté voire le dépasse, d'autant plus rapide que le temps raconté est long par rapport au temps racontant. Les *pauses* correspondent à une suspension du temps raconté pour une description ou un commentaire ; les *sauts* dans le temps correspondent au télescopage d'un laps de temps raconté. Les jeux sur le temps portent aussi sur la chronologie des « faits » et permettent aussi bien de revenir en arrière (flash-back ou *analepse*) que d'anticiper le futur (*prolepse*).²¹

Sur la base de cette description plus que sommaire, j'en viens au récit de Gn 1-11. Même s'il évoque sept jours en 34 versets avec un rythme soutenu, le poème de la création (1,1-2,3) dégage une impression de lenteur qui a quelque chose de solennel. Ceci est dû aux répétitions très nombreuses,²² parmi lesquelles les refrains qui balisent chaque fin de journée avec le comptage régulier des jours. Le rythme ralentit au sixième jour, émaillé par nombreuses paroles divines alors que les parties narratives y sont plus courtes, en particulier lorsqu'il s'agit de la création des humains. Ce procédé attire l'attention

21. Pour davantage de détails sur ces procédés, voir en particulier Meir STERNBERG, *La Grande Chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire* (Le livre et le rouleau 32), Bruxelles, Lessius, 2008, ou le ch. 7 de Daniel MARGUERAT – Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève : Cerf – Labor et fides 42009 (revue et augmentée).

22. Ces répétitions sont explorées en particulier par BEAUCHAMP, *Création et séparation*. Elles affectent plusieurs mots-clés (par ex. *cieux*, *terre*, selon son espèce, *créer*, *faire*, etc.), les refrains (« et Dieu vit, que c'est bien » ; « il y eut un soir, il y eut un matin, jour X ») ainsi que les séquences fréquentes ordre — réalisation, avec la reprise de mêmes termes (selon le modèle donné d'emblée en 1,3).

sur ce moment qui couvre un sixième du temps raconté des six jours de création.²³ La relation qu'Élohim établit avec les humains (seul « il *leur* dit » de tout le texte) apparaît dès l'abord essentielle. Et on a vu que cette relation entre le créateur et la créature qui porte son image est justement le lieu d'une indétermination susceptible d'amorcer un suspense.²⁴

Au septième jour, Élohim achève « tout son ouvrage » (2,2). Dès lors, le lecteur pense tout savoir de la création quand il lit le verset 4 qui résonne comme une conclusion : « Voici les engendres du ciel et de la terre quand ils furent créés, au jour où Yhwh élohim fit terre et ciel ». Mais le verset 5 le ramène brusquement en arrière : pas de végétation, pas d'humain, seulement un flux d'eau — alors qu'il y en avait trop au début du poème, en 1,2. Un tel flash-back crée un étonnement car il désoriente le lecteur, curieux de savoir pourquoi on recommence à raconter les commencements d'une autre façon, pourquoi on revient sur la création d'un être humain — cette fois un individu (indifférencié) — puis des végétaux — cette fois un jardin — et enfin les animaux — auxquels l'être humain donne des noms, exerçant sur eux un pouvoir plein de douceur.²⁵ Le lecteur se trouve ainsi devant une énigme, ce qui ralentit inévitablement la lecture, tandis qu'il voit apparaître peu à peu un monde plus à taille humaine que l'univers dessiné par le poème et que, à la faveur d'une pause, les quatre fleuves lui sont décrits (2,10-14).

À partir du verset 15 du chapitre 2, la relation entre Yhwh élohim et l'être humain devient le centre d'intérêt. D'où le rythme lent des versets 15-18. Le créateur confie une tâche à l'humain qui correspond à une maîtrise respectueuse du jardin (cultiver et garder), puis il lui adresse une première fois la parole. Comme dans le dernier discours du poème en 1,29-30, c'est pour lui donner une nourriture végétale (les arbres) et une limite frappant l'arbre du connaître (2,16-17). S'il a bien lu la fin du chapitre 1, le lecteur retrouve une même structure : dieu *donne la nourriture* nécessaire à la vie physique *avec*

23. La création des humains (v. 26-30) compte 103 mots sur les 613 du récit des six jours de création (1,3-31), avec une grande concentration de discours divins (v. 26.28-30).

24. Le suspense est, avec la curiosité (voir note suivante) l'un des deux dynamismes sur lesquels un auteur peut jouer pour captiver le lecteur. Il consiste à créer chez le lecteur une attente (éventuellement impatiente) par rapport à ce qui va se passer. Ces procédés sont présentés par Meir STERNBERG, « How Narrativity Makes a Difference », *Narrative* 9/2 (2001) 115-120 et étudiés de façon approfondie par Raphaël BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris : Seuil 2007.

25. « Il y a création d'un *effet de curiosité* quand on constate que la représentation de l'action est incomplète. Quand l'incomplétude du texte s'accompagne de l'attente que le texte fournira une réponse après un certain délai, la curiosité produit l'une des modalités de la tension narrative » avec un « *retardement stratégique* de la réponse », écrit BARONI, *La tension narrative*, 99-100 (italiques de l'auteur).

une parole qui complète ce don en *posant un manque* destiné à permettre la vie relationnelle (avec les animaux au chapitre 1, à l'intérieur de l'humanité au chapitre 2). Ici, l'ordre est plus précis et le suspense laissé pendant à la fin du poème prend une tournure plus concrète : que va faire l'être humain face à un ordre que Yhwh élohim lui donne, mais sans lui en révéler l'intention ? Acceptera-t-il la limite, le manque ? Au-delà de la surprenante rupture, une continuité de fond se fait jour.

