

Genèse I, 2c, Ugarit et l'Égypte

Monsieur Jacques Duchesne-Guillemain

Citer ce document / Cite this document :

Duchesne-Guillemain Jacques. Genèse I, 2c, Ugarit et l'Égypte. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 126^e année, N. 3, 1982. pp. 512-525;

doi : <https://doi.org/10.3406/crai.1982.13969>

https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1982_num_126_3_13969

Fichier pdf généré le 20/05/2018



COMMUNICATION

GENÈSE I, 2c, UGARIT ET L'ÉGYPTE
 PAR M. JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN
 CORRESPONDANT DE L'ACADEMIE

A la mémoire de Claude Schaeffer

Qu'il me soit permis de traiter ici d'un petit problème d'exégèse dont je me suis occupé plusieurs fois, quand j'enseignais, à l'Université de Liège¹, l'histoire des religions, avant que ne m'apparaîsse la solution proposée ci-dessous.

C'est un très vieux problème, et bien connu : il en est même question dans les *Misérables* de Victor Hugo². M. André Caquot en a traité fort savamment en 1973³ ; je lui sais infiniment gré d'avoir accepté de patronner ma communication, qui va, comme on le verra, un peu au-delà des conclusions auxquelles il était arrivé.

Le 2^e verset de la Genèse — je laisse de côté, comme étrangère à notre propos, l'épineuse question du 1^{er} verset : faut-il traduire « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », ou « Lorsque Dieu commença à créer le ciel et la terre... » ? — le 2^e verset est une description, en trois membres ou propositions, du chaos primordial, avant que Dieu ne dise, au 3^e verset : « Que la lumière soit ! » — Peu nous importe ici que ce chaos soit lui-même, dans l'esprit du rédacteur, déjà l'œuvre de Dieu, ou qu'il préexiste à l'intervention divine. Mais, ce que je crois pouvoir montrer, c'est qu'on doit voir, dans la 3^e proposition, le prélude à une activité créatrice.

Relisons tout le verset :

*Et la Terre était informe et vide
 et les ténèbres à la surface de l'abîme
 et l'esprit de Dieu..... au-dessus des eaux.*

Que fait l'esprit de Dieu au-dessus des eaux ? C'est la question. Les traductions diffèrent. *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, dit

1. La rédaction du présent article a bénéficié des conseils de MM. Charles Fontinoy, hébraïsant, et Michel Malaise, égyptologue, professeurs à l'Université de Liège, ainsi que d'indications de bibliographie récentes aimablement fournies par M. André Caquot.

2. Cités par Daniel Lys, *Ruach, le souffle dans l'A.T.*, Paris 1962, p. 181.

3. « Brèves remarques exégétiques sur Genèse I 1-2 », *In Principio*, Paris 1973, p. 11 sq.

la Vulgate. *Ferebatur*, transposition approximative du texte des Septante, ἐπεφέρετο, est rendu en nos langues par *moved* (King James version), par *se mouvait* (Louis Segond), par *planait* (Rabbinat français, Bible de Jérusalem), etc.

Que dit le texte hébreu ? Nous allons le voir, mais notons d'abord que le P. de Vaux, responsable de cette partie de la Bible de Jérusalem, écrit en une note succincte, à propos de planait : « comme l'oiseau qui vole au-dessus du nid où sont ses petits, Deutéronome 32, 11, où est employé le même verbe très rare. » Le P. de Vaux ne semble pas avoir aperçu que planer, c'est-à-dire glisser sur l'air, ailes étendues, est autre chose que voler au-dessus d'un nid, c'est-à-dire se tenir sur place dans l'air, en battant des ailes. C'est bien ce dernier mouvement qui est évoqué au « Cantique de Moïse » (Deut. 32, 11) :

*Sicut aquila prouocans ad uolandum⁴ pullos suos
et super eos uolitans (yərahēf).*

Un oiseau, pour apprendre à voler à ses petits, n'aurait que faire de planer : il bat des ailes au-dessus de sa nichée. On a observé que l'aigle d'Écosse⁵ a coutume de « bearing up its young in their first awkward attempts, but provoking these attempts only by hovering above the young. » Et c'est de même, je crois, qu'il faut comprendre, dans le verset de la Genèse, le participe du même verbe, *mərahēfeth* : « battant des ailes ». Ce sens est confirmé par l'emploi du même verbe *rhp* en ougaritique (poème de Danel)⁶ pour désigner ce que fait la déesse ‘Anat, sous la forme d'un aigle, au-dessus du héros Aqhat, à qui elle en veut, et qu'elle fait faire aussi par le guerrier Yatpan, transformé lui aussi en un aigle, lequel fendra sur Aqhat. M. André Caquot a observé, dans ses « Brèves remarques exégétiques sur Genèse I 1-2 », que la forme ougaritique employée, *'arhp*, est un *pi'ēl*, exactement comme l'hébreu *mərahēfeth* (un *pi'ēl*, c'est-à-dire une forme intensive, itérative, etc.). Cependant, il traduit, comme le P. de Vaux, le verbe biblique par « planait », qui est traditionnel et peut-être plus poétique. Ces deux traductions, « planait » et « battait des ailes », ont toutes deux le grand mérite, dont est

4. C'est ainsi que la Vulgate interprète, d'après le contexte, le verbe hébreu *ya'ir*, littéralement « il éveille ». Le bien-fondé de cette interprétation ressort de l'étude de W. H. McClellan, « The meaning of *ruah Elohim* in Gen. 1, 2 », *Biblica* 15, 1934, p. 517 sq.

