NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 N° 10 1954

Le drame du jardin d'Eden. II

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 1044 - 1072

https://www.nrt.be/en/articles/le-drame-du-jardin-d-eden-ii-2483

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le drame du jardin d'Eden

(*suite* *)

C. LE PERSONNAGE DE LA FEMME

Selon notre récit génésiaque, la première personne qui prend contact avec le serpent est la femme.

On s'est accoutumé à donner aux deux personnages humains du drame de l'Eden les noms propres « Adam » et « Eve ». En réalité, le Jahviste parle uniquement de « ha-adam » (l'homme) et de « ha-ishshah » (la femme). Le nom propre « Adam » n'est pas utilisé par lui. Quant au nom d'Eve, il ne vient que deux fois dans tout l'Ancien Testament hébreu, d'abord en *Gen.*, III, 20, puis, quelques versets plus loin, en *Gen.*, IV, 1 : « L'homme connut Eve, sa femme ».

En *Gen.*, III, 20, nous lisons : « L'homme donna à sa femme le nom de « Hawwah » parce qu'elle est la mère de tous les vivants ». A l'endroit où il se trouve actuellement, ce verset est généralement considéré comme une addition, qui brise le fil de la narration. De plus, le nom propre de la femme est difficilement concevable à côté du terme commun pour désigner l'homme. Quant au second emploi de « Hawwah », en *Gen.*, IV, 1, il est permis de se demander si le nom propre n'a pas été ajouté ici sous l'influence de III, 20.

L'hébreu « Hawwah » est rendu en grec par « Eua », parfois « Heua » (avec l'esprit rude). De là les transcriptions latines « Eva » et « Heva ».

Dans le Nouveau Testament, le nom « Eua » n'est employé que deux fois : les deux emplois sont à mettre au compte de saint Paul. Dans la deuxième épître aux Corinthiens, il déclare aux destinataires de sa lettre : « Comme une vierge pure, je vous ai présentés au Christ. Mais j'ai grand'peur qu'à l'exemple d'Eve, que séduisit l'astuce du serpent, vous ne laissiez vos pensées se corrompre et s'altérer votre simplicité à l'égard du Christ » (*II Cor.*, XI, 2-3). Et dans la première à Timothée, l'Apôtre, voulant justifier ses directives sur la tenue des femmes, déclare : « C'est Adam qui fut formé le premier, Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression » (*I Tim.*, II, 13-14).

Il est manifeste que, selon *Gen.*, III, 20, « Hawwah » est rattaché, par une de ces étymologies populaires dont on rencontre plus d'un exemple dans la Bible, au radical « ḥajah » (vivre). De là l'explication : « mère de tous les vivants ». De là aussi l'interprétation des Septante qui ont traduit « Hawwah » par « Zôê » (vie). D'où le nom de femme « Zoé », équivalent de « Eve ».

* Voir *N.R.Th.*, 1954, p. 917-948.

Sur l'étymologie réelle de « ḥawwah », on a émis diverses hypothèses. On a prétendu ramener ce nom au sumérien « ama » (sein maternel, mère), en passant par la forme intermédiaire « awa », comme on a en accadien « awelum » à côté de « amelum » [106].

D'autres ont cru trouver dans « ḥawwah » le nom d'une déesse-serpent : ce serait une déesse de la vie, parallèle par conséquent au serpent du chapitre troisième de la Genèse. On a basé cette opinion d'abord sur le fait que dans l'araméen targumique « naḥash » (serpent) est rendu par « ḥewjah ». En arabe, pour désigner le serpent, on a, à côté du mot « ḥanash », le terme « ḥaiyé ». Clément d'Alexandrie dans son « Protreptique » se fait l'écho d'une explication d'après laquelle, selon la vraie prononciation des Hébreux, le nom d'Eve aspiré signifierait « serpent femelle » [107]. Enfin, sur une tablette magique en plomb, découverte dans un cimetière de Carthage, on lit une adjuration qui commence par les mots : « Rabbath Hawwath Elath Malkath », ce que d'aucuns comprennent : « Maitresse Hawwath, Déesse, Reine ». Ils voient dans ḥawwath le nom de la déesse invoquée et ils estiment qu'il s'agit d'une déesse serpent, ce qui cadre au mieux avec le caractère du document, sorte de missive destinée aux dieux infernaux. Or, précisément le serpent est une divinité chtonienne [108].

Selon une autre interprétation, « ḥawwah » signifierait simplement « femme ». On trouve en hébreu un pluriel « ḥawwoth » pour signifier « des campements, des villages de tentes ». Il est donc vraisemblable que le singulier « ḥawwah » a signifié « tente, maison » et qu'en ce sens il était synonyme de « bajith » (maison). Mais, comme ce dernier terme est utilisé dans l'hébreu mishnique pour désigner, d'une manière voilée, les « pudenda mulieris » et de là la femme, l'épouse, rien n'empêche que « ḥawwah » ait eu le même sens à l'époque ancienne [109]. On a fait remarquer que ce sens conviendrait aussi au « ḥawwath » de l'inscription punique mentionnée ci-dessus, en traduisant par « Matrone ».

D'après une autre explication encore, « ḥawwah » serait « celle qui enfante ». Il y aurait lieu de distinguer un radical « ḥajah » (vivre) et un autre radical « ḥawah » (produire, mettre au monde) [110]; c'est à ce dernier radical qu'il faudrait rattacher le terme « ḥajoth » d'*Exode*, I, 19. Les partisans de cette explication trouvent que le sens en question conviendrait à l'inscription punique, en y interprétant « Hawwath » au sens de « Genetrix, magna Mater ».

Devant ces diverses tentatives, il est bon de se souvenir que l'explication scientifique de « ḥawwah » est vraisemblablement sans importance pour l'intelligence du récit. Il faut donner plus de poids à la

106. A. Deimel, *Verbum Domini*, 1924, p. 283.

107. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, cap. II, 12. — Cfr édit. O. Stählin, *Clem. Alexand.*, t. I (*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), Leipzig, 1905, p. 11. — Traduction française : Cl. Mondésert, S. J., *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique* (*Sources chrétiennes*), p. 59 s. : « Les Bacchantes célèbrent Dionysos furieux en mangeant des chairs crues dans un délire sacré et ils distribuent rituellement la chair des victimes, appelant à grands cris Eva, cette Eva même par qui la faute est entrée dans le monde. Or, le serpent consacré est le symbole des fêtes bacchiques, et, d'ailleurs, selon la vraie prononciation des Hébreux, le mot de Evia, aspiré, signifie serpent femelle ».

108. M. Lidzbarski, *Eine punische tabella devotionis, Ephemeris für Semitische Epigraphik*, t. I, p. 26-34. — Cet auteur conclut que le début du texte signifie : « Herrin Hawwat, Göttin, Königin ». — Autre interprétation : St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. IV, *La civilisation carthaginoise*, 1929, p. 334-335.

109. H. Bauer, *Kanaanäische Miszellen*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. 71, 1917, p. 410-413, n° 10 : Eva.

110. I. Eitan, dans *Journal of the American Oriental Society*, 49, 1929, p. 30.

manière dont les vieux hagiographes interprétaient ce nom propre. Or, pour eux, la première femme se nommait Eve, parce qu'elle fut la mère de tous les vivants.

C'est sans doute en raison de ce rôle de mère féconde que nous la trouvons en conversation avec le serpent. Il est naturel que ce soient d'abord les femmes qui aient pratiqué les cultes de fécondité. Elles y étaient les premières intéressées.

Ezéchiel, contemplant en vision les idolâtries qui provoquèrent la ruine de Jérusalem, signalait les femmes assises à la porte septentrionale du Temple où elles se lamentaient sur la mort du dieu Tammouz, le Dumu-zi-abzu des Sumériens, l'Adonis des Phéniciens et des Grecs, un dieu bien connu comme divinité de fertilité et de fécondité (Ezéch., VIII, 14-15).

C'est le même culte idolâtrique que reprochait déjà à Israël le prophète Isaïe, quand il disait : « Tu oublies le Dieu qui est ton salut, le Rocher qui est ta force, mais tu plantes des jardins d'Adonis... » (Isaïe, XVII, 10). C'étaient les femmes qui se chargeaient de ces plantations.

La XVe idylle de Théocrite présente un groupe de Syracusaines se rendant aux fêtes d'Adonis : on y retrouve les « jardins délicats » du dieu et l'on y fait mention des pâtisseries offertes par les femmes [111].

On a rappelé plus haut le culte que les femmes rendaient à la Reine du ciel dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem. Cette déesse, on s'en souvient, était identiquement Anat, honorée à Beisan et qui avait le serpent parmi ses symboles. C'était le rôle exclusif des femmes d'offrir à cette divinité encens, libations et gâteaux à son effigie (Jér., XLIV, 15-19).

Que si nous désirons savoir ce que les femmes attendaient de ces divinités de fécondité et de fertilité, nous sommes renseignés par les stèles découvertes dans les fouilles d'Epidaure [112]. Au témoignage de Pausanias, elles se dressaient dans l'antiquité au nombre de six, à l'entrée même de l'Abaton où les suppliants venaient passer la nuit, dans l'espoir d'obtenir du dieu une intervention miraculeuse.

Deux de ces stèles ont été retrouvées : on y lit les récits d'une quarantaine de ces interventions [113]. Si sur chacune des six stèles que Pausanias vit encore debout au IIe siècle de notre ère, il y avait ainsi de 20 à 25 relations, l'historien grec a pu lire le récit de cent à cent cinquante « miracles ». Voici quelques-uns des faits qu'on y trouve relatés :

Aristomède de Cos : cette femme, qui voulait avoir des enfants, s'endormit dans le temple et eut un songe : il lui semblait que dans le sommeil un serpent était venu ramper sur son ventre. A la suite de quoi elle mit au monde cinq enfants.

Nicasiboula de Méthana, qui voulait avoir un enfant : cette femme s'endormit et eut un songe : il lui semblait que le dieu apportait auprès d'elle un grand

111. *Bucoliques Grecs*, t. I, *Théocrite*, traduit par Ph.-E. Legrand (Collection des Universités de France), Paris, 1940, p. 117-127 : Les Syracusaines ou les femmes à la fête d'Adonis.

112. Defrasse et Lechat, *Epidaure*, chap. V, Les listes des guérisons miraculeuses, p. 141-161.

113. Texte grec de ces deux stèles : *Corpus Inscriptionum Graecarum*, vol. I, 1902, n° 951 (p. 221-226) et n° 952 (p. 226-232). — Traduction française : S. Reinach, dans la *Revue archéologique*, 1884, II, p. 77; 1885, I, p. 265. Nouvelle traduction française : H. Lechat, *Epidaure*, p. 142-148. — Pour la traduction des cinq récits ici utilisés on a tenu compte du texte grec établi dans le *Corpus Inscriptionum*.

serpent et qu'elle avait commerce avec lui. Après quoi, il lui vint dans l'année deux garçons.

Andromaque d'Epire au sujet de ses enfants : cette femme s'endormit et eut un songe : il lui semblait que le dieu la découvrait et puis qu'il lui touchait le bas-ventre. Après cela, Andromaque eut un fils d'Arybbas.

Dans ces trois récits, des femmes, qui avaient craint de rester stériles, deviennent enceintes et attribuent cette faveur à l'intervention du dieu-serpent. Cette intervention est imaginée en rêve sous le mode le plus sexuel.

Mais, si la grossesse est une faveur accordée par le dieu, l'heureuse délivrance en est une autre et chacune d'elles doit être sollicitée, comme nous l'apprend le récit suivant.

