

La Genèse est-elle crédible ?

De nos jours, il est devenu courant de parler des onze premiers chapitres du livre de la Genèse comme de « mythes ». Ainsi fait André Wénin, professeur d'exégèse à Louvain, dans un livre consacré à ces chapitres. Après avoir cité une réflexion de Thomas Mann sur la valeur pérenne des mythes, il écrit : « Parce qu'ils offrent une clé de lecture de l'existence à qui accepte de dialoguer avec eux, les mythes et la sagesse immémoriale qui s'y exprime conservent aujourd'hui encore tout leur pouvoir et restent à même d'éclairer le lecteur et le réel dont il est partie prenante. Un récit mythique – et les premières pages de la Genèse en déploient un – parle en effet de ce qui est constitutif de l'humain, et touche ce qui est central¹ ».

Vus dans cette perspective, les onze premiers chapitres de la Genèse n'ont rien à nous apprendre sur le plan historique. Ils ne nous transmettent même pas, d'ailleurs, la moindre vérité révélée. Ils ne font que proposer modestement une réflexion d'origine purement humaine, sans autre garantie que celle de la sagesse propre de la tradition humaine qu'ils véhiculent. Bien loin de s'en effrayer, Wénin s'en félicite : de cette façon, la liberté du lecteur est parfaitement respectée, parce que « la vertu du récit est de ne pas délivrer une vérité unique et figée² ».

Ainsi donc, plus de 3 000 ans après la révélation du Sinaï et plus de 2 000 ans après celle du Calvaire, nous sommes tout aussi ignorants, en ce qui concerne le commencement du monde et de l'humanité, que pouvaient l'être les païens qui ont conçu le poème babylonien de la création (*Enouma Elish*)³ ou bien l'épopée de Gilgamesh⁴ ! Pour qui croit vraiment, avec l'Église, que la Parole de Dieu s'est fait entendre *dans l'histoire*, d'abord de façon partielle par les prophètes, puis de façon plénière par le propre Fils de Dieu fait homme, cela n'est pas admissible. Nous pouvons bien ignorer une multitude de choses relatives à ces temps primordiaux, parce que les connaître n'importe pas, en définitive, à notre salut. Mais il y a certaines réalités d'ordre historique qui sont trop importantes pour que Dieu ne nous les ait pas fait connaître avec certitude.

Pour bien lire les onze premiers chapitres de la Genèse, il n'est donc nullement nécessaire de commencer par récuser tout savoir tiré du catéchisme ou de la tradition théologique, comme le

¹ André Wénin dans *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, Cerf, Lire la Bible n° 148, 2007, p. 13. Voir aussi A. Wénin, *L'homme biblique*, Cerf, 2009, p. 20 : « Lire les premières pages de la Genèse - ou même le livre dans son ensemble comme un récit, même imagé, de l'origine au sens temporel du terme ne relève pas seulement de la naïveté. C'est un contresens qui fait fi du caractère mythique de ces textes ».

² A. Wénin, *ibid.*, p. 15.

³ Long poème babylonien de plus de 1 000 vers, en 7 tablettes. Longtemps considéré comme très ancien, (1^e dynastie de Babylone, entre 1900 et 1600), on tend aujourd'hui à la rajeunir un peu : il remonterait à la 2^e moitié du 2^e millénaire (peut-être vers 1300). Cf. *L'ancien orient et la création*, ACFEB, LD 127, Cerf, 1987, p. 46.

⁴ Récit épique en 12 tablettes, dont le héros est un roi d'Ourouk, Gilgamesh. Il pourrait dater du 13^e siècle av. J.-C.

fait Wénin. C'est même la manière la plus sûre de manquer l'essentiel, car la Bible n'est pas un livre adressé d'abord à chaque lecteur en particulier, mais un livre à lire en Église. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que ces chapitres, plus que les autres, demandent un *discernement* délicat : qu'est-ce que ces textes se proposent formellement d'enseigner ? Que disent-ils et que ne disent-ils pas ?

Pour tâcher d'éclairer un peu ces problèmes difficiles, j'aborderai deux récits des plus célèbres : le récit de la création du monde en Gn 1, 1 – 2, 3 et le récit du paradis et de la chute en Gn 2 – 3.

LE RÉCIT DE LA CRÉATION (Gn 1, 1 – 2, 3)

A. Les 7 jours : un cadre littéraire de sens théologique

Dans un très bon article de la *Revue Biblique* sur l'*Hexameron*⁵ (janvier 1896, pp. 381-407), le P. Lagrange expliquait qu'il faut bien distinguer, dans ce récit, ce qui relève du *cadre littéraire* et ce qui relève du *contenu historique et théologique*. Le rédacteur sacerdotal de Gn 1 se propose bien de livrer un enseignement sur la création du monde. Cet enseignement est avant tout théologique : il s'intéresse d'abord et surtout aux relations *verticales* qui lient les créatures au Créateur. Les relations horizontales des créatures entre elles l'intéressent beaucoup moins, elles ne font pas partie de *ce qu'il se propose formellement d'enseigner* au nom de Dieu. Cet enseignement sacré comporte aussi une part d'histoire, ici au sens large, c'est-à-dire une part d'enseignement portant sur des faits originels. « Le premier chapitre de la Genèse affirme et enseigne des faits très précis et les enseigne au sens propre. Ce n'est pas une allégorie. L'allégorie sert de voile à un enseignement plus important que les faits présentés au lecteur : or on ne voit pas ce qui peut être plus important que la création du ciel et de la terre »⁶.

