NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 Nº 4 1983

L'être humain appartient au sol. Gn 2 46 - 3,24

Walter VOGELS (pb)

p. 515 - 534

https://www.nrt.be/es/articulos/l-etre-humain-appartient-au-sol-gn-2-46-3-24-919

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'être humain appartient au sol

Gn 2, 4 b — 3, 24

L'histoire d'Adam et d'Eve continue d'intriguer les exégètes. Ce texte particulièrement riche comporte des aspects littéraires, mythologiques, psychologiques, historiques, scientifiques, religieux, pour ne nommer que les plus importants. Les différentes méthodes exégétiques essaient chacune à sa manière de pénétrer dans le mystère du récit. Dès lors on peut s'attendre à ce que chaque méthode éclaire le texte sous un angle particulier [1].

La méthode historico-critique est actuellement sans aucun doute la plus commune dans les études bibliques. Elle a beaucoup contribué à la compréhension de *Gn 2-3*. Récemment, J. Vermeylen a publié une étude fort intéressante sur ce récit [2]. Il essaie de renouveler la recherche et de rompre avec certaines positions de la méthode historique qui étaient considérées plus ou moins comme des absolus.

Nous nous proposons de formuler d'abord un certain nombre de réflexions méthodologiques en partant de cette dernière étude. Dans une deuxième partie nous présenterons une manière différente d'analyser le récit qui nous occupe ; cette méthode pourrait servir éventuellement à l'analyse d'autres narrations bibliques.

Dans le domaine des méthodes d'études bibliques nous vivons une période captivante. On remet en question des méthodes établies. On cherche d'autres pistes. Le présent essai veut être une contribution dans cette recherche, en dialogue avec d'autres. Il est impossible de faire justice à tout ce qui a été publié sur *Gn 2-3*. Nous partons des auteurs les plus récents, qui s'appuient d'ailleurs sur les résultats de leurs précécesseurs. Notre contribution positive ne consistera pas en une étude complète du texte ; elle entend indiquer une direction.

---

1. En plus des études classiques utilisant la méthode historico-critique et des approches nouvelles par la sémiotique, dont nous allons parler plus longuement, signalons ici : la lecture matérialiste : J. GUICHARD, *Approche « matérialiste » du récit de la chute. Genèse 3*, dans *Lumière et Vie*, n. 131 (1977) 57-90 ; et la lecture psychologique : E. DREWERMANN, *Angoisse et faute dans le récit yahviste de la chute (Gn 3, 1-5)*, dans *Concilium*, n. 113 (1976) 71-82 ; R.O. SEXTON - R.C. MADDOCK, *The Adam and Eve Syndrome*, dans *Journal of Religion and Health* 17 (1978) 163-168 ; X. THÉVENOT, *Emmaüs, une nouvelle Genèse ? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-25*, dans *Mélanges de science religieuse* 37 (1980) 3-18.

2. J. VERMEYLEN, *Le Récit du Paradis et la Question des Origines du Pentateuque*, dans *Bijdragen* 41 (1980) 230-250.

I. — RÉFLEXIONS MÉTHODOLOGIQUES SUR L'APPROCHE DIACHRONIQUE DE *Gn 2-3*

Depuis Wellhausen, pratiquement tous les exégètes critiques s'accordent à dire qu'il est impossible d'attribuer tout le Pentateuque à un seul auteur. La Bible s'ouvre sur la description de la création de l'univers accomplie dans une semaine. Tout y est, mais curieusement le récit se poursuit et prétend qu'il n'y avait encore rien sur la terre (*Gn 2*, 5). Ainsi Dieu apparaît comme recommençant à créer. Les différences de vocabulaire, de style et de conception théologique entre les deux sections ont fait conclure à l'existence de deux récits de création. *Gn 1*, 1-*2*, 4a est attribué au code sacerdotal (P) et *Gen 2*, 4b - *3*, 24 à la tradition jahwiste (J).

L'application des principes qui ont conduit à ce résultat peut être poussée plus avant. En effet, le récit J de la création présente en lui-même toutes sortes de difficultés internes. On parle d'une composition illogique, on découvre un grand nombre de répétitions dans le texte. Le nom divin est double : « Yahweh Dieu ». Dieu place l'homme deux fois dans le paradis (*2*, 8 et *2*, 15). Il y a deux arbres au milieu du jardin (*2*, 9 et *3*, 3). Le récit mentionne à deux reprises l'habillement (*3*, 7 et *3*, 21). La liste de ces redites pourrait être allongée. On a parlé de quatorze doublets [3] ! De tout cela on conclut que le texte J actuel a été composé à partir de plusieurs sources orales ou écrites [4]. Gunkel distingue entre une *Hauptquelle* (Je) et une *Nebenquelle* (Jj) [5]. Lefèvre parle d'un récit d'Eve et d'un récit de paradis [6]. Bien d'autres hypothèses ont été avancées [7]. Dans son commentaire monumental de *Gn 1-11*, Westermann propose un récit de création et un récit de paradis [8]. Bien

3. P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1940, ch. 1 : « Le problème des ' doublets ' dans Genèse 2 et 3 », p. 9-47.

4. Pour une vue d'ensemble sur la problématique : J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis. Contribution à l'interprétation de Gen. II-III*, coll. *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, II, 3, Louvain, 1948, Appendice I : « L'analyse littéraire de Genèse II-III. Le problème des documents ou sources littéraires », p. 50-72 ; J.L. MCKENZIE, *The Literary Characteristics of Genesis 2-3*, dans *Theological Studies* 15 (1954) 541-572.

5. H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964[6], p. 1-40.

6. A. LEFÈVRE, *Genèse 2, 4b-3, 24 est-il composite ?*, dans *Recherches de science religieuse* 36 (1949) 465-480.

7. J. SCHARBERT, *Quellen und Redaktion in Gen 2, 4b-4, 16*, dans *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 45-64, distingue une source élohiste : *Garten-Erzählung*, et une source jahwiste : *Ackerboden-Erzählung*. — B. VAWTER, *On Genesis : A new Reading*, Garden City, Doubleday, 1977, parle de *Story A : the story of creation and fall ; Story B : the story of the garden*. Il suit en cela H. Haag, p. 64-65.

8. C. WESTERMANN, *Genesis*, coll. *Biblischer Kommentar Altes Testament* I, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1974, donne d'abord une vue d'ensemble

qu'on ait affirmé que cette dernière solution est absolument convaincante [9], elle ne semble pourtant pas satisfaire tout le monde [10]. Bailey distingue dans le texte deux étiologies sur la mortalité humaine : un récit explique la mort comme punition, l'autre considère la mort comme faisant partie du plan originel de Dieu [11].

Toutes ces études sont caractéristiques de la méthode historico-critique. Celle-ci met en œuvre ce qu'on appelle la « critique littéraire », ce qui signifie en fait « critique des sources ». On cherche les sources du récit jahwiste. On essaie de retracer la préhistoire du texte actuel. L'approche est donc diachronique.

C'est ici que J. Vermeylen veut introduire un renouveau [12]. La théorie des quatre traditions du Pentateuque est présentement remise en question, surtout en ce qui concerne la tradition J [13]. Ceci doit nécessairement avoir des répercussions sur l'analyse de *Gn 2-3*. Vermeylen accepte comme point de départ le « récit du paradis » tel qu'il est reconstruit par Westermann (*2*, 9.15-17.25 ; *3*, 1-24). Dans ce récit, qui ne constitue qu'une seule des deux sources du récit complet de *Gn 2-3*, se retrouvent encore des répétitions et des inégalités. Là où d'autres exégètes en concluent à l'existence de nouvelles sources et retracent la préhistoire du texte J, Vermeylen, lui, prétend qu'il y a eu plusieurs rédactions du texte. On pourrait dire qu'il essaie d'établir non plus la préhistoire, mais

---

des études sur le problème, p. 255-259 ; il offre ensuite sa solution personnelle, p. 259-267 ; ID., *Creation*, London, S.P.C.K., 1974, p. 66-68, avec un schème très clair p. 74.

