Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 29 (1896)

Artikel: La première page de la bible : étude d'histoire religieuse

Autor: Vuilleumier, H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379608

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PREMIÈRE PAGE DE LA BIBLE

ÉTUDE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

PAR

H. VUILLEUMIER[1]

III

Et d'abord, ce cadre de la semaine, pour lequel je viens de revendiquer le droit à être pris au sens strict, *est-il bien certain qu'il ait fait dès l'origine partie intégrante du récit?* En est-il un élément constitutif et inséparable? Ou bien, n'y aurait-il pas été adapté de seconde main? Ne serions-nous pas, peut-être, en présence de ce qu'on pourrait appeler une « édition augmentée » datant d'une époque où le sabbat avait acquis pour la conscience religieuse d'Israël une signification et une importance toute nouvelle?

La question peut tout au moins se poser, puisque, nous l'avons vu, même abstraction faite de la division en journées, le drame de la création forme un tout complet, bien ordonné, parfaitement intelligible. Non seulement la question se pose, mais divers indices fournis par le texte actuel permettent de la résoudre avec une probabilité qui approche de la certitude. Tout porte à croire qu'avant de revêtir sa rédaction actuelle, la cosmogonie de la Genèse a existé sous une forme moins complexe, sans le refrain des soirs et des matins, sans la numérotation des jours, sans l'intervention du sabbat, en un mot, sans le cadre

[1] Voir le numéro de juillet.

de la semaine; telle, enfin, que nous l'avons précédemment reproduite, avec ses huit actes créateurs. Ces indices quels sont-ils? En voici les plus significatifs.

Notre attention est d'abord mise en éveil par le commencement du chapitre II. «Ainsi, est-il dit au verset 1, furent *achevés* les cieux et la terre avec toute leur armée». Ces mots ont tout l'air d'être la conclusion du récit qui précède. L'œuvre, en effet, n'avait-elle pas atteint son terme avec la création de l'homme fait à l'image de Dieu et la loi destinée à assurer la paix entre les créatures? Dieu lui-même ne vient-il pas de constater avec satisfaction que l'œuvre accomplie était entièrement conforme à sa volonté? Et voilà que le verset 2 continue en disant: « Puis Dieu *acheva* au 7e jour l'ouvrage qu'il avait fait: il se reposa ce jour-là de tout son ouvrage, etc. », comme si, nonobstant ce qui vient d'être dit, l'ouvrage n'avait pas été « achevé » à la fin de la 6e journée! Cette espèce de conflit entre les deux versets a de tout temps grandement embarrassé les interprètes, à commencer par le premier de tous, le traducteur grec du IIIe siècle avant J. Ch. Pour les concilier, on a recouru à toute sorte d'expédients, sans trop y réussir[1]. La vraie solution de la difficulté ne serait-ce pas plutôt que nous avons ici la trace d'un travail de seconde main ayant consisté à compléter le récit primitif par l'insertion et l'adjonction de l'élément sabbatique? Dans la pensée de ce second rédacteur, l'œuvre de la création, bien qu'achevée en un certain sens avec l'apparition de l'homme sur la terre, n'aurait été pleinement achevée, n'aurait reçu son vrai couronnement que par l'œuvre spéciale du 7e jour, celle de la célébration primordiale et de la solennelle consécration de cette journée comme jour férié.

Autre remarque. Nous avons signalé la belle symétrie qui règne entre les œuvres des trois premiers jours et celles des trois suivants. Cette symétrie a été obtenue comment? Par la réunion en un seul et même jour, ici, du 3e et du 4e acte créa-

[1] Le traducteur alexandrin, suivi par plusieurs modernes, n'a rien trouvé de mieux que de changer le texte en disant: « Et Dieu acheva *au 6e jour* ses œuvres qu'il avait faites, et il se reposa *le 7e jour* de toutes les œuvres qu'il fit. »

teur, là, du 7e et du 8e. Or il n'est guère douteux qu'au point de vue de la cosmogonie comme telle, étant donné la manière dont les différents actes créateurs s'enchaînent les uns aux autres, une combinaison différente eût semblé plus naturelle. Sans contredit le 3e acte : séparation de la terre ferme d'avec les eaux d'en bas, se relie au 2d : séparation de ces mêmes eaux d'en bas d'avec les eaux célestes, bien plus étroitement qu'au 4e : production des végétaux. Ce dernier, en effet, inaugure une phase nouvelle du travail créateur. Il ne s'agit plus ici de l'œuvre en quelque sorte préliminaire de la séparation des éléments confondus dans le chaos, de la délimitation des trois grands domaines ou, pour reprendre une image précédemment employée, de la construction des trois grands étages de l'univers : ciel, mer et terre. Avec la production des végétaux commence, si je puis ainsi dire, l'aménagement et l'approvisionnement de la maison destinée aux créatures vivantes.

Enfin, et surtout, veuillez remarquer que ce que j'appelais la grande pierre d'achoppement dans le récit actuel de la Genèse n'a pas d'autre cause que cet encadrement des huit actes de la création dans les six jours ouvrables de la semaine. Vous avez compris que je veux parler du fait que trois fois il est déjà question de *soirs*, de *matins*, de *jours*, avant l'existence des *luminaires* célestes, et par conséquent, avant le premier lever du soleil.

Je sais bien qu'on a essayé d'atténuer la chose en faisant observer que dans l'idée des Hébreux la clarté du jour n'était pas liée aussi étroitement qu'elle l'est pour nous à la lumière qui émane du soleil. On peut citer en effet tels passages du livre de Job d'où il ressort que le grand poète et penseur qui a composé ce livre se représentait la lumière et les ténèbres comme des substances cosmiques ayant chacune sa résidence en des lieux inconnus aux mortels. De ce séjour qui leur est propre, Dieu les envoie à volonté sur la terre et les en retire par des voies mystérieuses ; de telle sorte que si certain jour il lui plaisait de retenir la lumière, ce « jour »-là resterait privé de toute clarté [1]. Pareillement, conclut-on, Dieu pouvait, dans la pensée

[1] Job XXXVIII, 19, 20 ; XXVI, 10 ; III, 4.

de l'auteur de notre cosmogonie, avoir fait briller la lumière trois fois de suite pendant l'espace de ce que nous appelons un jour, lors même qu'il n'y avait pas encore de soleil.

Mais à supposer que la conception poétique du livre de Job fût généralement répandue parmi les Israélites, est-il bien sûr qu'on en tirât pareille conclusion? Il est permis d'en douter. Sans doute que notre récit, lui aussi, fait de la lumière une création à part. En disant que Dieu « sépara la lumière d'avec les ténèbres », il semble bien les envisager comme des substances ayant leur existence à part et leur sphère d'action propre. Mais, — et voici en quoi notre récit, même abstraction faite de la division en six jours, diffère de la conception du livre de Job, — ce domaine distinct que Dieu assigne à la lumière et aux ténèbres n'est pas tant un domaine dans l'espace, c'est avant tout une certaine sphère d'action dans le temps. « Elohîm, est-il dit, nomma la lumière *jour*, et les ténèbres *nuit* ». Et si plus tard, par son 5e acte créateur, Dieu place au firmament les astres, et spécialement les deux grands luminaires, c'est expressément pour que, entre autres offices, ils remplissent celui qui consiste à régler, par rapport à la terre et à ses habitants, ce règne alternatif de la lumière ou du jour, des ténèbres ou de la nuit[1]. Ainsi donc, pour paraître moins choquant sans doute à un ancien Juif qu'il ne l'est pour nous, l'inconvénient signalé n'en subsiste pas moins. Mais, je le répète, cet inconvénient tient uniquement à la rédaction actuelle. Enlevez par la pensée le cadre de la semaine, dégagez-en le récit cosmogonique lui-même, avec ses huit actes créateurs, vous le verrez disparaître du coup.

