



La fortune d'un texte : Genèse 2-3

Jean-Pierre Albert

► To cite this version:

Jean-Pierre Albert. La fortune d'un texte : Genèse 2-3. La fortune d'un texte : Genèse 2-3, 2006, France. <halshs-00367100>

HAL Id: halshs-00367100

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00367100>

Submitted on 10 Mar 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La fortune d'un texte : Genèse 2-3

Chacun le sait, plusieurs religions dans le monde se réclament d'un corpus plus ou moins formalisé d'écrits fondateurs – Torah, Bible, Coran, Védas et aussi œuvres d'Homère, etc. Qu'ils soient considérés comme la parole même des divinités ou seulement l'œuvre d'humains inspirés, ces textes sont supposés procurer aux hommes des savoirs, autrement inaccessibles, sur les dieux, leurs pouvoirs, leurs interventions en ce monde ou plus largement des savoirs cosmogoniques ou cosmologiques. Ils servent aussi à définir et à justifier les modalités des cultes, ainsi qu'un système de valeurs éthiques et un ordre social.

Ces contenus et ces fonctions recouvrent exactement ceux que les anthropologues reconnaissent comme typiques des mythes dans les sociétés sans (ou parfois avec) écriture, et cette convergence n'a rien de surprenant : dans la plupart des cas, les textes sacrés ne sont rien d'autre qu'une récollection et une mise en forme de traditions d'abord orales. J'aurai à revenir sur les problèmes que pose l'éventuelle présence de mythes dans des textes qui prétendent à un autre régime de pensée – par exemple celui du récit historique. Il me suffit pour l'instant de noter une idée à la fois simple et fondamentale : que les textes sacrés sont, sans aucune exception, loin d'être limpides, et que la saisie de ce que l'on pense être leur « véritable sens » soulève toujours des questions.

Ces difficultés tiennent d'abord au fait qu'ils relèvent pour l'essentiel d'usages du langage différents de ceux de la vie quotidienne : il s'agit souvent de textes poétiques, de formules liturgiques, de psaumes, de paraboles dont la compréhension impose de dépasser le sens littéral. Dans les conditions de l'oralité, les modalités de leur énonciation est en outre soumise à des contraintes spécifiques : n'importe qui n'est pas habilité à dire un mythe n'importe quand et à n'importe qui. N'importe qui n'est pas non plus supposé le connaître et en saisir la signification. Il peut même arriver que les paroles les plus essentielles soient proférées (ou notées, s'il y a de l'écrit) dans une langue liturgique ignorée ou peu comprise du plus grand nombre.

Notre accès direct – le plus souvent en traduction – aux écrits fondateurs de la plupart des religions du monde tend à nous faire oublier ces réalités pourtant essentielles dans les contextes religieux de référence et toujours d'actualité : rappelons qu'en dépit de la diversité linguistique du monde musulman, le Coran n'a de portée religieuse que dans sa version arabe, tout comme la Torah a traversé les siècles dans sa version en hébreu. Rappelons aussi que l'Église catholique, qui pendant tout le Moyen Age voyait d'un mauvais œil les traductions des Écritures saintes en langue vulgaire, a interdit aux simples fidèles l'accès au texte intégral de la Bible jusqu'au XIXe siècle. Et, je dois le dire, cela me semble plus un signe de sagesse qu'un intolérable abus de pouvoir : les textes religieux, je le répète, sont toujours obscurs et, pris à la lettre, ils peuvent faire des ravages dans les consciences. Aussi les religions disposent-elles toutes, à des degrés divers, d'un corps spécialisé d'exégètes et de docteurs jugés seuls aptes à décider de ce qu'ils signifient vraiment. Cela peut renvoyer à la définition plus ou moins tatillonne d'une orthodoxie en relation avec des enjeux de pouvoir. Une certaine diversité des lectures peut au contraire être admise. Il suffit pour l'instant de noter qu'un parfait accord sur la signification et la portée des textes (ou des mythes) n'est jamais assuré et relève plutôt de l'inaccessible.

Un second élément évident explique l'opacité des textes religieux (de la plupart d'entre eux), c'est leur ancienneté. La religion, que l'on a pu définir comme reconnaissance d'une « lignée

croyante », aime les traditions. Les mythes, dans la majorité des sociétés où l'on a pu en recueillir oralement, sont désignés comme « parole des ancêtres ». Une parole, donc, qui peut différer de la nôtre ou décrire un monde, supposé disparu, où se passent des choses étranges : des métamorphoses, des dialogues entre les hommes et les animaux... Dans les conditions de l'écrit, les contenus notés peuvent en outre comporter des bizarreries tenant à la compilation de sources divergentes, aux altérations ou aux lacunes des transcriptions, aux réécritures tardives de textes dont on ne comprenait plus le sens initial. Les biblistes connaissent bien ces problèmes, et leur immense travail critique a permis de résoudre bien des énigmes.

Il y a enfin une troisième raison de la difficulté des textes sacrés, qui ne tient plus simplement à la langue, aux conditions d'énonciation ou à l'ancienneté et la décontextualisation des écrits : dès lors qu'ils parlent des dieux ou de l'origine du monde, ils débordent les capacités cognitives des humains. Leur autorité se distingue par conséquent de celle que confèrent la raison et l'expérience. Pour dire un autre monde, et pour que cet autre monde ne se replie pas simplement sur celui de notre expérience quotidienne, il faut des énoncés en rupture avec nos attentes intuitives. Si les dieux ressemblent partout aux hommes, ils doivent aussi s'en distinguer par quelques traits qui expriment précisément leur surhumanité. Bref, les textes religieux présentent comme des vérités des descriptions d'entités, d'événements et de modes d'action qui, rapportés aux certitudes de notre expérience et de nos raisonnements ordinaires, sont tout simplement incroyables¹. Ou bien encore nous sommes confrontés à des énoncés dont, faute de saisir exactement la signification, nous pouvons seulement penser que « leur bonne interprétation est vraie² ».

Il s'agit là, à mon sens, d'un trait structurel des savoirs religieux qui permet de comprendre à la fois la part des arguments d'autorité dans leur légitimation (je crois celui que, par sa fonction ou sa dignité, je reconnais apte à dire le vrai) et, d'autre part, leur vulnérabilité à la critique – celle-ci étant inégalement armée selon les époques, mais toujours possible sur la base du sens commun. Or, dans notre tradition culturelle, des moyens sophistiqués de critique des représentations et des pratiques religieuses sont apparus très précocement – dans le prophétisme juif, dans la philosophie antique – et ont travaillé en profondeur la manière même dont nous avons construit l'espace intellectuel du religieux. C'est dire que les effets de la critique ne se font pas seulement – ni même principalement – sentir dans le rapport de la sphère du religieux à d'autres lieux de discours : c'est de l'intérieur qu'un processus de rationalisation se fait jour, à travers des techniques de lecture des textes qui permettent de les situer dans l'horizon de plausibilité propre à chaque époque. Un moment important de mon exposé concernera donc les techniques exégétiques développées d'abord dans la Grèce classique et la période hellénistique, puis dans le monde chrétien. Mais ces procédés ne sont pas les seuls, ni les plus anciens, et je m'attacherai aussi à présenter d'autres façons de se rapporter à des textes religieux afin d'en recueillir le sens ou de les intégrer à de nouveaux réseaux de significations.

