

Le récit biblique de la création

Autor(en): **Gunkel, Hermann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **6 (1918)**

Heft 28

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380001>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE RÉCIT BIBLIQUE DE LA CRÉATION

Le récit biblique de la création est pour beaucoup de nos contemporains une « pierre de scandale », pour nous exprimer dans le langage de la Bible. Des personnes ayant une culture scientifique — elles sont légion aujourd'hui — croient pouvoir arguer de ce récit, et des erreurs manifestes qu'il est censé contenir, pour conclure que c'en est fait de la Bible, de la révélation et de la religion. A l'extrême opposé, nombreuses sont les âmes pieuses qui, attachées à la doctrine de l'inspiration littérale de la Bible, défendent ce même récit biblique envers et contre tous, affirmant qu'il existe un accord parfait entre la science et les données de la Bible ; il en est même qui, au nom de la Bible, vont jusqu'à mettre en doute les résultats de la science moderne. C'est ainsi que les tendances antagonistes viennent livrer bataille sur le terrain de l'antique récit de la Genèse.

Mes lecteurs sont en droit d'attendre qu'à mon tour je consacre cette étude à discuter les rapports du récit de la création avec la science moderne. Je ne songe pas, il va sans dire, à me soustraire à cette obligation. Car il saute aux yeux que le premier chapitre de la Genèse renferme une théorie sur la formation de l'univers, théorie que nous avons le droit de juger du point de vue scientifique. C'est méconnaître la

portée véritable du récit biblique que d'affirmer — comme on l'a fait récemment encore — qu'il ne se prononce pas sur la manière dont le monde a été formé et qu'il a une portée exclusivement religieuse : il entre dans trop de détails précis pour qu'il soit possible de s'en tenir à ce point de vue. D'autre part, ce serait méconnaître aussi sa véritable signification que de considérer le premier chapitre de la Genèse uniquement comme un document scientifique ; il apparaît clairement que le premier souci de l'auteur est d'exprimer ses convictions sur les rapports de Dieu avec le monde. Aussi bien nous proposons-nous de caractériser dans son originalité et dans son importance la conception religieuse qui se dégage du récit de la Genèse. N'en va-t-il du reste pas de même de toutes les traditions de l'antiquité sur la création, comme de toutes les théories modernes sur les origines de l'univers ? Elles combinent deux éléments distincts : des théories scientifiques et des convictions religieuses ou philosophiques.

Avant d'entrer en matière, nous tenons à dire que nous nous inspirerons de considérations exclusivement historiques et que nous viserons à l'impartialité la plus rigoureuse. Or il est plus difficile de réaliser ce programme qu'il ne le paraît au premier abord. L'histoire de la vie de l'esprit — en particulier l'histoire des religions et la théologie historique, — est la plus jeune des sciences historiques ; et bien que les résultats auxquels elle est parvenue soient déjà considérables, ses méthodes sont restées étrangères à beaucoup d'hommes cultivés, voire même à plus d'un savant. C'est ainsi qu'il y a des personnes qui se croient en mesure d'interpréter sans préparation spéciale un texte aussi ancien et aussi compliqué que le premier chapitre de la Bible. Rien de plus naïf que cette prétention, rien aussi de moins scientifique que les résultats auxquels elle conduit ; car ceux-ci portent inévitablement la marque des sympathies ou des antipathies personnelles de leur moderne interprète. Dès les temps les plus reculés jusqu'aujourd'hui, théologiens et philosophes ont

retrouvé dans certaines pages de la Bible leurs propres idées sur Dieu et sur le monde. Or la méthode scientifique a de tout autres exigences ; son unique ambition c'est de retrouver par tous les moyens dont elle dispose le sens même que l'antiquité donnait aux textes qu'elle nous a transmis. Tâche infiniment délicate, on le conçoit, quand il s'agit — comme c'est le cas ici — de textes dont l'origine remonte à des milliers d'années ! Nous ne reculerons devant aucun effort pour franchir ce fossé séculaire et pour nous assimiler les idées et les sentiments d'un si lointain passé. Pour y parvenir, nous renoncerons délibérément à toutes nos idées, si respectables qu'elles nous paraissent et si chères qu'elles nous soient ; nous n'aurons pas d'autre ambition que de retrouver l'âme de l'antiquité. La tentative est ardue, mais elle n'est pas irréalisable ; elle a été préparée par les grands penseurs et les grands poètes du siècle dernier dont l'œuvre nous a initiés à l'intelligence des transformations successives de la vie de l'esprit, ainsi que par toute une génération de savants.

Pour connaître une personnalité historique dans l'intimité de son esprit, l'historien doit s'être familiarisé avec le milieu dans lequel elle a vécu. Nous ne pensons pas, certes, que les grands hommes soient de simples produits de leur époque et que l'on ne trouve en eux que ce qu'elle y avait préalablement déposé ; nous voulons dire seulement que comme le palmier ne prospère que sous les climats méridionaux, tandis que le bouleau s'accroche aux pentes dénudées des montagnes du nord, de même aussi les plus éminents des fils des hommes plongent leurs racines dans un terrain déterminé qu'il faut connaître pour comprendre quelque chose à leurs paroles et à leurs actions. Si l'on veut être équitable c'est également dans leur milieu qu'il faut les juger. Je ne chercherai pas sur un bouleau les fruits que je cueille aux branches du palmier, pas plus que je n'attendrai d'un personnage de l'antiquité qu'il soit conforme au type que je me suis fait de l'homme moderne.

Ainsi l'historien des religions rattache le premier chapitre de la Genèse à l'époque au sein de laquelle il a été conçu.

*
* *
*

Nous étudierons tout d'abord les divers détails d'ordre scientifique dont notre récit est émaillé.

La première question qui se pose est la suivante : quelle était (sans tenir compte pour l'instant du premier chapitre de la Genèse) l'idée que l'antiquité se faisait de l'univers ?