9. K. JAROS, *Die Motive der heiligen Bäume und der Slange in Gen 2-3*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980) 204-215 : « Die Erzählung Gen 2-3 wird heute im allgemeinen als eine einheitliche J-Komposition angesehen. Nach der überzeugenden Analyse des Textes durch C. Westermann haben wir mit zwei älteren Erzählungen zu rechnen, die von J kunstvoll verklammert wurden », p. 204-205.

10. P.A. SEETHALER, *Kleiner Diskussionsbeitrag zu Gen. 3, 1-5*, dans *Biblische Zeitschrift* 23 (1979) 85-86, met beaucoup plus d'insistance que Westermann à montrer que *3*, 1-5 constituait originalement une pièce indépendante, *3*, 6 faisant suite à *2*, 16 ss.

11. L.R. BAILEY, *Biblical Perspective on Death. Overtures to biblical theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 36-39.

12. J. VERMEYLEN, *Le Récit du Paradis* ... (cité *supra*, note 2) ; ID., *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, dans *Revue théologique de Louvain* 12 (1981) 324-346.

13. R. RENDTORFF, « Der ' Jahwist ' als Theologe ? Zum Dilemma der Pentateuchkritik », dans *Congress Volume 1974*, coll. *Supplements to Vetus Testamentum*, 28, Leiden, E. J. Brill, 1975, p. 158-166 ; ID., *The « Yahwist » as Theologian ? The Dilemma of Pentateuchal Criticism*, dans *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 3 (1977) 2-10 (tout ce numéro de la revue est consacré à ce problème avec des réponses et des réactions à la prise de position de Rendtorff) ; ID., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, coll. *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 147, Berlin, W. De Gruyter, 1977.

l'histoire subséquente du texte J. Au lieu de pratiquer la « critique des sources », il cherche dans la ligne de la « critique de la rédaction ».

Selon lui, trois cas de doublets dans le récit ne peuvent être expliqués par la théorie des sources : a) le double châtiment : le bannissement du jardin (*3*, 22-24) et la punition particulière infligée à chacun des acteurs du drame (*3*, 14-19) ; b) le double nom donné à la femme (*2*, 23 et *3*, 20) ; c) le double habillage (*3*, 7 et *3*, 21). Vermeylen se livre à une étude très minutieuse du vocabulaire et de la théologie de ces doublets afin de déterminer à quelle période et à quelle école théologique chacun d'eux appartient. Il en conclut que dans les trois paires de textes, ce sont respectivement *3*, 22-24 ; *2*, 23 et *3*, 7 qui doivent être considérés comme les plus anciens.

Il arrive ainsi à la théorie selon laquelle le « récit du paradis » n'est pas entièrement jahwiste, mais représente le résultat d'une longue tradition littéraire dans laquelle il distingue quatre étapes de rédaction.

a. *Le récit archaïque* : « L'homme refoulé à la périphérie ». Il s'agit d'un récit qui ne parlait que de Dieu et de l'homme (sans la femme) et où ce dernier est chassé du paradis. Ce récit, qui peut-être n'a existé que dans une tradition simplement orale, ne peut pas être reconstruit avec précision.

b. *Le récit J* : « Salomon ou le centre inaccessible ». La plus ancienne rédaction est l'œuvre du Jahwiste. C'est lui qui a donné au récit sa structure globale actuelle. De lui viennent les plus anciens des doublets.

c. *Le récit Dtr* : « Culpabilité humaine, juste châtiment et grâce divine ». Le récit jahwiste a été retravaillé à l'époque de l'exil par un rédacteur proche de l'école deutéronomiste. De lui sont les doublets plus récents : *3*, 14-19 (mais seulement les versets 14. 16-18 a.19) ; *3*, 20 et *3*, 21.

d. *Les dernières additions*. Deux éléments sont postérieurs à l'édition deutéronomiste ; *3*, 15 et *3*, 18b. Ils sont probablement de la main du dernier rédacteur du Pentateuque.

Vermeylen offre ainsi une reconstruction impressionnante de l'histoire de la rédaction du « récit du paradis ». Elle indique comment le même texte fut continuellement relu et actualisé selon les circonstances toujours changeantes de l'histoire. Quelle est la valeur de cette reconstruction ?

Bien des questions surgissent quand on essaie de suivre le cheminement de Vermeylen. S'agit-il nécessairement de doublets dans le

cas des textes qui rapportent l'un l'expulsion du jardin (*3*, 21-24) et l'autre les châtiments particuliers (*3*, 14-19) ? Dire d'une personne qu'elle est une femme (*2*, 23) est bien différent du fait de lui donner le nom d'Eve (*3*, 20). Est-il donc nécessaire de considérer ces deux versets comme des doublets [14] ? Le doute augmente encore davantage quand Vermeylen essaie de déterminer l'antiquité d'un texte donné. Si un mot qui est rare dans la Bible se trouve une ou deux fois dans un texte deutéronomiste, est-ce assez pour classer obligatoirement ce mot comme deutéronomiste quand on le rencontre dans le texte de la Genèse ? Or l'auteur emploie assez fréquemment des argumentations de ce genre [15].

Il n'est nullement dans notre intention de soumettre à un examen critique toute la reconstruction de Vermeylen dans ses dernières démarches. Ceci supposerait un recours à la même méthode, ce que nous excluons pour notre compte, car nous voulons justement opter pour une autre approche dans la deuxième partie de notre étude. Acceptons donc entièrement l'étude telle quelle et demandons-nous ce qui est arrivé à *Gn 2-3*. Nos réflexions ne s'intéressent donc pas aux détails de l'argumentation, mais au résultat obtenu. Elles portent, à l'occasion de cette étude, sur les problèmes profonds de la méthode historico-critique [16].

1. *Une reconstruction hypothétique*

Vermeylen choisit comme point de départ le « récit du paradis » tel qu'il est reconstruit dans l'hypothèse de Westermann, qui divise *Gn 2-3* en un récit de création et un récit de paradis. Il y étudie ce qu'il considère comme trois cas de doublets. Ses conclusions s'énoncent chaque fois d'une façon très suggestive. Nous les citons, mais c'est nous qui soulignons. Pour les châtiments particuliers (*3*, 14-19) : « . . . le vocabulaire et les attaches littéraires les

---

14. A.K. JENKINS, *A Great Name : Genesis 12, 2 and the Editing of the Pentateuch*, dans *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 10 (1978) 41-57. L'A. a des réflexions intéressants sur l'imposition du nom, p. 43. Faisons remarquer qu'en *2*, 23 l'homme ne donne pas de nom ; le nom est introduit indirectement : « Celle-ci sera appelée . . . » Ce qui est bien différent de *3*, 20, où l'homme donne à la femme un nom propre. On pourrait comparer avec ce qui arrive dans une famille qui attend un « enfant ». Quand il naît, on dit : c'est une « fille » ou un « garçon ». Ce n'est qu'après qu'on donnera le nom propre.