Il est donc bien entendu que ce récit entend nous enseigner des faits, des événements produits par Dieu dans un temps primordial que désigne le mot « commencement » (Gn 1, 1). Ce mot a certainement ici son sens premier, temporel. La création du ciel et de la terre constitue, pour la tradition sacerdotale à laquelle le récit se rattache, le tout premier moment d'une histoire sainte, de l'histoire d'une communion entre Dieu et l'homme, communion rendue possible par la création de l'homme à l'image de Dieu et dont le but ultime est l'entrée de l'homme dans le repos de Dieu.

Dans ce récit, donc, il est bien question de faits, d'événements primordiaux. Mais ce sont des faits envisagés dans une perspective théologique. Par conséquent, le texte comporte aussi une part *d'invention littéraire*. Il s'y trouve des éléments qui n'ont pas pour but de faire savoir au lecteur comment les choses se sont passées, mais de donner forme à un enseignement théologique. C'est ce que le P. Lagrange appelle le « cadre littéraire » de l'*Hexameron*. Quand

⁵ C'est-à-dire « les six jours ». Ce nom grec sert à désigner le récit de la création du monde en Gn 1, 1 – 2, 3, à cause de sa structure en six jours de travail divin, suivis du repos du septième jour (le sabbat).

⁶ P. Lagrange, *loc. cit.*, p. 393.

le narrateur nous dit, par exemple, qu'il existe un ordre dans les œuvres du Créateur, que telle réalité est venue avant et telle autre après, que l'une a été faite tel jour et l'autre tel autre jour, comment faut-il comprendre cet ordre ? S'agit-il d'un ordre temporel ? Ou d'un ordre hiérarchique, d'un ordre de dignité et d'importance dans la création ?

La question se pose en particulier pour l'élément structurant le plus visible dans le récit, à savoir le cadre des 7 jours. Pourquoi une création en 7 jours comptés un par un ? S'agit-il d'abord d'un cadre littéraire choisi par l'auteur ou bien ces 7 jours entendent-ils mesurer exactement le déroulement de l'acte créateur ?

Le P. Lagrange estime, avec beaucoup d'autres critiques, qu'il s'agit d'un cadre littéraire⁷. L'auteur sacerdotal ne cherche pas à mesurer au chronomètre le temps que Dieu a mis pour constituer l'univers tel que nous le connaissons : dans sa perspective, ce genre de renseignement n'a aucun intérêt. Ce fameux récit est l'œuvre d'un théologien, pas d'un astrophysicien ou d'un biologiste.

Quel est donc l'enseignement théologique que véhicule le cadre des 7 jours ?

B. Le sens théologique du cadre des 7 jours

Ce sens est double.

1. D'abord, ce cadre suggère qu'il existe *un ordre hiérarchique dans les créatures*, selon leur proximité avec Dieu, d'une part, avec l'homme, d'autre part. Ainsi, les réalités célestes, comme le firmament, le soleil, la lune et tous les astres, ont une dignité particulière parce que leur éclat et leur bel ordre reflètent de façon éminente la gloire de Dieu. De plus, ils ne sont pas soumis au pouvoir de l'homme, mais ne relèvent que du Créateur. C'est pourquoi ils sont créés en premier (jours 1 à 4 : « pôle céleste »). Ils ont *une priorité théologique*. De même, la création des vivants de la terre est racontée dans un ordre qui reflète leur rapport à l'homme : des plus éloignés (les vivants de la mer et les oiseaux du ciel, créés au 5^e jour), aux plus proches (les bêtes de la terre, créées au 6^e jour, comme l'homme). Là-aussi, ce n'est pas tant l'ordre chronologique d'apparition qui importe que l'ordre de perfection : l'homme vient en dernier parce qu'il est le sommet des œuvres divines et doit régner sur les vivants de la terre.

2. Ensuite, le cadre des 7 jours veut suggérer que *l'activité du Créateur est le modèle divin, l'archétype auquel le travail de l'homme doit se conformer*. De même que Dieu a fait du monde un « cosmos », un tout bien ordonné, où chaque être occupe sa juste place, à la fois dans l'espace et dans le temps, pour son bien propre et pour le bien du tout ; de même, l'homme doit accomplir son œuvre sur terre en bon ordre, en respectant les lieux et les temps fixés par le Créateur. Il doit surtout, consentir à passer du travail au repos, comme l'a fait le Créateur. C'est tout le sens de la sanctification du 7^e jour : le devoir de « sabbatiser » rappelle à l'homme que sa fin n'est pas la transformation du monde à son profit, mais l'entrée dans le repos de Dieu.

⁷ Il y a divers arguments en ce sens. Pour en avoir une vue détaillée, on pourra se reporter à A.-M. Crignon, « Les sept jours de la création selon le livre de la Genèse », *Sedes Sapientiae* 128, juin 2014, pp. 3-34.