On se représentait la terre comme un disque surmonté par la voûte du ciel. Cette voûte, nous le savons aujourd'hui, n'est qu'une illusion d'optique ; on la considérait alors comme une œuvre extraordinaire mais réelle, comme une sorte de calotte solide. Parfois aussi on la concevait comme une nappe liquide, transparente comme un miroir, miraculeusement suspendue dans les airs, semblable à une immense mer bleue. D'autres croyaient qu'au-dessus des cieux s'étendait une masse d'eau, d'où se précipitaient les pluies lorsque Dieu ouvrait ses écluses. On pensait aussi que sous la terre s'étendait une autre immense mer : théorie assez naturelle chez des peuples habitant des régions alluviales, qui avaient observé que, la pression de l'eau se fait sentir d'autant plus que l'on creuse plus profondément la terre. Et l'on s'imaginait qu'au plus profond des abîmes terrestres il y avait une nappe d'eau sans bornes sur laquelle la terre surnageait miraculeusement. Quant aux astres, qui ont eu dans les préoccupations de l'antiquité une place si considérable — dans ce temps-là on vivait en plein air sous la voûte des cieux, tandis que nous autres modernes, nous nous éloignons toujours davantage de la nature —, on ne les considérait pas encore comme de gigantesques organismes plus vastes même que la terre. Selon les traditions les plus antiques, les astres étaient des sortes de lampes fixées au ciel pour éclairer la terre. La terre elle-même occupait le centre de tout le système, et personne n'hésitait à en tirer la consé-

quence naturelle que tout dans l'univers avait été créé en vue des habitants de la terre, et qu'en particulier les astres n'avaient d'autre raison d'être que de permettre de calculer les saisons et les jours, c'est-à-dire de faire le calendrier.

Les idées que l'on se faisait sur les origines du monde avaient la même simplicité.

Personne ne savait rien de la durée des époques au travers desquelles s'est formé le monde actuel, et l'on se représentait tout naturellement que l'univers était né en quelques jours. On ne se doutait pas non plus que le monde animal avait derrière lui tout un long passé, et l'on croyait que toutes les bêtes avaient été créées telles qu'on les voyait sous ses yeux. Il semble que les méditations de nos ancêtres se soient arrêtées avec prédilection sur l'époque de l'histoire du monde qui a précédé toutes les autres et que nous appelons d'une expression grecque, le « chaos ». Alors régnaient les ténèbres, car la nuit a précédé le jour. Or, sans lumière il n'est point de vie, point d'ordre dans les choses, point d'univers ; et l'on concluait que la lumière est la première création de Dieu. Ou bien encore, disait-on, dans les premiers temps, la lumière et les ténèbres étaient confondus et le premier acte de la divinité a été de les séparer. Cette lumière incréée, on la distinguait de celle qui tombe des étoiles, car elle les avait précédées ; c'était une matière subtile, ayant son existence propre. La mythologie babylonienne rapprochait étroitement sa notion des ténèbres originels de celle de la grande mer primitive, qu'on nommait « tihâmat ». Faire de l'eau l'élément générateur de l'univers paraissait très naturel à l'humanité primitive. On admettait, en effet, nous l'avons vu, que le ciel était une vaste mer suspendue dans les airs, et que sous la terre s'étendait une immense nappe d'eau ; quoi de plus naturel, dès lors, que d'en conclure qu'à l'origine tout l'univers n'était qu'eau partout, et que la terre des vivants était apparue le jour où la nappe d'en haut s'était séparée de celle d'en bas, la calotte céleste retenant la mer supé-

rieure et formant l'espace atmosphérique dans lequel nous respirons. Telle est la conception que l'on retrouve à la base du mythe babylonien de la création.

La contemplation de la voûte céleste avait donné naissance à une autre comparaison, celle de l'œuf. Quoi de plus simple, en effet, que de se représenter la partie inférieure de l'univers, celle qui ne se voit pas, comme étant la prolongation de la voûte qui domine nos têtes ! Nous dirions aujourd'hui, pour rester dans le même ordre d'idées, que le monde est comparable à un boulet ; les anciens disaient : à un gros œuf. La comparaison nous paraît un peu puérile, mais elle a eu son heure de célébrité. Nous la trouvons, par exemple, chez les Phéniciens, les voisins d'Israël ; ils croyaient qu'à l'origine du monde la divinité avait couvé l'œuf d'où étaient sorties toutes les créatures.

Signalons, en troisième lieu, la tradition d'après laquelle il n'y aurait eu au commencement qu'un grand vide, un immense désert, un abîme sans fond ; c'est la conception que nous retrouvons dans le terme grec de « chaos » et dans l'expression hébraïque « tôhou vabôhou » : elle veut dire que le monde est sorti du néant.

Toutes ces traditions sur les origines de l'univers ont un trait commun : elles admettent qu'il existait quelque chose *avant* l'intervention de la divinité créatrice, et que le chaos est quelque chose d'horrible, de repoussant.

Il nous faut maintenant confronter ces diverses conceptions sur l'origine du monde avec le premier chapitre de la Bible. Lorsque celui-ci fut composé, les idées que nous venons d'esquisser ne paraissaient ni folles, ni puériles, mais toutes naturelles, voir même très judicieuses et très sages.

Commençons notre étude comparative par les détails. Le récit biblique raconte qu'aux origines du monde la terre était « sans forme et vide », que tout y était sens dessus-dessous, « tôhou vabôhou ». Puis il ajoute que « les ténèbres planaient au-dessus de la mer » ; ce dernier mot est l'équi-

valent du terme hébreu « tehôm », qui se dit en babylonien « tihâmat » ; la ressemblance des deux termes semble indiquer que la tradition hébraïque pourrait bien, sur ce point particulier, dépendre de la tradition babylonienne ; il y aura lieu tout à l'heure d'examiner la valeur de cette hypothèse. La parenté entre les deux traditions est d'autant plus frappante que, dans la langue babylonienne, « mer primitive » et « ténèbres » sont deux expressions équivalentes. Nous trouvons enfin dans la Genèse une troisième théorie sur la formation du monde : « l'esprit de Dieu couvait sur la surface des eaux ». L'expression « couvait » n'est pas nouvelle pour nous, elle rappelle la tradition de l'« œuf primitif ».

Nous rencontrons ainsi dans la Bible un mélange curieux de conceptions très différentes sur les origines. Cette imprécision s'explique, croyons-nous, par le fait que tout ce qui concerne le commencement de l'univers inspirait un sentiment de crainte et d'inconfort. On peut tirer, en outre, de la présence dans un même récit de théories si divergentes, la conclusion que le rédacteur n'en a pas créé lui-même les éléments essentiels, mais qu'il s'est livré à un travail de combinaison entre les diverses traditions qu'il avait trouvées avant lui. Dans la suite de sa narration, nous le voyons adopter la théorie suivant laquelle l'univers se composait à l'origine de ténèbres et d'eau. L'acte propre de la divinité a consisté dans la création de la lumière et dans la séparation, opérée par Dieu, entre les eaux d'en haut et celles d'en bas.