15. Il y a plusieurs cas qui sont peu convaincants. Pour n'en citer qu'un seul : « Au v. 18a, l'expression *qôṣ wᵉdardar*, « épine et chardon », ne trouve qu'un seul parallèle, soit en Os 10, 8, dont l'origine deutéronomiste est vraisemblable », *art. cit*, p. 239. A chaque lecteur de juger de la valeur des différents arguments. Dans ce genre de raisonnement, il est assez surprenant que Vermeylen (p. 242) voie un parallèle entre « le récit archaïque » et *Ez 28*, 11-19, un prophète récent de la période de l'exil.

16. W. VOGELS, *Les limites de la méthode historico-critique*, dans *Laval théologique et philosophique* 36 (1980) 173-174.

plus caractéristiques *orientent plutôt vers l'hypothèse* d'une rédaction deutéronomiste, elle-même complétée par un ou deux ajouts (v. 15 ; v. 18 b ?) sacerdotaux ou postérieurs à l'exil » (p. 240). Pour l'imposition du nom (*3, 20*) : « ... le v. 20 *semble pouvoir* être attribué à l'école deutéronomiste ... » (p. 240). Pour l'habillage (*3, 21*) : « L'analyse du vocabulaire ne peut donc pas fournir une indication précise ... elle *tend* cependant à confirmer le caractère post-J du verset ... c'est encore l'école deutéronomiste qui *semble* en fournir le milieu d'origine *le plus probable* » (p. 241).

Le caractère hypothétique de telles conclusions est le résultat logique de l'appel fait aux nombreuses hypothèses indiquées constamment dans l'étude. Le fait de le déclarer témoigne d'ailleurs de l'honnêteté scientifique de l'auteur. Et il est vrai que chaque science travaille avec des hypothèses. Mais en l'occurrence la reconstruction proposée ressemble fort à un château de cartes. Chaque hypothèse construit sur une autre hypothèse. Qu'arrive-t-il si une des pièces fait défaut ? Cela risque fort de faire écrouler l'ensemble de la construction.

2. *Quel apport utilisable pour le lecteur ?*

Après étude de l'article dont nous parlons, le lecteur, fût-il expert en techniques exégétiques, aura bien de la difficulté à se remémorer clairement les résultats obtenus. Comment le théologien systématique pourra-t-il intégrer une telle analyse dans son étude sur l'homme, le péché ou un autre sujet ? Comment le travailleur pastoral en profitera-t-il ? Sa fonction est de prêcher sur le texte lu dans la liturgie, c'est-à-dire l'actuel texte de *Gn 2-3* et non pas par exemple « le récit archaïque » hypothétiquement reconstruit. Finalement, qu'adviendra-t-il du croyant ordinaire qui veut lire un texte biblique et en vivre ? Un lecteur intelligent, capable de bien apprécier la littérature ordinaire, est-il incapable de lire et de comprendre par lui-même *Gn 2-3* ? Ou bien une approche du texte telle que celle qui nous est proposée, représente-t-elle un exercice purement scientifique, le privilège de quelques-uns ? Est-ce que la Bible devra rester un livre fermé pour la grande majorité ?

Personne ne songe à mettre en doute la nécessité du travail scientifique. Mais la question est de savoir si la méthode historico-critique est très utilisable.

3. *Que fait-on du texte actuel ?*

La plupart des études de *Gn 2-3* utilisent la « critique des sources ». On recherche la préhistoire (*voorgeschiedenis* en néer-

landais) du texte J. Par la « critique de la rédaction » Vermeylen s'est penché sur l'histoire subséquente (*nageschiedenis*) du texte J. Mais les deux méthodes, chacune à sa manière, étudient en somme la préhistoire du *texte actuel*. Ces méthodes sont toutes les deux diachroniques.

La question surgit alors : que fait-on du texte actuel ? Quelle est la signification du texte tel qu'on l'a entre les mains ? Est-ce la signification que le rédacteur final a voulu donner quand il a ajouté *3*, 15 et *3*, 18 b ? Ou est-ce que la signification consiste dans la somme des significations des quatre différents niveaux de rédaction [17] ? Et finalement, quelle est la signification de *Gn 2-3* quand le « récit du paradis » est réuni au « récit de création », car après tout c'est de cet ensemble que dispose le lecteur de *Gn 2-3* ?

Illustrons cette question par un exemple relatif au tout premier récit de la création. En *Gn 1*, 1-*2*, 4 a, la « critique des sources » a découvert deux niveaux : un « Wortbericht » et un « Tatbericht » [18]. Dieu crée par sa parole (*Wort*) et par ses actes (*Tat*). Le « Tatbericht » serait le plus ancien. L'auteur sacerdotal l'aurait retravaillé en y insérant sa propre conception théologique. Dieu n'a pas besoin d'agir, il lui suffit de parler pour que les choses apparaissent. Quelle est maintenant la signification du texte actuel de *Gn 1* ? Est-ce l'idée du rédacteur sacerdotal, pour lequel Dieu crée par sa parole ? Ou est-ce le message selon lequel Dieu crée par sa parole *et* aussi par ses actes ? Celui qui fait un ajout à un texte, fait plus que d'ajouter simplement quelque chose, il produit un nouveau texte. Alors le texte actuel de *Gn 1* pourrait bien enseigner que Dieu fait ce qu'il dit ; en d'autres mots : qu'il est un Dieu fidèle, qui tient parole [19].

La méthode historico-critique travaille comme l'archéologie. Cette dernière examine, couche après couche, un tell d'une ancienne cité. Ces niveaux correspondent aux différentes phases de l'histoire

17. J. VERMEYLEN propose la solution suivante : « Encore convient-il de ne pas mélanger les plans : le récit ne peut avoir toutes les significations en même temps, mais ses rédacteurs successifs ont pu avoir des points de vue différents », *art. cit.*, p. 234. « Histoire morale, mythe ou écrit politique ? Ces lectures paraissent inconciliables, et pourtant elles ont toutes leur vérité, à condition d'envisager les divers niveaux du texte », p. 248. Est-ce alors que le texte actuel n'a pas de signification en lui-même ? Est-il impossible qu'un texte puisse avoir des significations dférentes ?

18. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, coll. *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, 17, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964.

19. L.M. PASINYA, *Le cadre littéraire de Genèse 1*, dans *Biblica* 57 (1976) 225-241 ; B.W. ANDERSON, *A Stylistic Study of the Priestly Creation Story*, dans *Canon and Authority*, édit. G.W. COATS & B.O. LONG, Philadelphia, Fortress Press, 1977, p. 148-162 ; *Approche sémiotique de Genèse I-II,4a*, dans *Sémiotique et Bible*, n. 7 (1977) 41-49.

de cette ville ou de ce temple. Par ailleurs, on peut aussi contempler la ville actuelle ou le temple actuel. L'approche diachronique étudie les différentes couches du texte. Mais que peut-on dire du texte actuel ?

II. — UNE APPROCHE SYNCHRONIQUE DE *Gn 2-3*

Les études diachroniques de la Bible ont leurs mérites, mais aussi leurs limites. Actuellement se fait jour une tendance croissante à récupérer la dimension oubliée : la synchronie. Dans l'exégèse « classique », des textes jugés non authentiques sont trop facilement mis de côté. Par ailleurs ces textes dits non authentiques se trouvent maintenant dans les Ecritures canoniques, ils en font partie. C'est à l'intérieur de ce canon qu'ils doivent être lus. Le mérite du « canonical criticism » est d'avoir attiré l'attention sur ce fait d'une façon particulière [20]. On peut bien dire que le Pentateuque est composé de quatre traditions, mais n'y a-t-il pas également une unité dans ce grand ensemble [21] ? Le livre de la Genèse est une collection de narrations différentes, mais elles forment maintenant une unité [22]. Jusqu'à une date toute proche on pensait que le récit du déluge ne pouvait être compris que par l'approche diachronique, en séparant le récit J du récit P. Quelques études récentes soulignent la parfaite unité du récit actuel du déluge [23].