Une fille de trois ans : Ithmonica de Pellène vint au Hiéron afin d'avoir un enfant; elle eut une vision : il lui semblait qu'elle demandait au dieu de devenir enceinte d'une fille; et Asklepios lui disait qu'elle deviendrait enceinte et qu'il lui accorderait autre chose encore, si elle le voulait; et elle répondit qu'elle ne désirait rien de plus. Devenue enceinte, elle porta l'enfant dans son ventre pendant trois ans, et enfin elle retourna vers le dieu en suppliante, afin d'accoucher. S'étant endormie, elle eut une vision : il lui semblait que le dieu la questionnait : « N'as-tu pas obtenu tout ce que tu avais demandé? n'es-tu pas enceinte? Pour l'accouchement tu n'as rien ajouté, et quand je te demandais s'il ne te fallait pas autre chose, et que j'étais disposé à te l'accorder, tu as dit que non. Mais maintenant que te voilà, pour cela, revenue en suppliante vers moi, cela aussi je te déclare que je te l'accorderai ». Après quoi, étant sortie en hâte de l'Abaton, dès qu'elle fut hors du Hiéron, elle accoucha d'une fille.

Enfin, voici l'histoire d'une délivrance plus extraordinaire encore : Cléô fut cinq ans enceinte : cette femme, étant enceinte depuis cinq ans déjà, vint en suppliante vers le dieu et elle s'endormit dans l'Abaton. Dès qu'elle en fut sortie et qu'elle fut hors du Hiéron, elle accoucha d'un garçon qui, aussitôt venu, se lava lui-même en puisant à la source et se mit à trotter à côté de sa mère. Ayant obtenu cette faveur, elle inscrivit sur son offrande : « Il n'y a pas lieu d'admirer la grandeur du tableau, mais admirez la divinité : pendant cinq ans, Cléô porta dans son ventre le poids de son enfant, et enfin elle vint dormir ici et le dieu lui rendit la santé ».

On ne reculait pas devant des récits même fortement légendaires pour inculquer dans l'esprit des pèlerins d'Epidaure que la conception féconde et l'heureuse délivrance des femmes étaient au pouvoir du dieu-serpent.

Les ethnologues et les historiens des religions savent avec quelle obstination se maintiennent les superstitions les plus étranges. Il est certain que c'est le culte du dieu-serpent que l'on retrouve encore aujourd'hui en Afrique du Nord, où il n'a pas cessé d'être pratiqué depuis les temps lointains où il a été apporté à Carthage par les Phéniciens et continué, là et ailleurs, par les Romains [114].

Que ce dieu-serpent se soit appelé Eshmun ou Asklepios ou Aesculapius, les dominantes de son culte se retrouvent encore de nos jours en Algérie et au Maroc, avec cette différence que le serpent n'est plus un dieu, mais il occupe un rang élevé dans la hiérarchie des djnoun ou génies.

En bien des endroits le djinn-serpent est considéré comme le « Moula el Bled », le maître du pays, le protecteur et le seigneur de la région. C'est à ce génie-serpent que les femmes musulmanes et juives offrent des bougies et c'est en son honneur qu'elles entretiennent une petite veilleuse.

114. Nous utilisons l'étude du Dr J.-H. Probst-Biraben, *Le djinn-serpent dans l'Afrique du Nord, En Terre d'Islam*, 1947, p. 99-106.

Les rites pratiqués s'adressent sans distinction marquée à un serpent familier réel ou à un serpent invisible dont les fidèles prétendent ressentir la présence à certains moments des visites qu'ils rendent à quelque marabout. Celui-ci est censé porter une affection particulière au reptile et s'en servir comme intermédiaire. En réalité, le marabout ne fait que rendre moins hétérodoxe pour des croyants le culte rendu au serpent sacré. Cette dernière constatation n'est pas sans présenter quelque analogie avec l'histoire du serpent d'airain dans la Bible.

Dans les pèlerinages aux lieux saints ainsi hantés par un djinn-serpent, on ne récite que des poèmes rappelant les bienfaits du djinn ou lui exprimant des vœux à exaucer, à l'exception de toutes prières musulmanes ou de versets du Coran. Ce fait est significatif et confirme la nature extra-islamique de ces rites : c'est le serpent d'Eshmun et d'Asklepios-Aesculapius qui continue à être imploré aux mêmes lieux, avec des rites à peu près identiques.

Les hommes ne prennent pas part à ces pèlerinages, le public est composé exclusivement de femmes. Elles se rendent au marabout après s'être baignées, purifiées. Parmi les participantes, beaucoup sont des malades et surtout des femmes stériles. Ces dernières vont supplier le « djinn-ḥanash » (le génie serpent) de leur accorder des enfants.

Elles se livrent d'abord à des danses et tournent sur elles-mêmes, à la manière des derviches tourneurs. La plupart tombent en extase en poussant des cris; d'autres perdent simplement connaissance; toutes prétendent, à leur retour à l'état normal, avoir ressenti la présence du génie. Ce rite préliminaire a pour but d'attirer sur elles l'attention du « Moula el Bled », en même temps que d'obtenir une sorte de clairvoyance.

Le soir, elles vont en procession à l'étang sacré, hanté par d'autres animaux guérisseurs, tortues et poissons, auxquels on offre avec humilité des gâteaux de semoule au miel. Des textes de Léon l'Africain rapportent que Carthaginois et Romains observaient les mêmes pratiques et nous avons signalé plus d'un texte où il est question des gâteaux offerts par les femmes aux divinités de fécondité.

Elles tirent des présages de l'empressement ou du dédain que les bêtes de l'étang mettent à accueillir ou à délaisser leur offrande.

La partie la plus importante de la fête, c'est la nuit passée près du sanctuaire par les femmes qui attendent la guérison ou un enfant. L'excitation de la journée, les danses, les cris, les implorations, puis cette longue attente dans la nuit... c'en est assez sans doute pour provoquer le frôlement convoité.

A Sidi Abdallah, dans la province d'Oran, au lieu de s'étendre sur le sol pour y dormir, les femmes se retirent dans des chambres où elles passent la nuit. Avant de s'y rendre, elles placent leurs ceintures dans le sanctuaire ou à la porte, avec l'espoir que le serpent mystérieux et bienfaisant viendra les bénir par son contact. A minuit, elles reviennent les chercher et, heureuses et confiantes, elles retournent se reposer.

Si de l'Algérie on passe, par delà le Sahara, dans la région de la Volta, en Afrique occidentale, on y trouve le culte du serpent très largement répandu et se rattachant au souci dominant d'une fécondité accrue. Lorsque les femmes des Senoufos ont conçu, on les conduit dans des maisons ornées de représentations de serpents. Chez les Nouroumas de Gougoro, on dit qu'une femme deviendra enceinte si des serpents entrent dans sa case. On rencontre partout, dans les temples, sur les greniers et sur les cases, des images du serpent, l'animal chtonien en étroite relation avec la terre nourricière, la Terre-Mère d'où vient la vie. Ces représentations sont moulées dans l'argile chez les Bobos et les Dagaris; elles sont en fer chez les Tems et les Bassaris [115].

115. Baumann et Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* (traduction L. Homburger), Paris, 1948, p. 423.

Dans le cercle de culture qui s'étend dans la région du Zambèze, on attribue au serpent le développement de l'enfant dans le sein maternel. Chez les Tchokwès, on dépose sous le lit une sculpture en bois représentant le serpent de la fécondité [116].

Chez les Nandis, à l'est du lac Victoria (cercle culturel des Nilotes Chamitiques), on croit qu'un serpent qui s'approche de la couche d'une femme mariée est un présage d'accouchement proche et facile. Aussi le mari s'empresse-t-il de nourrir l'animal [117].

Pourquoi multiplier les témoignages qui n'établissent que trop l'*universalité* de la croyance à la puissance magique que le serpent exerce dans les mystères de la vie : conception accordée aux femmes stériles, développement de l'enfant dans le sein, délivrance de la femme enceinte?

Cette constatation a quelque chose d'humiliant pour l'intelligence et le cœur de l'homme. Mais, sous le coup de cette humiliation, nous ne percevons que mieux toute la hauteur de la doctrine qui se dégage du récit jahviste au sujet de la femme, « ha-ishshah », l'Eve éternelle de notre humanité.

L'homme des origines avait en vain cherché parmi les animaux dont Dieu avait peuplé la terre l'être complémentaire dont il sentait le besoin. Jahvé avait approuvé cette attitude de l'homme en face du monde animal et il avait tiré de l'homme lui-même celle qui était destinée à être son complément, tout en restant son égale. Selon la teneur du récit biblique, la femme était dans toute la force du terme la moitié de l'homme.

Aussi, quel optimisme, quel enthousiasme dans le premier cantique de l'amour chanté par l'homme en présence de la première femme et de son Créateur : qui aurait deviné la transformation profonde que la désobéissance au précepte divin allait introduire dans la vie de cette créature idéale et dans les rapports entre elle et le compagnon de sa vie?

C'est de ce changement que le Jahviste était le spectateur attristé, quand il contemplait l'humanité qui s'agitait autour de lui.

Qu'était devenue la femme dans les sociétés orientales antiques? La passion sexuelle, poussée à son paroxysme par des rites et des représentations excitantes, en faisait trop souvent le jouet de l'homme, lui-même entraîné par des désirs qui ne supportaient plus le contrôle de la saine raison. L'homme, oubliant l'égalité originelle entre lui et la compagne que Dieu lui avait donnée, réduisait trop souvent la femme au rôle d'une esclave.

Pour l'œuvre de sa maternité, la femme ne se tournait plus vers Jahvé, qui seul avait en son pouvoir les bénédictions des mamelles et du sein, mais elle s'adressait au serpent, cet animal immonde, dont elle faisait un dieu de fécondité. Pour s'assurer l'amour de son

116. Baumann et Westermann, *ibid.*, p. 166.
117. Baumann et Westermann, *ibid.*, p. 264.

mari, pour favoriser la conception, pour faciliter l'accouchement, elle mettait sa confiance dans des pierres et des herbes auxquelles elle attribuait un pouvoir magique et merveilleux [118].

Vanité et mensonge : tout cela n'empêchait pas la femme d'être saisie par la tristesse et de ressentir les douleurs, quand venait pour elle l'heure d'enfanter.

Devant ce tableau, auquel saint Paul dans son *Epître aux Romains* (I, 18-32) n'aura rien à retrancher, le Jahviste, prophète inspiré de son Dieu, affirmait que cette situation était la conséquence d'une désobéissance initiale, dont le châtiment avait été intimé à la femme dans les termes suivants : « J'aggraverai le travail de ta grossesse; tu enfanteras des fils dans la douleur; ton désir te portera vers ton mari, mais c'est lui qui dominera sur toi ».

L'œuvre réparatrice du nouvel Adam, Notre Seigneur Jésus-Christ, à laquelle sa Mère a été associée comme la nouvelle Eve, devait, par le développement de la civilisation chrétienne, rendre à la femme la place d'honneur qui lui avait été assignée aux origines, selon le récit de création du vieux Jahviste.

Aussi longtemps que la femme s'efforcera de reproduire dans sa vie les vertus de la Mère de Jésus, aussi longtemps que l'homme verra la femme à travers l'image de Marie, modèle des vierges, des épouses et des mères, aussi longtemps il existera une civilisation chrétienne.

D. LE PERSONNAGE DE L'HOMME

Ainsi que nous l'avons noté déjà, le Jahviste ne nomme pas Adam et Eve. Il use des termes communs : « ha-adam » (l'homme) et « ha-ishshah » (la femme). L'expression « ha-adam » (l'homme) est d'un emploi constant dans nos deux chapitres : on l'y rencontre une vingtaine de fois.

Il y a cependant à cette règle deux exceptions apparentes : tout d'abord en II, 5, où pour la première fois dans le récit jahviste se présente le mot « adam » : on comprend donc qu'il soit sans l'article, mais tous traduisent selon le sens obvie : « Il n'y avait pas d'homme... ».

