NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 10 1967

Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme créé par Dieu?

A. CHAZELLE

p. 1043 - 1068

https://www.nrt.be/es/articulos/mortalite-ou-immortalite-corporelle-du-premier-homme-cree-par-dieu-1479

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme créé par Dieu ?

Cette question se pose naturellement à tout exégète qui s'interroge sur la signification du récit yahviste sur les origines. De fait, elle est traitée, plus ou moins longuement, par tous les ouvrages de théologie biblique [1], par la plupart des commentaires sur la Genèse [2] et de nombreuses études particulières sur les 11 premiers chapitres de la Genèse [3]. Elle a même été abordée « ex professo » par un certain nombre d'auteurs [4].

---

1. Mentionnons seulement parmi les ouvrages les plus récents : QUELL, art. ἁμαρτάνω dans Th.W.z.N.T., p. 267-288. — G. VON RAD, art ζάω dans T.W. z.N.T., p 844-850. — L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936, p. 134 s. — PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, pp. 649 s. — W. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, 4e édit., Berlin, 1950, Teil II, p. 58 s. ; Teil III, p. 93 s. — E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 240 s. — A. M. DUBARLE, *Le Péché Originel dans l'Ecriture*, Ed. du Cerf, 1958, p. 39 s. ; la traduction anglaise de cet ouvrage (*The Biblical Doctrine of Original Sin*, translated by E. M. STEWART, London, G. Chapman, 1964) comporte un chapitre nouveau sur « Le Péché originel dans une perspective biblique et moderne », chap. 7. — R. MARTIN-ACHARD, *De la Mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 11 s. — P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II, *L'homme*, Desclée et Cie, 1956, Chap. I et II. — G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, Munich, 1958, p. 385-89 et passim. — Th. C. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1961, p. 202 s.

2. Notamment à propos de *Gn* 2, 7 et 3, 19. Cfr H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, 2e édit., Göttingen, 1902. — J. CHAINE, *Le livre de la Genèse*, Paris, 1948. — H. JUNKER, *Genesis* (Echter Bibel), Würzburg, 1949. — A. CLAMER, *Genèse* (La Sainte Bible sous la direction de L. Pirot - A. Clamer), Paris, 1953. — G. VON RAD, *Das Erste Buch Mose*, Kap. 1-12, 9 (Das Alte Testament Deutsch, 2), Göttingen, 1950. — F. MICHAELI, *Le livre de la Genèse* (Chapitres 1 à 11), Delachaux et Niestlé, 1957. — R. DE VAUX, *La Genèse* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem), 2e édit., Paris, 1962.

3. A. VAN HOONACKER, *Connexion of death with sin according to Gen. II-III*, dans *The Expositor*, vol. IX (1915), p. 131-143. — W. STAERK, *L'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal*, dans *R.H.P.R.*, 1928, p. 66-69. — H. Th. OBBINK, *The Tree of Life in Eden*, dans *Z.A.W.*, 1928, p. 105-112. — K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, Giessen, 1932. — C. HAURET, *Origines*, Genèse, I-III, Luçon, 1950. — H. J. STOEBE, *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuchs*, dans *Z.A.W.*, 1953, p. 188-204. — G. PIDOUX, *Encore les deux arbres de Genèse 3 !*, dans *Z.A.W.*, 1954, p. 37-43. — G. LAMBERT, *Le drame du jardin d'Eden*, dans *N.R.Th.*, 1954, p. 917-948 et 1044-1072. — W. ZIMMERLI, *Mose I-II. Die Urgeschichte*, 2e édit., Zurich, 1957. — A. WEISER, *Die biblische Geschichte vom Paradies und Sündenfall*, dans *Deutsche Theologie*, 1937, p. 9-37 ; cette étude est reproduite dans A. WEISER, *Glaube und Geschichte*, Göttingen, 1961, p. 228-257 ; nous la citerons d'après ce dernier ouvrage. — P. MORANT, *Die Anfänge der Menschheit*, 2e édit., Lucerne, 1962. — H. RENCKENS, *La Bible et les origines du Monde. Quand Israël regarde son passé*. Coll. Questions actuelles. Théologie- Pastorale - Catéchèse. Tournai, Desclée et Cie, 1964.

4. P. HUMBERT, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*,

On peut, provisoirement, et en négligeant les nuances propres à chaque auteur, diviser en trois grandes catégories les réponses qui ont été apportées à cette question.

1) Il y a ce qu'on peut appeler la *position traditionnelle,* selon laquelle l'homme créé mortel par nature, était pourtant destiné à l'immortalité par grâce ; mais sa désobéissance le condamne à la mort, qui devient dès lors non seulement l'aboutissement de sa constitution naturelle, mais encore le fruit du péché.

On trouve cette position chez dom Calmet, par exemple, qui à propos de *Gn* 2, 7, laisse clairement entendre que le corps du premier homme était mortel [5]. Plus loin, à propos de l'arbre de vie (*Gn* 2, 9), l'auteur se demande en quoi consistait l'immortalité d'Adam. Il répond : « Il y a une immortalité qui consiste à ne pouvoir pas mourir. Telle est celle de Dieu, qui ne peut jamais souffrir la mort ; celle des Bien-heureux, qui ne peuvent plus mourir, est un peu différente : mais il y a une autre forme d'immortalité, qui consiste à pouvoir ne pas mourir : telle était celle d'Adam, qui pouvait, en demeurant soumis à Dieu, éviter la nécessité de mourir [6] ».

On retrouve une position analogue chez de nombreux exégètes plus proches de nous. Notons, par exemple, P. Humbert [7], W. Goossens [8], O. Procksch dont la position est cependant marquée d'une

---

Neuchâtel, 1940 (Chap. IV : Mortalité ou immortalité de l'homme primitif ?) — W. Goossens, *Immortalité corporelle,* dans *D.B.S.*, t. IV (fasc. 19, 1943), col. 298-351. — W. Vollborn, *Das Problem des Todes in Genesis 2 und 3,* dans *T.L.Z.*, 1952, 710-714. — V. Hamp, *Paradies und Tod,* dans *Feschrift für Prof. J. Schmid* (Edit. J. Blinzler, O. Kuss, F. Mussner), Ratisbonne, 1963, p. 100-109.

5. *Commentaire littéral sur ... la Genèse,* 2e édition, 1715, p. 49. L'auteur, après avoir rejeté l'opinion de Grotius qui soutenait « que l'on ne peut pas prouver l'immortalité de l'âme par cet endroit pris à la lettre », se rallie à l'enseignement des Pères, « qui ont remarqué que Dieu anime l'homme par son souffle, et qu'il met dans son corps une substance spirituelle indépendante du corps, sortie de Dieu immédiatement, et par conséquent incorruptible et immortelle ». — Cette distinction entre le corps et « une substance spirituelle indépendante du corps », ne sera généralement pas reprise par les exégètes postérieurs, plus conscients des caractéristiques de l'anthropologie hébraïque qui, contrairement à celle des Grecs, n'envisage pas l'âme indépendamment du corps. Voir, par ex., L. Köhler, *Theologie* ..., p. 128 s. « Il n'y a d'âme qu'en liaison avec le corps. L'âme n'existe pas avant le corps, en sorte qu'elle recevrait de celui-ci comme son vêtement », p. 131.

6. *Ibid.*, p. 79.

7. « La mortalité effective est conforme à la « nature » et à la condition de l'homme... L'immortalité eût été une grâce de Dieu accordée à l'enfantine obéissance de l'homme en soi mortel, de l'homme vivant par la simple foi et non par le savoir » (*op. cit.*, p. 146).

8. *Gn* 2, 7 et 3, 19 « expriment clairement que l'homme est mortel par nature » (*op. cit.*, col. 306).

certaine réserve [9], de même que celle de E. Jacob [10], Van Imschoot [11], Vollborn [12].

2) Au cours du XIX[e] siècle, et plus précisément selon E. Albert [13] à la suite des travaux de Schleiermacher, on voit naître une nouvelle interprétation de *Gn* 2-3, selon laquelle ces chapitres n'entendraient nullement expliquer l'origine de la mort. Le premier homme aurait été créé mortel et sa désobéissance n'aurait absolument rien changé sur ce point ; la malédiction de *Gn* 3, 16-19 viserait uniquement les maux dont la *vie* humaine a été chargée par la désobéissance. La mort, sans doute, est mentionnée dans ces versets ; cependant elle ne serait pas envisagée comme une punition, mais comme une indication chronologique sur la durée des maux que l'homme aura désormais à affronter : durant toute sa vie [14] !

