

LA NATURE À ATHÈNES ET À JÉRUSALEM

Réflexions sur le statut de la nature dans le récit biblique de la Création et dans la Théogonie d'Hésiode

Muriel Gilbert
Lausanne, Suisse

Si l'on peut considérer, notamment avec Emmanuel Lévinas, que la civilisation européenne s'est constituée principalement à partir de la culture grecque et de la culture biblique, juive et chrétienne, on peut s'interroger sur le statut de la nature dans deux textes où il est question de l'origine du monde: à savoir la *Théogonie*, attribuée à Hésiode (VII^e ou VIII^e siècle avant l'ère chrétienne), d'une part, et certains aspects de la Genèse qui représentent le premier récit de la Création dans le contexte biblique, d'autre part (VI^e siècle avant l'ère chrétienne).

Quels sont les motifs qui nous ont conduite au choix de ces deux textes? S'il n'est guère besoin de justifier que le récit de la Genèse fasse office de référence pour l'univers biblique quant à la question de la Création, le choix du poème d'Hésiode, en revanche, mérite d'être explicité: nous l'avons choisi parce que ce récit est généralement considéré comme le «document majeur»¹ dont nous disposons au sein de la mythologie grecque pour le domaine cosmogonique. De plus, quel thème plus fécond que celui de la formation du monde pouvait-on imaginer pour cerner de plus près la façon dont on envisage la nature dans l'univers mythologique grec et dans l'univers biblique? En outre, nous nous sommes inspirée de la comparaison qu'Armand Abécassis avait faite de ces deux récits dans un ouvrage intitulé *La pensée juive*².

Arrêtons-nous tout d'abord à deux remarques préalables. Premièrement, ces deux textes ne sauraient bien évidemment être situés sur le même plan. En effet – et bien qu'il ne puisse, à lui seul, caractériser «tout Jérusalem» –, le texte de la Genèse est l'unique récit de Création dans l'univers biblique. La *Théogonie* d'Hésiode, en revanche, n'est qu'un récit parmi d'autres au sein de la mythologie grecque. Cependant, ces deux textes restent suffisamment significatifs dans les deux cultures qui nous intéressent pour permettre de dégager différents aspects de leurs sensibilités au sujet du rapport nature/divinité(s). Deuxièmement, notre intention dans le cadre de cette recherche – dont il faut souligner le caractère encore exploratoire – est moins d'analyser les différences en tant que telles que de mettre en évidence certains *contrastes* entre la façon dont on envisage la nature au sein de ces deux univers culturels.

¹ Jean-Pierre Vernant, *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, «Points», 1990, p. 114; pour un commentaire général très fouillé de la *Théogonie* d'Hésiode, lire p. 111-138.

² Armand Abécassis, *La pensée juive III*, Paris, Le Livre de Poche, 1989.

La question générale qui a guidé notre recherche est la suivante: quelles sont les similitudes d'une part et les points de divergence d'autre part entre ces deux textes en ce qui concerne le statut de la nature?³

Relevons tout d'abord le principal *point de convergence* entre les deux récits, peut-être même le seul qui soit évident à première lecture: tant la *Théogonie* que la Genèse racontent le *passage du désordre initial à un monde ordonné*⁴. Toutefois, les conditions de cette transformation diffèrent considérablement de part et d'autre.

Première différence, si le mythe grec fait état, comme son nom l'indique, d'une *théogonie*⁵, la question de l'origine d'Elohim ne constitue pas une question dans le récit de la Genèse, récit qui se borne à raconter la Création du monde et de l'homme⁶. La préexistence d'Elohim se présente donc comme une donnée de base pour le récit biblique⁷, qui ne présente aucun élément proprement théologique⁸.

De plus, pour pouvoir répondre à la question «qui est le dieu souverain qui a obtenu de régner sur l'univers?», la *Théogonie* raconte non seulement l'origine des dieux, mais aussi celle du monde naturel. Dans le mythe grec, *théogonie* et *cosmogonie*⁹ sont donc indissociables. Si c'est bien Elohim qui est premier dans le récit de la Création, ce sont des divinités dont le «nom évoque de façon directe des réalités physiques»¹⁰ et naturelles – comme Gaïa, par exemple, qui signifie Terre – qui sont, elles, premières dans le mythe grec. Les dieux naissent donc ici *par et dans le sein même* de la nature: Gaïa devient ainsi la *matrice* des principales divinités qui régneront sur le monde. En effet, après avoir, seule, mis au monde le Ciel, les Monts et les Flots¹¹, Gaïa s'unira au Ciel, par la force attractive d'Eros, pour engendrer Cronos¹², cadet de la lignée des Titans et premier monarque.