Les 7 jours du récit de la création ne nous renseignent donc pas sur la durée de la constitution du monde, sur le temps que Dieu a pris pour faire venir le monde à maturité. Ils veulent nous dire quelle place hiérarchique, quelle fonction et quelle dignité Dieu a assignées à chacune de ses créatures célestes ou terrestres. En Gn 1 l'ordre de finalité importe beaucoup plus que l'ordre chronologique, et celui-ci n'est que le reflet de celui-là. Les 7 jours sont un *cadre littéraire porteur d'un ordre d'abord télologique*⁸.

Cette lecture, qui respecte la complexité littéraire du texte, a aussi le grand avantage de désamorcer toute apparence de conflit entre l'approche scientifique de la genèse du monde et celle de la Bible. Que ces « 6 jours » aient correspondu, en fait, à plusieurs milliards d'années ne ferait aucun problème pour l'auteur du récit : il n'en savait sans doute rien et ce n'est pas de cela qu'il a voulu parler.

Il en va de même pour la théorie dite « de l'évolution » ou du « transformisme ». Il est bien clair que notre auteur n'admettrait pas une vision darwinienne ou néo-darwinienne de l'apparition des espèces : pour lui, le monde est plein d'un ordre intelligible qui reflète la pensée de Dieu, il est conduit par sa providence du début à la fin. Mais, quant à savoir si les espèces animales et l'homme lui-même ont été créés directement dans leur forme parfaite ou bien amenées progressivement à leur état final par des transformations successives, l'auteur biblique n'en avait sûrement pas la moindre idée. Il ne s'est pas posé ce genre de question. Pour lui, une seule chose importe : tout ce qui est a été fait par Dieu, avec une bonté et une sagesse infinies. C'est lui qui a voulu la distinction des espèces⁹, la hiérarchie des vivants, comme un hommage à sa transcendance infinie et parce qu'elle offre la possibilité d'une communication de biens entre les créatures. S'il y a eu, dans un lointain passé, une évolution des espèces (notre auteur biblique n'en sait rien et ne veut rien en dire), cette évolution est terminée, car elle a atteint son but, à savoir la création de l'homme, roi du monde visible et vice-roi de Dieu sur la terre. Il ne faut pas chercher dans ces textes des arguments pour ou contre le transformisme : c'est tout simplement étranger à leur perspective.

LE RÉCIT DU JARDIN ET DE LA CHUTE ORIGINELLE (GN 2-3)¹⁰

A. Le récit du paradis et de la chute (Gn 2 – 3) n'est pas un mythe

S'il y a, dans la Bible, un récit qui semble « mythique », c'est bien celui-là. De fait, il présente des ressemblances incontestables avec certains mythes mésopotamiens que son auteur connaissait certainement, notamment la fameuse épopee de Gilgamesh. Mais si, au-delà des images ou des thèmes communs, si l'on creuse *l'enseignement* contenu dans ces deux histoires, il apparaît qu'un abîme les sépare.

⁸ Du grec, *telos*, « fin », « but » : il s'agit d'un ordre de finalités et de perfections, pas d'un ordre chronologique. Du reste, l'auteur de ce récit pouvait bien croire, personnellement, que le monde a été fait en six fois 24 heures, mais ce n'est pas ce qu'il a voulu enseigner.

⁹ Cf. le refrain très insistant « selon son/leur espèce » en Gn 1, 11.12².21².24².25³.

¹⁰ Nous reprenons ici, de manière plus synthétique, ce que nous avions exposé plus en détail dans deux articles : « Le mystère du premier homme » (I), *Sedes Sapientiae* 140, juin 2017, pp. 13-38 (au point de vue du magistère, des sciences modernes et de la philosophie) ; « Le mystère du premier homme » (II), *Sedes Sapientiae* 141, septembre 2017, pp. 3-20 (point de vue biblique).

1. L'idée de Dieu présente en Gn 1 - 3 dépasse de beaucoup la « sagesse » des vieux mythes

D'abord *quant à l'idée de Dieu*. Dans les vieilles légendes mésopotamiennes, on est encore en plein polythéisme anthropomorphique : les dieux sont engendrés, ils s'affrontent, ils sont censés être immortels, mais ils peuvent être tués (cf. la légende du dieu Kingu, mis à mort pour former l'homme à partir de son sang). Ils peuvent se montrer injustes et poser des actes dont ils se repentent par la suite. La version babylonienne du déluge est vraiment peu respectueuse pour les dieux.

Le Dieu qu'évoquent les trois premiers chapitres de la Genèse est tout différent : il est vraiment unique. Il est éternel, sans commencement ni fin. Il n'a aucune puissance maléfique à affronter et à vaincre pour créer le monde¹¹. Il n'est pas engendré et il n'est pas non plus un géniteur : seul, sans épouse, il crée toutes choses par sa seule Parole toute-puissante. Tout ce qu'il fait est sage, juste et bon. Se conformer à sa Parole, c'est vivre. S'en écarter, c'est mourir. Enfin, cette Parole, qui mesure toute chose, juge sans appel celui qui la transgresse, mais toujours dans un dessein de miséricorde à l'égard de l'homme. En un mot, il est à la fois *transcendant et présent au monde par sa providence bienveillante*, comme lui seul peut l'être, en vertu de cette transcendance. Il ne mène pas une « vie parallèle » à celle des hommes qui l'empêcherait de se consacrer entièrement à eux.

