

Version précédant l'article publié dans :

F. MIES (éd.), *Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée* (Donner raison 41), Bruxelles, Lessius, 2013, p. 27-39.

## La création séparation comme œuvre de l'origine

André WÉNIN

### I. « Que soit » et l'œuvre séparante de l'origine

« *Yehî*, Que soit ». Première parole prononcée dans le Livre au verset 3 du chapitre 1 de la Genèse ; une première parole du personnage divin. C'est un jussif : désir, invitation, ordre ? Peu importe la nuance précise : elle exprime de toute manière un vouloir. Un vouloir qui est désir de lumière : « *yehî 'ôr*, Que soit lumière ». Tâchons donc d'être clair...

Ce *yehî*, jussif de 3<sup>e</sup> personne du singulier du verbe *hayah*, « être », résonne à trois reprises dans le chapitre 1 de la Genèse. Voici ces trois passages :

<sup>3</sup> Et Èlohîm dit : « **Que soit** [*yehî*] lumière », et fut lumière. <sup>4</sup> Et Èlohîm vit la lumière : que c'est bien ! Et Èlohîm *sépara la lumière et les ténèbres*. <sup>5</sup> Et Èlohîm appela la lumière « jour », et les ténèbres, il [les] appela « nuit ». Et il y eut un soir et il y eut un matin. Jour un (Gn 1,3-5).

<sup>6</sup> Et Èlohîm dit : « **Que soit** [*yehî*] un firmament au milieu des eaux et qu'il soit [*vîhî*] *séparant eaux des eaux* ». <sup>7</sup> Et Èlohîm fit la voûte et *il sépara les eaux qui sont en dessous du firmament et les eaux qui sont au-dessus du firmament*. Et ce fut ainsi. <sup>8</sup> Et Èlohîm appela le firmament « cieux ». Et il y eut un soir et il y eut un matin. Deuxième jour (Gn 1,6-8). [v. 9-13 : 3<sup>e</sup> jour]

<sup>14</sup> Et Èlohîm dit : « **Que soit** [*yehî*] des luminaires au firmament des cieux pour *séparer le jour et la nuit, et qu'ils soient* [*vehayû*] pour signes, et pour des convocations et pour des jours et des années. <sup>15</sup> Et qu'ils soient [*vehayû*] pour luminaires en la voûte des cieux pour illuminer sur la terre ». Et ce fut ainsi. <sup>16</sup> Et Èlohîm fit les deux grands luminaires, le grand luminaire pour gouvernant du jour et le petit luminaire pour

gouvernant de la nuit, et les étoiles.<sup>17</sup> Et Èlohîm les donna au firmament des cieux pour illuminer sur la terre<sup>18</sup> et pour gouverner le jour et la nuit et pour *séparer la lumière et les ténèbres*. Et Èlohîm vit : que c'est bien !<sup>19</sup> Et il y eut un soir et il y eut un matin. Quatrième jour (Gn 1,14-19).

Le premier usage du verbe est très simple, mais dès le deuxième, les choses se compliquent. Au v. 6, en effet, le jussif *yehî* est suivi d'un second : coordonné au premier, celui-ci a une forme et un son différents (« et qu'il soit », *vîhî*) ; cette forme, dite « indirecte », modifie la fonction du verbe qui en vient à indiquer la finalité ou la conséquence de l'ordre précédent<sup>1</sup>, le firmament étant installé *pour* séparer les eaux ou *de manière* à les séparer. De son côté, au v. 14, le troisième usage étonne : le verbe est au masculin singulier alors que son sujet est féminin pluriel (« des luminaires », *me'orot*), comme si la forme régulière (*tihyû*) était évitée à dessein de manière à créer un écho avec la première parole : *yehî 'ôr* et *yehî me'orot*. Par ailleurs, ce curieux jussif est prolongé à deux reprises par une autre forme du verbe, de nouveau à sens jussif (*vehayû*, « et que soient »), qui souligne la continuité avec l'ordre qui précède<sup>2</sup>. Ces deux verbes introduisent les deux fonctions principales qu'Èlohîm assigne aux luminaires : être des signes scandant le calendrier terrestre et illuminer la terre.

Une première suggestion à propos de la parole inaugurale d'Èlohîm. Le premier mot est donc une forme volitive du verbe « être ». Or, YHWH (Adonai), « le nom qu'Èlohîm révélera à Moïse comme étant le sien, est étroitement lié à ce même verbe être (*hyh*) »<sup>3</sup>. Or le tétragramme apparaît comme un nom propre de la divinité dès Gn 2,4. Et « en fonction des voyelles qu'on lui donne », ce nom peut « signifier “il est”, ou “il fait être” »<sup>4</sup>. Dans ce cas, comme l'écrit Paul Beauchamp, « l'intuition de notre auteur, c'est que la parole créatrice jaillit du nom divin lui-même. Elle est la

<sup>1</sup> Pour cette forme, voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1965, § 116 a.d.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, § 119 i.k.

<sup>3</sup> A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf (coll. Lire la Bible, n° 148), 2007, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.* Le verbe « être » (*hyh*) est par ailleurs utilisé 26 fois dans le récit de création (1,3-31), soit le chiffre du nom YHWH. Un hasard ?

mise en œuvre par Dieu de son propre nom, c'est-à-dire de son essence divine »<sup>5</sup>. Mais que fait Dieu « s'exprimant » lui-même ? Il sépare...