Dans son article déjà ancien du *Theologisches Wörterbuch*, G. von Rad défendait un point de vue analogue [15]. Mais il s'est rendu compte

---

9. A propos de *Gn* 3, 22, il écrit : « La vie sans mort était apparemment sa destination, mais cette destination n'était accessible que dans l'innocence », *Genesis*, Leipzig, 1913, p. 38. Cfr aussi *Theologie*, p. 651 : « Est-ce que, non seulement dans la version de l'arbre de vie (3, 22-24 Ja), mais aussi dans celle de l'arbre de la connaissance, l'homme aurait joui de la vie éternelle, dans l'état d'innocence ? C'est là une question qui demeure ».

10. « La première affirmation de l'Ancien Testament au sujet de l'homme et qui est sous-jacente à toutes les autres, c'est qu'il est une créature et que comme telle il participe à la faiblesse et aux limites de toutes les créatures : son existence est éphémère et se termine inexorablement par la mort », *op. cit.*, p. 123. Cfr aussi p. 241 : « Si l'homme n'avait pas transgressé l'interdiction divine, Yahweh lui aurait sans doute accordé comme une grâce, s'ajoutant en quelque sorte à sa nature originelle, le pouvoir de manger de l'arbre de vie, mais par sa désobéissance, l'homme s'est définitivement privé de cette possibilité : il mourra ... ».

11. *Op. cit.*, p. 43.

12. *Op. cit.*, passim et notamment p. 714 : mortel par nature, l'homme, après le péché, meurt par punition.

13. Cfr « Zu Gen. 3, 17-19 : I. Der Tod eine Strafe der Sünde ? », dans *Z.A.W.*, 1913, p. 1.

14. Ce point de vue est représenté notamment par E. Albert dont nous venons de résumer le point de vue, cfr *Z.A.W.*, 1913, p. 10-11 ; C. Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde*, Göttingen, 1897 : « La conception selon laquelle la mort, comme telle, serait une punition pour le péché, est étrangère à tout l'Ancien Testament », p. 242 et bien d'autres auteurs. Sur ce courant d'exégèse, cfr A. van Hoonacker, *op. cit.*, ci-dessus n. 3 ; A. Eberharter, *Sünde und Busse im Alten Testament*, Münster-in-Westfalen, 1924, p. 42 s. ; W. Goossens, *op. cit.*, col. 298.

15. Il écrit à propos de *Gn* 3, 19 : « A la question importante de savoir si, selon la pensée du Yahviste, c'est à partir du péché originel que la vie humaine a connu un terme, il faut répondre par la négative. La condamnation à mort n'est prononcée nulle part ; le contenu de la malédiction n'est pas la mort mais la vie devenue pleine de fiel. Par ailleurs, l'A.T. ignore que la mort en elle-même soit le fruit du péché. Seule une mort prématurée, ou honteuse, ou extraordinaire de quelque manière, est considérée comme une punition », *T.W.N.T.*, art. ζάω, t. II, p. 845.

dans la suite qu'une telle interprétation ne respectait pas la pensée profonde de *Gn* 3, 19[16].

3) Il y a enfin quelques exégètes qui ont pensé que, selon le Yahviste, le premier homme sorti des mains de Dieu était directement et uniquement destiné à la vie. Ce point de vue a été défendu surtout par K. Budde[17] et H. Th. Obbink dans l'étude mentionnée ci-dessus n. 3. Leurs arguments d'ailleurs sont très différents, voire violemment opposés[18]. Selon le premier, la destination immortelle de l'homme est donnée en *Gn* 2, 7 : recevant le souffle de Yahvé qui est immortel, le premier homme participe par le fait même à cette immortalité[19]. Pour Obbink, au contraire, cette immortalité est symbolisée par l'arbre de vie (*Gn* 2, 9) auquel avait accès le premier couple[20].

Nous voudrions dans les pages qui suivent examiner quelques-uns des arguments invoqués par les exégètes dont nous venons de présenter sommairement la position en 1 et 3. Nous ne nous arrêterons pas à la position mentionnée en 2 ; nous aurons cependant l'occasion en cours de route de relever certaines données qui empêchent de penser que le Yahviste, en *Gn* 3, 16-19, ne considère pas la peine de mort comme faisant partie de la sentence de condamnation.

Se demander si le Yahviste a conçu comme mortel ou immortel l'homme sorti des mains de Dieu, peut paraître, de prime abord, une question sans grande importance. En réalité il n'en est rien, car la réponse qu'on lui donne a nécessairement une répercussion sur la conception qu'on se fera de la vision religieuse d'ensemble du Yahviste, esquissant l'histoire des origines.

---

16. Cfr *Das erste Buch Mose,* p. 76 s. Il écrit à propos de 3, 19 : « Par la manière dont elle est proférée, cette parole est foudroyante aux oreilles de l'homme ; sous cette forme — quoi qu'il en ait pu être par ailleurs de la mortalité ou de l'immortalité de l'homme — elle n'aurait jamais été adressée à l'homme *avant* sa faute ; c'est pourquoi, de toute sa force, elle s'insère thématiquement dans la sentence de punition ».

17. K. Budde a abordé cette question une première fois dans *Die biblische Urgeschichte* (Gen., I-XII, 5), Giessen, 1883, puis dans *Die biblische Paradiesesgeschichte,* 1932 ; le premier ouvrage ne nous ayant pas été accessible, c'est à ce dernier uniquement que nous nous référons.

18. Cfr K. Budde, *Zu H. Th. Obbink Aufsatz « The Tree of Life in Eden »,* dans *Z.A.W.,* 1929, p. 54-62. B., dont l'argumentation n'est pas toujours convaincante, conclut son attaque en déclarant que l'article de Obbink n'est qu'un tissu d'erreurs.

19. Il écrit à propos de 2, 7, que l'homme, recevant le souffle de Yahvé, est virtuellement créé immortel. « Car il va de soi que le souffle de Yahvé est immortel ; l'homme animé par ce souffle vit donc aussi longtemps qu'il plaît à Yahvé de le laisser en lui » (p. 11).

20. Il écrit à propos de 2, 9 : « Chacun des deux arbres a sa caractéristique propre bien marquée ; ils expriment deux idées différentes. La manducation du fruit de l'un procure un savoir divin, celle de l'autre donne la vie éternelle » (*op. cit.,* p. 107).

Par ailleurs, nous pensons que si la réponse à la question que nous nous posons, doit être cherchée d'abord dans le texte de *Gn* 2-3, il est indispensable de se rappeler la perspective fondamentale dans laquelle ont été écrits ces chapitres et plus généralement l'histoire primitive selon le Yahviste, en *Gn* 2, 4 b - 11, 32 [21]. Nous allons donc d'abord essayer de dégager brièvement les traits fondamentaux du contexte historique et spirituel, en fonction duquel le Yahviste a tracé son esquisse de l'histoire des origines. Après quoi nous essaierons de répondre à la question posée au début de ces pages, en examinant si les réponses apportées par nos devanciers respectent bien toujours la perspective du Yahviste. Disons tout de suite que la réponse nous paraît se situer dans la ligne de celle proposée par les auteurs mentionnés en 3 ; mais pas nécessairement pour les mêmes raisons qu'ils invoquent [22].

*
* *

Aujourd'hui, on pense de plus en plus volontiers que la synthèse yahviste s'est constituée dès le X[e] siècle av. J.C. Selon le P. de Vaux, elle « a pris corps et a peut-être été couchée par écrit pour l'essentiel dès le règne de Salomon » [23]. Il n'est pas nécessaire d'indiquer ici

---

21. Cette histoire, par son armature interne et les intentions qui l'animent, sinon par les matériaux qu'elle met en œuvre, est une initiative qui remonte au Yahviste, cfr G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938, p. 58 s., étude reproduite dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1961, p. 71 s. Dans le cadre de cette histoire primitive yahviste, sont venus ensuite s'insérer divers éléments de la tradition sacerdotale. Mais faut-il encore attribuer à cette dernière le premier récit de la création ? Cfr D. HERMANT, *Analyse littéraire du premier récit de la création*, dans *V.T.*, 1965, p. 437-451.

22. Précisons aussi dès maintenant que si, dans la suite de ces pages, il nous arrive de dire que le Yahviste a conçu comme *immortel* le premier homme sorti des mains de Dieu, c'est uniquement en vue de faire bref et de n'avoir pas à répéter trop souvent l'expression « *uniquement destiné à la vie* », que nous préférons. Il y a en effet mort et mort, et corrélativement, immortalité et immortalité. Et si, comme nous le croyons, le Yahviste envisage uniquement dans une perspective de vie le premier homme créé par Dieu, nous verrons aussi qu'il ne s'interroge pas sur les modalités de cette vie. Mais puisque selon S. Paul, « la mort est le salaire du péché » (*Rm* 6, 23) ce qui nous semble être aussi très exactement la perspective du Yahviste, moins les mots), on peut très bien concevoir, pour une humanité restée fidèle à Dieu, une mort biologique n'ayant plus grand-chose de commun avec le tragique de notre mort telle que nous l'expérimentons en fait.