Il y a plus. A y regarder de près, ce récit offre certains traits d'où l'on peut inférer à bon droit que le cadre en question a dû lui être primitivement étranger. De ces traits je n'en veux relever que deux. Le premier, c'est que le mot *jour* y est pris

[1] Comp. Ps. CIV, v. 19 et suiv. Il dépend de Dieu qu'il fasse nuit (« amènes-tu l'obscurité? la nuit vient », v. 20), ce qui n'exclut pas (v. 19) qu'« il a fait la lune pour marquer les temps » et que « le soleil sait quand il doit se coucher ». Le psalmiste paraît s'être inspiré de notre récit, mais il ne fait allusion ni aux « jours » ni au sabbat.

dans une autre acception que celle qu'il a dans le refrain. Ici, le jour c'est le jour dit *civil*, dont l'une des moitiés se termine au soir, l'autre au matin. Là, au contraire, le jour est opposé à la nuit; c'est le jour *physique*, le temps où il fait jour, où règne la lumière, où le plus grand des deux luminaires exerce son empire.

Le second trait, plus caractéristique et plus essentiel, le voici : c'est que, d'un bout à l'autre, le récit des huit actes créateurs est dominé par l'idée que Dieu n'a eu qu'à parler pour que la chose se fît. « Que la lumière soit! » Et la lumière fut, et Dieu vit la lumière, qu'elle était bonne. « Qu'il y ait un firmament entre les eaux! » Et cela fut ainsi. « Que les eaux qui sont sous les cieux se rassemblent et que le sec paraisse! » Et cela fut ainsi, et Dieu vit que cela était bon. Et ainsi du reste: aussitôt dit, aussitôt fait et bien fait. Exactement comme le représente le psalmiste:

Dieu dit, et cela fut;
Il donna l'ordre, et cela exista[1].

Ce que notre vieux psautier rimé paraphrase en ces termes qui, pour être quelque peu prosaïques, n'en sont pas moins justes et expressifs:

La chose, aussitôt qu'il l'eut dite,
Eut son être dans le moment;
L'obéissance fut subite
Et suivit le commandement.

Est-il croyable qu'un narrateur possédé de cette pensée puissante, et désireux sans doute de l'inculquer à ses lecteurs, eût disposé de prime-abord son récit de façon à la reléguer dans l'ombre? Est-il croyable qu'il en eût distrait comme à plaisir l'esprit du lecteur en superposant de sa propre main à la division qui est à la base de son drame cosmogonique une autre division, reposant sur un principe différent, et donnant à entendre que chacune des paroles du Créateur, au lieu de produire son effet « dans le moment, » aurait eu besoin, pour

[1] Ps. XXXIII, 9.

se faire obéir, de tout le temps compris entre un matin et un soir? Il faut avouer que cela est difficile à concevoir.

L'impression qu'on retire de la lecture des huit *Dieu dit et ainsi fut* consécutifs est incontestablement celle-ci: que pour ce narrateur-là la question de temps ne s'est pas même posée, attendu que les actes créateurs ne lui apparaissaient pas comme un *travail,* exigeant tant et tant de *journées* pour s'accomplir. Dans sa pensée, les paroles créatrices ont dû se succéder à peu d'intervalle, pour ainsi dire coup sur coup, de telle sorte qu'aussitôt le ciel, les mers, la terre dégagés du chaos et mis à leur place respective, aussitôt la terre garnie de sa première verdure, les luminaires célestes ont pu, *dès le premier jour du monde,* exercer leur pouvoir régulateur sur la lumière et les ténèbres. Ce qui prouve d'ailleurs que cette idée d'une création du monde en moins d'une semaine, voire en un seul jour, n'était pas inabordable pour l'esprit israélite, c'est que le second récit de la Genèse, celui que nous avons déjà eu l'occasion de rapprocher du nôtre, commence par ces mots qu'il n'y a aucune raison de ne pas entendre à la lettre: « *Le jour que* l'Eternel Dieu fit une terre et des cieux, » — la terre étant encore en tel et tel état, — « l'Eternel Dieu forma l'homme, » etc[1].

Les développements dans lesquels je viens d'entrer vous auront fait comprendre, je l'espère, que ce n'est pas sans de sérieux motifs, et des motifs suggérés par le texte lui-même, que les commentateurs les plus autorisés sont depuis assez longtemps d'accord pour distinguer du récit dans sa forme traditionnelle une relation plus ancienne qui lui a servi de base. Dans cette relation, d'après laquelle la transformation du chaos en notre monde actuel se serait opérée en huit actes non seulement successifs mais consécutifs, l'accent de la pensée reposait sur le fait que ces actes s'étaient accomplis *à l'instant,* au simple commandement de Dieu. En d'autres termes, ce que cette première version mettait surtout en relief, c'était la manière souveraine dont le Dieu unique avait disposé de la matière pour réaliser son dessein. Sur ce récit plus ou moins ancien, qui ne

[1] Gen. II, 4b-7.

spécifiait rien quant à la *durée* de l'œuvre créatrice, est venue se greffer ensuite l'idée sabbatique. Ce qui caractérise cette rédaction de seconde main, c'est l'analogie qu'elle établit entre l'œuvre du Créateur et celle d'un ouvrier qui travaillerait avec méthode et avec art, de façon à remplir sa tâche dans l'espace d'une semaine. Nous verrons avant longtemps de quelle époque date vraisemblablement cette insertion du cadre hebdomadaire dans l'ancien récit cosmogonique et à la suite de quelles circonstances historiques elle se sera effectuée. Auparavant, nous avons à répondre à cette question-ci: *D'où provenait le récit qui fait le fond de notre cosmogonie?*

IV

Tout le monde, ou peu s'en faut, est aujourd'hui d'accord pour reconnaître qu'elle repose sur une *tradition*. Mais cette tradition elle-même, où avait-elle sa source? Ici il importe de distinguer. Ce n'est pas, en effet, d'une source unique que dérivait la tradition israélite sur l'origine du monde et de l'humanité. Deux sources bien différentes ont contribué à la former: différentes par leur nature et leur provenance, différentes aussi quant à la part pour laquelle leurs éléments respectifs sont entrés dans la tradition et, par son canal, dans la composition de notre récit. C'est ce dont nous allons essayer de nous rendre compte en profitant des lumières que les études historiques de notre siècle ont répandues sur ce difficile mais attrayant sujet.