Pour le voir, revenons au ras du texte. Le même P. Beauchamp note avec finesse que les trois usages de *yehî* initient des œuvres de création allant de pair avec une séparation formellement indiquée par l'expression *hivdîl bén... ûvén...* (littéralement « séparer entre... et entre... ») qui revient à cinq reprises mais seulement dans les passages cités<sup>6</sup>, la deuxième occurrence étant légèrement différente<sup>7</sup>. Si, la première fois, la séparation est un acte de Dieu, distinct de la création de la lumière (« et fut lumière... Et Dieu sépara la lumière et les ténèbres... »), les deux autres fois, elle fait partie des finalités explicites de la création du firmament d'abord, des astres ensuite. Enfin, la première (v. 4) et la dernière (v. 18) de ces cinq phrases sont identiques : il s'agit de part et d'autre de séparer la lumière et les ténèbres :

v. 4b : *et Dieu sépara la lumière et les ténèbres*

v. 18a : *pour séparer la lumière et les ténèbres*

Cette répétition contribue du reste à souligner l'inclusion encadrant la première partie du poème, où résonnent les cinq premières des dix paroles divines scandant l'œuvre de la création (Gn 1,3-19, première partie de Gn 1,3-31)<sup>8</sup>.

Par cette association exclusive entre le « que soit » et l'expression « séparer ceci de cela », le texte suggère que le vouloir-que-soit divin est intimement lié à l'œuvre de séparation. Mais qu'est-ce qu'Élohîm sépare de la sorte ? Que concerne cette opération ? Elle affecte en réalité les deux composantes du « tohu et bohu » (*tohû vavohû*) du v. 2, de l'immense chaos qu'est l'univers avant qu'Élohîm profère son premier *yehî*. Ces deux composantes sont évoquées en ces termes : « ténèbres sur la face d'un abysse et vent d'Élohîm remuant sur la face des eaux ». La première est

<sup>5</sup> P. BEAUCHAMP, *Études sur la Genèse. L'Éden, les sept jours, les patriarches* (ad instar manuscripti), Lyon, 1971, pp. 56-57.

<sup>6</sup> P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, DDB (coll. Bibliothèque de Sciences Religieuses), 1968, pp. 53-54 (réédition Paris, Cerf [coll. Lectio Divina, n° 201], 2005, pp. 53-54).

<sup>7</sup> Au lieu de répéter deux fois la préposition *bén*, on a *bén... le-*. C'est aussi la seule fois que le nom introduit par les prépositions n'est pas déterminé.

<sup>8</sup> Pour la structure de ces parties au nombre de mot égal (à un mot près), voir A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, pp. 23-26.

l'obscurité (*hoshekh*), la seconde, l'abysse (*tehôm*) que l'on peut se représenter comme la masse informe des eaux de l'océan primordial qu'agite le « vent d'Élohîm », une tempête de Dieu le Père. Comme le suggère l'expression hébraïque « tohu-bohu », ce chaos se caractérise par un désordre absolu, à l'image d'un lieu désolé par une dévastation qui a tout mis sens dessus dessous, de sorte que tout est dans tout<sup>9</sup>. Dès lors, la séparation apparaît comme l'opération adéquate pour sortir du chaos.

Cela dit, le récit des versets 3-4 enregistre que la séparation est seconde par rapport à la parole divine qui fait que soit de la lumière, et au regard divin qui perçoit celle-ci comme belle et bonne. C'est seulement alors que, en séparant la lumière des ténèbres, Dieu vient pour ainsi dire protéger l'œuvre du « que soit ». Ainsi confinées dans un espace propre, les ténèbres cessent d'occuper tout le champ. C'est dès lors cette séparation, opérée par Élohîm et consacrée par les noms qu'il donne au « Jour » et à la « Nuit », qui structure le temps dans une alternance entre nuit et jour, alternance de soirs et de matins.

La deuxième séparation coïncide pour sa part avec le deuxième « que soit », comme si, après un premier essai concluant, Élohîm procédait avec davantage d'assurance : dès qu'il pense la voûte (ou firmament), c'est en vue de séparer en deux l'autre composante du chaos, la masse informe de l'océan primordial. Sa mise en place va donc de pair avec la distinction entre les eaux d'en haut et celles d'en bas. De même que la séparation de la lumière et des ténèbres fait émerger du chaos par une première structuration du temps, de même la séparation des eaux arrache l'espace au chaos en y introduisant une première organisation par la distinction entre haut et bas.

Ainsi, les deux premiers « que soit » sont directement liés à l'opération particulière qui consiste à triompher sans coup férir du *tohu bohû* initial, au moyen de séparations qui lui donnent un commencement d'ordre, qui ébauche la structuration de l'espace-temps caractéristique du monde créé. Mais s'il en est ainsi, pourquoi revenir – au prix d'une liberté grammaticale – avec un nouveau *yehî*, au début de la création des luminaires ? Est-ce simplement pour souligner l'écho avec les deux premières occurrences de ce verbe, au moment d'installer des luminaires

---

<sup>9</sup> Voir pour le sens de ces termes, Is 24,10.12 ; 34,11-15 ; Jr 4,23-27 ; M. GÖRG, « תהו [tohu] », dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Mi) – Cambridge, vol. 15, 2006, pp. 565-574.