23. Cfr *La Genèse*, p. 18. — On trouve une position analogue chez VON RAD, *Das Erste Buch Mose*, Kap. 1-12, 9, p. 16 (« On peut situer le Yahviste autour de 950 ») ; H. CAZELLES, dans *Introduction à la Bible*, Desclée et Cie, 1957, t. I, p. 352 et les auteurs cités n. 24. — Il y a cependant des exceptions ; O. EISSFELDT, par exemple, estime qu'il n'est pas impossible que J soit né avant le schisme ; cependant, il penche plus volontiers pour une date autour de 850, cfr *Die Genesis der Genesis*, 2[e] édit., Tubingue 1961, p. 37-38. Et on est un peu surpris lorsque Th. C. VRIEZEN jette en passant : « Gen.

les arguments qui militent en faveur de cette position[24]. Notons simplement qu'à ceux qu'on invoque habituellement, on pourrait sans doute ajouter le point de vue universaliste très accentué de l'œuvre yahviste, qui a été bien mis en relief par H. W. Wolff[25]. Cette ouverture généreuse aux nations (cfr notamment *Gn* 12, 1-3) se comprend bien à l'époque de David-Salomon, où Israël, au sommet de sa puissance politique, n'a plus rien à craindre de ses voisins immédiats, tandis que l'Egypte et l'Assyrie, ses oppresseurs de demain, sont occupés par d'autres problèmes. Il peut paraître surprenant que la vision si nettement universaliste du Yahviste n'ait guère trouvé d'échos chez ses successeurs, notamment les grands prophètes du VIII[e] siècle. Cela tient sans doute à ce qu'Israël, qui a déjà connu la blessure du schisme, sera alors continuellement sous la menace de l'Egypte et de l'Assyrie. On dirait que la décadence politique qui a commencé avec le schisme a amené un rétrécissement de l'horizon religieux d'Israël. Ce n'est qu'après l'exil qu'il s'ouvrira de nouveau aux dimensions du monde[26]. Mais alors Israël ne sera plus une puissance politique ; ce sera une communauté religieuse, largement ouverte sur le monde, notamment par les groupes de la diaspora[27].

Laissons ce problème qui ne nous intéresse pas immédiatement et demandons-nous quelles sont les données religieuses fondamentales qui s'imposaient à la conscience de cet auteur qui écrivait autour de 950, et comment, à partir de ces données, il devait nécessairement être amené à se poser un certain nombre de questions.

II-III peut appartenir à l'historiographie yahviste récente (peut-être vers 700 av. J.C.) » (*op. cit.*, p. 205).

24. On trouvera des exposés en ce sens dans H. CAZELLES, art. *Pentateuque*, dans *D.B.S.*, col. 796 s. ; P. GRELOT, *La formation de l'Ancien Testament*, dans *Introduction à la Bible*, t. I, pp. 793-801 ; W. RICHTER, *Urgeschichte und Hoftheologie*, dans *Bib. Zeitsch.*, 1966, p. 96-105 ; M. L. HENRY, *Phänomene religiöser Lebensbewegungen in der Jahwistischen und priesterlichen Überlieferung* ; H. SCHMÖKEL, *Zur Datierung der Pentateuchquelle J*, dans *Z.A.W.*, 1950, p. 319-321 ; H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, dans *Evangel. Th.*, 1964, p. 73-98 ; étude reproduite dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1964, pp. 345-373 (spécialement pp. 77 s. ou 348 s.).

25. Cfr *Das Kerygma des Jahwisten*. — Voir aussi G. VON RAD, *Theologie des AT*, t. I, p. 165 ; *Das Erste Buch Mose*, fasc. I, p. 127-129.

26. Cfr A. GEORGE, *Michée (Le Livre de), D.B.S.*, t. V, col. 1252-1263. « Michée a bien espéré une conversion et une libération glorieuse de Jérusalem (4, 7. 8. 10. 13). Mais ni chez lui, ni chez Isaïe on ne trouve d'oracle incontesté qui annonce la conversion des païens et leur venue en pèlerinage à Sion. C'est seulement au retour de l'exil, et surtout dans les oracles d'Isaïe sur la nouvelle Jérusalem (*Is* 49, 22-23 ; 55, 4-5 ; 60 ; 66, 18-23 ...) que l'espérance d'Israël prend cette forme universaliste » (col. 1257). Dans le même sens, cfr J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israël*, Oxford, 1963, p. 400. Il est vrai cependant que la date de l'oracle de Michée 4, 1-2 (= *Is* 2, 2-3) reste une question disputée, cfr DE VAUX, *Jérusalem et les Prophètes*, dans *R.B.*, 1966, pp. 505-506, qui donne la bibliographie récente.

27. Cfr A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937, p. 277 s. — *Les Dispersés d'Israël. Les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme*, Paris, 1929, p. 129 s.

Fils d'Israël, le Yahviste a conscience d'appartenir à un peuple engagé dans une histoire religieuse tout à fait unique. Cette histoire, telle que les générations se la sont transmise, est présente à son esprit. Rappelons-en les moments les plus saillants : la vocation d'Abraham, liée à la Promesse d'une nombreuse descendance et de la Terre [28] ; la descente en Egypte et la captivité, l'Exode, l'entrée dans la Terre Promise sous la conduite de Josué, l'avènement de la royauté, les conquêtes de David, les réalisations grandioses du règne de Salomon, que le Yahviste pouvait contempler déjà en partie, et qu'il admire, même s'il ne ferme pas les yeux aux dangers spirituels que pouvait comporter une telle politique de grandeur [29].

Pour le Yahviste, cette histoire est essentiellement l'œuvre de Yahvé lui-même qui, par la médiation d'Israël, veut réaliser un dessein de salut qui concerne toutes les nations de la terre [30]. Israël est le coopérateur plus ou moins docile de cette histoire ; les voisins d'Israël peuvent aider à sa réalisation, ou au contraire, essayer de l'étouffer. Mais son promoteur et celui qui la mène, c'est Yahvé ; c'est pourquoi elle ne saurait faire faillite. L'histoire de Joseph est particulièrement révélatrice à cet égard ; il n'y est presque jamais question de Dieu, mais on fait ressortir à certains points du récit qu'il est présent à l'aventure et qu'il est capable de tirer profit, pour son dessein, même de la mauvaise volonté des hommes : « Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné

---

28. Cfr *Gn* 13, 14-18 ; 15, 13-18. — On a contesté parfois le caractère historique des promesses faites aux Patriarches ; elles seraient une rétrojection dans le passé d'un point de vue récent, né vers la fin de l'époque royale ou même pendant l'exil, cfr J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzvater*, Leiden, 1956, p. 99 et passim. Mais c'est là une position qui minimise trop les textes de Genèse, sans doute parce qu'elle ne tient pas assez compte de l'enracinement profond du thème de la promesse, dans le milieu culturel et religieux du II[e] millénaire, cfr H. CAZELLES, art. *Patriarches*, *D.B.S.* (1961), col. 144-145. — Les vv. 13-16 de *Gn* 15, qui interrompent le fil du récit sont généralement considérés comme secondaires et beaucoup plus récents que le reste de la péricope 7-18 qui est « d'une très haute antiquité, une tradition venant de la période patriarchale elle-même » (G. VON RAD, *ad loc.*, p. 160) ; ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'ils soient plus récents que les deux sources (J et E) que l'on reconnaît parfois dans ce chapitre, cfr H. CAZELLES, *Connexions et structures de Gen. XV*, dans *R.B.*, 1962, p. 321-349 (spécialement p. 347-48), ou même que le point de vue qu'ils expriment soit une innovation de E. Ce point de vue, selon lequel la promesse de la Terre devait se réaliser en deux temps, a dû germer dans la tradition israélite après la conquête de Josué, et a trouvé, chez le Yahviste, sa première expression systématique, dans la manière dont il a traité l'histoire patriarchale, cfr G. VON RAD, *Gesammelte Studien*, p. 69-70.

29. Cfr H. W. WOLFF, *op. cit.*, p. 369 ; L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, Munich, 1965, pp. 216-219.

30. On trouvera tous les textes du Yahviste, à portée universaliste, dans l'étude de H. W. Wolff, citée à la note 24.

en bien, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux » (*Gn* 50, 20, et cfr déjà 45, 5) [31].

