



Paru dans

L. DÉOM, S. LAGHOUATI, C. LAHOUSTE, J. LAMBERT, C. MEURÉE (éds),
Faire lien autour de Myriam Watthee-Delmotte,
Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, p. 17-22

L'auteur, créateur de mondes

André Wénin

UCLouvain

Dans ma contribution au colloque international transdisciplinaire *Rite et création* organisé par Myriam Watthee-Delmotte à l'UCLouvain début novembre 2017, j'ai montré combien les textes bibliques sur la création, en particulier le chapitre 1 de la Genèse, relevaient d'une forme de ritualité liée à la création littéraire¹. J'aimerais ici, en hommage amical à celle dont l'initiative m'a invité un jour à ouvrir avec elle les portes de la recherche sur les figures et formes de la spiritualité dans la littérature et les expressions artistiques, prolonger ces réflexions en soulignant un aspect de cette première page de la Bible hébraïque qui, de façon toute paradoxale, crée aux yeux du lecteur le monde dont elle évoque la création par Élohîm.

Les biblistes ne l'ignorent pas, le « premier récit » de la création qui ouvre le livre de la Genèse s'inspire très probablement du fameux poème mythologique babylonien intitulé *Ēnouma elish* et remontant sans doute au tournant du I^{er} millénaire. Au sein de la vaste littérature de l'ancien Proche-Orient, ce n'est sans doute pas la seule source du texte biblique, mais c'en est une importante² : le début de la Genèse partage *grosso modo* sa représentation de l'univers tandis que la progression de l'action créatrice du démiurge suit un parcours similaire. Cela commence par la séparation du haut et du bas au moyen du partage des eaux que retient le ciel, avec l'aménagement de la terre³. Suit la création des astres – étoiles, soleil et lune – dont dépend la scansion des temps – jour et nuit, mois, année et même semaines⁴. Vient enfin la création de

¹ Cf. A. Wénin, « Création et ritualité. Variations bibliques » (à paraître).

² Cf. encore le récent commentaire de G. Fischer, *Genesis 1–11*, Fribourg–Bâle–Vienne, Herder, 2018, p. 55–56. Cf. aussi le grand commentaire de C. Westermann, *Genesis 1–11. A Commentary*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984, p. 74–177 (en particulier p. 80–84 et 91–93). Pour la comparaison entre les deux textes, cf. E. A. Speiser, *Genesis*, Garden City, Doubleday, 1960, p. 9–11.

³ EnEl, IV, 136–146 ; Gn, I, 6–10. On trouvera l'édition et le commentaire du texte babylonien dans W. G. Lambert & S. M. Parker, *Enūma eliš : the Babylonian Epic of Creation, the Cuneiform Text*, Birmingham, Blackwell, 1974.

⁴ EnEl, V, 1–8 et 12–22, où un rythme en base 7 est enregistré pour les phases de la lune ;





l'humanité à laquelle le dieu créateur assigne immédiatement une tâche : celle de servir les dieux pour les dispenser de leur travail dans le poème babylonien, celle de dominer la terre dans la Genèse¹. D'autres rapprochements sont également significatifs. J'en pointerai deux en particulier.

Les débuts de chacun des textes ne sont pas sans similitude, même formelle. Voici celui de l'*Énouma elish* :

Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé
qu'en bas la terre ferme n'avait pas reçu de nom
ce fut Apsou, l'initial, qui les engendra
la causale Tiamat qui les enfanta tous.
Leurs eaux se mêlaient ensemble²...

On se souvient du début de la Genèse, où le nom de l'abysse primordial, *tehôm*, correspond à celui de la déesse mésopotamienne Tiamat :

Lorsqu'Élohîm commença à créer le ciel et la terre,
la terre était tohu et bohu
et des ténèbres étaient sur la face d'un abysse
et un vent de dieu remuait sur la face des eaux³.

Dans les deux poèmes, la création de « ciel et terre » débute avec un amas d'eaux chaotique qui va servir pour ainsi dire de matière première. On notera aussi, en lien avec les deux premiers vers de l'*Énouma elish*, qu'en Gn, 1, le ciel et la terre – qui désignent ici l'univers entier – ne recevront leur nom que lorsque Élohîm les aura aménagés (respectivement versets 8 et 10).

Seconde ressemblance significative, dans le poème babylonien, le dieu Mardouk dispose d'une parole puissante qui s'avère créatrice. Ainsi, s'adressant à lui, les dieux lui disent : « Parle, que ce soit pour détruire ou créer :

Gn, 1, 3-5, 14-19 et 11, 1-3 où le sabbat du septième jour achève la semaine de création.

¹ EnEl, VI, 2-9 et 33, 34 ; Gn, 1, 26-28. Dans les deux textes, le projet de création est formulé explicitement par la divinité avant d'être ensuite réalisé.

² EnEl, 1, 1-5. Traduction de M.-J. Seux, *La Création du monde et de l'homme dans les textes mésopotamiens*, Paris, Éditions du Cerf, 1981, p. 20. Apsou et Tiamat sont deux divinités personnifiant respectivement l'eau douce et l'eau salée de la mer ; au départ, elles sont mélangées.