5. Cf. S. R. Driver, *Deuteronomy*, 1909, p. 357 sq., cité par McClellan, cf. note précédente, p. 525.

6. Cf. Andrée Herdner, *Corpus des Tablettes cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras-Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Paris 1963, vol. de texte, p. 86, texte 18, col. VI, l. 21. Cyrus Gordon, *Ugaritic Handbook*, Roma 1947, p. 270, et H. L. Ginsberg, apud James Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1950, p. 152, traduisent encore par « to soar ». Mais Th. Gaster, *Thespis*, New York 1950, p. 292, a correctement « hover ».

dépourvue une autre, que nous citerons ci-dessous, de reconnaître que le rédacteur biblique se figurait l'esprit de Dieu comme un oiseau, métaphore qui n'a rien d'insolite, puisque déjà les Sumériens, comme le notait en 1958 Edward Lipinski⁷, maintenant professeur à la Katholieke Universiteit, Leuven, divinisaient l'orage sous la forme d'un grand oiseau. Saint Jérôme ne s'y était pas trompé, lui qui, s'inspirant du verbe syriaque correspondant au verbe hébreu, comprenait que l'esprit de Dieu couvait l'abîme et le fertilisait⁸. Mais couver n'est pas fertiliser, on ne couve que ce qui est déjà fécondé. Cependant, la traduction par « couver » était autrefois fréquente. On la trouve par exemple chez Luther et chez Calvin⁹.

7. « Genesis I 1-2 », *Ruch biblijny i liturgiczny XI*, 1958, p. 177 sq. (en polonais). M. Lipinski m'a aimablement fait tenir un xérox de son article, qu'avait cité Westermann dans son commentaire, cf. ci-dessous, note 16. Il s'agit de l'oiseau Anzu, sur lequel on pourra consulter Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, Yale 1976, Index s. vv. Anzu et Imdugud. (La lecture Imdugud est maintenant, selon ce que me dit Samuel Noah Kramer, abandonnée).

8. *Quaestiones in Genesin*, éd. Lagarde, p. 21, cite Gesenius-Brown, *A Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1906, p. 934. Cette opinion de Jérôme était aussi celle du commentateur syrien cité anonymement par saint Basile, *Hexaemeron* II 6, éd. Giet, p. 168 sq. et selon lequel « la signification de ce mot : 'il était porté' est une interprétation pour : il réchauffait et rendait vivante la substance des eaux, à l'image de l'oiseau qui couve ses œufs et, les échauffant, leur communique une certaine force vitale », cité par Antoine Guillaumont, « Genèse I 1-2 selon les commentateurs syriaques », *In Principio*, p. 127 sq. L'opinion de ce Syrien, qui serait, selon Charles Touati, « Épilogue », *In Principio*, p. 307, Aphraate ou Diodore de Tarse, se retrouve aussi dans le Talmud (Babli, Hagiga, fol. 15a), chez saint Augustin (*vis quaedam effectoria et fabricatoria*; et citation, dans *De Genesi ad litt. 18, 38*, de l'anonyme syrien qui emploie, à la place de *superferebatur*, un verbe signifiant *fovebat*; cf. Aimé Solignac, « Exégèse et Métaphysique, Genèse I 1-3 chez Augustin », *In Principio*, p. 161), chez Jean Scot Érigène, *De divina Natura* II 555 BC, cité par René Roques, « Genèse I 1-3 chez Érigène », *In Principio*, p. 203, n. 128 ; et chez Luther (cf. Richard Staufer, « L'exégèse de Genèse I 1-3 chez Luther et Calvin », *In Principio*, p. 250, 254).

9. Calvin (cité par Stauffer, cf. ci-dessus, note 8) ne se soucie guère, dans son commentaire, de savoir « si l'Esprit de Dieu se mouvoit et voltigeoit sur les eaux pour estendre sa vigueur » ou « s'il gisoit et couvoit comme pour les eschauffer et entretenir ». Dans le premier sermon sur la Genèse, en revanche, il renonce à l'alternative : il estime que l'action de l'Esprit sur les eaux doit être rendue par les verbes « s'estendre et se démener » et il illustre sa traduction par l'image « des aigles et des autres oyseaux qui estendent leurs ailes sur leurs poussins pour les nourrir et fomenter. »

Parmi les exégètes catholiques, relevons Lemaître de Sacy et Desmarets de Saint-Sorlin. Le premier (cité par Jean Orcibal, « Genèse I 1-2 chez les commentateurs catholiques des XVI^e et XVII^e », *In Principio*, p. 272) signale que l'Esprit de Dieu pourrait désigner « un air immense ». Il n'adopte pourtant pas ce sens, « auquel les Juifs se sont arrêtés », et voit plutôt le Saint-Esprit placé au-dessus du chaos à la manière de « l'esprit d'un architecte » (saint Augustin) ou « d'un oiseau qui couve » (saint Jérôme) « de façon à produire... par sa fécondité divine... toutes les créatures de l'Univers ».