À ce point, le lecteur est à même de comprendre l'étrange reprise qui a suscité sa curiosité au verset 5 : en passant du plan cosmique (1,1-2,3) au plan humain (2,5-17), le récit le contraint à voir la création de deux façons — « avec deux yeux » —, ou en relativisant une présentation par l'autre. Il l'amène aussi à situer la relation que Yhwh élohim instaure avec l'être humain en 2,15-17 sur l'arrière-plan cosmique de la volonté de vie et de bénédiction révélée au chapitre 1 : l'humain n'est qu'un élément de l'univers, mais cet élément est capital car de lui dépend l'avenir du projet divin. C'est donc avec lui et à son échelle qu'il est nécessaire de poursuivre l'histoire pour voir comment il assumera la part du projet qui est de son ressort.

Par ailleurs, la rupture qui intervient entre Gn 2,3 et 2,5 induit un « contrat de lecture », au sens où elle avertit implicitement le lecteur qui vient à peine d'entamer le livre : le récit qu'il a commencé de lire est complexe ; pour le comprendre, il devra faire preuve d'intelligence, car le sens ne se fera pas sans lui. Comme l'humain du récit, le lecteur a donc une tâche à assumer et une responsabilité à prendre face à la limite constituée par certains silences du récit.

La scène où Yhwh élohim entreprend de sortir l'être humain d'un isolement jugé négatif est assez rapide. Le rythme n'y ralentit que pour deux paroles : celle où dieu constate le problème et décide de le résoudre (v. 18) et celle que l'homme prononce sur un ton émerveillé en voyant la femme (v. 23) mais où, loin d'entrer en relation avec elle, il refuse plutôt le double manque destiné à permettre cette relation : la perte d'intégrité et de connaissance. La pause-commentaire du verset 24 ralentit encore le *tempo*, de même que la brève description du couple au verset 25. Un même rythme lent s'observe au début du chapitre 3, là où est rapporté le dialogue entre le serpent et la femme avec sa suite immédiate (v. 1-6a). Après un passage un peu plus rapide (v. 6b.7b-8), il ralentit à nouveau pendant le long dialogue entre Yhwh élohim et les humains (v. 9-19) et le monologue où le premier prend la décision de renvoyer les seconds du jardin (v. 22). Ces ralentis centrent l'attention sur deux éléments essentiels concernant la relation entre le dieu et les humains. D'une part, l'erreur que l'homme et la femme commettent successivement avec la complicité passive de l'autre, et qui consiste à ne pas respecter la

limite posée par Yhwh élohim, limite dont dépend l'épanouissement de leur vie. D'autre part, les conséquences négatives de leur choix, longuement exposées par dieu. Ces sentences mettent fin au suspense suscité par l'ordre divin en 2,16-17, en écho au don de la nourriture végétale en 1,29-30.

La suite du récit (Gn 4-11) permet d'observer une gestion analogue de la temporalité : là où le rythme de la narration ralentit, la relation complexe entre la divinité et les humains est au centre de l'attention. Au chapitre 4, c'est le cas aux versets 5-7 où Yhwh tente d'accompagner Caïn dans sa souffrance pour lui éviter un geste fatal, puis aux versets 9-15 où il reprend le dialogue et explicite les conséquences du meurtre d'Abel. La citation du chant de Lamek (v. 23-24) attire l'attention sur l'échec de la parade imaginée par Yhwh pour contrer la violence et rassurer Caïn (v. 15) : la menace a plutôt pour effet d'amplifier la violence. Après la rapide évocation de la lignée de Caïn, une nouvelle analepse ramène le lecteur « au jour où Élohîm créa des humains » (5,1, voir 1,26). Cette façon de renouer avec le tout début du récit étonne à nouveau, tout en freinant le rythme. Mais la généalogie qui suit est rapide²⁶ et le lecteur comprend très vite qu'une fois évoquée la lignée de Caïn, celle-ci est délaissée au profit de la seconde lignée qui a commencé sous de meilleurs auspices avec la naissance de Seth, le troisième fils d'Adam. (Le procédé sera utilisé deux autres fois en Genèse, pour prendre congé de lignées collatérales : celle d'Ismaël en 25,19 et celle d'Ésaü au chapitre 36.)

Après le chapitre 5 qui évoque rapidement dix générations successives, un bref passage lent enregistre le monologue intérieur par lequel Yhwh réagit à l'arrogance des « fils d'élohîm » (6,3). Le rythme ralentit pour de bon en 6,5-7,4. Là sont évoqués le constat de Yhwh devant le mal répandu par les humains et les sentiments que cela lui inspire. Puis vient un nouveau monologue où il prend la décision de détruire tous les vivants (v. 5-7). La présence du juste Noé qui marche avec lui (v. 8-9) ne change rien au constat : la terre est ravagée par la violence dont les humains sont responsables (v. 11-12).²⁷ C'est alors qu'Élohîm communique sa décision à Noé et lui donne des instructions détaillées pour survivre en vue d'une alliance (6,13-7,4). Après ce long discours, la reprise de nombreux éléments des ordres donnés dans le récit de ce que fait Noé pour s'y conformer (v. 5, 9b et 16a) communique au lecteur une fausse impression de lenteur. Le récit du déluge lui-même a un *tempo* rapide : la catastrophe où la terre et ses animaux sont détruits par les eaux

26. Une généalogie n'est pas par elle-même un récit, car l'histoire y est réduite à sa plus simple expression : le passage des générations. Pour ce qui concerne la temporalité, son rythme est extrêmement rapide.