³ Gn, 1, 1-2. Pour le rapprochement entre les deux *incipit*, voir en particulier E. A. Speiser, *Genesis, op. cit.*, p. 11. On aura noté que les deux poèmes commencent par une période temporelle qui donne un ton solennel à l'introduction.





cela sera. » Et le poème de donner un exemple de cette parole efficace¹, qui amène les autres dieux à rendre hommage à Mardouk en proclamant sa royauté (« Mardouk est roi ! »), puis à le vêtir et à l'armer comme un roi². Dans la Genèse aussi, la parole de l'Élohîm créateur est particulièrement efficace, bien qu'elle ne soit jamais destructrice³. Cette puissance le désigne comme souverain de l'univers, et cela, même si le récit biblique réserve l'acclamation de Yhwh comme roi aux Israélites qui le reconnaîtront tel lors de la sortie d'Égypte, avant de lui construire une demeure à l'instar de celle que les dieux édifient pour Mardouk⁴.

De telles similitudes ne peuvent toutefois masquer les grandes différences entre le long poème à la gloire de Mardouk et la brève page qui ouvre la Torah d'Israël. La principale de ces différences réside dans le monothéisme affiché par le poème biblique. L'Élohîm créateur est pour ainsi dire seul en scène, alors que le texte mésopotamien a tous les traits d'un poème mythologique et met en scène un nombre important de divinités. Celles-ci s'opposent dans le cadre d'une gigantesque théomachie au terme de laquelle Mardouk, vainqueur de sa lutte contre Tiamat et ses alliés, crée l'univers à partir du corps de l'ennemie qu'il a tuée. Tout au contraire, le récit biblique n'évoque aucune violence guerrière puisque le créateur n'y détruit rien et laisse même subsister l'océan primordial (*tehôm*) dans l'espace harmonieux qu'il aménage les deuxième et troisième jours où il forme « les mers »⁵. De plus, cela a été dit, l'humanité a un statut complètement différent dans les deux récits.

Toutes ces différences ont été amplement soulignées par les exégètes bibliques⁶. Mais une caractéristique rarement relevée jusqu'ici distingue radicalement le poème biblique de son prédécesseur mésopotamien. L'auteur, qui

¹ EnEl, v, 22 ; la suite donne l'exemple d'une parole qui fait disparaître ou réapparaître quelque chose – suivant les versions, des images, une constellation ou un vêtement (vers 23-26).

² EnEl, v, 27-30.

³ Voir I, 3, et tout au long de Gn, I.

⁴ Pour le récit biblique, voir Ex, xv, 18 (acclamation) et xL, 16-38 (érection de la Tente et prise de possession par Yhwh). En EnEl, vI, 47-66, les dieux construisent un temple en gratitude pour le salut reçu de Mardouk (il s'agit de Babylone). Clairement, la Torah – qui ne connaît aucun autre dieu que celui d'Israël – transpose sur le peuple élu les actions des dieux : acclamation royale et construction du sanctuaire du dieu libérateur. Cf. aussi plus loin dans le présent texte.

⁵ Gn, I, 10.

⁶ Cf. par exemple G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, Waco, Word Books, 1987, p. 8 ; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 105.





« raconte » comment Élohîm crée le monde par la puissance de sa parole, crée lui-même un monde par les mots qu'il file au long de son récit hautement stylisé, un monde étrangement semblable à celui du lecteur.

De jour en jour, en effet, l'auteur dessine progressivement l'image du monde que le lecteur connaît. C'est d'abord l'alternance de la nuit et du jour, avec les transitions que sont le soir et le matin¹. Viennent ensuite l'espace avec la voûte céleste, les mers et la terre sèche que couvrent les végétaux, dont les trois catégories – herbes, céréales et arbres – correspondent à la réalité². Quant à la voûte, elle est le lieu des astres qui servent d'horloge à l'univers terrestre marquant les rythmes journalier, mensuel et annuel – mais aussi rituel³. Tout ce cadre spatio-temporel a quelque chose d'immuable, ou tout au moins de constant et de prévisible, ce que rend bien littérairement le décompte précis des mots utilisés dont la régularité semble imiter celle de la réalité qu'ils évoquent⁴.

Il n'en va pas de même des vivants qui, foisonnants comme la vie peut l'être, peuplent les espaces préalablement aménagés⁵ : les poissons et les monstres légendaires qui grouillent dans les mers, les oiseaux qui, par leur vol, sont liés aussi bien au ciel qu'à la terre, enfin les animaux terrestres, eux aussi disposés en trois catégories – bêtes sauvages, animaux domestiques et bestioles multiples et variées. Les êtres humains eux-mêmes arrivent enfin, le texte prenant acte de leur sentiment d'être le chef-d'œuvre de la création, la plus haute des créatures d'Élohîm, et de la tâche qu'ils pensent être la leur : se rendre maîtres du monde qu'ils habitent en dominant les autres vivants, à l'image de celui qui les a créés.