Desmarets de Saint-Sorlin (Orcibal, *ibid.*, p. 275) « rejoint l'exégèse officielle par le biais de la variante que saint Jérôme avait rendue classique : "Le Saint-Esprit, par sa bonté, se tient... comme une colombe se tient sur ses œufs pour les faire éclore..." »

Mais elle est aujourd'hui écartée, car elle implique un mythe de l'œuf cosmique, par ailleurs totalement inconnu de la Bible. Du reste, le verbe syriaque a aussi un autre sens, comme le notait John Skinner, qui écrivait dans son *Critical Commentary on Genesis*, Edinburgh, 1910 : « The Syriac verb has a great latitude of meaning ; it... is used of angels hovering over the dying Virgin. It is also applied to a waving of the hands (or of fans) in certain ecclesiastical functions, etc. (see Payne Smith, *Thesaurus* 38 886). »

C'est cette signification qu'invoque, pour nos passages bibliques, Brevard S. Childs dans *Myth and Reality in the O.T.*, London, 1960 : « the verb can best be rendered by some verb as 'hover', 'flutter', or 'flap'. »

C'est aussi cette interprétation qu'adopta, en 1917, la Jewish Publication Society, à Philadelphie, pour sa première édition de la Bible en anglais : « and the spirit of God hovered over the face of the waters ». Mais, chose curieuse, la nouvelle édition de cette traduction, qui a commencé en 1962 par la Genèse et qui vient seulement de se terminer, cette année, par les Psaumes, a préféré une autre interprétation, celle que E. A. Speiser avait donnée dans l'*Anchor Bible* : « a wind from God sweeping over the water »¹⁰. Ceci renouait avec une tradition remontant à Gersonide, rabbin du Midi de la France, au XIV^e siècle¹¹, à Ibn Ezra ou même au Targum d'Onqelos et à saint Ephrem¹². Gersonide comprenait *ruah Elohim* comme « un vent de tempête ». Mais cette interprétation ne tient pas compte des parallèles du Deutéronome et d'Ugarit¹³, et le professeur Jonas Greenfield, qui a collaboré — pour les Psaumes — à l'édition américaine dont je viens de parler, m'a dit récemment (au cours de la Rencontre assyriologique de Londres, en juillet dernier) n'avoir jamais été d'accord avec cette traduction de Speiser ; mais personne n'osait, en Amérique, aller, de son vivant, contre l'autorité d'un savant qui était célèbre, notamment, pour ses travaux sur l'akkadien et le hourrite. Il faudrait, pour bien faire, réimprimer la traduction de la Genèse pour y faire figurer l'interprétation par « hovered, battait des ailes » qu'imposent les parallèles deutéronomique et ougaritique : traduction qui sera encore confir-

10. De même dans J. Meek, *Genesis (The Bible : an American Translation)*, Chicago, 1931.

11. Les commentaires juifs sur *ruah Elohim* sont commodément rassemblés chez K. Smoronski, « Et Spiritus Dei ferebatur super aquas », *Biblica*, V, 1925, p. 146-156.

12. Cf. Antoine Guillaumont, « Les commentateurs syriaques », *In Principio*, p. 115 sq.

13. E. A. Speiser, dans son interprétation publiée par l'*Anchor Bible*, écrivait que « the Ugaritic cognate describes a form of motion as opposed to a state of suspension or rest ». Mais l'oiseau qui bat des ailes sur place est à la fois en suspension et en mouvement !

mée, nous allons le voir, si nous pouvons montrer *pourquoi* l'esprit de Dieu battait des ailes au-dessus des eaux.

Si j'ose aborder ce problème après tant d'autres exégètes, c'est que j'y apporte deux données nouvelles, l'une tirée de la Bible elle-même, l'autre provenant d'Égypte.

*

La solution que je crois pouvoir défendre est celle qui reconnaît l'action vivifiante du souffle divin, amplement attestée dans divers livres de la Bible. Ainsi dans Job, 43, 14-15 : « S'il retirait son esprit et son souffle, toute chair périrait soudain », dans Ézéchiel, 37, 10 : « Et l'esprit entra en eux et ils reprurent vie », et 14 : « Je mettrai mon esprit en vous, et vous vivrez » et dans Isaïe, 32, 15 sq. : « Jusqu'à ce que l'esprit se répande sur vous d'en haut et que le désert devienne un champ fertile »¹⁴. La même idée est exprimée, quoique par un autre mot, dans le récit (yahwiste) de la création d'Adam : Dieu modèle d'abord une statue d'argile, puis il lui souffle dans les narines l'haleine de vie.

Semblablement, si l'esprit de Dieu bat des ailes au-dessus du chaos inanimé, n'est-ce pas pour lui communiquer la vie¹⁵ ?

Avant d'essayer de démontrer cela, il nous faut rencontrer une objection, qui a été mainte fois formulée et qu'on trouve notamment chez Claus Westermann, dans son monumental commentaire de la Genèse¹⁶, paru à partir de 1967. Selon lui, l'action créatrice ne commence qu'au verset 3 : « Et Dieu dit : que la lumière soit », etc. Il allègue deux raisons stylistiques. Le 2^e verset consiste, nous l'avons vu, en trois propositions. Or, toutes trois sont commandées par le verbe de la première, *hāyāthāh* « elle était », et elles expriment toutes trois une situation, un état ; il n'y a pas de raison, écrit Westermann, de séparer la troisième des deux premières et d'y faire commencer une *action*, ce qui d'autre part romprait la symétrie avec les phrases suivantes (à partir du verset 3), qui commencent toutes par « Et Dieu dit : ».

La même opinion a été soutenue récemment par quatre savants, P. J. Smith, Robert Luyster, Rudolf Kilian, D. F. Payne, sans compter le théologien K. Barth¹⁷.