Il est constant que chez tous les peuples de l'antiquité qui se sont élevés à un certain degré de culture on rencontre des théories plus ou moins développées sur l'origine du monde. Il n'est pas moins constant que ces théories, avant de se prêter à des spéculations philosophiques ou théologiques, ont commencé dans la règle par revêtir spontanément la forme populaire et poétique du *mythe*. Fruit de l'imagination créatrice autant et plus encore que de la réflexion, ces cosmogonies répondaient à un double intérêt ou cherchaient à satisfaire un double besoin. Un intérêt théorique d'abord, ou, si vous voulez, un besoin plutôt *intellectuel;* besoin qui s'éveille dès que l'idée de causa-

lité a germé dans l'esprit humain; dès que l'homme, non content de constater ou de subir les phénomènes qui tombent sous ses sens, se sent poussé à les coordonner entre eux, à s'expliquer leur comment et leur pourquoi, à se rendre compte de leur origine et de leur enchaînement. Ensuite, un intérêt que j'appellerai pratique ou, pour lui donner son vrai nom, le sentiment *religieux*. Ce sentiment, de son côté, ne saurait se tenir pour satisfait tant que la puissance supérieure de qui l'homme se sent dépendant, de qui il est convaincu qu'elle agit mystérieusement dans tout ce qui l'entoure, n'est pas conçue comme étant déjà intervenue activement dans la production même de ce monde sur lequel s'exerce son action. Selon que l'un ou l'autre de ces intérêts a prévalu, on verra prédominer tantôt la notion de *l'évolution* tantôt celle de *création*; mais ce serait une erreur que de croire ces deux notions exclusives l'une de l'autre, comme aussi de s'imaginer que l'idée de création aurait été absolument étrangère à l'antiquité en dehors d'Israël.

Toutes les cosmogonies de l'ancien monde, si variées qu'elles soient, ont certains traits communs, ce qui s'explique par le fait qu'elles partent de prémisses semblables. Ne reposent-elles pas, en effet, sur la même façon ingénue de se représenter la figure de l'univers? Il est incontestable, cependant, qu'il existe une parenté plus étroite entre les cosmogonies des peuples de même race ou ayant habité des régions voisines. Il est reconnu en particulier, et non d'aujourd'hui seulement, que le récit de la Genèse offre des points de contact frappants, des ressemblances qui ne sauraient s'expliquer par une rencontre fortuite, avec les traditions cosmogoniques à nous connues des autres peuples de langue sémitique. Et comme, de son propre aveu, selon le témoignage de sa propre généalogie traditionnelle, Israël est un des plus jeunes sinon le dernier venu des peuples issus de Sem, réputé l'une des trois têtes de ligne de l'humanité actuelle, il est permis d'en conclure que c'est dans les cosmogonies de l'un, peut-être de plus d'un, de ces peuples plus anciens et d'une civilisation plus avancée qu'il faut chercher l'une des deux sources de la tradition qui est à la base de notre récit.

Que si vous me demandez auquel de ces peuples il faut songer de préférence, la réponse n'est guère douteuse : c'est aux Chaldéens. Il est vrai que la tradition israélite présente aussi quelques traits qui lui sont communs avec la légende phénicienne, pour autant du moins qu'elle nous est connue par l'intermédiaire de Philon de Byblos[1]. Tels sont : le nom archaïque et poétique de *bôhû* qui correspond à *bâau*, le nom phénicien du chaos ; le souffle ou l'esprit qui, dans la cosmogonie phénicienne, figure à côté du chaos et qui, en s'unissant à lui, engendre *môt*, la matière féconde ; le verbe « couver, » enfin, qui est employé dans notre récit pour désigner l'action exercée par l'esprit d'Elohîm sur la masse couverte d'eau et de ténèbres. Dans cette image il est difficile de ne pas voir une réminiscence de l'« œuf » dont *môt* aurait eu la forme et qui, en se partageant en deux, aurait donné naissance au monde actuel. Mais, à tout prendre, c'est bien à la Chaldée, ce centre renommé de haute culture et d'antique sagesse, que revient l'honneur d'avoir fourni le principal contingent à la formation du corps ou de la partie matérielle de la tradition israélite sur laquelle repose notre récit.

Il serait trop long de discuter ici la question de savoir à quelle époque remonte cet emprunt, si c'est déjà à celle des patriarches ou bien, ce qui me paraît plus probable, à celle de l'établissement d'Israël dans Canaan, ce pays dont la culture était toute saturée d'éléments babyloniens[2]. Cette question assurément intéressante ne sera sans doute jamais résolue à la satisfaction générale et elle n'est d'ailleurs que d'une importance secondaire. Voyons plutôt quelle était cette *cosmogonie babylonienne*.

[1] Ce savant grec, d'origine phénicienne, enseignait à Rome à la fin du premier ou au commencement du second siècle de notre ère. Des fragments de son ouvrage, soi-disant traduit de l'histoire de Phénicie d'un certain *Sankhoniathon*, ont été conservés par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*.

[2] On sait que ce dernier fait, déjà précédemment entrevu, a été mis en évidence par les trouvailles faites il y a quelques années à Tell-Amarna, en Egypte. Voir, entre autres écrits sur ce sujet, Zimmern, *Palästina um das Jahr 1400 vor Christus nach neuen Quellen*, dans la Revue de la société allemande pour l'exploration de la Palestine (1891), tome XIII, p. 133 et suiv.

Jusqu'il y a une vingtaine d'années elle ne nous était connue que de seconde et même de troisième main. Nous en possédions un très court résumé provenant de Damaskios, philosophe athénien du 6e siècle après Jésus-Christ, et une reproduction partielle remontant, par deux intermédiaires[1], à Bérose, prêtre de Bel à Babel, qui avait écrit, vers l'an 300 avant l'ère chrétienne, une histoire de Chaldée en langue grecque. Il était difficile de savoir jusqu'à quel point on pouvait se fier à des sources de date aussi récente. Or les renseignements qui nous venaient de ces deux côtés ont été à peu de chose près confirmés et à bien des égards complétés par des textes beaucoup plus anciens, en caractères cunéiformes sur tablettes d'argile, que Georges Smith, alors conservateur au Musée britannique, eut la bonne fortune de trouver en 1873 à Kouyoundjik, l'ancienne Ninive. C'étaient les fragments d'un poème mythologique que des scribes assyriens avaient copié au 7e siècle avant notre ère pour la bibliothèque du roi Assourbanipal, le Sardanapale des Grecs, mais dont l'original datait d'une époque beaucoup plus reculée. Il est assurément regrettable que ce précieux document, qui nous reporte à la plus haute antiquité, à un âge où les ancêtres d'Israël menaient encore une existence de nomades, ne nous soit parvenu, lui aussi, que dans un état fragmentaire. Heureusement une partie de ses lacunes se laisse combler grâce à une particularité de la poésie épique, laquelle se plaît, — on le sait assez par Homère, — à répéter tout au long des faits ou des discours déjà précédemment rapportés. D'après les derniers déchiffrements et les commentaires les plus récents des assyriologues, voici en résumé comment l'antique sagesse de Babel se représentait l'origine des choses[2].

