

Le rôle de l'Esprit Saint dans la création

Quelques considérations

à partir de l'histoire de la réception de Gn 1,2

par Michaela BAUKS¹

Cet article se base sur un exposé qui a été présenté en décembre 1997 en l'honneur de M. Philippe Reymond au cours de la Journée d'étude des biblistes romands à Lausanne. Je prononce vivement mon remerciement aux collègues, dont j'ai intégré certaines remarques dans cet article.

La consultation des commentaires courants concernant la traduction du terme *rûach 'elohîm* en Gn 1,2 nous présente une étonnante découverte : la plupart des traducteurs préfèrent traduire le terme *rûach* par "esprit". Cependant Ph. Reymond et ses collègues ont bien démontré dans la troisième édition du *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Biblique* qu'il ne s'agit que d'une des trois significations que ce terme peut avoir². À côté des termes "vent" et "souffle" dans le sens concret et figuratif, un troisième comprend des passages bibliques qui peuvent avoir la traduction "esprit" selon plusieurs sens :

- "puissance et source de vie" précédé par *neschamah* ou *naephaesh* "souffle";
- "disposition d'esprit, manière d'être, pensée"
- *rûach* donné par JHWH, l'esprit en tant que force, potentialité donnée par Dieu.

1 Michaela BAUKS, née en 1962 à Münster (Allemagne), fit des études en Théologie Protestante, Littérature française, Égyptologie et Assyriologie à Bochum, Liège, Hambourg pour terminer sa formation en 1995 par une thèse de doctorat en Ancien Testament à la faculté de théologie de l'Université d'Heidelberg. Dès l'année 1995/96 elle enseigne en tant que professeur de l'Ancien Testament à la faculté de théologie protestante à Montpellier.- Adresse : Im Winkelrain 18, D-72076 Tübingen.

2 Un article de dictionnaire ne suffit pas pour répondre à la question de la dimension sémantique et théologique; il y a au moins trois monographies qui sont consacrées à ce thème : Lys, 1962; Dreytza, 1990; Schüngel-Straumann, 1992.

Il faut mentionner déjà ici que l'usage de *rûach* pour indiquer une personne, un être ou principe n'est pas encore donné.³

Malgré cette constatation assez claire, l'histoire de réception des commentateurs chrétiens et juifs a eu une autre lecture du texte. Les théologiens chrétiens ont compris Gn 1 comme une des anticipations de la Trinité. Il était facile de comprendre le Dieu-créateur en tant que Dieu-père (Gn 1,1), accompagné par le *Logos*, la parole créatrice présente dès l'origine (cf. Jn 1,1). L'esprit divin correspondait au Père en tant que Saint-Esprit, présent dans les eaux primordiales (Gn 1,2). Le Christ est présent en Gn 1,26, le fils, qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature (selon Col 1,15)⁴. En opposition, les rabbins ont introduit la Tora et/ou la sagesse pour préciser la présence de la *rûach 'elohîm* en Gn 1,2.

Je voudrais donner deux exemples de ces lectures différentes. Le premier exemple est une citation d'Origène, *De principiis* I,3.3 :

«Mais pourtant jusqu'à présent, nous n'avons pu trouver dans les Saintes Écritures aucun passage où il soit dit que l'Esprit Saint ait été fait ou créé, pas même au sens où nous avons expliqué plus haut ce que Salomon rapporte de la Sagesse (cf. Sg 7,25s.), lorsque nous avons exposé ce qu'il fallait comprendre sur la Vie (Jn 14,6), la Parole (Jn 1,1) et les autres appellations du Fils de Dieu. Voici donc mon opinion : l'Esprit de Dieu, qui, selon l'Écriture, était porté sur les eaux au commencement de la création du monde (cf. Gn 1,2) est certainement l'Esprit Saint, autant que je peux le comprendre que nous l'avons aussi montré en examinant ces passages-là, non pas selon l'histoire, mais selon l'interprétation spirituelle».

Origène a opposé le sens spirituel du texte au sens littéral, dont le premier favorise la compréhension "esprit", même si le

3 Cf. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum A.T.* (HAL) IV, 1120 : *rûach qadosh* = esprit saint (Es 63,10s.; Ps 51,13) n'est pas une hypostase, mais la puissance de l'inspiration prophétique ou de la vie (cf. CAQUOT, *Revue de l'Histoire des Religions* 169, 1966, 147; *Theologisches Handwörterbuch zum A.T.* (THAT) II, 752; *Theologisches Wörterbuch zum A.T.* (ThWAT) VII, 417s. Seule exception est 1 R 22,21 cf. D. LYS, *Ruach*, Le souffle dans l'Ancien Testament, *Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (EHPHr) 56, Paris, 1962, 45s. 342 : «Dans le domaine de Dieu, notre terme est abondamment employé; et une fois en tout cas il désigne un esprit, être personnel non matériel faisant partie de la cour de Yahweh (1 R 22,21) : nous avons là, dans la catégorie divine, cet état antérieur au sujet duquel nous n'avons pu qu'émettre une hypothèse dans la catégorie de la nature» (cf. THAT II,740; (ThWAT VII, 412).