27. Le caractère répétitif des v. 5-12 contribue également au *tempo* lent.

chaotiques dure un an, en effet (7,10-12 ; 7,17-8,17). Ensuite, le récit ralentit considérablement pour rapporter divers discours divins à Noé : l'ordre de sortir de l'arche (8,16-17) ponctuellement exécuté, la réaction monologuée de Yhwh au sacrifice de Noé (v. 21-22), le discours de bénédiction où Élohîm revient sur la violence humaine (9,1-7) puis les trois paroles sur l'alliance et son signe (9,8-17). À nouveau, dans tout ce passage au rythme lent, c'est la relation entre la divinité et la nouvelle humanité qui est focalisée.

Sur un rythme très rapide, la généalogie des fils de Noé au chapitre 10 évoque le peuplement de la terre. Il est interrompu seulement par une pause consacrée à la description de Nemrod aux versets 8-10, le seul endroit du chapitre où un personnage est situé, et par deux fois, en rapport à Yhwh, un rapport d'opposition, probablement (10,9). Or, le point de départ du royaume de Nemrod est Babylone (10,10) : c'est cette ville qui fait l'objet du dernier ralenti significatif en 11,3-7 : on y cite les paroles de ses bâtisseurs formulant leur projet et ses bases (11,3-4), puis celles de Yhwh qui y réagit (v. 5-7), le verset 9 décrivant le résultat de son intervention. Ce ralenti est d'autant plus marquant qu'il suppose un retour en arrière vers une humanité encore unie, c'est-à-dire au début du chapitre 10. Ici, comme entre les chapitres 1 et 2, deux versions d'une même histoire se suivent. Comme Gn 1, Gn 10 offre une vision large, ici, celle de la diversification de l'humanité et de sa dispersion conforme à la bénédiction du créateur en 1,28 répétée en 9,1.7. Comme Gn 2, Gn 11 cible un lieu concret où une véritable histoire a lieu, qui fait l'objet d'un récit. Or quand il faut raconter des faits qui sont simultanés dans l'histoire, l'ordre dans lesquels ils sont présentés produit un effet spécifique. Ainsi, Gn 1 pose une clé de lecture à la reprise du chapitre 2 : la bienveillance divine et sa volonté de bénédiction. De même, Gn 10 place sous un jour positif la dispersion qui, en Gn 11,1-9, apparaît comme la sanction du projet des Babyloniens : à la lumière de la longue liste du chapitre 10, la diversification des humains qui remplissent la terre apparaît non comme la punition de l'orgueil humain, mais comme la sauvegarde du projet de vie du créateur, un projet de vie qui connaîtra un rebondissement radical avec Abram auquel la généalogie de Sem conduit très rapidement le lecteur (11,10-26).

Au terme de ce bref parcours attentif aux variations du rythme narratif, on ne peut qu'être frappé par le nombre de prises de parole du personnage divin qui ralentissent régulièrement le tempo de la narration. Après les ordres qui complètent chaque jour un peu plus la création du monde (1,3-30), il y a surtout le long dialogue avec Adam et Ève après qu'ils ont mangé le fruit (3,9-19), le dialogue serré avec Caïn (4,6-15), et les discours, adressés en particulier à Noé, avant et après le déluge (6,7-7,4 et 8,15-9,17). Le contraste avec les 15 (parties de) versets où les humains prennent la parole manifeste que c'est sur

le personnage divin que le récit est focalisé principalement au point de se faire nettement plus lent pour donner à entendre ses paroles²⁸.

2. SCÉNARIOS RÉPÉTITIFS POUR RACONTER L'INTERACTION ENTRE PERSONNAGES

Dans l'esthétique biblique, la répétition est très présente. En particulier, dans les récits, elle constitue une technique narrative à part entière qui mérite donc toute l'attention. Elle y est présente sous des formes variées : répétition de mots clés et de phrases, de motifs, de thèmes, de séquences d'actions, ou encore de scènes types.²⁹ Le récit de l'histoire des origines n'échappe pas à la règle et les répétitions y sont nombreuses, et cela, dès le poème de la création. Ici, je voudrais attirer l'attention sur un type de répétition peut-être moins visible parce qu'il se cache dans les replis du récit et dans l'interaction entre les deux personnages principaux que sont la divinité et les êtres humains. Il n'en est pas moins essentiel dans la construction de l'intrigue.