Tout cela n'a aucun rapport avec ce que Wénin appelle la « sagesse immémoriale » censée être plus ou moins commune à tous les mythes, y compris ceux de la Bible. Il y a une véritable sagesse dans les mythes païens. Mais combien confuse et mélangée de graves erreurs sur Dieu et sur l'homme ! Surtout, c'est une sagesse *qui ne s'appuie sur rien d'autre que l'expérience commune de l'humanité*, notamment les expériences fondatrices de la naissance, de la mort, du bien et du mal moral. Or c'est un fait incontestable, dont les mythes païens portent témoignage : lorsque l'homme ne connaît de Dieu rien d'autre que ce que ces expériences peuvent lui apprendre, *il est absolument incapable d'aboutir à une idée de Dieu telle que la Genèse nous l'offre*. Un Dieu unique et éternel ; un Dieu à la fois pleinement transcendant et pleinement présent au monde ; un Dieu qui crée *gratuitement*, sans avoir aucun besoin à satisfaire au moyen des hommes, et seulement dans le but de leur faire partager son propre bien ; un Dieu qui *n'est en aucune façon responsable du mal*, de la mort, de la souffrance, lesquelles viennent de l'homme et de lui seul. De tout cela, l'homme n'aurait jamais pu se faire la moindre idée si Dieu ne lui avait pas révélé.

¹¹ L'« abîme » dont parle Gn 1, 2 signifie les eaux primordiales qui recouvrent toute la terre, avant que Dieu ne les en sépare en leur assignant un espace distinct, de façon à ce que la vie puisse apparaître. Or le mot hébreu *tehom*, qui désigne cette masse d'eau, ressemble étrangement au nom de la déesse babylonienne *Tiamat*, elle-même identifiée à l'océan primordial, d'où sortiront les dieux. Par la suite, Marduk, le plus grand d'entre eux, affrontera les monstres suscités par Tiamat, les vaincra et formera le ciel et la terre avec les deux parties du corps de Tiamat. De cette théogonie (génération des dieux) suivie d'une théomachie (combat des dieux), il ne reste aucune trace dans le récit biblique de la création : l'abîme des eaux primordiales empêche l'apparition de la vie, mais il ne recèle aucune force hostile à Dieu. Loin d'être issu de lui, le Créateur le domine souverainement par sa Parole et les eaux lui « obéissent » sans la moindre résistance.

Il y a donc en Gn 1 – 3 (plus largement, Gn 1 – 11) une sagesse qui n'est pas d'origine terrestre. Et, pour cette seule raison, il n'est pas possible de qualifier ces récits de « mythiques », puisque le mythe est censé n'être rien d'autre que l'expression, sous forme de récit, de certaines réalités constitutives de l'être humain, *telles qu'elles sont accessibles à l'expérience commune.*

2. Le regard de Gn 2 - 3 sur la condition originelle de l'homme n'a rien de mythique

Ensuite *quant à l'idée de l'homme*. Le point-clé est ici l'immortalité originelle. Quoi qu'en dise Wénin et la plupart des commentateurs modernes, le récit du jardin et de la chute l'enseignent de façon formelle, bien qu'indirecte, et sous le voile de certaines images. C'est aussi ce qu'enseigne formellement le concile de Trente. Les raisons de le tenir sont les suivantes :

a) La menace de mort de Gn 2, 17 n'a pas de sens si l'homme doit mourir de toute façon, tôt ou tard. Une simple nécessité de nature n'a pas raison de peine. La sentence de Gn 3, 19 confirme que c'est bien la mort physique dont il est question, mais cela n'exclut pas que la mort spirituelle soit visée aussi. La mort est bien le châtiment principal du péché dans l'ordre visible, et le signe le plus expressif de la mort spirituelle.

b) Cette lecture est confirmée par des textes parallèles comme ceux du livre de la Sagesse ¹² et de l'épître de saint Paul aux Romains (nous mettons en italique les passages essentiels) :

Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature ; *c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde.* Ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent ! (Sg 2, 23-24)

Voilà pourquoi, de même que *par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort*, et qu'ainsi *la mort a atteint tous les hommes [...] d'Adam à Moïse la mort a régné*, même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression identique à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir. [...] Mais il n'en va pas du don de grâce comme de la faute ; car, *si par la faute d'un seul la multitude a subi la mort*, à plus forte raison la grâce de Dieu, grâce accordée en un seul homme, Jésus Christ, s'est-elle répandue en abondance sur la multitude.