4 Pour les références cf. ARMSTRONG, *Genesis in der Alten Kirche*, 39s (Justin). 68s (Irénée); selon Irénée le Christ est déjà présent en Gn 1,1. Il traduit : Au commencement Dieu a créé un Fils, puis le ciel et la terre (Epid. 43); cf. aussi NAUTIN, *De Justin à Origène*, 79.83ss et dernièrement l'article très intéressant de GÖRG, "Genesis und Trinität" ici : 295s, qui donne une petite introduction du problème.

second selon l'histoire (*secundum historiam*) soutiendrait une autre interprétation, qu'il ne précise pas dans ce paragraphe. Il donne la préférence à la traduction par esprit, comme on la retrouve également dans le t. VI du *Commentaire sur Jean*, où il affirme que dans le baptême l'Esprit est porté au-dessus des eaux, pour venir seulement en ceux qui, à la suite du baptême, en sont dignes. Par cette lecture Origène a créé un lien entre la Sagesse et le Christ. Les deux ont en commun qu'ils sont préexistants. Le lien textuel se réalise par le mot-clé *archè*, qui figure en Gn 1,1 (LXX); Pr 8,22 (LXX) et Jn 1,1. La présence de l'esprit en Gn 1,2 est présentée en analogie avec ce terme.

Le deuxième exemple est une citation du Midrash Bereshit Rabba I,4, qui nous donne une énumération de six choses qui précédèrent la création du monde :

«Au commencement Elohim créa.» Six choses précédèrent la création du monde [*bara shit* = il créa six]. Les unes en tant que créations effectives et les autres en tant que projet à réaliser. La Torah et le Trône de gloire furent des créations effectives. La Torah, d'où le sait-on? D'ici : "YHWH m'a possédée, commencement de sa route, avant ses œuvres, dès l'origine"» (Pr 8,22).

Dans ce texte rabbinique nous ne trouvons pas seulement l'insertion de l'idée de la préexistence de la Torah en tant que deuxième principe ou instrument à côté de Dieu. Ce texte remplace en même temps l'idée de la création comme étant un acte primordial dans sa temporalité (*ber'eshit*) en lui attribuant un sens instrumental ou final. Au lieu de lire la préposition beth plus le nom, le texte nous propose la lecture araméenne d'un verbe plus un chiffre. Depuis cette pluralité de choses préexistantes, le texte connaît une valeur qui compte sur l'achèvement de l'acte créateur à travers l'histoire salutaire.

Comment de telles lectures ont-elles pu s'établir à partir du II^e siècle apr. J.-C., alors que le texte sacerdotal du récit de la création ne favorise pas une telle compréhension?

Certains repères concernant la compréhension de la rûach en Gn 1,2 (TM = Texte Massorétique)

Déjà D. Lys a souligné dans sa publication concernant *Rûach. Le Souffle dans l'A.T.* de 1962 que la traduction la plus adéquate se trouve dans le terme *souffle*, terme ambiguë qui intègre l'aspect *esprit* ainsi que l'aspect *vent*. Pourquoi? Pour Lys, il est

«essentiel de renoncer à parler d'entité pour n'envisager r.[uach] [...] qu'au plan de relation, étant clair que ce qui est libre initiative de Dieu est inéluctable nécessité pour l'homme, et que ce qui est acte vivifiant de Dieu est réalité humaine vivifiée. Le souffle, terme qui du fait de son

aspect matériel, et du fait de son mouvement essentiel, exclut qu'il puisse s'agir d'entités statiques divine, humaine ou divino-humaine, ... exprime parfaitement l'acte de Dieu et le bénéfice qu'en reçoit sa créature qui n'existe que dans cette relation de dépendance».

En analogie avec le récit du déluge, Gn 8,1, où Dieu envoie le vent pour que les eaux se calment, une scène analogue au pré-état du monde⁵, on peut aussi imaginer qu'en Gn 1,2 une telle compréhension est à favoriser. Je ne voudrais pas étaler dans ce contexte le grand nombre de textes orientaux d'origines les plus variées qui renforcent une telle conception.⁶ En résumant mes études précédentes je prends comme point de départ de cet exposé l'hypothèse qui suit.