Parmi les autres actes de la création, il en est un qui dérouta très particulièrement nos idées scientifiques modernes : il s'agit de la création des étoiles. Elles sont fixées, nous dit-on, à la calotte du ciel, et semblent n'avoir d'existence que par rapport à la terre qu'elles doivent éclairer. Conception toute géocentrique et particulièrement frappante pour nous, puisque les étoiles auraient été créées longtemps après la lumière. Dans la pensée de l'auteur, le rôle des étoiles n'est donc pas d'éclairer la terre, mais de marquer par leurs mouvements réguliers le terme des jours et des

années. Il est plus déconcertant encore pour nos idées modernes d'entendre affirmer que les étoiles ont été créées non seulement après la lumière, mais après les plantes. Les savants qui ont cherché à expliquer cette particularité — assez frappante, du reste, pour les anciens eux-mêmes — ne se sont pas encore mis d'accord. L'explication la plus vraisemblable nous paraît être celle-ci : le document dont l'auteur s'est servi pour élaborer sa narration distribuait la matière selon les divers actes créateurs, la création des astres venant avant celle des plantes, immédiatement après la création du ciel et de la terre. Seulement le rédacteur a combiné l'ordre du document dont il se servait avec la disposition qu'il avait adoptée par devers lui et d'après laquelle Dieu créa le monde en six jours et s'est reposé le septième, le jour sacré du sabbat. Ce travail de mosaïque a eu pour résultat de bouleverser le récit primitif : pour rester dans la limite des six jours, le rédacteur a réuni la création des plantes à celle de la terre et fait paraître les astres plus tard, ce qui était contraire aux vraisemblances les plus élémentaires.

Marquons encore un point sur lequel nos conceptions modernes sont en complet désaccord avec le récit biblique. La géologie contemporaine nous a appris que notre terre a derrière elle de longues périodes de transformations ; or, la Genèse nous dit que le monde a été créé en « six jours ». Il s'agit ici, à n'en pas douter, de « jours » au sens propre du mot ; car le narrateur veut prouver que l'alternance régulière des jours et des nuits remonte précisément à l'origine du monde ; en outre, l'argument qu'il prétend tirer en faveur de la sanctification du sabbat, du fait que Dieu s'est reposé le septième jour, perdrait toute force probante s'il fallait entendre les « jours » de la création comme des périodes cosmiques, ainsi que le veut certain symbolisme aventureux. On constatera donc, sur ce point encore, que les essais tentés pour moderniser ces vieux récits vont à fin contraire et que le vénérable narrateur auquel nous devons

le texte que nous étudions n'a éprouvé aucun scrupule à admettre que la création se soit déroulée dans le court espace de six journées humaines.

Résumons-nous. Nous venons de constater que le récit biblique de la création porte les traces évidentes de son antiquité. Or, toutes les objections que l'on a fait valoir contre lui, du point de vue moderne, tombent aussitôt qu'on le situe à sa vraie place, au sein de la conception antique dont il dépend étroitement. Cette conclusion s'impose à quiconque pense historiquement, mais il faut l'adopter jusqu'au bout, sans réticences. Car il faudrait être dénué du sens historique le plus élémentaire, pour vouloir encore et malgré tout chercher à mettre d'accord le premier chapitre de la Bible avec nos idées scientifiques modernes. Nous concluons donc de la façon la plus explicite que ce chapitre, *dans la mesure où il prétend raconter les péripéties de la formation du monde*, n'a plus rien à dire aux hommes d'aujourd'hui.

Mais il faut ajouter aussitôt, à titre de contre-partie, que l'homme de science qui croirait devoir dénigrer ce récit, ferait à son tour la preuve de la débilité de son sens historique. S'il est clairvoyant, au contraire, l'homme « moderne » saluera dans la personne du narrateur hébreu un des patriarches de la science et dans son écrit une tentative — malhabile sans doute et bien enfantine encore — pour se rendre maître des problèmes avec lesquels il est lui-même aux prises aujourd'hui. Si nous manquons de respect envers ceux qui nous ont devancés, que pourrons-nous attendre de nos enfants et de leurs descendants lorsqu'ils auront à apprécier la valeur de nos propres essais, qui leur paraîtront sans doute singulièrement démodés ?

Un homme de science trouvera du reste dans notre chapitre plus d'un détail susceptible de l'intéresser et de le captiver. Nous possédons dans la Bible et dans d'autres documents littéraires assez de récits de la création pour qu'il nous soit possible de faire à la narration qui nous

occupe sa place dans l'histoire de la science cosmogonique. Nous y voyons l'esprit humain, libéré de la lourde chaîne des nécessités quotidiennes et du labeur abrutissant, porter ses regards autour de lui sur le vaste monde, et s'enthousiasmer en contemplant la grandeur et la gloire de la création. Les chants des poètes ont exprimé sur le mode lyrique l'enthousiasme de leurs auteurs en face du spectacle glorieux de l'univers. L'humanité était bien jeune alors, elle confondait sans scrupule la poésie et la science, mais ces temps se perdaient déjà dans un lointain brumeux lorsque notre auteur se mit à écrire. A ce moment-là, l'humanité est parvenue à l'âge d'homme ; or, l'homme fait répugne aux enthousiasmes de la jeunesse, il est sage et pondéré, et considère tout d'un œil critique : il ambitionne de pénétrer jusqu'à l'essence des choses, il établit des distinctions dans la masse des phénomènes, les classe et médite sur leurs caractères distinctifs, car il prétend connaître l'ordre de l'univers. Notre auteur est animé de cet esprit-là. A-t-on remarqué, en effet, à quel point son récit, comparé aux hymnes de la nature de Job et du Psautier, est dénué de poésie ? Au lyrisme il substitue des définitions : c'est ainsi, par exemple, qu'il appelle les oiseaux des « êtres volants », « qui ont des ailes ». Il se plaît aux classifications ; il répartit les plantes selon leur mode de reproduction : chez les unes, la semence est à découvert, ce sont les « herbes » ; le fruit des autres est renfermé dans une enveloppe, ce sont les « arbres qui portent des fruits, lesquels contiennent la semence ». Il y là un essai scientifique des plus respectables et que l'on ne saurait traiter avec légèreté.

Reconnaissons aussi la grandeur du plan qu'a suivi notre auteur. En premier lieu, les éléments ; puis les créatures qui y trouvent leur place. D'abord le désordre, puis l'ordre ; d'abord les êtres inférieurs, ensuite les êtres supérieurs, pour finir avec l'homme. En plaçant l'homme tout au haut de l'échelle, notre récit est en plein accord avec la science contemporaine. Et puis, en revenant sans cesse sur ce

qu'elle a déjà démontré et en développant ses conclusions ultérieures à partir de ce nouveau point de départ, la narration affirme l'unité du monde. Cette manière de procéder témoigne d'un véritable sens scientifique.