[...] Car, si par un seul homme, par la faute d'un seul, la mort a régné, à plus forte raison, par le seul Jésus-Christ, régneront-ils dans la vie, ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice (Rm 5, 12-17).

c) Notre lecture est encore confirmée par le symbolisme de l'arbre de vie. Ce symbolisme a certainement une origine, ou du moins une attache babylonienne. Or, dans la fameuse épopee de Gilgamesh, on trouve cette maxime : « Quand les dieux créèrent l'homme, ils assignèrent la mort pour l'homme, la vie, ils la réservèrent pour eux-mêmes ». Donc, immortalité pour les dieux, mortalité pour l'homme. Cette différence de condition est matérialisée par le fait que les dieux vivent dans un jardin merveilleux à l'intérieur duquel se trouve une « plante de

¹² Dernier livre de l'Ancien Testament, écrit en grec, sans doute à Alexandrie, vers 50 av. J.-C. La théologie juive y atteint un sommet, notamment en ce qui concerne le dessein originel de Dieu, sa providence universelle et les fins dernières de l'homme. Saint Paul lui doit beaucoup.

vie », tandis que *l'homme n'a aucun accès à ce jardin*, gardé par des êtres démoniaques. Toute l'épopée de Gilgamesh va dans le même sens : sur les indications d'Ut(a)napishtim, le survivant du Déluge (un « Noé mésopotamien ») et le seul homme auquel les dieux aient jamais accordé l'immortalité, Gilgamesh a pu trouver la plante de vie. Mais, pendant qu'il se lave dans une source, un serpent la lui dérobe. La quête de Gilgamesh a échoué : il devra se résigner à n'être qu'un mortel.

C'est ici qu'apparaît la différence fondamentale entre le récit de Gn 2 – 3 et la mythologie babylonienne, malgré certaines images communes : l'homme est introduit dans le jardin par Dieu lui-même (Gn 2, 8.15). Ce jardin est fait pour que l'homme y vive avec Dieu. Or, au centre du jardin, il y a l'arbre de vie. Donc, *l'homme a accès à l'arbre de vie*¹³. *Bien loin que l'immortalité lui soit refusée, elle lui est offerte et même donnée dès le début* : le simple fait de vivre avec Dieu dans le jardin et d'avoir libre accès à l'arbre le prouve. A contrario, lorsque l'homme sera expulsé du jardin, la principale raison qu'en donnera le texte est qu'il doit être éloigné de l'arbre de vie « pour qu'il n'aille pas en manger et vivre à jamais » (Gn 3, 22), et c'est alors seulement que l'homme s'entend assurer qu'il mourra (3, 19). C'est aussi à ce moment qu'un être supra-humain est placé à l'entrée du jardin pour en interdire l'accès à l'homme (3, 24).

Le sens du texte est donc clair : cette condition mortelle qui, selon l'épopée de Gilgamesh, est le lot inévitable de tous les hommes dès le commencement, et cela parce que les dieux se réservent jalousement l'immortalité, est en réalité la conséquence du péché de l'homme. Ce que la mythologie babylonienne imaginait comme le privilège des dieux est, en réalité, un don gratuit fait par Dieu à l'homme dès l'origine, et, s'il l'a perdu, c'est par sa seule faute. Dieu, d'ailleurs, avait donné mieux encore à l'homme : la participation à sa propre vie éternelle.

Comment un simple discours mythique, partant de l'expérience commune de la mort et concluant (avec raison !) qu'elle est une réalité naturelle à l'homme, aurait-il pu forger une doctrine aussi stupéfiante ? Telle est pourtant la doctrine catholique sur la mort, dont notre récit donne la substance : absolument parlant, dans l'abstrait, la mort est naturelle pour l'homme. Concrètement parlant, elle est la peine d'un péché commis aux origines de l'histoire. C'est pourquoi l'homme pourra en être délivré, mais à condition que la dette de ce péché soit pleinement éteinte.

Non seulement, donc, Gn 2 – 3 n'est pas un mythe, mais on devrait plutôt dire qu'il « démythologise » : il s'inspire sans doute de la légende de Gilgamesh, mais pour la contredire et la rectifier sur des points capitaux, notamment l'origine et le sens de la mort pour l'homme.

B. L'homme « protohistorique » de Gn 2 – 3

Si le récit du jardin originel n'est pas un mythe, est-il un récit historique au sens ordinaire du mot (comme le sont, par exemple, les livres des Rois) ? Non, parce qu'il parle de réalités qui

¹³ Cf. Obbink, « The tree of life in Eden », ZAW 46 (1928), p. 109.

ont appartenu au tout premier commencement de l'histoire humaine. Il s'agit d'un récit « protohistorique ». On peut donc s'attendre à y rencontrer à la fois des réalités qui nous sont familières, parce qu'elles sont constitutives de la condition humaine, et des réalités tout à fait propres au commencement, qui n'existent plus à présent. C'est ce qui explique qu'Adam et Ève nous paraissent à la fois très proches et très lointains : très proches, parce que nous tenons d'eux tout ce qui constitue notre vie humaine naturelle ; très lointains, parce que Dieu les avait dotés, au commencement, de priviléges que nous ne connaissons plus, comme l'intégrité morale et l'immortalité.