Gn 1,2 est un pas en arrière suivant la thèse théologique formulée dans le titre de Gn 1,1 selon laquelle la création du monde est l'œuvre divine. Sans appartenir au récit d'une première action – l'œuvre créatrice ne commence qu'en Gn 1,3 – le v. 2 décrit le pré-état du monde. Ce pré-état n'est pas une première création, mais une description plutôt formalisée pour esquisser dans quelle situation Dieu a achevé son œuvre créatrice. Sur le plan syntaxique ce pré-état est présenté par trois propositions nominales, dont la première résume plus globalement le fait que la terre (c.-à-d. le monde humain) n'existait pas encore, mais qu'il n'y avait rien d'autre que les ténèbres, l'eau (la mer primordiale) et la *rûach 'elohîm*. Les trois propositions nominales sont construites différemment : la première avec l'auxiliaire *hajah* en accompli, la deuxième sans forme verbale, la troisième avec le participe "piel" de *rachaph*. Mais le fait qu'il n'y a aucun verbe défini suggère qu'il s'agit d'une unité phraséologique sur le plan syntaxique et du contenu. Les trois propositions font partie de la description de ce pré-état du monde.⁷ Une telle analyse s'oppose à la compréhension de la *rûach 'elohîm* comme impliquant le début de l'acte créateur.⁸

5 D. LYS, *Ruach*, Le souffle dans l'Ancien Testament (EHPHr 56), Paris, 1962.

6 Cf. M. BAUKS, *Die Welt am Anfang*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 74, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1997, partie D; cf. le petit résumé français dans *Études Théologiques et Religieuses* (ETR) 71, 1996, pp. 481-493.

7 Dans ma thèse j'ai défini cette scène impliquant une anticipation de la révélation divine sous forme d'un état qui n'est pas encore (établi); cf. *Die Welt am Anfang*, pp. 141-146.

8 Cf., par ex., P. HUMBERT, "Trois notes sur Gn 1", dans ID., *Opuscules d'un Hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, pp. 146-165, qui a compris le v. 2c en tant que début du récit pour des raisons théologiques : l'esprit divin ne peut pas appartenir au chaos. Le contenu sémantique du verbe comprend un mouvement. Donc il s'agit du début du récit de la création. Philologiquement cette analyse n'est pas à retenir : un participe comprend toujours une valeur descriptive ou il dépend du verbe précédent. Dans notre cas, le verbe précédent est un auxiliaire à l'accom-

Sur le plan herméneutique une telle analyse semble poser un problème : comment peut-on expliquer la présence divine dans le chaos? La plupart des explications pour la compréhension d' 'elo-hîm, qui détournent le problème, ont été peu convaincantes.⁹ Même G. von Rad a proposé de traduire la tournure *rûach 'elohîm* par tempête effroyable dans le sens d'un superlatif¹⁰. Or, il est peu convaincant de dire que la deuxième fois que la divinité est citée dans la Bible c'est déjà une exception grammaticale pour circonscrire le superlatif en hébreu. J'ai largement démontré dans ma thèse que notre reproche théologique pour l'usage du nom divin dans un tel contexte n'en est pas un dans la mentalité antique. La présence de la potentialité divine au milieu de ce qu'on appelle souvent laxement le *chaos*¹¹ n'a rien d'une diffamation. Il s'agit d'une présentation de l'immédiateté dans laquelle l'acte créateur se déclenchera, un motif répandu dans la littérature de l'Orient Ancien.

Résumons : la *rûach 'elohîm* en Gn 1,2 n'est pas une force divine, une entité qui entre en action; c'est plutôt la potentialité de l'action divine future. Dieu peut se trouver à côté de forces du néant, mais il préside par la capacité qui lui est propre de transformer cet état dans un ordre accompli. En Gn 1,2 ce n'est ni un instrument divin (comme la Torah), ni un principe ou une hypostase divine (comme la sagesse) ni une partie de lui (comme l'esprit saint), qui est présent en tant que substitut divin dans le pré-état du monde. C'est Dieu lui-même qui attend le moment pour entrer en action et pour transformer ce monde négatif en un monde qui correspond aux besoins de sa créature.

Autres textes vétérotestamentaires et pseudépigraphes qui font allusion ou référence à la rûach 'elohîm en Gn 1,2

Le texte le plus fameux est peut-être Pr 8,22-31, qui traite de la Sagesse personnifiée en tant que première œuvre de la création. Déjà M. Jastrow avait compris cette péricope comme une *paraphrase poétique du récit de la création en Gn 10*.¹²

pli, également une forme qui souligne plutôt le niveau descriptif qu'un début de la narration (la forme correcte devrait être *wajehî*, le narratif de *hajah*).

