NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 N° 9 1954

Le drame du jardin d'Eden

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 917 - 948

https://www.nrt.be/it/articoli/le-drame-du-jardin-d-eden-2477

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le drame du jardin d'Eden

L'encyclique *Divino afflante Spiritu* du 30 septembre 1943 concernant les études bibliques signale les efforts réitérés de beaucoup de Pères de l'Eglise et d'écrivains ecclésiastiques pour interpréter les premiers chapitres de la Genèse. Le document pontifical constate que, pour ces anciens exégètes, bien des points se sont révélés difficiles et même impénétrables, si bien que plusieurs de ces textes ont été à peine expliqués ou l'ont été d'une manière insuffisante [1].

Mais à la suite des progrès réalisés dans l'ensemble des disciplines exégétiques, notre époque, affirme le Souverain Pontife, doit parvenir à une interprétation plus approfondie de la Sainte Ecriture.

Ces paroles nous encouragent à aborder l'explication des pages qui se trouvent parmi les plus intéressantes de la Bible, comme aussi parmi les plus difficiles : celles qui nous racontent « le drame du jardin d'Eden ».

I. L'ANALYSE LITTERAIRE DES CHAPITRES II ET III DE LA GENESE

Les critiques attribuent unanimement les chapitres II et III de la Genèse à l'auteur jahviste. L'accord est moindre quand il s'agit de préciser le degré d'originalité de cet écrivain et le degré d'unité de sa composition.

Le Jahviste a-t-il utilisé des éléments préexistants? A-t-il trouvé ces éléments dans des traditions orales ou dans des documents écrits? Son travail nous est-il parvenu intact ou avec des retouches et des additions?

Certains ont cru déceler dans ces chapitres de multiples aspérités rédactionnelles. On a signalé de nombreux doublets qui révéleraient la fusion d'au moins deux traditions distinctes [2].

Doublet, a-t-on dit, le nom divin « Jahvé-Elohim » que l'on rencontre une vingtaine de fois. Doublet aussi la mention de la pluie en II, 5 et celle, en II, 6, de ce mystérieux « êd » que l'on a interprété : eau, source, rosée, nuage, vapeur, brouillard, fleuve. La plantation du jardin est indiquée deux fois : on lit en II, 8 : « Jahvé Elohim planta un jardin en Eden » et en II, 9 : « Jahvé Elohim fit pousser de la

1. « Quam difficilia ipsis quoque Patribus et quasi impervia quaedam fuerint, illis ostenditur, ut alia mittamus, conatibus, quos multi ex iisdem iterarunt ut prima interpretarentur Geneseos capita ».

2. Sur la question des doublets, cfr P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 9-46.

terre toute espèce d'arbres ». On dit à deux reprises que l'homme fut placé dans le jardin : en II, 8 : « Et il plaça là l'homme qu'il avait formé » ; puis en II, 15 : « Et Jahvé Elohim prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden ». Le jardin semble avoir deux localisations : en II, 8, il est du côté de l'Orient. Mais selon une certaine interprétation de la péricope des fleuves (II, 10-14), il serait à chercher dans les montagnes d'Arménie. La place occupée par les deux arbres fait difficulté : en II, 9, c'est l'arbre de vie qui est au milieu du jardin, mais en III, 3, cette place est occupée par l'arbre du savoir. En III, 18, l'homme serait condamné au nomadisme : « Tu mangeras l'herbe des champs » mais en III, 17 et 19, il serait condamné à la culture : « Tu mangeras ton pain ». En III, 19, il est dit que l'homme retournera à la terre (adamah) d'où il a été tiré, mais aussi qu'il retournera à la poussière ('aphar), parce qu'il est poussière. Les tuniques de peau en III, 21, seraient un doublet des pagnes de feuilles en III, 7. On annonce deux fois l'expulsion du jardin : en III, 23, Dieu renvoie l'homme de l'Eden ; en III, 24, il le bannit. Après l'expulsion, une double garde est préposée au jardin : d'un côté, les chérubins ; de l'autre, l'épée fulgurante.

Devant ces anomalies, vraies ou supposées, dont plusieurs sont exagérées, les critiques ont émis diverses hypothèses. Les uns ont reconnu une trame fondamentale, élargie par des gloses et des additions. D'autres ont cru découvrir une double tradition : l'une, qui avait pour centre l'arbre du savoir ; l'autre, qui gravitait autour de l'arbre de vie. D'autres enfin sont allés jusqu'à distinguer trois récits qu'ils estimaient pouvoir séparer dans leurs traits principaux [3].

Revenant à des conceptions plus modérées, il en est qui ont estimé que le troisième chapitre (à l'exception du verset vingtième) était parfaitement homogène et que, dans le chapitre second, on trouvait un récit de création auquel se mélangeaient quelques versets relatifs au récit de l'Eden [4]. Du coup, le nombre des doublets se trouvait considérablement réduit. Dans cette manière d'envisager nos deux chapitres, on dira que le Jahviste a extrait d'un récit de création quelques fragments auxquels il a ajouté le récit de l'Eden, lequel est son œuvre propre.

La critique a vraisemblablement épuisé toutes les tentatives pour résoudre les difficultés par le recours à l'hypothèse de documents divers combinés dans une rédaction finale. On en arrive à dire que le vieux Jahviste, dans la mesure où il a utilisé des traditions orales,

---

3. Budde tenait pour une trame élargie par des additions ; Gunkel et Procksch tenaient pour une double tradition ; H. Schmidt distinguait trois récits (*Die Erzählung vom Paradies und Sündenfall*, 1931) ; de même déjà Meinhold, dans *Festschrift für Budde*, p. 122 s.

4. P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis*, chap. II : Mythe de création et mythe paradisiaque, p. 48-66.

a pu parfaitement les entendre raconter sous une forme qui contenait déjà ces imperfections [5].

Dans notre étude des deux chapitres, nous nous efforcerons de montrer leur unité de composition. Ce n'est pas sans raison, nous semble-t-il, qu'au sujet du Jahviste, certains n'hésitent pas à prononcer le mot de « génie », quand ils en viennent à apprécier ses talents de penseur, de psychologue, mais aussi d'écrivain [6].

II. LES VERITES RELIGIEUSES DU RECIT DE L'EDEN

Il est plus important encore de reconnaître dans le Jahviste un vrai prophète, chargé par son Dieu de confier aux pages qu'il écrivait le trésor de certaines vérités révélées qui constituent les fondements de la religion.

Parmi ces vérités, le décret de la Commission Biblique Pontificale, en date du 30 juin 1909, cite les suivantes :

1) La félicité originelle des premiers parents dans un état de justice, d'intégrité et d'immortalité ;

2) Le commandement donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ;

3) La transgression par l'homme de ce commandement divin, à la suite de la suggestion du diable, intervenant sous les apparences du serpent ;

4) La chute des premiers parents hors de cet état primitif d'innocence ;

5) La promesse du Rédempteur futur.

On constatera que, dans l'énoncé de ces vérités (Denzinger, n. 2123), il est question de l'état des premiers parents avant la chute, non du jardin.

On parle d'un précepte donné par Dieu et violé par l'homme, non des arbres et de leur fruit.

On affirme une tentation venue du diable, mais dans la narration le diable se présente sous la forme d'un serpent.

On dit que les premiers parents ont perdu leur état primitif d'innocence ; il n'est pas question de leur expulsion du jardin.

En d'autres termes, c'est l'autorité ecclésiastique elle-même qui nous invite à faire le départ entre les vérités enseignées par le récit et la présentation littéraire de ces mêmes vérités (Denz., n. 2124-2125).

---

5. J. Begrich, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1932, p. 99.

6. G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch), 1949, p. 17 : « Über die Genialität der jahwistischen Erzählung ist nur eine Stimme der Bewunderung ».

III. LA PRESENTATION LITTERAIRE DE CES VERITES RELIGIEUSES

Nous avons montré ailleurs [7] que les vérités religieuses concernant la création du monde et de l'homme avaient été présentées sous la forme littéraire qui convenait à une race, à une époque, à une mentalité déterminées. Il en va de même pour les vérités qui sont contenues dans le récit que nous intitulons « le drame du jardin d'Eden ». Ce titre convient à un double point de vue :

1) C'est un drame pénible que l'histoire de la première faute, pénible en lui-même, comme tout péché, pénible aussi par les conséquences qu'il a eues pour l'humanité ;

2) Ce titre ne convient pas moins au genre littéraire du récit composé par le Jahviste pour ses anciens auditeurs israélites : c'est une sorte de drame religieux, quelque chose comme ces mystères chrétiens qui seront l'école du peuple au moyen âge. La scène et les personnages sont choisis en vue de l'enseignement à inculquer. Le Jahviste raconte une histoire vraie en la mettant en scène, en la dramatisant. Les hagiographes ne racontaient pas pour raconter ; ils racontaient pour enseigner.

A. LA SCÈNE DU DRAME : LE JARDIN D'EDEN

Le drame se déroule dans un jardin, en Eden, ou, suivant l'expression plus fréquente, dans le jardin d'Eden.

« Jardin » en hébreu se dit « gan » : on a cherché à ce terme une origine sumérienne [8]. On l'a aussi rattaché au radical hébreu « ganan » (couvrir, entourer, protéger). Selon cette étymologie, le « gan » serait un endroit protégé, clôturé.

« Gan » a été traduit en grec « paradeisos ». Ce mot n'est pas grec d'origine : c'est un emprunt iranien [9]. En zend, le terme correspondant « pairidaeza » signifie « enceinte circulaire » ; l'équivalent grec serait « peri-toichos » [10]. Dans l'*Anabase* et la *Cyropédie*, Xénophon emploie « paradeisos » pour désigner un parc planté d'arbres où l'on entretient des animaux : sorte de jardin zoologique. Si l'on consulte l'usage de « paradeisos » dans les papyrus grecs, on décrira cet endroit comme un jardin planté d'arbres fruitiers et probablement protégé par une clôture [11].

Le terme iranien qui est à l'origine du grec « paradeisos » a passé dans l'assyrien tardif sous la forme « pardisu » et dans l'hébreu postexilien sous la forme « pardês » que l'on rencontre dans le *Cant.*, IV, 13, le *Koheleth*, II, 5 et *Néh.*, II, 8.

En II, 8, le « gan » (jardin) est déclaré être en Eden. En II, 10, on apprend

7. *L'encyclique « Humani Generis » et l'Ecriture Sainte*, dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 231-243 ; (ou) *Cahiers de la N.R.Th.*, VIII, 1951, p. 62-74.
8. A. Deimel, dans *Orientalia*, n° 15, p. 48.
9. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 746 s.
10. Boisacq, *Dictionnaire...*, sub verbo « teichos », p. 949.
11. Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 482.

qu'un fleuve sort d'Eden pour arroser le « gan » (jardin). Il semble donc que l'Eden soit le contenant et le « gan », le contenu. Mais en II, 15, on parle simplement du jardin d'Eden, c'est-à-dire que le mot « Eden » devient un simple déterminatif, en attendant de n'être plus qu'un synonyme.

De ce terme « Eden » on a essayé plusieurs explications :

1) On l'a rattaché au suméro-accadien « edenu », terme qui signifie la campagne à l'air libre, la grande plaine [12]. Dans ce cas, le « jardin d'Eden » serait comme une oasis dans le désert ;

2) On a aussi considéré « Eden » comme un nom propre, désignant la région où se trouvait le jardin. S'il en est ainsi, ce pays était pour les anciens et reste pour nous une inconnue ;

3) Déjà sans doute certains lecteurs hébreux, en tout cas les traducteurs grecs ont mis le mot « eden » en relation avec un homonyme signifiant « délices, volupté » et c'est ainsi que le « jardin d'Eden » est devenu dans la Bible grecque et la Vulgate latine un « paradis de délices », un « jardin de volupté » [13].

1. *Où se trouvait le jardin d'Eden?*

Où notre auteur imaginait-il ce jardin d'Eden? Il déclare qu'il se trouvait à l'orient, du côté où le soleil se lève. Nous lisons en II, 8, que Dieu avait planté ce jardin « du côté de l'orient », en hébreu « miq-qedem », en grec « kata anatolas ». Notons la traduction de la Vulgate latine : « Plantaverat autem Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio ». De « miq-qedem » indiquant ici une notion spatiale, le traducteur a fait une notion temporelle « a principio », en harmonie avec le plus-que-parfait « plantaverat » [14].

2. *La péricope concernant les fleuves (II, 10-14).*

On dit généralement que la péricope II, 10-14, concernant les fleuves, est une addition savante qui veut préciser la situation du jardin. Beaucoup considèrent ces versets comme n'appartenant pas à la rédaction primitive, tout en concédant qu'on y trouve des notions géographiques d'une haute antiquité.

---

12. Pour Deimel, *Orientalia*, 1925, n° 15, p. 48, le sumérien « edin » signifie « plaine, campagne », mais non « steppe, désert » — « edin » a été emprunté en accadien sous la forme « edenu », synonyme de « zêru ». — Déjà Schrader et Delitzsch avaient expliqué « Eden » par le sumérien « edin » ; même avis chez Šanda, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1902, p. 194-196 et chez N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach*, p. 343.

13. Le terme Eden ne se lit dans la Vulgate latine qu'en *Gen.*, IV, 16 : « ad orientalem plagam Eden ». Partout ailleurs, Eden est traduit par « voluptas, deliciae » : on trouve : « paradisus voluptatis » (*Gen.*, II, 8, 15; III, 23, 24); « locus voluptatis » (*Gen.*, II, 10); « deliciae paradisi » (Ezéch., XXVIII, 13); « ligna voluptatis » (Ezéch., XXXI, 9, 16, 18); « hortus voluptatis » (Ezéch., XXXVI, 35; Joël, II, 3); « deliciae » (Isaïe, LI, 3).