La preuve que tout cela ne va pas sans dire et que ce récit témoigne de capacités intellectuelles remarquables, nous la trouvons dans la comparaison entre notre premier chapitre et un récit beaucoup plus ancien et plus naïf, celui qui, dans nos Bibles, fait immédiatement suite au précédent et sert d'introduction à l'histoire du paradis. Nous y voyons l'homme, la plus dépendante de toutes les créatures, créé en premier lieu : l'homme d'abord, ensuite les animaux ; et non point, notons-le, comme dans le chapitre premier, l'homme et la femme ensemble, mais l'homme d'abord, seul, puis beaucoup plus tard la femme, pour le compléter. Tout ce vieux récit baigne dans une atmosphère d'antique poésie, qui contraste avec la sobriété un peu sèche du précédent. Mais combien ce dernier est supérieur au point de vue scientifique ! Il n'y a rien d'étonnant, dès lors, si les attaques de la science moderne se sont portées non pas sur le plus ancien des deux récits, dont le premier venu est à même de sentir la richesse poétique, mais sur le plus récent, tout pénétré d'esprit scientifique.

Le narrateur jette sur le monde un regard mâle et sérieux et son œuvre se distingue par la dignité majestueuse de l'expression. Qu'on relise, pour s'en convaincre, la déclaration par laquelle Dieu confère à l'homme la maîtrise sur le monde : « Remplissez la terre et vous la soumettez, réglez sur les poissons des mers, sur les oiseaux des cieux et sur toutes les bêtes qui se meuvent à la surface de la terre ». Il y avait un temps où l'homme vivait dans la dépendance et dans la crainte des animaux, et c'est ainsi que le décrit le récit primitif : l'homme est semblable aux animaux, et pourtant il se distingue d'eux ; comme eux il a été formé de la poussière de la terre et pourtant ils ne constituent pas pour lui une compagnie suffisante. Ces conceptions, l'au-

teur du chapitre premier les a dépassées depuis longtemps : pour lui l'homme est autre chose que les bêtes au milieu desquelles il vit ; il est leur maître à toutes. Car l'humanité s'est réveillée du songe de son enfance, la voici qui s'apprête à prendre possession du monde ; l'univers est son domaine. Et les termes magnifiques dans lesquels s'exprime le narrateur éclatent comme le programme de l'histoire et de l'essor du genre humain.

Qu'on se garde donc de lire aujourd'hui ces antiques pages avec dédain ! elles doivent être vénérées comme le premier essai d'une conception scientifique de l'univers.

*
* * *

Notre récit se distingue d'une façon plus éminente encore par l'esprit religieux qui l'anime. Pour l'apprécier à sa juste valeur et pour en sentir toutes les nuances, il importe d'être renseigné exactement sur le milieu qui lui a donné naissance.

Mais avant d'aborder ces questions, disons un mot encore de la date à laquelle remonte ce morceau. Nous avons déjà dit qu'il n'est pas aussi ancien qu'on le croit communément. Il n'est pas, comme le pensait encore Herder, « le plus vieux document de l'humanité ». Les recherches entreprises durant le dernier quart de siècle ont permis à la science de l'Ancien Testament d'arriver à des conclusions assez uniformes. C'est ainsi que nous pouvons affirmer avec une quasi certitude que les cinq livres dits de Moïse ne sont pas l'œuvre de Moïse et n'avaient pas à l'origine d'unité littéraire ; au cours d'une longue histoire dont nous pouvons suivre les principales étapes, ils sont issus d'une collection de sources qui sont apparues aux diverses époques d'Israël, pour ne former qu'assez tard l'œuvre d'ensemble que nous possédons aujourd'hui. Tous les savants, — les plus orthodoxes comme les plus avancés, — sont unanimes sur ce point et estiment que le récit biblique de la création ne saurait provenir de Moïse. Ce

chapitre ouvre le « Code sacerdotal », vaste document que l'on s'accorde à dater de l'époque de l'exil (vers 500 avant Jésus-Christ) et que l'on attribue aux prêtres du temple de Jérusalem. A la suite des terribles catastrophes qui avaient ébranlé jusque dans leurs fondements les royaumes d'Israël et de Juda, les vieilles familles sacerdotales de Jérusalem prirent l'initiative d'une restauration de grand style, qui est à l'origine de ce que nous appelons aujourd'hui le « judaïsme ». Les auteurs responsables de ce mouvement réformateur mirent toute leur énergie à détruire tous les vestiges de paganisme qui subsistaient encore au sein du peuple juif, et reconstituèrent l'unité spirituelle et religieuse d'Israël ; or le « Code sacerdotal » est l'un des témoins de ce grand mouvement national. Au travers du récit biblique de la création, c'est donc le souffle du « judaïsme » que nous percevons. Aussi bien, nous avons déjà constaté que cet écrit porte la marque de son origine sacerdotale. La prédilection de l'auteur pour les définitions et les classifications trahit le souci professionnel du prêtre de distinguer soigneusement dans le culte ce qui est permis de ce qui ne l'est pas. La précision toute juridique avec laquelle le fragment tout entier est construit sur un plan rigoureusement schématique s'explique également par les origines sacerdotales du morceau, à une époque où les prêtres étaient tous des juristes. Le chapitre que nous étudions confirme ainsi l'observation, souvent faite déjà, que la science a pris son origine dans les milieux sacerdotaux. Remarquons enfin, pour achever cet essai de caractéristique, que l'importance que l'auteur donne au sabbat en le faisant célébrer par Dieu lui-même est un trait bien sacerdotal, comme aussi la conclusion du fragment qui s'achève sur quelques mots d'onction solennelle.

Voyons maintenant quelles sont les idées religieuses que révèlent les autres récits de la création. Les documents ne manquent pas : nous possédons des narrations prove-

nant de la tradition babylonienne la plus vénérable, ainsi que de la tradition égyptienne, phénicienne et grecque. On peut même dire que tous les peuples, lorsqu'ils sont parvenus à un certain degré de civilisation, ont eu leur récit particulier sur les origines du monde.