- 9 Cf. JMP SMITH, "The Syntax and Meaning of Gn 1,1-3", dans *American Journal of Semitic Languages*, 44, 1927/28, pp. 108-115.
- 10 G. von RAD, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 46. IV Esdras VI,1 démontre qu'à travers la réception du texte cette compréhension était favorisée puisqu'elle s'est bien adaptée à une lecture apocalyptique qui compte sur la ré-installation du pré-état du monde pour introduire sa fin.
- 11 Cf. M. BAUKS, *Die Welt am Anfang*, p. 141s.
- 12 Cette estimation correspond à la datation du texte Pr 1-9 dans l'époque perse; cf. G. BAUMANN, "Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9", in *Forschung am Alten Testament* 16, Tübingen, 1996, pp. 268-272.

- v. 22 JHWH m'a créée, *re'shît* (principe, commencement, prémice) de sa voie, antérieurement à ses œuvres, dès lors; dès l'éternité j'ai été formé, dès le début, antérieurement à la terre [...]
- v. 27 Quand il établit les cieux, j'étais là. [...]
- v. 30 j'étais à son côté, comme architecte (enfant chéri), et j'étais dans les délices, jour après jour, jouant devant lui en tout temps [...] et mes délices sont avec les fils d'homme.

Nous ne voudrions pas entrer dans les détails d'une comparaison de ces deux textes. Mais le contexte cosmologique ainsi que le choix de mots démontrent clairement que le texte de Pr 8 n'est pas à séparer du récit de création en Gn 1. Bien sûr, il y a aussi des différences, qui rapprochent ce texte également d'autres textes de la sagesse (cf. Jb 28,21.25-27¹³; 38s). Mais les traits communs avec Gn 1,2 sont évidents. Pr 8,22-31 est le troisième exemple d'une description du pré-état du monde que nous connaissons dans la Bible juive.¹⁴ Nous voudrions nous concentrer alors sur le rôle de la Sagesse dans ce texte. L'histoire de la réception des deux textes Gn 1 et Pr 8 ainsi que la structure thématique et compositionnelle indiquent un parallèle important, même si le terme *chokmah* "sagesse" vient remplacer le terme *rûach* pour des raisons de précision sémantique.

J.-N. Aletti révèle pour notre texte la structure suivante :

«La "disposition graphique de ce texte" fait reconnaître que YHWH est le terme qui ouvre la périscope, tandis que *hommes* la termine. Juste au milieu du poème, à la fin du onzième stique, se trouve le pronom indépendant à la première personne. Ce *moi* est la sagesse, qui «est entre hommes et Dieu, auprès de lui et auprès d'eux, médiatrice en quelque sorte.»¹⁵

Cette structure caractérise la sagesse comme médiatrice, une médiatrice qui appartient déjà aux origines, et qui garde par son ancienneté une prévalence par rapport aux hommes. Si Dieu demande à Job : Où est-ce que tu étais quand je fondai la terre? (Jb 38,4), il s'agit du revers de la médaille décrit en Pr 8,21ss. C'est grâce à la sagesse, qui est présentée en Pr 1-9 comme une figure quasi-divine, une *créature transcendante*, une sorte de déesse privée qui transmet les consignes aux hommes, que ces derniers sont capables de mener une vie qui équivaut à l'enseignement que Dieu leur a donné. La question divine posée en Jb 38,4 implique la

13 Même si la Sagesse se présente dans ce texte plutôt d'une façon matérielle que personnalisée, elle est un principe indépendant. Elle comprend le plan cosmique pour la création, qui a été "découvert" par Dieu (au lieu d'être créé); cf. G. BAUMANN, *Weisheitsgestalt*, 147ss.

14 Avec Gn 1,2 et Gn 2,4b-6.

15 Proverbes 8,22-31, ici : 28.34. Cf. BAUMANN, *Die Weisheitsgestalt*, 115.153-159.

réponse donnée en Pr 8,30 : grâce à la sagesse qui t'aide à mener ta vie, tu comprendras l'ordre établi par la création.¹⁶

Dans la Bible juive cette interprétation, précision ainsi que correction théologique en Pr 8,22-31 préparait différentes voies qui domineront l'histoire de la réception du terme *rûach* en Gn 1,2. Ce terme ainsi que le *ber'eshît* du v. 1 ont fortement influencé la compréhension d'un principe ou personnage joint au créateur en Gn 1. Je voudrais illustrer cette polyphonie dans l'interprétation par plusieurs exemples appartenant à l'histoire textuelle de la Bible hébraïque ainsi qu'aux écrits apocryphes et pseudépigraphes¹⁷.