14. L'expression « miq-qedem » est susceptible de deux interprétations : « à l'orient » (notion spatiale) ou « depuis les temps anciens » (notion temporelle). L'hébreu « qedem » signifie littéralement : « ce qui est devant », d'où temporellement : « ce qui est avant ». Comme les Hébreux s'orientaient, au sens propre du mot, en regardant vers le soleil levant, « ce qui était devant » était pour eux l'orient.

Il nous paraît difficile d'imaginer que le Jahviste n'ait rien dit de l'irrigation du merveilleux jardin, surtout si l'on tient compte que ce même auteur a écrit dans *Gen.*, XIII, 10 : « La plaine du Jourdain était partout irriguée... comme le jardin de Jahvé ».

Il semble plus indiqué de mettre la péricope II, 10-14, au compte de la rédaction Jahviste que de la considérer comme une addition postérieure. Il faut reconnaître d'autre part que ces versets n'apportent guère de lumière au problème de la localisation de l'Eden.

« Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin et de là il se divisait pour devenir quatre têtes [15] ». En d'autres termes, il se partageait en quatre bras : conception étrange et qui n'a pas reçu d'explication adéquate. L'auteur décrit-il les fleuves en allant d'aval en amont ou d'amont en aval? Mais cette difficulté est peut-être une fausse difficulté, si la géographie de l'auteur est tellement rudimentaire qu'elle est sans relation avec une connaissance objective plus développée et seule exacte.

L'esprit dans lequel l'hagiographe a écrit cette péricope sur les fleuves nous paraît être le suivant : le grand fleuve aux eaux surabondantes qui arrose l'Eden et assure la constante irrigation du jardin est en relation avec quatre grands fleuves de la terre. Nous le répétons : géographie rudimentaire qu'il est vain de vouloir justifier par la science moderne. Ce serait retomber dans l'erreur d'un concordisme heureusement dépassé.

Que dit l'auteur concernant ces quatre fleuves? Il les nomme le Pishôn, le Guiḥôn, le Tigre et l'Euphrate. Si les deux derniers nous sont parfaitement connus, les deux premiers restent très mystérieux.

Remarquons d'abord qu'ils portent des noms assonancés : Pishôn, Guiḥôn. Le Pishôn serait le « bondissant », tandis que le Guiḥôn signifierait à peu près le « jaillissant ». On remarquera que le terme « Guiḥôn » désignait la source célèbre autour de laquelle s'était constitué le premier groupement humain de Jérusalem. Cette source s'appelle aujourd'hui « Oumm ed Daradj » (la mère de l'escalier) ou encore « Aïn Sitti Mariam » (la source de Madame Marie = la Sainte Vierge).

Il est pour le moins étonnant que ces noms « Pishôn » et « Guiḥôn », parallèles de forme et de signification, soient d'une frappe bien hébraïque, alors que, dans l'imagination de l'hagiographe, ils doivent vraisemblablement arroser des régions éloignées du pays des Hébreux.

Pour aider à l'identification du Pishôn, on nous dit qu'il entoure la terre de Hawilah. On dira de même du Guiḥôn qu'il entoure la terre de Koush. Cette manière de parler d'un fleuve est pour le moins étrange et semble mieux convenir à une mer ou à un océan qu'à un cours d'eau, lequel traverse un pays plutôt qu'il ne l'entoure. Cette locution révèle peut-être une conception très ancienne, irréductible à notre géographie moderne.

Où était la terre de Hawilah? L'auteur s'efforce de satisfaire notre curiosité en citant trois produits de ce pays : il les nomme « zahab », « bedolaḥ » et « eben hash-shôham ».

15. Dans *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 49-50, le P. Deimel a proposé de ce mot « tête » une explication qui fait appel au sumérien, à l'accadien et à l'arabe.

Le terme « zahab » est habituellement traduit par « or », le métal précieux, mais on a signalé dans les inscriptions sud-arabes la présence du même mot pour désigner un aromate [16]. En tout cas, métal précieux ou aromate, le produit était réputé pour sa qualité.

Il est plus aisé de dire ce que désigne « bedolaḥ » : les grecs ont traduit par « bdellion », terme qui se présente aussi sous les formes « bdella », « bdolchon », « madelkon » ; il s'agit d'une résine transparente et odorante, gomme aromatique coulant d'un arbre qui se rencontrait en Arabie, aux Indes, en Médie et en Babylonie. On connaît en accadien un mot « budulḫu », parfait correspondant de « bedolaḥ » [17]. Mais ni bedolaḥ, ni budulḫu n'appartiennent au fonds sémitique : ils sont isolés en hébreu et en accadien.

Il n'y a guère d'hésitation possible au sujet du troisième terme : « eben hash-shôham » ; c'est une pierre semi-précieuse, la cornaline rouge citée dans les textes anciens à côté de la lazulite de couleur bleue. Il est intéressant de signaler que les vieux orfèvres sumériens employaient avec prédilection la cornaline et la lazulite [18].

Il est probable que le pays où l'on trouvait le « zahab » (or ou aromate), la résine odorante et la cornaline était l'Arabie et que la terre de Hawilah se trouvait au nord ou peut-être au nord-est de ce pays. Mais où localiser le Pishôn en Arabie? Est-il représenté par ce que l'on dénomme aujourd'hui le Wady-er-Rumma? Cela reste très hypothétique.

Le second des quatre fleuves, le Guiḥôn, entoure la terre de Koush. On a proposé d'identifier Koush avec le pays des Cassites ou Cosséens et de reconnaître dans la Kerka le Guiḥôn de la Genèse [19]. D'autres ont cherché Koush en Arabie, à côté du pays de Hawilah [20]. Mais le terme Koush désigne souvent les pays au sud de l'Egypte, en particulier l'Ethiopie [21]. C'est ainsi que les Septante

16. G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe,* dans *Revue Biblique* (*R.B.*), 1951, p. 372-376.

17. Le rapprochement « bedolaḥ » = « budulḫu » a été signalé par Br. Meissner, dans *Zeitschrift für Assyriologie,* XVII, p. 270-271 (1903). La correspondance phonétique entre bedolaḥ, budulḫu et bdolchon amène à conclure que ces trois termes désignent une résine aromatique. Pour Meissner (*Babylonien und Assyrien,* I, p. 243), le bdellium (budulḫu) est « die indische Myrrhe ». Dans le *Reallexikon der Assyriologie,* t. I, p. 441, note très brève d'Ebeling : Bdellium, accad. : budulḫu, in Babylonien als Liniment verwandt.

18. « shoham » = accadien : « sâmtu » (pierre rouge), féminin employé substantivement de l'adjectif « sâmu » (rouge foncé). L'équivalent sumérien est « gug » — Le patési de Lagash, Gudéa, parle dans ses inscriptions de cette pierre rouge et déclare qu'il l'a fait venir de Meluḫḫa, terme qui selon Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, p. 375, peut désigner tout aussi bien le sud de l'Arabie que l'Ethiopie. — Pour Meissner (*Bab. und Assyr.,* I, p. 351), cette pierre rouge était peut-être la cornaline — Jensen, Meissner, Dhorme ont noté que la pierre « sâmtu » de couleur purpurine est souvent mentionnée avec une autre pierre de couleur bleue, la lazulite (accadien : « uknu » — grec : « kuanos ») : dans la descente d'Ishtar aux enfers (verso ligne 56), on trouve, à côté de « mâlêl ukni » (flûte de lazulite), « shemêr sâmti » (anneau de cornaline) — Sur l'emploi de la cornaline et de la lazulite dans l'orfèvrerie sumérienne, cfr G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale,* III, p. 1547 s. et 1553 s.).

19. Pour le P. Lagrange, Koush était le pays des Cosséens, le Kashshu assyrien, arrosé tout du long par le fleuve Oukou, aujourd'hui la Kerka (*R.B.,* 1897, p. 343). Sur l'identification de Koush avec le Kashshu des inscriptions assyriennes, cfr Muss-Arnolt, *Assyrisches Handwörterbuch,* 1905, p. 444 s.

20. En se basant sur *Gen.,* X, 6-7 : parmi les fils de Koush il faut compter Saba et Hawilah : tout comme ces deux derniers termes, Koush désignerait un peuple et une région de l'Arabie.

21. En ce sens le Koush hébreu est l'équivalent du terme Kash des textes

et la Vulgate ont compris ici la mention de Koush. De là à identifier le Guiḫôn avec le Nil, il n'y avait qu'un pas. Cette identification ne s'impose pas.

Après le Pishôn et le Guiḫôn sont nommés le Tigre et l'Euphrate. On ne donne aucune précision sur l'Euphrate; on en conclura que l'hagiographe estimait ce fleuve aussi parfaitement connu de ses lecteurs qu'il l'était de lui-même. Quant au Tigre, il note qu'il est le fleuve « *ha-hôlêk qidmath Ashshûr* » : on peut traduire : « celui qui passe à l'est (ou) devant Ashshûr ». Les fouilles de la « Deutsche-Orient-Gesellschaft » ont éclairé d'une pleine lumière cette petite phrase de notre récit : sur une longueur d'environ un kilomètre et demi le Tigre, coulant dans une direction nord-sud, baignait à l'est les murs de la ville centrale (*libbi âli*) et de la ville neuve (*âlu eshshu*) [22].

Le Tigre se dit en hébreu *Hiddeqel*, en araméen *Diglath*, en syriaque *Deqlath*, en arabe *Diglath*, en bactrien *Tigrâ* et en grec *Tigrês* (génitif : *Tigrêtos*), mais aussi *Tigris* (génitif : *Tigridos*, en ionien *Tigrios*). En accadien on trouve *Idiglat*, en sumérien *Idigin*. Ce dernier nom signifierait « le flot qui va, qui coule » et selon un autre idéogramme, « le fleuve qui coule rapidement » [23].

Le terme « Perath » désigne l'Euphrate en hébreu, en araméen, en syriaque et en arabe. En vieux-perse, on disait, avec une voyelle à l'attaque, *Ufrâtus*, d'où le grec *Euphrates* (génitif : *Euphratou*). En accadien, on a *Purattu*. L'équivalent sumérien *Buranunu* signifie sans doute « le grand fleuve » [24]. Si

---

hiéroglyphiques, lequel est attesté depuis le moyen empire égyptien comme désignation de la Nubie : cfr Erman-Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 1931, t. V, p. 109. — Le Kash égyptien se retrouve sous la forme Kashi dans les lettres de Tell-el-Amarna : cfr J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig, 1915, n° 287, ligne 33, p. 864. — Dans les textes assyriens d'Assurbanipal, le même pays apparaît sous le nom Kûshu = Kûsu = Kûsi. Il est mentionné à côté de Muzur (l'Egypte) : cfr M. Streck, *Assurbanipal*, Leipzig, 1916, III. Teil, à la liste des noms géographiques, p. 791, sub verbo : Kûsu (Nubie, Ethiopie).

22. *Reallexikon der Assyriologie*, t. I, 1929, Tafel 30 : Das Stadtbild von Assur. — Sur les fouilles de la « Deutsche-Orient-Gesellschaft » à Assour, cfr G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, Vol. I, 1927, p. 18; L. Speleers, *Les fouilles en Asie antérieure*, Liège, 1928, p. 40-46. — Dans le *Reallexikon*, t. I, p. 170-195, on trouve un article qui synthétise les résultats acquis par l'archéologie et l'étude des textes au sujet de la ville d'Assour.

23. Le sumérien Idigin est composé de Idi, Id (flot, fleuve), adopté en accadien sous la forme « êdu », synonyme de « nâru » (hébreu : nahar). On retrouve « êdu » en hébreu sous la forme « êd » dans *Gen.*, II, 6. On a compris ce terme comme signifiant : « source, rosée, nuage, vapeur, brouillard ». Il désigne plutôt le grand fleuve souterrain imaginé par les anciens comme alimentant les sources. — Le second élément composant est « gin » (alâku) = aller. — Selon Delitzsch, *Sumerisches Glossar*, Leipzig, 1914, p. 21 (id) et p. 93 (gin), le nom Idigin signifierait : « le flot qui va, qui coule », c'est-à-dire : « le flot qui coule toujours ». — L'idée de rapidité dans la désignation du Tigre est confirmée par un idéogramme représentant deux flèches : il se lit en sumérien « ḫal-ḫal », réduplication de « ḫal » (garâru) = courir. Hal-ḫal signifie donc « couler rapidement » en parlant de l'eau (garâru sha mê) : cfr Delitzsch, *ibid.*, p. 209, sub II. Hal.

24. Le nom sumérien de l'Euphrate « Buranunu » est composé de « bur » (dépression, excavation, d'où : *lit d'un fleuve, le fleuve lui-même*) et de « nun » = accadien : rabû (grand) : l'Euphrate serait donc le grand fleuve (Delitzsch, *ibid.*, p. 70 sub I. Bur et p. 207 sub I. Nun) — Voir autres avis : *Reallexikon*

l'on a caractérisé le Tigre par la rapidité de son cours, on a désigné l'Euphrate par la masse profonde de ses eaux. Il est des textes anciens où le Tigre est appelé *bâbil nuḫshi* (celui qui apporte l'abondance de ses eaux), tandis que l'Euphrate est désigné comme « l'âme du pays » (*napishti mâti*) [25].

De ce qui vient d'être dit, on retiendra comme conclusion que dans l'antiquité le Tigre et l'Euphrate étaient admirés pour l'abondance de leurs eaux. Ajoutons-y le fleuve « bondissant » (Pishôn) et le fleuve « jaillissant » (Guiḫôn) et nous comprendrons que le fleuve du jardin en communication avec ces quatre autres fleuves assurait à l'Eden une irrigation digne du « jardin de Jahvé ».