Pour conserver à cet exposé des proportions acceptables, je m'en tiendrai à un seul exemple, à savoir la manière dont ont été lus, relus, rabotés, complétés les chapitres II et III de *Genèse*. Il s'agit en effet du passage qui offre à la pensée des origines, juive puis chrétienne, son cadre, ses acteurs et l'essentiel de son mobilier : le jardin d'Éden avec sa faune, sa flore et ses fleuves, Dieu, Adam, Ève, le serpent tentateur, enfin les deux arbres mystérieux – l'arbre de vie et celui de la connaissance du bien et du mal. Je présenterai ensuite quelques remarques sur les lectures historique, philologique et anthropologique de ces textes tant de fois commentés : ce qui est désigné ici comme leur « fortune » n'étant rien d'autre que la somme des divers échos qu'ils ont eus dans la pensée des hommes depuis l'Antiquité.

¹ Je reprends très sommairement les idées de Pascal BOYER, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, 1997.

² Voir Dan SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 75.

1. Comment en savoir plus ?

Les trois premiers chapitres de Genèse couvrent un domaine qui, dans d'autres mythologies, suscite des développements beaucoup plus considérables : il ne s'agit de rien moins, en effet, que d'un exposé de l'origine du monde et de l'humanité. Aussi leur extrême brièveté, jointe à quelques énigmes, semble-t-elle avoir eu pour premier effet de nourrir une quête passionnée d'informations complémentaires. Ce programme peut, bien évidemment, nous paraître insensé. Mais, rapporté aux conditions historiques de son émergence, il dispose de ressources non négligeables.

En premier lieu en effet, dans le monde de l'ancien judaïsme (et cela reste vrai tardivement, au moins jusqu'à la période de rédaction des grands recueils talmudiques de Babylone et de Jérusalem, autour de l'an 500), le texte tel que nous le lisons aujourd'hui n'est pas la seule source relative au scénario de la création. D'autres traditions, écrites ou orales, circulent en parallèle et viennent combler les vides du récit, ou ajouter des épisodes inédits. En dehors de la claire définition par l'institution religieuse d'une hiérarchie dans l'autorité de ces différentes sources, il n'y a pas lieu de les rejeter, au moins pour nourrir le commentaire de la version canonique. On peut aussi admettre qu'un premier état de ces savoirs est ensuite complété par de nouvelles révélations faites à des personnages inspirés. C'est ainsi que *Genèse* ne dit rien de l'épisode – chronologiquement antérieur à la création de l'homme – de la chute des mauvais anges, dont le récit a été élaboré à partir de textes d'Isaïe, un prophète postérieur à l'auteur supposé de *Genèse*, Moïse.

Une des motivations de cette vaste production tient sans doute à une singularité depuis longtemps repérée du texte biblique : le fait qu'il y a non pas un, mais deux récits de la création du monde et de l'homme, celui du ch. 1 et celui des chapitres 2 et 3. Les biblistes nous apprennent qu'ils ont été rédigés à des périodes différentes (le ch. 1 étant le plus tardif) et qu'ils relèvent aussi de genres littéraires distincts. Or, étant donné la manière dont ils sont cousus l'un à l'autre, ils ont pu être considérés comme deux étapes successives de la création, au moins pour ce qui concerne la création de l'homme, celle décrite dans le ch. 2 venant corriger une tentative antérieure.

Que faire par exemple de la formule « Homme et femme il les créa³ ? (1, 27) » Selon certaines sources, elle signifie qu'une première version de l'humanité était hermaphrodite, ou composée d'êtres comparables aux personnages doubles qu'évoque Aristophane dans le *Banquet* de Platon⁴. D'autres, considérant sans doute que le chapitre 2 explicite le processus de création seulement évoqué dans le ch. 1, se trouvent avec une femme en trop : celle qui fut créée en même temps qu'Adam ne saurait être Ève, engendrée ensuite par bouturage. Elle fut, comme Adam, façonnée avec de la terre, mais Dieu utilisa des immondices et de la boue au lieu de poussière pure⁵. Cette première femme destituée de sa fonction de compagne de l'homme deviendra la redoutable Lilith, une démons qui menace les nouveaux-nés et qui a joué un grand rôle dans le judaïsme populaire.

Concernant le texte qui nous occupe, chaque élément du récit a fait en même temps l'objet d'amplifications visant à préciser les faits. Nous apprenons ainsi quel jour de la semaine Adam fut créé (un vendredi), combien de temps il résida au Paradis etc. : autant de données « factuelles » qui donnent lieu à des débats ou, au contraire, font l'objet d'affirmations dogmatiques dont on a du mal à imaginer les justifications. Il s'agit en effet de répondre à un programme de questions analogue à celui que l'on pourrait concevoir à propos de n'importe

³ J'utilise la traduction de *La sainte Bible*, Éd. de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éd. du Cerf, 1961.

⁴ Robert GRAVES & Raphaël PATAI, *Les mythes hébreux*, Paris, Fayard, 1987, p. 83. Je m'appuie sur ce livre qui est le plus facile d'accès. Voir surtout Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 vol. (réédition récente).

⁵ *Ibid.*, p. 82.

quel événement historique. On se demande ainsi pourquoi Dieu a voulu créer les hommes (la réponse est : pour repeupler le Ciel, amputé de la vaste population des mauvais anges), pourquoi Satan avait une telle animosité à l'égard des nouvelles créatures (réponse : parce qu'il était jaloux de l'honneur que leur faisait Dieu), etc.

Voilà donc une première modalité de la « fortune » de notre texte : sa capacité de buissonner, de voir proliférer des variantes qui l'enrichissent tout en précisant, dans une certaine mesure, sa signification. Les détails ajoutés, s'ils visent pour certains à parfaire la dimension symbolique du texte canonique, induisent déjà des interprétations : ils soulignent, par exemple, la dimension de la sexualité dans le péché etc.

Ce type de rapport au texte atteint, me semble-t-il, son plus grand développement dans le contexte du judaïsme. Les commentaires talmudiques sont en effet très ouverts, ils maintiennent des alternatives au lieu de viser la mise en place d'une stricte orthodoxie. Il est bien entendu difficile de se prononcer sur le degré de la croyance que les commentateurs portaient aux faits en eux-mêmes. Du moins ne semblaient-ils gênés ni par le mode d'écriture du texte et sa façon de faire sens, ni par une conception exclusive de son autorité. On trouve aussi en contexte chrétien des programmes intellectuels analogues, mais ils sont précocement limités dans leurs possibilités par une double contrainte, qui vaut de façon générale dans la construction chrétienne de l'autorité des Écritures saintes : d'une part, l'établissement d'un « canon » de textes tenus pour authentiques, au détriment de l'énorme littérature dite « apocryphe » ; d'autre part l'élaboration, à partir des textes, d'une dogmatique et d'une orthodoxie⁶. La version canonique du texte biblique s'impose ainsi (à quelques nuances près) comme la seule source de la Révélation et, étant donné ses énigmes, il convient avant tout de définir la bonne manière d'accéder à sa « véritable » signification.