L'autre exception relève entièrement des procédés de vocalisation des massorètes : en II, 20 et III, 17 et 21, ils ont ponctué « le-adam »

118. Selon les textes assyriens, il existait des pierres et des herbes magiques qui donnaient « d'aimer et de ne pas aimer », « de concevoir et de ne pas concevoir », « d'enfanter et de ne pas enfanter » : ces procédés magiques assuraient tout pouvoir pour l'amour, la conception et l'heureuse délivrance : cfr Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, 1896, p. 8, sub verbo « abnu » (pierre) et p. 670 sub verbo « shammu » (herbe). — Dans sa ceinture la déesse Ishtar portait des pierres d'enfantement : cfr Dhorme, *Choix de textes religieux*, p. 333, lignes 54-56. — Dans le mythe d'Etana, le héros est à la recherche de l'herbe d'enfantement pour sa femme qui est en son huitième mois : cfr Dhorme, *ibidem*, p. 173, lignes 14 et 15 et p. 175, lignes 12-18.

(sans l'article) et non « la-adam » (avec l'article), ce qui serait la lecture normale, puisque partout ailleurs le mot est employé avec l'article.

Que conclure? C'est que les Massorètes désiraient lire « Adam » plutôt que « l'homme ». Ils ont introduit cette lecture là où c'était possible sans toucher aux consonnes du texte, mais partout ailleurs ils ont respecté le texte consonantique primitif, lequel disait « l'homme ».

Les explications étymologiques qu'on a proposées de l'hébreu « adam » sont aussi nombreuses que celles de « ḥawwah » (Eve). A vrai dire, elles ne présentent pas un grand intérêt et aucune ne s'impose [119].

On sait que le Jahviste met une relation entre « adam » et « adamah » (terre). Est-ce là une simple étymologie populaire ou y a-t-il un fondement linguistique à ce rapprochement? Les avis sont partagés : les uns estiment la dérivation parfaitement possible, tandis que d'autres la rejettent [120].

Scientifique ou non, la relation entre « adam » et « adamah » a son importance aux yeux du Jahviste : l'homme est tiré de la terre; il trouve en elle de quoi vivre et quand il meurt, il retourne à la terre d'où il a été tiré. On verra que c'est encore cette relation qui est mise en avant dans les paroles divines qui infligent à l'homme son châtiment.

Dans son livre : « Le féminisme et la Bible », Madame Marie-Thérèse Gadala [121] déclare : « Dans le drame du Paradis terrestre les deux seuls acteurs sont Eve et le serpent. Adam n'y joue qu'un rôle de comparse : dénoncer Eve qui, à son tour, dénoncera le serpent ».

Que pensait l'apôtre saint Paul de cette question du rôle attribué à l'homme dans le récit de la chute originelle?

Dans *I Tim.*, II, 14, quand il s'agit de trouver des arguments pour obtenir de la femme le silence et la soumission, il n'hésite pas à déclarer que ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais que c'est la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression.

Par contre, dans *Rom.*, V, 17-19, où il s'agit d'établir un parallélisme entre l'œuvre du « seul Jésus-Christ » et le péché des origines, saint Paul n'hésite pas davantage à faire peser sur le « seul Adam » toute la responsabilité de la faute : « Comme par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par

119. Deimel expliquait « adam » par le sumérien « adamu » (mon père), composé de « ad » (père) et « mu » (pronom première personne) : cfr *Verbum Domini*, 1924, p. 283. — H. Bauer s'adressait à l'arabe « adam » (épiderme, surface) : cfr *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1917, p. 413, note 2 et *Zeitschrift für Assyriologie*, 37, p. 310 s. — Albright cherche du côté de la Phénicie : relation avec Damu, nom d'Adonis à Byblos : cfr *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 36, p. 282, note 1.

120. J. Pedersen trouve cette relation « very probable » : cfr *Israel*, I-II, p. 541, note 3 à la page 454. — Pour L. Köhler, « adam » (terrien) vient de « adamah » (terre), comme « homo » vient de « humus » : cfr *Theologie des Alten Testaments*, 3e édit., 1953, p. 240, note 97. — Par contre, pour Nöldeke, « adama » n'a rien à voir avec « adam » : cfr *Archiv für Religionswissenschaft*, 1905, p. 161, note 1.

121. M.-Th. Gadala, *Le féminisme de la Bible*, Paris, t. I, 1930 (*N.R.Th.*, 1932, p. 469); t. II, 1951 (*N.R.Th.*, 1952, p. 430). — *N.B.* — Madame Gadala **n'est pas juive, mais chrétienne et catholique romaine.**

l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste ». Il était tout indiqué que, dans cet argument de typologie où l'Apôtre oppose l'œuvre du seul nouvel Adam à celle du seul premier Adam, il soulignât le péché du premier homme en négligeant volontairement le rôle de la première femme.

Pour le Jahviste comme pour saint Paul, le premier homme a péché tout autant que la première femme. Il a accepté comme elle de manger du fruit de l'arbre sacré et interdit. Si c'est la femme qui se laissa séduire par le serpent, elle entraîna dans sa transgression son compagnon et celui-ci consentit pleinement à partager la faute de désobéissance.

Quand Jérémie reprochait aux femmes de Jérusalem le culte qu'elles rendaient à une déesse de fécondité, les femmes ne voulaient rien entendre et affirmaient que ce n'était pas sans l'assentiment de leurs maris qu'elles sacrifiaient à cette déesse, versaient des libations en son honneur et fabriquaient des gâteaux à son effigie.

Quand la première femme a donné sa confiance au serpent considéré par elle comme une divinité de fécondité et de fertilité, ce ne fut pas sans l'assentiment du premier homme. Lui aussi consentit, à l'exemple de sa femme, à suivre les conseils donnés par le rusé reptile. Et ce fut d'un commun accord qu'ils se détournèrent de Jahvé pour se livrer entièrement aux suggestions qui leur étaient faites concernant l'arbre du savoir.

Avant le péché, l'homme et la femme étaient nus, sans en éprouver aucune gêne. Les premiers êtres humains, dans la conception du Jahviste, ont été créés adultes, avec le plein développement de leurs facultés, y compris le sens de la responsabilité morale. Ils ne sont des enfants, ni pour l'intelligence, ni pour la vie sexuelle, ni pour le comportement pratique. Si le Jahviste déclare à la fin du chapitre second que l'homme et la femme étaient nus sans en rougir, il veut nous insinuer par là que, dans la conscience de leur parfaite innocence et intégrité, ils n'éprouvaient aucun besoin de se vêtir.

En Orient, les enfants vont tout nus aussi longtemps que leur développement physique ne fait pas à leurs parents un devoir de leur mettre au moins un cache-sexe. Il est tout naturel que le Jahviste ait imaginé l'homme et la femme dans le jardin d'Eden semblables à des enfants, mais uniquement sur ce point particulier de l'innocence. Et encore faut-il remarquer que l'innocence du premier homme et de la première femme était consciente, alors que celle des enfants est ingénue et inconsciente.

Dès le moment où est consommé le péché de désobéissance, le sentiment angoissé de leur culpabilité devant Jahvé les saisit, les envahit dans tout leur être. Ils sentent jusqu'au plus profond d'eux-mêmes qu'ils ont mal agi. Leurs yeux s'ouvrent, oui, mais c'est pour constater que le serpent n'a été qu'un menteur. Et ils commencent dès cet

instant à comprendre autrement une nudité qui jusqu'alors ne les troublait pas.

Le premier effet de leur faute a été de provoquer en eux le désordre de la concupiscence contre laquelle les hommes se protègent par l'usage du vêtement. C'est de cette concupiscence déréglée que Jahvé parle à la femme, quand il lui dit que désormais la passion lui fera désirer les relations avec l'homme.

Aussi le premier mouvement des deux coupables est de chercher à remédier à cette nudité en se fabriquant des pagnes : ils cousent ensemble des feuilles de figuier pour s'en faire des ceintures. Le figuier est très répandu en Palestine et ses feuilles atteignent de grandes dimensions.

Mais ce n'est là qu'un faible palliatif : même revêtus de ces ceintures, ils n'osent se trouver en la présence de Dieu. Ils se cachent parmi les arbres du jardin, quand ils entendent Jahvé qui passe à la brise du soir. On ne peut qu'admirer l'art vrai avec lequel le Jahviste décrit l'attitude du premier pécheur : notre hagiographe savait ce qu'était un être humain écrasé par la conscience de son crime.

Le récit présente Jahvé passant dans le jardin à la brise du soir. Il s'agit vraisemblablement de ce vent qui se lève en Palestine durant l'été. Il commence à souffler au début de l'après-midi et se poursuit jusque dans la nuit; c'est sans doute à ce même phénomène que Jésus fait allusion dans son entretien nocturne avec Nicodème : « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va » (Jean, III, 8). Dans un épisode raconté en *II Samuel*, V, 22-25, le passage de la brise provoquant le murmure du feuillage est interprété comme annonçant la présence de Jahvé. Il n'est pas impossible que, dans notre récit, le narrateur conçoive Jahvé manifestant sa présence d'une manière analogue.

Jahvé Elohim interpelle l'homme et lui dit : « Où es-tu? ». La scène est conduite de manière à mettre en relief le changement intervenu dans les rapports entre l'homme coupable et son Dieu : « Ajjêkah? », dit le Créateur à sa créature : « Pourquoi t'es-tu détourné de ma présence? ».

L'homme répondit : « Ta voix que j'ai entendue dans le jardin m'a fait peur, parce que je suis nu. Alors, je me suis caché ».

Et Dieu, constatant cette attitude de l'homme coupable, lui dit : « Qui t'a fait comprendre ainsi ta nudité? Ah, ah, l'arbre dont je t'avais défendu de manger, tu en as mangé ».

L'homme se rendit compte alors qu'il était encore beaucoup plus nu qu'il ne le pensait devant le regard divin. C'est bien à cette scène de l'Eden que convient la parole de Jahvé en Jér., XXIII, 23-24 : « Ne suis-je un Dieu que de près? dit Jahvé; de loin ne suis-je plus un Dieu? Un homme pourrait se cacher, et moi je ne le verrais plus? dit Jahvé ».

D'une manière très peu élégante, l'homme cherche à se disculper et c'est tout juste s'il ne reproche pas à Dieu de lui avoir donné cette compagne qui l'a conduit au péché : « La femme que tu as mise à côté de moi, c'est elle qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé ». Triste différence entre ces paroles et le cantique de l'amour chanté par le même homme après la création de la femme.

On peut comparer le drame de la passion d'Amnon pour sa demi-sœur Tamar ; à peine a-t-il commis ce que la jeune fille appelle à bon droit une infamie, que « soudain Amnon détesta Tamar d'une haine très grande, car la haine qu'il éprouva pour elle fut plus forte que l'amour dont il l'avait aimée, et Amnon lui dit : Lève-toi. Va-t-en » (*II Sam.*, XIII, 1-22).

Dieu avait maudit le serpent, mais non la femme. Il ne maudit pas davantage l'homme, mais bien la terre : « Ha-adamah » est maudite à cause de « ha-adam » (la terre est atteinte à cause de l'homme).

Pour avoir voulu voir dans le serpent une divinité de fécondité et de fertilité, la femme est châtiée dans l'œuvre même de sa fécondité et l'homme, dans la fertilité de la terre à laquelle il consacrera son travail. Ce n'est que par un labeur incessant qu'il parviendra à lutter contre l'envahissement du sol par les ronces et les épines. Ce n'est qu'à la sueur de son front qu'il réussira à se procurer le pain de chaque jour.