C'est manifestement à ce jardin de Dieu aux eaux abondantes que songeait le Jahviste, quand il écrivait en *Gen.*, XIII, 10 : « La plaine du Jourdain était entièrement arrosée : c'était comme le jardin de Jahvé, comme la terre d'Egypte ».

Nous trouvons insinués dans ce verset les six fleuves que réunira l'Ecclésiastique, quand il célébrera la Sagesse répandue dans le livre de l'Alliance du Dieu très haut, dans la Loi que Moïse a donnée en héritage à Israël :

> Cette loi fait déborder la Sagesse comme le Pishôn,
> et comme le Tigre au temps des fruits nouveaux.
> Elle répand à flots l'intelligence, comme l'Euphrate,
> comme le Jourdain au temps de la moisson.
> Elle fait jaillir la science comme le Nil [26],
> comme le Guiḫôn au temps de la vendange. (*Siracide*, XXIV, 23-25).

On constate que, dans cette strophe, les fleuves sont nommés deux par deux : le Pishôn et le Tigre, l'Euphrate et le Jourdain, le Nil et le Guiḫon. Point n'est besoin de souligner que, pour l'auteur de cet éloge, les six fleuves sont avant tout des entités d'ordre littéraire. Ils ont valeur de symboles. Le Siracide ne se soucie nullement de la localisation du Pishôn et du Guiḫôn. Faut-il nous en soucier plus que lui? Faut-il à tout prix imaginer une relation entre le fleuve de l'Eden et les quatre grands fleuves terrestres?

3. *Une question désespérée.*

On a essayé en vain toutes les combinaisons, sans en trouver une

---

der Assyriologie, t. II, p. 483, sub « Eufrat » — Pour l'étymologie de « Bur », cfr Deimel, *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 53 et sa *Keilschrift-Palaeographie*, 1929, p. 33, n° 228.

25. Cfr Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Vol. II, Plate 51, col. b, lines 25 and 26. — Autres textes sur le Tigre et l'Euphrate, cfr Howardy, *Clavis Cuneorum*, p. 851, article 549 : n° 415 (Idiglat) et n° 452 (Purattu).

26. Au lieu de « comme le Nil », on lit dans le grec : « hôs phôs » (comme la lumière). Le traducteur grec a lu dans l'hébreu : « kâ-ôr » (comme la lumière) au lieu de lire : « ka-jeôr » (comme le Nil). La même confusion se retrouve dans Amos, VIII, 8. Mais on la corrige sans peine par la version des LXX et par Amos, IX, 5, dans l'hébreu même.

seule qui fût pleinement satisfaisante. Déjà en 1897, le P. Lagrange écrivait : « On a placé le paradis terrestre en tant de lieux et avec la dernière précision que le public considère la question comme désespérée [27] ».

Non seulement la géographie de la Genèse est rudimentaire, mais elle relève d'une conception de l'univers entièrement différente de la nôtre. Pour les anciens, le monde qu'atteignait leur expérience était prolongé par un autre qui ne relevait plus que de l'imagination.

« La terre? », écrivait en 1940 le regretté P. Pierre Charles, S. J., « l'homme était dessus depuis les origines. Il n'y a cependant que quatre cents ans qu'il en a fait le tour et qu'il en connaît la forme. Il n'y a que cinquante ans qu'il a raccordé le centre africain au reste du monde; il y a six ans qu'il a tenté la reconnaissance de la stratosphère; et il n'est pas encore descendu au fond des océans. Le Nil connu depuis les plus vieux Pharaons n'a eu ses sources identifiées qu'au XIXe siècle. L'homme avait de vastes systèmes de métaphysique, des conceptions très élaborées du monde invisible, des cosmogonies et des mythologies, toutes situées au delà de l'expérience, des rituels de magie, des religions savantes et des écoles de philosophie, alors qu'il ignorait la circulation du sang, le mécanisme élémentaire de la digestion et les premières notions de l'hygiène [28] ».

C'est manifestement de cette « Weltanschauung » aux éléments mélangés et totalement irréductibles à nos connaissances que relève chez le Jahviste la conception du jardin d'Eden.

Ajoutons que ce qui importe, au point de vue doctrinal, ce n'est pas l'endroit où se trouvait le couple primitif, mais l'état d'âme dans lequel il fut constitué par Dieu aux origines.

Plutôt donc que de chercher à situer le jardin sur un point quelconque de notre terre, essayons de retrouver l'image que s'en fait le vieil auteur de notre Genèse.

4. *Les arbres du jardin d'Eden.*

« Jahvé Elohim planta un jardin en Eden (II, 8); il fit pousser du sol toute espèce d'arbres attrayants pour la vue et appétissants à manger » (II, 9). Ces divers arbres ne sont pas autrement spécifiés. Nous apprendrons dans la suite que parmi eux se trouvaient des figuiers, car c'est avec des feuilles de figuier que l'homme et la femme fabriquèrent les premiers pagnes. Figuiers, vignes et oliviers sont communs en Palestine.

Tous ces arbres beaux à voir et dont les fruits étaient bons à man-

27. *R.B.*, 1897, p. 346 s. — Cfr aussi Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, 1881; Deimel, *Wo lag das Paradies?*, dans *Orientalia*, n° 15, 1925, p. 44-54.

28. P. Charles, S. J., *Créateur des choses visibles*, dans la *N.R.Th.*, 1940, p. 262.

ger appartiennent à notre botanique terrestre. Ils constituent sur la scène du drame ce qu'on pourrait appeler le décor de fond [29].

Mais au centre de la scène, au milieu du jardin, se trouvent deux arbres (ou peut-être deux bosquets d'arbres) d'un tout autre caractère : l'arbre de la vie et l'arbre du savoir. Pour comprendre ce qu'ils signifient, il faut abandonner les conceptions que l'on puise dans l'étude moderne des sciences naturelles pour pénétrer simplement dans la manière de penser des vieux Orientaux, car « l'Ecriture Sainte doit être lue dans l'esprit où elle a été composée ».

On sait que dans toutes les religions antiques on a pratiqué le culte des arbres, la « dendrolâtrie ». En Egypte comme en Mésopotamie, on connaissait des arbres sacrés qui étaient considérés, si pas comme l'habitation de la divinité, du moins comme imprégnés d'une force divine. Ces arbres sacrés se rencontraient dans les temples ou dans des endroits considérés eux-mêmes comme sacrés [30].

Le jardin d'Eden doit évidemment être considéré comme un endroit qui est spécialement saint et en relation avec la divinité. En d'autres passages de la Bible, le jardin d'Eden est appelé le jardin de Jahvé ou encore le jardin des Elohim, de ces êtres qui forment l'entourage immédiat et habituel de Jahvé Dieu. Dans notre récit même, nous constatons que Dieu parle avec les Elohim. Après l'expulsion du premier couple humain, il postera à l'entrée du jardin les « Keroubim », une classe spéciale d'Elohim. Il y mettra aussi les flammes du glaive zigzaguant, lesquelles ne sont probablement pas sans une certaine relation avec les « Seraphim ». Il est même assez naturel de penser que les deux arbres merveilleux de la vie et du savoir étaient destinés à ces Elohim, habitants du jardin. Tout nous conduit donc à considérer le jardin d'Eden comme un jardin sacré.

Dans le jeu des mystères du moyen âge, on aménageait deux scè-

---

29. Pour les agriculteurs parmi lesquels s'est développée cette imagerie, l'idéal était, non de travailler les champs sous le chaud soleil pour gagner péniblement sa vie, mais d'être assis à l'ombre de beaux arbres abondamment arrosés et produisant chaque année leurs fruits sans demander à l'homme d'autre fatigue que celle de les cueillir. — Le bonheur des temps messianiques ressemblera au bonheur des origines : « Chacun se reposera sous sa vigne et son figuier, nul ne le troublera » (Michée, IV, 4). Cfr Zacharie, III, 10. — C'était aussi le bonheur que promettait Sennachérib à la population de Jérusalem assiégée par lui, si elle consentait à se rendre (*II Rois*, XVIII, 31). — Voir aussi le Paradis de Mahomet dans le Coran, Sourate 56, v. 8, 12, 15, 17-21, 27-31 (cfr Ed. Montet, *Le Coran*, Paris, 1925, p. 40-41).

30. Sur le culte des arbres en Egypte, cfr Kees, *Baumkult*, dans le *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (H. Bonnet), Berlin, 1952, p. 82-87 (avec bibliographie). — Pour la *Mésopotamie*, cfr H. Danthine, *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, avec une abondante bibliographie pour l'Asie antérieure, l'Egypte, Chypre et le monde égéen; cet ouvrage comprend un volume de texte de 277 pages et un album de 206 planches avec la reproduction de 1217 figures. — Cfr aussi N. Perrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, dans *Babyloniaca*, t. XVIII, 1937, p. 5-143.

nes superposées : la scène inférieure représentait la terre; le ciel était symbolisé par l'étage supérieur. Le jardin d'Eden unit sur un même plan les éléments terrestres et les éléments divins. On a généralement interprété l'admission de l'homme et de la femme dans le jardin comme signifiant l'état de félicité originelle dans lequel Dieu avait constitué le couple humain primitif.

5. *Que symbolise l'arbre de vie?*

A cette question, la réponse est facile et unanime. Il signifie le don de l'immortalité qui distingue les « Elohim », êtres immortels, des hommes qui sont mortels. Si le Jahviste a mis cet arbre-symbole au centre du jardin, il a voulu affirmer par là le privilège de l'immortalité proposée par Dieu à l'homme, si celui-ci avait persévéré dans l'obéissance.

C'est par des symboles analogues qu'était représentée chez les anciens Sémites la conception de la vie prolongée par la divinité. Au nombre de ces symboles on trouve la plante de vie, la nourriture de vie, les eaux de vie [31].

La plante de vie (*shammu balaṭi*) joue un rôle important dans l'épopée babylonienne connue sous le nom d'« épopée de Gilgamesh [32] ». Ce poème, un des plus célèbres de la littérature orientale ancienne, gravite autour de la question de savoir si son héros principal Gilgamesh réussira à échapper à la nécessité de mourir et s'il lui sera donné de vivre sans fin.

Ayant vu mourir son ami Enkidu, consterné par cette révélation de la mort dans toute son horreur, Gilgamesh décide de tout mettre en œuvre pour échapper à un sort semblable. Il entreprend un long et périlleux voyage, à la recherche de son lointain ancêtre, le héros babylonien du déluge. Ce personnage s'appelle en sumérien « Zi-ud-sud-du », en accadien « Um-napishtim-rûqu ». Ces noms, dont le second est la traduction du premier, pourraient parfaitement s'interpréter : « Seigneur de longue vie » [33]. C'est qu'en fait ce rescapé du déluge

31. Cfr Dhorme, *Conférences sur la religion assyro-babylonienne*, 2e édit., 1910, p. 189.

32. L'édition la plus récente du texte de l'épopée est celle de R. C. Thompson, *The epic of Gilgamish*, Oxford, 1930 (cfr *R.B.*, 1930, p. 467-469). — Traduction française : Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 182 s. — Traduction allemande : Ebeling, dans Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 2e édit., 1926, p. 150-186. — Traduction française et commentaire par G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris, 1939. — Voir aussi Ch.-F. Jean, *L'épopée babylonienne de Gilgamesh d'après les recherches récentes*, dans la *N.R.Th.*, 1939, p. 681-692. — Pour les épisodes ici résumés, on s'est inspiré de Meissner, *Bab. und Ass.*, II, p. 191-197.

33. Dans une de ses inscriptions, le roi Nabuchodonosor demande à son dieu la vie pour des jours lointains (balat ûmê ruqûti) : cfr St. Langdon, *Die Neubabylonische Königsinschriften*, Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig, 1912, p. 96-97 (Nebukadnezar, n° 10). Le nom sumérien du héros du déluge « Zi-ud-sud-du » signifie précisément celui qui a obtenu de la divinité « la vie pour des jours lointains », ce qui se traduit par le nom accadien de ce même héros « Um-napishtîm-rûqu » (tempus vitae longinquum). La lecture « Um-napishtim-rûqu » a été proposée par G. Hilion, *Le déluge*, 1925, p. 51 s., par J. Ples-

a reçu des dieux le privilège de l'immortalité et sa femme a été admise à partager le même sort. Gilgamesh espère obtenir de ce couple fortuné le secret qui lui permettra d'échapper à la mort.

Au cours de ses pérégrinations, il rencontre une déesse qui le dissuade de poursuivre l'inaccessible : « O Gilgamesh, pourquoi courir de tous côtés? La vie que tu cherches, tu ne la trouveras pas. Lorsque les dieux créèrent l'humanité, ils assignèrent la mort aux hommes et retinrent la vie entre leurs mains ». Sans se laisser décourager, Gilgamesh continue son voyage et arrive enfin au lointain séjour d'Um-napishtim-ruqû.

Il prie son ancêtre de lui révéler comment il pourrait obtenir la vie sans fin. Mais il essuie un refus : sur terre, rien n'est stable, tout est éphémère. La vie n'a qu'un temps; seule, la mort est éternelle. A quoi Gilgamesh répond qu'entre son ancêtre et lui-même il ne parvient pas à voir où se trouve la différence qui lui interdirait, à lui Gilgamesh, d'aspirer aussi à la vie sans fin.

Cédant aux instances de sa femme, Um-napishtim se décide à indiquer à son descendant un moyen d'obtenir la vie. La première chose à faire pour ne pas mourir, c'est de vaincre le sommeil, ce cousin germain de la mort, comme disaient les Grecs. Gilgamesh devra s'efforcer de ne pas dormir pendant six jours et sept nuits. Mais pendant que la femme d'Um-napishtim cuisait sept pains magiques destinés à tenir Gilgamesh éveillé, ce dernier, vaincu par le sommeil, s'est endormi. Il a par sa faute perdu l'immortalité.