2. Que veut au juste dire le texte ?

Le problème de la signification d'un texte comme *Genèse* 2-3 est inséparable de celui de son statut, ou du genre littéraire dont il relève. Rappelons qu'il s'agit d'un récit mettant en scène un être surnaturel et décrivant la mise en ordre de l'univers (ou de certains aspects de celui-ci). Or, pour désigner ce type de narration, les Grecs de l'Antiquité, et nous-même à leur suite, disposons d'un terme : celui de mythe. Ce terme, et les réalités qu'il vise, soulèvent toute sorte de questions que nous allons découvrir peu à peu.

Remarquons tout d'abord que, dès le – VI^e siècle en Grèce, dire qu'un énoncé est un mythe est moins une simple identification qu'un jugement de valeur : même si l'on pense qu'il y a du vrai en lui, le mythe correspond à un mode de formulation de la connaissance considéré comme inférieur aux discours à visée rationnelle qui se mettent en place depuis les présocratiques. Muthos, logos : les historiens et anthropologues de la Grèce antique ont relativisé à bon droit leur opposition. Il n'en reste pas moins que celle-ci joue un rôle actif parmi les élites intellectuelles de la Grèce classique et hellénistique, qui développent à l'égard de la mythologie un double discours : ou bien un rejet pur et simple, comme chez Xénophane d'Elée et ensuite Aristote ; ou bien une conception plus nuancée, appelée à un grand avenir dans le registre du religieux, revenant à dire que les mythes sont porteurs d'une vérité qu'il serait dommage de perdre. Simplement, cette vérité est formulée dans un langage inadéquat, archaïque ou crypté, qui engendre des énoncés irrationnels et donne des dieux une image inconvenante. Il ne faut donc, surtout pas, prendre les mythes à la lettre. Il faut au contraire les interpréter de manière à identifier le noyau de vérité qui se cache sous une gangue barbare.

⁶ Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de se prémunir contre les hérésies, qui s'autorisent volontiers de textes « apocryphes » au sens étymologique, c'est-à-dire supposés « cachés » jusqu'à leur mise en circulation par l'hérésiarque.

Dans son livre *L'invention de la mythologie*⁷, Marcel Detienne présente les avatars historiques de cette appréciation ambivalente du mythe, de l'Antiquité à nos jours. Il met ainsi en lumière quelques opérations intellectuelles typiques qui en résultent, et dont nous allons voir qu'elles concernent aussi bien le rapport au texte biblique.

Un premier courant⁸ (toujours vivant aujourd'hui – voir par ex. les commentaires de R. Graves dans *Les mythes hébreux*) peut être rattaché au nom d'Evhémère : il s'agit de retrouver dans les mythes, par-delà ce qu'ils comportent d'in vraisemblances, les personnages ou événements historiques qui les ont inspirés et dont ils sont comme un écho déformé par l'ignorance et la rusticité de nos ancêtres. Par exemple, les dieux sont en vérité d'anciens rois dont les aléas de la transmission orale ont grandi la mémoire. Personne, à ma connaissance, n'a cherché à rationaliser de cette manière l'histoire d'Adam et Eve. Ce procédé est en revanche très commun s'agissant du meurtre d'Abel par Caïn : on y voit volontiers le souvenir, cristallisé en un récit emblématique, de conflits entre cultivateurs sédentaires et éleveurs nomades.

Le second courant, qui lui aussi relève aujourd'hui d'une sorte de sens commun exégétique, est celui de l'allégorisation des mythes : on réfère une lecture globale du sens explicite du récit à une signification, elle aussi globale, dont il serait la métaphore. Cette stratégie herméneutique a l'immense avantage de « sauver le mythe » tout en prenant acte, pour aussitôt les dépasser, des rugosités des textes dans leur littéralité. Il ne reste plus qu'à expliquer pourquoi des vérités précieuses ont pu se trouver formulées dans un langage aussi grossier : c'est que nos ancêtres étaient bien loin des raffinements intellectuels qui sont désormais les nôtres, les dieux devaient leur parler dans un langage qui leur soit accessible ; ou bien que les sages ont préféré déguiser sous le foisonnement des symboles une science qui devait rester ésotérique. Ainsi Théagène de Rhégium, aux environs de – 510, sauve-t-il Homère en lisant dans ses œuvres une physique allégorisée : les combats entre les dieux correspondent aux oppositions entre les éléments et leurs qualités sensibles contraires. S'agissant de l'Ancien Testament, saint Augustin a opté pour une hypothèse du même ordre : Dieu a sagement voulu s'exprimer à travers des images et des prodiges quand il s'adressait aux juifs ignorants. Il revient au Nouveau Testament de formuler en clair ce qui, dans l'Ancien, restait voilé.

La lecture allégorique a d'abord été appliquée aux textes bibliques, dans le cadre du judaïsme, par Philon d'Alexandrie. Ce juif hellénisé ne pouvait se satisfaire de l'acceptation littérale de ce qui, dans sa propre tradition religieuse, lui semblait barbare, indigne de ce que la philosophie pense être la vraie nature du divin. Ce mode de lecture a été repris, en contexte chrétien, par Origène, qui peut aller jusqu'à écrire :

« Qui serait assez stupide pour s'imaginer que Dieu a planté, à la manière d'un agriculteur, un jardin à Éden, dans un certain pays d'Orient, et qu'il a placé là un arbre de vie tombant sous le sens, tel que celui qui en goûterait avec les dents du corps recevrait la vie ? (...) A quoi bon en dire davantage lorsque chacun, s'il n'est dénué de sens, peut facilement relever une multitude de choses semblables que l'Écriture raconte comme si elles étaient arrivées et qui, à les prendre textuellement, n'ont guère eu de réalité⁹ ? »

L'alternative à la lecture littérale est évidemment l'allégorèse. Le procédé, formalisé par saint Augustin allait déboucher, au Moyen Age, sur la théorie des quatre sens de l'Écriture. J'en rappelle brièvement la teneur¹⁰.

⁷ Paris, Gallimard, 1981.

⁸ Je le mentionne en premier, mais il est postérieur à celui que j'évoque ensuite et dont j'ai plus à dire.

⁹ Cité par L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (1941), Paris, Albin Michel, 1968, p. 154-155.