Cette situation unique du premier couple explique aussi que nous ne parvenions pas à le rattacher, de façon parfaitement claire, aux formes de vie qui l'ont précédé (les hominidés) ni aux lignées humaines qui l'ont suivi (les hommes préhistoriques). L'Adam de Gn 2 – 3 n'est ni un produit pur et simple de l'évolution des espèces animales ni un homme préhistorique. C'est un homme véritable, individuel, et non pas un « singe perfectionné ». Mais c'est aussi un homme unique en son genre, parce qu'il est le premier homme, le père de toute l'humanité.

1. L'Adam de Gn 2 – 3 est individu humain, pas la personnification d'un groupe d'hommes ou de l'homme en général

a) Ni mythe, ni parabole, mais protohistoire

Tout d'abord, celui que le récit du jardin et de la chute appelle « Adam » est un homme individuel, unique. La plupart des exégètes et beaucoup de théologiens le nient, parce qu'ils ne veulent voir dans ce récit qu'un « mythe » ou une « parabole ».

Or ce récit n'est pas un mythe, on l'a dit : il offre, sur Dieu et sur l'homme, une connaissance qui dépasse de beaucoup toute sagesse humaine. Il suppose une vraie révélation divine. Or le cœur de la révélation divine, ce n'est pas la condition humaine en général, c'est l'histoire de l'homme avec Dieu, du commencement à la fin du monde.

Il n'est pas non plus une parabole. Il ne se présente pas comme tel ; il parle de réalités singulières désignées par leur nom propre (ex. : les fleuves du paradis, l'épouse d'Adam) ; il n'a jamais été lu comme une parabole, ni dans la Bible, ni dans la tradition juive. Il a des traits typiques de la littérature de sagesse, mais ce n'est pas un discours sapientiel intemporel.

Son vrai genre, en fin de compte, est celui de la « protohistoire » : c'est l'histoire de la mise à l'épreuve et de la chute du tout premier couple.

b) l'Adam de Gn 2 – 3 est un individu humain

L'Adam de Gn 2 – 3 est-il un individu, une personne humaine singulière, ou bien l'image littéraire d'un groupe d'hommes ? La difficulté est qu'il porte un nom collectif (« adam » = le « terrien », l'être humain tiré du sol, la *adamah* en hébreu) et en outre avec un article. Pour beaucoup, c'est un argument dirimant : un individu ne peut pas être désigné avec un nom collectif portant l'article.

Pourtant, il y a des arguments très forts en sens contraire :

1. La Bible entière, de l'AT au NT, considère l'Adam de Gn 2 – 3 comme un individu : il perd son article à partir de Gn 4, 25 ; il est appelé, par le traducteur grec du III^e siècle av. J.-C. (version dite « des Septante »), tantôt « *anthropos* » (être humain), tantôt « Adam » (nom propre) en Gn 2, toujours « Adam » en Gn 3 ; des livres tardifs comme le Siracide et le livre de Tobie (II^e siècle av. J.-C.) parlent d'Adam comme du père de toute l'humanité (cf. Si 49, 16 ; Tb 6, 8) ; pour saint Paul, l'Adam de Gn 2 – 3 est aussi historique et individuel que Jésus-Christ (cf. Ac 17, 26.31 ; 1 Co 15, 21-22 ; Rm 5, 17-19).

2. Le magistère de l'Église a toujours regardé le couple originel comme un vrai couple, historique et unique, depuis le pape Pélage I (lettre au roi franc Childebert, 553) jusqu'à Benoît XVI, en passant par le concile de Trente.

3. Comme l'a souligné Pie XII dans *Humani generis*, on ne voit pas comment la négation du caractère individuel d'Adam serait compatible avec le dogme du péché originel (nous mettons en italique les passages essentiels) :

Quand il s'agit de l'autre hypothèse qu'on appelle *le polygénisme*, les fils de l'Église *n'ont plus du tout pareille liberté*. En effet, les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent, ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle, comme du premier père de tous, ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples premiers pères. *On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée*¹⁴ *et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique sur le péché originel*, péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam, et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient¹⁵.

S'il s'agit bien d'un individu, pourquoi porte-t-il un nom commun et avec l'article ?

Qu'il porte un nom commun n'est pas un problème. C'est un phénomène fréquent dans la Bible : le nom qui a d'abord appartenu à un seul homme passe à tous ceux qui sont réputés être ses descendants, soit par voie de génération au sens propre, soit en vertu d'un lien moral, comme un traité d'alliance. Par exemple, dans la « table des peuples », au dixième chapitre de la Genèse, des noms collectifs, s'appliquant à des ethnies ou à des nations, sont attribués à des individus qui descendent des trois fils de Noé après le Déluge. En Gn 10, 6, les quatre « fils de Cham » sont « Kush, Miçrayim, Put, Canaan ». « Kush » désigne l'Éthiopie, « Miçrayim » est le nom hébreu de l'Égypte, « Canaan » est le nom de ce qui deviendra la Terre sainte. Ce qui, à l'époque où écrit l'auteur biblique, n'est plus perçu que comme un nom collectif, est censé avoir appartenu, à l'origine, à un seul homme, père réel ou légal de tous ceux à qui ce nom s'applique¹⁶.