Le héros du déluge consent cependant à aider d'une autre manière l'inconsolable Gilgamesh. Il le fait monter à bord d'un vaisseau et, au moment des adieux, toujours à la prière de sa femme, il livre au partant le grand secret de la plante qui croît au fond de la mer. Elle s'appelle : « Shîbu issahir amelu » (Le vieillard devient jeune). C'est une herbe de jouvence qui procure une éternelle jeunesse.

Aussitôt Gilgamesh plonge dans les profondeurs, cueille la plante et remonte avec elle à la surface. Il veut la reporter dans sa ville d'Uruk, en manger lui-même et en donner à ses concitoyens pour que tous retrouvent la jeunesse.

Mais tandis qu'en chemin il se lavait dans l'eau d'un fossé, un serpent vint qui lui déroba la précieuse plante et la dévora. Aussitôt l'herbe magique donna la preuve de son efficacité : le serpent rejeta ses vieilles écailles et fit peau neuve.

Une fois de plus privé de toute espérance de l'immortalité, Gilgamesh éclate en sanglots. Il ne lui reste que de retourner à Uruk sans avoir rien obtenu.

On notera la différence entre l'épopée de Gilgamesh et le récit de la Genèse, en ce qui concerne l'immortalité. Pour le poète babylonien, la plante de vie et l'immortalité qu'elle confère se révèlent inaccessibles, de par la volonté des dieux. Dans le récit génésiaque, l'hagiographe inspiré n'a pas hésité à placer l'arbre de vie dans le jardin où Dieu a introduit le premier couple humain. Cet arbre est parmi ceux dont l'homme pouvait manger les fruits, car seul l'arbre du savoir était interdit.

Sans doute le Jahviste savait que l'homme, œuvre du potier divin, n'était qu'un vase fragile et « tant va la cruche à l'eau qu'à la fin elle se brise ». Mais en vertu de la révélation qu'il était chargé d'enseigner en Israël, le Jahviste savait aussi que le Créateur aux

sis, *Babylone et la Bible,* dans le *Supplém. au Dict. de la Bible,* 1928, col. 750, par Dhorme, *Le déluge babylonien,* dans *R.B.,* 1930, p. 487 et *Recueil Edouard Dhorme,* Paris, 1951, p. 568.

origines avait offert à l'homme cette immortalité si anxieusement recherchée par Gilgamesh, mais que l'homme l'avait perdue uniquement en raison de sa désobéissance envers son Maître et Seigneur.

6. *Que symbolise l'arbre du savoir?*

S'il est relativement facile de déterminer le symbolisme de l'arbre de vie, il est beaucoup plus malaisé de découvrir ce que signifie l'arbre du savoir. En glanant dans le texte ce qui le concerne, on constate ce qui suit : 1) Cet arbre donne de savoir bien et mal; 2) Ce savoir est interdit à l'homme; 3) En mangeant du fruit de cet arbre, l'homme a, au mépris de la volonté divine, usurpé ce savoir; 4) Et l'homme est ainsi devenu comme les Elohim qui savent bien et mal.

Tout revient donc à préciser ce qu'il faut entendre en hébreu par un « jôdêa' thôbh wâ-râ' » (sachant bien et mal).

Notons d'abord que le verbe « jada' » (savoir) est employé en hébreu dans des significations qui n'ont rien de commun avec une connaissance ou une science abstraites. On peut faire la même constatation en grec au sujet du mot « epistèmè » : le vocabulaire philosophique moderne en a tiré « épistémologie », alors que, dans un auteur classique comme Sophocle, « epistèmè » désigne « l'art de tirer à l'arc » [34]. Quand la Genèse déclare au sujet d'Essaü qu'il était un « jôdêa' zaïd » (connaissant la chasse), elle veut simplement dire qu'il était « un habile chasseur [35] ». Et quand le prophète Amos parle des « jôde'ê nèhi » (connaissant la lamentation), il a en vue « les pleureurs professionnels [36] ».

La langue de notre Jahviste est remarquablement concrète : aussi a-t-on plus de chance de découvrir sa vraie pensée en interprétant ici le savoir (da'ath) comme un savoir d'ordre pratique, comme une certaine habileté dans un domaine déterminé. « Savoir, c'est pouvoir », dit un proverbe français.

C'est à cette habileté promise par le serpent que songe la femme, quand elle contemple le fruit de l'arbre interdit. Elle ne constate pas seulement qu'il est séduisant pour les yeux et bon à manger. En cela l'arbre du savoir ne se distingue pas des autres, qui tous sont attrayants pour la vue et appétissants au goût. Mais elle ajoute comme un trait distinctif de cet arbre, comme une caractéristique qu'elle met en relief, comme l'élément qui emporte sa décision, que cet arbre est désirable « le-haskîl [37] ».

Ce verbe au hiphil est traduit par les uns : désirable pour l'entendement », « désirable pour acquérir l'intelligence ». Mais il est manifeste que, dans la pensée du Jahviste, l'homme créé adulte possède l'intelligence et l'entendement.

---

34. Sophocle, *Philoctète*, vers 1057.
35. *Gen.*, XXV, 27 : « bon chasseur » (Crampon); « habile chasseur » (Bible de Jérusalem).
36. Amos, V, 16 : « ceux qui savent gémir » (Crampon); « les pleureurs » (Bible de Jérusalem).
37. Etude des 74 emplois des formes du hiphil de « sakal » dans l'A.T., par P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis*, p. 94-97.

D'autres comprennent : « désirable pour devenir avisé », « désirable pour devenir habile ». Ceci nous paraît répondre beaucoup mieux au sens de « jôdêaᶜ ». Et comme le verbe « haskil » connote l'idée de réussite, le « jôdêaᶜ » de notre récit sera celui qui possède l'habileté pour réussir dans une technique déterminée.

Cette technique est précisée dans son objet et son extension par « thôbh wâ-râᶜ » (bien et mal). Pour fixer le sens de ces mots, on trouve en *II Sam.*, XIV, 17, un texte qui fournit une excellente analogie. La femme de Thékoa dit à David : « Tel un ange de Dieu, tel est le roi mon maître pour saisir *le bien et le mal* ». Le sens de « bien et mal » ressort du verset 20 du même chapitre, où nous lisons : « Mon Seigneur est sage de la sagesse d'un ange de Dieu pour apprendre *tout* ce qui se passe sur la terre ». En d'autres termes, l'union des deux contraires « bien et mal » exprime ici le concept de totalité [38].

De même, dans notre récit de la Genèse, les « jôdeᶜê thôbh wâ-râᶜ », ce sont ceux qui sont capables de faire bien et mal, dont l'habileté s'étend à toutes choses, qui ont le pouvoir de réussir en toutes choses. Ce merveilleux « savoir-pouvoir » appartient aux Elohim. Il était défendu à l'homme d'usurper ce savoir.

Et cependant, l'homme, malgré la défense édictée par Dieu sous peine de mort, a osé porter la main sur l'arbre sacré dont le fruit avait la puissance de conférer ce savoir. Et l'homme est devenu, à l'instar des Elohim, un « jôdêaᶜ thôbh wâ-râᶜ ». Toute la question est maintenant de préciser en quoi consiste cet étonnant savoir dans la pensée de notre narrateur.

On a dit : ce n'est pas l'omniscience, que l'homme déchu ne possède pas. C'est l'évidence même : aussi bien, le concept d'omniscience est-il une idée qu'il est difficile d'imaginer dans l'horizon du vieux Jahviste.

On a dit positivement : c'est la faculté de décider soi-même ce qui est bien et mal et d'agir en conséquence. C'est donc une revendication d'autonomie morale, par laquelle l'homme renie son état de créature et renverse l'ordre établi par Dieu. Mais cette prétention qu'a eue l'homme d'agir comme bon lui semblait a été cause de la violation de la défense portée par Dieu, mais non l'effet consécutif à la manducation du fruit défendu. Il est au reste peu probable que des considérations d'ordre abstrait rejoignent la pensée concrète du Jahviste et correspondent à ce qu'il mettait sous la locution « jôdêaᶜ thôbh wâ-râᶜ ».

Pour éclairer ce difficile problème, il est intéressant de signaler ici comment est qualifiée, dans l'épopée de Gilgamesh, la mère du héros, la déesse Ninsun. Elle était considérée comme douée de pouvoirs divinatoires et magiques, lesquels sont exprimés dans une formule plusieurs fois répétée au cours du poème : « *Ninsun enqit, mudat kalama idi* » (Ninsun l'avisée, celle qui sait tout le savoir) [39].

Cette manière de dire est un parfait équivalent de « jôdêaᶜ thôbh wâ-râᶜ » comme d'ailleurs l'adjectif « *emqu, enqu, (enqit)* » rend bien en accadien l'idée

38. Cfr « *Lier-Délier* » ; *l'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires,* dans *Vivre et Penser,* Recherches d'exégèse et d'histoire, IIIe série, 1943-1944, Paris, p. 90-103.

39. Dans l'édition de C. Thompson, voir Tablette I, col. V, lignes 39 et 40 (page 15) ; col. VI, lignes 16 et 17 (page 16) ; Tablette III (assyrian version), col. I, ligne 17 (page 30).

exprimée en hébreu par « *haskîl* » : « emqu » se dit de ceux qui sont habiles dans une technique déterminée; ce terme convient d'abord au patron de tous les magiciens, le dieu Ea. Il s'applique aussi à des artisans habiles dans leur métier.

Tout bien considéré, nous arrivons à la conclusion que, dans l'intention de l'hagiographe, l'expression « jôdêaʿ thôbh wâ-râʿ » (sachant bien et mal), dès qu'elle est appliquée à l'homme, désigne celui qui prétendait mettre en œuvre une habileté supra-humaine en se livrant aux pratiques de la divination et de la magie.

Il est une autre expression du récit génésiaque qui conduit vers la même interprétation : le serpent promet que, s'ils mangent du fruit de l'arbre interdit, « leurs yeux s'ouvriront » (*Gen.*, III, 5). Mais les devins sont précisément ceux qui ont « les yeux ouverts », suivant l'expression relative à Balaam, dans le livre des *Nombres*, XXIV, 3-4.

En résumé, les versets cinquième et sixième du troisième chapitre contiennent les trois indices qui permettent de préciser la nature du savoir communiqué par l'arbre défendu : au verset cinquième, dans le discours du séducteur, c'est d'abord l'expression : « Vos yeux s'ouvriront », puis c'est la promesse : « Vous serez habiles en bien et en mal, comme les Elohim ». C'est enfin, au verset sixième, la constatation que fait la femme, en relation directe avec l'arbre du savoir : « Il est désirable pour devenir habile ».

7. Divination et magie en Israël.

Comme chez tous les peuples de l'antiquité, comme aujourd'hui encore parmi les populations primitives de l'Afrique ou d'ailleurs, il s'est toujours rencontré en Israël des hommes et des femmes qui ont prétendu mettre en œuvre, par leurs pratiques divinatoires et magiques, une habileté supérieure à celle que possède normalement un être humain.

Le *Deut.*, XVIII, 10-11, énumère les diverses formes sous lesquelles ces pouvoirs étaient utilisés[40]. On connaissait en Israël le « qôsêm qesamim » (celui qui devine les divinations), le devin qui prétend connaître les choses cachées et prédire l'avenir. Il y avait le « meʿônên », celui qui observe les nuages (ʿanan) pour en tirer des pronostics; dans la Mishna, ce mot est expliqué comme signifiant « le fascinateur », celui qui possède les yeux de ceux qu'il a ensorcelés, si bien qu'il leur fait voir les choses selon sa volonté[41]. Il y avait le « menaḥesh », le charmeur, qui fait usage d'incantations ou paroles produisant un effet magique : ce terme est en relation avec

40. Commentaire dans Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, t. I, *La religion des Hébreux nomades*, 1937, p. 229 s.

41. Dans *Sanhedrin*, 65 b, le « meʿônên est défini « ha-ôḥêz eth ha'ênajim » (celui qui possède les yeux).

« naḥash » (serpent) et doit avoir un rapport avec les charmeurs de serpents dont la Bible fait mention. Il y avait le « mekhashêph », le sorcier, habile à jeter des maléfices : n'oublions pas que la croyance aux sorciers a eu la vie longue, même dans nos pays chrétiens, jusqu'à la fin du XVIIe siècle. Il y avait encore le « ḥôbhêr ḥèbhèr », celui qui lie un nœud, sans doute le fabricant d'amulettes nouées, connues en Egypte déjà par les textes des Pyramides [42]. Il y avait enfin toutes les pratiques relatives à l'évocation et à la consultation des morts. Le texte du Deutéronome cite le « shô'êl ôbh » (celui qui interroge l'esprit d'un mort), le « shô'êl jidde'ôni » (celui qui interroge un esprit familier) et le « dôrêsh el-ham-mêthim » (celui qui d'une manière quelconque prétend consulter les morts, par exemple par l'incubation, en passant la nuit dans un tombeau) [43].

Nombreuses sont les attestations des livres sacrés qui prouvent que, malgré des défenses répétées et les peines graves qui frappaient les personnes adonnées à la magie, ces pratiques ont perduré à travers toute l'histoire d'Israël.

On se rappelle le roi Saül qui avait extirpé du pays les nécromants et les devins. Et pourtant, dans son désarroi, il ne résista pas au désir d'aller consulter la pythonisse qui s'était maintenue à Endor, malgré les ordres d'expulsion (*I Sam.*, XXVIII).

Le grand prophète Isaïe se moque amèrement de ses contemporains qui refusaient de prêter foi aux paroles de Jahvé, mais s'en allaient consulter les nécromants. Ils tournaient le dos au Dieu vivant pour aller interroger les morts (Isaïe, VIII, 16-19).

Les historiens sacrés reprochent au roi Manassé d'avoir fait le mal aux yeux de Jahvé en pratiquant augures, divination, magie, en instituant nécromants et devins [44].