À propos de l'interaction entre personnages, ce qui ressort de l'observation du rythme du récit, c'est la centralité de Dieu, plus particulièrement dans sa relation avec les êtres humains. Le créateur est omniprésent tant que l'univers (1,1-2,3) et le monde humain (2,4-22) ne sont pas achevés. Tout s'y passe bien, car seule sa volonté de vie s'y exprime. Mais pour lui, achever, c'est laisser de l'inachevé, comme le souligne le dernier mot du poème, « il a créé *pour faire* » (2,3), un « faire » qui reviendra aux humains dont la tâche spécifique est de maîtriser le monde, si possible en limitant le pouvoir qu'ils exerceront (1,28-30). Au chapitre 2, l'ordre de Yhwh élohim à l'humain puis le don de la relation à l'homme et à la femme attendent tous deux une réaction face à

28. En revanche, une fois la création complétée en 2,22, les actions par lesquelles la divinité intervient directement sur la scène du monde sont assez rares : elle cherche les humains (3,7), leur fait des tuniques (3,21), les renvoie du jardin et poste les chérubins (3,23-24) ; Yhwh regarde l'offrande d'Abel (4,4) et met un signe sur Caïn (4,15b) ; il prend Hénoch (5,24) ; il ferme la porte de l'arche (7,16), fait passer un vent pour assécher la terre (8,1), respire l'odeur du sacrifice de Noé (8,21) et dépose son arc dans la nuée en signe d'alliance (9,1, parole performative) ; enfin, Yhwh descend voir (11,5), disperse les Babyloniens (11,8) et confond leur langage (11,9). On pourrait montrer que toutes ces interventions manifestent sa bienveillance et son désir de protéger la vie et de la promouvoir. En particulier, on note que, dans le récit du déluge, aucune action destructrice n'a la divinité pour sujet, même si la décision de détruire est bien la sienne.

29. Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York : Basic Books 2011 (ed. revised and updated), consacre son ch. 5 aux diverses techniques de répétition (la scène type étant étudiée dans le ch. 3). Voir aussi, dans une perspective plus intégrée, le ch. 11 de Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative* (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington, IN : Indiana University Press 1985.

la limite qui marque le don par un manque (nourriture et relation). Ainsi, Gn 1,1-2,22 forme une sorte de vaste exposition où est brossé le point de départ, tel que la divinité le dispose.

Dans cette exposition, une répétition apparaît au regard attentif et elle concerne la façon dont les humains vont s'inscrire dans le cadre de la création. Ce second personnage fait l'objet d'une attention spéciale, et dans le poème du chapitre 1, comme « sommet » de la création, et dans le récit du chapitre 2, comme centre de l'attention de Yhwh élohim, et du récit. Non seulement il est beaucoup question de lui, mais, comme je l'ai montré, il représente le « maillon faible » du monde créé, au sens où c'est de lui que dépend l'avenir de celui-ci. Trois dons sont faits aux humains : la maîtrise sur la terre et les bêtes, la nourriture (redoublé) et la relation. Ces dons sont tous liés à un manque que les humains ont à assumer pour correspondre au projet de bénédiction et de vie du créateur : la domination sur les animaux est limitée par le don de la nourriture végétale (1,28-30) ; le don des arbres du jardin est limité par l'interdit frappant l'arbre du connaître (2,16-17) ; le don de la relation interhumaine est intrinsèquement lié au manque d'intégrité et de connaissance de chacun des partenaires (2,21-22). De la façon dont les humains recevront ces dons en consentant ou non à la limite et au manque dépendra l'accomplissement ou non du projet tel que la divinité l'a imaginé.³⁰

Ainsi donc, dès l'exposition, le récit programme sa lecture — sans compter qu'au passage, la rupture entre le poème et le récit de l'Éden laisse entendre au lecteur que sa tâche n'aura rien de facile. Il la programme en montrant à travers des répétitions que les dons divins en faveur de la vie ne vont pas sans manque à assumer. Ils orientent ainsi l'attention du lecteur vers une problématique précise, liée dès le départ au projet d'êtres humains à l'image et ressemblance d'Élohim. Comme ce dernier s'impose à lui-même une limite au septième jour tout en mettant un terme au déploiement de sa maîtrise sur le monde, consentir à la limite et au manque sera nécessaire pour réaliser le programme. De même si l'harmonie de l'univers tient au fait que tous ses éléments se sont conformés aux ordres du créateur,³¹ la probabilité est grande pour que ce soit en mettant en œuvre les ordres divins que les humains mèneront à bien leur tâche.

Ce programme narratif posé dès la grande exposition du récit se développe ensuite de façon inattendue. La plupart du temps en effet, les humains

30. En ce sens, la maîtrise douce sur les animaux que l'humain exerce en les nommant en 2,20 est de bon augure.

31. Voir en particulier, au ch. 1, les v. 3, 9, 11-12 et 24, où l'ordre divin est suivi de (la mention de) sa réalisation.

ne répondent pas aux attentes de la divinité : ils n'exécutent pas ses ordres, ignorent ses invitations, ne respectent aucune limite. Le lecteur assiste alors à une autre répétition, celle d'un jeu entre Élohîm et les humains que j'ai déjà mis partiellement en évidence en étudiant la temporalité. Le récit se déploie selon un double scénario.