De même que la plupart des mythes cosmogoniques, celui-ci

[1] L'un, Eusèbe de Césarée, du quatrième siècle de notre ère; l'autre, Alexandre Polyhistor, du premier avant Jésus-Christ.

[2] Voir en particulier Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier* (1890) ; Hommel, *Inschriftliche Glossen und Exkurse zur Genesis* (dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, Ire année, p. 393 et suiv. ; 2e année, p. 89 sq.) ; Zimmern, dans l'appendice à l'ouvrage de M. Gunkel : *Schöpfung und Chaos* (1895), p. 401 et suiv.

débute par une théogonie, c'est-à-dire qu'il nous montre les dieux prenant naissance en même temps et par le fait que le monde actuel commence à se dégager du chaos. Jadis, est-il dit, avant qu'il existât un « ciel » et une « terre, » alors que *apsû*, l'océan primitif, et *tiâmat*, la mer primitive, confondaient encore leurs eaux, lorsqu'aucun nom n'était encore nommé ni aucun destin fixé, alors, de ce mélange des eaux primordiales, naquirent successivement et à de longs intervalles plusieurs couples et plusieurs générations de dieux, dieux d'en haut et dieux de l'abîme. A un moment donné, au sujet paraît-il du feu ou de la lumière, dont l'apparition était due aux dieux d'en haut, voilà qu'une guerre éclate à l'instigation de la ténébreuse *tiâmat*. Celle-ci, la « mère des dieux, » s'insurge contre ses propres fils, entraînant à sa suite les puissances du sombre abîme et créant, pour la soutenir dans la lutte, toute sorte de monstres affreux. Personne n'ose s'attaquer à cette armée des ténèbres. Enfin, l'un des derniers nés d'entre les dieux d'en haut, Mardouk (Merodak), le dieu du jour naissant et de la lumière printanière, — celui que la ville de Babel devait révérer tout particulièrement comme son seigneur et patron, — Mardouk se fait fort d'être le « vengeur des dieux. » A cette offre il met cependant une condition : c'est que ses aînés, dans une assemblée solennelle, lui assurent des droits pareils aux leurs. Les dieux s'assemblent en effet pour fixer le lot de Mardouk : son autorité, décident-ils, sera sans pareille, il sera le roi de l'univers, sa parole aura le pouvoir d'appeler à l'existence et de faire disparaître. Investi de la sorte des honneurs suprêmes, Mardouk s'apprête au combat. Il s'arme de la foudre et d'un filet, se fait escorter par les vents et par l'ouragan et, monté sur son char, va affronter les rangs ennemis. Seule *Tiâmat* ose lui résister en face. Mais c'est en vain que, dans le combat singulier qui s'engage, elle a recours aux forces occultes de la magie. Elle est enlacée dans le filet, l'ouragan

Comp. aussi, dans le livre de M. Gunkel lui-même, en particulier les pages 16 et suiv., et le paragraphe que M. C.-P. Tiele a consacré à la cosmogonie babylonienne dans le 1er vol. de sa récente *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid* (trad. allemande de Gehrich, 1895, p. 177 et suiv.)

s'engouffre dans sa gueule formidable[1], frappée à mort elle succombe. Ses auxiliaires à leur tour, y compris les êtres monstrueux, sont domptés et garrottés.

Dès ce moment, le dieu vainqueur des ténèbres, après avoir reçu les hommages « des dieux ses pères, » procède à l'œuvre proprement dite de la création. Il sépare en deux le corps de Tiâmat et de l'une des moitiés fait la voûte céleste, qu'il a soin de verrouiller et de faire garder, de peur que les eaux ne s'en échappent. Il oppose ainsi le ciel à l'océan d'en bas. Après quoi il répartit dans le ciel les astres servant de mansions aux grands dieux, y place les étoiles zodiacales et les diverses constellations, institue l'année et les douze mois; puis il fait paraître la lune, lui assigne ses fonctions et lui prescrit ses phases. La fin du récit relatif à la création des corps célestes fait défaut. Pareillement la tablette renfermant le récit de ce que Mardouk fit de l'autre moitié du corps de Tiâmat ne s'est pas retrouvée jusqu'ici; elle devait parler de la création de la mer et des continents et sans doute aussi de celle de la végétation. En revanche, il existe un fragment où il est question de la production d'êtres vivants, savoir des animaux terrestres, divisés en trois classes : bétail, bêtes des champs et reptiles, et où l'on déchiffre les premiers mots, malheureusement rien que cela, d'un récit relatif à la création des premiers hommes. Mais on peut inférer des extraits de Bérose rapprochés de plus d'une allusion renfermée dans d'autres légendes cunéiformes que d'après la cosmogonie babylonienne les hommes, créés à la place des dieux vaincus, auraient été formés de terre détrempée avec du sang divin[2]. Le poème paraît s'être terminé par un hymne solennel où le dieu créateur est comblé d'épithètes toutes plus honorifiques les unes que les autres[3].

[1] Tiâmat est conçue sous forme de dragon.

[2] Avec le sang de Bel, c'est-à-dire de Mardouk, en personne, si les auteurs qui ont extrait Bérose ne l'ont pas mal compris, ou bien, ce qui semble plus probable, avec celui qui avait coulé des blessures de Tiâmat, la mère des dieux, et que Mardouk avait eu soin de « faire emporter en des lieux cachés, » apparemment pour en faire usage dans la suite.

[3] Rien ne prouve, il est vrai, que la cosmogonie chaldéenne soit parvenue à la

Les points de contact entre cette cosmogonie et la tradition sur laquelle repose le récit de la Genèse ne vous auront certainement pas échappé. Ils ne se réduisent pas à quelques traits saillants tels que le nom servant à désigner la mer primitive, ce mot de *tiâmat*, auquel répond exactement l'hébreu *tehôm ;* tels encore que la classification identique des animaux terrestres. Les ressemblances s'étendent à la disposition générale du récit. A la base de l'une et de l'autre cosmogonie vous trouvez un chaos d'eau et de ténèbres d'où le monde actuel émerge par voie de séparation. Ici et là l'apparition de la lumière marque un moment décisif, et de part et d'autre elle est antérieure à la création des luminaires. Des deux côtés se rencontre le partage des eaux primitives en deux moitiés et leur séparation par la voûte céleste. L'ordre de succession des différents actes créateurs est essentiellement le même. Quant aux astres qui seuls font exception, puisque dans le poème chaldéen leur création vient aussitôt après celle de la voûte céleste, il est à remarquer que l'un et l'autre récit insistent également sur leur rôle par rapport à la terre et en particulier sur leur office de régulateurs du temps. N'oublions pas, enfin, de signaler le pouvoir que le mythe babylonien attribue lui aussi à la parole du Dieu créateur, bien que ce trait y soit moins en évidence que dans la tradition israélite.