(premier *yehî*, v. 3-4) au firmament des cieux (deuxième *yehî*, v. 6) ? Il est difficile de le dire. Ce qui est avéré, en revanche, c'est qu'Èlohîm décide d'installer les astres « pour séparer le jour de la nuit » (v. 14a) de sorte que ces luminaires, en « présidant au jour et à la nuit », « séparent la lumière et les ténèbres » (v. 18a). Ainsi, la séparation opérée le premier jour par un acte d'Èlohîm lui-même est ici pérennisée et pour ainsi dire autonomisée au moyen des luminaires, l'ultime « que soit » soulignant alors la séparation à l'œuvre le quatrième jour.

Si la combinaison des deux expressions (« que soit » et « séparer X de Y ») ne revient pas ailleurs en Genèse 1, il faut remarquer que de nombreuses autres séparations interviennent. Après la première structuration de l'espace en haut et bas du deuxième jour, une séparation horizontale intervient le jour suivant, quand la terre émerge des mers. Le mouvement se prolonge ensuite quand la parole divine, en faisant apparaître les éléments qui ornent ou peuplent les espaces, continue d'opérer des distinctions, comme le souligne, par exemple la répétition à dix reprises de l'expression *lemîn-* avec suffixe (« selon son / leur espèce »)<sup>10</sup>. On a ainsi trois sortes de végétaux, trois types d'astres, trois genres d'animaux marins et célestes et trois classes d'animaux terrestres. La création s'achève encore par une ultime séparation, lorsque, mettant un terme à l'œuvre de création par le repos du septième jour, Èlohîm lui-même se met à distance du créé. Dès lors, dans cette première page du livre, la création apparaît comme un processus de mise en place progressive d'une diversité par Èlohîm, dont la parole pose les limites sans lesquelles aucune altérité, et donc aucune diversité, ne serait possible. On ajoutera que la même parole qui sépare, instaure aussi des relations multiples entre les éléments ainsi distingués – les espaces accueillent les vivants, les astres éclairent la terre et rythment le temps, les végétaux servent de nourriture, les humains maîtrisent les animaux, etc. Ce sont ces relations qui font du créé un univers harmonieux que rien de négatif ne vient ternir<sup>11</sup> et qui suscite l'admiration du Créateur lui-même au soir du sixième jour : « Et Èlohîm vit tout ce qu'il avait fait, et voici : très bien ! » (1,31a).

<sup>10</sup> Voir v. 11-12 (3 x, végétaux), 21 (2 x, animaux marins et volatiles, dont l'unique occurrence du suffixe pluriel), 24-25 (5 x, animaux terrestres).

<sup>11</sup> Le texte de Gn 1,1-2,4 ne contient aucune négation, tandis que le constat du créateur sept fois repris enregistre que, séparés et à leur place, les choses et les êtres sont « bien », voire « très bien ».

Revenons une dernière fois au « “Que soit lumière” – et fut lumière » (*yehî 'ôr vayahî-'ôr*) du v. 3. Le fait que l'ordre « qu'il y ait de la lumière » soit dissocié de la séparation et soit donc suivi immédiatement de son effet (« et il y eut de la lumière »)<sup>12</sup> suggère que la parole du personnage divin est elle-même lumière ou du moins produit de la lumière – comme l'explicitera le début du quatrième Évangile (Jn 1,1.4-5.9), à la suite du Ps 119,105.130. La lumière ne se ramène donc pas à la réalité physique émanant des astres : elle est même d'abord d'un autre ordre. Et dans la mesure où ce qui fait progresser le récit de Genèse 1 n'est autre que la parole divine, le v. 3, où il apparaît que cette parole fait de la lumière, voire est lumière, dévoile anticipativement un aspect essentiel de tout le processus relaté dans la suite : l'œuvre du personnage du récit qu'est Èlohîm ne se réduit pas à organiser l'espace-temps de l'univers et à produire les choses et les êtres. Il les fait d'abord venir à la parole, les y articulant les uns aux autres, assurant ainsi à l'univers une intelligibilité qui se dévoile à mesure que le poème progresse.

Avant d'entrer dans le détail du processus qui fait apparaître la représentation ordonnée de l'univers aux yeux d'un lecteur qui y reconnaîtra sans peine son propre monde<sup>13</sup>, l'auteur nomme « création » l'ensemble du processus inauguré par le « que soit » initial. Il encadre même le texte, tout au début (1,1) et tout à la fin (2,4a), par le verbe *bara'*. E. Dantinne, qui a étudié ce verbe à partir des quelques occurrences bibliques où le sens de « créer » est impossible<sup>14</sup>, pense que, par son sens de base, il est lié précisément à l'idée de séparation. Quelques auteurs l'ont suivi dans cette voie<sup>15</sup>, même si la chose reste conjecturale. Quoi qu'il en soit, dans la

<sup>12</sup> Voir W.L. HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis. A Narrative Appraisal*, Louisville (KY), Westminster John Knox, 2001, p. 28 et J.-P. SONNET, « Du personnage de Dieu comme être de parole », dans F. MIES (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Namur – Bruxelles, Presses Universitaires de Namur – Lessius (coll. Le livre et le rouleau, n° 26), 2007, pp. 18-19.