Abordons maintenant *Gn 2-3* d'une manière synchronique [24]. Nous prenons le récit dans son entier, comme il existe actuellement.

---

20. B.S. CHILDS, *The Canonical Shape of the Prophetic Literature*, dans *Interpretation* 32 (1978) 46-55 ; ID., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979 ; J.A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia, Fortress Press, 1972. Ceci comporte des implications également pour la théologie biblique : W. VOGELS, *God's Universal Covenant. A biblical study*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1979.

21. D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, coll. *Journal for the study of the Old Testament Supplement Series*, 10, Sheffield, University of Sheffield, 1978. L'A. réagit contre ce qu'il appelle : « ... the tendencies toward *atomism* and toward *genetism* », p. 7.

22. B.T. DAHLBERG, *On Recognizing the Unity of Genesis*, dans *Theology Digest* 24 (1976) 360-367.

23. B.W. ANDERSON, *From Analysis to Synthesis : the Interpretation of Genesis 1-11*, dans *Journal of Biblical Literature* 97 (1978) 23-39 ; G.J. WENHAM, *The Coherence of the Flood Narrative*, dans *Vetus Testamentum* 28 (1978) 336-348.

24. Dans ce sens il existe déjà un certain nombre d'études sur *Gn 2-3* : J.T. WALSH, *Genesis 2:4b - 3:24 ; A Synchronic Approach*, dans *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 161-177 ; J.F. PARKER — D. PATTE, « Structural Exegesis of Genesis 2 and 3 », dans *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers*, édit. P.J. ACHTEMEIER, Missoula, Scholars Press, 1978, vol. I, p. 141-159 ; D. PATTE édit., *Genesis 2 & 3 Kaleidoscopic Structural Readings*, coll. *Semeia*, n. 18 (1981).

Là où l'exégète historico-critique est porté à noter toutes sortes d'inégalités et approche donc le texte avec une certaine suspicion, nous recevons le texte avec un a priori favorable. Celui qui a écrit le texte ou le dernier d'une longue série de rédacteurs, qui est responsable du produit final, a sans aucun doute voulu nous laisser un texte compréhensible. Il a dû être conscient de ce qu'on appelle maintenant des inégalités, Si P voulait dire uniquement que Dieu crée par sa parole, pourquoi aurait-il encore utilisé le « Tatbericht » ? Il aurait mieux fait d'écrire tout simplement son propre texte. Laissons le récit se dérouler devant nous. Le fait que ces anciens textes ont interpellé des hommes durant des siècles signifie qu'ils contiennent plus de logique que certaines analyses semblent vouloir l'accepter.

Comme plusieurs méthodes exégétiques peuvent toutes être diachroniques, ainsi il y a plusieurs manières synchroniques d'approcher un texte. Nous nous limiterons ici pratiquement à un principe appartenant à la « grammaire narrative » telle que l'étudient la sémiotique ou l'analyse structurale. Une narration consiste dans une transformation d'un état à un autre état. Si l'on ne fait que décrire un seul état, il n'y a rien qui bouge. Il n'y a de narration que lorsqu'il y a transformation. Normalement, le point de départ est un état négatif, un manque. Le point final est un état positif, le manque a été comblé. En plus de ce principe, nous attirerons l'attention sur les contrastes et les oppositions qui sont tellement importants dans des récits.

Ce principe fondamental, fermement établi maintenant par les études sémiotiques, sera notre guide. Il prouvera que le texte qui va de *2*, 4b à *3*, 24 inclusivement forme une parfaite unité. *Gn 2* et *3* doivent être maintenus ensemble. Le principe montrera aussi comment ce macro-texte est composé de plusieurs micro-textes et comment ils sont tous liés les uns aux autres. Comme nous l'avons annoncé dans l'introduction, nous n'indiquons ici qu'une direction. L'analyse ne sera pas complète. Tout le monde sait la complexité de *Gn 2-3* et le nombre de questions que pose le récit et qui pourraient faire l'objet d'un volume. Suivons donc simplement la structure du texte [25].

25. Cette méthode peut être utilisée pour l'étude d'un livre biblique entier : W. VOGELS, *Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job*, dans *NRT* 102 (1980) 835-852 ; ou pour l'étude d'une section d'un livre : ID., *« Osée-Gomer » car et comme « Yahweh-Israël »*, dans *NRT* 103 (1981) 711-727.

1. *La terre et l'être humain : 2*, 4b-7.

Beaucoup d'auteurs ont signalé que *2*, 4a forme une inclusion avec *1*, 1 et constitue ainsi la conclusion du récit P de la création. Un récit nouveau débute avec *2*, 4b [26]. Il est utile de le mentionner ici pour se rappeler que la division présente en chapitres et versets n'est pas originale et ne peut donc pas servir d'indication absolue dans la recherche de la structure des textes bibliques.

La narration commence par : « Au temps ... il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore poussé » (*2*, 5). Le point de départ est donc un état négatif, il y a un manque. La terre est comme un désert sans aucune végétation. La raison de ce manque est double. Il n'y a pas de pluie : « car Yahweh Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre » (*2*, 5) et il n'y a pas d'agriculteur : « il n'y avait pas d'être humain pour cultiver le sol » (*2*, 5).

Il est important de noter que le texte utilise le terme *hâ'âdâm* [27]. Souvent on l'interprète comme référant à l'« homme » (mâle) par opposition à la « femme », qui n'apparaîtra que beaucoup plus tard dans le récit. Le lecteur qui a suivi le texte biblique d'une façon synchronique a déjà rencontré le même terme *'âdâm* dans le récit précédent (*1*, 26-27), où le terme a sans aucun doute le sens d'« être humain » en général sans indication de sexe. En néerlandais (comme en allemand) on peut rendre ces nuances de l'hébreu : *mens* (pour l'être humain en général) — *man* (l'homme-mâle) — *vrouw* (femme). Le français *homme* et l'anglais *man* peuvent prêter à confusion. *Homme* peut indiquer soit un être humain (qui peut être mâle ou femelle) soit un mâle (à l'exclusion de la femme). Pour éviter cette confusion nous utiliserons le terme « être humain » ; le terme « homme » sera utilisé dans son sens restreint. Ce ne sont pas seulement les hommes qui cultivent le sol, mais aussi des femmes, et même plus que les hommes dans certaines civilisations. Le texte biblique dit donc qu'il n'y a pas de végétation parce qu'il n'y a pas de pluie ni personne pour cultiver le sol.

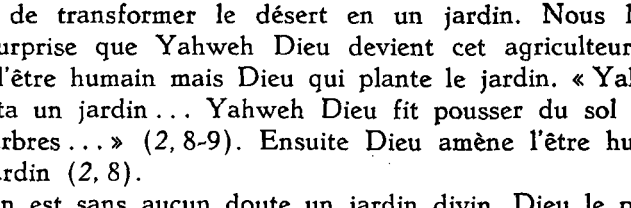
« Toutefois, un flot montait de terre et arrosait toute la surface du sol » (*2*, 6). Une première raison pourquoi la terre est un désert a disparu. Même si Dieu n'a pas encore fait pleuvoir, l'eau

26. On peut naturellement se demander aussi comment ces deux récits qui se suivent tiennent ensemble. J. ZACKLAD, *Création, péché originel et formalisme (Gn I-III)*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 51 (1971) 1-30.