¹⁰ Je reprends ici mon article "Destins du mythe dans le christianisme médiéval", *L'Homme*, XXX, 1, 1990, p. 53-72. Pour un exposé très complet sur la question, lire Henry DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 vol., Paris, Aubier, 1959.

Commençons par une idée simple mais essentielle : dans la mesure où le christianisme est une religion révélée, sa théologie doit d'abord s'appuyer sur l'expression de la révélation, à savoir les textes bibliques. Et en effet, la théologie chrétienne a, depuis ses origines, une dimension exégétique. Même si elle a utilisé l'héritage (surtout néo-platonicien) de l'ancienne philosophie qui l'a conduite à développer un discours proche de celui de la métaphysique, c'est avant tout sur l'Écriture qu'elle prétend asseoir le dogme et la certitude de la foi. La chose est d'autant plus délicate que l'Ancien Testament n'est nullement destiné à préparer le Nouveau, et qu'il faut pourtant le lire à la lumière de la révélation christique. Le texte, en lui-même obscur, se trouve donc sommé de révéler un sens en quelque façon préétabli, mais d'autant plus difficile d'accès qu'il ne se livre, par la force des choses, qu'en allusions ténues ou métaphores sibyllines. La théologie médiévale a ainsi ressenti le besoin de donner sens à ce qui restait obscur et de recueillir le sens caché de ce qui semblait clair. Cette double exigence, jointe à un impératif d'unité dogmatique, impose une médiation entre le texte et son ultime destinataire, le peuple chrétien : tel est le rôle de la Tradition. A certains égards, elle constitue une jurisprudence et un principe d'autorité. La doctrine des quatre sens de l'Écriture permet ainsi de définir et de codifier les interprétations licites :

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

(Soit : le sens littéral indique ce qui s'est passé, le sens allégorique ce qu'il faut croire, le sens moral ce qu'il faut faire, le sens anagogique ce vers quoi il faut tendre, c'est-à-dire les fins dernières.)

Cette formule mnémotechnique montre assez clairement que les quatre possibilités retenues se complètent sans se contredire. Le christianisme est d'abord fondé sur une histoire sainte, que révèle le sens littéral. Une lecture allégorique donne à connaître l'enseignement, la part de la Révélation contenue dans cette histoire, par exemple les correspondances entre l'Ancien et le Nouveau Testament (objets de la typologie). Le sens moral concerne l'action : leçon de l'histoire, au sens profane, ou valeur d'exemple. La lecture anagogique invite enfin à une réflexion mystique sur les fins dernières. Il s'agit en fait d'une sous-classe des lectures allégoriques, permettant de retrouver l'eschatologie chrétienne en chaque séquence du texte.

Cette codification ne désigne, à première vue, que des types de lecture possibles, et semble plus une ouverture qu'une limite à l'imagination exégétique. En effet, toute séquence biblique peut recevoir, en droit, un quadruple sens, sauf bien sûr lorsque l'un d'entre eux est exclu par la logique du texte : on admet, par exemple, que le *Cantique des Cantiques* n'a pas de sens littéral digne d'être pris en compte¹¹. Au contraire, un texte supposé historique peut être lu dans les trois autres perspectives. Un contrôle des interprétations, que l'on imaginerait volontiers foisonnantes, reste cependant possible. Les théologiens sont en effet à peu près unanimes à affirmer le primat du sens littéral : l'histoire sainte, dans sa matérialité, est le centre de la Révélation. Qu'il faille ajouter foi à d'étranges prodiges ne laisse de soulever quelques problèmes, et la lecture allégorique peut servir, comme on l'a vu avec Origène, à effacer du texte ce qui heurte trop violemment la raison ou le sens moral. Mais le primat du sens littéral fonde, plutôt qu'il ne la contredit, la possibilité des autres lectures : c'est bien parce que les événements relatés ont réellement eu lieu qu'ils contiennent une leçon. Ils sont la parole de Dieu incarnée dans l'histoire, et Dieu ne parle pas pour ne rien dire. Bien au contraire, il dit toujours plusieurs choses à la fois...

Si tout dans le monde est œuvre divine, la doctrine des quatre sens trouve un prolongement obligé dans une pensée de la nature : à côté de l'histoire (sainte), la nature est une autre version du langage même de Dieu. Cette représentation n'est jamais aussi nette que dans les bestiaires et les lapidaires chrétiens, qui transforment les créatures en autant d'*exempla*

¹¹ Il s'agit en effet de chants nuptiaux dont l'insertion dans le texte sacré présuppose une lecture allégorique.

naturels dont les leçons peuvent se dire dans le langage des quatre sens. Le discours zoologique n'est-il pas l'équivalent du "sens littéral" de l'Écriture, comme lui ouvert à l'allégorie et justifié par les trois autres ? Les mœurs de l'éléphant sont une vivante leçon de pudeur et de chasteté : telle est la véritable raison d'être de cette monstrueuse créature. On comprend mieux ainsi les résistances de la culture médiévale devant l'éventualité d'un partage, remis à l'ordre du jour en Occident par la diffusion de l'aristotélisme, entre une science de la nature et une théologie : comment admettre une science profane sans entacher la création de quelque contingence, à tout le moins, la priver de l'horizon le plus essentiel de sa nécessité ? Ces démarches exégétiques permettent donc une maîtrise du patrimoine fuyant de l'Écriture, elles offrent aussi une compréhension de certains éléments du monde naturel et même d'événements historiques. Loin d'être un simple jeu intellectuel sans conséquences à l'usage des lettrés, elles commandent une large part des manifestations extérieures de la foi : la liturgie d'abord, mais aussi la prédication et l'image.

L'analogie est la figure centrale d'une maîtrise de ce qu'on lit et de ce qu'on dit. La lecture allégorique permet de réduire les textes à ce que *veut en connaître* la théologie, elle en vient même à faire de l'Histoire Sainte tout entière l'allégorie de la Rédemption. Elle tend ainsi vers une synthèse du narratif et du dogmatique, de l'Histoire Sainte et de la théologie, cette dernière pouvant, en retour, entrer dans la prédication et les programmes didactiques de l'art chrétien sous les traits familiers de l'image et de la fable.