Le premier est le plus fréquent. Comme les humains agissent de façon inadéquate par rapport à l'attente du créateur, celui-ci réagit au dévoiement de son projet pour éviter un échec complet. Après le refus de la limite nécessaire à la vie et donc la victoire de la convoitise, il vient à la recherche d'Adam et Ève dans le jardin, les interroge, leur expose les conséquences de leur choix et les écarte de l'arbre de vie (3,8-24). Lorsque Ève enfante Caïn, elle l'entraîne dans un rapport empreint de convoitise au point qu'il réagit mal quand un manque lui est imposé. Yhwh rejoint alors Caïn et lui parle dans l'espoir qu'il changera sa souffrance en bien (4,1-7). Ce sera en vain. Après le meurtre, Yhwh revient enquêter, annonce à Caïn ce qui lui adviendra, puis le protège pour calmer sa peur. Mais la mesure de protection débouche sur une violence plus grande avec Lamek (4,13-15.23-24). Lorsque les « fils d'élohîm » rivalisent d'arrogance avec leurs proies, il répond en abrégant la durée de la vie humaine (6,1-4). Ce qui ne l'empêche pas de constater ensuite que tous les humains fomentent un mal qui détruit la terre. Il décrète alors le déluge qui met un comble à cette destruction (6,5-7,24). Enfin, il empêchera les bâtisseurs de Babylone d'aller au bout de leur entreprise dont il voit combien elle est dangereuse pour ces humains eux-mêmes (11,5-9).

Le second scénario reproduit le premier, mais en positif. En 5,25, Élohîm réagit à la droiture d'Hénoch, l'homme qui marche avec lui, en le soustrayant après 365 ans à une humanité dont on apprendra bientôt que, à mesure qu'elle se multiplie (6,1), s'y multiplie aussi le mal qu'elle ne cesse de machiner (6,5). Quand Noé à son tour se montre juste et intègre en marchant avec Élohîm, celui-ci lui fait grâce et le soustrait au cataclysme qui détruit l'humanité avec les vivants (6,9.13-18). Puis lorsque le parfum de son sacrifice l'apaise, il renonce pour toujours à détruire (8,20-22). Mieux, avec la bénédiction qu'il accorde à Noé et l'alliance qu'il établit en sa faveur et en faveur de la terre, il prend de nouvelles dispositions pour relancer son projet en tirant une leçon de ses propres erreurs, mais sans pour autant renoncer à solliciter la liberté de ses partenaires humains, liberté qu'il accompagne en l'éduquant par une loi (9,1-17).

La répétition d'un scénario similaire est un procédé narratif fréquent dans les récits de l'Ancien Testament, je l'ai dit. Il est susceptible de produire des effets très divers. Ici, il a une incidence en particulier sur l'évolution de l'intrigue et la caractérisation des personnages (dont je reparlerai plus loin).

L'intrigue se développe en effet à partir du suspense initial — l'humain va-t-il consentir à la limite qui doit permettre la réalisation du projet de bénédiction ? — en rebondissant chaque fois que les humains retombent dans leurs ornières : Adam et Ève, Caïn, Lamek, « les fils d'élohim », et enfin tous les humains à l'exception de Noé ; après le nouveau départ consécutif au déluge, il y aura le chasseur Nemrod et les gens de Babylone dont le projet s'oppose à nouveau à celui que le créateur nourrit pour l'humanité. Chaque fois, ce dernier réagira, relançant le suspense portant sur le succès de cette réaction. Au long de cette intrigue, il apparaît donc comme un personnage opiniâtre : il ne se résigne pas à voir son projet mis en échec par ceux qu'il a créés à son image mais qui ne se préoccupent pas de ressembler à ce créateur à la douce puissance qui consent à une limite pour laisser place à une altérité et à des relations où la vie peut s'épanouir.

3. SAVOIR ET POSITION DU LECTEUR

Les deux parcours précédents ont mis en évidence l'importance du personnage divin dans ce récit. La répétition d'un même scénario permet d'observer comment il se refuse à se résigner quand son projet de vie est mis en danger par les humains et comment il s'appuie sur celui qui y adhère (Noé) pour le relancer. Ce qui permet au lecteur d'observer cela et dès lors de se laisser guider par le suspense, c'est le recours fréquent à un procédé narratif qui lui permet d'être proche de ce personnage et d'en partager les espoirs comme les désillusions. Ce procédé consiste à conférer au lecteur par le truchement du récit un savoir différent de celui dont disposent les personnages ou certains d'entre eux dans l'histoire. Il occupera ainsi une position égale à celle du personnage dont il partage le savoir, une position supérieure là où il en sait plus que lui, inférieure quand il en sait moins.³² Pour lui donner une telle position, diverses stratégies narratives sont mobilisées.

En Gn 1-11, la position du lecteur est en bonne partie égale par rapport au personnage de dieu et supérieure par rapport aux acteurs humains. Les moyens de lui donner cette position se déploient dans la narration dès le chapitre 1. Le lecteur y est un témoin privilégié de l'ensemble du processus

32. Sur ce procédé très courant, voir par ex. Jean-Pierre SONNET, « L'analyse narrative des récits bibliques », dans M. BAUKS – C. NIHAN (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 61), Genève : Labor et fides 2008, 47-94, surtout 58-59, ou Jean-Louis SKA, « "Nos Pères nous ont raconté". Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament », *Cahiers Évangile* 155 (mars 2011) 54-57.

créateur duquel les humains du récit n'auront aucune idée puisqu'ils n'apparaissent que tout à la fin, au verset 27. Il entend les paroles d'Élohim et constate leur efficacité ; il le voit aussi agir conformément à ce qu'il a dit. Il partage son émerveillement devant les œuvres réalisées. Il est mis dans le secret de son projet concernant l'humanité et constate qu'il ne le réalise qu'en partie, puisque la ressemblance n'est pas donnée. Il sait donc qu'Élohim laisse aux êtres humains le soin de collaborer à leur achèvement en exerçant la maîtrise qu'il leur confie. Mais comme le récit le met en position de percevoir avec finesse qui est l'Élohim créateur, le lecteur sait mieux que les humains du récit à quelle image ils sont appelés à ressembler : un dieu qui ne détruit rien, est capable de retenue, donne la vie avec générosité, limite sa puissance pour faire place à l'autre. Arrivé à la fin du poème, il constate avec quelle cohérence Dieu a mis en œuvre un projet de création entièrement positif : « Élohim vit tout ce qu'il avait fait, et voici : "c'est très bien" » (1,31). Il constate enfin comment il achève son œuvre en s'en retirant, dégagant un terrain d'action pour les humains.