27. W. VOGELS, « *It is not Good that the 'Mensch' Should Be Alone ; I Will Make Him/Her a Helper fit for Him/Her* » *(Gen 2:18)*, dans *Eglise et théologie*, 9 (1978) 9-35 ; sur ce problème p. 26-28. On trouve quelques bonnes indications sur l'usage de *hâ'âdâm* dans M. CLEARY, *Polygenism or Monogenism in Genesis ?*, dans *The Bible Today*, n. 61 (1972) 857-860.

souterraine remonte à la surface [28]. Celle-ci pourrait éventuellement être canalisée par le travail humain et alors la végétation deviendrait possible. Le récit en toute logique continue ainsi avec la création de l'être humain (*2, 7*). Cet être humain est fortement lié au sol, car il en fut tiré. Pourtant il est plus que le sol, car il reçoit une haleine de vie.

Un premier micro-récit touche à sa fin. La terre était un désert pour deux raisons. Ces raisons ont disparu. Le désert peut éventuellement être transformé en terre cultivée [29].



2. *Dieu et l'être humain : 2*, 8-17.

Soudainement le récit prend une tournure inattendue. La structure du début semblait indiquer que l'être humain commencerait à cultiver le sol. Apparemment c'est pour cela qu'il fut créé. Il a la possibilité de transformer le désert en un jardin. Nous lisons à notre surprise que Yahweh Dieu devient cet agriculteur. Ce n'est pas l'être humain mais Dieu qui plante le jardin. « Yahweh Dieu planta un jardin ... Yahweh Dieu fit pousser du sol toute espèce d'arbres ... » (*2*, 8-9). Ensuite Dieu amène l'être humain dans ce jardin (*2*, 8).

Le jardin est sans aucun doute un jardin divin. Dieu le plante lui-même et vient s'y promener (*3*, 8). Les chérubins le garderont (*3*, 24). Les arbres qu'on y trouve, l'or, le bdellium et la pierre d'onyx (*2*, 12) en font un jardin féerique. Des animaux peuvent y parler (*3*, 1). Contrairement au désert du début, il y a de l'eau en abondance. Quatre grands fleuves l'arrosent (*2*, 10-14). La tradition biblique connaît l'existence d'un tel jardin divin [30].

Le texte indique où le jardin est localisé : « en Eden, à l'orient » (*2*, 8). Le texte fournit aussi le nom des quatre fleuves. Pourtant

28. La traduction exacte du terme hébreu est discutée : M. DAHOOD, *Eblaite* i-du *and Hebrew 'éd, 'Rain Cloud'*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981) 534-538.

29. Nous pouvons renvoyer à une étude récente sur *Gn 2-3* qui aboutit à des résultats proches des nôtres ; B.D. NAIDOFF, *A man to Work the Soil : A New Interpretation of Gen 2-3*, dans *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 5 (1978) 2-14 : « The absence of any specific reference to « sin » in Gen 2-3 opens the possibility of a different interpretation. The real issue appears to be man's relationship to the soil and its corrollary, the procurement of food. The narrative reflects man's coming to an awareness of his utter dependence on the earth, and the struggle to surmont this limitation », p. 2.

30. « Tu étais en Eden, au jardin de Dieu » (*Ez 28*, 13 ; cf. *Gn 13*, 10 ; *Is 51*, 3 ; *Ez 31*, 8.9.16.18 ; *36*, 35 ; *Jl 2*, 3). Le récit de *Gn 2-3* peut être comparé avec *Ez 28*, 11-19.

toutes ces données ne nous permettent pas de fixer l'endroit géographique. Tout ce que l'auteur a voulu faire, c'est de placer le jardin ici sur terre. Il ne s'agit donc pas d'un paradis céleste, mais d'un paradis terrestre.

Quelle est l'intention de Dieu en plaçant l'homme dans son jardin ? Le récit le dit : « pour le cultiver et le garder » (*2*, 15). Le contraste est assez frappant. La terre était un désert parce qu'« il n'y avait pas d'être humain pour cultiver le sol » (*2*, 5). Aussitôt que cet être humain apparaît, il reçoit la mission de cultiver le jardin de Dieu. On retourne ainsi au grand manque du début. La terre est de nouveau sans personne pour la cultiver.

Dieu établit un certain ordre pour l'être humain dans ce jardin. Tout y est donné à l'être humain, même l'arbre qui donne la vie (*2*, 16). L'être humain est vraiment accepté dans le jardin divin. Il vit dans l'intimité de Dieu. Seul un arbre au milieu du jardin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, lui est interdit (*2*, 17). L'être humain n'a donc pas d'accès au centre du jardin. La connaissance de toute chose ferait de l'être humain un être divin. Le serpent le lui rappellera clairement (*3*, 5). L'être humain doit rester humain, il ne peut devenir Dieu.

On peut se demander pourquoi Dieu enlève l'être humain du sol de la terre pour le placer dans le jardin ? La structure ne nous aide pas et nous ne pouvons faire que des suppositions. L'être humain est bien tiré du sol, il est le terrien, mais en plus il a une haleine de vie. Est-il appelé à une mission plus élevée que le travail de cette terre d'où il fut créé ? Dans beaucoup de textes extra-bibliques, les dieux créent l'humanité pour lui faire faire tout le travail à leur place ou à leur profit. Est-ce pour cette raison que l'être humain est appelé à cultiver le jardin de Dieu ? Trouver une réponse à cette question du pourquoi est impossible. Le texte dit seulement qu'il en est ainsi. Dieu a placé l'être humain dans son jardin. L'être humain vit dans l'intimité de Dieu. Voilà le plan divin pour l'humanité. Dieu et l'être humain vivent dans l'intimité, mais non sans distance. Dieu reste Dieu, l'être humain reste humain.

3. *L'homme et la femme : 2*, 18-24 [31]

Le récit aurait pu continuer en décrivant comment l'être humain cultivait ce jardin divin. Au lieu de cela, un autre manque surgit.

31. Nous avons déjà consacré à ce micro-récit une longue étude basée sur certains principes de la sémiotique : « It is not Good ... » (citée *supra*, note 27). Inutile de reprendre tout ici. Cf. M. DE MERODE, « *Une aide qui lui corresponde* ». *L'exégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, dans *Revue théologique de Louvain* 8 (1977) 329-352.

Nous avons le début d'un nouveau micro-texte. « Yahweh Dieu dit : Il n'est pas bon que l'être humain soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie » (*2, 18*). Pour un être humain, être seul constitue un manque.

La narration décrit le premier essai tenté par Dieu pour combler ce manque : la création des animaux, qui eux aussi sont pris du sol. L'être humain donne des noms aux animaux. Il se montre ainsi leur maître, « ... mais, pour un être humain, il ne trouva pas d'aide qui lui fût assortie » (*2, 20*). Dieu recourt alors à une nouvelle solution. Il prend une des côtes de l'être humain et de cette côte un autre être est formé. C'est ici qu'apparaîssent pour la première fois dans le récit *'iš* et *'iššâh* : homme et femme (*2, 23*). En présence d'un animal, un être humain se reconnaît comme humain. En présence d'un autre être humain, il se découvre « homme » ou « femme ». On ne peut parler de « femme » que s'il y a « homme » et vice versa.