¹⁴ Ces « sources » sont l'Écriture sainte et la tradition apostolique conservée dans l'Église. Elles sont normatives tant pour l'exégèse que pour la théologie.

¹⁵ Pie XII, *Humani generis*, 12 août 1950, DS 3897.

¹⁶ Nous disons « réel ou légal », parce que le texte ne distingue pas entre filiation naturelle et filiation juridique. Il est clair qu'à l'époque où le texte a été produit, on trouvait en Égypte ou en Canaan bien des gens qui ne descendaient pas du même père, même en remontant très haut dans le temps. Mais il suffisait que tous se

On comprend bien, dans ces conditions, que le père de tous les hommes porte un nom qui signifie l'« humain » et qui est souvent pris dans un sens collectif : étant le premier de tous, il a transmis son nom à tous. Méfions-nous ici de la mentalité nominaliste qui nous imprègne tous plus ou moins. La Bible a un sens éminent du concret. Elle ne part pas d'une notion abstraite, anhistorique, de « l'humain », pour lui donner fictivement la figure d'un individu mythique. Elle commence avec un être humain concret, individuel, tel que Dieu l'a fait au commencement, puis elle élargit son regard à tous ceux qui descendront de lui. Elle connaît, certes, la réalité d'une nature commune à tous les hommes, mais elle ignore la notion purement nominale et juridique d'« homme » au sens du siècle des Lumières.

Quant à l'article, on peut l'expliquer par le procédé littéraire de l'antonomase : on donne à un individu le nom de tout un groupe, parce qu'il en est un représentant éminent, comme s'il personnifiait à lui seul tous les traits du groupe. Le fait est rare dans la Bible, mais se rencontre (par exemple, le Seigneur est souvent appelé *Elohîm* = Dieu, mais parfois aussi *Haelohîm* = « le Dieu »). Adam est l'homme par excellence, le plus parfait représentant de son espèce. Mieux : il porte la responsabilité de tous les hommes et peut poser des choix qui les engageront tous.

2. L'Adam de Gn 2 – 3 n'est pas un simple animal, ni un « homme préhistorique »

a) C'est un être humain, pas un animal dépourvu de la raison

L'Adam de Gn 2 – 3 est un vrai homme, un être humain à part entière. Il faut le tenir contre ceux qui sont tentés de le réduire à une sorte de « singe amélioré », ou bien à un humain à peine sorti de l'animalité. Dans cette perspective, le « péché originel » serait, en fait, l'accès à l'humanité proprement dite, par l'exercice de la liberté de choix. Le serpent aurait ainsi rendu un grand service à l'homme ! Pour devenir homme, faut-il « tuer le père », s'affirmer contre lui ?

Cette lecture aberrante résulte d'une projection indue, sur le récit biblique, d'une vision caricaturale de l'évolution, matinée d'un freudisme de bas étage.

Elle oublie d'abord qu'on ne peut pas « devenir » homme si on ne l'est pas dès le départ, au point de vue métaphysique et moral. Un être tel que l'homme, fait « à l'image de Dieu » (Gn 1, 26), c'est-à-dire doté d'une âme spirituelle, doué de l'usage de la raison et de la liberté, ne peut venir à l'existence sans une intervention spéciale et directe du Créateur. Lui seul crée l'âme spirituelle, *ex nihilo*, et lui seul peut donner à la matière les dispositions ultimes qui la rendent capables d'être unie substantiellement à une âme spirituelle. Ce qui veut dire que, *même quant à son corps*, un abîme ontologique sépare l'homme du singe le plus évolué. L'évolution des espèces (en admettant sa réalité) ne peut aboutir à un homme sans que Dieu « y mette la main » lui-même. Et c'est bien ce que le récit de Gn 2 suggère : Dieu « modèle »

veuillent les « fils » d'un même ancêtre et soient réputés tels. C'est un peu comme si on disait que les Français sont tous fils de Clovis.

lui-même le corps de l'homme et il « insuffle » en lui la vie (Gn 2, 7), un souffle vital qui semble tiré de lui-même, ce qui n'est pas dit des autres animaux du jardin.

Il est donc vain de chercher à imaginer Adam comme une espèce de brute à peine humaine, un « Néandertal » à peine dégrossi. Notre récit n'affirme pas que son corps a été tiré d'une matière vivante préexistante. Il ne le nie pas non plus. Il n'en dit rien, car ce n'est pas son problème. Il dit une seule chose : au temps marqué par lui, Dieu a tiré de la terre une chair animée d'un esprit semblable à celui de Dieu, capable, comme lui, de connaître et d'aimer librement, un être placé entre le bien et le mal et appelé à choisir sa destinée. Donc un homme, au sens plein du mot.