◆ Gn 1,2 (LXX) et les Targoum

Dans la traduction grecque de la LXX ainsi que dans les recensions grecques citées dans les *Hexaples* d'Origène, le terme *pneuma* "souffle" se présente comme équivalent parfait du terme hébreu *rûach*, puisqu'il préserve l'ambivalence : "vent, air, énergie vitale, présence divine". La LXX a aussi gardé la même traduction pour Gn 8,1, soulignant ainsi l'analogie entre les deux phénomènes : le souffle au début de la création ainsi qu'au moment du ré-établissement du monde après le déluge.

Cependant, le terme grec connaît une tout autre implication à partir de l'usage dans la philosophie stoïcienne, assez connue des traducteurs de la Bible grecque. *Pneuma* est qualifié comme *prwton aition* ou *archè*, deux termes qui introduisent l'idée d'une puissance divine indépendante et préparent la lecture du texte biblique à travers le platonisme (cf. Philon).

Ce sont les *Targoum Neofiti* et *Pseudo-Jonathan*¹⁸ qui insèrent, à côté de la tournure temporelle, le terme de *la Parole* de YHWH qui crée *avec sagesse* en tant qu'instrument de la création. Le souffle divin s'est transformé en *souffle d'amour de devant 'Elohim*; d'ailleurs la lecture de Gn 8,1 va, selon eux, aussi dans ce sens. Le fait que les interprétations temporelle et finale guident la compréhension du premier mot de la Bible hébraïque pourrait s'expliquer par la volonté d'exclure une personnification de la Sagesse telle qu'elle se présentait à la suite de Pr 8,22. L'insertion de *rchmyn* "miséricorde, amour" pour caractériser la *rûach* s'explique par la motivation de faire déjà commencer ici l'*Hexaéméron*.

16 Cf. aussi BEAUCHAMP, *Création et séparation*, 175ss.

17 Cités selon les traductions données dans la TOB et dans la Bible de la Pléiade, Écrits intertestamentaires.

18 Cf. l'édition en français *Targoum du pentateuque*, t. 1, *Genèse*, coll. *Sources chrétiennes*, éd. par R. le Déaut, Paris, 1978.

◆ *Le Livre de la Sagesse*

L'exemple suivant vient du *livre de la Sagesse* (Alexandrie, I^{er} siècle av. J.-C.). Le début du livre de la sagesse (1,4ss.) nous présente la sagesse (*sophia*) et l'esprit saint (*pneuma hagia*) d'une manière équivalente. Au moins pour la première il faut compter sur un caractère plutôt personnifié comme la description de son *esprit* en Sg 7,22b-23 suggère : Elle est décrite comme émanation pure du Tout-puissant (7,25).

Dans le texte Sg 9, une paraphrase de la prière de Salomon dans 1 R 3 et 2 Ch 1, nous rencontrons la sagesse présente dès le début de l'œuvre créatrice comme reprise de Pr 8,30 (Sg 9,9).

Sg 11,17.20 est une évocation de Gn 1,2 sous une forme particulière. Dans ce texte l'idée du souffle divin à côté de la mention de la sagesse est gardée. Or, le rôle de la *pneuma* citée selon Gn 1,2 est ici autre : elle servira – comme en Gn 8,1 – comme instrument du châtement divin :

En effet, ta main toute-puissante, qui créa le monde d'une matière informe (*ex amorphou hulè*), n'était pas en peine pour leur envoyer une multitude d'ours, des lions féroces, [...]. Et même sans cela, ils pouvaient être renversés d'un seul souffle, étant poursuivis par la justice et dispersés par le souffle (*pneuma*) de ta puissance.

L'œuvre créatrice, décrite comme une mise en ordre d'une matière informe, sert d'encadrement pour l'action salutaire divine. Autant Dieu a créé à partir d'une matière informe, autant il agira et châtera par un seul souffle, un seul geste de son vouloir en faveur d'Israël. Cet hymne à la sagesse est d'une grande richesse en ce qui concerne le jeu de mot autour des termes *pneuma* et *sophia*. Tout le catalogue des significations de *rûach/pneuma* y figurent. Le livre de la sagesse ne traite pas du tout de la question de l'origine de la *sophia*. Selon Sg 7,12.21 la sagesse a activement influencé l'œuvre créatrice en assistant Dieu au moment de la création (Sg 9,9 cf. Pr 8,27-31).

◆ *Le Livre des Jubilés*

Le troisième exemple vient du *Livre des Jubilés* (Palestine, II^e siècle av. J.-C.) et nous donne une tout autre variante du contenu de Gn 1,2. Il frappe par sa présentation puisque les éléments cités dans le v. 2 du texte biblique, qui appartiennent à une description du fond du récit, sont ici attribués à l'œuvre du premier jour.