Mais voici maintenant le plus grave : l'homme va apprendre ce qu'il en coûte d'avoir cru au serpent disant que s'ils touchaient à l'arbre du savoir, ils ne mourraient pas.

Dieu va révéler à sa créature une autre relation entre « adamah » et « adam », entre la terre et l'homme. Ce dernier ignorait jusqu'ici *d'où il avait été tiré, de quoi il était fait. Qu'il l'apprenne donc et* qu'il sache qu'il a été pris de la terre et qu'il lui faudra retourner à la terre d'où il a été extrait.

Et le Créateur tout-puissant prononce les paroles ultimes et définitives qui remettent à sa vraie place une créature que l'orgueil en avait fait sortir : « 'Aphar attah we-el 'aphar tashubh ». Ce sont ces paroles que l'Eglise a reprises pour l'imposition des cendres au début de la période quadragésimale : « Pulvis es et in pulverem reverteris ». « Souviens-toi, ô faible créature humaine, que ton Dieu t'a extraite de l'argile du sol : tu n'es qu'un peu de cendre et de poussière et bientôt il te faudra retourner à la glaise originelle et rentrer au sein de cette terre d'où tu as été tirée ».

Au sujet de la mort décrite ici comme le châtiment du péché, on pourrait présenter la difficulté suivante : la mort n'est-elle pas naturelle à l'homme? Dans ce cas, comment peut-elle être considérée comme un châtiment?

Il n'y a à cette difficulté qu'une seule réponse : c'est que dans le récit de l'Eden, l'arbre de vie, nommé en II, 9, à côté de l'arbre du **savoir, joue un rôle essentiel dans tout le drame. Sans doute il n'est**

pas dit explicitement que l'homme pouvait en manger, mais c'est une conclusion qui découle d'un double argument : il est affirmé dès le début que parmi tous les arbres du jardin, seul l'arbre du savoir est sacré et interdit; d'où il suit que dès le début l'accès à l'arbre de vie n'était pas défendu. Cette conclusion est renforcée par le fait que ce n'est qu'après la chute que l'accès à l'arbre de vie est rendu impossible. Car désormais, l'homme ne pourra plus échapper au châtiment : il doit mourir.

A vrai dire, ce ne serait pas comprendre l'Ancien Testament dans l'esprit où il a été composé que de formuler au sujet du récit de l'Eden la question : « La mort est-elle naturelle à l'homme? ».

Pour notre pensée moderne, la mort est un événement naturel, comme la maladie qui y achemine. En vertu de la composition physique de l'homme, l'usure progressive de l'organisme conduit fatalement au déclin de la vie et à sa disparition.

Pour les peuples de l'antiquité, la vie est aux mains des divinités, des êtres supérieurs. La maladie et la mort viennent des esprits mauvais, de causes préternaturelles. Aussi, chez tous les peuples anciens, la médecine est une discipline sacrée qui se cultive dans les temples et relève de la divination et de la magie. Il en va de même encore aujourd'hui chez les peuples primitifs pour qui la maladie et la mort sont causées par des esprits, lesquels ne peuvent être découverts que par les féticheurs, devins et magiciens.

C'est cette conception fondamentale concernant la santé, la maladie, la guérison, en un mot, la vie et la mort, qui explique le succès dans toute l'antiquité des religions de fécondité et de fertilité, avec leurs pratiques divinatoires et magiques.

C'est contre ces conceptions, nous l'avons dit, que les prophètes, durant des siècles, ont dû mener en Israël une lutte incessante. Car pour les Hébreux monothéistes, la vie et la mort sont uniquement au pouvoir de Jahvé : c'est lui qui envoie la maladie et accorde la guérison, qui fait vivre et mourir, qui conduit aux portes du Shéôl et en ramène.

Si Dieu le veut, il peut faire vivre l'homme indéfiniment et triompher de sa fragilité par le don d'une vie prolongée. C'est ce qui explique que l'extraordinaire longévité des patriarches ne créait aucune difficulté aux hagiographes de l'Ancien Testament. La vie en Israël n'était pas conçue comme étroitement liée à l'état d'un organisme physique, mais comme une réalité concrète, indépendante de cet organisme et que Dieu accorde ou refuse selon son bon plaisir.

Qu'on relise à cet égard l'histoire de la guérison du roi Ezéchias. Ce souverain qui avait toujours fait ce qui était bien aux yeux de son Dieu était malade à en mourir. Le prophète Işaïe se présenta à lui pour lui dire au nom de Jahvé : « Mets ordre à tes affaires : tu vas mourir, tu ne guériras pas ». Devant les prières et les larmes du roi, le Seigneur se laissa toucher et ordonna au prophète de retourner pour annoncer à Ezéchias que sa prière avait été entendue et que Jahvé ajouterait quinze années à ses jours (*II Rois*, XX, 1-11).

De même que Jahvé ajoutait quinze ans à la vie du pieux roi, ainsi le fruit de l'arbre de vie, de par la volonté de Jahvé, aurait été capable de prolonger les jours de qui en usait.

Concernant la mort, châtiment du péché, on a fait parfois au récit de l'Eden la difficulté suivante : le texte du récit ne dit-il pas : « Le jour où vous mangerez de l'arbre du savoir, vous mourrez certainement »? Pour que cette menace trouvât son accomplissement, l'homme et la femme auraient dû être atteints par la mort au jour même où ils ont violé la défense. Sans quoi, c'est le serpent qui avait raison, quand il leur disait : « Vous ne mourrez pas ».

Remarquons d'abord que l'expression « be-jôm akolka » (au jour où tu manges), ne signifie nullement que la mort devait frapper le transgresseur au jour même où il touchait à l'arbre. Au début du second chapitre, en II, 4b, on trouve de même : « be-jôm 'asôth » pour signifier d'une manière générale la notion que nous rendons par la conjonction « quand » : « *Quand* Jahvé Elohim fit la terre et le ciel... ». En accadien, dans le poème de la création, on trouve l'équivalent de « be-jôm », à savoir « en-uma », avec la même signification : « *En-uma* elish la nabû shamamu... » doit se traduire : « *Lorsqu'*en haut le ciel n'était pas nommé... ». Il faut ajouter que dans l'expression « be-jôm akolka », le « be-jôm » n'est pas éloigné d'une nuance conditionnelle, si bien qu'on pourrait traduire : « Si jamais tu en manges, tu mourras certainement ».

Il est donc vain d'objecter que cette menace n'a pas été réalisée, sous prétexte que l'homme et la femme ne sont pas tombés morts après la manducation du fruit et qu'Adam aurait encore vécu neuf cent trente ans. Après ce renseignement donné par le Sacerdotal, cet auteur ajoute immédiatement, comme après l'histoire de chaque patriarche : « waj-jamôth » (et il mourut).

Cette objection est d'autant moins pertinente que le but du Jahviste est précisément d'expliquer pourquoi la mort est une réalité qui atteint tous les hommes. Le livre de la Sagesse a très bien compris que c'est par l'envie du diable et la faute du premier homme que la mort est entrée dans le monde.

Et c'est en partant de l'universalité de la mort atteignant tous les hommes comme le châtiment du péché que saint Paul conclura à la présence en tous les hommes du péché d'Adam comme d'une faute héréditaire.

L'homme et la femme avaient instinctivement compris la nécessité de se couvrir devant Dieu et l'un devant l'autre, mais Jahvé à son tour leur donne un vêtement moins sommaire, manifestant par là qu'il est dans sa volonté que l'homme se distingue des animaux en obéissant au sentiment de la pudeur. Voilà une leçon de la vieille Genèse qui garde toute son actualité : « Jahvé Elohim fit à l'homme **et à sa femme des tuniques de peau et les en revêtit** ».

Le vêtement en peau de chèvre ou de mouton est l'un des plus primitifs que l'on puisse concevoir. Dans l'Epître aux Hébreux, on décrit les héros de la foi circulant couverts de peaux de mouton ou de chèvre, manquant de tout, persécutés, maltraités (*Hébreux*, XI, 37). Et cependant un vêtement de peau est en progrès sur un simple pagne de feuilles. Il n'est pas impossible que l'auteur se soit préoccupé de retracer à sa manière le développement de la culture, mais alors il est clair que III, 21, n'est pas un doublet de III, 7.

Il est intéressant de suivre dans l'art suméro-accadien le développement du vêtement chez la femme et chez l'homme, depuis le pagne qui distingue la dame de maison de son esclave nue[122] jusqu'aux longues robes qui, à l'époque de Gudéa, couvrent tout le corps, de la tête aux pieds. Le costume de l'homme marque régulièrement dans son évolution un retard sur celui de la femme : celle-ci couvre une épaule, alors que l'homme les a encore nues et il en couvre une seulement, alors que sa compagne couvre les deux.

E. JAHVÉ-ELOHIM ET LES ELOHIM

Dans les chapitres II et III de la *Genèse*, Dieu est ordinairement désigné par le double nom Jahvé Elohim, où l'on n'a pas manqué de chercher un indice de la fusion de deux documents primitivement distincts.

Cette appellation se rencontre une vingtaine de fois : on compte onze emplois dans le chapitre II et neuf dans le chapitre III. Il faut excepter les versets qui rapportent la conversation du serpent et de la femme, où l'on trouve quatre fois « Elohim », à savoir en III, 1b, 3 et 5 (deux fois).

On sait que dans le récit sacerdotal de la création (*Gen.*, I, 1-II, 4a) Dieu est toujours appelé Elohim et que dans les sections jahvistes des chapitres IV et suivants, on rencontre toujours Jahvé.

Par conséquent, le fait que dans le récit du jardin d'Eden, unanimement attribué au Jahviste, on trouve vingt fois Jahvé Elohim et quatre fois Elohim pose un certain nombre de problèmes.

Tout d'abord, dans les textes où se présente « Elohim », ce terme désigne-t-il toujours le Dieu unique, c'est-à-dire identiquement Jahvé? Autrement dit, « Elohim » doit-il être compris partout comme un singulier?

C'est certainement un singulier en III, 1b, puisque le verbe est au singulier : « amar Elohim » (Dieu a dit). Même chose en III, 3. En III, 5, le premier emploi est certainement au singulier : « jôdêa' Elohim » (Dieu sait). Mais le second emploi est amphibologique. On peut traduire : « Vous serez comme Dieu : vous serez habiles en bien et en mal ». Mais on peut aussi comprendre : « Vous serez comme des Elohim, habiles en bien et en mal », ce qui peut s'interpréter de deux manières : « Vous serez habiles en bien et en mal, comme des Elohim », ou encore : « Vous serez comme des Elohim, lesquels sont habiles en bien et en mal ». Il faut avouer qu'au point

122. Deimel, *Keilschrift-Palaeographie*, Rome, 1929 : voir les signes n° 28, désignant l'esclave, et n° 32, désignant la femme de condition.

de vue grammatical il est difficile d'imaginer une ambiguïté plus parfaite.

Au premier abord, il peut paraître étrange que dans ce même verset cinquième, le mot Elohim soit employé comme un singulier désignant Jahvé au début et qu'à la fin il soit pris comme un pluriel désignant les « êtres mystérieux » qui constituent l'entourage de Jahvé.

Cependant les Septante et la Vulgate sont d'accord pour comprendre le second Elohim comme un pluriel. De bons auteurs modernes suivent cette interprétation : la Bible de Jérusalem traduit : « Vous serez comme des êtres divins, qui connaissent le bien et le mal ». Cette manière de comprendre est en harmonie, semble-t-il, avec le verset vingt-deuxième : « Et Jahvé Elohim dit : Voici que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous pour ce qui est de l'habileté en bien et en mal ».