14. Cf. Van Imschoot, « L'Esprit de Yahweh source de vie », *Revue biblique* 44, 1935, et Daniel Lys, cité ici note 2.

15. De même Tobiyahu Friedmann, dans un article en hébreu, paru dans בֵּית אַקְרָא 82, 1980, p. 309 sq., dont M. A. Caquot a bien voulu me communiquer un résumé en français.

16. Claus Westermann, *Genesis (Biblischer Kommentar, Altes Testament)*, Neukirchen, 1967, p. 148.

17. Karl Barth (*Dogmatique III/I chap. ix*, 41, p. 115, traduction F. Ryser,

Le premier d'entre eux, en ce qu'il appelle « A semotactical approach »¹⁸, ne fait que reprendre les deux arguments de Westermann, en précisant le parallélisme entre les trois propositions dont se compose le verset, puis entre les versets suivants. Dont il conclut que *rûāḥ Elohim* doit être traduit par quelque chose comme « un terrible orage ». Il ne nous dit pas ce que vient faire ce phénomène météorologique dans une description du chaos primordial. Et je ne puis le suivre dans la distinction qu'il fait entre cet orage, qu'il voit comme quelque chose de naturel, alors que l'esprit de Dieu serait surnaturel. Il me paraît que parler de surnaturel implique opposition à un ordre naturel, dont je ne vois nulle raison d'attribuer l'idée aux anciens Hébreux. Querelle de mots ? Mais qui recouvre la distinction trop souvent faite, dans les divers sens du mot *ruāḥ*, entre le souffle et l'esprit. On écrit par exemple que *ruāḥ Elohim* signifie « der Hauch (nicht der Geist !) Gottes », comme si l'on pouvait séparer deux sens entre lesquels l'hébreu ne distinguait pas. Je ne crois pas que les Hébreux, pas plus que la plupart des Anciens, aient conçu l'esprit comme immatériel. Ils le concevaient comme un souffle. Qu'il me soit permis de ne pas m'attarder davantage, en me référant simplement à l'ouvrage de Daniel Lys, *Ruāḥ, le souffle dans l'A.T.*, 1962, qui propose¹⁹ « de traduire *ruāḥ* par un même terme dans la description du chaos et dans le récit du déluge (auquel nous reviendrons ci-dessous), c'est-à-dire, comme le font les Septante et la Vulgate, par *pneūma, spiritus.* » Je ne puis suivre Westermann, qui écrit, p. 148, que si l'on interprète *ruāḥ Elohim* comme esprit de Dieu, on ne peut traduire le verbe que par « *schweben* » ou de semblable façon ; tandis que, si l'on considère comme constitutif le mouvement palpitant, vibrant (die zitternde oder vibrierende Bewegung), il ne peut s'agir que du vent. C'est là, évidemment, méconnaître la différence entre planer et battre des ailes.

Robert Luyster, dans un article intitulé « Wind and Water : Cosmogonic Symbolism in the O.T. »²⁰, croit pouvoir comparer à la description du chaos, et particulièrement à la proposition qui nous occupe, relative à la *ruāḥ* d'*Elohim*, plusieurs passages bibliques exaltant la domination de Dieu sur les eaux : « Tu commandes à la mer furieuse », dit le Psalmiste ; « quand ses vagues se soulèvent, tu les apaises. » (Ps. 89, 19)

Ou encore :

Genève, 1980) considère le passage Gen. 1, 2 c (*Et Spiritus Dei...*) comme parallèle aux deux éléments précédents du même verset pour décrire l'impuissance totale d'un dieu mythique (! !).

18. *Journal of the Northwest Semitic Languages*, 8, 1980, p. 99-104.

19. P. 178, n. 1 et p. 180 sq.

20. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 93, 1981, p. 1 sqq.

« Toi, tu fendis la mer par ta puissance,
 tu brisas les têtes des monstres sur les eaux.
 Toi qui ouvris la source et le torrent,
 toi qui desséchas des fleuves intarissables. » (Ps. 74, 13)

Ou encore :

« Les fleuves élevèrent à Yahweh,
 les fleuves élevèrent leur voix,
 les fleuves élevèrent leur fracas.

Plus que la voix des grandes eaux.
 plus superbe que le ressac de la mer,
 Yahweh est superbe dans les hauteurs. » (Ps. 93, 3-4)

Ou encore :

« Et le lit des mers apparut,
 les assises du monde furent révélées
 sous l'effet de ton grondement, Yahweh,
 sous le vent du souffle de tes narines. » (Ps. 18, 16)

Nous pourrions continuer, après Luyster, ces magnifiques citations, qui montrent la domination de Dieu sur les eaux. Mais, dans aucune d'elles cette souveraineté ne s'exprime par le terme qui figure au 2^e verset de la Genèse : *ruah Elohim*. Dans le seul passage qui ferait exception, au chapitre 8, verset 1 (dans le récit du déluge), « Dieu fit passer un vent sur la terre et les eaux désenflèrent », le parallèle n'est pas tout à fait exact, puisque les deux mots *ruah* et *Elohim* n'y apparaissent pas joints. Encore pourrait-on supposer — on l'a fait — que dans le 2^e verset, l'esprit de Dieu agit sur les eaux du chaos de la même façon qu'après le déluge, pour les faire baisser et faire émerger la terre ferme. Mais ceci anticiperait, amorcerait l'action créatrice dépeinte à partir du verset suivant, ce qui serait contraire à la thèse soutenue.