Gn 1 donne donc au lecteur une position très supérieure à celles des humains qui se succéderont dans le récit mais aussi une position proche de celle d'Élohim, ce qui va influencer sa lecture de la suite. Certes, en 2,7-17, sa position est égale à celle de l'humain du jardin — encore que celui-ci n'assiste pas à sa propre naissance. Mais la position supérieure que lui confère sa connaissance du chapitre 1 lui fournit un arrière-plan plus large qui influence sa compréhension. Ainsi, face à l'ordre par lequel Yhwh élohim donne à l'humain la jouissance des arbres tout en la limitant et en ne dévoilant rien de son intention, il aura un *a priori* positif car il connaît non seulement la volonté de vie de Dieu mais aussi sa bienveillance foncière. Du reste, dès le verset 18, il retrouve sa position supérieure par rapport à l'humain : en effet, il entend le monologue de Yhwh élohim qui décide d'arracher l'être humain à son isolement, il a accès à ses pensées quand il constate que les bêtes ne correspondent pas à ce qu'il souhaite (v. 20b) et assiste à ses actions au moment où l'humain est dans la torpeur (v. 21b-22a). Il dispose ainsi d'un savoir qui lui permet de constater ensuite que l'homme se trompe quand il n'entre pas en relation avec la femme, quand il prétend qu'elle a été tirée de lui, le mâle, quand il insiste sur leur ressemblance en minimisant la différence résultant de l'action divine, ou encore quand il oublie que la femme n'a pas seulement « été prise », mais aussi « présentée » (2,23). Au début du chapitre 3, de nouveau, le lecteur est en position supérieure à la femme car il est informé de ce que le serpent est « le plus astucieux » de toutes les bêtes (3,1). Il sait dès lors qu'il doit se méfier de lui et chercher l'astuce, au contraire de la femme bien plus naïve. De plus comme il a perçu que l'ordre sur les arbres émanait d'un Yhwh élohim visant

à protéger la vie, il dispose de la distance et des clés nécessaires pour percer à jour la ruse du serpent et voir comment il manipule la femme, puis pour comprendre que les sentences divines n'ont rien d'arbitraire (3,1-24).

En lisant l'histoire de Caïn (4,1-16), le lecteur bénéficie du savoir que lui confère ce qu'il a lu jusque-là. Même si, à partir du verset 2b il est en position égale par rapport au personnage, il détient des clés dont ce dernier est dépourvu. La première lui est fournie par le récit apparemment banal de la naissance. Lu sur l'arrière-plan du chapitre 3, cette scène très brève révèle son sens caché : le lecteur peut y voir la convoitise à l'œuvre dans la relation entre l'homme nommé « l'être humain » et « sa femme » puis dans celle qu'Ève instaure avec Caïn, qui en est marqué à son insu. Cela lui permet ensuite de deviner la raison pour laquelle Yhwh regarde Abel et non Caïn — il veut créer un manque chez lui — et de percevoir le problème de ce dernier bien mieux que lui. Cela lui permet surtout de comprendre bien mieux que Caïn le discours au moyen duquel Yhwh le renvoie à la vocation de tout humain de maîtriser l'animal et à la nécessité de consentir à un manque pour « agir bien » de manière à créer les conditions d'une relation véritable. Il découvre ainsi un dieu éducateur, plein de confiance dans les capacités de l'être humain à entrer dans son projet de vie, une confiance qui a peut-être aussi quelque chose de naïf chez ce dieu bienveillant.

Dans la suite du récit, le lecteur bénéficie à plusieurs reprises d'informations qui entretiennent sa proximité avec le personnage divin et sa position supérieure par rapport aux humains. Ces informations résultent de la mise en œuvre de procédés que les 12 premiers versets du chapitre 6 illustrent à merveille.³³

1 Alors que les humains [*hā'ādām*] avaient commencé à se multiplier sur la face de l'humus et que des filles avaient été enfantées pour eux, **2** les fils d'élohîm virent les filles des humains : qu'elles étaient bien ! et ils prirent pour eux des femmes, d'entre toutes celles qu'ils choisirent. **3** Et Yhwh dit : *Mon esprit ne restera pas dans les humains pour toujours : dans leur égarement, ils sont chair, et leurs jours seront 120 ans.* **4** Les Tombés [*nēfilîm*] furent sur la terre en ces jours-là et même après cela, car les fils d'élohîm allaient vers les filles des humains et elles enfantèrent pour eux : ce sont les héros/guerriers qui, depuis toujours, sont les hommes du nom. **5** Et Yhwh vit que multiple/grand était le mal des humains sur la terre, et tout ce que modèlent les pensées de leur cœur n'est que mal tout le jour. **6** Et Yhwh se mit à se repentir d'avoir fait les humains sur la terre, et il s'attrista dans son cœur. **7** Et

33. L'analyse qui suit s'inspire de l'ouvrage de Françoise MIRGUET, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives* (Vetus Testamentum. Supplements 123), Leiden-Boston : Brill 2009, en particulier p. 74-80, 334 et 359-361.