Le premier jour, Il créa les cieux, en haut, la terre, les eaux et tout esprit servant devant Lui : les anges de la Face et les anges de la Sanctification, ainsi que les anges du vent qui souffle, les anges-esprits des nuages, des ténèbres, de la neige, de la grêle et du gel, les anges des voix, du tonnerre et des éclairs, les anges-esprits, du froid et de la chaleur, de

l'hiver, du printemps, de l'été et de l'automne, et tous les esprits de sa création dans le ciel et sur la terre. (Il a créé aussi) les abîmes profonds, les ténèbres – le soir et la nuit –, et la lumière – l'aurore et le jour –, ce qu'il avait prémédité dans la connaissance de son cœur. Alors nous avons regardé Ses œuvres, nous L'avons béni et nous avons chanté devant Lui les louanges de tout Son ouvrage, car Il avait fait sept grandes choses le premier jour.

Les sept œuvres du premier jour sont selon Jub II,2-3 les sept entités mentionnées au début du récit de création : ciel, terre, ténèbres, l'abîme, les eaux et tout esprit, suivi de la lumière. Il s'agit donc d'une paraphrase des cinq premiers versets, sans distinguer le titre en v. 1, l'arrière-plan en v. 2 et l'entrée en action en v. 3ss. La *rûach* du v. 2 est assimilée dans ce texte avec différentes classes d'anges. Ces anges représentent un autre type de médiateur. Au lieu de la sagesse hypostasée nous rencontrons des serviteurs célestes, qui forment également une des premières œuvres de la création divine.

◆ Le texte en Si 1,1-10

Aussi le texte en Si 1,1-10 (Jérusalem, II^e siècle av. J.-C.) nous présente en continuation évidente avec Pr 8,22ss., la sagesse (*sophia*) sous forme d'une entité vivante, presque une hypostase, qui sert en même temps d'esquisse et de plan pour la création (cf. Jb 28,27).

«Toute sagesse vient du Seigneur (*kurios*). Elle est avec lui pour l'éternité. Le sable des mers et les gouttes de la pluie et les jours de l'éternité, qui les comptera? Le haut du ciel et le bout de la terre et l'abîme et la sagesse, qui les atteindra? Avant toute chose fut créée la sagesse, l'intelligence prudente de l'éternité. La racine de la sagesse, à qui fut-elle révélée? Ses desseins secrets, qui les a connus? Un seul est sage, grandement redoutable, celui qui siège sur son trône. C'est le Seigneur lui-même qui l'a créée, Il l'a vue, il l'a comptée, Il l'a répandue sur toutes ses œuvres, Sur toute chair selon sa largesse, Il l'a prodiguée à ceux qui l'aiment».

Malgré sa préexistence la sagesse est une créature divine, dont la fonction pour l'humanité est l'instruction. Dans ce contexte elle semble devenir identifiable avec la Tora.

C'est dans ce sens que le texte Si 15,1.11.14s est à comprendre :

«Celui qui craint le Seigneur agit ainsi, celui qui est maître de la Loi atteindra la sagesse. [...] Ne dis pas : "À cause du Seigneur je me suis écarté", car ce qu'il déteste, il ne le fait pas. [...] C'est lui qui, dès le commencement, a créé l'homme. Il l'a laissé au pouvoir de son propre conseil. Si tu le veux, tu observeras les commandements. Assurer la fidélité dépend du bon plaisir».

Sagesse et Tora sont dans le deuxième texte mentionnées côte à côte : la sagesse est un personnage demi-divin entre Dieu et les hommes, tandis que la Torah est un mode de vie, qui assure le bon rapport entre Dieu et l'homme. Au moment, où la sagesse est devenue le principe qui établit et garantit l'ordre cosmique, son caractère salutaire devient évident. L'homme qui s'exerce dans la sagesse se trouve sous sa protection, à l'abri (cf. Si 14,26s.).

◆ *Différentes versions du IV Esdras*

Une double version d'une interprétation de Gn 1,2 se trouve dans les différentes versions du IV Esdras (après 70 apr. J.-C. en Palestine). En IV Esdras 6,1-6 nous trouvons un discours divin qui comprend un catalogue assez long des choses pas encore existantes au début du monde.