Il en va tout autrement dans le récit biblique de la Création. Ici, Elohim reste absolument *extérieur et séparé* de sa Création. Les deux premiers versets montrent qu'il est présent au moment du désordre initial sans toutefois se confondre avec lui. Ainsi – et contrairement aux dieux grecs –, le Dieu de la Genèse, lui, n'appartient pas au monde naturel. La Bible nous apprend en outre qu'*Elohim* est le seul agent du récit biblique auquel soit conféré le

³ Mentionnons au passage que nous ne traiterons pas de la place que tient l'homme dans ces deux textes et cela en dépit de l'intérêt de cette question.

⁴ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 397.

⁵ Récit qui, dans les religions polythéistes, explique la naissance des dieux et leur généalogie.

⁶ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 120; André Néher, *L'essence du prophétisme*, Paris, PUF, 1955, p. 130.

⁷ Genèse 1: 1.

⁸ Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1953, p. 55; A. Abécassis, *op. cit.*, p. 416; A. Néher, *op. cit.*, p. 130.

⁹ On considère que les éléments proprement cosmogoniques vont du vers 116 au vers 232.

¹⁰ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, «Quadrige», p. 116.

¹¹ *Théogonie*, vers 125-132.

¹² *Ibid.*, vers 132-137.

pouvoir de *créer*: le verbe *bara* qui signifie créer¹³ est en effet réservé dans la Bible exclusivement à Elohim, marquant ainsi «la rupture avec l'ordre de la nature»¹⁴. Aussi, la divinisation marquée de l'ordre naturel présente dans le mythe grec¹⁵ reste tout à fait étrangère à la perspective propre à la Genèse.

Par ailleurs, les trois forces primordiales, Chaos, Gaïa et Eros, ainsi que tous les descendants de Gaïa, appartiennent et forment une seule et même entité. En revanche, le récit de la Genèse, en présentant Elohim comme radicalement extérieur au *tohu-bohu* initial comme à sa Création, se définit d'emblée comme ouvert à l'*altérité*: il y a Elohim d'une part, la Création d'autre part et la Parole divine, qui assure la médiation entre le Créateur et sa Création¹⁶.

Une autre différence concerne les *modalités* du passage du désordre initial au monde ordonné. C'est en effet par la *seule* médiation de sa *Parole*, créatrice, qu'Elohim impose un ordre au monde¹⁷. Ce faisant, il soumet le désordre initial à sa Parole, qui est, par conséquent, non pas issue des lois qui gouvernent l'ordre naturel, mais bien transcendant à l'univers¹⁸.

Le récit grec des origines du monde, en revanche, raconte une succession de luttes sanglantes, de guerres et de violence. Contrairement à la Genèse qui ne laissait voir aucune forme de lutte entre Elohim et la Création¹⁹, l'ordre est chez Hésiode le produit de la victoire du dieu souverain, à savoir Zeus²⁰. Ici règnent donc des *rappports de force* et non une *parole*.

Enfin, dernière différence, à l'instar du mythe grec qui laisse penser que l'avènement du cosmos résulte d'un «*développement spontané*»²¹, la Création, elle, est présentée comme le fruit d'un *projet*, dicté par la parole d'Elohim²². Le Dieu de la Genèse destine en effet l'univers à l'humanité pour qu'elle y vive une *histoire*.

Deux remarques encore pour montrer à quel point le statut de la nature est étroitement lié à la conception générale du temps et de Dieu – ou des dieux – dans la mythologie grecque et dans le récit de la Genèse. Si les dieux grecs sont *multiplés*, Elohim, lui, est l'*Unique*²³. Or la présence de plusieurs divinités dans l'univers hésiodique et mythologique en général peut être rapportée au fait que les dieux grecs ne sont pas étrangers à la nature, qui

¹³ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 118, 129 et 397; C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 129.

¹⁵ J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, «Points», 1974, p. 99.

¹⁶ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 116-117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 116-117.

¹⁸ Abraham Heschel, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme* (1955), Paris, Seuil, 1968, p. 105.

¹⁹ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 114.

²⁰ J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 107.