Parmi les causes qui entraînèrent la chute de Samarie et la ruine du royaume d'Israël, les mêmes hagiographes assignent l'idolâtrie, la divination et les enchantements [45].

Par contre, ils font l'éloge du roi Josias pour avoir fait disparaître les nécromants et les devins, ainsi que les téraphim, les idoles et toutes les abominations qui se voyaient dans le pays de Juda et à Jérusalem [46].

Malgré ces réformes, le Lévitique contient encore plusieurs articles contre la divination, la magie, la nécromancie. Il est déclaré qu'on ne peut s'adresser aux nécromants et aux devins sans encourir une souillure [47]. S'adresser à eux, c'est se prostituer, c'est commettre le crime de la femme qui se détourne de son époux légitime pour se livrer à des amants. Aussi, celui qui se rend coupable de cette infamie, Dieu le retranchera du milieu de son peuple [48]. Enfin, il est prévu que tout homme ou femme qui évoquera les esprits ou s'adonnera à la divination sera mis à mort : on les lapidera, leur sang sera sur eux [49].

---

42. Sur les amulettes nouées, cfr Fr. Lexa, *La magie dans l'Egypte antique*, t. I, 1925, p. 95-98.
43. Cfr Driver, *Deuteronomy*, The International Critical Commentary, 1902, p. 223-226.
44. *II Rois*, XXI, 6 et *II Chroniques*, XXXIII, 6.
45. *II Rois*, XVII, 1-23.
46. *II Rois*, XXIII, 24.
47. *Lévitique*, XIX, 31.
48. *Lévitique*, XX, 6.
49. *Lévitique*, XX, 27.

Il faudrait citer encore le passage étrange d'Ezéchiel, XIII, 17-23, dirigé contre les sorcières et les devineresses, qui pratiquaient la sorcellerie, la nécromancie et la magie noire. Ezéchiel leur reproche, au nom de Jahvé, de tuer des gens qui ne doivent point mourir et de faire vivre des gens qui ne doivent point vivre.

Un commentateur récent déclare : « Peut-être le prophète ne niait-il pas l'efficacité de certaines pratiques [50] ». C'est manifeste : sans cela les législations antiques n'auraient pas poursuivi la sorcellerie et la magie avec une telle sévérité. C'est pour le même motif que « les prophètes n'ont cessé d'attaquer violemment cette plaie de la vieille société orientale, cette caricature démoniaque de la religion qu'est la magie ».

Mais c'est aussi pour ce motif que notre auteur jahviste a placé dans le jardin d'Eden l'arbre du savoir comme un arbre dont le fruit était interdit à l'homme sous peine de mort. Il considérait en effet que le pouvoir qu'exerçaient les magiciens de toute espèce était un pouvoir dérobé à Dieu contre sa volonté et il n'hésitait pas à voir dans cette rapine le péché qui était à l'origine de la corruption religieuse de l'humanité [51].

B. UN PERSONNAGE ÉNIGMATIQUE : LE SERPENT

L'explication proposée ci-dessus au sujet de l'arbre du savoir permet de comprendre la présence, à côté de cet arbre, d'un personnage énigmatique à première vue : le serpent.

50. J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel*, Lectio divina, 13, 1953, p. 58.

51. C'est cette mentalité magique que doivent avant tout combattre les prédicateurs de l'Evangile, quand ils s'adressent, aujourd'hui encore, à des peuples restés relativement primitifs. Un des hommes qui connaît le mieux la psychologie des indigènes du Congo Belge a écrit : « Le principal obstacle au christianisme ne gît pas dans ce qu'on appelle les mœurs, ni dans l'immoralité, mais bien dans la mentalité imprégnée depuis des siècles par les pratiques du fétichisme et du mânisme » (J. Van Wing, S. J., *Etudes Bakongo*, II, Religion et Magie, Mémoires de l'Inst. Royal colonial belge, Sc. morales et polit., IX, 1941, p. 269-270). Et un missionnaire qui travaille depuis de longues années en pleine brousse africaine nous confirmait ce jugement en constatant combien il est difficile de lutter contre la mentalité fétichiste des noirs. Il résumait à notre intention une leçon de catéchisme où il avait traité cette question en tenant à ses noirs le langage suivant : « Il n'y a pas de mal à utiliser les forces et les vertus que Dieu a mises dans la nature pour nous venir en aide dans nos souffrances et nos maladies : c'est ce que font à l'hôpital le médecin et les religieuses qui vous soignent... Mais ce qui est mal, c'est de vouloir voler la puissance de Dieu pour s'en servir indépendamment de lui. Le féticheur pense qu'il a capté par sa seule puissance, par son seul « mayela » (intelligence), des secrets divins, des forces occultes. Prédire l'avenir, guérir les maladies par des formules magiques, envoûter à distance, rendre le sort favorable, tout cela n'appartient pas à l'homme, cela n'est possible qu'à Dieu. Le féticheur prétend voler à Dieu sa puissance et ses secrets. Il méprise Dieu. Et vous-mêmes, quand vous allez chez le féticheur, vous commettez un péché, parce que vous méprisez Dieu, en croyant que le féticheur a pu voler à Dieu son pouvoir et en essayant d'échapper vous-mêmes à la toute-puissance divine ». N'est-ce pas ainsi que les prophètes en Israël condamnaient la divination et la magie comme un crime de prostitution? N'est-ce pas ainsi que le Jahviste considérait le pouvoir des magiciens comme volé à l'arbre du savoir, au mépris de la volonté divine?

Qu'il soit mis dans notre récit au nombre des animaux que Jahvé avait créés, c'est là une position qui découle du monothéisme de notre auteur. Nous connaissons aussi par le Psaume CIV le dragon polycéphale Léviathan créé par Dieu pour qu'il se joue au sein des mers, alors que dans certains récits cosmogoniques, ce même Léviathan apparaît comme un adversaire du Maître du monde.

Si le serpent reçoit dans le récit de l'Eden le rôle que l'on sait, il le doit à la longue histoire religieuse qu'il a connue dans l'ancien Orient. Cette histoire était déjà pour le moins deux fois millénaire, quand le Jahviste, avec son génie d'adaptation, s'est emparé du personnage et l'a transformé conformément au but de sa composition.

Selon notre hagiographe, le serpent est le plus habile, le plus rusé de tous les animaux. Il parle. Il connaît la vertu secrète de l'arbre du savoir. Il accuse Jahvé de mensonge et de jalousie. Il est maudit, condamné à manger de la poussière, à ramper sur le ventre et à provoquer l'inimitié des hommes. Il semble qu'on puisse conclure de là que primitivement il ne mangeait pas de poussière, qu'il ne rampait pas sur le ventre, mais qu'il allait debout ou qu'il était muni de pattes et qu'il n'était pas ennemi de l'homme.

Ce qui donne au serpent de notre récit une place à part dans le monde des animaux, c'est qu'il a la prétention de connaître le secret de l'arbre du savoir et il ose se dresser contre Dieu.

A dire vrai, le serpent se présente sous les traits d'un personnage qui a des rapports avec le monde de la divinité. Sans nul doute, pour notre Jahviste, ce n'est plus ni un dieu, ni un animal sacré, mais ce serpent vient d'un monde où il était considéré comme un être sacré, comme un être divin.

En quoi consistait cette conception antérieure? Certains ont voulu identifier le mystérieux reptile avec un dragon du chaos primitif, avec Rahab ou Léviathan, ces monstres de désordre et d'orgueil qui, dans le combat des origines, se dressaient contre le Dieu créateur. Mais il existe une différence appréciable entre ces monstres du chaos, personnification des flots tumultueux de l'océan primordial, et le rusé « naḥash » que nous voyons surgir dans le jardin d'Eden, près de l'arbre du savoir.

Il y a d'excellentes raisons de penser que, dans sa forme antérieure, ce serpent n'était pas opposé aux hommes. S'il apparaît désormais dans le récit génésiaque comme l'adversaire de Dieu et de l'humanité, c'est en vertu de la métamorphose que lui a infligée le génie inspiré du Jahviste. Il a emprunté son personnage à un milieu où le serpent était honoré comme la divinité mantique et magique de la vie, de la santé, de la fécondité, de la fertilité, mais il a vigoureusement marqué cet emprunt de son sceau personnel en découronnant cette divinité rivale de Jahvé et en lui assignant dans la narration biblique un rôle qui conduit le reptile détesté à être solennellement maudit.

1. *Le culte du serpent dans l'antiquité.*

Quelques faits choisis parmi beaucoup d'autres suffiront à rappeler que l'antiquité a connu un culte du dieu-serpent, divinité chtonienne, douée de pouvoirs divinatoires et magiques, capable de blesser et de guérir, de perdre et de sauver, de favoriser fécondité et fertilité.

En *Mésopotamie* [52], on connaît le dieu-serpent Nin-gish-zi-da [53], dont le nom signifie, selon les uns, « Seigneur de l'arbre véridique (ou) véritable », selon d'autres, « Seigneur du bois de vie ». On notera, dans l'histoire du dieu-serpent, la relation fréquente, pour ne pas dire constante, entre le serpent et l'arbre.

Nin-gish-zi-da était aussi « Seigneur de la Terre », c'est-à-dire divinité du monde infernal. Il avait pour père un autre dieu chtonien « Nin-azu », ce qui signifie « seigneur médecin ».

Nin-gish-zi-da était associé à Dumu-zi-abzu (le fils véridique de l'apsu), qui sera Tammouz chez les Assyro-Babyloniens et Adonis chez les Phéniciens et les Grecs. Comme ce dernier, il était un dieu de fertilité. On conçoit qu'on ait fait du serpent un dieu de fécondité et de végétation. Dans l'épopée de Gilgamesh — on l'a rappelé plus haut — un serpent ravit à l'infortuné voyageur la plante magique de la vie, la dévore et fait aussitôt peau neuve. Ce phénomène avait accrédité l'idée que le serpent ne mourait pas, mais renouvelait périodiquement sa vie. Animal chtonien, il sortait, croyait-on, des sources fécondantes, en communication avec le sous-sol et l'apsu.

Le patési de Tello-Lagash, Gudéa, avait consacré à Nin-gish-zi-da, son dieu protecteur, un vase à libations, sur lequel sont représentés deux serpents enlacés [54]. Est-ce, comme certains le disent, la fusion de l'élément mâle et de l'élément femelle, principes de vie? En tout cas, ce motif décoratif constitue probablement l'exemplaire le plus ancien d'un symbole qui est encore en honneur aujourd'hui chez les médecins et les pharmaciens.

Sur le vase de Gudéa, les deux serpents sont encadrés par deux dragons ailés, qui maintiennent chacun une hampe à boucle. Ces deux hampes signifient la porte d'un sanctuaire, d'un domaine réservé à la divinité. A ces dragons ailés on a donné une tête de serpent, un corps de serpent, une queue munie d'un dard de scorpion. Les pattes antérieures se terminent par des griffes de fauves et les postérieures par des serres de rapaces.

Sur un cylindre-sceau [55] du même Gudéa, le dieu-serpent Nin-gish-zi-da est représenté comme une divinité barbue portant la tiare à quatre paires de cornes, mais de ses épaules sortent des protomes de dragons ailés, tandis qu'à l'extrémité du motif on voit, s'avançant sur ses quatre pattes, un dragon semblable aux deux porteurs de hampe sur le vase à libations.

Nous avons ainsi sous les yeux les étapes franchies par le serpent pour devenir une divinité anthropomorphe : serpents enlacés, dragon passant sur quatre pattes, dragon debout portant la hampe, enfin divinité barbue avec des protomes de dragons lui sortant des épaules.

---

52. Sur les représentations du serpent en Mésopotamie, cfr E. D. Van Buren, *The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art*, dans les *Analecta Orientalia*, 18, Rome, 1939, n° 39, p. 97-101.

53. Sur le dieu Ningishzida, cfr Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie, « Mana », Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1945, p. 119-121.

54. *Encyclopédie photographique de l'art, Le Musée du Louvre*, I, Paris, 1935, p. 224. — *Ibidem*, p. 223,B, voir le couvercle de lampe représentant deux serpents enlacés, emblème de Ningishzida. — Description du vase de Gudéa, dans G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, II, 1931, p. 744-746.

55. Représentation et description du cylindre-sceau de Gudéa, dans G. Contenau, *Manuel d'archéol. orient.*, II, 1931, fig. 535 et p. 754-755.

Le dragon ailé sur quatre pattes est un motif qui se retrouvera à Babylone, où, avec le lion et le taureau, il protégera par sa puissance magique les portes d'Ishtar. On l'appellera « mush-rushshu » (serpent rouge) [56].

L'*Egypte* a connu de multiples représentations du dieu-serpent. Sous le nom de Renenet en égyptien et de Thermouthis en grec est désignée une déesse de fertilité, figurée comme un serpent ou comme une femme à tête de serpent. Elle présidait à la moisson et aux vendanges. Elle s'occupait de la nutrition des enfants et était associée aux déesses protégeant les naissances. Les vêtements étaient un don de sa main. Sa sollicitude s'étendait à tous les domaines où, avec le dieu Shaï (en grec Psais), elle était la personnification de la bénédiction et du bonheur [57].

Une autre divinité serpent, Nehebkaou, présente une certaine similitude avec la précédente. On lui attribuait le renouveau de vie que provoquaient annuellement les crues et les inondations fécondantes du Nil. Les papyrus magiques la présentent comme une divinité protectrice [58].

Il a existé aussi un dieu-serpent auquel on donnait le nom significatif de « Pa-neb-ankh » (le Seigneur de la vie). On recourait à lui pour obtenir santé et longue vie [59].