Le troisième auteur que nous devons critiquer était déjà connu de Westermann. C'est Rudolf Kilian, qui dans un article sur « *Genesis I 2 und die Urgötter von Hermopolis* »²¹, fait appel, pour expliquer la description biblique du chaos, à la cosmogonie égyptienne. Il constate que, des quatre composantes du chaos biblique, Eaux primordiales, Ténèbre, Tohu-bohu et Souffle de Dieu, les trois pre-

21. *Vetus Testamentum* 16, 1966, p. 420 sq. Cf. déjà S. G. F. Brandon, *Creation Legends of the ancient Near East*, London, 1963, p. 148 : « The most obvious analogy is provided by the Hermopolitan-Theban cosmogony, in which Amun is envisaged as the primaeval wind (or breath) that moves across the surface of the stagnant Nun, imparting to it the motion necessary for creation. »

mières ont en Égypte des correspondants immédiatement reconnaissables dans trois paires de dieux primordiaux. A l'eau correspond le couple Nun-Naunet, à la Ténèbre Kuk-Kauket, au Tohu-bohu Huh-Hauhet. Ceci l'amène à placer en pendant égyptien au souffle d'Elohim la quatrième paire divine, représentée par Niau, Gereh, Tenemu, auxquels est venu s'ajouter Amun, qui avait, au moins à partir du Nouvel Empire, l'aspect d'un dieu du vent. Cependant, puisqu'il s'agit du chaos antérieur à la création et puisque les dieux égyptiens de la 4^e paire n'expriment, comme les autres, qu'une qualité négative de Nun (le Chaos), il s'ensuit, selon M. Kilian, que *ruah Elohim* doit être interprété de même façon. Ceci ne lui paraît faire aucune difficulté, mais je me sens incapable de le suivre. « Das macht jedoch », écrit-il, « keinerlei Schwierigkeiten, denn *ruah* besagt im Hebräischen nicht nur Geist, Luft, Wehe, Hauch und Lebensodem, sondern auch Nichtiges, Inhaltloses und entspricht nicht selten dem flüchtigen, vergänglichen, inhaltslosen *häbäl* », qui veut dire à peu près « ruine » : « un souffle, une ombre, un rien », disait le Fabuliste. Soit pour *ruah*, qui a peut-être parfois ce sens, mais qu'en est-il de *ruah Elohim* ? Un rien de Dieu ?

Enfin, F. D. Payne, dans son article « Approaches to Genesis I, 2 »²², se fondant sur l'analyse stylistique faite par Westermann, tente de concilier l'inaction divine, caractéristique de l'état de chaos, avec le sens de *mrahēfeth*, éclairé par le parallèle ougaristique. Plutôt que par « hover », il traduirait ce verbe par « be poised », comme indiquant que Dieu attend sans rien faire le moment d'intervenir par la parole : attitude inactive, en accord donc avec les deux propositions précédentes, tandis que « hover » impliquerait un « fluttering movement ». Mais c'est justement un tel mouvement, un battement d'ailes, qui est suggéré, tant par l'emploi de la forme *pi‘ēl* que par les parallèles deutéronomique et ougaristique.

Nous voici une fois de plus dans l'impasse : il ne paraît pas possible d'interpréter la 3^e proposition de Genèse I 2 comme purement négative, comme purement étrangère à l'action créatrice que proclamera le verset suivant : Et Dieu dit « Que la lumière soit », etc. Il nous faut donc revenir sur nos pas ; ce que nous allons faire, non toutefois sans avoir rencontré un obstacle sérieux, une remarque grammaticale de B. Childs²³, qui, à l'appui de la thèse des auteurs que nous venons de nommer, et en faisant lui-même état d'un article de K. Galling, « Der Charakter der Chaosschilderung in Genesis I, 2 », ZThK 47, 1950, 149 sq., écrit que « if the writer had wished to introduce section c [« et l'esprit de Dieu, etc. »] as a new

22. *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 23 (1969-1970), Glasgow, 1972, p. 62-71.

23. B. S. Childs, *Myth and Reality in the O.T.*, London, 1960, p. 34.

element in contrast to the condition of chaos, he would have had to use a different construction such as *wattərahēf ruah* ». C'est là, observe Childs, « a strange anomaly, a creative force of God judged as a negative action ».

Cependant, le cas n'est pas unique. J'en retrouve un semblable, bien que la remarque n'en ait jamais encore été faite, dans le récit yahwiste de Genèse 2, 5 sq. Il sera commode de l'inscrire en regard du récit sacerdotal, que nous avons cité en commençant :

1, 2 a. *Et la Terre était informe et vide*

b. *et les ténèbres à la surface de l'abîme*

c. *et l'esprit de Dieu battait des ailes au-dessus des eaux²⁴.*

3 *Et Dieu dit : Que la lumière soit, etc.*

2, 5 *Et aucun arbuste des champs n'était encore sur la terre et aucune herbe des champs ne germait encore,*

car l'Éternel Dieu (Yahweh Elohim) n'avait pas fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait point d'homme pour cultiver le sol