²¹ *Ibid.*, p. 116.

²² A. Abécassis, *op. cit.*, p. 116; A. Heschel, *op. cit.*, p. 108.

²³ A. Abécassis, *op. cit.*, p. 118. A noter que les divinités grecques restent des puissances alors que le Dieu des Hébreux est un «Dieu-personne».

est, par définition, multiple. Le Dieu de la Genèse, en revanche, semble irréductible à la nature.

Enfin l'opposition cruciale entre le *temps biblique* et le *temps mythique* constitue sans doute un des noyaux de l'opposition «Athènes-Jérusalem». Les mythes grecs présentent en effet une temporalité calquée sur celle de la nature: *cyclique* et *répétitif*, le temps revient sur lui-même²⁴. Dans l'univers biblique, en revanche, le temps n'a rien de cyclique: *linéaire*, ouvert sur l'avenir, il a un début et une fin. Ici le temps se transforme en *histoire*. L'*irréversibilité* du temps biblique s'oppose ainsi à l'aspect *cyclique* de la temporalité mythologique. A noter en outre que c'est bien l'histoire et l'homme qui sont au centre du récit de la Création et non la nature, présentée avant tout comme un contexte. C'est dire que le temps en soi constitue ici un élément fondamental²⁵.

Armand Abécassis conclut son étude en écrivant que «l'étude comparative des deux récits laisse ainsi apparaître deux modèles différents et contradictoires: le modèle maternel grec et moyen-oriental, et le modèle paternel hébraïque»²⁶. On pourrait même avancer l'idée que si la perspective biblique semble d'emblée marquée du signe de la différence – Elohim est et reste *Autre, Tout-Autre* en ce sens qu'il est radicalement séparé de sa Création –, le mythe hésiodique nous plonge, lui, dans l'univers du *Même*, de la *Totalité*, dont le propre est précisément d'absorber toute forme d'altérité. En effet, Gaïa, de par sa dimension matricielle, demeure dans le *Même*²⁷ alors qu'Elohim, lui, témoigne d'emblée, de par sa parole, d'une altérité radicale qui transcende la nature.

Or, l'accent mis sur l'altérité dans le récit biblique – Dieu est irréductible à la nature et vice versa – n'est pas sans rappeler le statut *hétéronome* que la tradition juive confère au type de rationalité qui lui est propre, indissociable de la Révélation. En effet, l'histoire de la pensée hébraïque montre que les Juifs n'ont cessé de soumettre leur raison à la transcendance, que ce soit en se confrontant à l'altérité du texte biblique dont la signification est ouverte sur l'infini²⁸ ou encore au sein de la philosophie juive qui se veut ouverte à l'expérience de la Révélation²⁹. A l'opposé et dès le VI^e siècle avant l'ère chrétienne, la philosophie grecque se définit à partir d'une raison *autonome*.

²⁴ A propos de l'opposition «temps mythologique» et «temps biblique», cf. A. Néher, *op. cit.*, et Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, «Idées», 1969.

²⁵ Georges Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967, p. 148.

²⁶ *Op. cit.*, p. 393. Voir aussi A. Heschel, *op. cit.*, p. 102.

²⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1971), Paris, Le Livre de Poche, «Essais», 1990, p. 326.

²⁸ Cf. David Banon, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987 et aussi Marc-Alain Ouaknin, *Lire aux Eclats. Eloge de la Caresse*, Paris, Lieu Commun, 1989.

²⁹ André Néher, «La philosophie juive moderne», dans Yvon Belaval (éd.), *Histoire de la philosophie*, t. 3, Paris, Gallimard, «Pléiade», 1984, p. 805-855.

On peut alors se demander si l'opposition *altérité/identité* ne constitue pas l'un des fils conducteurs de la comparaison Athènes/Jérusalem, opposition qui marquerait peut-être autant la conception de la nature, du temps, de Dieu que celle de la raison.

Nous ne voudrions pas terminer cette communication sans souligner que nous sommes consciente du risque de réduction que comporte toute comparaison terme à terme entre deux textes représentatifs de deux sensibilités culturelles différentes. Poursuivre cette recherche impliquerait d'explorer avant tout certains *écarts* – comme par exemple l'absence d'éléments théogoniques dans le récit biblique de la Création –, qui permettraient de caractériser et d'interroger ces deux sensibilités en ce qu'elles ont de plus singulier.