Si le serpent apparaît dans plus d'un texte égyptien comme un animal redoutable contre lequel on cherchait des moyens de défense, on désirait aussi utiliser sa puissance. Au chapitre LXXXVII du livre des Morts, le défunt prononce les paroles magiques qui doivent opérer sa métamorphose en serpent. Il pourra ainsi se glisser dans les régions les plus éloignées de la terre, renaître, rester jeune, comme le serpent qui, chaque année, fait peau neuve [60].

Sous des formes à peine différentes, l'Egypte considérait le dieu-serpent comme possédant les mêmes attributs que ceux qu'on lui accordait en Mésopotamie.

Dans le *panthéon sumério-accadien,* se trouvaient associés les dieux de fertilité Dumu-zi-abzu et Nin-gish-zi-da. Dans le mythe d'Adapa [61], ce sont ces deux divinités qui montent la garde à la porte du dieu du ciel, Anou. Dans le *panthéon phénicien,* on trouvait réunis de même Adonis et Eshmun [62]. Adonis étant la forme phénicienne de Dumu-zi-abzu (Tammouz), il est vraisemblable qu'on retrouvait dans Eshmun un correspondant du dieu-serpent Nin-gish-zi-da. A l'instar de leurs ancêtres sumériens, Adonis et Eshmun étaient des dieux de fertilité, renaissant chaque année avec la nature entière.

---

56. Représentation en couleurs du dragon de la porte d'Ishtar, dans Koldewey, *Das Wieder Erstehende Babylon,* Leipzig, 1913, fig. 31, entre p. 46 et 47.

57. Article « Thermuthis » dans H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte,* Berlin, 1952, p. 803-804. — *Ibidem,* p. 329, représentation d'Isis-Thermuthis sous la forme d'un buste de femme prolongé par un corps de reptile (Desinit in piscem mulier formosa superne). — Le couple Shaï et Renenet sont les divinités de la fortune, comme Gad et Meni chez les Syriens (cfr Isaïe, LXV, 11, et la note de Condamin, *in h.l.*).

58. Article « Nehebkau » dans H. Bonnet, *Reallexikon...,* p. 510 s.

59. Sur « Pa-neb-ankh » (ou « Pe-neb-onech »), cfr Spiegelberg, dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde,* 62, p. 38. — Bonnet, *Reallexikon...,* article « Schlange », p. 681-684.

60. W. Budge, *The Book of the Dead,* Londres, 1923, p. 277 s.

61. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* p. 148-161; Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.,* 2e édit., 1926, p. 143-146; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the O.T.,* Princeton, 1950, p. 101-103.

62. W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter,* **Leipzig, 1911.**

Si Eshmun correspondait au dieu-serpent Nin-gish-zi-da, il est certain qu'il a été identifié avec le dieu grec Asklepios, lequel était primitivement un dieu-serpent. Il y a donc de fortes raisons de penser que l'Eshmun phénicien était aussi dans sa forme première un dieu-serpent.

De Phénicie, le culte d'Eshmun était parvenu à Carthage (« ville neuve »), colonie phénicienne [63]. De là, il était passé en Sardaigne, où l'on a retrouvé la plus ancienne attestation de l'identité Eshmun-Asklepios-Aesculapius. Il s'agit d'une inscription trilingue (punique, grec, latin) sur la base d'un autel votif offert à Eshmun par un certain Cléon qui avait obtenu du dieu sa guérison [64].

Si le culte du dieu-serpent a connu une large diffusion en Orient, il n'a pas été moins célèbre en Occident.

En *Grèce* d'abord, le médecin divin a possédé de nombreux sanctuaires réputés. Nous n'en ferons pas le catalogue exhaustif; nous nous contenterons de citer quelques « asklepieia » plus célèbres [65].

Il en était un dans l'*île de Cos,* dont parle, au troisième siècle avant notre ère, le poète grec Hérondas, peut-être originaire de cette île. Dans son IVe Mime, Hérondas met en scène un groupe de femmes qui vont, dès le matin, faire une visite au sanctuaire d'Asklepios. Après avoir déposé un ex-voto pour une guérison obtenue et offert un coq pour le sacrifice, les visiteuses donnent ordre à une servante qui les accompagne d'aller, en un religieux silence, jeter dans le trou du serpent le gâteau d'offrande [66]. On a supposé qu'il s'agissait de mettre dans le « trésor » du temple, surmonté par un serpent de bronze, une obole censée être un gâteau pour le reptile consacré au dieu de la santé. Le couvercle d'un tronc pour offrandes découvert dans le temple d'Esculape à Ptolémaïs d'Egypte viendrait confirmer cette interprétation. Les circonvolutions du serpent constituent la surface ronde formant couvercle; la tête du reptile se dresse, gueule ouverte, pour recevoir les offrandes. Cette pièce en granit noir est du deuxième siècle de notre ère [67]. Mais, quelques siècles plus tôt, au temps d'Hérondas, il est très possible que des serpents vivants aient eu leur domicile dans le sanctuaire : dans ce cas, le « pelanos » du texte d'Hérondas désignerait, non pas une monnaie mince et plate, une obole, mais un vrai gâteau [68].

Athènes possédait aussi, au sud de l'Acropole, son temple d'Asklepios, avec le dortoir pour l'incubation, procédé courant dans le culte de ce dieu. Dans sa comédie intitulée « Ploutos », Aristophane donne une description très vivante d'une nuit passée dans le domaine du dieu. Les malades, couchés dans l'« Abaton » (c'est le nom du dortoir sacré), attendent dans le sommeil et l'obscurité de la nuit que le dieu-médecin fasse sa ronde et daigne s'intéresser à leur sort. Il paraît enfin, suivi de ses filles Iaso (la guérisseuse) et Panacée (celle qui guérit tout). Arrivé devant Ploutos aveugle, le dieu siffle et du temple s'élancent deux serpents d'une taille prodigieuse qui se mettent à lécher Ploutos

63. Sur le culte d'Eshmun à Carthage et en Afrique, cfr St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord,* t. IV, La civilisation carthaginoise, 2e édit., Paris, 1929, p. 314-324.

64. *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* t. I, n° 143.

65. Ch. Kerényi, *Le médecin divin, Promenades mythologiques aux sanctuaires d'Asclépios,* Bâle, 1948.

66. Hérondas, *Mimes,* Collection des Universités de France, Paris, 1928, p. 65-71 : Mime IV : Les femmes au temple d'Asclépios pour l'ex-voto et le sacrifice.

67. Et. Drioton et Et. Sved, *Art Egyptien,* Photographie n° 143, p. 153 : Couvercle d'un tronc pour offrandes dans le temple d'Esculape à Ptolémaïs. — Granit noir, IIe siècle ap. J.C. — Musée du Caire.

68. « Pelanos » signifie « gâteau de sacrifice », mais aussi « monnaie mince et plate » : Boisacq, *Dictionnaire étymologique,* p. 759 s.

autour des paupières et aussitôt la vue lui est rendue. Après quoi, le dieu et les serpents disparaissent dans le temple (*Ploutos*, vv. 653-748).

Pour littéraire que soit le témoignage du grand comique athénien, il prouve néanmoins qu'au début du quatrième siècle avant Jésus-Christ, on était loin d'avoir perdu le souvenir d'une tradition plus de deux fois millénaire, laquelle voyait dans le serpent un animal sacré doué d'une puissance magique pour la guérison et la vie. Au sujet de la scène de guérison dont « Ploutos » est l'heureux bénéficiaire, un commentateur note : « Asclépios était toujours accompagné d'un serpent joufflu, sorte de reptile tout à fait inoffensif (cfr Elien, *Hist. Anim.*, VIII, 12) ; très souvent même il prenait la figure du serpent pour se montrer aux hommes » [69]. Il serait plus exact de dire que c'était l'antique dieu-serpent qui avait pris la figure d'un homme, mais qu'on n'avait pas perdu le souvenir de sa forme primitive. Le témoignage d'Aristophane semble confirmer que des serpents vivants continuaient à jouer un rôle dans les sanctuaires du dieu-médecin.

Le plus fréquenté des sanctuaires d'Asklepios en Grèce était celui d'*Epidaure* en Argolide [70]. Les stèles retrouvées dans les fouilles conservent le souvenir des prodiges de guérison que l'on attribuait à cette divinité, dont la culture grecque avait réussi à faire « le dieu compatissant et humain, le dieu qui aime le plus l'humanité » [71]. On a noté qu'avant Asklepios aucun dieu n'avait été caractérisé d'une manière précise comme bienfaiteur des hommes. On a même été jusqu'à dire que, pendant la période païenne postérieure, le dieu Asklepios fut presque le pendant du Christ lui-même [72]. Si le dieu-serpent fut le rival de Jahvé dans l'Ancien Testament, faut-il s'étonner qu'il ait été celui du Christ dans le Nouveau?

La réputation du dieu guérisseur d'Epidaure s'étendit au loin. Un certain Archias de Pergame, en Asie-Mineure, s'était cassé la jambe, tandis qu'il chassait dans le Pindasos, au nord de la ville. Comme les médecins de Pergame ne parvenaient pas à le guérir, il se fit transporter à Epidaure, où le dieu répondit pleinement à ses vœux. De retour dans son pays, Archias établit près de Pergame, au sud-ouest de la ville, un « asklepieion » [73]. Telle fut, au quatrième siècle avant notre ère, l'origine de ce sanctuaire qui devait devenir, surtout au début de l'ère chrétienne, un des endroits les plus célèbres du monde antique.

En Grèce — on vient de le rappeler —, le dieu-serpent s'était anthropomorphisé au point d'être devenu simplement, comme on l'a écrit, « un brave homme [74] » : dès le quatrième siècle, nombreuses sont les représentations d'Asklepios (bas-reliefs et statues) sous les apparences d'un dieu semblable à Zeus ou au

---

69. Coulon-Van Daele, *Aristophane*, t. V, Collection des Universités de France, Paris, 1930, p. 122, note 2.

70. A. Defrasse et H. Lechat, *Epidaure, Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclépios*, Paris, 1895.

71. *Aelius Aristide*, édit. Dindorf, t. I, p. 409 et 411. — Les textes relatifs à Asclépios ont été réunis avec une traduction anglaise dans E. J. et L. Edelstein, *Asclepius, A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I, Baltimore, 1945.

72. L. Farnell, *The Paradox of Prometheus*, dans *Journal of hellenic Studies*, 53, 1953, p. 45.

73. Th. Wiegand, *Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon 1928-32 : Das Asklepieion* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1932, Phil.-Hist. Klasse, Nr 5), Berlin, 1932.

74. « La popularité du dieu d'Epidaure devait être grande parmi les gens de petite condition et de beaucoup de foi, plus grande même que celle de ses supérieurs en divinité qui trônaient à Delphes, à Olympie, à Argos ; popularité justement acquise et qui s'explique d'un mot : ce dieu était un brave homme » (H. Lechat, *Epidaure, Restauration*, p. 160).

bel Apollon [75]. Cependant, en souvenir de son origine première, le dieu tient en main la branche noueuse à laquelle s'enroule un serpent.

Par contre, à *Pergame,* la divinité a gardé sa forme animale. On le constate sur les monnaies et les médailles où le dieu de Pergame est figuré comme un long reptile enlaçant le tronc d'un arbre sacré [76]. Il redevient ici ce qu'il était à l'époque sumérienne sous le nom de « Seigneur de l'arbre véridique » (Nin-gish-zi-da).

Dans un motif qui associe Dionysos et Asklepios, des « cistophores », pièces de monnaie portant l'empreinte d'une corbeille, représentent, à l'avers, un serpent dont le corps se dresse à demi en dehors du ciste entr'ouvert de Dionysos et, au revers, deux serpents enlacés autour d'un étui renfermant un arc [77].

Si l'on considère que le culte d'Asklepios est venu d'Epidaure à Pergame au IVe siècle avant notre ère, il faudra conclure qu'en Argolide, région éloignée du Péloponèse, l'humanisation du dieu-serpent avait été moins rapide qu'en d'autres centres grecs.

On s'est demandé si c'était le culte du serpent à Pergame que visait l'auteur de l'Apocalypse, quand il déclarait dans sa lettre à l'Eglise de cette ville : « Là où tu demeures est le trône de Satan » et quand il affirmait que la région de Pergame était « le pays de Satan » (*Apoc.,* II, 13). Il est bien vrai qu'à deux reprises, dans l'*Apoc.,* XII, 9 et XX, 2, le dragon, le serpent ancien est identifié formellement avec le diable et Satan. Il est donc possible que ce soit le culte idolâtrique du serpent que vise le voyant de Patmos, mais il est plus probable qu'il s'en prend à l'ensemble des cultes païens dont la grande cité était le théâtre et, par-dessus tout, au culte des empereurs divinisés [78].

Si au IVe siècle Asklepios avait passé la mer pour aller s'installer à Pergame, au début du IIIe siècle il entreprenait un bien plus long voyage et allait élire domicile dans l'île du Tibre à *Rome* [79]. On place cet événement vers 291 avant notre ère. C'est de Rome que le culte d'Asklepios-Esculape se propagera pour se répandre dans tout l'empire romain.

Le voyage accompli par le dieu, depuis Epidaure jusqu'à Rome, et son installation dans l'île tibérine sont racontés par le poète latin Ovide, au livre XVe des Métamorphoses. Voici la description du dieu apparaissant sous sa forme de serpent, dans le temple d'Epidaure :

« Ils avaient à peine fini de parler que le dieu, sous la forme d'un serpent doré portant une haute crête, s'annonce par un sifflement; à son arrivée, la statue, l'autel, la porte, le pavé de marbre, le faîte revêtu d'or, tout est ébranlé; il se dresse au milieu de l'édifice et promène autour de lui des regards étincelants. La foule est saisie de frayeur; le prêtre, dont la vénérable chevelure est ceinte d'une bandelette blanche, a reconnu la divinité; il s'écrie : Voici le dieu, voici le dieu; que vos pensées, que vos langues me secondent, ô vous tous qui êtes ici présents. Puisse ton apparition, ô dieu tout-puissant, être pour nous un heureux présage. Protège les peuples qui honorent tes autels » [80].