Ce micro-texte conclut : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (*2, 24*) [32]. Nous trouvons là un exemple très clair d'un manque qui disparaît au cours d'un récit. Au début il est dit que ce n'est pas bon pour un être humain d'être seul. A la fin, les deux ne forment qu'une seule chair, ils sont redevenus un. Au début cet être-seul était solitude, à la fin cet être-un est relation.

4. *L'homme vs* [33] *la femme : 2, 25 - 3, 7*

Avant de poursuivre la structure du texte, il est important de déterminer la fonction de *2, 25*. Comme le verset appartient encore au ch. 2, on est souvent tenté d'y voir la conclusion de celui-ci. Mais, nous l'avons noté, la division actuelle en chapitres et versets ne peut servir de norme absolue. Et plusieurs raisons militent en faveur du rattachement de ce verset à ce qui suit.

Comme nous venons de le montrer, le micro-texte relatif à l'être humain comme homme et femme se conclut avec le verset 24 et forme ainsi un ensemble fermé (*2, 18-24*). Il resterait la possibilité de considérer le verset 25 comme un verset isolé. Par ailleurs la syntaxe montre que *2, 25* doit être lié à *3, 1* [34] ; la poésie confirme

32. M. GILBERT, « *Une seule chair* » *(Gn. 2, 24)*, dans *NRT* 100 (1978) 66-89 : « ... on peut penser que l'expression ' une seule chair ' en *Gn 2, 24* désigne l'unité du couple, l'unité de deux êtres corporels dans toute la dimension que peut prendre l'attachement de l'homme et de la femme ; l'union charnelle n'est assurément pas exclue, mais ce n'est pas elle qui est visée au premier chef », p. 78.

33. Le sigle « vs » (*versus*) désigne une relation, généralement d'opposition.

34. B.K. WALTKE, *The Creation Account in Genesis 1:1-3*, Part III. *The Initial Chaos Theory and the Precreation Chaos Theory*, dans *Bibliotheca Sacra* 132 (1975) 216-228. L'A. propose la structure suivante pour *Gn 1, 1-3* :

ce lien entre *2, 25* et *3, 1* [35]. C'est ainsi que plusieurs exégètes adoptent cette division [36]. Notre étude sur la structure confirmera que *2, 25* constitue le début d'un nouveau micro-récit qui trouvera sa conclusion dans *3, 7* [37].

« Or tous deux étaient nus » (*2, 25a*). Au point de vue structural « nudité » est l'opposé d'« être habilé ». De cette façon un nouveau manque apparaît dans le texte. L'homme et la femme ne sont pas habillés. Comme on lie souvent *2, 25* avec *2, 24*, où il s'agit de l'homme et de la femme qui deviennent une seule chair, on est fréquemment porté à souligner dans la nudité l'aspect sexuel [38]. La nudité a pourtant une portée significative beaucoup plus vaste. Elle dit pauvreté, limites. C'est ainsi que la Bible en parle [39]. C'est bien dans cette même optique que le récit de la Genèse se développe. Le récit a souligné que Dieu est Dieu et que l'être humain doit rester humain (cf. *supra*, section 2 : *2, 8-17*). Le fait aussi de se réaliser homme ou femme indique une autre limite, on n'est que la moitié de l'être humain (section 3 : *2, 18-24*).

---

1. *Introductory summary statement : 1*, 1
2. *Circumstantial clause* of the pattern *waw* + noun + verb. (*hyh*) describing the negative state before creation : *1*, 2
3. *Main clause* of the pattern *waw* consecutive + prefixed conjugation form describing the creation : *1*, 3 (p. 226).

Il découvre la même structure en *2, 4-7* : 1) v.4 ; 2) v.5-6 ; 3) v.7 (p. 226). Cette structure (discutable pour *1*, 1-3) correspond à ce que nous avons ici : 1) *2, 25* ; 2) *3*, 1a ; 3) *3*, 1b (nous nous éloignons ici quelque peu de Waltke, p. 227).

35. A. Strus, *La poétique sonore des récits de la Genèse*, dans *Biblica* 60 (1979) 1-22 : « Les auteurs des narrations, en Genèse, sont habiles à lier plusieurs phrases par les combinaisons sonores de deux mots... 2, 25 - 3, 1 : le mot *'arum*, qui occupe la position-clé dans deux phrases, représente deux signifiés différents : « nu » et « ruse ». L'identité sonore crée l'effet de double entente par lequel les deux champs sémantiques se pénètrent réciproquement », p. 18, avec un schème intéressant p. 19 et la note 51. Ceci avait déjà été signalé par J. De Fraine, « Jeux de mots dans le récit de la chute », dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, Bloud et Gay, 1956, p. 47-59 (pour les versets concernés, p. 53-54).

36. H. Albertz, *Predigt über Gen. 2, 25-3, 24*, dans *Evangelische Theologie* 38 (1978) 460-462. C'est également la division suivie par la *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB).

37. Guy Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, coll. *Cogitatio fidei*, 96, Paris, Cerf, 1979. Troisième partie : IV, La loi, la vie, la mort : Une lecture de Genèse 2, 25 - 3, 7, p. 211-216. Lafon, lui aussi, considère cet ensemble comme un micro-récit et il compare en détail le début avec la fin.

38. Il faudra tenir compte ici de l'étude de M. Gilbert citée *supra* note 32.

39. B.N. Wambacq, « ' Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas honte ' (Gen. 2, 25) », dans *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Béda Rigaux*, édit. A. Descamps & A. de Halleux, Gembloux, Duculot, 1970, p. 547-556. Après avoir étudié tous les textes bibliques, l'A. conclut : « La conclusion s'impose. Les mots *'ārôm* et *'ērōm* expriment la misère, le dénuement », p. 551. Lui aussi préfère lier 2, 25 avec ce qui suit plutôt qu'avec ce qui précède, p. 553-554. — J. Coppens, *La nudité des protoplastes*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses* 46 (1970) 380-383 ; en renvoyant à une étude de H. Van den Bussche, l'A. écrit : « Pour faire allusion à la nudité sous son aspect sexuel, les hagiographes se servent d'autres vocables... », p. 381.

L'être humain est donc limité. De cette limitation la nudité donne une image bien appropriée [40]. Ils sont là dans leur nudité, avec toutes leurs limites. Mais le texte continue : « ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre » (*2*, 25b) [41]. En d'autres mots, le manque de vêtements n'est pas ressenti comme manque. Le manque qu'on relève dans le récit au point de vue structural n'est pas un manque psychologique. Ils acceptent leurs limites.

Pour que le récit puisse avancer on aura ainsi besoin d'un autre acteur [42]. Il fera en sorte que le manque structural devienne un manque psychologique. Le serpent remplira cette fonction. « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahweh Dieu avait faits » (*3*, 1). Un lien est noué avec la section précédente. Le serpent est un des animaux que Dieu vient de créer (*2*, 19), mais il est le plus rusé de tous. Cet animal va s'en prendre à l'être humain, qui lui avait donné son nom (*2*, 20). L'être humain avait ainsi démontre sa supériorité par rapport aux animaux. Le serpent, inférieur à l'être humain, va rappeler à ce dernier ses propres limites et qu'au-dessus de lui aussi il y a un être supérieur.

Le serpent veut donc renverser l'ordre établi. « Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal » (*3*, 5). Le but envisagé consiste à les amener à ouvrir les yeux, à devenir égaux à Dieu et à ne plus accepter leurs limites. De fait tout semble réussir : « Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent », mais avec un résultat bien différent de ce qu'ils attendaient. Au lieu d'être devenus égaux à Dieu comme le serpent l'avait promis, « ils connurent qu'ils étaient nus » (*3*, 7).