Un tel récit relève clairement de la fiction. De façon évidente, en effet, l'auteur⁶ n'a aucun accès possible aux paroles qu'il met sur les lèvres du créateur

¹ Gn, 1, 3-5 et la fin de chaque « jour » aux versets 8, 13, 19, 23 et 31.

² Ce sont les deuxième et troisième jours, cf. Gn, 1, 6-13.

³ C'est le quatrième jour, cf. Gn, 1, 14-19.

⁴ Cf. mon article « Création et ritualité », *op. cit.* Les versets 3-19 de Gn, 1 sont disposés en trois sections d'exactly 69 mots chacune : les deux premiers jours, le troisième et le quatrième, en tout 207 mots. J'ajouterai que 69 est le produit de 3 × 23, 23 correspondant au nombre de lettres de l'alphabet hébreu.

⁵ Le récit des deux derniers jours compte un nombre de mots presque identique à celui des quatre premiers (206), mais aucune régularité ne se constate dans leur disposition. Ce « désordre » reflète celui des vivants.

⁶ Il s'agit peut-être d'un rédacteur au service d'un groupe. Celui-ci est presque sûrement issu de l'école sacerdotale à laquelle on doit de nombreux éléments inclus dans la Torah. On situe d'ordinaire l'écriture de ce texte dans la seconde moitié du VI^e siècle.





ni aux « événements » qu'il raconte. Le simple fait de situer la création des humains le sixième jour – ils ignorent donc ce qui précède – suggère qu'il a conscience de ce fait, et les mythes sur lesquels s'appuie sa vision de l'univers sont difficilement attribuables à une quelconque révélation qui lui viendrait du dieu de sa foi. Dans le même sens, l'Élohîm mis en scène, parlant et agissant, n'a rien d'un acteur observable dans la réalité du lecteur, tandis que le monde décrit est exempt de toute négativité¹, de tout mal et de toute violence², ce qui suppose à la fois le dévoilement d'un invisible et l'occultation de tout un pan de la réalité visible. Autant d'éléments qui désignent cette page comme un texte fictionnel.

Pourtant, c'est bien cette fiction – création éminemment littéraire – qui, à mesure qu'elle se déroule, dessine aux yeux du lecteur une image conforme à la réalité de l'univers qui est le sien. Le texte provoque ainsi une forme de brouillage entre fiction et réalité car, par ses paroles et ses actes décrits dans la fiction du récit, le personnage divin construit pas à pas, avec une progressivité à la logique imparable, l'univers qui n'est autre que celui dans lequel vit le lecteur. Ce brouillage est de nature théologique au sens où il vise à amener le lecteur à lire le monde qui est le sien comme le résultat de la parole d'Élohîm et à se joindre à l'admiration dont ce monde est l'objet de la part du Créateur lui-même qui, à sept reprises, s'écrie : *kî tôv*, « que c'est bien », une acclamation bien connue dans le culte d'Israël³. Ce faisant, l'auteur exprime sa foi en un Dieu qui n'a rien de fictionnel dans la mesure où sa parole et son action produisent la réalité, et il suggère par là même que la fiction du long récit qui commence ici ne sera pas sans effet sur la réalité vécue par le lecteur.

Voilà qui n'est pas sans incidence sur la lecture du récit biblique. Bon gré mal gré, le lecteur se trouve, dès la première page, face à une fiction qui met en scène sa propre réalité, qui l'interprète et l'interpelle, comme elle le fait quand elle cite les paroles d'Élohîm assignant aux humains la tâche de dominer la terre avec les animaux, puis une nourriture végétale qui leur suggère de dominer sans violence⁴. Bref, s'il prend au sérieux le contrat de lecture proposé par

¹ Dans ce texte de plus de 450 mots, on ne trouve aucune négation.

² La nourriture donnée aux vivants (versets 29-30) est exclusivement végétale, et cela, même pour les animaux connus comme carnivores.

³ Cf. par exemple Jr, xxxiii, 11; Ps xxxiv, 9; 106, 1; cxxxvi, 1, et les récits mettant en scène une liturgie en I Ch, xvi, 34; II Ch, v, 13 et vii, 3. Pour ce refrain en Gn, 1, voir les versets 4, 10, 12, 18, 21, 25; au verset 31, la formule est un peu différente : « et voici : c'est très bien ».

⁴ J'ai traité ce thème dans diverses publications, à la suite de P. Beauchamp, « Création et fondation de la Loi en Gn 1,1-2,4a. Le Don de la nourriture végétale en Gn 1,29s », dans Id., *Pages exégétiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 105-144 : cf. par exemple A. Wénin,





la première page de la Genèse, le lecteur comprend qu'il s'engage dans un récit de fiction dont la promesse est de mettre en scène et en jeu la réalité qui est la sienne. Le défi qui lui est ainsi lancé est alors non seulement de comprendre le récit, mais aussi de s'interpréter lui-même.

Le récit de la création du monde au premier chapitre de la Genèse serait-il également le récit de la création du véritable lecteur ?

D'Adam à Abraham ou les Errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 40-46.