Revenons aux lectures médiévales de notre texte à partir de ces techniques interprétatives. Comme on l'a dit, un sens littéral ne peut en être exclu, et ce d'autant moins que, dans la perspective d'une Histoire Sainte chrétienne, le péché d'Adam, devenu péché originel, est l'épisode qui justifie ensuite la rédemption. On trouve donc au Moyen Âge un intérêt pour le côté purement factuel de l'épisode, déjà présent dans le *De Genesi ad litteram* de saint Augustin, et exprimé d'une manière assez analogue à celle des mythes hébreux mentionnés plus haut dans l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun. J'en cite quelques passages, dans la traduction condensée¹² qu'en donne Yves Lefèvre :

« Si l'homme et la femme étaient demeurés au paradis, ils auraient engendré sans concupiscence, la femme aurait enfanté sans douleur et proprement et, à peine né, l'enfant aurait marché et aurait parlé (...). Les hommes seraient restés dans le paradis jusqu'à ce qu'ils eussent atteint le nombre des anges déchus et eussent en outre comblé le nombre qu'auraient formé au total les élus si les mauvais anges n'étaient pas tombés. Le paradis n'eût pas été trop petit pour les contenir car, comme la mort fait présentement se succéder les générations, les parents, vers l'âge de trente ans, après avoir mangé le fruit de l'arbre de vie, auraient été enlevés pour un séjour meilleur, jusqu'à ce qu'enfin tous fussent également placés aux cieux sur le même rang que les anges. »

« Adam et Eve restèrent sept heures dans la paradis. L'homme fut créé à la troisième heure, la femme à la sixième heure ; elle fut tentée aussitôt, mangea le fruit ; Adam le mangea par amour pour elle. Dieu les chassa du paradis à la neuvième heure. »

Un lecteur contemporain, face à ce texte, a inévitablement le sentiment que son auteur passe à côté de l'essentiel : un message moral, spirituel ou philosophique qui en dirait beaucoup à la fois sur la condition humaine (sa finitude, les liens entre mort et reproduction sexuée, les risques prométhéens liés à la connaissance, etc.) et aussi sur l'image de l'ordre humain dans la société qui a produit ce récit (et celles qui l'ont suivie) : hiérarchie entre l'homme et la femme, partage des tâches selon le sexe etc. : des Pères de l'Église à Kant¹³, en effet, les chapitre 2 et 3

¹² Yves LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, E. de Boccard, 1954, p. 118 et 120 Comme il s'agit d'un dialogue entre un maître et son disciple curieux, la traduction ne reprend que le contenu des réponses en éludant les marques rhétoriques de l'échange verbal.

¹³ Emmanuel KANT, "Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine" dans *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Gonthier Médiations.

de *Genèse* ont inspiré d'innombrables commentaires allant dans ce sens. En même temps, les gloses médiévales et, plus largement, les usages qui sont faits du texte conservent souvent une attention beaucoup plus grande à l'ensemble des données textuelles, à des détails dont, dans sa hâte interprétative, la lecture allégorique n'a que faire.

Je citerai une première manifestation de cet état d'esprit : la manière dont Pierre le Mangeur, au XII^e siècle, commente dans son *Historia scholastica* le châtement divin des trois protagonistes du péché – Adam, Ève et le serpent. Le serpent, écrit-il, a péché de trois manières: il a envié, menti et déçu. "Parce qu'il envia l'excellence de l'homme, il fut dit de lui : tu marcheras sur ta poitrine ; parce qu'il mentit, il fut puni par la bouche (...)" : condamné à manger de la poussière, privé de sa voix, et doté de venin. Enfin de son rôle de décepteur serait née l'inimitié entre lui et la femme.

Ève pèche deux fois : par orgueil d'abord, et elle est condamnée à être soumise à l'homme. Elle pèche aussi "par le fruit", et est punie de même par le fruit, la douleur de l'enfantement.

Adam enfin pèche seulement en mangeant, et doit gagner son pain à la sueur de son front¹⁴.

C'est déjà, pour reprendre le titre d'une conférence d'Edmund Leach, Lévi-Strauss au jardin d'Éden ! Et je ne doute pas que Pierre le Mangeur ne découvre quelque chose de la logique du texte biblique : s'il le peut, c'est parce que sa culture comporte encore des éléments qui sont en harmonie avec le contexte initial. Ainsi peut-il gloser l'antagonisme de l'homme et du serpent en reprenant à la suite du passage cité deux anciennes croyances : de même que le venin tue l'homme, le serpent meurt du contact de la salive d'un homme à jeun ; en souvenir de la nudité des premiers humains, il s'enfuit devant un homme nu...

En somme, ce que révèle la glose du vieil érudit, c'est une littéralité du récit qui ne se laisse pas réduire à l'incontestable signification théologique qu'il comporte par ailleurs. Si le récit de la Chute répond à des questions telles que : pourquoi les hommes sont-ils mortels ? ou : pourquoi les hommes font-ils le mal – des questions à nos yeux tout à fait sérieuses et dignes de ce grand livre qu'est la Bible – il a en même temps des objectifs plus modestes. Il traite aussi bien, en effet, des raisons pour lesquelles le serpent est venimeux et dépourvu de pattes. Il ne manque pas de preuves, directes ou indirectes, que c'est bien ainsi qu'il a été lu. Reportons-nous aux images médiévales de la Tentation : à peu près invariablement, le serpent y est figuré comme une sorte de gros lézard, doté des pattes qu'il n'a pas encore perdues...

Un autre « détail » du texte a tout autant sollicité l'imaginaire des hommes du Moyen Age, c'est la question des deux arbres, l'arbre de vie et celui de la connaissance. Quels étaient donc ces arbres, et quel était leur fruit ? Selon un avis commun, l'arbre de vie était un baumier de Judée, du moins un arbre aromatique. Les avis divergent davantage sur l'arbre du péché. Les textes talmudiques hésitent entre « un épi de blé haut comme un cèdre », un cep de vigne, un citronnier ou un palmier dattier¹⁵. Au Moyen Age, plusieurs pèlerins de Terre sainte dont j'ai lu le récit penchent pour le bananier, car la douceur de son fruit est paradisiaque et que, lorsqu'on le tranche, on reconnaît en son centre la forme de la croix. Nous entrons là dans un registre de la fortune de notre texte qui demande un long développement : d'une part, en effet, il convient de replacer le jardin d'Éden dans la géographie/cosmologie médiévale ; d'autre part, comme l'indique modestement la croix que recèle la banane, nous devons mesurer tous les effets sur la lecture de notre texte de son lien avec l'idée chrétienne de rédemption¹⁶.

3. *Genèse* 2-3 dans l'histoire chrétienne du salut

¹⁴ Pierre LE MANGEUR, *Historia scholastica*. Patrologie latine, T. 198, col 1045-1722, Migne, 1855, col. 1074.

¹⁵ GRAVES & PATAI, *op. cit.*, p. 93.

¹⁶ Sur la géographie et la mythologie de l'Éden, je renvoie à mon livre *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990 (rééd. 1996 et 2004).

Il fut un temps où Moïse était géographe¹⁷. Pour les hommes du Moyen Age, le jardin d'Éden n'est pas un lieu métaphysique, comme le sont pour nous le purgatoire ou le paradis, mais un lieu bien réel que le texte biblique nous permet du reste de situer grossièrement sur la terre : en Orient (2, 8). Les quatre fleuves qui y naissent devraient permettre de resserrer les hypothèses, puisqu'il s'agit du Tigre, de l'Euphrate, mais aussi, malheureusement, du Pishôn et du Gihôn, identifiés par la tradition à l'Indus et au Nil. Petit problème, donc, que saint Augustin résout avec élégance : les sources connues de ces fleuves ne sont en fait que les résurgences d'une eau qui vient bien du Paradis terrestre... Toujours est-il que le jardin d'Éden est quelque part dans le monde. Christophe Colomb croira encore s'en approcher lorsque, croisant au large de l'embouchure de l'Orénoque, il sentira de doux parfums venus des terres inconnues. En effet, chacun s'accorde au Moyen Age sur l'idée que la flore édénique est richement aromatique – et c'est pourquoi on guette dans les fleuves qui en proviennent quelques rameaux précieux charriés par leurs eaux.