---

75. Riche collection des représentations d'Asklepios dans Ch. Kerényi, *Le médecin divin.*

76. W. M. Ramsay, *The letters to the seven Churches of Asia,* Londres, 1904, p. 285, fig. 23 : Caracalla adorant le dieu-serpent de Pergame.

77. W. M. Ramsay, *The letters...,* p. 287, fig. 24 : avers d'un cistophore où est représenté un serpent sortant de la « cista mystica » de Dionysos; p. 288, fig. 25 : revers du même avec les serpents et l'étui d'un arc.

78. H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John,* Londres, 1907, p. 34-35, note 13.

79. Sur le culte d'Esculape dans l'île du Tibre, cfr Ch. Kerényi, *Le médecin divin, Asclépios à Rome,* p. 9-22; M. Besnier, *L'île tibérine dans l'antiquité,* Paris, 1902.

80. Traduction G. Lafaye, *Ovide, Les métamorphoses,* Collection des Universités de France, t. I-III, Paris, 1928-30.

Selon le poète latin, à la recherche d'intéressantes métamorphoses, cette apparition du dieu sous forme de serpent avait été annoncée par Asklepios lui-même, quand il s'était manifesté en songe à Q. Ogulnius, chef de l'ambassade romaine venue à Epidaure pour supplier le médecin divin de sauver Rome de l'horrible contagion qui la désolait. Le dieu s'était dressé, durant la nuit, devant le lit d'Ogulnius, comme il avait coutume de le faire pour les malades qui venaient dormir dans l'Asklepieion. Sa main gauche tenait le bâton rustique sur lequel s'enroulait un serpent. Sa droite caressait sa longue barbe. D'une voix calme, il prononça ces mots : « Ne crains rien; je viendrai et je quitterai mon image; regarde seulement ce serpent qui entoure mon bâton de ses nœuds : considère-le avec attention pour pouvoir le reconnaître. Je prendrai sa forme, mais je serai plus grand; tu me verras cette haute taille qui convient aux corps divins quand ils se métamorphosent » (Ovide, *Les Métamorphoses,* livre XV, vv. 622-745).

2. *Le culte du serpent sur la terre de Canaan.*

Les quelques renseignements glanés çà et là sur le culte du dieu-serpent dans l'antiquité montrent à quel point il était répandu à travers le temps comme à travers l'espace. On doit donc s'attendre à retrouver ce culte pratiqué également sur la terre de Canaan.

Les fouilles américaines faites à *Beisan* en Palestine, entre les années 1921 et 1927, ont révélé que cette antique cité, occupée par les Egyptiens dès 1479 avant notre ère, avait été le centre d'un culte intense en l'honneur d'une déesse serpent [81].

Tout d'abord, le nom de Beisan, en hébreu Beth-Shean ou Beth-Shan, vient très probablement du fait qu'il existait en cet endroit un sanctuaire archaïque en l'honneur de la déesse-serpent Saḫan ou Shaḫan [82]. Dans le panthéon babylonien, cette divinité était invoquée spécialement comme source de vie, principe de santé, dispensatrice de bien-être et de bonheur dans le monde [83]. On a suggéré que le nom cananéen-hébreu « naḫash » (serpent) pourrait bien être la transposition phonétique de « shaḫan » [84], tout comme l'arabe « ḫanash » est considéré comme une autre transposition de « naḫash » [85]. Quant à la transformation de « Shaḫan » en « Shean » ou « Shan » dans le nom hébreu de la ville, elle s'expliquerait par la forme babylonienne « Sha-an » qui figure comme nom de divinité dans une ancienne lettre babylonienne [86].

Parmi les constructions dont les fouilles ont exhumé les vestiges, il y avait à Beisan deux temples jumeaux, l'un au sud, dédié au Baal cananéen de la

81. A. Legendre, *Bethsan,* dans le *Dict. de la Bible,* t. I, 1891, col. 1738-1744; Barrois, *Beisan,* dans le *Supplém. au Dict.,* t. I, 1928, col. 950-956.

82. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* II, 36.

83. « L'antique Saḫan mésopotamienne étant une déesse tutélaire de la santé, on voit que l'Eshmoun phénicien et l'Asclépios grec, dieux guérisseurs qui ont le serpent pour symbole, ont de très vieux antécédents » (H. Vincent, dans *R.B.,* 1928, p. 137, note 4).

84. *R.B.,* 1928, p. 542.

85. Dans une étude sur le djinn-serpent dans l'Afrique du Nord, l'auteur considère le terme « ḫanesh » (serpent) comme l'anagramme du mot hébreu « naḫash ». A côté du terme « ḫanesh » se serait maintenu un vieux terme arabe dialectal « naḫash » (serpent) que l'on retrouverait dans l'appellation « 'Aïn naḫash » qui signifierait non pas « source du cuivre », mais « source du serpent » (*En Terre d'Islam,* 1947, p. 100).

86. L'intermédiaire entre Shaḫan et Shean (Shân) serait le dieu Sha-an qui figure dans une ancienne lettre babylonienne : « Que le dieu Shamash et ton dieu, le dieu Sha-an, te fassent vivre » (*Cuneiform texts,* II, pl. 49, ligne 48), signalé par Dhorme à Vincent (cfr *R.B.,* 1928, p. 138, note 1).

cité, Resheph-Mikal, l'autre au nord, consacré à la déesse parèdre. Une stèle retrouvée sur place et portant une inscription en hiéroglyphes nous apprend que cette déesse n'était autre que « 'Anat » (celle qui exauce), « la dame du ciel et la régente de tous les dieux [87] ».

La déesse Anat est aujourd'hui bien connue dans le panthéon des peuples sémitiques de l'ouest. Sans doute est-elle d'origine cananéenne ou amorréenne. Dès les temps les plus reculés, elle était honorée à Byblos et à Ras-Shamra. Nous apprenons par Jérémie que dans les villes de Juda et les rues de Jérusalem, avant les temps de l'exil, les femmes offraient à la reine du ciel — c'est-à-dire la déesse Anat — l'encens, les libations et les gâteaux à son effigie. C'est encore Anat que l'on retrouve à Eléphantine où elle était honorée dans la colonie judéo-araméenne. Il est difficile d'échapper à l'impression qu'elle était devenue là une déesse parèdre de Jahô [88].

Il semble bien qu'à Beisan Anat ait été identifiée avec Astarté [89] : au temps où la cité était occupée par les Philistins, les livres de Samuel [90] font mention du temple d'Astarté où furent déposées les armes de Saül tué sur les monts de Gelboé : il s'agit manifestement du temple connu comme celui d'Anat sous l'occupation égyptienne. Peut-être Anat avait-elle d'abord absorbé l'antique déesse babylonienne Shaḫan [91].

Que la déesse de Beisan fût Shaḫan, Anat ou Astarté, sa relation avec le serpent est prouvée par les objets cultuels retrouvés dans son temple. C'est d'abord une série de cylindres évasés par le bas et munis d'un col orné de moulures. Près du sommet, on a ménagé deux anses latérales, sur lesquelles sont posés deux oiseaux en ronde-bosse. Dans la paroi, on a percé des lucarnes. Des serpents enroulés autour du vase semblent vouloir pénétrer à l'intérieur par les ouvertures. Ces vases étaient sans doute destinés à contenir des fleurs ou servaient pour les libations [92].

On a aussi découvert des maisonnettes en argile à deux ou trois étages. Aux fenêtres apparaissent des oiseaux et des personnages. Parmi ces derniers, une femme nue occupe la place principale. Des serpents grimpent dans sa direction, tandis que sur la paroi passe un lion [93].

Dans le temple d'Ishtar à Ashshur (daté d'environ 3.000 avant notre ère), on a retrouvé la même association de vases cylindriques et de maisonnettes d'argile, avec la même décoration de serpents grimpants et d'oiseaux [94]. La similitude du mobilier cultuel corrobore la conclusion que le temple de Beisan où l'on a retrouvé ces objets était bien un temple d'Anat-Astarté.

On a proposé de voir dans le serpent, le lion et la colombe, les emblèmes correspondant aux différents caractères de la déesse. Le serpent serait par excellence le symbole de la divinité chtonienne. La colombe signifierait ce qu'il

---

87. L. H. Vincent, O.P., *Le Ba'al cananéen de Beisan et sa parèdre,* dans *R.B.*, 1928, p. 512-543.

88. Etude exhaustive sur la déesse Anat par A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine,* Paris, 1937 : cfr index alphabétique sub verbo « Anat », p. 695 s.

89. « Sur une stèle, une déesse vêtue à l'égyptienne et tenant la croix ansée n'est autre que l'Astarté cananéenne, comme l'indique son nom d'Anat « Reine du ciel et Dame de tous les dieux » (*Supplém. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 952).

90. *I Samuel,* XXXI, 10.

91. Le R. P. Vincent, O.P., estimait que la documentation plastique retrouvée à Beisan autorisait à chercher dans Anat un succédané cananéen de la mystérieuse Shaḫan babylonienne (*R.B.*, 1928, p. 542).

92. Représentation d'un de ces cylindres : *Supplém. au Dict. de la Bible,* t. I, col. 952, fig. 55.

93. Représentation d'une maisonnette, *ibidem,* col. 953, fig. 56.

94. W. Andrae, *Die archäischen Ischtar-Tempeln in Assur,* 1922, p. 36 s.

y a de plus élevé dans le caractère de la déesse [95]. Rappelons qu'à Babylone, à l'époque néo-babylonienne, la porte d'Ishtar était décorée par des frises alternantes de taureaux, de lions et de « serpents rouges » ou dragons.

On a retrouvé à Beisan un autre indice du culte d'une déesse-serpent : ce sont des plaquettes de terre cuite représentant des serpents dressés sur leur queue, à la manière de l'uraeus égyptien. Sur une de ces plaquettes, le reptile étale une poitrine de femme avec une coupe modelée au-dessous des seins comme pour recueillir le lait [96]. L'idée de la divinité fécondante et nourricière associée à cette forme de serpent caractérise le reptile comme divin.

De ces divers objets provenant des fouilles de Beisan on rapprochera une découverte faite à *Tell-Beit-Mirsim* (*Debir*), au sud de la Palestine, à mi-chemin entre Hébron et Bersabée. Il s'agit de la moitié inférieure d'une stèle qui mesure dans son état actuel trente-cinq centimètres de largeur sur cinquante-cinq de hauteur [97]. On y voit, se détachant en bas-relief, la partie inférieure, conservée à partir de la ceinture, d'un être humain debout, vu de profil, vêtu d'une tunique étroite d'où sortent les pieds nus. Un serpent de grande dimension enlace en une double circonvolution les jambes du personnage, une divinité sans doute, sans qu'on puisse déterminer si c'est un dieu ou une déesse. La tête du reptile est repliée contre le genou gauche, tandis que l'extrémité de la queue touche le bas du vêtement, derrière le pied gauche avancé. Cette pièce intéressante se situe entre 1600 et 1500 avant notre ère. On n'a pas manqué de comparer ce relief à la déesse aux serpents retrouvée à l'île de Crète [98].

Au relief de Beit-Mirsim on ajoutera le serpent de bronze découvert dans les fouilles de *Gézer*. Il est de l'époque israélite (1100-900 avant J.-C.) [99].

3. *Le serpent d'airain dans la Bible.*

Il faut donc reconnaître que le culte du serpent a existé en Canaan comme dans tous les pays voisins. Cette constatation aide à comprendre les textes de la Bible qui nous parlent du serpent d'airain [100].

Le deuxième livre des Rois, XVIII, 1-5, fait l'éloge du roi Ezéchias lequel, mettant sa confiance uniquement en Jahvé, fit tout ce qui était agréable au Dieu d'Israël : il supprima les hauts lieux, brisa

---

95. G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, Paris, 1931, p. 1049.

96. Photographie d'une de ces plaquettes : *R.B.*, 1928, p. 128, Planche X, n° 4 (à retourner sens dessus dessous : *R.B.*, 1928, p. 542, note 1). — Dessin de la même plaquette : Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, 1953, p. 373, fig. 323.

97. Description et photographie de la stèle : *R.B.*, 1929, p. 105 s. et Planche III, face à p. 104. — Dessin de la stèle : Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, t. II, p. 373, fig. 323 : « la déesse au serpent ». — Interprétation réservée : G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, t. II, 1931, p. 1045-1047.

98. Trois serpents s'enroulent autour du corps de la déesse qui se caractérise comme la maîtresse de la vie et de la mort. — Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A.T.*, 1927, fig. 671.

99. Sur les fouilles de Gézer, cfr Speleers, *Les fouilles en Asie antérieure*, 1928, p. 167-172. — Le serpent de bronze de 17 centimètres de long a été trouvé à proximité des pierres dressées : cfr Gressmann, *Altoriental. Bilder zum A.T.*, 1927, fig. 398.

100. « Le serpent d'airain (*Nomb.*, XXI, 6-9; *II Rois*, XVIII, 4) reflète évidemment aussi quelque trait de la pratique religieuse cananéenne mais vivifié par une croyance tout autre » (L. H. Vincent, dans *R.B.*, 1928, p. 137-138, note 4).

les stèles, coupa les pieux sacrés et mit en pièces le serpent de bronze qu'on appelait Nehushtan.

« Serpent de bronze » se disant en hébreu « nehash han-nehoshet », on a remarqué que le nom propre « Nehushtan » évoquait à la fois l'idée de l'animal représenté : « nahash » (serpent) et celle du métal dans lequel l'objet était coulé : « nehoshet » (bronze), mais cette remarque ne résout pas le problème de l'étymologie de ce nom propre, qui ne peut pas provenir à la fois de « nahash » et de « nehoshet ». Vient-il du premier ou du second? Les avis sont partagés.