L'expression « ke-aḥad mimmennu » (comme l'un d'entre nous) ne peut viser que ces êtres que les anciens hagiographes imaginaient comme constituant l'entourage immédiat, la cour de ce Roi des rois qu'était Jahvé. Celui-ci se considère comme partageant avec ces êtres supérieurs aux hommes un savoir et un pouvoir qu'il a interdits à sa créature humaine. Ne sont-ce pas ces êtres supérieurs qui sont appelés « Elohim » en III, 5? C'est en tout cas ce terme « Elohim » que les Septante et la Vulgate ont traduit par « dii » (des dieux, des êtres divins). Dans le *Ps.* VIII, 6, le Psalmiste déclare que Jahvé a établi l'homme un peu au-dessous des Elohim. Il s'agit encore ici manifestement de ces mêmes êtres formant la cour céleste, mais cette fois, le grec et la vulgate ont réservé à ces « Elohim » la qualification d'« anges », ce qui est un nom de fonction, alors que « elohim » *insinue la nature de ces êtres. C'est leur nature supérieure qui leur* vaut l'appellation de « saints » dans le *Ps.* LXXXIX, 8, parallèlement à un autre titre encore, celui de « benê êlim » (*ibid.*, 7), traduit « fils de Dieu » par le grec et la vulgate, mais « fils des dieux » dans la Bible de Jérusalem. La question se pose de savoir s'il existe une relation entre ces êtres supérieurs à l'homme et les fils de Dieu de la *Gen.*, VI, 2, dans lesquels les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles avaient reconnu des anges déchus.

Il y a manifestement une intention religieuse dans ces paroles mises par le Jahviste sur les lèvres de Jahvé Elohim : « L'homme est devenu comme l'un d'entre nous ». On ne conçoit pas que dans sa foi au monothéisme transcendant le Jahviste ait pu dire : « L'homme est devenu comme moi, Jahvé ». Ces mots n'auraient jamais pu franchir les lèvres du Jahviste; ces mots ne seraient jamais entrés dans les Ecritures.

L'habileté que l'homme a ravie en touchant à l'arbre défendu ne l'élève pas jusqu'à Dieu, mais simplement jusqu'au niveau de l'un ou l'autre de ces êtres qui entourent Jahvé. Car Jahvé est l'unique

Ainsi que le dit le Psalmiste : « Qui pourrait dans les hauteurs se comparer à Jahvé? Qui est l'égal de Jahvé parmi les fils de Dieu? Dieu est redoutable dans le conseil des saints, plus grand et plus terrible que ceux qui l'entourent. Jahvé, Dieu des armées, qui est comme toi? » (*Ps.* LXXXIX, 7-9).

C'est dans une intention religieuse analogue que l'auteur des livres de Samuel présente la femme de Téqoâ disant à David : « Tel un ange de Dieu, tel est le roi mon maître pour saisir le bien et le mal... Mon seigneur est sage de la sagesse d'un ange de Dieu » (*II Sam.*, XIV, 17, 20). La sagesse du roi est comparée, non à celle de Jahvé, mais à celle d'un ange de Jahvé.

On estimera peut-être qu'il y a dans ces constatations une raison de plus pour interpréter en III, 5, le second emploi de « Elohim » au sens d'êtres divins, en connexion avec le « mimmennu » de III, 22.

Mais ne faut-il pas plutôt voir dans le texte du Jahviste une habileté de composition par laquelle il attribue aux paroles du serpent un caractère de duplicité et de ruse? Le reptile tentateur parlerait de manière à laisser croire à la femme qu'en touchant à l'arbre défendu ils deviendront comme Jahvé Elohim lui-même. Mais, après la chute, Jahvé a bien soin de remarquer que l'homme et la femme participeront maintenant, non pas au pouvoir qui n'appartient qu'au seul Dieu unique et transcendant, mais à celui des Elohim, lesquels, selon le Psalmiste, ne sont que de peu supérieurs aux hommes.

La parole du serpent lorsqu'il prononce : « hejîthem kêlohim » (III, 5), serait intentionnellement ambiguë. On a un exemple d'un procédé littéraire analogue dans le récit babylonien du déluge. Umnapishtim-ruqû doit avertir ses compatriotes que le dieu Ea fera pleuvoir sur eux « *kibtu* » et « *kukku* ». Ces deux mots sont susceptibles d'une double signification : d'une part « blé » et « son »; d'autre part « douleur » et « malheur ». « Sous l'apparente bonhomie du dieu qui promet de combler les gens de Shuruppak de blé et de son, se cache la menace du fléau, qui fera pleuvoir sur eux la douleur et le malheur [123]. »

Si l'on reconnaît cette ambiguïté voulue par le Jahviste, on trouve immédiatement la raison pour laquelle le serpent parle uniquement d'Elohim et jamais de Jahvé. Seul le nom « Elohim » permettait la confusion cherchée par le rusé « naḥash ». On comprend aussi pourquoi, les trois premières fois, Elohim est employé d'une manière qui ne laissait aucun doute : il s'agit et il ne peut s'agir que de Jahvé. C'est uniquement le quatrième et dernier emploi qui est susceptible d'être compris comme un singulier ou un pluriel. Nous avons attiré l'attention sur ce fait que, grammaticalement, cette ambiguïté est parfaite.

123. G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Paris, 1952, p. 89. — L'auteur ajoute : « L'impossibilité où était le grec de rendre ce jeu de mots affaiblit beaucoup le texte et a conduit Bérose à remplacer le passage par une banale recommandation de piété ».

Ce qui le prouve, ce sont les interprétations les plus récentes : pour la Bible de Jérusalem (*Genèse*, 1951), Elohim est un pluriel (des êtres divins). Pour la Bible Crampon (1952) et pour la *Sainte Bible* de Pirot et Clamer (1953), Elohim est un singulier qui désigne Jahvé Dieu. Qui a raison? Qui a tort? A vrai dire, ces deux traductions ont à la fois tort et raison. Elles ont raison en ce que chacune d'elles donne un des deux sens possibles de la proposition hébraïque. Elles ont tort en faisant leur choix entre ces deux interprétations, alors que dans la pensée du vieux Jahviste cette proposition est et doit rester ambiguë jusqu'à la fin du récit, jusqu'au moment où, en III, 22, Dieu lui-même résoudra cette ambiguïté.

La ruse du serpent consiste précisément à avoir employé cette phrase amphibologique, qui a laissé croire à la femme qu'en touchant à l'arbre du savoir ils deviendraient comme Dieu lui-même, alors que ces mêmes mots signifiaient en réalité que l'homme et la femme deviendraient simplement comme l'un quelconque des Elohim.

En traduisant : « Vous serez comme Dieu », on tombe dans le piège tendu par le serpent à la femme. En traduisant : « Vous serez comme des êtres divins », on déjoue la ruse, mais en trichant au jeu et en jetant un regard indiscret sur des cartes non encore abattues : on éclaire le sens du verset cinquième par le verset vingt-deuxième, mais prématurément, au lieu de laisser la lumière se faire au moment voulu par le narrateur Jahviste.

Ainsi compris, le récit du drame de l'Eden révèle la foi admirable du Jahviste dans le caractère unique et transcendant de Jahvé son Dieu. Selon le Psaume huitième, l'homme est un peu au-dessous des Elohim ; mais l'homme et les Elohim, pour notre hagiographe, sont très loin au-dessous de Jahvé. *Si le Ps. LXXXIX, 7-9, cité plus haut* est postérieur au Jahviste, il reste que cet auteur professait la même doctrine que le Psalmiste sur la différence entre le seul vrai Dieu et les êtres qui formaient sa cour.

Ce récit révèle aussi que, pour une interprétation correcte de plus d'un passage de la Bible, il importe de tenir grand compte de ces « êtres mystérieux », intermédiaires entre Jahvé et la créature humaine. On rencontre déjà ces êtres dans des textes anciens, antérieurs à l'époque généralement assignée au développement de l'angélologie chez les Juifs.

L'interprétation proposée rend pleinement compte de la locution, étrange aux yeux de plusieurs : « Hên-ha-adam hajah ke-aḥad mimmennu » (voici que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous). Loin d'être étrange, cette manière de parler se comprend si parfaitement que ce sont précisément ces quelques mots qui fournissent la clef de tout le récit [124].

124. On interprétera d'une manière analogue *Gen.*, I, 26 : « naʿaseh adam be-ṣalmênu kidmûthênu » (Faisons l'humanité à notre image, selon notre res-

En touchant à l'arbre du savoir, l'homme a usurpé non pas le savoir incommunicable, propre au seul Dieu unique et transcendant, mais il a ravi le savoir qui est commun aux Elohim. Toute l'habileté à laquelle l'homme est parvenu par ses techniques divinatoires et magiques l'élève peut-être au niveau de tel ou tel Elohim, mais l'homme reste, comme les Elohim, à une distance infinie de Jahvé, son Dieu.

Il est une autre question concernant les noms divins, l'emploi du double nom « Jahvé Elohim » : on le rencontre partout ailleurs dans le récit de l'Eden, onze fois dans le chapitre II et neuf fois dans le chapitre III.

On n'a pas manqué de recourir pour l'explication de ce fait à l'hypothèse de deux sources réunies dans la narration actuelle [125]. Mais nous avons déjà dit que ces théories sont de plus en plus abandonnées en ce qui concerne nos deux chapitres.

Constatant qu'à basse époque un nom propre composé « Jahvé Elohim » avait été en usage en Israël, surtout dans l'œuvre du Chroniste, un auteur [126] a cru pouvoir expliquer cette manière de faire comme répondant au désir de neutraliser la mention trop directe de Jahvé par l'addition d'Elohim. On aurait fait de même dans les chapitres II et III de la *Genèse,* lorsqu'on utilisa ce récit comme une péricope liturgique indépendante qui devait être lue à haute voix. Mais alors pourquoi n'a-t-on pas simplement remplacé Jahvé par Elohim, comme dans le Psautier « élohistique » ?

On a encore supposé qu'on avait voulu harmoniser la source « jahviste » avec le document sacerdotal du chapitre premier, dans lequel on ne rencontre que le seul nom « Elohim » [127]. En d'autres termes, on aurait tenu à affirmer l'identité entre « Jahvé » et « Elohim ». Mais pourquoi pas en sens inverse également et pourquoi pas ailleurs ?

Mais peut-être le Jahviste avait-il un intérêt particulier à affirmer l'identité entre Jahvé et Elohim dans son récit de l'Eden ? On répondra affirmativement si l'on admet que toute la pointe du récit est dans la ruse du serpent qui a séduit la femme en lui laissant croire qu'en touchant à l'arbre du savoir ils deviendraient comme Jahvé, alors qu'ils sont simplement devenus comme l'un quelconque des Elohim.

Pour que ce récit de séduction soit bien conduit, il importe que les auditeurs et les lecteurs soient dès l'abord bien convaincus que le terme « Elohim » désigne identiquement la même personne que le nom propre « Jahvé ». Cette identité sera soulignée en forgeant l'appellatif « Jahvé Elohim » (Jéhovah Dieu, comme disaient élégam-

---

semblance). Comme le Jahviste, le Sacerdotal est préoccupé de poser un intermédiaire entre le Dieu transcendant et l'homme. Ces êtres intermédiaires partagent avec Dieu une certaine similitude, mais les hommes sont faits non directement à la ressemblance de Dieu, mais à l'image et à la ressemblance de ces êtres intermédiaires. Le souci de poser les Elohim comme un écran entre Dieu et l'homme est donc constant. Puisque Dieu a fait l'homme à l'image des Elohim, le Psalmiste pourra déclarer qu'il l'a créé de peu inférieur à eux.

125. On a reconnu que, plus que tous les autres doublets, le nom « Jahvé-Elohim » a contribué à orienter les critiques vers l'hypothèse de deux documents distincts ayant servi à la composition des chapitres II et III de la Genèse : cfr *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1924, p. 45.