«Au commencement du monde, avant que soient dressées les portes du ciel et que soufflent les vents impétueux, avant que retentisse la voix du tonnerre et que resplendissent les éclairs brillants, avant que soient affermis les fondements du paradis et qu'apparaisse la beauté des fleurs, avant que soient affermies les puissances du mouvement et que soient rassemblées les milices innombrables des anges, avant que soient élevées les hauteurs des airs et que soient désignées les mesures du firmament, avant que soit fixé l'escabeau de Sion et que soient comptées les années présentes, avant que soient détournées les pensées de ceux qui pèchent aujourd'hui et que soient marqués d'un sceau ceux qui se sont fait un trésor de foi, alors j'ai conçu mes desseins. Tout fut fait par moi, non par un autre, tout finira par moi, pas par un autre».

Comme dans le récit de Gn 1, la fin de la deuxième version est ciblée sur l'indépendance de l'acte divin ainsi que sur son exclusivité. Le seul Dieu se présente comme créateur et destructeur du monde. De la description en Gn 1 notre texte prend l'idée de la mise en ordre effectuée par plusieurs détails, entre autre les vents impétueux, qui sont sans doute une allusion à la *rûach 'elohîm*. Une référence au premier jour de la création, qui reprend la *rûach* en tant que "esprit", se trouve en IV Esdras VI,38b-40 :

«Je dis : "O Seigneur, tu fis entendre ta voix au début de la création, au premier jour : Que le ciel et la terre soient. Et ta parole accomplit cette œuvre. Alors volait l'esprit. Les ténèbres et le silence enveloppaient toutes choses et le son de la voix humaine n'avait pas encore retenti devant toi. Alors ta parole tira de tes trésors une éclatante lumière pour rendre visibles tes œuvres"».

Au début de la troisième vision de IV Esdras nous rencontrons une deuxième version qui suit le texte de Gn 1 pratiquement mot à mot appuyant en particulier sur le récit de la création par la parole divine. En conséquence le pré-état du monde est caractérisé comme ténèbres et silence qui obscurcissent encore l'œuvre créa-

trice. La grandeur de Dieu se manifeste dans la manière avec laquelle la création s'est produite : par sa parole.

Les derniers textes sont intéressants parce qu'il soulignent deux aspects différents de la *rûach* côte à côte : dans le premier texte *rûach* est compris comme le vent qui fait éclater l'œuvre de la séparation. Dans le deuxième texte l'autre grand thème de Gn 1 est repris : la création par la parole divine. Dans ce contexte *rûach* se présente comme qualité qui vole au-dessus de l'inactivité créatrice.

◆ *La réception de la rûach en Gn 1,2*

Une dernière étape dans l'histoire de la réception de la *rûach* en Gn 1,2 que je voudrais présenter, se trouve chez Philon d'Alexandrie (Alexandrie; I^{er} siècle apr. J.-C). Dans son écrit *De Opificium Mundi* il développe une théologie du *logos*, qui présente le développement de la cosmogonie platonicienne sur la base du Timaios en intégrant le récit Gn 1-3 (LXX). Comme dans le *Livre des Jubilés*, Philon nous présente Gn 1,1-5 en tant qu'unité textuelle qui résume le premier jour de l'activité divine. C'est ici la création "du monde intelligible" qui précède les jours 2-6 présentant la création de "du monde perceptible" (Op. 36). Selon Op. 29-32 le monde intelligible comprend sept éléments, dont la *pneuma*¹⁹ "le souffle de la vie". Finalement c'est l'ensemble de ces éléments, qui est identifié avec le *logos* divin qui a donné le plan pour toute la création (Op. 20). Ce *logos* comprend deux connotations : premièrement il s'agit de l'image divine, étant l'idée archétype qui comprend la totalité de l'existence (*theos*); deuxièmement *Logos* est la puissance de gestion du monde, le *kurios* qui sert de médiateur entre le dieu transcendant et son univers. Dans ce contexte le *Logos* est caractérisé comme l'instrument qui garantit l'ordre dans le monde. Oui, le *Logos* est même caractérisé comme le fils aîné de la création du père non-créé.²⁰ Le *Logos* est à comprendre comme une hypostase de quelques aspects divins, qui fonctionne comme intermédiaire entre Dieu transcendant et l'univers. Cependant ce *logos* n'est pas une force indépendante dans l'œuvre de Philon, peut-être par obligation envers le monothéisme juif.

19 Th. T. TOBIN, "Interpretations of the World", in *Philo of Alexandria*, in R.J. CLIFFORD et J.J. COLLINS (éd.), *Creation in Biblical Traditions, Catholico Biblical Quarterly Monograph Series 24*, Washington, 1992, pp. 108-128.