6 *et une source s'élevait de la terre et arrosait toute la surface du sol.*

7 *Et l'Éternel Dieu forma l'homme, etc.*

On le voit : dans le 2^e récit, à la fin de la description (correspondant au chaos inanimé du premier récit), la source jaillissante et irriguante forme transition à l'imparfait (*wəēd ya'aleh* « une source s'élevait, *ascendebat*, ἀνέβαίνει ») — avec l'acte créateur décrit au verset suivant, où l'on a l'équivalent de notre passé simple (imperfecatif converti par préfixation du *waw*) : *waygitser Yahweh Elohim eth-hāādhām* « Et l'Éternel Dieu forma l'homme », etc. Il n'est pas absurde de penser, avec Gunkel et Procksch, malgré Westermann, p. 280, que l'apparition de l'eau prépare celle de l'homme en changeant la poussière en boue, en argile plastique. Quoi qu'il en soit, Westermann lui-même reconnaît ici un processus positif de création, consistant à irriguer le sol. Pourquoi alors ne pas admettre de même, dans la proposition correspondante de l'autre récit — « l'esprit battait des ailes » — un processus positif de création ? Car les deux descriptions, celle du chaos et celle du désert, précédant toutes deux un acte explicite de création, soit du monde, soit de l'homme, se

24. Odil Hannes Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, Göttingen, 1975, traduit, sans plus de précision : « und der Atem Gottes war in Bewegung über den Wassern ». Mais du moins reconnaît-il un lien de sens entre cette proposition et la suite, car il écrit : « dass aus dem atmenden Gott der anordnende Schöpfer wird, dem die Urgegebenheiten fraglos zu Dienst sind, ist P Ausdruck der Freiheit und Souveränität des Schöpfers... »

terminent l'une et l'autre par une proposition qui, par la forme de son verbe, l'imparfait, exprime une situation, mais par son contenu, amorce l'action créatrice de Dieu. Et l'on peut ajouter que, dans un cas comme dans l'autre, la proposition est introduite par une particule, *wə* « et » qui peut avoir valeur adversative²⁵ et annoncer, en contraste avec ce qui précède, quelque chose de nouveau.

Nous voici donc ramenés, pour Genèse 1, 2c, à l'idée du souffle vivifiant, idée déjà proposée par maint exégète. Je me contenterai d'en citer trois : Delitzsch, Albright et Gunkel.

Delitzsch écrivait « *Gottes Geist theilt ihr* » (à la matière primordiale) « *das Leben mit* ». Albright²⁶ (cité par Luyster, p. 8) insistait sur le rôle fécondant du souffle.

Gunkel interprète *ruah Elohim* « als die lebengebende, gestaltende göttliche Macht, die am Uranfang über den gestalt- und leblosen 'Wassern' schwebt. »²⁷ A part le dernier mot, on ne saurait mieux dire.

A l'appui de leur interprétation, je propose le rapprochement suivant. L'idée de battre des ailes pour communiquer la vie, je la trouve dans la religion égyptienne : Isis, ayant rassemblé les morceaux du cadavre de son frère et époux Osiris, Isis, sous forme d'un faucon femelle, bat des ailes au-dessus de lui pour le ressusciter. La scène a été souvent représentée : on la trouve notamment à Abydos et à Denderah²⁸ (fig. 1). Et elle est décrite dans le célèbre Hymne à Osiris sur une stèle conservée au Louvre²⁹ : « Isis... fait du vent avec ses ailes » (*śhpr.t bw m gnhwj*) et ressuscite Osiris, qui la rend enceinte d'Horus.

M. Cl. Vandersleyen, professeur d'égyptologie à l'Université de Louvain, à qui j'avais fait part de mon interprétation du texte biblique, m'a trouvé en Égypte un autre parallèle, qu'il se propose

25. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, I From Adam to Noah*, Jérusalem, 1961 (la première édition, en hébreu, datait de 1944), p. 42, cité par Friedmann, cf. ici note 15. — On pourrait se demander si le verset 6, qui, pour beaucoup d'exégètes, fait l'effet d'un corps étranger, n'a pas été inséré dans le récit yahwiste, par besoin de symétrie et d'unification, par le rédacteur final de Genèse 1, celui-là même, peut-être, qui, dans Genèse 2, a ajouté, pour un motif analogue, Elohim à Yahweh.

26. *Kommentar, ad loc.*, cité par Westermann, p. 151.

27. Gunkel (*Genesis*, 6, Göttingen 1964, p. 104, cité par Kilian, p. 434).

28. Cf. Eberhard Otto, *Osiris und Amon*, München 1966, pl. 17 à 20 ; la pl. 17 est reproduite ici, fig. 1. *Lexikon der Ägyptologie*, 1978, s.v. *Isis*.

29. Stèle C 286. Cf. A. Moret, « La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre », *Bull. de l'Inst. fr. d'archéologie orientale*, XXX, 1931, p. 725 sq. ; A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, p. 94 sq. ; Asmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München 1975, signale la présence au British Museum d'une stèle inédite portant un texte amplifié des 27 premières lignes de celle du Louvre (qui en compte 28 !). Pourquoi cette stèle, qui comporte peut-être des variantes intéressantes, est-elle inédite ?