Mais si nombreuses et si incontestables qu'elles soient, ce qui nous frappe bien plus que les analogies, ce sont les différences. Sur quoi portent en définitive ces analogies et partant les emprunts faits à la sagesse chaldéenne? C'est presque uniquement sur ce qui constitue le corps du récit, sa partie extérieure, matérielle ; c'est sur son canevas, son ossature, si je puis ainsi dire. Ils sont relatifs à la forme sous laquelle le

connaissance des Israélites précisément dans la version représentée par ce poème. Nous savons aujourd'hui qu'à côté de cette version-là, que les scribes assyriens avaient intitulée *Enûma élish*, d'après l'hémistiche initial, il existait d'autres rédactions encore. Mais les variantes entre ces rédactions diverses ne sont pas d'une importance majeure. Le fond même du mythe et ses traits les plus caractéristiques n'en sont pas atteints.

génie chaldéen avait essayé de résoudre en imagination ce qu'on pourrait appeler le côté scientifique du problème. Par conséquent ils concernent l'élément temporaire, transitoire, toujours perfectible de la théorie cosmogonique ; le point précisément sur lequel nous avons constaté que le récit de Genèse I est en désaccord avec celui de Genèse II et d'autres textes de l'Ancien Testament ; le côté enfin par lequel, il faut bien l'avouer, notre récit est depuis longtemps dépassé par la science de la nature.

Mais dans ce vase en vieille terre sémitique est contenu un trésor de nature et de provenance toutes différentes. Dans ces formes traditionnelles qui, en soi, n'ont plus pour nous qu'un intérêt archéologique, se sont incarnées des intuitions et des croyances qui ne sont pas, comme elles, transitoires et caduques. Ces éléments-là appartiennent en propre à la tradition israélite. Ils lui assignent une place à part parmi toutes les légendes cosmogoniques du monde ancien. Aussi est-ce ailleurs que sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, ailleurs que sur la côte phénicienne qu'il faut en chercher la source.

V

Cette autre source, vous l'avez nommée : c'est la *religion d'Israël*. L'esprit de cette religion a agi sur la matière fournie par l'antique légende comme autrefois, selon notre récit même, le souffle d'Elohîm agissait sur la masse confuse d'où devait sortir le superbe édifice de l'univers. Il a agi sur elle, la pénétrant de sa lumière, la transformant, la régénérant, dirais-je, au point d'en faire la tradition épurée qui a fini par trouver son expression littéraire dans la page, classique en son genre, que nous lisons maintenant en tête de notre Bible.

Mais cette transformation, cette « régénération », n'a pas été l'affaire d'un jour, ni celle d'une semaine. Elle a mis sans aucun doute plus d'un siècle à s'accomplir ; car à toute œuvre à laquelle l'homme est appelé à concourir, — et c'est par des hommes qu'a agi l'esprit dont je parle, — il faut du temps pour se développer et parvenir à son terme. Et puis, ne l'oublions

pas, la religion d'Israël elle-même, bien que révélée, a passé par des phases diverses. Elle n'a pas déployé dès le premier jour toutes les conséquences impliquées dans son principe. C'est au cours d'une évolution séculaire, c'est à la lumière des grandes leçons de l'histoire nationale et des enseignements de l'expérience intime, que ces conséquences sont graduellement écloses, disons mieux, qu'elles se sont imposées, avec la force et l'autorité d'une inspiration d'en haut, aux conducteurs spirituels du peuple. Et de quel peuple? Tous ses prophètes sont d'accord sur ce point : d'une « nation de col roide », d'un peuple toujours enclin à suivre les instincts de sa nature première, et dont l'éducation religieuse et morale a été l'œuvre d'une sagesse et d'une patience vraiment divines. « Les Hébreux, a dit quelque part Charles Secrétan [1], sont des païens auxquels Dieu a parlé ». Il aurait pu ajouter : et qui malgré cela, dans leur majorité, ne se sont débarrassés qu'à la longue, et seulement après de rudes leçons, des derniers langes du paganisme. D'autant plus digne d'admiration est le fait que c'est au sein de ce peuple que s'est manifestée, pour parler avec Renan [2], l'idée de Dieu « la plus épurée qu'ait connu l'antiquité » et que, sous son influence, s'est formée sur la création de l'univers une tradition à laquelle celle d'aucun autre peuple ne se peut comparer.

Nul doute qu'à l'origine, sous sa forme populaire, cette tradition n'ait conservé encore bien des éléments qui en ont disparu plus tard. Il est vrai que le monothéisme, érigé en religion nationale par Moïse, était d'emblée incompatible avec les éléments théogoniques du mythe chaldéen et avec son polythéisme exubérant. Aussi la première épuration de cette cosmogonie en Israël a-t-elle dû consister, à la fois, à éliminer cette pluralité de dieux enfantés par la nature en travail et enfantant d'autres dieux à leur tour, et à substituer comme seul créateur, à Mardouk, le *bél* de Babel, Jehovah ou, pour l'appeler de son vrai nom, *Iahwê*, le dieu unique d'Israël.

[1] *Le mosaïsme et les religions mythologiques. Revue suisse* de 1856, p. 388.
[2] *Histoire générale des langues sémitiques*, 4e édit. p. 3.

Seulement, il faudrait se garder de prêter au monothéisme israélite de cette première periode l'idée universaliste et surtout le caractère foncièrement spiritualiste qui l'ont distingué dans la suite. Assurément le Dieu de Moïse et de Samuel, le Dieu de Debora et de David n'était plus pour ses fidèles un dieu de la nature, mais un esprit personnel, élevé au-dessus de la nature et disposant d'elle en maître. Il n'en était pas moins, à leurs yeux, un dieu essentiellement national ; le seul dieu qu'*Israël* dût connaître, puisque c'était lui, et aucun autre, qui s'était fait connaître à ce peuple en le faisant sortir de la maison de servitude; un dieu plus grand, plus puissant que les dieux des autres nations, mais non pas le Dieu unique au sens absolu du mot. Et qui plus est, ce dieu, tout spirituel, tout céleste qu'il était, on ne se faisait aucun scrupule de le localiser sur certains points de la terre, de le revêtir d'attributs corporels, de se le figurer sous des formes et avec des affections analogues à celles de l'homme. N'était-ce pas le moyen le plus naturel, le plus efficace de se le *représenter*, quoique invisible, comme un dieu réellement vivant et toujours présent ?

Il ne faut pas s'étonner dès lors si l'esprit israélite n'a pas craint, à cette époque, de reporter encore sur son Dieu certains traits, de lui attribuer certains actes qui, dans la légende chaldéenne, avaient servi à rehausser la gloire, à exalter le pouvoir du dieu créateur. Et ne pensez pas que ce soit là, de ma part, une supposition gratuite. L'Ancien Testament lui-même nous en fournit la preuve irréfragable. Réveille-toi, s'écrie un prophète,

Réveille-toi, revêts-toi de force, o bras de Iahwê !
Réveille-toi comme aux jours d'autrefois, dans les anciens âges !
N'est-ce pas toi qui taillas en pièces le Dragon, qui pourfendis le [Monstre marin ?
Toi qui desséchas la mer, les eaux de la grande Tehôm [1] ?