Le livre des Rois nous apprend que, jusqu'au jour où Ezéchias brisa ce serpent de bronze, les Israélites lui rendaient un culte, lui offraient de l'encens et des sacrifices. C'est la raison pour laquelle Ezéchias n'hésita pas à le détruire, tout comme il détruisit les pierres dressées et les ashéras. Dans ce zèle pour l'extirpation de l'idolâtrie, Ezéchias, selon l'hagiographe sacré, ne s'arrêta pas devant le fait que ce serpent avait été fabriqué par Moïse.

L'image passait donc pour être celle que Moïse avait faite au désert, selon le récit conservé par le livre des Nombres, XXI, 4-9. Les Israélites ayant perdu patience et parlant contre Dieu et contre Moïse, Dieu envoya pour les châtier des serpents appelés « seraphim ». Peut-être l'auteur de cette notice avait-il en vue des « dragons ailés » qui hantaient, racontait-on, le désert du sud de Juda. Le peuple s'étant repenti, Moïse intercéda en sa faveur et Dieu lui dit : « Fabrique-toi un « saraph » et place-le sur une hampe. Quiconque aura été mordu et le regardera, sera guéri ». Moïse fabriqua donc un serpent d'airain (nehash nehoshet) qu'il plaça sur une hampe. Si quelqu'un était mordu par un serpent, il regardait le serpent d'airain et il était guéri.

Il est intéressant de constater que, jusqu'à un certain point, nous avons ici l'application d'un principe que l'on retrouve énoncé dans un antique oracle en faveur de Télèphe blessé par Achille : « Ho trôsas kai iasetai » (Celui qui a fait la blessure sera celui qui la guérira) [101].

On attribue généralement le récit des Nombres concernant les « seraphim » à la source élohiste. Il a manifestement pour but de légitimer un culte du serpent d'airain qui existait en Palestine au moment où l'Elohiste rédigeait son histoire.

L'auteur de la *Sag.*, XVI, 5-15, qui connaissait (cfr *Sag.*, XV, 13) le culte dont on entourait le serpent en Egypte, en Grèce et à Rome, et qui savait parfaitement qu'à son époque les peuples païens voyaient dans le serpent un dieu de la vie et de la mort, de la santé et de la guérison, s'est employé, dans le commentaire qu'il consacre à l'épisode du serpent d'airain, à mettre en relief une interprétation orthodoxe de cet événement.

---

101. Paroemiographi II, 736, 28 : Preller-Robert : *Griech. Myth.*, II, 3, 1139, 2 — (cité par Kerényi, *Le médecin divin*, p. 12).

Il souligne que ceux qui regardaient le serpent fabriqué par Moïse étaient sauvés, non par la chose qu'ils contemplaient (dia to theôroumenon, au neutre), mais par Dieu, l'universel Sauveur (dia se, ton pantôn sôtêra). Le serpent d'airain n'était là que comme un « sumbolon sôtêrias » (un symbole de salut) et pour rappeler à Israël le commandement de la Loi de Jahvé.

D'autre part, l'événement devait prouver aux ennemis d'Israël, qui n'avaient aucun remède contre les morsures des sauterelles et des mouches, que Jahvé seul était capable de délivrer de tout mal, puisqu'il guérissait les siens, même de la morsure des dragons venimeux. L'hagiographe insiste sur le fait que ceux qui avaient été mordus n'étaient pas soignés avec une herbe médicinale quelconque (botanê) ou par l'application d'un cataplasme émollient (malagma), mais l'unique remède était le Logos du Seigneur, sa parole toute-puissante, « celle qui guérit tout » (ho sos logos ho panta iômenos).

Et le commentaire se termine par une doxologie à la gloire de celui qui seul est maître de la vie et de la mort, qui seul fait descendre aux portes de l'Hadès et en ramène. C'est là une puissance qui n'appartient qu'à Dieu. L'homme peut bien, dans sa méchanceté, donner la mort ; il n'est pas en son pouvoir de rendre le souffle une fois parti, ni de délivrer l'âme que l'Hadès a reçue. On n'échappe pas à la main du Tout-Puissant.

On comprendra mieux la pertinence de ces dernières affirmations, si l'on songe au rôle que l'on attribuait au serpent comme divinité chtonienne, dispensateur de la vie et de la santé, maître du séjour des morts. Il existait en Egypte une déesse-serpent connue sous le nom de Merit-Seger (ou Meresger) [102] : « celle qui aime le silence », déesse protectrice des morts. En Egypte comme en Grèce, on croyait que les morts, sous forme de serpents, remontaient des régions infernales et venaient, ainsi métamorphosés, prendre part aux libations qui leur étaient offertes [103].

Le serpent d'airain est surtout connu par la comparaison du quatrième Evangile : « De même que Moïse éleva le serpent dans le désert, de même il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (Jean, III, 14-15). L'auteur de cette comparaison se rappelle le récit des Nombres et le commentaire qu'en avait donné la Sagesse. L'épilogue de l'histoire de « Nehustan », lors de la réforme d'Ezéchias, reste en dehors de l'horizon du quatrième évangéliste.

102. Bonnet, *Reallexikon der Ägypt. Religionsgeschichte*, p. 455 s. : Meresger (ou Merit-Seger).

103. E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913, p. 40 s. — L'auteur donne (fig. 31) la reproduction d'un vase qui offre une grande ressemblance avec les cylindres évasés retrouvés à Beisan, mais il interprète les deux serpents grimpant sur le vase comme des morts métamorphosés en serpents pour venir participer aux libations. Cfr le chapitre **LXXXVII du livre des morts cité plus haut.**

Les livres des Nombres et de la Sagesse ont fait de louables efforts pour donner une signification orthodoxe à la présence en Israël du serpent d'airain. Mais ce culte avait de trop profondes racines dans les religions de fécondité et de fertilité, en particulier sur la terre de Canaan, pour ne pas être et rester un culte idolâtrique du dieu-serpent.

C'est ce qui explique que, sous l'influence probable du grand prophète Isaïe, le roi Ezéchias mit en morceaux le fétiche de bronze, avec l'ardeur qu'il mit à renverser les stèles et à arracher les pieux sacrés, autres symboles des cultes de fécondité.

Les réformes de ce genre se renouvelèrent plusieurs fois au cours de l'histoire d'Israël; continuellement le peuple se laissait entraîner vers l'idolâtrie, la divination et la magie, si bien que le Cardinal Meignan a pu résumer l'histoire du prophétisme dans cette formule aussi vraie qu'elle est concise : « Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie » [104].

4. *Le serpent de la Genèse : l'animal maudit.*

Cette propension à la prostitution, comme disaient les prophètes, cette tendance à se détourner du seul vrai Dieu, du seul vrai Maître de la vie et de la mort, de la fécondité et de la fertilité, pour se tourner vers d'autres dieux, pour chercher dans des techniques mystérieuses à dominer les événements et les choses, telle est, selon la doctrine de notre Jahviste, l'attitude fondamentale qui se retrouve à l'aurore de l'histoire humaine.

« Vous serez comme Dieu » : cette parole tentatrice a trouvé dans le cœur des premiers êtres humains un écho profond. A la voix du serpent, le séducteur par excellence, l'homme et la femme ont posé pour la première fois dans l'histoire de l'humanité l'acte d'orgueil et de désobéissance que leurs descendants n'imiteraient que trop souvent dans la suite des temps.

Ils n'ont pas cru à la parole du Dieu de vérité, leur Créateur et leur Père, qui les avait solennellement avertis que la mort serait leur châtiment, s'ils touchaient à l'arbre interdit. Ils ont préféré croire à la parole du reptile tentateur en qui ils ont voulu voir une divinité magique de la vie, du bonheur. Ils ont cru que Jahvé leur avait menti, mais que le serpent, l'animal qui ne connaît pas la mort, qui se moque de la mort, disait vrai quand il leur affirmait qu'ils ne mourraient pas, mais qu'ils seraient comme Dieu, capables de tout, maîtres de leur destin.

Entraînés par le serpent, ils sont tombés, d'une manière tragiquement coupable, dans la plus lamentable des méprises. Ils ont tourné

104. Card. Meignan, *Les prophètes d'Israël, quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie,* Paris, 1892.

le dos à l'arbre de vie que, dans sa générosité, Dieu avait planté dans le jardin pour mettre à leur disposition un aliment d'immortalité. Ils ont tourné le dos au Dieu vivant et ont prétendu s'emparer de l'arbre du savoir, dans le fol espoir de devenir comme Dieu.

Cette conduite est caractérisée d'un mot par la tragédie grecque; c'est l'« hybris », la démesure par laquelle l'homme, oubliant sa condition, veut s'égaler aux Immortels. Dans les *Perses* d'Eschyle (vv. 821-822), les conséquences de ce crime sont dépeintes en un remarquable raccourci : « Après l'éclat de ses fleurs, l'orgueil donne ses fruits : les épis du malheur. On en récolte une abondante moisson de larmes ».

Le Jahviste pensait comme le grand tragique grec. Quand il établissait le bilan du drame de l'Eden, il constatait que l'homme, adonné à l'idolâtrie, aux cultes de fécondité et de fertilité, aux pratiques divinatoires et magiques, n'avait abouti qu'au péché, aux misères et aux souffrances de tout genre, à la mort enfin, châtiment du péché. Elle est du Jahviste cette constatation pessimiste au sujet de l'homme : « Les pensées de son cœur sont mauvaises dès sa jeunesse » (*Gen.*, VIII, 21).

Le premier responsable de cet état de choses, c'était le serpent, le séducteur de la femme. Aussi, c'est le serpent qui est frappé par la première parole de malédiction que les Ecritures mettent sur les lèvres divines : « *Arur attah* » (tu es maudit).

Le serpent devient la bête la plus méprisée, la plus détestée parmi toutes les bêtes de la terre. Peut-être le dieu serpent a-t-il été conçu parfois comme un dragon muni de pattes, comme était le « mushrushshu », le serpent rouge, sur la porte d'Ishtar à Babylone. Désormais, cette bête, au lieu de se dresser fièrement pour recevoir l'hommage de ses dévots, s'en ira rampant sur le ventre [105] misérablement. Au lieu de manger les gâteaux choisis que lui préparaient ses adoratrices, il aura pour nourriture la poussière qu'il lèchera à même le sol.

Ce sera accomplir la volonté de Jahvé que d'écraser la tête de cette bête immonde. L'anéantir sera la tâche de la descendance de la femme. Le serpent et l'homme sont dorénavant des ennemis mortels. Bien loin qu'il soit l'animal sacré de la santé et de la vie, le serpent ne cherche qu'à donner la mort à l'humanité.

L'ensemble des traits sous lesquels le serpent est présenté par l'hagiographe inspiré devait permettre, quand le moment en serait venu, de découvrir l'entité réelle qui se dissimulait sous les apparences du reptile séducteur. Dans la théologie juive, telle qu'elle

105. Le terme qui désigne le « ventre » du serpent (gaḥôn) ne se présente que deux fois dans la Bible hébraïque : ici et dans *Lév.*, XI, 42 : « Tout ce qui se traîne sur le ventre, ...vous n'en mangerez pas, car c'est chose répugnante » (Trad. Cazelles, *Bible de Jérusalem*).

apparaît dans la version grecque des Septante et dans certains passages du Nouveau Testament, c'était un principe admis que « les dieux des nations étaient des démons » (cfr *Ps.* XCV, 5, selon les Septante). On croyait que, sous la fiction des faux dieux, c'étaient les démons qui se faisaient adorer.

Au temps du prophète Elie, Ochozias, roi d'Israël, avait fait une chute grave. Se sentant très mal, il avait envoyé consulter à Eqron une divinité des Philistins « Ba'al Zebul » (Baal le Prince) : il voulait apprendre de ce dieu étranger s'il guérirait de son infirmité. Le prophète Elie fut chargé par le Seigneur d'aller trouver les messagers d'Ochozias et de leur annoncer que leur maître ne descendrait plus du lit où il gisait. Il devait mourir pour avoir osé recourir à un oracle païen, au lieu de s'adresser à Jahvé, le dieu d'Israël. Au temps du Nouveau Testament, sous cette divinité païenne, les Juifs avaient reconnu « le prince des démons », c'est-à-dire Satan (Mc, III, 23-24), car, selon le principe énoncé plus haut, « les dieux des nations étaient des démons ».

En vertu du même principe, dans Isaïe, LXV, 11, la table dressée pour le dieu syrien Gad par les déserteurs de Jahvé, par ceux qui oublient sa montagne sainte, est devenue dans la version des Septante la table dressée pour le démon. Et dans Habacuc, III, 5, saint Jérôme a traduit par « diabolus » le nom du dieu phénicien de l'éclair « Resheph ».

Le serpent du jardin d'Eden réunissait toutes les conditions voulues pour qu'on lui appliquât le même traitement. Aussi l'identification entre lui et le diable est chose faite, semble-t-il, dans le livre de la Sagesse, quand son auteur déclare : « C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde » (*Sag.*, II, 24).

On doit admettre la même identification pour comprendre, dans l'Evangile de saint Jean, ces paroles de Jésus : « Vous avez pour père le diable et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Dès l'origine, ce fut un homicide; il n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il dit des mensonges, il les tire de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge » (Jean, VIII, 44).

Enfin, l'identité entre le serpent et le diable est clairement énoncée à deux reprises dans l'Apocalypse : « Et il fut précipité le grand dragon, le serpent ancien, celui qui est appelé le diable et Satan, le séducteur de toute la terre » (*Apoc.*, XII, 9). Même affirmation, quelques chapitres plus loin : «(Un ange) saisit le dragon, le serpent ancien, qui est le diable et Satan » (*Apoc.*, XX, 2).

(à suivre) G. LAMBERT, S. J.