Ce qui caractérise tous ces mythes, c'est qu'ils ne prennent pas leur point de départ à l'origine du monde visible, mais qu'ils racontent la naissance des dieux. Ainsi le fameux mythe babylonien raconte comment les cieux ont été engendrés par un couple, où Tihâmat représente l'élément féminin. Les mythes païens ont encore ceci de commun qu'ils personnifient les puissances actives du monde visible sous forme de dieux ou de monstres : la même Tihâmat, dont nous venons de parler, est le monstre de la grande mer originelle. Puis, les relations entre les forces de la nature sont figurées sous forme mythologique comme des relations de parenté analogues aux parentés humaines : quand le mythe nous raconte qu'Erebos et Nux ont enfanté Aïther et Hêmera, il veut illustrer cette idée que la lumière et le jour sont sortis des ténèbres et de la nuit. Ou bien encore les conflits des puissances de la nature sont représentés par la lutte d'un dieu avec un monstre : ainsi, chez les Babyloniens, Mardouk combat contre Tihâmat et le vainc, après quoi il crée le monde. Et, pour peindre ce combat, le mythe babylonien recourt aux couleurs les plus éclatantes selon le goût oriental : Un grave conflit s'est élevé entre les dieux supérieurs et les divinités inférieures. Tihâmat, la mère des dieux, entourée d'êtres affreux qui représentent sous forme mythologique les horreurs de l'existence primitive, a déchaîné la guerre et a commencé par remporter la victoire. Mais voici que Mardouk, un des plus jeunes d'entre les dieux, le patron de la ville de Babel, se dresse contre Tihâmat. Avant d'entrer dans la lutte il s'est fait promettre par les dieux, ses frères, que s'il était victorieux il deviendrait le maître du monde. Riche de ces promesses, il fourbit ses armes et marche au-devant de sa

terrible ennemie. Celle-ci tient ferme, bien qu'elle ait été abandonnée par sa garde. Alors Mardouk l'entoure d'un filet serré et déchaîne contre elle une tempête; et au moment où elle ouvre la gueule pour l'engloutir, le dieu y précipite le vent, puis il l'anéantit par le glaive. Cela fait, il se tourne vers les dieux, ses auxiliaires, il s'empare d'eux et les précipite dans le filet; captifs, ils remplissent le monde de leurs cris de détresse. Après la bataille, le vainqueur, apaisé par les cadeaux que lui offrent les dieux, revient à des pensées plus sages: il considère avec étonnement le cadavre de l'ennemi qu'il a tué et va créer des œuvres magnifiques. Il coupe le monstre en deux morceaux et de l'un d'entre eux il fait le ciel; puis il dresse une barrière et y poste des gardes afin de s'assurer que les eaux ne la rompent pas. (Tihâmat, nous l'avons dit, est la mer primitive). L'antique récit raconte ensuite comment de l'autre morceau du cadavre, le dieu a créé la terre. Le texte babylonien cunéiforme n'est pas très clair, mais Bérose, l'écrivain gréco-babylonien qui a raconté les légendes de son peuple aux Grecs, confirme que Mardouk a coupé en deux la déesse de la mer primitive et que de l'une des moitiés il a fait le ciel, de l'autre la terre. Une des idées centrales du mythe est que c'est Mardouk, patron de la cité de Babel, qui a vaincu Tihâmat et créé le monde: ce qui signifie que l'empire du monde appartient à Mardouk et à Babel!

Ce pâle résumé ne donne qu'une bien faible idée de la beauté grave et solennelle du poème babylonien. Cependant, quand bien même nous en sentirions toute la grandeur, cette œuvre est trop barbare et trop sauvage pour que nous puissions nous l'assimiler, elle reste à jamais étrangère à notre mentalité. Or, remarquons-le, c'est l'esprit israélite qui nous a « immunisés » contre l'esprit mythologique. Même dans les temps les plus anciens, lorsque la pensée israélite n'avait pas atteint son plein développement, elle se distinguait de la pensée orientale.

Presque toutes les pages de la Bible témoignent du dan-

ger que courait le peuple d'Israël — avant la profonde réformation dont nous avons déjà parlé et qui devait exercer sur lui une influence régénératrice décisive — ; il était exposé à la tentation de sacrifier aux dieux des peuples qui l'entouraient. Ce danger menaçait tout particulièrement les poètes israélites; natures passionnées et puissantes, ils subissaient l'irrésistible attrait des vastes récits mythiques, de leurs couleurs accentuées et de leurs accents mystérieux et vénérables. C'est ainsi que s'explique la présence dans la poésie de l'Ancien Testament de tant d'allusions à des mythes anciens, en particulier au mythe du combat des dragons. Des allusions, avons-nous dit, et pas davantage; car on n'aurait pas autorisé le poète, dans l'ancien Israël, à se permettre des emprunts proprement dits. Voici quelques unes de ces réminiscences :

Au psaume LXXXIX, verset 10 et suivants, nous lisons :

*Tu restes le maître, quand la mer se déchaîne,
quand ses vagues font furie (1), tu les apaises.
Tu as maltraité Rahab comme un cadavre,
par ton bras puissant tu as dispersé tes ennemis.
C'est à toi qu'appartient le ciel, c'est à toi qu'est la terre,
le monde et ce qui le remplit c'est toi qui l'as fondé.
Le nord et le sud, tu les as créés,
le Thabor et l'Hermon se réjouissent en ton nom.*

Cet hymne magnifie Yahvé comme créateur et maître du monde : le monde lui appartient, puisqu'il a subjugué Rahab — il est le maître du monde, puisqu'il protège la terre contre les menaces hautaines de la mer. Ce qui veut dire que la victoire sur Rahab dans le passé et la maîtrise de la mer dans le présent sont les deux hauts faits du Dieu créateur. Ainsi Rahab est le monstre de la mer primitive qui, dès la création, a prétendu contester à Yahvé le gouvernement de l'univers, et dont la défaite a fait de Yahvé le maître du monde.

(1) *bislôn*.

Nous trouvons une pensée analogue dans Esaïe LI, 9-10 :

Debout, debout, arme-toi de force
 Bras de Yahvé !
 Debout, comme aux jours des origines,
 pour les peuples des temps passés !
 N'es-tu pas celui qui a déchiré (1) Rahab,
 qui a profané le dragon ?
 N'es-tu pas celui qui a desséché la mer,
 les eaux de l'abîme ?