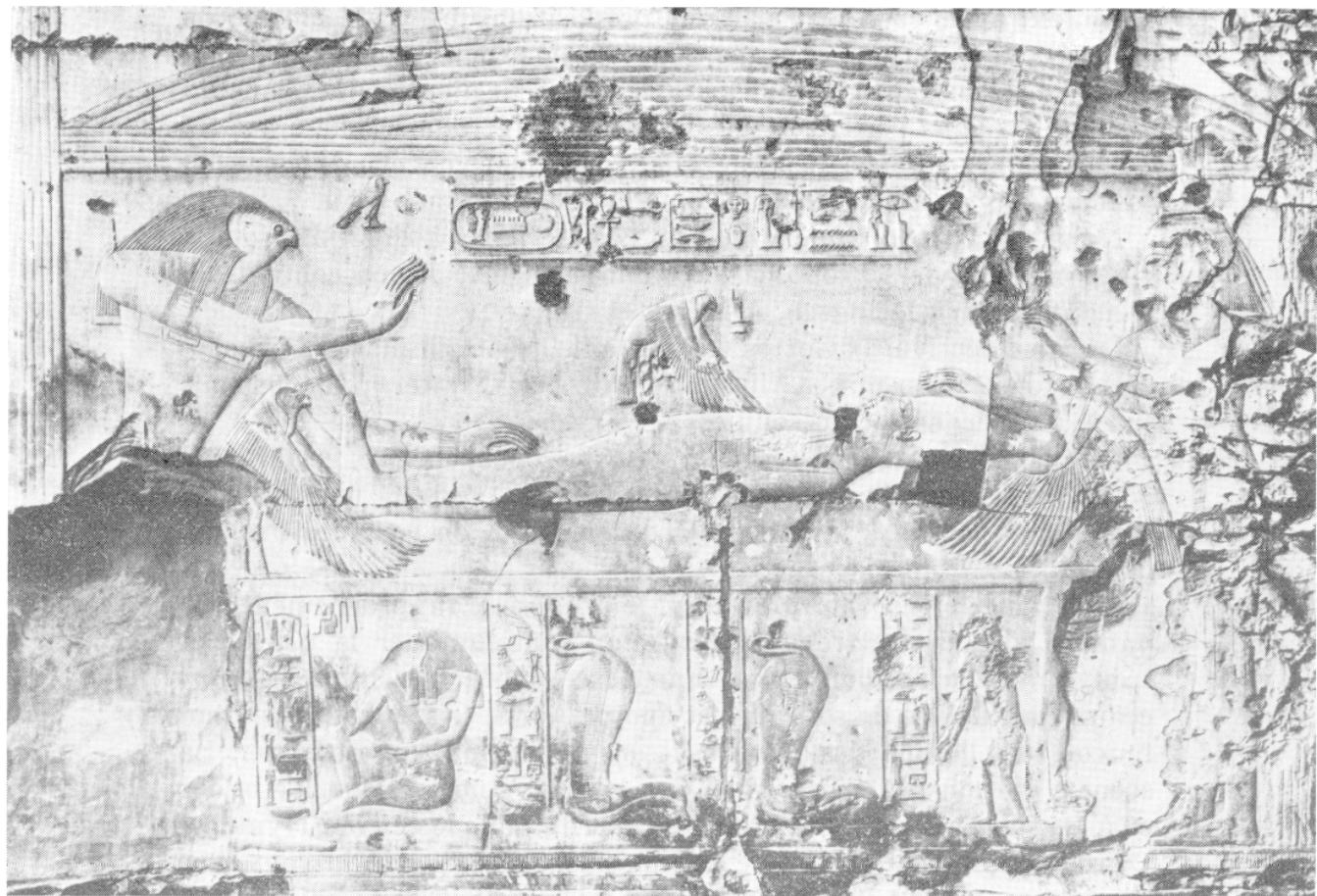


FIG. 1. — Osiris-Wennofer, temple de Sethos I^{er} (1304-1290) à Abydos.
(D'après E. Otto, *Osiris und Amun*, München, 1966, pl. 17).

de publier. Un pectoral de Toutankhamon représentant la déesse Nout, mère d'Isis, est accompagné d'un texte où elle dit : « J'ai ouvert les bras sur mon fils, le roi Nebkheperouri (c'est-à-dire Toutankhamon) défunt ; j'ai battu des ailes sur la beauté de Toutankhamon, ce que j'ai fait sur mon fils Ounen-nefer (c'est-à-dire Osiris »³⁰.

30. Il faut distinguer, de ces représentations où l'oiseau vole sur place (en battant des ailes), celles où il est posé, ailes étendues, en une attitude simplement de protection, soit aux quatre coins du sarcophage d'un pharaon, soit derrière la tête de celui-ci. Cf. *Lexikon der Ägyptologie*, cité ci-dessus note 28. Cette notion de protection, comme me le fait savoir M. B. Van de Walle, est exprimée en égyptien par le terme *mkj* (Erman-Grapow, *Wörterbuch der äg. Sprache*, II, 160 ; cf. J. Clère, *Bull. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, 79, p. 299). — Robert Luyster, « Wind and Water : cosmogonic Symbolism in the O.T. », *Z. f. die altt. Wiss.* 93, 1981, p. 1 sq., accepte l'interprétation donnée par W. H. McClellan, « The meaning of *Ruah Elohim* in Genesis 1-2 », *Biblica* 15, 1934, p. 526, comme « hovering above as leader, guide and protector », sans voir l'action vivifiante du battement d'ailes.

Il me semble que ces parallèles égyptiens corroborent notre thèse : si, dans le texte biblique, l'esprit de Dieu bat des ailes au-dessus du chaos, c'est pour lui communiquer la vie, préparant ainsi l'œuvre créatrice qu'accomplira la parole de Dieu. Je laisse de côté le point de savoir si, de cette comparaison, on peut conclure à une filiation historique — ce ne serait que l'un des cas où les Israélites ont probablement subi l'influence de la vieille civilisation pharaonique — ou si, simplement, une même notion, le souffle vivifiant, et une même métaphore, le battement d'ailes, ont surgi indépendamment de part et d'autre du Sinaï. Je me contenterai, pour terminer, de deux brèves remarques.