<sup>13</sup> On peut ajouter que le personnage divin est indirectement présenté par le texte comme réel du fait que sa parole et son action sont à l'origine de l'univers que le lecteur voit apparaître dans le texte comme il l'expérimente dans la réalité.

<sup>14</sup> Voir Jos 17,15.18 ; 1 S 2,23 ; Ez 21,24 ; 23,47. De plus, en Nb 16,30, le verbe est utilisé avec le substantif (un hapax) pour décrire l'acte d'Adonaï fendant la terre qui « ouvre sa gueule » pour engloutir Datan et Abiram. Même si les traducteurs optent souvent pour un acte « créateur » (*TOB*) ou une action inouïe (*BJ*) de Dieu, il est difficile de ne pas voir que ce dernier opère justement une séparation.

<sup>15</sup> E. DANTINNE, « Création et séparation », dans *Le Muséon*, 59, 1961, pp. 441-451 ; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary*. Translated by J. Scullion, Minneapolis (Mn), Augsburg Publishing House, 1984, pp. 99-100, suivi par K.-H.

langue biblique, le verbe *bara'* ne connaît qu'un seul sujet quand il a le sens de « créer » : Dieu. Au demeurant, son sens n'est pas « faire de rien », mais bien « faire de l'inédit, de l'inouï », dans une action qui fait brèche, qui opère une séparation radicale entre un avant et un après du fait de la nouveauté qu'elle produit. C'est ainsi que, si le verbe sert bien sûr à évoquer la création des commencements comme en Gn 1<sup>16</sup>, il est également employé pour l'agir historique de Dieu faisant surgir une nouveauté, inaugurant un nouveau commencement<sup>17</sup>. On lit en Isaïe, par exemple :

Je te fais entendre des nouveautés [...], c'est *maintenant* qu'elles sont créées (*nivre'û*) et *non pas depuis longtemps* (Is 48,7)<sup>18</sup>.

Avec ce sens « historique », le verbe est attesté surtout dans les écrits comme la seconde partie d'Isaïe ou le livre d'Ézéchiel, datables de la fin de la déportation à Babylone et du retour au pays de Juda, plus ou moins contemporains de l'écriture de Genèse 1, du reste (seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle avant l'ère commune).

Ces caractéristiques uniques de *bara'* font de ce verbe un mot adéquat pour désigner l'œuvre de l'origine, pour reprendre une catégorie de Paul Beauchamp. Celui-ci, en effet, propose de rendre compte de la pensée biblique en faisant une distinction entre commencement et origine. Dans le second tome de *L'un et l'autre Testament*, il écrit :

Le concept d'origine se présente [...] comme ce qui est autre que le commencement. [...] Il est, certes, adapté au temps, mais, pourtant, hors du temps. Adapté : il se pense du côté du commencement. Distinct : le commencement a une fin, mais l'origine n'en a pas<sup>19</sup>.

Pour le dire autrement, le *commencement* est le début historique d'une réalité ; il prend donc fin lorsque celle-ci se développe et grandit. Quant à

BERNHARDT dans l'article collectif « אָבַר [bara'] », dans *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, 1975, pp. 242-249 (voir p. 245).

<sup>16</sup> Voir en ce sens, Gn 1-6 (11 x) ; Dt 4,32 ; Is 40,26.28 ; 42,5 ; 45,12.18 ; Am 4,13 ; Mt 2,10 ; Ps 89,13.48 ; 148,5 ; Qo 12,1.

<sup>17</sup> Ainsi en Nb 16,30 (mais voir ci-dessus, note 14) ; Is 4,5 ; 41,20 ; 43,1.7.15 ; 45,7.8 ; 48,7 ; 54,16 ; 57,19 ; 65,17.18 ; Jr 31,22 ; Ez 21,35 ; 28,13.15 ; Ps 51,12 ; 102,19 ; 104,30.

<sup>18</sup> Je souligne.

<sup>19</sup> P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. II. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 33. J'ébauche ces considérations dans le dialogue avec J.-P. Lebrun publié sous le titre J.-P. LEBRUN, A. WÉNIN, *Des lois pour être humain*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008, pp. 127-129 (quelques expressions de ce texte sont reprises ici).

l'*origine*, elle est plutôt comme une source d'où jaillit une eau toujours nouvelle. « Tout ce qui est de l'origine est nouveauté », écrit encore Beauchamp<sup>20</sup>. C'est ainsi que l'on peut reconnaître l'origine à l'œuvre là où advient du neuf, là où, en surgissant, un événement opère un tournant radical par rapport au passé, une rupture inattendue. Cela dit, les *commencements*, lorsqu'il s'agit du monde et de l'humanité mais aussi des autres réalités historiques, échappent toujours au savoir humain : ce n'est qu'après coup, en effet, qu'ils apparaissent comme tels, à partir de ce qu'ils ont produit. Dès lors, leur identification n'est jamais simple. (De nos jours, elle relève de l'appréciation toujours contestable du scientifique ou de l'historien)<sup>21</sup>. En revanche, dans la Bible, l'*origine* fait l'objet d'une certaine connaissance – même si celle-ci reste imparfaite –, et elle reçoit le nom de *Èlohîm* « Dieu », ou d'autres noms désignant le Dieu de l'Israël biblique.