Bref, l'histoire d'Israël sur laquelle réfléchit le Yahviste, aux alentours de 950 av. J.C., lui apparaît essentiellement commandée par deux facteurs. Il y a d'une part l'initiative gracieuse de Dieu, sa présence active dans les événements, qui témoigne non seulement de sa puissance souveraine, mais aussi, et même surtout, de sa volonté de salut, en faveur d'Israël d'abord, et par Israël, de toutes les nations de la terre. Il y a d'autre part la résistance de l'homme qui s'oppose de bien des manières au dessein de Dieu : par l'inimitié de ceux qui ont cherché la destruction d'Israël, par la résistance du peuple d'Israël lui-même à la volonté de Dieu.

En face de cette situation globale, un certain nombre de questions devaient nécessairement se poser à l'esprit du Yahviste.

Et tout d'abord, celle-ci : puisque c'est au niveau d'Abraham que Dieu est intervenu dans l'histoire humaine, qu'en était-il de ses rapports avec l'humanité, avant Abraham ? D'autre part, puisque pour le Yahviste il n'y a qu'un Dieu [32], qui lui apparaît à la fois comme souverain maître de l'histoire et ami de l'homme, pourquoi le monde des hommes est-il déparé par tant de désordres et tant de maux ; désordres au niveau des relations des peuples entre eux, au niveau des institutions qui structurent la vie sociale, comme le mariage par exemple ; désordres à l'intérieur de l'homme lui-même et dans ses rapports avec le monde matériel où il vit, aussi bien qu'avec ses semblables ? Pourquoi la mort ? Et plus profondément, puisque l'histoire apparaît essentiellement au Yahviste comme une histoire de salut, pourquoi l'homme a-t-il besoin d'être sauvé ?

C'est pour répondre à ces questions fondamentales — et à bien d'autres qui, pour l'être moins, ne manquent pas d'intérêt — que le

---

31. *Gn* 50, 20 est souvent attribué à la tradition Elohiste ; cfr cependant Eissfeldt (*Synopse*) et déjà Gunkel (*Genesis*, ad loc.) qui y discernait la présence de « J ». Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce texte, il y en a beaucoup d'autres dans la tradition yahviste, qui vont en ce sens. Ce thème de la présence de Yahvé au cœur de l'histoire d'Israël, qu'il a suscitée et qu'il dirige selon un dessein de salut, a dû naître dans une réflexion sur les événements de l'Exode. Il a été exploité d'une manière systématique par le Yahviste qui a lu l'histoire des Patriarches, à la lumière des événements de l'Exode ; aussi la présente-t-il comme un prélude plein d'espérance à l'histoire d'Israël comme peuple, en même temps que comme un avertissement contre tout orgueil humain, en ce printemps du jeune royaume de David-Salomon, qui pouvait être menacé par cet orgueil, cfr L. Ruppert, *op. cit.*, spécialement pp. 217-218 que nous venons de résumer.

32. Le monothéisme du Yahviste est vécu, beaucoup plus que formulé théoriquement. Comme on l'a écrit justement : « Il ne faut pas demander au Jahviste des formules claires sur les vérités naturelles comme le monothéisme, la toute-puissance de Dieu ou son omniscience. Il connaît ces vérités et il en vit, mais il n'a pas mission de les formuler », H. Cazelles, art. *Pentateuque*, *D.B.S.*, col. 793.

Yahviste, utilisant des traditions de provenance diverse, esquisse son histoire des origines. De cette esquisse, nous ne retenons ici que *Gn* 2-3 et plus particulièrement encore les textes de ces chapitres susceptibles de nous éclairer sur la question posée au début de ces pages.

A cette question, nous l'avons vu, la plupart des auteurs répondent par la négative ; le Yahviste n'aurait pas pensé que l'homme, sorti des mains de Dieu, était uniquement destiné à la vie. Ils s'appuient surtout sur *Gn* 2, 7 : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (tr. de Vaux). Ils font remarquer que la mention du souffle de Yahvé ne connote pas nécessairement l'idée d'immortalité ; Goossens, par exemple, répond à Budde qu'« il est téméraire d'entendre de l'immortalité corporelle de l'homme, des expressions qui, appliquées aux animaux, ne désignent que la vie périssable. En outre Yahvé peut retirer le souffle, et ce retrait entraîne immédiatement la mort, comme il est dit au *Ps* 104, 29 [33] ... ». On insiste sur le fait que l'homme a été modelé à partir de la poussière du sol (*ʿafar mîn ha ʾadamah*), idée reprise en 3, 19, et qui impliquerait la mortalité du premier homme [34]. On conclut donc de ce verset, appuyé parfois par 3, 9, que, pour le Yahviste, l'homme sorti des mains de Dieu était mortel par *nature*, ou par *constitution*. Ce point de vue est exprimé d'une manière particulièrement nette par P. Humbert. Il écrit :

> « En faveur de la mortalité essentielle et originelle de l'homme, il y a un argument très fort : le Yahviste raconte d'emblée que l'homme a été fait de fine poudre du terroir, qu'il est l'*âdâm* tiré de l'*adâmâ*, c'est-à-dire le « terreux » tiré du « terroir ». Son nom même, qui n'est pas une étiquette superflue et qui lui est donné *avant* la chute, exprime bien l'essence de son être et le caractérise de principe et à tout jamais comme « poudre » (2, 7) » [35].

---

33. *Op. cit.*, col. 299. — Voir aussi Gunkel, *Genesis* : « L'idée que, en créant l'homme, Dieu l'aurait destiné à l'immortalité ou du moins l'y aurait prédisposé — idée que l'on a voulu tirer du fait que l'homme est animé par le souffle de Dieu — est étrangère au récit (et plus généralement à la pensée hébraïque ancienne) qui veut simplement expliquer le fait de la vie » (p. 5) ; W. Volldorn, *op. cit.*, p. 714 ; A. Weiser, p. 234 : « Que l'homme, originellement, ait été créé immortel ou avec une disposition (*Anlage*) à l'immortalité (ainsi : Wellhausen, Budde, Procksch parmi d'autres) : cela non plus ne trouve aucun fondement dans le contexte ».

34. C. Hauret : « L'homme de par sa constitution porte la mort dans ses flancs. Il est poussière ! » (*op. cit.*, p. 136) ; P. Morant, *Die Anfänge* ... : « Même si, par une grâce spéciale, il (l'homme) n'avait pas dû mourir, sa nature serait toujours restée mortelle » (p. 109) ; H. Renckens, à propos de 2, 7 et plus spécialement à propos du fait que le premier homme est formé de la poussière, écrit : « L'écrivain veut surtout établir combien l'homme est par lui-même insignifiant, combien il est mortel (c'est-à-dire destiné à la tombe) par nature » (*La Bible et les origines du monde*, p. 130).

35. *Op. cit.*, p. 136. — Voir aussi L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*,

Cette exégèse ne semble pas respecter parfaitement l'intention du Yahviste, pour plusieurs raisons. Evoquant la perspective dans laquelle le Yahviste avait écrit son histoire primitive, nous avons noté sa foi profonde en Yahvé, comme maître de l'histoire d'Israël, qu'il a suscitée et dirige en fonction d'un dessein de salut. Cette même foi, génératrice d'optimisme et de confiance, se retrouve dans l'histoire primitive, car c'est à partir de son expérience religieuse à l'intérieur de l'histoire d'Israël, que le Yahviste esquisse les débuts de l'humanité. On a écrit parfois que cette esquisse reflétait un tempérament pessimiste [36]. Ce point de vue n'est pas faux, en un sens, si l'on se rappelle qu'une des intentions maîtresses de *J* est de montrer comment, par la faute du premier couple, le péché s'était introduit dans l'humanité et s'y était installé comme une maladie contagieuse de plus en plus envahissante. Il est seulement trop unilatéral en ce qu'il oublie la donnée première et fondamentale qui inspire toute la vision du Yahviste : l'amour de Dieu pour l'homme. On a relevé avec raison, dans son récit sur les origines, le thème de la bienveillance divine à l'égard de l'homme, exprimé en des images simples et évocatrices : l'image du potier penché avec amour sur l'œuvre qu'il réalise (2, 7), l'aménagement du désert en jardin, le « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (2, 18) [37]. Bref, Dieu veut le bonheur de l'homme, et ce thème de la bienveillance divine court tout au long de l'histoire primitive. Seulement, après la chute, cette bienveillance se fera miséricorde, patience (4, 15 ; 8, 21-22). Même la défense de 2, 17 est à comprendre comme un avertissement paternel et non comme un acte d'autorité arbitraire. En somme, le Yahviste est porté par un optimisme foncier. Car, s'il doute de l'homme, il ne doute pas de Dieu et de son amour indéfectible pour l'homme, parce que Dieu est fidèle. L'homme peut se révolter ; il peut jusqu'à un certain point faire échec au dessein de Dieu. Mais

---

I, pp. 170 s. ; l'auteur ne s'attarde pas spécialement à *Gn* 2, 7 ; son exposé est basé autant sur *Gn* 1 que sur *Gn* 2-3. Par ailleurs, il ne dit pas que le premier homme était mortel par nature ou par constitution, mais que « malgré sa qualité d'image de Dieu, (il) est désigné pour la mort et une condition misérable » (p. 172), du fait du péché, mais déjà du fait qu'il est *'afar*, cfr p. 167. — R. MARTIN-ACHARD : « Par sa désobéissance, Adam a transformé en malédiction la condition humaine ; la mort, par l'ombre menaçante qu'elle projette constamment sur sa vie, est vraiment, dans ce sens, le salaire du péché. L'homme devient ainsi, par accident, cet « être-pour-la-mort » qui est au cœur de la pensée de Heidegger » (*op. cit.*, p. 24). — W. ZIMMERLI, à propos de *Gn* 3, 22 et 24 : « La mort de l'homme n'est pas seulement l'issue tout à fait naturelle de la vie humaine, comme en 2, 7 ; elle est punition » (*Mose 1-11*, p. 187).