Yhwh dit : *Je vais effacer les humains que j'ai créés de la face de l'humus, des humains jusqu'au bétail, jusqu'aux rampants et jusqu'aux volatiles du ciel, car je me repens de les avoir faits.* **8** Mais Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yhwh. **9** Ceux-ci sont les engendremens de Noé. Noé, un homme juste, était intègre parmi ses générations : c'est avec Élohîm qu'allait et venait Noé. **10** Et Noé fit enfanter trois fils : Shem, Kham et Ièphet. **11** La terre était détruite devant Élohîm et la terre était remplie de violence. **12** Et Élohîm vit la terre, et voici, elle était détruite, car toute chair avait détruit son chemin sur la terre.

Trois procédés différents sont mis en œuvre ici pour donner accès à la « vie intérieure » du personnage divin. Le premier est le discours sans interlocuteur ou monologue intérieur introduit par un simple « et il dit » (*wayyô'mer*) qui peut signifier aussi « il pensa » ou « il se dit ». ³⁴ En 6,3, ce procédé permet au lecteur d'avoir accès à la décision divine de ramener la durée de vie des humains à 120 ans et d'en comprendre la raison : les humains ont tendance à s'égarer à cause de leur faiblesse (la « chair »), comme le montre le comportement des puissants qui se laissent guider par la convoitise de qui « voit et prend » à sa guise. Au verset 7, dans un discours du même type, une seconde décision de Yhwh est communiquée : celle de répondre au mal qu'il a constaté chez les humains en les détruisant avec les animaux. À nouveau la décision est justifiée : ici, c'est le repentir de Dieu qui le pousse à effacer ce qu'il a eu tort de faire. Par la suite, ce procédé sera encore utilisé pour enregistrer, après le déluge, la décision de ne plus jamais frapper les vivants comme il l'a fait (8,21-22 : « Yhwh dit en son cœur », *'el-libbô*) et pour révéler en la justifiant la décision de confondre le langage des Babyloniens (11,6-7).

La déclaration de Dieu concernant son repentir est anticipée au verset précédent (6,6) au moyen d'un autre procédé narratif permettant de dévoiler dans la narration elle-même les émotions et les sentiments d'un personnage, ou plus globalement son intériorité : la représentation interne. Ici, elle sert à exposer la désillusion divine en termes de repentir, de regret, voire de remords (*nîhm* Nifal) et en termes de tristesse ou d'affliction (*'šw* Hitpaël). Déjà utilisée en 2,20b pour enregistrer le constat de l'inadéquation des animaux pour une relation avec l'humain, cette même technique est présente dans deux autres passages de nos chapitres. En 8,1, elle sert à représenter le souvenir d'Élohîm par rapport à Noé et aux animaux présents dans l'arche au plus fort du déluge. Au verset 21 du même chapitre 8, elle permet de représenter la perception olfactive de Yhwh suite au sacrifice de Noé, mais aussi sa façon de l'appré-

34. On trouve déjà des exemples de cet usage en 2,18 et 3,22 (monologues de Yhwh élohîm) et en 2,23 (l'homme).

cier comme « apaisante ». Ici comme au chapitre 6, ce procédé est suivi d'un monologue illustrant l'effet de ce qui se passe à l'intérieur du personnage.

La troisième technique donne au lecteur de pénétrer l'intériorité du personnage divin. C'est celle qui joue sur la variation du point de vue.³⁵ La plupart du temps dans le récit biblique, la narration donne à voir personnages et actions comme de l'extérieur, avec une neutralité apparente. Cette perspective pour ainsi dire « objective » n'est pas la seule possible. Parfois, c'est à travers la perception d'un personnage que la narration donne de considérer les choses. Ainsi, « Noé avait trouvé grâce aux yeux de Yhwh » (6,8) fait voir Noé à travers la façon dont Dieu le voit au point de lui accorder sa faveur (point de vue raconté). La même chose vaut pour la phrase du verset 11 : « La terre était détruite devant Élohîm et la terre était remplie de violence ». L'expression « à la face (*lifnê*) d'Élohîm » indique en effet que c'est la divinité qui voit la terre de cette façon. Le verset 12 est encore plus clair puisqu'il enregistre le voir divin : « Élohîm vit la terre, et voici (*w^ehinnēh*), elle était détruite, car toute chair avait détruit son chemin sur la terre ».³⁶ Ce point de vue représenté permet en outre de révéler l'appréciation divine et sa justification. C'est le cas également en 6,5, où c'est la perspective de Dieu qui est représentée par la narration. Cela permet de livrer son jugement (le mal est grand, multiple, et permanent) et de suggérer au passage qu'il est capable de percer les pensées du cœur humain.