126. P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis,* 1940, p. 41-46.

127. R. de Vaux, *La Genèse,* p. 43, note e, Bible de Jérusalem, Paris, 1951.

ment les vieilles traductions françaises). Cet appellatif sera utilisé à travers tout le récit, sauf dans la conversation entre le serpent et la femme.

Quand donc le séducteur commencera à parler d'Elohim, tous les auditeurs, la femme la première, seront persuadés qu'il s'agit de Jahvé. Et ainsi en sera-t-il en réalité pour les trois premiers emplois de ce nom, tant par le serpent (deux fois) que par la femme (une fois). La ruse se dissimulera dans le quatrième et dernier usage d'Elohim, mais elle aura été préparée par le caractère sincère des trois premiers.

On notera que c'est en partant d'un point de vue unique que l'exégèse ici proposée explique et justifie ce qui apparaissait comme des anomalies dans l'emploi des noms divins « Elohim » et « Jahvé Elohim ».

Enfin, cette manière de comprendre le récit de l'Eden met en relief son unité littéraire. Pourquoi recourir à des hypothèses de documents différents, quand un texte nous fournit des preuves palpables qu'en dernière analyse et malgré quelques aspérités rédactionnelles, il est l'œuvre d'une seule et même main?

Nous avons affirmé plus haut la foi du Jahviste dans le caractère unique et transcendant de Jahvé, son Dieu. Peut-être nous invitera-t-on à mettre une sourdine à cette affirmation, en invoquant ce qu'on a appelé « les anthropomorphismes naïfs du Jahviste ». N'est-ce pas le fait d'une singulière naïveté que d'imaginer Dieu prenant le frais dans le jardin à la brise du soir, questionnant pour savoir où l'homme se cache, interrogeant successivement les acteurs du drame pour apprendre ce qui s'est passé, fabriquant des vêtements de peau et les endossant lui-même à l'homme et à la femme?

Nous ne pouvons que répéter ici ce que nous avons écrit ailleurs : « Les hagiographes de l'Ancien Testament racontent avec d'autant plus de simplicité et d'apparente naïveté les condescendances de Dieu envers sa créature humaine qu'ils sont à tout instant profondément pénétrés de l'absolue transcendance de ce même Dieu et du mystère dans lequel il reste enveloppé. Quand certains modernes taxent de naïveté les anthropomorphismes de la Bible, les naïfs ne sont pas du côté où ils l'imaginent » [128].

Des études récentes ont attiré l'attention sur la différence entre la manière de penser des Grecs et celle des Hébreux : les Grecs, a-t-on dit, ont une psychologie visuelle : ils aiment à décrire l'apparence réelle des choses. Les Hébreux sont des auditifs : ils expriment l'impression produite par les choses. Les images dont ils usent veulent traduire l'activité des choses, elles ne prétendent pas à une description visuelle exacte [129].

128. *N.R.Th.*, 1952, p. 910.
129. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1952, p. 91.

On s'en rend bien compte, quand on lit dans Isaïe : « Montes et colles cantabunt coram vobis laudem et omnia ligna regionis plaudent manu ». Non seulement les montagnes et les collines éclatent en cris de joie, mais tous les arbres de la campagne *battent des mains* et applaudissent. C'est le cas ou jamais de constater qu'il est difficile de représenter graphiquement certaines images dont usent les hagiographes.

Quand le Jahviste parle de Dieu passant dans le jardin à la brise du soir, il s'agit sans doute simplement du murmure du feuillage interprété selon des croyances populaires anciennes, comme un signe, un rappel de la présence mystérieuse de la divinité. Aujourd'hui encore, chez les Noirs du Congo, « si une brise se lève subite, agitant le feuillage, les vieux s'écrient en désignant du doigt les ramures bruissantes : « Nzambi a passé ». Leur demande-t-on pourquoi ils parlent ainsi, la réponse invariable sera : « Nos vieux disaient comme cela » [130].

C'est la voix de Jahvé qui fait l'enquête et interroge successivement l'homme, la femme, le serpent. C'est la voix de Jahvé qui prononce les sentences, d'abord sur le serpent, puis sur la femme, enfin sur l'homme. Si Jahvé interroge, ce n'est pas qu'il ignore. Comme le dit Jérémie, Jahvé est Dieu non seulement de près, mais encore de loin, et aucun homme ne peut se cacher de telle manière que Jahvé cesse de le voir.

De même que le prononcé des sentences, l'enquête et l'interrogatoire font partie du procès intenté par Dieu à ses créatures coupables. Dans sa forme dramatisée, ce procès n'est pas sans analogie avec certaines compositions prophétiques qui représentent Jahvé instruisant le procès d'Israël, comme par exemple les chapitres VI et VII de Michée [131].

C'est encore, si on le veut, la main de Jahvé qui prépare les tuniques de peau et en revêt l'homme et la femme. Mais Isaïe attribue aussi des mains aux arbres de la campagne pour leur permettre d'applaudir. Dans cette manière anthropomorphique de représenter les actions de Jahvé et de signifier à l'homme la volonté divine, on ne voit nullement que le Jahviste éprouve le besoin d'attribuer à son Dieu un corps humain et de le représenter sous forme humaine. On chercherait en vain dans notre récit de l'Eden le moindre indice d'une représentation sensible de Jahvé.

Parlant de la conception de Nzambi (Dieu) chez les Bakongo, le R. P. Van Wing écrit : « Nzambi n'est pas de la catégorie des êtres qu'on représente, dont on a une connaissance expérimentale. Il n'est ni un homme, ni une femme, ni un ancêtre (nkulu), ni un ancêtre-héros du commencement (nkita), ni un esprit des eaux (kisimbi), ni un animal, ni le ciel, ni la terre, ni quoi que ce soit d'autre que Nzambi Mpungu. Nzambi est unique, séparé de tout le reste,

130. J. Van Wing, S. J., *Religion et magie*, 1941, p. 35.
131. A. Condamin, S. J., *Poèmes de la Bible*, Paris, 1933, p. 81-91.

invisible et cependant vivant, agissant souverainement, insaisissable et inabordable, et cependant dirigeant les hommes et les choses de tout près et avec une absolue efficacité. « Nzambi est vraiment Nzambi » ; avec cela, tout est dit [132] ».

Qui refuserait à notre auteur Jahviste une conception de Jahvé au moins équivalente à celle que possèdent de Nzambi Mpungu les Bakongo du centre de l'Afrique?

F. L'INTERDICTION DE L'ARBRE DE VIE

Après avoir rendu la sentence de condamnation contre le serpent, la femme et l'homme, Jahvé s'adresse aux Elohim qui l'entourent pour leur faire part de quelques conclusions.

Dieu constate d'abord que l'homme est devenu comme l'un quelconque des Elohim pour ce qui est de l'habileté en bien et en mal. Dieu reconnaît devant les Elohim qu'en mangeant le fruit de l'arbre interdit, sa créature humaine a dérobé un savoir qui était jusque-là réservé à ces êtres supérieurs.

Devant une telle audace de la part de l'homme, il faut maintenant, en châtiment de sa faute, le mettre dans l'impossibilité d'user de l'arbre de vie, car suivant la menace qui avait été formulée, l'homme connaîtra désormais la mort.

Jahvé décide de renvoyer du jardin d'Eden l'homme et la femme. L'homme ira cultiver le sol d'où il a été tiré : ainsi se trouve affirmée une fois de plus la relation entre « adam » et « adamah ».

Passant à l'exécution, Jahvé bannit le couple déchu et poste devant le jardin d'Eden les « keroubim » et la flamme du glaive zigzaguant pour garder le chemin de l'arbre de vie.

Cet épilogue du drame de l'Eden appelle quelques observations. Constatons d'abord qu'il est singulièrement exagéré de déclarer qu'on trouve dans les versets 23 et 24 une double mention de l'expulsion de l'homme hors du jardin. On a, en parallélisme, les deux verbes « shalaḥ » et « garash », le second exprimant une nuance plus forte que le premier : on traduirait « renvoyer » et « expulser ». Le verset 23 manifeste plutôt la décision prise par Jahvé, tandis que le verset 24 insiste sur l'exécution de la sentence.

Dieu met une garde devant le jardin d'Eden. L'hébreu dit : « miqqedem le-gan 'Eden », ce qui peut se comprendre « à l'orient du jardin d'Eden », mais aussi, avec la version des Septante « devant le jardin d'Eden ». Parmi les versions récentes, la Bible Crampon (1952) choisit la première traduction, la Bible de Jérusalem (1951) préfère la seconde.

Cette garde, a-t-on dit, est double : les « keroubim » viendraient d'un récit et l'épée zigzaguante serait un vestige d'une autre narration.

Commençons par nous demander ce que sont ces gardiens qui interdisent à l'homme l'entrée du jardin.

132. J. Van Wing, S. J., *Religion et magie*, 1941, p. 35-36.

D'abord, les « keroubim ». On a montré dans une étude remarquable [133] que le « keroub » ou « karoub » (seul le pluriel est attesté) était en hébreu l'exact correspondant phonétique de l'accadien « karûbu » dont le sens serait « orant par excellence ». A côté de « karûbu » on a en accadien « kâribu » (orant) et « kuribu » (petit orant). Ces trois termes dérivent de « karâbu » (prier, bénir), correspondant à l'hébreu « barak » (comme nous avons constaté plus haut l'équivalence entre « shaḫan » et « naḫash »).

Le terme « kâribu » a désigné d'abord le dévot, le fidèle, celui qui vient prier au temple. Mais il semble bien que ce terme a servi aussi à désigner des divinités mineures qui, chez les Babyloniens et les Assyriens, servaient, dans la prière, d'intermédiaires entre le suppliant et la divinité majeure.

Or, parmi les divinités chargées de présenter l'orant ou de le représenter en le remplaçant, se trouvaient le « shedu » et le « lamasu », c'est-à-dire les taureaux ailés à face humaine qui gardaient l'entrée des temples et des palais. On peut donc aisément concevoir qu'au terme « kâribu » ou « karûbu » se soit attachée, outre l'idée de « prière, intercession », celle de « gardien, protecteur » des temples et des palais.

C'est avec ce sens, semble-t-il, que le mot est entré dans la langue religieuse des Hébreux, tout comme ils avaient reçu de Babylone des termes tels que « tehôm » et « apsû ». Mais de même qu'à ces deux derniers vocables ils avaient attribué un sens conforme à leur foi religieuse, ainsi en fut-il pour le mot « karûbu » : ils désignèrent par là une classe déterminée parmi les « elohim », ces êtres mystérieux dont nous avons constaté l'importance dans les conceptions religieuses du Jahviste.

Quoi qu'il en soit des attributions et des représentations du « karûbu » assyro-babylonien, le « keroub » des Hébreux « n'est qu'un ministre sensible du Dieu unique et absolu, dont il manifeste la présence invisible et symbolise l'action. Telle est bien sa nature évidente dès l'origine en cette fonction de gardien du paradis terrestre... [134] ».

Nous vérifions ce que nous avons constaté déjà dans l'étude des premiers chapitres de la Genèse : ils présentent des analogies avec les grandes civilisations voisines d'Israël, mais, au sein de ces ressemblances, même s'il s'agit de l'emprunt matériel de certains mots, on voit toujours apparaître l'esprit propre du monothéisme transcendant du peuple élu et sa force transformante. Le R. P. Vincent estime que l'enquête qu'il a menée sur les Chérubins (Keroubim) met en relief ce contraste saisissant entre les concepts religieux d'Israël et le paganisme antique.