20 Conf. 146; Som I.215

Conclusion

La systématisation et le regroupement thématique des différents textes se présentent avec difficulté. Pourquoi? Les citations et références que l'histoire de la réception de Gn 1,2 nous présentent sont mises en valeur d'une manière très syncrétiste. Même si presque toujours le récit de la création était le point de départ pour la rédaction de nouvelles interprétations, la compréhension était influencée par d'autres textes bibliques qui comprenaient déjà une précision du texte de départ. En principe Gn 1 connaît trois points de référence pour le terme *rûach 'elohîm* : la traduction par "vent, souffle" fait allusion à la création par les actes de la séparation (cf. Gn 1,3-10; 6-8 (P)²¹). La traduction par "souffle, haleine" (cf. Ps 33,6) était mis en relation avec la parole divine qui introduit la création en Gn 1,3.²² La traduction par "esprit" a sollicité des affinités avec des passages bibliques comme Pr 8 et Jb 28, qui sont des reprises tardives de la théologie sacerdotale dans un contexte sapiential assez différent de l'intention théologique de P. Soit l'origine d'une déesse-mère qui se cache peut-être derrière la *chokmah* personnifiée, soit l'idée d'une médiatrice entre créateur et créature, les deux conceptions sont totalement absentes dans la théologie de P.

Une dernière remarque concerne la pré-existence d'un principe, instrument ou hypostase à côté de Dieu en Gn 1. Gn 1 est un texte de programme pour une conception monothéiste centralisée sur le culte au Dieu unique d'Israël. La théologie de P est l'essai de donner une conception identificatrice au peuple disséminé pour conserver les vieilles traditions au milieu de temps instables et en l'absence de temple. L'insertion d'hypostases et d'intermédiaires représentaient cependant un danger pour le monothéisme. Le seul compromis possible me semble être la tradition rabbinique qui identifie la sagesse à côté de Dieu avec la torah. C'est une lecture qui correspond aux questions ouvertes que la polyvalence sémantique du terme *rûach / pneuma* a transmis, sans mettre en danger l'exclusivité divine.

Gn 1 est un texte riche d'interprétations possibles. À travers la lecture d'autres textes vétérotestamentaires l'insertion d'un principe dont Dieu se sert ou d'une hypostase qui a accompagné son œuvre est devenu possible. Il est évident que les influences de la philosophie hellénique ont préparé une charnière herméneutique.²³ Mais il

21 P = Œuvre sacerdotale.

22 Cf. STECK, *Schöpfungsbericht*, p. 236 avec note 971; SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Rûach bewegt die Welt*, p. 75ss; BAUKS, *Welt am Anfang*, p. 129ss.

23 Cf. WEISS, *Untersuchungen*, p. 185ss.

s'agit d'interprétations tardives qui n'étaient pas encore présentes au temps biblique. Elles se sont préparées dans les textes intertestamentaires, trouvèrent une première apogée dans la théologie de Jn 1. Mais même Origène au III^e siècle apr. J.-C. se rendait encore compte du fait que la traduction par "esprit" correspond à une lecture *spirituelle* de ce texte et non pas au sens de l'histoire de Gn 1.

Avec de telles conceptions le Midrash Bereshit Rabba entrait en opposition. Il n'accepte pas la présence d'autres personnages à côté de Dieu au moment de la création. Il accompagne le début de l'acte créateur de la présence de sept choses, en refusant cependant toute allusion à un être personnifié. Avec la Tora, suivi de cinq ou six autres éléments, Dieu a créé le ciel et la terre. Théologiquement cela veut dire que le créateur n'a pas abandonné sa créature après l'acte accompli, mais qu'il lui a consacré tout un enseignement pour réaliser avec satisfaction sa vie.²⁴

On peut conclure que l'Ancien Testament ne nous a pas encore présenté une conception de l'Esprit Saint, ni dans le contexte de la création, ni d'ailleurs dans le contexte de l'histoire salvifique. Une telle conception est le fruit d'une longue histoire de la réception qui se base sur l'interprétation d'au moins deux textes bibliques à la fois : Gn 1 et Pr 8.

THE ROLE OF THE HOLY SPIRIT IN CREATION

The article treats the question how the traditional connection between the holy spirit and creation has to be explained. As recent syntactic and semantic investigations of Gen 1:1-3 have shown, the biblical account of creation does not develop the motif of the divine spirit. But later biblical and apocryphal texts have introduced this interpretation of Gen 1:1-3, reading it against the background of the wisdom tradition or logos theology. Thus, they have laid the ground for the trinitarian interpretation of that passage as its «spiritual meaning». The author argues that it is not possible to derive the theological motif of the holy spirit directly from Gen 1.

24 Boccaccini souligne que même l'idée de la préexistence de la Torah ne se trouve que dans le rabbinisme depuis le II^e s. ap. J.-C. étant une réaction polémique contre la préexistence du Christ (Preexistence, 349; cf. aussi WEISS, *Untersuchung*, p. 288s.).