36. WELLHAUSEN, par exemple, écrit de l'histoire primitive yahviste : « elle est dominée par une sombre tendance (Stimmung) païenne ; l'homme y secoue ses chaînes de temps en temps, mais cela ne fait qu'aggraver son état de sujétion ; le gouffre aliénant qui sépare l'homme de la divinité ne se laisse pas combler » (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 5e édit., p. 320).

37. Cfr G. VON RAD, *Theologie* ..., I, p. 153.

celui-ci reste immuable ; le « protévangile » (3, 14-15), l'épisode de la tour de Babel (11, 1-9) auquel répond la vocation d'Abraham (12, 1-3) [38] sont les textes majeurs qui nous prouvent que, si ailleurs le Yahviste a su regarder et dépeindre avec réalisme les sombres aspects de la destinée humaine, il l'a fait avec l'espérance et la joie chevillées au cœur, parce que déjà il était de ceux qui ont « reconnu l'amour que Dieu a pour nous » et qui y ont cru (*1 Jn* 4, 16).

Dès lors, si telle est bien l'optique fondamentale du Yahviste, on a déjà de la peine à croire que, décrivant la toute première initiative de Dieu à l'égard de l'homme, c'est-à-dire sa création, il ait pu penser que l'homme, sorti des mains de Dieu, était mortel par nature. Le mot *'afar*, dit-on, connote cette idée dans la plupart des textes bibliques où il est employé en relation avec l'homme, et c'était un objet d'expérience, pour tout Israélite, que Dieu qui donne son souffle à toute créature [39], le retire également, et alors c'est la mort, le retour à la poussière : « Tu caches ta face, ils (les êtres vivants) s'épouvantent, tu retiens leur souffle, ils expirent, à leur poussière ils retournent » (*Ps* 104, 29). « S'il ramenait à lui son souffle... toute chair expirerait à la fois et l'homme retournerait à la poussière » (*Jb* 34, 14-15 ; cfr encore *Jb* 10, 9 ; *Eccl.* 12, 7).

Mais on peut se demander s'il est de bonne méthode de vouloir éclairer la pensée du Yahviste par des textes qui, non seulement lui sont postérieurs, mais surtout ne se réfèrent pas à la problématique très précise qui commande la démarche du Yahviste en *Gn* 2-3. Tous ces textes, en effet, s'expriment sur la situation de l'homme telle qu'elle apparaît à l'expérience, mais sans tenter de l'expliquer, de l'éclairer, à partir d'une *autre situation* [40], ce qui est justement le

---

38. Comme l'a noté PROCKSCH, la destination universelle de la bénédiction que Dieu donne à Abraham en *Gn* 12, 1-3 répond au malheur universel des peuples, suggéré par l'épisode de la Tour de Babel (cfr *Genesis*, p. 91. — Voir aussi G. VON RAD, *Das Erste Buch Mose 1-12, 9*, pp. 127-129 ; *Theologie* ..., I, p. 165 s.).

39. La notation de *Gn* 2, 7 (Dieu « insuffla dans ses narines une haleine de vie ») ne suffit donc pas, à elle seule, à prouver, comme le pensait K. BUDDE, que *J* concevait le premier homme comme immortel. Cependant, il est bon de noter, ce qu'oublient parfois les partisans de la mortalité naturelle du premier homme (cfr v.g. P. HUMBERT, *op. cit.*, p. 136), que de l'homme *seul*, il est dit que Dieu a insufflé « dans ses narines une haleine de vie » ; ce que *J* veut souligner par là, c'est, au moins, que l'homme est supérieur aux animaux ; mais sur la nature de cette supériorité, notre auteur est moins précis que *Gn* 1, 27 disant que « Dieu créa l'homme à son image ». Par ailleurs, si l'on tient compte de la perspective très précise du Yahviste en ces chapitres, et qui lui est propre, il faut reconnaître que cette notation se situe bien dans la ligne suivie par BUDDE.

40. Un certain nombre d'auteurs récents (notamment A. WEISER, W. ZIMMERLI, RENCKENS) insistent pour qu'on ne demande pas au Yahviste de nous renseigner sur la situation de l'homme avant la chute. Il y a beaucoup de vrai dans ce point de vue sur lequel nous reviendrons. Notons simplement ici que **dans la problématique yahviste de *Gn* 2-3, il y a manifestement un « avant »**

propos du Yahviste, son point de vue très particulier en ces chapitres. Par ailleurs, comme on l'a noté[41], ce point de vue ne sera plus repris dans la suite par les auteurs de l'Ancien Testament. Il n'est donc pas très recommandé de se référer à ceux-ci pour retrouver la pensée du Yahviste, lorsqu'il nous parle de l'homme sorti des mains de Dieu.

Lorsque le Yahviste nous dit que Dieu « modela l'*'adam* avec la *'afar* prise de l'*'adamah* », nous pensons donc qu'il n'entend pas du tout signifier par là que l'homme est mortel par nature[42], mais qu'il ne vit que porté par Dieu, qu'il doit toute sa vie à Dieu. Il y a là une nuance et elle est importante.

Certes, comme le fait remarquer justement W. Zimmerli[43], selon l'Ancien Testament, il n'y a que Dieu à posséder l'immortalité. Et à partir de là, *on est spontanément porté à conclure : toute créature*, et par conséquent l'homme, en tant qu'il ne doit son être qu'à Dieu, est par lui-même mortel. Mais on pourrait également conclure, tout aussi justement : l'homme *ne vit donc que par Dieu.* Et c'est là, exactement, la perspective du Yahviste. Lorsqu'il nous présente l'hom-

---

et un « après » la chute. L'évocation de l'« avant » est très discrète, et sa fonction, selon RENCKENS, serait non pas de décrire une situation historique, mais de suggérer ce qu'était le dessein de Dieu à l'égard de l'humanité, dessein qui a été contrarié par le péché du premier homme et de ses descendants. « Les données bibliques sur l'état antérieur au péché ne se prêtent à aucune reconstitution historique de cet état, parce qu'ils veulent exprimer un jugement de valeur sur la réalité actuelle. En fin de compte le récit veut dire tout simplement : si Yahvé avait pu suivre son plan, le monde et l'homme seraient comme ceci ; s'ils sont autres, ce n'est pas la faute de Yahvé, mais la conséquence du péché, tant du péché d'autrefois que de celui d'aujourd'hui » (*La Bible et les origines du Monde*, p. 188). — De toute façon, pour interpréter un passage comme *Gn* 2, 7, par exemple, il est beaucoup plus important de se placer dans la perspective de l'« avant », qui est celle du Yahviste, que d'invoquer des textes qui, tout en étant très proches de *Gn* 2, 7, par la lettre, ne sont pas éclairants, parce que leur perspective est tout autre.

41. W. EICHRODT trouve remarquable, au point de vue théologique, que, dans les écrits de l'A.T., on ne trouve aucune référence explicite à la conception si profonde de *Gn* 3 ; on n'y trouve que des allusions et elles sont rares, cfr *Theologie des A.T.*, III, p. 98. — Voir aussi G. PIDOUX, *Encore les deux arbres de Genèse 3 !*, dans *Z.A.W.*, 1954, p. 37-38 : « A part le mythe de l'homme ou du roi primitif dans Ezéchiel, mythe entré dans le contexte d'un hymne sur le roi de Tyr ... on ne trouve nulle part allusion au drame de *Gn* 2 et 3 » (p. 37). — L. LIGIER, au contraire, estime que, dans les autres livres de l'AT, il y a beaucoup plus de références qu'on ne le croit généralement, au récit de *Gn* 2-3, cfr *op. cit.*, I, p. 154 ss. Quoi qu'il en soit, on n'en trouve pas qui, s'exprimant sur la situation mortelle de l'homme, se placent dans la perspective du Yahviste.