Ce savoir botanique a pour support textuel la référence au bdellium (2, 12), une résine aromatique signalée en fait dans la terre proche du Jardin, de même que l'or et la pierre d'onyx. L'entrée dans le paradis de ces trésors, toujours attestée dans les textes médiévaux, s'explique surtout pour des raisons symboliques que nous ne pourrions ici qu'effleurer¹⁸.

Le péché originel a privé l'humanité du salut, qui n'advient que par la mort sacrificielle du Christ sur la croix et, ensuite, par le sacrement du baptême. Voilà, résumée à l'extrême, la raison de faire du récit de la chute le moment fondateur de l'histoire du salut telle que la conçoit le christianisme – saint Augustin parlant même de la *felix culpa* d'Adam, qui nous a valu l'incarnation du Fils. Or, de même que *Genèse* 3 est un récit et non un traité de théologie, de même la théologie de la Rédemption peut se faire récit et réunir en une narration unique l'Éden et le Golgotha, l'arbre de vie et le baptême. Voici une des nombreuses versions de cette élaboration légendaire, celle qu'en propose Jacques de Voragine dans sa *Légende Dorée* (second tiers du XIII^e siècle) :

« L'Invention de la Sainte Croix eut lieu plus de deux cents ans après la Résurrection du Seigneur. On lit en effet dans l'évangile de Nicodème qu'Adam étant malade, son fils Seth se rendit aux portes du paradis et demanda de l'huile de la miséricorde pour en oindre le corps de son père et lui faire recouvrer la santé. L'archange Michel lui apparut et lui dit: "Ne te mets pas en peine et ne pleure pas pour obtenir l'huile du bois de la miséricorde, car tu ne pourras en aucune manière l'obtenir, avant que cinq mille cinq cents ans soient révolus. On croit toutefois que 5199 ans seulement, plus 33, se sont écoulés de l'époque d'Adam jusqu'à la Passion du Christ. Ailleurs, on lit aussi que l'ange lui offrit un petit rameau, lui ordonnant de le planter sur la montagne du Liban. Mais dans une histoire apocryphe des Grecs, on lit que l'ange lui donna un morceau de l'arbre du péché d'Adam, en l'informant que, quand ce bois donnerait un fruit, son père serait guéri. A son retour, Seth trouva son père mort et planta la branche sur sa tombe ; le rameau poussa et devint un grand arbre qui dura jusqu'à l'époque de Salomon. Il appartient au lecteur de juger si ces faits sont vrais ou non, car ils ne sont mentionnés dans aucune chronique ni dans aucune histoire authentique.

Salomon, considérant la beauté de cet arbre, ordonna de le couper et de le placer dans la maison de la forêt du Liban. Cependant, comme le dit Jean Belet, on ne put le mettre nulle part, et on ne put trouver aucun endroit où l'installer convenablement : car cet arbre était tantôt trop long, tantôt trop court, et si on l'avait raccourci en fonction des dimensions du lieu où on voulait le placer, il aurait paru si court qu'il aurait perdu tout intérêt. Aussi, irrités, les

¹⁷ Il apparaît, le doigt pointé vers une carte, au frontispice du *Traité de la situation du Paradis Terrestre* de P.D. HUET, publié en 1701 à Amsterdam.

¹⁸ Signalons aussi que la description de la Jérusalem Céleste d'Apocalypse 21 réagit sur celle du paradis terrestre, qu'elle reprend en partie avec la mention de l'arbre de vie et de la source.

ouvriers le rejetèrent-ils et le mirent-ils sur une pièce d'eau pour qu'il puisse servir de pont à ceux qui voulaient la traverser. Or, quand la reine de Saba vint entendre la Sagesse de Salomon et qu'elle voulut traverser ladite pièce d'eau, elle vit en esprit que le Sauveur du monde devait être suspendu à ce bois ; aussi, refusant de passer dessus, l'adora-t-elle immédiatement. On lit toutefois dans l'*Histoire scholastique* que la reine de Saba vit le bois en question dans la maison de la forêt et que, lorsqu'elle fut de retour chez elle, elle signifia à Salomon que devait être suspendu un homme dont la mort allait être cause de la destruction du royaume des juifs. Salomon fit donc enlever le bois du lieu où il se trouvait et le fit enfouir au plus profond des entrailles de la terre. Par la suite c'est là qu'on établit la Piscine Probatique, dans laquelle les Nathinéens ou les sous-diacres lavaient les victimes ; et l'on rapporte que ce n'est pas seulement à la descente de l'ange, mais aussi à la vertu de ce bois qu'étaient dues l'agitation de l'eau et la guérison des infirmes. Or on raconte que, lorsque la Passion du Christ approcha, ce bois flotta à la surface et que les juifs, en la voyant, s'en saisirent pour fabriquer la croix du Seigneur¹⁹. »

Ce texte mériterait évidemment un très long commentaire, que j'ai déjà produit ailleurs. J'en retiendrai simplement ici qu'il combine deux traditions parallèles : l'une, déjà présente dans des apocryphes de l'Ancien Testament, relative à l'huile de miséricorde, en fait le « fruit » de l'arbre de vie²⁰ ; l'autre, bien sûr exclusivement chrétienne, concernant l'origine du bois de la croix, ici présenté comme issu de l'arbre du péché.

S'agissant de « l'huile de miséricorde », elle devient, dans la lecture chrétienne, instrument d'une immortalité spirituelle, et non corporelle comme l'était le fruit de l'arbre de vie. Or le sacrement du baptême, porteur de cette promesse, comporte dans sa liturgie le maniement de deux huiles saintes, l'huile des catéchumènes et le saint chrême, mélange d'huile d'olive et de baume de Judée. La légende de Seth offre ainsi une version imagée de la théologie baptismale et une sorte de justification mythologique de l'efficacité salvatrice du saint chrême : c'est lui, en effet, qui illustre le mieux la fonction de l'huile de miséricorde parce qu'il contient un parfum et que les aromates sont crédités par la médecine antique et médiévale de vertus irremplaçables de lutte contre la corruption des humeurs et d'élixir de longue vie. Rien d'étonnant donc, à ce que l'arbre de vie soit souvent assimilé à un baumier.