Dans ce poème, le prophète rappelle un grand événement des temps primitifs, quand le bras de Yahvé s'est manifesté dans toute sa puissance. Alors Yahvé a desséché les eaux de l'abîme (l'auteur emploie le même terme que le premier chapitre de la Genèse : *tehôm*), par quoi il entend l'œuvre de la création lorsque Yahvé a fait sortir la terre des eaux. Puis, comme pour faire pendant, le poète rappelle l'anéantissement de Rahab, la profanation du dragon : ce qui ne doit pas signifier autre chose que la victoire sur le monstre du chaos. Et cette expression de « profaner », « maltraiter », veut dire que Yahvé en a usé d'une manière terrible avec le cadavre de la bête vaincue : rien ne nous interdit de penser qu'il a voulu dire que Yahvé a coupé le monstre en deux.

Autrefois le monstre du chaos était appelé « Léviathan », ce qui signifie sans doute « la bête à la couronne » : l'antiquité se représentait l'océan comme une couronne entourant le monde.

Ainsi au psaume LXXIV, verset 12 et suivants :

Or *toi*, Yahvé (2), tu es mon roi de tout temps,
 toi qui as accompli des délivrances au milieu de la terre.
Tu as avec puissance fendu la mer,
 les têtes des dragons *tu* les as brisées sur les eaux.
Tu as brisé les têtes du Léviathan
 et tu l'as donné en proie, comme repas (3) des chacals.

(1) hammo'heseth.

(2) we'atta Yahvé.

(3) la'as.

Tu as fendu source et ruisseau,
tu as fait tarir des torrents aux flots puissants.
 A *toi* appartient le jour, à *toi* la nuit,
tu as fixé la lumière et le soleil.
Tu as posé toutes les limites de la terre,
 l'été et l'hiver, c'est *toi* qui les as formés.

Ici encore la victoire sur le Léviathan est l'acte qui a précédé la création et grâce auquel Yahvé est devenu le maître du monde. Et ce Léviathan est aussi un monstre marin, et sa défaite coïncide encore avec la coupure de la mer en deux parties !

Les allusions mythologiques qui précèdent, — auxquelles nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres, empruntées non seulement à l'Ancien Testament, mais encore aux traditions de l'Apocalypse de Jean relatives au dragon, — peuvent être rattachées sans hésitation à la tradition babylonienne.

D'autre part, les textes que nous venons de citer nous permettent de saisir, en quelque sorte sur le fait, l'esprit de la religion israélite en conflit avec la mythologie étrangère. Tout d'abord c'est à Yahvé, le dieu du peuple d'Israël, que le récit biblique attribue la création et non pas à une divinité étrangère. Nous remarquons ensuite qu'on a fait un choix dans le mythe babylonien, on lui a emprunté quatre récits c'est-à-dire ceux seulement qui font porter l'accent sur la grandeur de Dieu. Quant au dragon, dont le caractère par trop mythologique devait heurter les sentiments des Hébreux, il est devenu l'incarnation fantastique des royaumes de ce monde et c'est sous cette forme qu'il nous apparaît dans l'Apocalypse de Jean. Enfin, certains prophètes et poètes israélites ont pris encore plus de libertés avec la tradition mythologique ; ils ont laissé tomber le dragon et n'ont conservé que les eaux déchaînées : il y eut un temps, disent-ils, où la grande mer primitive couvrait la terre, mais Yahvé se dressa contre elle avec menaces et dans la lutte poussa de tels cris que les eaux épouvantées s'effondrèrent dans

les bas lieux. C'est ce qu'on lit dans le psaume CIV, verset 6 et suivants :

Autrefois la grande mer (1) couvrait (2) la terre,
 les eaux se tenaient même sur les montagnes.
 A tes cris elles s'enfuirent,
 à l'éclat de ton tonnerre elles disparurent.
 Tu leur as imposé une limite qu'elles ne dépasseront pas,
 afin qu'elles ne couvrent plus jamais la terre.

Dans les strophes qui précèdent, le seul trait qui rappelle le mythe ce sont les cris, semblables au bruit du tonnerre, que Yahvé pousse dans sa lutte contre l'abîme des eaux.

Ainsi, dans le conflit dont nous avons parlé plus haut, la religion israélite se libère de plus en plus des influences mythologiques et les réduit à quelques traits isolés.

Considérons maintenant le récit biblique de la création à la lumière des remarques que nous venons de faire.

Le premier chapitre de la Genèse n'a conservé de la tradition mythique qu'un seul et unique trait qui est le suivant : Au commencement, le monde était un *tehôm* que Dieu a transformé en divisant la mer primitive en deux parties. De la mythologie orientale, il ne reste plus grand'chose, on le voit. Ce qui subsiste c'est la conception cosmogonique qui était à la base du mythe ; mais, du point de vue de la religion, cette conception est sans importance. L'œuvre accomplie par l'esprit israélite apparaît dès lors dans toute sa grandeur lorsqu'on constate que la dépendance à l'égard de la tradition babylonienne se réduit à quelques traits insignifiants.

Quelles sont les raisons qui nous obligent à admettre ces relations de dépendance ?

Nous avons vu que les deux traditions s'accordent pour

(1) *tehôm*.

(2) *kissattâ*.

considérer que le monde est né du partage de la mer primitive, et que — trait caractéristique — elles désignent toutes deux cette dernière par la même expression : *tehôm* = *tihâmat*. En outre, le fait que le mot hébreu *tehôm* est toujours employé sans article semble indiquer qu'il a désigné à l'origine une personne, nous pouvons même dire une déesse, puisque le mot est du genre féminin. La priorité que nous admettons en faveur du récit babylonien résulte tout d'abord de la beaucoup plus grande antiquité de la civilisation de Babylone ; elle était en pleine floraison lorsque le peuple d'Israël entra dans l'histoire. Il faut remarquer aussi que les notions d'histoire naturelle qui sont à la base de toute cette mythologie correspondent beaucoup mieux à ce que nous savons du climat babylonien qu'à celui du pays de Canaan. On se représente difficilement les habitants d'un pays aussi sec que l'était le haut plateau de Canaan, imaginant une légende d'après laquelle le monde aurait été la proie des eaux jusqu'au moment où Dieu vint y mettre de l'ordre ; tandis que ce point de vue paraît tout naturel de la part des habitants des basses vallées de la Babylonie, où l'on avait dû disputer aux marais les terres cultivables. Enfin, nous avons vu en étudiant certains textes poétiques qu'il était aisé de suivre la transformation par laquelle le mythe avait passé de la narration barbare et fantastique à la fois du mythe babylonien, jusqu'à la réduction si simplifiée que nous en donne le récit biblique de la création.