Si l'on considère en Genèse 1 les autres occurrences de *bara'* désignant l'œuvre de l'origine, on sera surpris de constater que le verbe n'est utilisé qu'à deux moments : pour la création des monstres marins, des poissons et des oiseaux (v. 21) et pour celle des humains (v. 27, 3 fois). L'usage du v. 21 est assez surprenant, mais il me semble bien expliqué par Josy Eisenberg et Armand Abecassis qui justifient cet usage par le saut qualitatif qui s'opère au moment de l'apparition du monde vivant. « D'un règne [l'inanimé] à l'autre [le vivant], l'hébreu emploie le verbe *bara* ("créer") pour indiquer qu'il y a rupture et distinction radicale entre eux », une mutation qui « a pour cause directe la volonté de Dieu », une « mutation fondamentale [qui] exige un véritable acte créateur »<sup>22</sup> – et on ne manquera pas de noter que *bara'* souligne ici aussi une séparation, une distinction radicale, ce qui est encore le cas bien sûr lorsqu'il s'agit d'enregistrer l'inouï de l'apparition de l'humain, avec la triple répétition du verbe<sup>23</sup>. Ces trois occurrences au v. 27 suggèrent d'ailleurs que d'autres séparations marquent la création des humains : non seulement avec les animaux, puisque l'humain

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>21</sup> Voir, à ce sujet, l'essai stimulant de P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Seuil, 1986, en particulier la 1<sup>e</sup> partie, pp. 21-51.

<sup>22</sup> J. EISENBERG, A. ABECASSIS, *À la Bible ouverte*, Paris, Albin Michel, 1978, pp. 82-83 ; à propos de la création de l'humain, voir aussi p. 94.

<sup>23</sup> En Gn 1,27, si le *wayyiqtol* initial (*vayyivra'*) suggère une certaine continuité entre les animaux terrestres et l'être humain, le choix du verbe indique au contraire la rupture, encore soulignée au v. 28 par le fait que, pour la première fois, Dieu adresse la parole à ce qu'il a créé (« et Dieu dit à eux »).

est « à l'image de Dieu », mais aussi avec Èlohîm, dont il est différent dans son statut d'« image ». Mais c'est encore l'humanité elle-même qui est affectée par une distinction interne dans la mesure où elle est créée « mâle et femelle ».

Cette dernière distinction est développée à sa manière par le récit de l'Éden qui se focalise précisément sur ce que Genèse 1 ne fait qu'ébaucher : l'humain<sup>24</sup>. Genèse 2 reprend en effet les choses à partir de la création de l'humain, un être encore indifférencié, à ce stade. Apparemment anecdotique, le récit est composé avec grand soin. Laissant la perspective cosmique de Genèse 1, il se centre sur l'être humain dans ses rapports au sol, aux végétaux et aux animaux. Tiré de l'humus qu'il doit travailler, l'humain se nourrit des arbres ; il se distingue des bêtes par une haleine de vie qui lui permet de parler, ce qui le lie au personnage divin mis en scène depuis les premières lignes du Livre.

Un premier tournant intervient quand Adonaï Èlohîm constate la nécessité vitale de relations pour l'humain en disant : « Il n'est pas bien que l'humain soit à sa solitude » (Gn 2,18a). Ce constat est directement précédé dans le récit par la première parole divine adressée à l'humain, parole introduite comme un ordre : « De tous les arbres du jardin, manger tu mangeras, mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas ». Et Adonaï Èlohîm de préciser que le refus de cette limite mène à la mort : « au jour où tu en mangeras, mourir tu mourras » (2,16-17). Comme à la fin du chapitre 1, Dieu intervient donc par une parole, un ordre qui prescrit à la fois la jouissance du tout et la nécessité d'un « ne pas », d'un « en-moins », d'une limite. Cette limite semble ouvrir un espace à de l'autre, puisque, immédiatement après cela, le créateur observe que l'isolement n'est pas bien pour l'humain et qu'il faut inscrire celui-ci dans une relation : « Je ferai pour lui un secours comme son vis-à-vis » (2,18b).