À ces trois techniques qui placent le lecteur dans une proximité étonnante avec le personnage divin, on peut en ajouter une quatrième qui lui confère un savoir excédant celui des acteurs humains, ce que l'on peut constater dès le chapitre 1, du reste. Dans le même paragraphe du début du chapitre 6, le verset 9b présente Noé comme « un homme juste, intègre parmi ses générations : avec Élohîm allait et venait Noé ». Ce n'est pas là une simple description du personnage, c'est plus exactement une évaluation de sa qualité morale et de sa façon de mener son existence en compagnie d'Élohîm : elle corrobore la vision que Yhwh a de lui et justifie la faveur qu'il lui accorde (v. 8). Au cha-

35. À propos du point de vue dans les récits bibliques, voir Alain RABATEL, « Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17,4-51. Le récit de la Parole et de l'agir humain dans le combat de David contre Goliath », dans RRENAB, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue*. (Lectio Divina, h.s.), Paris : Cerf 2007, 15-55, surtout le cadre théorique exposé aux p. 18-33, ou Adele BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series), Sheffield : Almond Press 1983, 43-82. Sur les marqueurs de point de vue, voir André WÉNIN, « Marques linguistiques du point de vue dans le récit biblique. L'exemple du mariage de David (1 S 18,17-29) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 83 (2007) 319-337.

36. D'autres exemples de ce même procédé se lisent en Gn 1,4a.10b, etc. Voir aussi 3,6 et 6,2 pour le point de vue des humains représenté de la même manière. L'expression *w^ehinnēh* est un marqueur de point de vue très clair.

pitre 10, le lecteur bénéficie d'une vision panoramique de la terre que les humains peuplent peu à peu en se dispersant « selon leurs familles, selon leurs langues, en leurs terres selon leurs nations » (10,31). Au verset 9, une autre description évaluative présente Nemrod comme un héros/guerrier et un chasseur « à la face (*lifnê*) de Yhwh ». Cette expression suggère quelle est la source de cette évaluation, ce qui la donne à voir comme négative : en effet, le chasseur n'est-il pas à l'opposé du projet divin où les humains sont appelés à dominer les animaux sans violence (voir 1,28-30) ? *A fortiori* le guerrier dont la violence frappe les humains — et depuis 9,5, on sait quelle est la position d'Élohîm face à ce genre d'hommes.

Enfin, ce savoir du lecteur est complété par les nombreux discours divins adressés à des humains dans l'intimité d'une relation de face à face. Cela le place dans une position privilégiée qui lui permet de suivre de près le personnage divin dès le moment où il commence à créer le ciel et la terre. Ainsi, le lecteur est témoin du projet de vie qui l'anime quand il crée l'univers ainsi que du risque qu'il prend en créant une humanité libre de s'inscrire ou non dans ce projet ; il est à ses côtés quand les humains de l'Éden sont entraînés par le démon de la convoitise et laissent la malédiction contrecarrer la bénédiction divine ; impuissant comme Yhwh, il assiste au naufrage de Caïn dominé par la violence que l'envie a nourrie en lui. Il partage certains de ses constats, de ses sentiments et de ses pensées, et assiste à ses jugements et à ses appréciations du comportement des humains et le voit prendre ses décisions dont il connaît aussi les motivations. Bref, le lecteur est ainsi entraîné pas à pas dans un discours narratif sur Dieu, autrement dit dans une théologie racontée au fil d'un récit qui s'emploie par ailleurs à créer chez lui une forme d'empathie vis-à-vis d'un personnage divin qu'il ne cesse de côtoyer de près.

BRÈVE CONCLUSION

La « stratégie narrative » qui se déploie dans ce récit des commencements repose à mon avis sur quelques procédés usuels privilégiés ici pour amener le lecteur à se faire une idée à la fois claire et nuancée du personnage divin. Le recours régulier à un *rythme lent* attire l'attention sur des moments où la relation entre Dieu et les humains est centrale et où le projet de vie auquel il désire les associer est en question, que ce soit pour l'exposer, pour montrer ses tentatives de le faire aboutir malgré les faux pas ou de le remettre sur pied une fois qu'il l'a lui-même gravement mis en danger. Deux *scénarios répétitifs* balisent l'intrigue construite pour le lecteur autour de cette relation entre Dieu et les humains. L'un raconte comment Dieu cherche à structurer ses par-

tenaires au moyen de dons et de manques visant à leur permettre d'épanouir leur vie grâce à la bénédiction. L'autre raconte comment les humains font échouer ce projet faute d'accepter le manque nécessaire et comment dieu réagit avec patience et ténacité dans l'espoir de corriger leurs erreurs ou de relancer le processus, notamment en s'appuyant sur le juste. Son moyen d'action privilégié est de toute évidence la parole. Enfin, la possibilité même d'être pris par l'intrigue et de cultiver l'espoir qui est celui de Dieu est permise par *la position* conférée au *lecteur* par divers procédés destinés à l'introduire dans le monde intérieur du personnage divin ; en revanche, sa position est presque toujours supérieure à celle des personnages humains — à l'exception de Noé, auquel il reste cependant globalement supérieur. Cette proximité avec la divinité crée une forme d'empathie encourageant le lecteur à apprécier de manière positive sa façon d'être, de parler et d'agir avec les humains du récit. Complémentairement, sa distance par rapport à ces derniers l'empêche d'approuver leurs erreurs répétées. Sa réflexion peut alors éventuellement l'amener à se reconnaître en eux et à juger négativement ses propres errances à la lumière de l'espoir de vie qui caractérise sans cesse le dieu du récit.