Le récit d'origine du bois de la croix obéit à une logique analogue. L'arbre du péché devient à la fois cause de la chute et du pardon, arbre de mort, si l'on veut, que la Rédemption transforme en arbre de vie²¹. On notera aussi que l'essentiel du texte de Jacques de Voragine vise à mettre en rapport l'avènement du christianisme et la fin du « royaume des juifs » : un leitmotif de l'antijudaïsme médiéval que je n'ai pas le temps de commenter ici. Je voulais seulement, en entrouvrant ce vaste dossier, présenter un exemple de la *productivité* du récit de la chute dans un registre qui n'est pas celui du commentaire, mais de l'engendrement de nouveaux récits.

L'exemple choisi relevait de la littérature cléricale. On pourrait également montrer comment *Genèse* 3 a servi de matrice à l'élaboration, ou du moins a été mis en relation avec ce qu'il est convenu d'appeler des « croyances populaires » ou des « superstitions » encore recueillies au XIXe siècle. Pierre le Mangeur nous a offert tout à l'heure un petit échantillon de ces représentations concernant le serpent. J'aurais pu développer, également à propos des serpents, l'exemple des croyances selon lesquelles, en vieillissant, ils voient leur repousser des pattes, puis des ailes, avant que, bravant jusqu'au bout la volonté de Dieu, ils ne s'envolent vers la tour de Babel pour conspirer contre l'humanité. Et il faudrait noter enfin

¹⁹ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, ed. Alain BOUREAU et alii, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 2004, p. 363-365.

²⁰ Voir dans *Ecrits intertestamentaires*, Bibl. de la Pléiade, 1987, *Vie grecque d'Adam et Eve*, p. 1771-1796.

²¹ Cette ambivalence de la croix, instrument de mort mais aussi de salut, explique que d'autres versions de la légende fassent provenir son bois de l'arbre de vie.

combien, sans doute sur un mode plus badin, la littérature orale a su broder sur le texte biblique pour multiplier les récits d'origine des animaux, des plantes, ou de quelque trait saillant de la nature humaine. Juste un exemple, pour le plaisir, qui témoigne d'une lecture plutôt cocasse du texte :

« Le Créateur était très content de son œuvre, mais n'en était pas entièrement satisfait. Il voulut faire un être supérieur en grâce et en beauté à tous les autres êtres créés jusqu'alors. Comme il voulait que sa création fût parfaite, il n'osa l'entreprendre immédiatement et jugea nécessaire de faire d'abord une sorte d'essai. Dans ce but, il créa l'homme et s'en servit de patron pour créer la femme, après avoir corrigé tous ses défauts. Aussi possède-t-elle un nombre infini de grâces qu'il n'a pas²². »

Inutile de préciser que c'est une femme qui, en 1925, a conté ce récit étiologique à l'ethnographe catalan Joan Amades...

Je laisserai de côté un dernier espace de la fortune de ce texte, à savoir les nombreux échos qu'il a trouvés dans la littérature savante, y compris la plus laïque. Il n'a à cet égard aucun privilège par rapport au texte biblique en général : chacun sait combien celui-ci innerve toute notre culture, au point que la crise de la transmission religieuse de cet héritage dans notre pays soit un motif important de sa meilleure prise en charge par l'École. Cela ne voulant pas dire, bien entendu, que le rapport que l'on aura à ces textes religieux devra lui-même être religieux. De fait, les sciences humaines, l'histoire et la philologie ont depuis longtemps créé leur propre espace d'analyse du corpus biblique. Mais cela, on va le voir, n'a pas été sans soulever des difficultés qui concernent directement les enseignants appelés à intervenir sur ces questions.

4. La querelle du mythe

Je ne tenterai pas ici de faire un historique des débats soulevés, depuis le XIXe siècle surtout, par des lectures de la Bible qui, pour être différentes dans leurs moyens et leurs objectifs, avaient en commun de mettre entre parenthèses son statut de texte sacré.

Une première crise, ouverte à ma connaissance par le *Traité Théologico-Politique* de Spinoza²³, se situe sur le terrain de la philologie. Elle concerne la datation des textes, le repérage de leurs sources, les interpolations etc. David Strauss en Allemagne, Ernest Renan en France, peuvent être cités comme les pionniers d'une exégèse laïque qui se heurta aux foudres des Églises, surtout l'Église catholique qui devait connaître la fameuse « querelle du modernisme » dont le protagoniste le plus connu fut Alfred Loisy. Le problème tenait au décalage croissant entre une « science ecclésiastique » des textes passablement immobiliste et le progrès des connaissances historiques et linguistiques, avec la circonstance aggravante que les Églises protestantes avaient accepté plus tôt les résultats de ces démarches. Je pense que cet épisode malheureux est aujourd'hui dépassé et que les biblistes sont devenus des interlocuteurs on ne peut plus légitimes des instances ecclésiastiques. Il n'est plus que les fondamentalistes de tout poil pour contester – sans aucun argument sérieux – leurs résultats.

Une difficulté plus durable et plus insidieuse me semble toutefois liée aux approches de l'histoire des religions et de l'anthropologie. Les démarches comparatistes, jointes à l'accès à de nouveaux matériaux (grâce en particulier au déchiffrement de l'écriture cunéiforme qui nous a révélé quelques mythes mésopotamiens) ont conduit à la mise au jour de convergences troublantes entre le texte biblique et les religions du Moyen Orient antique. Pour en rester à *Genèse* 3, l'affaire du serpent comporte un parallèle évident dans l'épopée de Gilgamesh : un serpent vole aux hommes le secret de l'immortalité et se l'approprie (les mues des reptiles,

²² Joan AMADES, *Petite cosmogonie catalane*. 1. *L'origine des bêtes* ; 2. *Des étoiles aux plantes*, éd. et trad. de M. Albert-Llorca, Carcassonne, GARAE, 1988/ Toulouse-Carcassonne, GARAE/PUM, 1994, t. 2 p. 25. Sur ces récits, lire Marlène ALBERT-LLORCA, *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, Éds. du CTHS, 1991.

²³ Spinoza développe par exemple une argumentation très solide contre l'idée que Moïse est l'auteur du Pentateuque.

comme celles d'autres animaux, sont en effet dans de nombreuses cultures associées à une notion de régénération ou d'immortalité). De même, le motif d'un « arbre de vie », celui d'une fontaine de jouvence font partie d'un fonds mythologique commun dans lequel les auteurs de la Bible semblent bien avoir, eux aussi, puisé. Chez un Mircea Eliade, l'effet de banalisation qui résulte de ces découvertes est compensé par une sorte de mystique de la tradition (ou des archétypes) qui revient à doter les textes d'une nouvelle aura de sacralité. Mais le débat peut aussi devenir plus acerbe s'agissant, en particulier, de la notion de « mythe ».