Ce qui n'était pas ressenti comme un manque devient maintenant l'objet d'une découverte pénible. Les êtres humains perçoivent

---

40. X. THÉVENOT, *Emmaüs, une nouvelle Genèse ? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-35*, dans *Mélanges de science religieuse* 37 (1980) 3-18 : « Nous préférons comprendre ce verset 25 comme le rappel de la contingence de l'être humain. L'homme et la femme ne camouflent pas, n'occultent pas leur différence sexuelle qui, comme l'a souligné Gn 2, les renvoie à leur dépendance mutuelle, à leur non-toute-puissance, et en définitive à leur condition de créature. Le sexe, chacun s'en rend compte, est bien un lieu privilégié de l'expérience de la dépendance et de la limitation », p. 12.

41. J. DE FRAINE, *Genesis uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, coll. *De boeken van het Oude Testament*, I, 1, Roermond en Maaseik, J.J. Romen, 1963 : « (op grond van teksten als Gn 9, 12 ; Ex 20, 26, 1 Sm 19, 24 ; 2 Sm 6, 20 vertaalt P. Joüon de hitpaël-vorm *jitbōšāšū* door : ' ze voelden zich niet vernederd ' », p. 52.

42. Ce qui va se produire ici est universellement humain. Bien des personnes sont heureuses de ce qu'elles possèdent, jusqu'au moment où on leur présente toutes sortes de richesses qui les rendraient tellement plus « heureuses ». C'est toute la manipulation de la publicité.

combien ils sont limités. Leur nudité apparaît comme le signe le plus expressif de cette limitation. Eux qui s'étaient émerveillés de leur présence mutuelle et de leur découverte réciproque (*2*, 33), ils ont maintenant honte l'un vis-à-vis de l'autre. Ils veulent dissimuler leurs limites. « Ils cousurent des feuilles de figuier et se firent des pagnes » (*3*, 7). Ce micro-récit s'achève. Le manque de la nudité est transformé en habillement. C'est la transformation structurale d'un état en un autre, mais le récit indique aussi un changement psychologique dans l'homme et la femme. L'être humain a passé de l'acceptation de ses limites à la honte qu'il en éprouve et au désir de les cacher.

5. *L'être humain vs Dieu : 3*, 8-21

Le récit semblait être fini ; il reprend. Comme Dieu était apparu dans la deuxième section (*2*, 8-17) pour orienter le récit dans une direction inattendue, de la même manière ici Dieu fait son apparition. Des choses bien curieuses vont se dérouler.

L'être humain se cache ; à Dieu qui est à sa recherche, il répond : « J'ai entendu ton pas dans le jardin ; j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché » (*3*, 10) [43]. L'être humain qui venait de s'« habiller », se reconnaît encore « nu » en présence de Dieu. Ceci indique clairement que la nudité a trait à un domaine plus large que le sexuel. En présence d'un autre être humain, l'être humain se sent limité, mais il éprouve encore davantage ce sentiment en présence de Dieu. L'être humain, qui dans le jardin était appelé à rester humain, a essayé de devenir Dieu. Une telle tentative est condamnée d'avance à l'échec. Se retrouver alors comme être humain est plus pénible et plus difficile à accepter qu'avant. La déception a brisé l'harmonie. On veut alors voiler ses limites. Mais qui peut se cacher de Dieu, surtout dans le jardin de Dieu même ? En mangeant du fruit de l'arbre, l'être humain est devenu profondément conscient de ses limites. « Et qui t'a appris que tu étais nu ? Tu as donc mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ! » (*3*, 11).

Suivent maintenant un réquisitoire et les châtiments. L'ordre primitivement établi par Dieu (*2*, 8-17) ayant été brisé par l'être humain, Dieu en établit un nouveau. Il y aurait beaucoup à dire sur la comparaison des deux ordres, mais notre étude se limite à la structure de l'ensemble. L'être humain, qui était maître des animaux, sera maintenant engagé dans une lutte avec le serpent

43. Que faire de ce verset si on parle de doublet pour l'habillage (*3*, 7 et *3*, 21) ? Celui qui est responsable du récit actuel a dû vouloir nous transmettre un texte logique.

(*3*, 15). L'homme et la femme, créés pour se compléter mutuellement, voudront se dominer mutuellement (*3*, 16) ; en imposant un nom à sa femme, l'homme en fournit un premier exemple *3*, 20) [44]. Un élément mérite une attention particulière. Dieu dit à l'être humain ; « Maudit soit le sol à cause de toi ! ... Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain ... » (*3*, 17-19). Le macro-texte avance graduellement vers sa fin. L'être humain avait été créé au début pour cultiver le sol et faire pousser l'« herbe des champs » (*2*, 5). Puis intervint son transfert temporaire au jardin de Dieu, mais finalement l'être humain atteindra sa destination première. Il travaillera le sol, mais dorénavant ce sol qui est maudit lui résistera. Il en coûtera de la « sueur » à l'être humain pour gagner son pain de l'« herbe des champs » (*3*, 18). Le contraste est grand avec les fruits qu'il pouvait manger dans le jardin. Graduellement le récit nous ramène au tout début du récit. Yahweh Dieu avait fait l'être humain de la terre, c'est à cette même terre que l'être humain retournera : « jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré » (*3*, 19). L'arbre de vie ne pousse en effet qu'à l'intérieur du jardin.

L'être humain se retrouve ainsi dans toutes ses limites, dont il est maintenant péniblement conscient après l'échec de la tentative qu'il avait faite pour y échapper. Se cacher de Dieu, il en est incapable, malgré tous ses efforts. L'être humain peut s'habiller, se voiler ses déficiences devant un autre être humain, mais pas devant Dieu. Dieu seul peut couvrir la profonde nudité de l'être humain : « Yahweh Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en vêtit » (*3*, 21). L'être humain se dresse maintenant vêtu devant Dieu ; ses limites sont réelles et elles sont toujours là, mais elles sont couvertes. La peur que l'être humain avait ressentie devant Dieu au début (*3*, 10) peut faire place à la confiance.

---

44. Dans le châtiment de la femme il est dit : « Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi » (*3*, 16). Au lieu de la complémentarité mutuelle, il y a maintenant abus de pouvoir (S.T. Foh, *What is the Woman's Desire ?*, dans *Westminster Theological Journal* 37 (1974/75) 376-383 ; L. Mikaelsson, *Sexual Polarity : An Aspect of the Ideological Structure in the Paradise Narrative Gen 2, 4 - 3, 24*, dans *Temenos* 16 (1980) 84-91). C'est dans le verset suivant que *'âdâm* apparaît pour la première fois sans l'article (*3*, 17 et également plus tard *3*, 21). Adam devient ainsi comme un nom propre. C'est comme si l'homme seul représentait toute l'humanité. Il donne un nom propre à sa femme, manifestant ainsi son désir de supériorité (*3*, 20).

6. *La terre vs l'être humain : 3, 22-24*

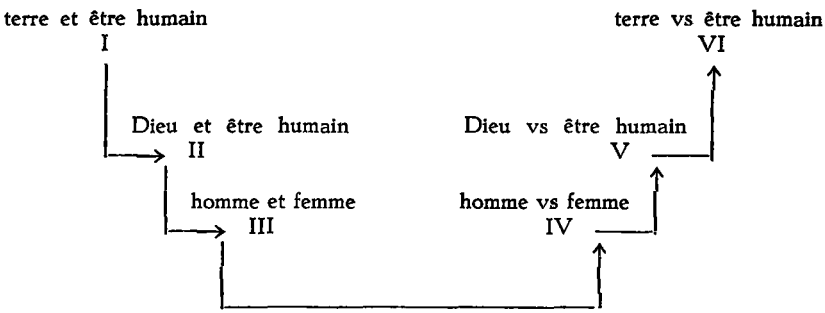
Le macro-récit touche à sa fin[45]. Ce qui était déjà implicite dans le jugement de Dieu va se réaliser maintenant. « Et Yahweh Dieu le renvoya du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré » (*3, 23*)[46]. L'être humain retourne cultiver le sol en vue de quoi il avait été créé en premier lieu.