42. Comme le fait remarquer justement W. DANTINE, le concept de « nature » est étranger à la Bible, cfr *Création et Rédemption*, dans *Verbum Caro*, 73 (1965), p. 40-41. — Voir aussi : A. CUTTAT, *La Rencontre des Religions*, Aubier, 1957, pp. 106 ; 148 ; 178-79. — W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1-2, 4 a*, Neukirchen, 1964, p. 134.

43. *Op. cit.*, p. 115.

me sortant des mains de Dieu, il ne pense pas à un aspect *mortel* dans l'homme ; il pense surtout à son aspect *fragile* et *dépendant* [44] ; et davantage encore au fait qu'il est créé par un amour prévenant et gratuit de Dieu qui, en l'appelant à la vie, l'appelle à participer à sa propre vie, vie immortelle.

Il est bien vrai que les exégètes, qui lisent en *Gn* 2, 7 que l'homme est mortel par nature, s'appuient également sur *Gn* 3, 19 qui leur semble fournir un argument de poids à leur position. Nous lisons en ce verset : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. *Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise* ». Les mots que nous avons soulignés semblent bien, en effet, ne prendre tout leur sens que si l'on admet que l'homme était mortel avant même que le péché soit intervenu. Et c'est bien ainsi que les comprend P. Humbert, par exemple, qui, après avoir expliqué *Gn* 2, 7 dans le sens que nous avons indiqué ci-dessus, poursuit : « Le Yahviste précise au surplus que la mort est le terme naturel et nécessaire de la vie humaine et que le châtiment de l'homme c'est la peine des travaux forcés à vie, et non la mort qui résulte déjà de sa nature même (3, 19) [45] ».

Notons d'abord qu'il est impossible de penser que le Yahviste, ici, ne considère pas la mort comme un châtiment. On ne peut aboutir à une telle interprétation qu'en oubliant totalement sa perspective propre qui est d'expliquer le caractère pénible, douloureux, angoissant, de certains aspects fondamentaux de la condition humaine. C'est par une vue de l'esprit que l'on distingue entre les misères de la vie qui seraient le fruit du péché, et la mort qui serait l'aboutissement normal, naturel, de la vie. Comment le Yahviste, s'il avait conçu la mort comme naturelle, aurait-il pu la mentionner ici, dans un contexte totalement dominé par l'idée de punition ? D'autant plus qu'en 2, 17, c'est la mort précisément qui est présentée comme châtiment, en cas de désobéissance. P. Humbert le nie, mais son exégèse de ce verset, et plus spécialement de l'expression *môth tamûth*, nous

---

44. Th. C. Vriezen a bien relevé cette nuance de *Gn* 2, 7, dans *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken*, Thèse d'Utrecht, Wageningen, 1937, p. 188-190. Nous ne connaissons cet ouvrage que par la présentation qu'en fait P. Humbert (*Etudes* ..., notamment p. 122-124). Ce dernier, présentant le point de vue de Vriezen, écrit p. 124 : « Au lieu de taxer l'homme de « mortalité », c'est donc de sa « fragilité » qu'il conviendrait seulement de parler (*loc. cit.*, p. 189) ». — Il semble cependant que Vriezen ait modifié son point de vue dans la suite ; il écrit en effet : « La mort est la punition du péché de l'homme qui, originellement, avait reçu de Dieu la possibilité de vivre éternellement sur terre, *même si, par son origine, il était mortel et terrestre* » (nous soulignons) (cfr *An Outline* ..., p. 205).

45. *Op. cit.*, p. 136. — Voir aussi L. Köhler, *Theologie*, p. 135 : « La punition de l'homme consiste dans la peine de son travail. Cette peine durera jusqu'à ce qu'il meure, *Gn* 3, 17-19 ».

paraît forcée, en ce qu'elle suppose que ce qui est affirmé ici, comme punition, ce n'est pas tant la mort qu'une mort *certaine* [46].

Aussi bien, il ne manque pas d'exégètes, même indépendants, qui admettent que, dans ce verset, la mort est bien présentée comme une punition [47].

Il faut bien reconnaître ensuite que, si l'on admet que l'idée de mort naturelle est impliquée en 2, 7 et qu'en 3, 19 elle apparaît comme punition, on aboutit à une position assez paradoxale. Il est bien vrai que la même situation humaine peut prendre une signification très différente, selon qu'elle est affrontée comme une punition ou comme allant de soi [48]. On peut se demander toutefois si, par une telle distinction, on rejoint bien l'intention du Yahviste. Ce qui fait question pour lui, en effet, c'est la mort en tant qu'expérience humaine chargée d'angoisse et de détresse. Or cet aspect tragique de la mort, qui assombrit la vie humaine, bien avant même que la mort nous terrasse, se retrouve dans cette conception d'une mort *naturelle* qu'on veut faire endosser au Yahviste [49], et alors on ne voit plus du tout ce que la punition ajoute.

---

46. P. 140 : « l'infinitif absolu *môth* devant le mode fini *tamûth* souligne ... moins l'idée de mort elle-même que la certitude de cette mort ... ». P. 142 : « ... si Dieu dit à 2, 17 *môth tamûth* (« tu mourras *certainement* »), cela implique qu'auparavant déjà l'homme était susceptible de *mort*, que sa *mort* était déjà possible. Et cela est parfaitement conforme à la prémisse articulée à 2, 7 (cp. aussi 3, 19 c), c'est-à-dire au fait que l'homme était essentiellement « poudre », donc sujet à la caducité ». — P. Humbert est logique avec lui-même ; mais sa logique ne nous paraît pas recouvrir exactement celle du Yahviste. C'est parce qu'il suppose que l'idée de mortalité naturelle est impliquée en 2, 7 qu'il est amené à forcer le sens de l'expression *môth tamûth* en 2, 17, en faisant porter l'affirmation surtout sur le *certainement*, alors que celui-ci n'est qu'une nuance de l'affirmation centrée sur l'idée de mort (cfr P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1947, p. 349). E. A. Speiser rend bien la pensée du Yahviste lorsqu'il traduit « *môth tamûth* » par : « Vous serez condamnés à mourir ». Et il poursuit : « Une fois encore nous rencontrons l'infinitif absolu hébreu. Il n'est pas nécessaire de traduire cette expression, comme on le fait invariablement, par : « vous mourrez certainement ». Dans le cas envisagé, il n'y a pas eu de mort (immédiate). La pointe de tout le récit est manifestement l'ultime punition de l'homme plutôt que la mort instantanée » (*Genesis*, 1964, p. 17).

47. Cfr F. Michaeli : « L'ultime conséquence du péché, c'est la mort de l'homme dans son être tout entier » (*Le Livre de la Genèse, Chap. 1 à 11*, p. 58) ; G. von Rad, voir ci-dessus p. 2-3 ; E. A. Speiser, voir note 46.

48. O. Procksch, par ex., écrit : « Tandis que la mort, en tant qu'événement naturel, fait partie de la destinée humaine... dont nul être humain n'est exempt, elle est, en tant qu'expression de la colère de Dieu, un événement religieux, qui concerne l'anéantissement religieux. Temporellement, les deux événements peuvent se rencontrer au même point ; il n'en reste pas moins que, qualitativement, ils sont tout à fait différents ». *Theologie* ..., pp. 651-652. — Voir aussi W. Goossens, *op. cit.*, col. 306.

49. On invoque, à cet effet, les textes de l'AT, dans lesquels la mort, au terme d'une vie longue et heureuse, est envisagée avec beaucoup de sérénité. Mais encore une fois, ces textes acceptent le fait de la mort comme une donnée de l'existence humaine ; pour le Yahviste, au contraire, il fait question, et sa réponse est que ce fait tel qu'il est vécu ne fait pas partie du dessein de Dieu.

Cette difficulté a été sentie par le P. Lambert qui écrit à propos de *Gn* 3, 19 : « 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 [50] ? » Il répond à cette question d'une manière analogue à celle que nous venons de signaler. L'homme, dit-il, a été créé mortel par nature, mais l'arbre de vie devait remédier à cette mortalité ; seulement, par sa désobéissance, l'homme s'est privé de la grâce qui lui était offerte ; ainsi, la mort, de naturelle qu'elle était en 2, 7, devient une punition du fait du péché [51].

Mais le P. Lambert ne paraît pas très satisfait lui-même de cette réponse, puisqu'il ajoute : « 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 ? ». Et il note ensuite que, pour Israël, comme pour les peuples de l'antiquité, la vie est aux mains de la divinité. « Si Dieu le veut, il peut faire vivre l'homme indéfiniment et triompher de sa fragilité par le don d'une vie prolongée [52] ».