Y a-t-il des mythes dans la Bible ? Comme je l'ai suggéré plus haut, cette question est difficilement séparable des enjeux polémiques – présents aussi bien dans la patristique – liés à l'usage de cette notion. Dans la tradition chrétienne, relayée pour l'essentiel par le sens commun d'aujourd'hui, qualifier un récit de mythe revient à lui dénier toute prétention sérieuse à la vérité : les mythes sont, au plan religieux, l'expression des religions des autres. Dire que l'Écriture sainte comprend des mythes revient donc à relativiser énergiquement son statut auto-revendiqué de vérité, ou d'exception unique dans le domaine des « révélations » religieuses. Aussi, face à ce danger, les auteurs chrétiens²⁴ réagissent-ils en développant deux stratégies complémentaires :

- ils peuvent admettre qu'en effet, il y a dans la Bible des matériaux mythiques. Mais, concernant l'Ancien Testament, il s'agit toujours de *corps étrangers*, d'emprunts faits aux religions contemporaines ou, pour des textes plus récents (incluant aussi l'hagiographie chrétienne), d'influences extérieures liées en particulier au registre de la « religion populaire ». On maintient donc le principe que l'expression mythologique n'est pas intrinsèquement judéo-chrétienne.

- une preuve de cette extériorité est le traitement subi par cette matière mythique dans les textes sacrés : elle est toujours réélaborée, rationalisée, intégrée, surtout, à une logique en contradiction totale avec celle du mythe, une logique historique. Aussi le régime des récits n'est-il pas celui du mythe, énoncé sans sujet et sans destinataire, mais celui du kérigme, une parole adressée, par dessus les temps, à chacun de nous et destinée à nous pénétrer de son ineffable vérité. Cette démarche peut aller, comme chez le théologien protestant Rudolph Bultmann, jusqu'à un projet de « démythologisation » des textes, part du feu nécessaire pour accéder au noyau essentiel de la Révélation²⁵.

Je n'entrerai pas plus avant dans les polémiques soulevées par ces nouvelles tentatives d'aggiornamento de la conscience croyante confrontée aux aspérités des Ecritures saintes. Ce n'est là, à mes yeux, que la répétition d'un cas de figure intellectuel bien connu depuis les Grecs. La voie beaucoup plus pragmatique que j'ai choisie dans mes travaux a été de mettre en œuvre, sur les textes bibliques mais surtout sur l'immense bibliothèque de gloses et de légendes qu'ils ont inspirées, les modes de lecture proposés par Claude Lévi-Strauss pour la documentation amérindienne et, après lui, Marcel Detienne ou Jean-Pierre Vernant pour la mythologie grecque. On s'aperçoit alors que les légendes médiévales auxquelles j'ai fait référence s'articulent sur les textes bibliques et se répondent entre elles selon la « logique du sensible » à l'œuvre dans ce que Lévi-Strauss a appelé la pensée sauvage²⁶. La mise au jour de ces modes de pensée ne préjuge en rien du genre littéraire des textes qu'ils sous-tendent, elle manifeste simplement des manières de faire sens durablement actives dans le monde chrétien et qui semblent, si l'on en juge par leur diffusion à l'échelle du monde, particulièrement à même de transmettre des contenus religieux. Il serait en vérité plus que surprenant que notre

²⁴ Voir, récemment, Pierre GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Eds. du Seuil, 1986.

²⁵ Voir, sur ces débats, l'article très ironique de Marcel DETIENNE, « Le mythe, en plus ou en moins », dans *L'écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard, 1989, p. 146-166.

²⁶ Lévi-Strauss a pour sa part rejeté l'application de sa démarche aux textes bibliques, pour des raisons qui sont, à mon sens, justement contestées par Edmund Leach dans ses essais de lecture anthropologique de récits bibliques. (E. LEACH, *L'unité de l'homme*, Paris, Gallimard, 1980).

tradition religieuse, contemporaine dans ses origines de toutes celles où nous reconnaissons sans états d'âme ce mode de discours, constitue une totale exception. Le croire relève à coup sûr d'un ethnocentrisme qui, même armé d'un argumentaire sophistiqué, n'en traduit pas moins une illusion des plus naïves.

Conclusion

J'aborderai, pour conclure, quelques problèmes de déontologie que rencontrent aussi bien le chercheur que l'enseignant confronté aux écrits bibliques. Il serait illusoire, à mon sens, d'imaginer que l'un et l'autre parviennent comme par miracle à une totale « neutralité axiologique » face à ces matériaux. Qu'il s'agisse du christianisme ou de toute autre religion actuellement pratiquée dans le monde, ils savent bien, en effet, qu'un discours à prétention scientifique sur ce que d'autres (et parfois eux-mêmes) considèrent comme sacré soulève des problèmes délicats. Je pense néanmoins qu'une reconnaissance mutuelle est possible sur la base de ce que j'appellerai un agnosticisme – voire un athéisme – *méthodologique*, analogue à celui que peuvent pratiquer le naturaliste et le physicien : quoi qu'il en soit de ses convictions religieuses, aller aussi loin que possible dans l'exploration de ses objets d'étude sans recourir à des hypothèses religieuses. Ce contrat implicite est brisé dès lors que l'une des deux parties s'arroge le monopole de la vérité au détriment de l'autre. Un monopole du reste intenable : pas plus que les rationalistes n'ont éradiqué toute forme de religiosité, les théologiens n'ont contenu les sciences de la nature (ou des textes) dans le carcan d'une révélation supposée. L'héliocentrisme soutenu par Galilée n'était pas moins compatible avec la dogmatique catholique que l'ancien géocentrisme. De la même manière, aucune anthropologie des religions n'interdira jamais d'adopter une attitude pascalienne (ou kantienne) : séparer les raisons de la science de celles de la foi. Bien au contraire, les sciences sociales contribuent plutôt – comme le faisait déjà la lecture allégorique des mythes – à dispenser l'attitude de foi d'une adhésion à des croyances factuelles dépourvues, de longue date, de toute plausibilité.

J'ai voulu, dans mon exposé, rappeler que le judaïsme et le christianisme²⁷ s'étaient depuis très longtemps donné les moyens de négocier avec l'étrangeté, parfois inquiétante, des textes sacrés. Le rapport critique à ces textes n'est pas une invention moderne. S'il est vrai qu'il est inséparable d'une démarche de « désenchantement du monde », il faut rappeler avec Max Weber que celui-ci s'est dans une large mesure accompli à l'intérieur du judaïsme et du christianisme. Cela soulève néanmoins la question des fondamentalismes, en décalage manifeste avec le « contrat » évoqué plus haut. Peut-on les convaincre qu'ils ne gagnent rien à se construire contre des faits avérés ? qu'ils vont à l'encontre de ce qui a fait la grandeur et la force des traditions dont ils se réclament ? Le problème est complexe parce que toutes les religions ne construisent pas de la même manière la glose – inévitable – de leurs textes fondateurs. Prendre simplement conscience du fait qu'il n'existe pas de rapport à ces textes dépourvu de toute médiation serait peut-être la condition première d'une ouverture du dialogue.

²⁷ Des démarches semblables existent dans d'autres religions. J'ai traité ici de ce que je connais le moins mal.