Une autre conclusion que nous pouvons tirer de la présence dans le jardin des « keroubim » et des « elohim », c'est que ce jardin était vraisemblablement dans la pensée du narrateur un jardin des « elohim ». Les arbres de la vie et du savoir étaient destinés à ces « elohim », tout comme d'après le Psalmiste, la manne, le froment des cieux, était la nourriture des Forts, constituant l'entourage de Jahvé (*Ps.* LXXVIII, 25. — Cfr *Ps.* CIII, 20). On comprend donc que

133. *Les Chérubins,* dans *R.B.,* 1926, p. 328-358 et p. 481-495. — Première partie : *le nom,* par Dhorme; seconde partie : *le concept plastique,* par Vincent. — La première partie est reproduite dans le *Recueil Edouard Dhorme,* Paris, 1951, p. 671-683.

134. H. Vincent, *Les Chérubins,* dans *R.B.,* 1926, p. 495.

le jardin puisse être appelé le « jardin de Jahvé », comme en *Gen.*, XIII, 10 et en Isaïe, LI, 3, mais aussi parallèlement « jardin des Elohim ». Et c'est probablement ainsi qu'il faut comprendre dans Ez., XXVIII, 13 et XXXI, 9, les mots « Eden gan ha-elohim » en traduisant : « Eden, jardin des Elohim », car ce prophète désigne habituellement Dieu par son nom propre : « Jahvé ». Enfin, une troisième appellation serait celle de « jardin d'Eden », signalée dès le début de notre étude en *Gen.*, II, 15, et que l'on trouve aussi en Ez., XXXVI, 35 et en Joël, II, 3.

Les allusions à un jardin d'Eden, qui serait un jardin des Elohim, sont remarquables en Ezéchiel, en particulier en XXVIII, 11-19, dans un oracle contre le roi de Tyr. Selon une interprétation récente de ce texte qui ne manque pas d'obscurités, il s'agirait de ce qu'on appellera dans les apocalypses l'ange d'une ville ou d'un pays. Nous aurions ici « l'ange de Tyr » ; ce serait comme l'âme ou l'esprit de la ville de Tyr. Cet esprit personnifié serait devenu démoniaque par une chute parallèle à celle de l'homme dans le jardin de la Genèse.

Cet esprit ou cet ange de Tyr était d'abord un modèle de perfection, d'une parfaite beauté. Il était en Eden, dans le jardin des Elohim, plein de sagesse, enveloppé de toutes sortes de pierreries, serties d'or. Dieu en avait fait un chérubin. Il se promenait au milieu des « fils du feu » [135] (en lisant « benê êsh » au lieu de « abnê êsh », pierres de feu). Il était un élohim. Au sujet de la localisation de l'Eden, on notera qu'il est placé par le prophète, non dans une plaine, mais sur une montagne sainte (cfr Isaïe, XIV, 13).

Les « fils du feu » (si l'on admet cette lecture) sont vraisemblablement une personnification des éclairs de la foudre, représentés ailleurs par un personnage à l'histoire compliquée et qui a nom « Resheph » [136] ; ces « fils du feu » seraient aussi en relation très étroite avec la flamme ou les flammes du glaive zigzaguant dont nous allons parler. Il faudrait de plus les rapprocher des « seraphim » brûlants que nous fait connaître la vision d'Isaïe, VI, 2, 6.

Mais le chérubin de Tyr a péché. Le feu est sorti du jardin d'Eden pour précipiter l'ange déchu, grâce à l'intervention du chérubin protecteur jouant le rôle des « keroubim » de *Gen.*, III, 24.

On reprochera sans doute à cette interprétation d'Ez., XXVIII, 11-19, de faire appel à une doctrine des anges protecteurs et prévaricateurs que l'on considère généralement comme postérieure de plusieurs siècles. Mais est-on bien certain que l'angélologie et la démonologie n'étaient pas déjà en gestation, dès le temps d'Ezéchiel?

Il faut en tout cas reconnaître que les spéculations sur le jardin d'Eden avec ses Elohim et ses Keroubim sont très anciennes. Quant à la mention des « fils du feu », elle offre un point de contact intéressant avec « la flamme (ou les flammes) de l'épée fulgurante » de notre récit génésiaque. Tout d'abord, on tire immédiatement de ce

---

135. Bertholet-Galling, *Hesekiel*, dans le *Handbuch zum Alten Testament*, 1936, p. 100, lit « benê êsh » au lieu de « abnê êsh ». Il est suivi par J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel*, 1953, p. 145-148 : La chute de l'ange de Tyr.

136. Sur le dieu Resheph cfr Dussaud, *Religion des Phéniciens*, p. 363 s., Les anciennes religions orientales, II, « Mana », 1945. — Voir aussi A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, p. 636 et 671 s.

rapprochement la conclusion qu'à côté des « keroubim », l'épée zigzaguante n'est pas plus un doublet que les fils du feu n'en sont un à côté du chérubin d'Ezéchiel.

On sait depuis longtemps que ce « glaive fulgurant » n'est autre chose qu'une représentation de la foudre et de ses éclairs. Que ce symbole du « feu de Jahvé » trouve des parallèles chez les divinités de l'orage dans les religions orientales anciennes, il n'y a en cela rien que de très naturel.

L'insigne auquel on reconnaît habituellement Adad, dieu de la foudre chez les Sémites de l'ouest, est constitué par une sorte de verge ondulée qui se divise à son extrémité en trois flammes : sur un cachet en lazulite retrouvé à Babylone, le dieu porte cette image de la foudre dans chacune des mains [137].

Sur un bas-relief retrouvé par Layard à Nimrud, on voit des statues de divinités emportées processionnellement par des soldats assyriens. Il s'agit sans doute du butin fait en pays araméen. La quatrième statue est celle d'un dieu de l'orage portant dans la main droite une hache et dans la gauche un foudre d'où s'échappent deux séries de trois flammes, l'une vers le haut, l'autre vers le bas [138].

De même, le dieu Teshoub, le Adad hittite, est représenté tenant de la main droite une hache et dans la gauche un foudre à trois flammes, rappelant la forme d'un trident [139]. Ce bas-relief provient de Sendjirli et date du IXe siècle. Il en existe une imitation sans doute araméenne, retrouvée à Babylone, où elle avait été emportée comme butin. Le dieu lève d'une main une hache et de l'autre, le foudre à trois flammes sinueuses [140]. Cette seconde pièce est à placer vers 600 avant notre ère.

Dans les fouilles d'Ashshur, on a retrouvé un foudre en or. Cet objet ayant été découvert dans le temple d'Anu-Adad, il y a tout lieu de croire qu'il a appartenu à une statue du dieu Adad tenant en main son insigne de divinité de la foudre. Cet insigne était en bois, recouvert d'une feuille d'or épaisse d'un demi-millimètre. Il reste encore des vestiges du support en bois; le poids de l'or est de 250 grammes. Ce foudre affecte la forme d'une lame d'épée ondulée, large de deux centimètres et demi et longue de quarante centimètres; elle se termine par trois flammes sinueuses longues de sept à huit centimètres [141].

Un autre parallèle au « glaive zigzaguant » du jardin d'Eden nous est fourni par le célèbre cylindre de Téglat-Phalasar I (vers 1100 avant notre ère). On y lit, à la colonne VI, le récit de la destruction de la ville de Khunusa. Dans les lignes 15-21, il est fait mention d'un « bereq siparri » qu'en 1902, Budge-King traduisaient encore par « a memorial tablet of bronze » [142], alors qu'en 1896, l'assyriologue français Thureau-Dangin avait clairement établi qu'il s'agissait d'un « foudre de bronze » [143]. Le terme « bereq » est la forme construite de

137. R. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, 1913, p. 215-216 et fig. 134. — Voir aussi Gressmann, *Altorientalische Bilder*, 1927, n° 326.
138. Gressmann, *Altorient. Bilder*, n° 336.
139. Gressmann, *Altorient. Bilder*, n° 340. — Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*, Paris, 1934, Planche XIII, face à p. 224.
140. R. Koldewey, *Das wieder erstehende Babylon*, 1913, p. 162, fig. 103. — Gressmann, *Altorient. Bilder*, n° 339.
141. W. Andrae, *Anu-Adadtempel in Assur*, 1909, fig. 34a. — Gressmann, *Altorient. Bilder*, n° 327.
142. Budge-King, *Annals of the Kings of Assyria*, Vol. I, 1902, p. 79-80.
143. Fr. Thureau-Dangin, *Notes d'archéologie orientale*, I, *Le glaive tournoyant*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1896, p. 147-151.

« berqu » (éclair) qui se rattache à « barâqu » (lancer des éclairs) et correspond à l'hébreu « baraq ».

Voici la traduction que donne, de ce texte intéressant, le savant orientaliste : « Je fis (la parole est au monarque assyrien) un foudre de bronze, j'écrivis dessus le butin que j'avais fait par le secours d'Ashur, mon dieu, ainsi que la défense d'occuper cette cité et d'en rebâtir les murs. Je construisis en cet endroit une maison de briques et j'y mis ce foudre de cuivre ».

Il est manifeste que ce « bereq siparri » n'est pas d'abord « a memorial tablet », une sorte de stèle commémorative, ni non plus un trophée de victoire, mais c'est avant tout un symbole efficient, magiquement opérant, de l'anathème proféré par le roi au nom de son dieu et de son seigneur Ashur. Celui qui tenterait de relever les murs de cette cité ne manquerait pas d'attirer sur lui les foudres de la colère divine. A cet égard, il y a un parallélisme frappant entre le « foudre de bronze » de Téglat-Phalasar et le « glaive zigzaguant » du récit génésiaque.

Avec une notable différence pourtant : c'est que « la flamme du glaive fulgurant » interdisant avec les « Keroubim » le chemin qui conduit à l'arbre de vie est d'un caractère autrement vivant et majestueux que le « foudre de bronze » dressé dans sa chapelle de briques par Téglat-Phalasar devant les ruines abandonnées de Khunusa. Le « bereq siparri » n'est dans le récit du roi assyrien qu'une représentation sur terre de la foudre redoutable placée par le Jahviste à la porte de l'Eden.

Nous avons signalé plus haut la conjecture qui consiste à lire dans Ezéchiel « benê êsh », les fils du feu, et l'interprétation selon laquelle on verrait dans ces « benê êsh » une personnification des éclairs de la foudre. Comme parallèles à ces « benê êsh » on peut citer les « benê Resheph » dans Job, V, 7. Le sens premier de cette expression doit être « les fils de la foudre ». Le Cantique des cantiques, faisant allusion aux « coups de foudre » de l'amour (comme disent encore les modernes) déclare que ces coups sont des « éclairs de feu » (rishpê êsh). Dans le Psaume LXXVIII, 48, les éclairs (reshaphim) sont parallèles à la grêle. Il semble donc bien établi que « Resheph », nom du dieu phénicien de l'éclair, désigne aussi l'éclair, la foudre, et même parfois la grêle, mais parfois aussi la fièvre brûlante. Dans Habacuc, III, 5, où se lit une théophanie de Jahvé, le Dieu d'Israël s'avance, encadré de Deber et de Resheph. On interprète Deber comme désignant la peste ou un fléau de ce genre. Quant à Resheph, les uns y voient les flammes de l'éclair, les autres, une fièvre dévorante [144].

Si « resheph » vient d'un radical « rashabu » qu'on trouve en accadien au sens d'« être brûlant », « être terrible », il n'y a pas à douter que « rashabu » est parallèle pour le sens à « sharapu » (brûler, en parlant du feu). Il est également très probable qu'en vertu d'une simple métathèse, il existe une relation phonétique étroite entre « rashabu » et « sharapu ».

D'où la question de la relation en hébreu entre les « reshaphim » (les éclairs de la foudre) et les « seraphim » (les brûlants), tels qu'ils apparaissent dans la vision d'Isaïe, comme la personnification du feu de Jahvé.