Or, l'ordre donné concernant les arbres peut être lu à un double niveau. En surface, il s'agit de manger de tout *et* de ne pas manger tout, la négation ouvrant un espace à de l'autre. Accaparer le tout, en effet, c'est se fermer à la relation et, faute d'être prêt à l'échange, se priver de la vie et de l'épanouissement que la relation est à même de donner. À ce niveau,

---

<sup>24</sup> J'étaye cette affirmation dans le livre cité ci-dessus, *D'Adam à Abraham*, pp. 49-55 et surtout *passim* dans les chapitres 2, 3 et même 4. Pour ce qui suit, on voudra bien se rapporter au chapitre 2 de cet ouvrage pour une argumentation plus complète.

l'avertissement vise la convoitise, qui exclut l'altérité. Mais il y a un autre plan de signification, car l'arbre frappé de la limite est l'arbre « du connaître bien et mal » – mais aussi connaître le bon et le mauvais, ce qui fait le bonheur ou au contraire le malheur. Ce qui est en cause ici, c'est le fait que la nature relationnelle de l'humain va nécessairement de pair avec le deuil du tout-savoir et que consentir à ce deuil est une condition de l'épanouissement de l'humain. L'ordre d'Adonāi Èlohîm énonce ainsi « une loi de la vie » : devenir humain c'est consentir à un manque, à un « en-moins », mais aussi à un non-savoir concernant bien et mal. Nul ne décide de cela, car il en va de ce qui fonde l'humain en tant que tel, de ce qui définit ou dé-termine le cadre où s'inscrit son existence. C'est sans doute la raison pour laquelle le récit mythique l'exprime par une parole inaugurale émanant de l'origine.

Dans la suite du récit, cette parole qui pose une limite pour éviter à l'humain une mort par isolement, par absence de relation (Gn 2,16-18), est redoublée narrativement dans la scène, connue comme celle « de la création de la femme » (Gn 2,21-22). Y est mis en récit le caractère relationnel foncier de l'être humain. Après la distinction entre les arbres, Adonāi Èlohîm procède à une nouvelle séparation de la femme et de l'homme, en coupant en deux côtés le 'adam, l'humain générique modelé précédemment. *D'abord*, il plonge cet humain indifférencié dans la torpeur. *Ensuite*, il sépare cet être en prenant un côté<sup>25</sup> qu'il construit en femme, l'autre côté constituant l'homme. *Enfin*, il présente la femme à l'homme, ou la lui offre, selon un double sens du verbe hébreu utilisé (*bô' Hifil*). À première vue naïf, ce scénario me semble hautement significatif.

Reprenons ses trois étapes. (1) En plongeant l'humain dans la *torpeur*, Adonāi Èlohîm lui fait « perdre connaissance ». Dès lors, ce qui fonde la différence entre l'un et l'autre, ce qui fait qu'il y a homme et femme, qu'un individu est lui et non pas un autre échappe donc radicalement. On retrouve ici le non-savoir dont parlait l'ordre divin de Gn 2,16-17. (2) Ensuite, une *perte* intervient lorsqu'un côté est séparé de l'autre : ni la femme ni l'homme ne sont le tout de l'humain, ils en sont seulement chacun un côté. On retrouve ici l'en-moins, la perte. (3) Mais ce double manque – de savoir,

<sup>25</sup> La traduction courante « Adonāi Èlohîm prit *une côte* de l'humain... » est erronée. Jamais en hébreu biblique le mot employé ici (*tséla'*) n'a le sens de « côte » ; il signifie en revanche « côté ». Voir à ce sujet A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 74.

d'intégrité – permet du radicalement neuf : l'inscription dans une relation à même de transcender – de transfigurer ? – la perte qui la rend possible.

On notera que l'œuvre de l'origine dans la création de l'humain femme et homme est analogue à ce qu'en décrit de manière répétée le poème narratif de la création du monde. En fixant une *limite* et en provoquant un *manque*, une parole d'*ordre* (Gn 2,16-17) annonce et rend possible une *séparation* fondatrice de la réalité (comme les divers ordres d'Élohîm en Gn 1) ; en Gn 2, c'est la réalité humaine qui est concernée, la séparation qui la fonde étant la différence des sexes (2,18.21-22), comme cela est déjà ébauché dès la création de l'humanité en 1,27. Au demeurant, cette séparation entre femme et homme est immédiatement suivie d'une autre parole – du narrateur, cette fois – annonçant une séparation complémentaire, tout aussi capitale pour la réalité humaine : celle qui sépare une génération de l'autre. « L'homme abandonnera son père et sa mère et se joindra à sa femme et ils deviendront une chair unique » (Gn 2,24). De l'effectuation concrète de la séparation d'avec le père et la mère, dépend la possibilité de devenir une « chair unique », comme dit le texte, c'est-à-dire un humain habitant sa singularité et sa fragilité, et ce, dans l'attachement à son autre, la femme.

Bref, dans les deux premières pages de la Genèse, avec une constance qui exclut tout hasard, l'Élohîm mis en récit est celui dont la parole séparante fonde l'altérité singulière des éléments du créé et de chaque humain en vue de possibles relations ouvrant à la vie et à la fécondité. À cette parole qui, en séparant, organise, seul l'être humain paraît être en mesure de donner son libre consentement.

## II. L'origine à l'œuvre dans l'histoire

Dans la Bible hébraïque, je l'ai dit, l'origine n'est pas seulement à l'œuvre dans le commencement – devrait-on dire « fondements », « prémices », voire « principe » ? – du monde et de l'humanité. D'autres commencements sont racontés<sup>26</sup> de telle manière que le lecteur puisse y déceler avec une certaine clarté la trace pourtant toujours fugace de l'origine. J'en donnerai deux exemples dans la Torah, qui permettront

---

<sup>26</sup> Est-ce pour cette raison que l'auteur de Gn 1,1 écrit : « en *un* commencement » (*beré'shît*), parce que ce n'est là que le premier d'une série de commencements que relate la suite du récit ?

d'apporter une précision qui me semble essentielle quant à la conception biblique de l'origine.