L'auteur du livre de Job, lorsqu'il exalte la puissance du Créateur, ne rappelle-t-il pas que par sa force Dieu a apaisé la mer, que par son savoir-faire il a écrasé le Dragon et que les

[1] Es. LI, 9, 10.

acolytes du Dragon ont fléchi sous lui[1]? Pareillement, ne voyons-nous pas plus d'un psalmiste demander à Iahwê, ce « Dieu des armées » qui n'a pas son égal parmi les « fils des dieux », de se souvenir que c'est lui qui jadis fendit la mer par sa puissance et brisa la tête des monstres sur les eaux, qui fracassa les têtes du grand Serpent de mer, qui écrasa le Dragon comme un guerrier frappé à mort et, de son bras vigoureux, dispersa ses ennemis[2].

Que signifient ces allusions à une lutte victorieuse du Dieu d'Israël contre le Dragon et sa monstrueuse milice, et cela, remarquez-le bien, *au moment de la création*, sinon que la tradition populaire des Israélites avait retenu de la cosmogonie primitive l'épisode de la victoire remportée par le dieu créateur sur la révolte des eaux ténébreuses personnifiées dans Tiâmat et ses hideux auxiliaires[3]?

Dans la tradition telle qu'elle apparaît au commencement de la Genèse, plus rien de ces éléments légendaires. Ils n'y reparaissent pas même à titre de réminiscences poétiques comme c'est le cas chez les écrivains bibliques que je viens de citer. Tout au plus en pourrait-on discerner un dernier vestige, un lointain écho dans ces *tanninîm*, ces grands monstres marins dont il est parlé à propos des êtres qui vinrent peupler les eaux d'en bas[4]. Une nouvelle épuration s'était donc produite. Elle avait eu pour résultat de faire disparaître les lambeaux de mythologie qui s'étaient encore conservés dans la tradition nationale en dépit de son monothéisme. Dans cette épuration plus complète, plus conséquente, nous voyons se manifester un des effets de la phase nouvelle où le monothéisme israélite était entré sous l'influence des grands prophètes que l'esprit de Iahwê suscita en Israël depuis la fin du IXe siècle. Epoque

[1] Job IX, 13; XXVI, 12.

[2] Ps. LXXIV, 13, 14; LXXXIX, 7, 11.

[3] De ce que *Rahab* et *Tannîn* figurent çà et là comme emblèmes de l'Egypte on a conclu, bien à tort, que ces monstres désignent habituellement cette grande puissance, même dans des textes comme ceux qui viennent d'être rappelés.

[4] Gen. I, 21.

à jamais mémorable, non seulement dans l'histoire religieuse d'Israël, mais dans l'histoire générale des religions et par conséquent dans celle de l'humanité.

C'était le temps où apparut, comme un point noir à l'horizon des deux petits royaumes d'Ephraïm et de Juda, la puissance de Ninive, héritière de l'antique Babel et de ses orgueilleuses prétentions à l'empire universel. Seuls les voyants israélites, un Amos, un Osée, un Esaïe, surent dès l'abord à quoi s'en tenir au sujet de l'avenir que ce point noir présageait à leur peuple, encore si prospère en apparence: c'était pour lui le commencement de la fin. Et cette fin ne tarda pas à venir, pour Samarie d'abord, un siècle plus tard pour Jérusalem. Mais, chose sans exemple, à mesure qu'Israël déchoit et penche vers la ruine, à mesure que le dieu d'Israël se montre plus impuissant à vues humaines, ces mêmes prophètes, pleins d'une sainte audace, proclament avec une clarté croissante que le « Puissant de Jacob » est non seulement un dieu sans pareil, — ce dont les vrais Israélites n'avaient jamais douté, — mais qu'il est le seul Dieu digne de ce nom. Pourquoi? parce que, avant d'être le patron de tel ou tel peuple, il est le Dieu juste et saint, l'auteur et le vengeur de la loi morale. En dépit des apparences, celui qui gouverne le monde, non, ce n'est pas le monarque de Ninive, ni celui de Babel, c'est Iahwê, le Saint d'Israël. C'est lui qui fait marcher les rois des nations contre son peuple coupable et qui ensuite, une fois ce jugement exécuté, les brisera à leur tour pour les punir de leur inhumanité et de leur orgueil. Il se sert de leur puissance comme d'un instrument pour réaliser ses plans et préparer de longue main le terrain à son règne universel de justice et de paix. Et si c'est lui qui gouverne ainsi le monde, c'est que lui, et lui seul, en a été le premier auteur. Aucun dieu n'a été formé avant lui et il n'y avait personne avec lui quand il déployait les cieux et qu'il fondait la terre.

Telle est la foi dont s'est inspiré le narrateur à qui la tradition cosmologique doit la forme que nous avons trouvée à la base du récit actuel, celle d'après laquelle l'organisation de l'univers se serait opérée en huit actes créateurs. De ce monothéisme spirituel, fondé sur la révélation des prophètes, dé-

coulent les grandes affirmations religieuses qui ressortent de notre récit. Je dis à dessein *religieuses*; car ce qu'il faut y chercher ce ne sont pas des thèses de métaphysique. Ce serait perdre son temps et sa peine que de discuter pour savoir si les premiers versets de la Genèse ont voulu enseigner ou non ce que les dogmaticiens appellent une *creatio ex nihilo.* Le fait est que, d'après le texte, cieux, mer et terre sont tirés du chaos comme d'une matière première, que le récit ne se prononce pas sur la provenance de cette matière, mais que la donnée traditionnelle d'un chaos initial y est absolument dominée par l'idée religieuse de la création[1].

Il suffisait à l'auteur de savoir que le ciel et la terre avec toute leur armée, y compris ces astres qu'avait divinisés le paganisme, ont été créés par le *Dieu unique;* que tout ce qui existe doit son origine à la puissance la plus immatérielle qui se puisse humainement concevoir: *la parole,* expression d'une volonté libre et consciente; à cette même parole qui règle encore maintenant le cours de la nature et les destinées des peuples.

Ce qu'il importait ensuite à notre auteur de savoir et de croire, c'est que toutes choses ont pris successivement naissance, non pas seulement *parce que* Dieu l'a voulu, mais *telles que* Dieu les voulait; que c'est à lui qu'elles doivent le nom par lequel on les désigne, la place qu'elles occupent dans l'univers, la fonction qu'elles y ont à remplir; et que si tout, dans le monde actuel, n'est plus comme au premier jour « très bon, » ce n'est pas à lui qu'il faut en faire remonter la cause.

Enfin, ce que l'auteur avait à cœur de mettre en lumière, c'est le *but* du Créateur en appelant ce monde à l'existence.

[1] A la rigueur, le v. 1 pourrait être envisagé comme une proposition indépendante énonçant sommairement le fait que l'univers tel qu'il existe a été créé par Dieu « au commencement. » Mais il est à tous égards préférable de construire les 3 premiers versets comme formant une seule et même période, le v. 1 étant la protase (« quand Dieu commença de créer le ciel et la terre »), le v. 2 une incidente circonstancielle (« la terre existait alors à l'état de tohû-wabohû, » etc.), le v. 3 l'apodose (« Dieu dit: Lumière soit! »). Ce qui est certain, quoi qu'on en dise, c'est que le v. 1 ne parle pas d'une création de la « matière première » du monde.