Dès lors, nous pensons qu'on respecte mieux la pensée yahviste en écartant purement et simplement cette idée de *mort naturelle* que l'on croit découvrir en 2, 7 et 3, 19. En 2, 7, notre auteur voit l'homme comme fragile, certes, mais tout entier porté par la vie et l'amour de Dieu. La désobéissance, en le coupant de celui à qui il doit tout, le voue à la mort. Celle-ci, pour le Yahviste, est vue uniquement comme le fruit du péché. Aussi la sentence de condamnation ne se réfère pas du tout à une situation « naturelle », dans laquelle l'homme serait considéré en lui-même, indépendamment de Dieu, et comme mortel par nature. Elle signifie essentiellement : parce que tu as désobéi, tu mourras ; et ta mort sera un retour à la terre car c'est d'elle que tu as été tiré [53]. Autrement dit, pour comprendre la vraie

50. *Le Drame du jardin d'Eden*, *N.R.Th.*, 1954, p. 1054.

51. *Ibid.*, p. 1055 ; voir aussi pp. 929-930.

52. *Ibid.*, p. 1055. On trouve le même point de vue chez HEIDEL, *The Gilgamesh ...*, p. 143 ; chez G. VON RAD, quoique dans une perspective plus restreinte, *Theologie*, I, p. 386. — Nous verrons plus loin que le Yahviste, s'il considère le premier homme sorti des mains de Dieu, comme destiné uniquement à la vie, ne s'interroge pas sur les modalités de cette vie, et dès lors ne dit pas que le premier homme aurait vécu une vie biologique sans fin, n'eût été le péché.

53. Nous croyons que A. HEIDEL rend très exactement la pensée du Yahviste, sinon celle de tous les écrivains de l'AT, lorsqu'il écrit : « Contrairement à ce que pense F. SCHWALLY (*Das Leben nach dem Tode*, Giessen, 1892, p. 83), *Gn* 3, 19 n'attribue pas la cause de la mort à la composition originelle du corps humain, de sorte que finalement l'homme serait mort de toute façon ; ce texte exprime simplement une des *conséquences* de la mort : puisque le corps humain fut formé de la poussière de la terre, il redeviendra terre, lors de la mort. Nulle part, dans l'Ancien Testament, la mort n'est considérée comme faisant partie

portée de 3, 19, il faut lire ce verset dans une perspective exactement inverse de celle impliquée en 2, 7 : en 2, 7, l'homme est considéré comme fragile, mais totalement orienté vers la vie, parce que porté par l'amour de Dieu ; en 3, 19, il est considéré encore comme fragile, mais cette fois voué à la mort, parce que le péché est intervenu.

Si l'on admet que, dès le point de départ de son récit, le Yahviste envisage l'homme créé par Dieu comme uniquement orienté vers la vie, on peut se demander alors ce que vient faire l'arbre de vie dans l'économie de ces chapitres. Nous n'avons pas l'intention d'examiner en détail toutes les difficultés que pose la présence de cet arbre dans le récit yahviste [54]. Mentionnons-les simplement, en indiquant celle des solutions proposées, qui nous paraît la plus sage.

La plupart des commentaires sur la Genèse relèvent le caractère insolite de la construction de *Gn* 2, 9. G. von Rad, par exemple, note que la mention de l'arbre de la connaissance, après les mots « au milieu du jardin » (qui se rapportent à l'arbre de vie), arrive manifestement en boitant (*hinkt sichtlich nach*) [55]. Par ailleurs, on constate que, dans la suite du récit, l'arbre de vie ne semble jouer aucun rôle ; il n'est plus question que de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », désigné expressément comme tel en 2, 17, tandis qu'en 3, 1 il est présenté comme se trouvant « au milieu du jardin » et tient, dans les versets suivants, le rôle que l'on sait. L'arbre de vie ne reparaît qu'après le drame, en 3, 22 qui semble bien dire que le premier couple n'a pas goûté à son fruit, et en 3, 24.

En face de cette situation littéraire assez surprenante, certains suppriment purement et simplement la mention de l'arbre de vie, qui serait un apport ultérieur. C'est notamment le cas du Budde [56].

---

de la constitution donnée à l'homme par Dieu, ou comme le terme naturel de la vie. Et nulle part on ne dit que la mort existait déjà avant le péché. Les *Ps* 49, 8-11 ; 89, 48 et *Eccl* 3, 19 ne prouvent rien du tout en ce qui concerne la condition de l'homme *avant* la chute », *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, First Phoenix Edition, Chicago et Londres, 1963, p. 143.

54. Ces difficultés s'insèrent dans un problème plus vaste : celui de l'unité littéraire de *Gn* 2-3. Sur ce problème, voir notamment K. Budde, études mentionnées n. 17 ; J. Begrich, *Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie*, dans *Z.A.W.*, 1932, pp. 93-116 ; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, 1948, p. 50-72 ; A. Lefèvre, *Genèse II, 4 b à III, 24 est-il composite ?*, dans *R.S.R.*, 1949, pp. 465-480 ; G. Pidoux, *Encore les deux arbres de Genèse 3 !*, dans *Z.A.W.*, 1954, p. 37-43 ; L. Ligier, *Péché d'Adam et Péché du Monde*, t. I, chap. VI, avec abondante bibliographie.

55. *Das Erste Buch Mose Kap. 1-12, 9*, p. 63.

56. Voici ses arguments essentiels d'après *Die biblische Paradiesgeschichte*, 1932, pp. 16-20. L'arbre de vie en 2, 9 a été ajouté ultérieurement contre la volonté du narrateur. Cela ressort de 2, 17 ; il n'est pas possible qu'ici Yahvé ait désigné par « arbre de la connaissance du bien et du mal » l'arbre dont il défendait à l'homme de manger le fruit ; ce n'est qu'en 3, 5 que la femme apprend, par le serpent, cette force de l'arbre, et par là précisément est conduite à pécher. Ce qu'il y avait primitivement en 2, 17, on l'apprend en 3, 3

K. Budde ne s'arrêtait pas à l'hypothèse de deux sources primitivement indépendantes et amalgamées dans la suite par un rédacteur. Après lui, au contraire, cette hypothèse s'imposera de plus en plus, sous des formes très variées et parfois contradictoires. H. Gunkel, par exemple, croit retrouver à la base de *Gn* 2-3, une source secondaire (J^1 à laquelle il attribue notamment 2, 8 ; 3, 22. 24 en partie) qui mentionnait deux arbres et une source principale (J^2 avec notamment 2, 9. 15 et la plus grande partie du chap. 3) où ne figurait qu'un seul arbre. Cette dernière ne serait d'ailleurs pas d'une seule venue ; elle fusionnerait deux traditions (une histoire de l'origine des êtres : homme, femme, animaux, plantes, etc., et un récit du paradis) primitivement indépendantes. Un rédacteur — auquel il faudrait attribuer la mention de l'arbre de vie en 2, 9 — aurait harmonisé ces deux sources en les retouchant [57]. J. Begrich estime, lui aussi, que le texte actuel de *Gn* 2-3 est la fusion de deux traditions primitivement indépendantes, l'une ne mentionnant qu'un seul arbre tandis que l'autre en connaissait deux [58]. O. Procksch admet également une double tradition à la base de ces chapitres, mais il s'écarte des deux auteurs précédents en ce que, pour lui, chaque tradition ne mentionnait qu'un seul arbre [59]. Et ce ne sont là que quelques essais entre beaucoup d'autres...

Toutes ces recherches sur les sources de *Gn* 2-3 n'ont pas été inutiles, il s'en faut. Elles ont prouvé au moins une chose : le texte de la narration yahviste n'est pas d'une seule venue. Il faut bien reconnaître cependant que toutes ces tentatives de reconstitution des traditions primitives à la base du texte actuel laissent insatisfait. Tout d'abord, parce que, comme on l'a vu, les auteurs ne réussissent

---

où la femme répète la parole de Yahvé : « Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin ... ». Mais lorsque l'arbre de vie a été introduit en 2, 9 on se crut obligé de préciser la nature de l'arbre en 2, 17. — L'arbre de vie est encore mentionné en 3, 22 et 24, versets que B. considère comme secondaires, notamment parce qu'ils forment un doublet avec 3, 23 (en 3, 23, l'homme est expulsé du jardin pour aller cultiver le sol, mais en 3, 22. 24 pour qu'il ne puisse plus cueillir de l'arbre de vie).