On peut donc dire qu'à cet égard le premier chapitre de la Genèse est le dernier mot de la religion d'Israël. La victoire sur le mythe est un fait accompli. Plus question de tous ces dieux qui occupent tant de place dans le mythe babylonien et dont les relations et les conflits sont à l'origine du monde ! Ils sont réduits à néant ! La Genèse ne connaît qu'un seul Dieu, qui crée — et qui n'est pas créé ; qui existe de toute éternité — et qui n'a pas son origine dans l'état primitif du monde. Qu'est devenue la lutte sau-

vage du Mardouk babylonien contre le monstre primitif? La guerre des dieux n'a laissé aucune trace dans la narration biblique : le vrai Dieu ne combat pas, il commande ; il parle et le monde surgit.

Il est intéressant de confirmer ces remarques générales par l'étude de quelques traits particuliers au récit biblique.

Rien n'est moins israélite, déjà, que la description du chaos qui figure au deuxième verset de notre chapitre. Des générations de théologiens et de penseurs se sont demandé comment il était possible de concilier l'existence d'un chaos primitif avec la notion d'un Dieu créateur du monde. En effet, le chaos n'a pas été créé par Dieu, Dieu l'a trouvé existant à côté de lui et l'a transformé — et non créé — pour faire le monde. La difficulté se résout sans peine si l'on s'avise que les deux termes qu'on cherchait à concilier s'excluent. Deux conceptions étrangères l'une à l'autre se trouvent rassemblées sur la même page. L'auteur de la narration juive a emprunté l'idée du chaos à l'antique tradition qu'il avait devant lui. Mais, avec toute sa force et son éloquence, il a ouvert son récit en exprimant sa foi dans la phrase grandiose, solennelle et profondément religieuse : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre ».

Même dualité en ce qui concerne les ténèbres, qui nous sont présentés comme préexistant à l'activité créatrice de Dieu. Nous avons là à n'en pas douter un autre vestige de la tradition babylonienne. La religion d'Israël, lorsqu'elle fut dans son plein épanouissement, affirma que Dieu était le créateur des ténèbres aussi bien que de la lumière. C'est bien là ce que veut dire ce passage de notre texte : « Et Dieu sépara la lumière d'avec les ténèbres ».

Arrêtons-nous encore à une phrase du deuxième verset : « L'esprit de Dieu couvrait sur l'étendue des eaux ». Nous avons déjà fait mention de ce passage et y avons vu une allusion à la légende d'après laquelle le monde serait sorti

d'un œuf. Sa signification religieuse n'est pas moins intéressante : l'idée que l'esprit de Dieu est le principe vital de l'univers rentre elle aussi dans la catégorie des conceptions vieilles que la tradition hébraïque a conservées. Ainsi les Phéniciens croyaient que de mystérieux mouvements ondulatoires s'étaient produits à l'origine sur le chaos, d'où devaient sortir ensuite tous les germes vivants. C'est de ce point de vue qu'il faut interpréter l'idée de l'esprit divin, du souffle de Dieu qui couvait sur les eaux pour susciter des êtres vivants ; seulement la conséquence naturelle de cette idée mythique serait que le chaos a produit naturellement les êtres vivants *du dedans au dehors* sous l'action de l'esprit de la divinité, idée qui est en complète contradiction avec la conception de l'écrivain hébreu. Aussi ce dernier n'a-t-il conservé qu'un des éléments de l'antique mythologie, puis il a ajouté la phrase : « Et Dieu dit : que la lumière soit ! et la lumière fut », qui exprime sa foi personnelle. Ici il n'est plus question d'un vague esprit divin, c'est le Dieu personnel qui paraît et qui se manifeste ; et avec lui un principe créateur nouveau et plus sublime : la parole de Dieu. Car ce Dieu-là ne couve plus sur les eaux pour les féconder en leur communiquant une parcelle de sa propre essence, *il est en dehors du monde* ; de l'extérieur, par sa parole impérieuse, il fait connaître au monde sa volonté. Le mystère obscur a fait place à la pensée claire ! C'est le supranaturalisme qui s'exprime dans la phrase : « Que la lumière soit ! et la lumière fut ».

Le fragment relatif aux astres va nous fournir la matière de remarques semblables. Nous l'avons déjà constaté, les idées scientifiques qui sont à la base de la narration dont s'inspire notre auteur ne diffèrent guère de celles qui avaient cours à son époque. Mais ses idées religieuses contrastent d'autant plus avec celles de ses contemporains païens. En ce temps-là, en effet, pour la religion babylonienne en particulier, les astres *sont* des dieux ; l'humanité tout entière est à genoux devant les étoiles. Or, il y eut

un temps où les Israélites coururent le très grand danger de subir l'influence de la superstition ambiante. Dans le premier chapitre de la Genèse, le seul vestige qui nous reste de la croyance d'après laquelle les astres sont les souverains, les rois divins des cieux, c'est la phrase d'après laquelle le soleil aurait été créé pour « commander » au jour et la lune pour « commander » à la nuit. Ces réminiscences, ou ces survivances si l'on préfère, n'ont aucune importance pour notre auteur parce qu'elles sont sans valeur religieuse. Que lui importe ! la foi en Yahvé a vaincu la religion astrale.

Ce que le récit biblique dit de l'homme a un intérêt tout spécial, et confirme les remarques que nous avons faites jusqu'ici.

Et Dieu dit : « Faisons un homme à notre image et selon notre ressemblance ». Cette brève déclaration a suscité des discussions séculaires et alimenté d'abondantes polémiques. Quelle est donc la pluralité d'êtres qui s'exprime par ce « faisons » ? L'Ancien Testament enseigne l'unité et l'unicité de Dieu comme un dogme fondamental ; comment Yahvé peut-il parler de lui-même au pluriel ? Il n'est pas de subtilité à laquelle on n'ait eu recours pour écarter ce pluriel embarrassant ! La méthode comparative va nous fournir une fois de plus la meilleure des solutions : Le récit qui a passé dans notre texte biblique s'inspirait en effet de croyances polythéistes et faisait mention de plusieurs dieux. L'homme, racontait-il, en qui s'achève la création, n'est pas l'œuvre d'une seule divinité, il a été créé par la collaboration du groupe des dieux. L'écrivain monothéiste qui a inséré ce fragment dans sa narration a conservé la forme du pluriel et l'a interprétée en la rapportant à Yahvé et aux êtres célestes qui l'entourent et forment son « conseil » (1). Mais nous pouvons pousser plus loin notre essai d'explication ; la phrase « faisons l'homme à notre image et selon notre res-

(1) On trouve dans l'Ancien Testament plus d'une allusion occasionnelle à ce « conseil » de Yahvé.

semblance » devait signifier pour l'auteur hébreu que l'homme ne reproduit pas l'image même du dieu suprême, mais celle des « êtres divins » ; or, parmi ces êtres divins il faut distinguer ; il en est de grands et de petits ; les uns sont sublimes, d'autres leur sont inférieurs. Si le narrateur juif avait employé le singulier, il aurait inévitablement suggéré l'idée que l'homme était une image *de Yahvé* ! Or, rien n'était plus loin de sa pensée : ce n'est pas à Yahvé, c'est à la divinité que l'homme ressemble ! Aussi, en conservant la forme du pluriel, l'auteur écartait toute interprétation blasphématoire du récit de la création de l'homme ; d'autre part il s'est fait un scrupule de préciser sa pensée et de dire au lecteur à quelles personnes se rapportait la forme du pluriel.