Le départ d'Abram constitue sans conteste un commencement. Là, suite à la confusion des langues à Babel et à la dispersion de l'humanité, débute l'aventure de l'ancêtre d'Israël. C'est même là que l'on situe d'ordinaire le véritable début de l'histoire biblique. Et comment est-il relaté ? Comme une initiative tout à fait inattendue d'Adonaï adressant un ordre au fils de Tèrakh.

Et Adonaï dit à Abram : «Va-t-en de ta terre et de ton enfantement et de la maison de ton père vers la terre que je te ferai voir» (Gn 12,1).

Dans cet ordre, on reconnaît la marque de l'intervention de l'origine telle qu'elle est racontée lors de la création : *une parole ordonne* à Abram de *se séparer*, en l'occurrence de ses racines, sa mère qui l'a enfanté *et* la terre où il vit, mais aussi de la maison de son père, pour s'engager dans une aventure dont le but concret n'est indiqué que de façon assez vague.

La séparation ainsi intimée a une visée qu'Adonaï explicite : « pour que je fasse de toi une grande nation et que je te bénisse [...] et que tu sois bénédiction » (12,1-2). Son but, c'est de bénir Abram, c'est-à-dire (en langage biblique) de le rendre vivant et fécond. Mais, ajoute-t-il, c'est pour qu'il devienne à son tour porteur de vie et de fécondité en engageant avec les autres humains de la terre des relations adéquates, libres de la convoitise<sup>27</sup>. Le projet divin est donc à nouveau la vie, plus précisément ce que le texte nomme « bénédiction ». Sa réalisation suppose qu'un individu, Abram, accepte de naître à nouveau pour une aventure singulière, en quittant ce qui fut son monde jusque-là. Dans ces conditions, l'ordre séparateur d'Adonaï peut être lu comme l'appel de l'origine invitant Abram à entrer dans sa destinée singulière en quittant ce qui incarne ses commencements pour aller à la rencontre de tout autre en se faisant lui-même autre. La suite du récit racontera comment cette rupture était nécessaire pour que cet homme apprenne peu à peu à ajuster ses relations à autrui, son épouse Sara, son fils Isaac ou les étrangers.

---

<sup>27</sup> Il m'est difficile de développer davantage ici. Voir le chapitre 6 de l'ouvrage *D'Adam à Abraham*, ou A. WÉNIN, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », dans *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, pp. 3-24.

Autre commencement raconté dans la Torah : l'exode qui transforme le groupe des descendants des fils de Jacob en un peuple au sens fort du terme. Il faudrait ici lire le long récit de la première partie du livre de l'Exode. Je n'en retiens que trois moments pour leur caractère clairement inaugural : l'appel de Moïse (Ex 3), la sortie d'Égypte (Ex 14) et l'alliance au Sinaï (Ex 19–20)<sup>28</sup>.

L'appel de Moïse dans la fameuse scène du buisson (Ex 3) est le fruit d'une initiative inattendue d'Adonaï. Écrasés sous l'esclavage et l'oppression que leur impose le roi d'Égypte, les fils d'Israël se mettent à crier. Ce cri qui ne s'adresse à personne en particulier, est recueilli par Èlohîm qui décide d'intervenir. Il apparaît à Moïse et l'invite à regagner l'Égypte qu'il a fuie parce que sa tête y était mise à prix (voir Ex 2,11-15) : « Et maintenant va ! je t'envoie vers Pharaon : fais sortir mon peuple d'Égypte » (Ex 3,10). Il l'envoie ainsi demander au roi de laisser partir les fils d'Israël que ce dernier réduit à une servitude inhumaine. On notera l'analogie avec ce qu'on a vu jusqu'ici : une parole de Dieu formule un ordre par lequel il intime une séparation visant à permettre la vie, ici menacée par la mort. Cette parole divine inaugure du radicalement neuf, et cela, à deux niveaux : dans l'existence de Moïse, d'abord, qui doit quitter la vie qui était devenue la sienne en Madian (Ex 2,21-22) pour devenir le libérateur de ses frères, ce que soulignent en creux ses vaines tentatives de résistance (3,11–4,17) ; dans l'existence d'Israël, ensuite, que Moïse devra faire naître comme peuple en le faisant sortir d'Égypte, le séparant ainsi du pays de son esclavage et de son inflexible maître.