Ce but ressort principalement de la partie du récit relative à l'homme, en qui l'œuvre progressive de la création atteint son point culminant. Non pas, comme on l'a souvent dit, que l'homme lui-même, par le fait qu'il marque le *terme* de l'activité créatrice, en serait conçu comme la *fin* dernière. Il est vrai, tout semble tendre à lui, être disposé et organisé en vue de son service. La bonté suprême, qui s'était déjà manifestée à l'égard des autres créatures vivantes par la bénédiction prononcée sur elles, fait de l'homme l'objet de ses faveurs les plus signalées, jusqu'à imprimer en lui la propre image de la divinité. Mais précisément ce privilège, qui l'élève au-dessus de toute autre créature et met en quelque sorte le monde à ses pieds, montre clairement que l'homme n'est pas, dans l'esprit de l'auteur, la fin dernière de la pensée et de la volonté créatrice. Car cette prééminence implique pour l'homme un grand devoir. Elle lui propose un sublime idéal à poursuivre. L'homme est destiné à être le roi de la terre, oui sans doute; mais à une condition: celle de réaliser tout d'abord en lui-même l'image dont il porte l'empreinte; à la condition de *devenir* en fait ce qu'il *n'est* encore que virtuellement, et cela en s'élevant à une vie vraiment personnelle et spirituelle par sa communion avec le Dieu qui l'appelle à lui ressembler; à la condition ensuite de mettre toutes ses facultés au service de Celui dont il est ici-bas le représentant et de n'user de son pouvoir que dans le sentiment de la responsabilité que cette haute dignité lui impose. Qu'est-ce à dire sinon que la royauté de l'homme est un simple moyen en vue du règne d'un plus grand que lui, et que la création n'a en définitive pas d'autre but que la gloire du Dieu unique?

Voilà ce qu'en y mettant du sien, l'esprit qui agissait en Moïse et qui parlait par les prophètes, a su faire au cours de quelques siècles de l'étoffe grossière fournie par la vieille cosmogonie sémitique. Je ne sache pas que dans l'antiquité, ni même en des temps moins reculés, on ait vu se produire une philosophie de la nature et de l'histoire plus grandiose à la fois et plus simple, plus propre à satisfaire tout ensemble la pensée et le sentiment religieux, que celle qui se traduit dans ces quelques

articles de foi touchant la cause première et la fin dernière de toutes choses.

Cependant là ne s'est pas arrêtée l'évolution religieuse en Israël. Une troisième phase de cette histoire commence au sixième siècle avec l'exil de l'élite de Juda. Bien que le temple de Jérusalem fût détruit, le sacerdoce héréditaire de ce temple était appelé désormais à jouer, à côté des prophètes, un rôle dirigeant qui ne lui avait guère appartenu jusqu'alors et qui ne tarda pas à devenir prépondérant. C'est lui, essentiellement, qui devait imprimer au *judaïsme*, tel qu'il s'est constitué au retour de la captivité, ce caractère de communauté à part, de société fermée, qui le distingue si profondément du régime antérieur à l'exil, et lui a permis, en dépit de sa faiblesse extérieure, de braver encore pendant des siècles les assauts du paganisme ambiant. C'est aussi sous l'influence du sacerdoce, et sans doute dans son sein, que s'était formée celle des sources historiques et législatives de notre Pentateuque d'où provient le récit de la création dans sa rédaction actuelle, avec son cadre de la semaine.

Il est aisé de comprendre l'importance exceptionnelle que durent revêtir pendant l'exil, aux yeux des fidèles israélites privés de toute culte public, ceux des rites de leur religion qui pouvaient se pratiquer même en l'absence du temple et sur terre païenne. C'est alors que le *sabbat*, cette vieille institution religieuse et nationale, souvent négligée par l'ancien Israël bien que la coutume et les lois lui fissent de son observation un devoir sacré, monta au rang d'une solennité de premier ordre. L'abstention de tout travail professionnel, la sainte inaction par laquelle il devait se distinguer des autres jours, acquit pour les Israélites la signification d'un véritable acte de culte, pour ne pas dire la valeur d'une œuvre pie. Non moins que la circoncision, cette autre pratique traditionnelle, le chômage du 7e jour devint ainsi de par le cours providentiel des événements — ce qui pour la conscience religieuse revenait à dire de par la volonté même de Dieu — le «signe» par excellence auquel on devait reconnaître le vrai Israélite, digne fils du

peuple consacré au Dieu unique[1]. Or, dans l'une des deux éditions de l'ancien Décalogue déjà, celle que nous lisons au chap. XX de l'Exode, cette férie du 7e jour se trouvait motivée par le repos typique du Créateur après l'achèvement des cieux, de la terre, de la mer et de toutes les choses qui y sont. De là il n'y avait qu'un pas à l'idée de compléter en conséquence le récit cosmogonique existant. Il suffisait pour cela de faire rentrer les huit actes créateurs dans le cadre des six jours ouvrables et de les faire suivre de ce premier sabbat où Dieu en personne donne à l'homme, créé à son image, l'exemple du repos hebdomadaire et canonise par avance cette journée en y attachant une bénédiction spéciale[2].

Il faut bien reconnaître que compléter et remanier de la sorte le récit traditionnel tel qu'il avait été rédigé pendant la période précédente dans l'esprit des prophètes, c'était y réintroduire des éléments qui, pour religieux qu'ils fussent, n'en étaient pas moins de nature transitoire. Transitoire pour nous du moins qui chômons, non plus le samedi, mais le dimanche. Transitoire pour tout chrétien qui, d'accord en cela avec le christianisme apostolique et avec les réformateurs, pense que tel jour n'est pas, en lui-même, plus sacré que tel autre, mais que l'œuvre de chacune de nos journées, fériée ou non, peut et doit avoir le caractère d'un culte rendu à Dieu. Transitoire, enfin, pour qui adore en esprit ce Père dont Jésus a dit qu'il est sans cesse à l'œuvre[3], et ne saurait dès lors concevoir autrement que par figure un Dieu qui aujourd'hui « travaille » et demain « se repose ». Et pourtant, si inadéquat que puisse nous paraître un pareil anthromorphisme, si peu conforme à notre point de vue spiritualiste que soit cette conception légale

[1] Ezéch. XX, 12, 20; Exode XXXI, 13, 17. Comp. Es. LVI, 1-8 ; LVIII, 13 sq.

[2] Ce n'est pas à dire, sans doute, qu'il suffise d'élaguer du récit actuel les versets ou fragments de versets renfermant le refrain des soirs et des matins et la numérotation des jours, ainsi que les versets (II, 2. 3) ayant trait au sabbat, pour reconstituer *eo ipso* l'ancien récit dans sa teneur littérale. Le rédacteur sacerdotal n'a pas procédé d'une façon aussi mécanique. Dans sa forme actuelle le récit tout entier porte l'empreinte de son style.

[3] Jean V, 17.

du sabbat judaïque, nous nous garderons de méconnaître la substance religieuse et morale des idées qui ont trouvé leur expression sous cette forme locale et temporaire.