Un manque avait déclanché tout le récit : « Il n'y avait encore aucun arbuste des champs sur la terre et aucune herbe des champs n'avait encore poussé, car . . . il n'y avait pas d'être humain pour cultiver le sol » (*2, 5*). L'être humain vit maintenant sur ce sol. Le récit peut prendre fin.

L'être humain se retrouve à l'endroit où il était au début. Il a vécu pour une période limitée dans un jardin de Dieu, un monde féerique. Il a pu se sentir heureux pour un moment malgré ses limites. Dorénavant, il demeure sur le sol tout en rêvant d'autres possibilités. La terre résiste au travail humain, la relation entre l'être humain et Dieu, la relation entre l'homme et la femme, parlent d'autant de limites dont l'être humain souffre.

Nous avons suivi la structure de l'ensemble. Il s'agit d'un récit parfait. Il part d'un manque et il n'arrive à sa conclusion qu'au moment où ce manque est comblé. Ce macro-récit (*2, 4b - 3, 24*) est composé de plusieurs micro-récits, qui orientent parfois la narration dans une direction tout autre que celle qu'on aurait prévue.

Nous pouvons résumer tout le récit dans le schème suivant.



Les trois premières sections parlent d'harmonie. L'être humain est créé pour le sol qui dépend de lui (I), l'être humain est appelé à laisser Dieu être Dieu en acceptant de rester humain (II), la

45. N.M. Loss, *Sulla stuttura sintattica di Gen. 3, 22-23*, dans *Bibbia e Oriente* 11 (1969) 135-137.

46. Nous pouvons remarquer de nouveau comment *3*, 14-19 et *3*, 22-24 ne sont pas nécessairement des doublets.

relation homme-femme est une relation de complémentarité mutuelle (III). Tous les acteurs ont leur place et leur fonction précise. Cela comporte nécessairement des limites. Mais celles-ci ne sont pas ressenties comme un manque, elles sont acceptées comme normales.

En *2, 25*, nous arrivons au tournant ; nous assistons alors au renversement de cette harmonie. Graduellement les limites sont ressenties comme humiliantes. L'homme et la femme dans leur présence mutuelle ont honte de leur nudité (IV). L'être humain nu a peur de Dieu (V), et la relation avec le sol comporte un labeur pénible (VI).

CONCLUSION

Dans cette étude, nous avons illustré deux méthodes pour l'analyse d'un texte biblique. La méthode historico-critique opte pour une approche diachronique du texte. Cette exégèse a procuré des vues importantes sur les textes bibliques. On est devenu conscient du fait qu'un texte a pu avoir une longue préhistoire. En passant par les phases successives du texte, on entre en contact avec les différentes périodes de la vie du Peuple de Dieu. Nous avons cependant indiqué trois limites sérieuses de ces études diachroniques.

L'analyse synchronique que nous avons proposée pour *Gn 2-3* veut offrir une autre possibilité pour l'approche des textes bibliques. L'analyse n'a pas été complète, elle a simplement voulu indiquer une direction. Nous pouvons nous demander si de cette manière nous avons échappé aux limites signalées à propos des méthodes historico-critiques.

Nous avons évité le caractère trop hypothétique de l'autre méthode. La structure que nous venons de proposer reste ouverte à la critique et pourrait être jugée hypothétique, puisque d'autres structures sont possibles [47]. De fait, plusieurs structures peuvent être présentes dans le même texte et donc être toutes valables. Comme celle que nous proposons est clairement basée sur des enchaînements visibles dans le texte, elle est plus qu'une hypothèse. Le principe, bien établi en sémiotique, d'un manque au

47. Il est clair que d'autres structures sont possibles. J.T. WALSH, « *Genesis* 2: 4b . . . » (cité *supra*, note 24) : « The action of Gen 2:4b - 3:24 unfolds in a series et seven scenes distinguished from one another principally by shifts in *dramatis personae* and changes in literary form », p. 161. Lui aussi conclut à la « structural unity of Gen 2:4b - 3:4 : Concentric Pattern », p. 169. Son étude synchronique est basée sur les structures de la syntaxe (« analyse structurelle ») ; notre étude tient compte des structures de la grammaire narrative (« analyse structurale »). Mais les deux travaux partent de données objectives dans le texte.

début qui est comblé à la fin, trouve une application valable pour le macro-récit et pour la plupart des micro-récits que nous avons dégagés. En comparant la fin du récit avec son début on remarque clairement en quoi a consisté la transformation. Ces divisions structurales ont été confirmées par les multiples oppositions relevées dans le texte. Ces dernières ont été simplement signalées, mais elles pourraient faire l'objet d'une élaboration plus poussée.

Cette méthode est davantage à la portée de chaque lecteur[48]. Elle applique ces mêmes principes qu'on met en œuvre dans n'importe quelle lecture qu'il entreprend.

Enfin nous avons conservé avec le plus grand respect le texte tel qu'il se présente maintenant. Celui qui est responsable du texte final de *Gn 2-3* a produit un récit unique, qui se déroule à merveille pour celui qui suit le texte pas à pas, nonobstant tout ce qu'on a pu avancer à propos des doublets.

L'approche diachronique a fait l'archéologie du texte, l'approche synchronique en a étudié les structures. L'une et l'autre peuvent livrer leurs résultats au lecteur du texte biblique. Ce lecteur devra découvrir par lui-même ce que ce texte signifie pour lui maintenant. Le travail de l'herméneutique reste à faire. En effet le texte doit encore être interprété, car il est ouvert non pas à une seule mais à plusieurs significations[49]. Quelle est la meilleure méthode d'exégèse, la diachronie *ou* la synchronie ? La diachronie *et* la synchronie peuvent-elles fonctionner ensemble ? Ce ne seront pas les exégètes qui décideront de ces questions. En dernière analyse ce seront les lecteurs de la Bible qui apprécieront ce qui leur est le plus profitable et qui prendront la décision finale. Pour cela, il nous faut encore attendre l'épreuve du temps et le verdict de l'histoire.

Ottawa, Ontario, Canada
K1S 1C4
223, rue Main

Walter VOGELS, p.b.
Université Saint-Paul

48. W. VOGELS, *L'analyse structurale et la pastorale. L'histoire de Zachée (Luc 19, 1-10)*, dans *Lumen Vitae* 33 (1978) 231-241 ; ID., *Biblical Exegesis and the Homily : Two decades in retrospect and prospect*, dans *Science et Esprit* 34 (1982) 289-314.

49. La différence entre ces méthodes diverses d'exégèse ne se limite pas seulement au choix entre la diachronie ou la synchronie ; elle porte également sur les points suivants : qu'est-ce qu'un texte ? un texte n'a-t-il qu'un sens ou peut-il en avoir plusieurs ? (cf. note 17) ; cf. W. VOGELS, *Les limites de la méthode historico-critique* (cité *supra*, note 16) : « auteur vs texte », p. 185-196 ; « 'Le' sens ou 'les' sens », p. 186-188.