Au total, les « seraphim » de la vision d'Isaïe pourraient bien avoir été originairement très semblables aux flammes du glaive zigzaguant dans la Genèse. Nous aurions ainsi dans le jardin d'Eden non seulement les « Keroubim » mais encore un équivalent des « Seraphim ». Ces deux classes d'Élohim jouent un rôle dans les théophanies : Jahvé s'avance sur les « Keroubim » et les flammes brûlantes des

144. Sur les étonnantes versions grecques d'Habacuc, III, 5, cfr. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, dans *The Schweich Lectures 1920*, Londres, 1921, p. 51-54.

« Seraphim » s'interposent entre le Dieu trois fois saint et la créature aux lèvres souillées.

A la porte du jardin d'Eden, les Keroubim sont là pour signifier la présence attentive de Jahvé, surveillant les démarches de sa créature humaine, tandis que les flammes de l'épée fulgurante, vives, intelligentes, plus pénétrantes qu'aucun glaive acéré à double tranchant, symbolisent la puissance de Jahvé prêt à faire respecter sa défense, en foudroyant l'audacieux qui s'avancerait sur le chemin de l'Eden et de l'arbre de vie.

IV. EXPLICITATIONS DOCTRINALES

Derrière l'infranchissable barrière formée par les Keroubim de Jahvé et les flammes de son glaive fulgurant, l'arbre de vie a disparu.

On le retrouvera dans le dernier des livres inspirés, dans l'Apocalypse. Le voyant de Patmos, dans sa lettre à l'Eglise d'Ephèse, écrit : « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Eglises : Au vainqueur je donnerai à manger le fruit de l'arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu » (*Apoc.*, II, 7).

Commentant ce verset, Bède le Vénérable déclare que cet arbre de vie, c'est le Christ, dont la vision, dans la patrie céleste, rassasie les âmes des saints [145].

Entre notre récit de l'Eden et ce verset de l'Apocalypse, il y a tout le mystère du péché originel, de la Rédemption et de la victoire définitive du Christ et de son Eglise sur le serpent des origines, « l'antique serpent, comme dit encore l'Apocalypse, celui qui est appelé le diable et Satan, le séducteur de toute la terre ».

Dans le « Praeconium paschale » ou « Exultet » du Samedi Saint, l'Eglise, parlant du péché originel, n'hésite pas à chanter chaque année depuis des siècles : « O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est. O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem » [146].

C'est la doctrine traditionnelle de l'Eglise : le péché originel a toujours été vu dans la lumière de la Rédemption. L'existence du péché originel en chacun des descendants du premier homme est une révélation du Nouveau Testament, si bien que ce péché n'a pas été connu avant que nous fût révélé le remède que Dieu avait décidé d'appliquer au mal : l'Incarnation. « O inaestimabilis dilectio caritatis : ut servum redimeres, Filium tradidisti ».

Le troisième chapitre de la Genèse affirme le péché commis par

145. *P.L.*, XCIII, 157 : « Lignum vitae Christus est, cuius in coelesti paradiso visione, et in praesenti Ecclesiae corpore, sanctae reficiuntur animae ».

146. Cfr B. Capelle, O.S.B., *L'« Exultet » Pascal œuvre de Saint Ambroise*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. I, *Bibbia-Letteratura Cristiana Antica* (*Studi e Testi*, 121), Cité du Vatican, 1946, p. 219-246.

les premiers parents. Il décrit les châtiments qui ont frappé ce premier péché et qui pèsent sur toute la descendance du premier homme. Mais dans la doctrine du Jahviste, il ne s'agit encore d'une manière explicite que de *peines héréditaires.*

Pour que se dégage la doctrine d'un *péché héréditaire,* il faudra attendre l'enseignement que donnera l'Apôtre saint Paul dans le chapitre cinquième de l'Epître aux Romains, quand il se servira de la solidarité de tous en Adam pécheur comme d'un repoussoir pour mettre en un puissant relief la solidarité de tous dans le Christ Sauveur : « Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia » (*Rom.,* V, 20).

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de retracer le développement de la doctrine du péché originel depuis le Nouveau Testament jusqu'à la codification de cette doctrine dans la session cinquième du Concile de Trente. Nous terminons en disant quelques mots de la « promesse du Rédempteur futur » que le décret de la Commission Biblique du 30 juin 1909 met au nombre des vérités contenues dans le récit de l'Eden.

Nous avons signalé dans notre étude sur le serpent et nous venons de rappeler l'identification posée par l'Apocalypse entre le rusé reptile de la Genèse et Satan. De cette identification découlent des conséquences importantes pour l'intelligence de la lutte annoncée entre le serpent et la descendance de la femme.

Cette lutte est désormais engagée entre l'esprit du mal lui-même et l'humanité entière. Ce que sera l'issue de cette lutte, le texte ne l'affirme pas explicitement.

L'insinue-t-il? On peut voir, semble-t-il, une certaine indication dans le fait que seul le serpent est maudit, tandis que l'homme et la femme ne le sont pas. Il faut considérer aussi le contexte général de la Bible. De la *Genèse* à l'*Apocalypse,* l'Ecriture Sainte a pour but de raconter l'histoire du règne de Dieu et de son développement à travers le temps. Chacun des hagiographes est convaincu que c'est Dieu qui finira par triompher de l'esprit du mal dans l'humanité.

On ne peut douter que le récit de l'Eden a été lu avec cet optimisme foncier qui anime l'idée même du règne de Dieu et que partageaient les auteurs inspirés. Nous pouvons donc affirmer que notre texte a été lu dans la conviction que l'homme finirait par triompher du démon.

Mais comment la descendance de la femme remporterait-elle un jour la victoire sur l'ennemi capital de Dieu et du genre humain? « Mysterium absconditum, nunc autem revelatum », disait saint Paul dans son *Epître aux Colossiens* : c'est le mystère de l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu, mystère caché dans l'Ancien Testament, mais révélé dans le Nouveau.

En projetant sur le récit de la Genèse la lumière que nous donne

cette révélation, nous apprenons que la descendance de la femme a triomphé du démon par le plus noble rejeton de la femme, le Christ Jésus, « natus ex muliere », comme dit encore l'Apôtre. Il est le nouvel Adam qui a réparé par une obéissance poussée jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix, la désobéissance du premier Adam.

De même que la défaite du premier homme par Satan, le séducteur de toute la terre, avait été une défaite de l'humanité entière « avec Adam, par Adam et en Adam », ainsi la victoire du Christ sur le même Satan a été celle de toute l'humanité sauvée « avec le Christ, par le Christ et dans le Christ ».

Ainsi donc, dans la lutte annoncée par la *Gen.*, III, 15, entre le serpent et le lignage de la femme, ce lignage s'est révélé être d'une manière suréminente la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Manière non exclusive cependant, car cette lutte doit s'étendre jusqu'à la fin des temps à l'humanité entière. Mais il reste que toute victoire sur l'esprit du mal n'est remportée par chacun des membres de cette humanité que comme un fruit de la victoire unique remportée d'une manière définitive par le divin Rédempteur.

La révélation de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge Marie nous a appris qu'en un sens tout spécial la Mère du Sauveur avait triomphé dans la lutte contre Satan, puisque par un privilège singulier elle a été préservée de la faute originelle et qu'ainsi à aucun instant l'esprit du mal n'a exercé sur elle son empire. Mais cet admirable privilège est lui-même un fruit de la victoire remportée par le Christ Jésus : c'est en vertu des mérites prévus du Rédempteur que la faveur de l'Immaculée Conception a été accordée à la Sainte Mère de Dieu.

L'explication qui vient d'être proposée de *Gen.*, III, 15, dans son application à des degrés divers au Rédempteur, à sa Mère et à l'humanité sauvée par Jésus, ne fait que développer, en vertu de la révélation chrétienne ce qui était contenu dans le terme hébreu « zera' » (semen), lignage ou descendance de la femme. Cette femme elle-même n'est et ne peut être au sens littéral que la femme du récit de l'Eden, celle qui précisément dans ce récit est constamment appelée « ha-ishshah », comme elle est appelée « ha-ishshah » en III, 15, c'est-à-dire la première femme créée par Dieu, celle qui avec le premier homme a précipité l'humanité dans le péché.

Si, outre le sens littéral de *Gen.*, III, 15, on accepte une certaine accommodation du même verset, on pourra en proposer l'exégèse suivante : nous avons dit que le lignage de la femme s'est révélé être d'une manière suréminente la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. On pourrait donc reprendre ici la manière d'argumenter de saint Paul dans l'*Epître aux Galates*, III, 16, quand il déclare que les promesses furent faites pour la descendance d'Abraham : « L'Ecritu-

re ne dit pas : « et aux descendants », comme s'il s'agissait de plusieurs ; elle n'en désigne qu'un : et à ta descendance, c'est-à-dire le Christ ». Dans la promesse faite à Abraham en *Gen.*, XIII, 15, comme dans l'annonce de la lutte en *Gen.*, III, 15, l'hagiographe utilise le terme « zera' » (semen). Ce terme a naturellement un sens collectif, mais il plaît à saint Paul de le considérer en tant qu'il est au singulier et susceptible de désigner un seul individu. Si nous raisonnons de même en *Gen.*, III, 15, nous dirons que le « zera' » désigne le Christ, non seulement d'une manière unique, mais encore exclusive.

Si, à l'instar des hagiographes du Nouveau Testament utilisant les textes de l'Ancien, nous prenons *Gen.*, III, 15, en dehors de son contexte immédiat, nous serons amené à dire que la femme dont le Christ, en vertu de l'explication précédente, constitue toute la descendance, ne peut être que la Très Sainte Vierge. Et c'est ainsi que la lutte annoncée sera comprise comme se livrant entre la Vierge et le Christ d'une part, et le serpent d'autre part [147].

Il semble bien que c'est à ce dernier type d'explication que se réfère le Souverain Pontife Pie XII dans l'encyclique *Fulgens corona* du septembre 1953, quand il écrit : « Non pauci ex Sanctis Patribus Ecclesiaeque Doctoribus atque plurimi probati interpretes ad Deiparam Virginem referunt (verba) : « Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius... » (*Gen.*, III, 15).

On connaît la suite du texte génésiaque : il se lit en hébreu : « hû jeshûpheka rôsh ». L'antécédent de ce pronom « hû » est sans conteste possible le terme « zera' » (la descendance de la femme). La seule traduction exacte de cette proposition sera celle qui accorde en genre la version du pronom « hû » et celle du substantif « zera' ».

Or, que constatons-nous? Dans la version grecque des Septante, « zera' » est rendu normalement par le nom neutre « sperma », tandis que le pronom « hû » l'est par un masculin « autos ».

Dans la Vetus latina, même constatation : « zera' » est traduit par « semen » ; après quoi on lit : « ipse tuum calcabit caput ». Il faudrait ici « ipsum », comme on devrait trouver dans le grec des Septante « auto ».

Dans la Vulgate latine, à côté de « semen », on trouve la phrase bien connue : « ipsa conteret caput tuum ».

Il était séduisant de chercher dans ces traductions (« autos » et « ipse » d'une part, « ipsa », de l'autre) des preuves de l'application de ce verset, soit au Messie, soit à la Vierge Marie. Mais l'histoire de ces versions favorise-t-elle cette manière de voir? Il ne semble pas [148].

Gustave LAMBERT, S. J.

147. Sur l'interprétation mariologique de *Gen.*, III, 15, cfr Fr. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. III, 15, in der Väterzeit*, Breslau, 1934; T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen., III, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Rome, 1949.

148. Sur l'origine et la valeur doctrinale des traductions « ipse » et « ipsa », voir la note de Mgr Dr O. Smit, dans son livre *De Vulgaat*, 1948, p. 133-145.