Quant à l'époque de son apparition, notre auteur ne s'en soucie pas : 50 000 ans av. J.-C ? 100 000 ans ? Davantage ? (le professeur Lejeune, très favorable, en tant que scientifique, au monogénisme, pensait que le premier couple pouvait remonter jusqu'à 150 000 ans avant J.-C.). Peu importe : les durées ne sont rien pour le Seigneur. Les généalogies de Gn 4 – 5 n'ont pas la prétention d'être complètes¹⁷.

b) Ce n'est pas non plus un « homme préhistorique »

Il faut encore souligner que l'Adam de Gn 2 – 3 n'est pas un « homme préhistorique », tel qu'on pourrait l'imaginer à partir des vestiges trouvés dans le sol. Il est vain, là-aussi, d'essayer de l'*imaginer* à partir de l'homme de Cro-Magnon. Gn 2 – 3 ne nous parle pas d'un temps très lointain où les hommes vivaient nus et ne mangeaient que des fruits (quelle idée l'auteur biblique pouvait-il en avoir ?). Il parle du premier homme *tel que Dieu l'avait fait au commencement*.

Or ce premier homme était doté à la fois d'une vie surnaturelle et de priviléges préternaturels qui en découlaient : intégrité, impassibilité, immortalité. Le récit en parle à mots couverts, mais suffisamment clairs (selon Gn 2, 25 : l'homme et la femme ont la maîtrise parfaite de leurs désirs). Ayant perdu, par sa faute, l'amitié de Dieu, il a aussi perdu ces priviléges, pour lui, mais aussi pour tous ses descendants. Il s'ensuit qu'un abîme nous sépare de nos premiers parents : nous ne savons plus et ne saurons plus jamais (en ce monde) ce qu'était la condition paradisiaque, l'exemption de la concupiscence et de la mort. À partir de la chute originelle, l'humanité est vraiment déchue, elle devra effectuer une longue et lente remontée vers la lumière. La vie intellectuelle et morale, qui était encore toute jeune, peu expérimentée, mais

¹⁷ Un adage rabbinique déclare : « Les fils des fils sont comptés comme des fils ». Il s'ensuit qu'on n'attend pas d'un généalogiste, dans l'Antiquité juive, qu'il soit complet. Il peut manquer plusieurs générations, pourvu que la ligne ne s'interrompe pas. Les généalogies d'Adam, de Caïn, etc., sont des « échantillons » de l'humanité primitive, pas des registres d'état-civil qui se voudraient exhaustifs. Quant à la longévité extraordinaire des patriarches d'avant le déluge, il faut savoir : 1. que les chiffres sont beaucoup plus modestes que ceux des généalogies des rois mésopotamiens d'avant le déluge (plusieurs dizaines de milliers d'années !) ; 2. que ces chiffres, tout en restant très élevés, varient selon les versions (texte hébreu massorétique, Septante, Pentateuque samaritain...). Cela prouve que la précision historique n'est pas le souci premier de l'auteur (ou des auteurs). Il veut surtout montrer : a) que les patriarches de l'humanité sont des hommes, pas des demi-dieux (d'où les chiffres nettement plus modestes) ; b) que la propagation du péché ne cesse de diminuer la force vitale des hommes, dont la longévité va en s'amenuisant ; c) que, malgré tout, Dieu veille à ce que la vie se transmette et poursuit son dessein de rédemption.

saine et forte en Adam, devra être peu à peu redécouverte, reconquise, sur une sensibilité anarchique, par laquelle l'homme tend à se bestialiser. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'Adam et Ève paraissent très différents de « l'homo sapiens » du temps des mammouths : ils l'étaient, effectivement. Ils étaient, en quelque sorte, beaucoup plus humains, plus raisonnables, plus spirituels. Mais, quant à son essence, Adam était bien un homme, ni ange, ni bête.

En conclusion, le récit du paradis et de la chute originelle est *crédible*, aujourd'hui comme hier. Le progrès des sciences préhistoriques, les théories scientifiques sur l'évolution des espèces ne l'ont pas déclassé. Les données de la science moderne n'obligent pas du tout à nier le péché originel (un tel événement est hors des prises des sciences d'observation), ni à voir dans ce récit un « mythe des origines » ou une « parabole ». Les sciences modernes, en fait, n'ont pas la prétention d'atteindre à une connaissance certaine du tout premier commencement de l'humanité : c'est au-delà de ce que permettent leurs méthodes. Il ne faut donc pas leur demander des clés de lecture d'un tel récit. Ce n'est pas de leur compétence.

En revanche, il est de la compétence du magistère de l'Église, de la tradition catholique et de la Bible elle-même de nous aider à comprendre ce récit. Il apparaît, à leur lumière, que c'est un récit « protohistorique », le récit de ce que Dieu a fait pour l'homme au commencement, et de la manière (désastreuse, hélas) dont le premier couple a répondu à ses dons. Ce récit est fondamental, parce qu'il nous apprend ce que Dieu seul pouvait nous faire savoir : comment nous sommes tous déchus en Adam et en même temps promis, dès le début, à une rédemption qui a été effectivement accomplie par le « deuxième Adam », Notre Seigneur Jésus-Christ.

FR. A.-M. CRIGNON

Présentation auteur

Le père Albert-Marie Crignon, né en 1974, est religieux de la Fraternité Saint-Vincent-Ferrier. Il a soutenu un doctorat en théologie biblique à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse) sous le titre : « Qui es-tu mon fils ? Une lecture prophétique de l'histoire de Jacob et Rachel en Gn 25-35 ».