Moïse ayant accepté la mission, c'est au tour des fils d'Israël de rompre avec le pays de leur esclavage. Le récit fait état également de leurs fortes réticences dès que le roi d'Égypte oppose son refus de les laisser partir et durcit leur oppression pour leur faire passer l'envie de s'en aller. Pressé de façon insistante par Adonaï (Ex 7–12), le pharaon se décide enfin à lâcher ses esclaves qui s'en vont à la hâte. Mais le roi se ravise et, avec son armée de chars, il les rejoint près de la mer (Ex 14). C'est alors qu'il apparaît que les fils d'Israël, qui ont pourtant choisi la liberté, n'ont pas

---

<sup>28</sup> Pour ces passages, voir notamment B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, Londres, SCM Press (coll. Old Testament Library), 1974 et, pour Ex 14, J.-L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Rome, Biblical Institute Press (coll. Analecta Biblica, n° 109), 1986.

vraiment tranché les liens les attachant à leur ancien maître : on les entend en effet regretter amèrement l'Égypte et la sécurité qu'elle leur offrait et reprocher à Moïse de les en avoir tirés : « Ils dirent à Moïse : “Est-ce parce qu'il n'y a pas de tombes en Égypte [que] tu nous as pris pour mourir dans le désert ? Que nous as-tu fait<sup>29</sup> en nous faisant sortir d'Égypte ? N'est-ce pas ceci la parole que nous t'adressions en Égypte en disant : Laisse-nous, que nous servions l'Égypte, car [il est] meilleur pour nous de servir l'Égypte que de mourir dans le désert” » (Ex 14,11-12). En parlant de la sorte, ils manifestent une complicité objective avec le tyran esclavagiste qui, de son côté, s'est lancé à leur poursuite dans le désir de les récupérer. C'est alors qu'Adonaï leur ordonne de se remettre en route et de traverser la mer, qui s'ouvre devant leurs pas pour leur permettre de quitter à jamais l'Égypte. Et c'est en accomplissant cet ordre que les fils d'Israël sont définitivement libérés, y compris de l'esclavage intérieur qui les liait à leur ancien maître.

C'est donc à nouveau un ordre, une parole inattendue et non nécessaire qui enjoint aux fils d'Israël de quitter l'Égypte, de s'en séparer, non seulement géographiquement, mais aussi intérieurement, pour risquer dans le désert un avenir inespéré, une aventure aussi nouvelle qu'incertaine. Cet ordre divin ouvre à ce que le récit raconte comme une naissance. En effet, on voit ces gens sortir d'un espace fermé, cette l'Égypte où leur clan a grandi mais où ils risquent à présent de périr étouffés, pour s'engager dans un espace ouvert où le chemin sera à inventer ; et ils sortent à travers un canal étroit et humide, puisqu'il est répété par deux fois que les eaux de la Mer coupées en deux par un vent puissant formaient « une muraille à leur droite et à leur gauche » (Ex 14,22.29). C'est donc bien une naissance qui est ainsi évoquée, et elle a lieu sous l'impulsion d'un ordre séparant qui émane du personnage divin, figure biblique par excellence de l'origine.

Le troisième moment de ce parcours est à nouveau initié par une parole divine (Ex 19–20). La « communauté des fils d'Israël » est arrivée au pied de la montagne du Sinaï. Par l'intermédiaire de Moïse, Adonaï l'invite alors à conclure un pacte avec lui, qui l'a faite libre (Ex 19,1-6). Cette fois, on n'a plus affaire à un ordre – et cela se comprend, car le peuple à qui s'adresse Adonaï est désormais libre. Cette parole demande aux Israélites d'accepter de se séparer de l'ensemble des nations pour cette alliance avec

---

<sup>29</sup> Même expression que celle dont est inspirée la formulation du v. 5 : Israël considère Moïse comme coupable...

Dieu, qui fera d'eux un peuple de prêtres chargé d'opérer le lien entre Adonaï et les autres nations<sup>30</sup>. Une fois cette invitation acceptée, ils recevront la loi des « dix paroles » qui vient sceller leur différence (Ex 19,8–20,21). Ce qui y est requis d'emblée d'Israël, c'est un attachement exclusif à Adonaï (Ex 20,3-6). Et la pratique du sabbat – dont le précepte trône au cœur du Décalogue (Ex 20,8-11) – sera en ce sens un signe et de l'identité d'Israël au milieu des nations et de son lien à celui qui s'est arrêté au septième jour. Ici encore, l'origine est à l'œuvre au moment où Israël est pour ainsi dire créé en tant que peuple élu.

Ces quelques textes suffiront à illustrer le propos : le récit biblique détecte la présence de l'origine – ou de l'instance créatrice – non seulement dans les origines de l'univers et de l'humanité, mais aussi dans les nouveautés qui font irruption dans l'histoire d'un individu ou d'une collectivité. Sa manière de raconter cette irruption est remarquablement constante puisqu'on voit se répéter un processus analogue : en intimant une séparation voire une rupture, une parole (le plus souvent un ordre) présentée comme venant du personnage divin qui en a l'initiative engendre de l'inédit qui s'avère être un commencement imprévisible pouvant être assimilé à une « création ». Je laisse aux articles qui suivront dans ce volume le soin de voir dans quelle mesure cette conception biblique de la création peut s'avérer féconde pour la pensée.

---

<sup>30</sup> Le sens de Ex 19,6a (« vous serez pour moi un royaume de prêtres ») a fait couler beaucoup d'encre. Pour le point de cette question, voir B. RENAUD, *La théophanie du Sinaï. Exode 19–24*, Paris, Gabalda (coll. Cahiers de la Revue biblique, n° 30), 1991, pp. 49-50, et surtout J.-L. SKA, « Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique », dans M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven, Peeters (coll. BETL, n° 126), 1996, pp. 298-317, spéc. pp. 298-304.