Quoi de plus grand que l'idée de la *sainteté du repos après le travail* que représente et consacre ce sabbat transporté hardiment à la vie divine elle-même ! Quoi de plus vrai, de plus conforme à l'expérience, que cette conviction qu'une *pause hebdomadaire* intervenant dans la vie de l'homme travailleur, voire dans celle de ses animaux domestiques, est fondée dans la nature même des choses ou, pour traduire cette formule abstraite en langage religieux, qu'elle était déjà prévue et voulue par le Créateur pour le bien de ses créatures non moins qu'en vue de sa propre gloire ! Quoi de plus fécond, enfin, que cette intuition que, la pensée et la volonté créatrice de Dieu n'étant arrivée à son terme, et pour ainsi dire au repos, que dans la créature en qui se reflète sa propre image, cette créature à son tour ne saurait remplir sa destinée et trouver son *vrai repos* qu'en se retrempant toujours de nouveau dans la communion de Celui qui est à la fois son premier auteur et son suprême idéal !

Mais pour achever de rendre justice à notre récit tel qu'il est sorti des mains du narrateur sacerdotal, il ne suffit pas de l'envisager en lui-même. On oublie trop souvent que nous n'avons pas à faire ici à un récit isolé. Cette page n'était que le premier chapitre d'une *Histoire des origines de la théocratie israélite et de son culte*[1]. De là elle a passé dans ce grand recueil historique et législatif que les Juifs appellent la *Thora* et que nous nommons le *Pentateuque*, et c'est ainsi qu'elle se trouve former la première page de notre *Bible*[2]. Si donc nous

[1] Ce qu'on est convenu d'appeler le *code sacerdotal.*

[2] N'ayant pas à faire ici de la critique textuelle, nous nous dispensons de parler des modifications de détail que le texte de Gen. I, 1-II 4a a pu subir encore lors de la *dernière rédaction générale* de l'Hexateuque (des six livres dits de Moïse et de Josué), en d'autres termes, lors de la combinaison du « code sacerdotal » avec l'ouvrage tiré des trois autres sources principales, iahwiste, élohiste et deutéronomienne.

voulons saisir la vraie portée de ce récit, celle qu'il devait avoir dans la pensée de l'écrivain sacré qui lui a assigné cette place en tête des annales d'Israël, il ne faut pas perdre de vue la relation qui existe entre lui et le corps même de l'ouvrage dont il est une partie intégrante.

Or n'est-ce pas une chose bien remarquable que cet ouvrage, où tout l'intérêt semble se concentrer de plus en plus sur l'histoire d'un peuple *particulier* et de sa constitution en « nation sainte », séparée du reste du monde, débute par une page qui trahit un intérêt aussi éminemment *universaliste* ? N'est-il pas étrange que la Thora, ce livre sacré par excellence d'un peuple qui avait à un si haut degré le sentiment de son « élection » d'entre toutes les nations de la terre et de sa supériorité vis-à-vis des « Gentils », commence par élever à ce point l'*humanité* comme telle, abstraction faite de toute distinction de race et de *nationalité ?* Comment expliquer cette apparente contradiction ?

Elle s'explique et se résout en vertu de cette même philosophie religieuse de l'histoire que nous avons déjà vue professée par les prophètes et que l'élite spirituelle d'Israël n'a jamais complètement reniée malgré le rétrécissement d'esprit et de cœur qui s'est produit au retour de l'exil. Oui, sans doute, Israël est le peuple élu ; mais cette élection, si chèrement payée d'ailleurs, n'a été et n'est entre les mains du Dieu unique qu'un moyen pour amener l'humanitè entière à le connaître, l'adorer et le servir. Toute l'histoire du monde n'a pas d'autre but que celui-ci : qu'Israël, que les hommes de toute nation, plus que cela, que les créatures de tout ordre en viennent à proclamer, chacun en son langage : *Dieu règne ! A lui seul la gloire !* Et c'est en vue de ce résultat que, dès l'origine, Dieu, le maître de la nature non moins que de l'histoire, a disposé toutes choses au ciel et sur la terre. La création ? ce n'est pas tant pour elle-même, ce n'est pas comme objet de curiosité scientifique, qu'elle intéressait l'écrivain qui en a placé le récit au début de son histoire des origines d'Israël. Il obéissait à une inspiration bien différente et, je ne crains pas de le dire, plus haute que celle-là. S'il lui a assigné cette place, c'est parce qu'en créant

cet univers Dieu ne faisait que préparer la scène sur laquelle devait se dérouler l'histoire de son règne parmi les hommes.

Nous voici arrivés au terme de notre étude. Me trompé-je? mais il me semble que, loin de perdre en grandeur et en prix, cette première page de la Genèse a tout à gagner, même au point de vue religieux, surtout au point de vue religieux, à être comprise à la lumière de l'*histoire* comme nous avons essayé de le faire. Quoi qu'il en soit, ce dont je suis plus que jamais convaincu, — et je voudrais avoir réussi à vous faire partager cette conviction, — c'est que lui demander des révélations sur ce qui est du ressort des sciences de la *nature*, c'est se méprendre entièrement sur son sens et son vrai but. C'est lui demander ce qu'elle ne peut ni ne veut nous donner.

Quant aux idées vraiment *religieuses* qui s'en dégagent, et qui pour le chrétien sont du nombre des vérités élémentaires, elles subsistent quelle que soit l'imperfection scientifique de leur enveloppe. Que le ciel forme au dessus de nos têtes une voûte solide ou qu'il s'étende à l'infini dans l'espace, il n'en raconte pas moins à l'âme religieuse la gloire du Dieu créateur. Que la terre se meuve ou qu'elle ne se meuve pas, elle n'en appartient pas moins au Seigneur avec tout ce qu'elle renferme. Que le corps humain ait été tiré de la poudre ou qu'il soit le résultat d'une évolution qui s'est produite dans la série animale, l'homme, doué de vie personnelle, n'en est pas moins au sommet de l'échelle des êtres créés, susceptible de s'élever audessus du mécanisme de la nature, appelé à faire de la nature l'organe ou le symbole de l'esprit, et destiné à réaliser en lui-même l'idéal d'un fils du Très-Haut.

Ces vérités-là, qui répondent à la question : *de qui*, *par qui* et *pour qui* sont toutes choses? ne sont pas du domaine de la science comme telle. Elles ne sont pas de nature à être atteintes par ses inévitables fluctuations, et il n'est pas à prévoir qu'aucun de ses progrès empêche jamais le croyant, fût-il lui-même naturaliste, de dire : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre » ! Quant à la question du *comment?* c'est à la science qu'il faut s'en remettre. Dans

ce domaine-là elle est seule compétente, et elle en a sans doute pour longtemps encore à l'explorer et, en l'explorant, à nous faire admirer ses méthodes d'investigation non moins que ses découvertes.

Je termine par une belle parole de feu le professeur Samuel Chappuis, dans son avant-propos à l'*Homme fossile* de Fréd. Troyon, mais en l'appliquant aux études historiques non moins qu'à celles qui ont pour objet la nature : « Que la science, disait-il, continue donc librement ses recherches et que Dieu bénisse les travailleurs ! Qu'à leur tour les croyants tiennent leur esprit ouvert à tout progrès dans la vérité ! Tous les rayons viennent du même soleil central. »