Entre l'idée de souffle vivifiant et celle de parole créatrice, attestée elle aussi dans la religion égyptienne, il n'y avait pas, pour l'auteur biblique, rupture, mais continuité : le verset 3 fait suite tout naturellement au verset 2 : l'auteur ne pouvait ignorer que le souffle produit aussi la parole, comme on lit au 1^{er} livre des Rois, 22, 24 (texte bien antérieur au 1^{er} chapitre de la Genèse) : « Par où l'esprit de Yahweh est-il sorti de moi pour te parler ? » ; ou dans Isaïe, 34, 16 : « car sa bouche l'a ordonné ; c'est son esprit qui les rassemblera » ; ou encore Psalme 33 (32), 6 : « Les cieux ont été faits par la parole de Yahweh, et par le souffle de sa bouche toute leur armée. »

Ma dernière observation porte sur le Nouveau Testament : les évangélistes qui, en racontant le baptême de Jésus, voulaient décrire le Saint-Esprit descendant sur lui, n'avaient pas à chercher loin l'image de l'esprit-oiseau : ils la trouvaient dans le 2^e verset de la Genèse, où « l'esprit de Dieu battait des ailes au-dessus des eaux ». La métaphore s'est perpétuée toute vivante dans le folklore français car, aujourd'hui encore, lorsque le martin-pêcheur, ce bel oiseau bleu, bat des ailes au-dessus de sa proie, comme avait fait jadis la déesse 'Anat au-dessus du héros Aqhat, les Canadiens appellent cela « voler en Saint-Esprit » ; et en Belgique, les chasseurs disent de l'épervier suspendu dans les airs et guettant sa victime, qu'il « fait le Saint-Esprit ».

* * *

M. André CAQUOT présente les observations suivantes :

M. Duchesne-Guillemin a défendu l'interprétation la plus convaincante du dislegomenon *rahéf*, si mal rendu par les Anciens, soit qu'ils ne l'aient pas compris, soit qu'ils aient voulu éviter l'ornithomorphisme de la représentation. La traduction « planer », cou-

rante en français depuis Samuel Cahen et Édouard Reuss, est moins exacte que « battre des ailes », imposé par l'attestation du verbe en Deutéronome 32, 11. En ce qui concerne *rûāḥ 'ělohîm* on donnera encore raison à M. Duchesne-Guillemin et on renoncera à la traduction par « vent », bien qu'elle ait été choisie par les targoums juifs et samaritains. Le vent ne joue aucun rôle dans cette cosmogonie, et il n'est pas nécessaire de le mettre au nombre des éléments physiques préexistant à la création.

L'hémistiche 1, 2 *b* est-il alors l'énoncé d'un acte créateur en quelque sorte préliminaire ? M. Duchesne-Guillemin étaie cette hypothèse par un ingénieux rapprochement entre la structure de Genèse 1, 2 et celle de 2, 5-6. On a bien de part et d'autre trois phrases de même type (en 2, 5-6 elles sont représentées par 2, 5 *a* α. 5 *a* β. 6 *a*, et il convient de laisser de côté 5 *b* qui est une incise explicative). La dernière de ces trois phrases (1, 2 *b* et 2, 6 *a*) énonce un fait capital pour la suite. Mais 2, 6 *a* ne présente pas un acte créateur : la montée de la masse liquide appelée *'ed* n'est qu'un phénomène naturel nécessaire à l'irrigation de l'Éden (où il ne pleut pas) et, peut-être, à la confection du corps humain en rendant malleable la terre dont celui-ci sera formé.

La *rûāḥ* est bien une puissance de vie, quand elle est insufflée. On doutera qu'elle ait ce rôle en Genèse 1, 2. Faire de la *rûāḥ* un moyen d'animer l'abîme attire l'objection faite par saint Ephrem à la représentation de l'esprit divin « couvant » l'abîme, objection résumée ainsi par M. Antoine Guillaumont (dans *In principio*, Paris, 1973, p. 127) : « Que produisirent les eaux le premier jour quand cet esprit les couvait ? En revanche, quand, au cinquième jour, les eaux produisirent des reptiles et des volatiles, il n'est pas dit alors qu'elles étaient couvées par l'esprit ! Comment donc faire participer à l'activité créatrice cet esprit qui quand il couve les eaux ne leur fait rien produire, alors qu'elles sont fécondes quand il n'est pas dit qu'il les couve ? »

Aux termes de Genèse 1, 2, la *rûāḥ* n'est créatrice qu'en puissance. L'auteur a choisi cette manière de signifier la présence indispensable de Dieu parce que la *rûāḥ*, étant souffle, est le principe de la parole, comme le rappelle l'allusion à la création lue en Psaumes 33, 6. L'image de la *rûāḥ* a entraîné celle de l'oiseau, car on se représentait la *rûāḥ* avec des ailes (ainsi en Psaumes 18, 11 et 104, 3 dans un contexte cosmologique).

Enfin, traiter du verset 2 comme s'il était indépendant revient à prendre une option discutable dans le débat dont fait l'objet la structure générale des premiers versets de Genèse 1. S'il faut admettre que le verset 1 est une proposition circonstancielle et le verset 2 une incise descriptive précédant le début du récit proprement

dit, au verset 3, il est impossible de trouver dans le verset 2 l'amorce effective de l'action créatrice.

MM. Jean LECLANT, Georges POSENER et Robert MARICHAL interviennent après cette communication.