Le verset que nous étudions est intéressant encore à un autre point de vue, il nous apprend qu'à l'origine la ressemblance entre l'homme et Dieu portait sur leur figure. En parlant ainsi de la figure divine, l'antique tradition hébraïque ne se distingue pas de celle des autres peuples. La notion d'un dieu non corporel eût exigé une force d'abstraction dont le vieil Israël était incapable et qui n'a été atteinte que par la philosophie grecque. Et pourtant l'on peut dire que la crainte respectueuse que les Israélites éprouvaient à l'égard de leur Dieu ainsi que leur répugnance pour toute image ou représentation quelconque de la divinité les ont acheminés vers une notion spiritualiste de Dieu. Ces considérations nous amènent donc à conclure que l'auteur n'a pas imaginé l'idée que l'homme a été créé à l'image de Dieu, mais qu'il l'a empruntée à sa source.

Il nous reste un dernier détail d'origine mythologique à considérer. La Genèse raconte que lorsque Dieu eut créé l'homme et les animaux, il leur donna pour nourriture les herbages et les fruits des arbres. L'idée de l'auteur apparaît ici clairement — qu'on se rappelle aussi le récit du déluge — ; à ses yeux les premiers hommes ont eu une nourriture

exclusivement végétarienne ; ce n'est que plus tard, et contre la volonté de Dieu à l'origine, que l'usage alimentaire de la viande a fait son entrée dans le monde avec le meurtre et l'effusion du sang, que l'auteur considère comme autant de preuves de la déchéance profonde qu'avait subie l'humanité. Ici encore, constatons-le, l'auteur hébreu n'a pas inventé cette idée ; elle se retrouve dans la tradition gréco-romaine, et le prophète hébreu connaît une légende très semblable, c'est celle de la paix de Dieu, de l'âge d'or, qu'il entrevoit à la fin des temps. « Alors le loup paîtra de nouveau avec l'agneau et la panthère avec le chevreau (Esaïe XI, 6 et suiv.). Chacun connaît cet admirable rêve nostalgique dont les événements actuels ont intensifié la puissance d'attraction. Voilà donc une réminiscence d'un vieux mythe, mais une réminiscence dont il ne reste que de pâles vestiges. Le rédacteur sacerdotal, pour lequel les prescriptions alimentaires avaient une valeur religieuse considérable, n'a su voir dans ces passages qu'un prétexte à ordonnances rituelles !

Il est temps de conclure et de condenser les remarques de détail que nous avons faites sur les idées religieuses du premier chapitre de la Genèse.

L'histoire de ce chapitre, nous l'avons vu, a connu deux phases, dont la première porte un cachet essentiellement mythologique. Mais, l'esprit de la religion israélite a été le plus fort et a réduit l'inspiration mythologique à sa plus simple expression ; il n'est resté des images luxuriantes qu'avait produites la fantaisie mythique, celle de Babylone en particulier, que des vestiges rares et insignifiants. Ces survivances ne doivent ni nous étonner, ni nous inquiéter, bien au contraire ; l'esprit historique y aperçoit les jalons d'un long et émouvant voyage. C'est en transformant les données que lui fournissait l'antique tradition que la religion d'Israël a accompli son chef-d'œuvre ; elle a assimilé des idées qui lui étaient non seulement étrangères, mais qui paraissaient incompatibles avec son génie, et en a fait sa pro-

priété. Il est dans l'histoire du monde peu d'actes plus libérateurs et plus décisifs que celui-là. Aux origines, l'humanité à demi consciente vivait dans une étroite dépendance à l'égard de la nature, et vénérait les forces naturelles comme ses dieux. Avec le peuple d'Israël une religion supérieure fait son apparition, dont le programme se résume en ces mots : Dieu est hors du monde, il est au-dessus du monde ! Parole optimiste si jamais il en fut, car si le monde est l'œuvre du Dieu bon, le monde est bon. La Bible reste dans le même ordre d'idées lorsqu'elle adresse à l'homme cet appel « Remplissez la terre et vous l'assujettissez ! » Qu'est-ce à dire sinon que l'homme est le maître de ce monde parce qu'il lui a été confié par le Créateur. L'esprit prend conscience de sa suprématie sur la nature : Dieu est le créateur du monde, l'homme est le maître des créatures. Désormais rien n'empêchera l'homme de se vouer en toute liberté à son travail. La science, la technique lui sont non seulement permises, elles constituent sa mission propre.

Ainsi convergent les deux courants que notre étude s'est efforcée de suivre parallèlement. Quiconque s'appliquera à lire le premier chapitre de la Genèse en s'attachant aux idées essentielles et en l'interprétant selon sa signification universelle, ne se laissera plus arrêter par de mesquines objections de détail, pas plus que par certaines conceptions scientifiques surannées. Le supranaturalisme a trouvé dans le premier chapitre de la Genèse l'une de ses expressions classiques : telle est l'idée centrale à laquelle notre étude nous a conduit ; or cette idée a libéré l'esprit humain, elle a donné à l'homme pleine connaissance de ses capacités, elle a rendu possibles les sciences de la nature.

Etudiée ainsi du point de vue rigoureusement historique, la première page de la Bible nous apparaît comme le témoin authentique d'une des principales étapes de l'histoire de l'humanité. Et personne ne pourra interdire à la piété

d'y vénérer une des plus hautes révélations de Dieu. Une révélation divine disons-nous ; ce qui ne signifie point, certes, qu'elle soit tombée de toutes pièces du ciel sur la terre ; car c'est au cours d'une longue histoire que, pour l'élever à lui, Dieu s'est révélé à l'homme.

HERMANN GUNKEL.

(Traduit par les soins de la Rédaction sur le manuscrit inédit de l'auteur.)