57. Cfr *Genesis*, 1902, pp. 21-23.

58. Mais les raisons qu'il invoque ne sont pas exactement celles de GUNKEL. D'autre part, les traditions qu'il croit découvrir à la base de ces chap. sont également différentes. La tradition avec un seul arbre avait comme thème central la faute de la femme séduite par le serpent ; de beaucoup la plus longue, elle comprendrait les textes suivants : 2, 4 b. 5+. 6+. 7. 8. 16. 17+. 18-25 ; 3, 1-17. 19 a. b. (21) 23. 24+ (+ = en partie). La tradition avec les deux arbres racontait la chute de l'homme tenté par la science et l'immortalité ; cette tradition a une allure beaucoup plus schématique venant de ce qu'elle a été sacrifiée au bénéfice de la première. Elle apparaît en 2, 5+. 9. 15 ; 3, 18. 19 c. 22. 24+.

59. Voir son commentaire sur *Gn* 2, 9. — Selon P., en *Gn* 2, 9-15 il n'était question que de l'arbre de vie, tandis que *Gn* 2, 4 b-8. 16 s. ne mentionnait que l'arbre de la connaissance. La mention de l'arbre de la connaissance en 2, 9 **serait une glose harmonisante insérée peut-être par le yahviste lui-même.**

pas à s'entendre sur l'identification de ces sources et l'ampleur du texte revenant à chacune d'elles. Ensuite, s'il est vrai que le texte actuel de *Gn* 2-3 comporte des rugosités, des heurts, des incohérences de détail, il est certain aussi qu'il s'impose par l'unité de la perspective d'ensemble. Cela est franchement reconnu même par Gunkel qui, par ailleurs, s'applique tant à dépister les unités indépendantes à partir desquelles s'est constituée la narration actuelle. Malgré les indices d'une fusion de sources différentes, dit-il, l'ensemble (*das Hauptgros*) du récit porte le caractère d'une unité littéraire : l'histoire de la tentation notamment (chap. 3) forme un tout très lié, et cela vaut aussi, quoique à un degré moindre, pour le chap. 2. Par ailleurs, ces deux chapitres sont reliés entre eux par toute une série de renvois ; c'est ainsi que 3, 1 a renvoie à 2, 19 ; 3, 1 b - 5. 11. 17 à 2, 16 s. ; 3, 7 à 2, 25 ; 3, 12 à 2, 21 s. ; 3, 19. 23 à 2, 7 [60]. Enfin, on est devenu de plus en plus conscient de ce que la tâche de l'exégète consistait moins à dépister les traditions, les matériaux utilisés par les auteurs sacrés pour donner corps à leur pensée, qu'à saisir cette pensée elle-même telle qu'elle s'offre à nous, dans le texte que nous avons sous les yeux. W. Staerk déjà insistait sur ce point ; il reconnaissait que le texte du Yahviste n'est pas d'une cohérence parfaite. « Mais, ajoutait-il, ni la pénétration, ni la science critique ne sont capables de reconstruire la mosaïque des formes ingénieuses et harmonieuses de la légende... Et si on veut comprendre ces chapitres mieux est encore de les prendre comme ils nous sont parvenus [61] ».

Aussi, et surtout semble-t-il depuis le travail fouillé de P. Humbert (*Etudes ...*), on est de plus en plus porté à chercher les intentions du Yahviste en *Gn* 2-3, à partir du texte tel qu'il s'offre à nous [62].

---

60. *Genesis*, p. 21.

61. *R.H.P.R.*, 1928, p. 67 et 69. — Voir aussi H. J. Stoebe, dans *Z.A.W.*, 1953, p. 192 : il n'y a pas de motif vraiment cogent pour admettre qu'en *Gn* 2-3 il y a fusion d'un mythe de création et d'un mythe du paradis, originellement distincts. C'est *J* l'auteur du récit ; A. Weiser : « Nous ne devons ... jamais perdre de vue que la tâche de l'exégèse biblique ne consiste pas à reconstituer d'anciennes traditions, mais à comprendre ce que le Yahviste en a fait » (*op. cit.*, p. 231 ou p. 12 dans *Deutsche Theol.*, 1937) ; Quell : « (La narration de *Gn 2-3*) ne manque sans doute pas de rugosités ni de traits reflétant une certaine mentalité (*kulturelle Bedingtheiten*), car elle est très fortement marquée par des motifs mythologiques (*Mythologemen*). Mais pour une interprétation théologique, comme celle qui a été tentée ici, c'est la cohérence de tout le complexe qui doit être décisive, cohérence qui s'impose de toute évidence dans ces chapitres », art. **ἁμαρτάνω**, dans *T.W.N.T.*, p. 285 ; J. Coppens : « ... j'ai le droit de rechercher le sens du récit dans la rédaction actuelle de la Genèse et selon la mentalité du compilateur définitif des sources, si celles-ci, en ce qui concerne *Gn 2-3*, ont jamais existé » (*La Connaissance ...*, p. 14).

62. On sait que parmi les nombreux doublets qu'on avait cru relever en *Gn 2-3*, H. n'en retient que deux : 2, 8 et 2, 9 (double plantation) et 2, 8 et 2, 15 (double installation de l'homme) ; ils ne seraient d'ailleurs pas des doublets à strictement parler, car ils ne se rapportent pas au même thème,

C'est la solution qui nous paraît la plus sage, et nous maintenons donc l'arbre de vie partout où il apparaît, et nous pensons qu'il était accessible à l'homme dès le début [63].

Ce maintien se heurte à deux difficultés réelles. Tout d'abord, il est indéniable que sa présence en 2, 9 donne à la phrase une allure embarrassée. Mais ce n'est pas là un cas unique [64], et cela ne doit pas tellement étonner chez un auteur qui, pour exprimer un message très personnel, utilise des données de provenance très diverse. L'autre difficulté vient de 3, 22 : « Et maintenant *de peur qu'il n'étende* (*pèn yishelah*) la main et ne prenne *aussi* (*gam*) de l'arbre de vie... ». C'est la traduction la plus commune (Humbert, Chaine, Clamer, de Vaux, von Rad, Speiser, etc.). Et si on l'adopte, il est exclu que l'homme ait déjà mangé de l'arbre de vie. Est-elle la seule possible ? P. Humbert le pense à la suite de Budde, et il objecte à la traduction de Obbink [65] que : — 1) la particule *pèn* ne comporte jamais « l'idée d'une mesure tendant à empêcher la continuation d'une action » ; elle introduit toujours « un fait nouveau » ; — 2) Obbink, surtout, « méconnaît gravement la valeur du « aussi » (*gam*) » en le rendant « presque synonyme de « encore » ou de « ne plus » [66].

---

mais à deux thèmes différents : celui du paradis et celui de l'*adamah* ou de la création ; les vv. 8, 9b d'une part, et 9a d'autre part, orientent vers deux sujets, non point parallèles, mais foncièrement distincts : un mythe paradisiaque (*gan*) et un mythe où il est question de l'aménagement du sol cultivable en général (*adamah*), cfr pp. 49-54. De même 2, 8 et 2, 15 ne parlent pas de l'installation de l'homme au même endroit ; en 2, 15, H. à la suite de Begrich (*Z.A.W.*, 1932, p. 110), lit *bâ'damah* au lieu de *b'gan 'eden*, comme y invitent les suffixes féminins des deux verbes. Ainsi 2, 15 parlait de l'installation de l'homme dans l'*adamah* et appartient donc au thème de la création (cfr p. 54). « En conclusion, écrit H., les doublets 2, 8 et 9a et 2, 8 et 15 ne témoignent pas en faveur de deux versions continues et parallèles du récit paradisiaque, mais en faveur de la distinction d'un mythe de création et d'un mythe de paradis, mythes originairement indépendants l'un de l'autre et fusionnés secondairement par le Yahviste qui subordonna le tout à la perspective paradisiaque, mais pas assez systématiquement et parfaitement pour que les divergences originelles des deux mythes ne transparaissent à travers la trame de sa compilation » (p. 55).

63. Humbert, à la suite de Budde, pense que sa mention en 2, 9 est une glose postérieure. Il maintient cependant, contre Budde, que dans les autres passages, il fait partie du récit primitif. Seulement, cet arbre était caché, estime-t-il, et donc inaccessible à l'homme ; ce n'est qu'après avoir mangé le fruit de l'arbre de la connaissance que le premier couple a découvert l'existence de l'arbre de vie. Et c'est pour empêcher les coupables de s'en nourrir que Dieu intervient en 3, 22, 24 ; « Dieu craint qu'après l'acquisition du savoir l'homme n'étende la main pour goûter le fruit de l'arbre de vie » (*Etudes* ..., p. 144).

64. Pour ne citer qu'un exemple : au v. 15, le Yahviste n'hésite pas, pour imposer le thème du paradis qui lui tient spécialement à cœur, à remplacer « dans l'adâmâ » par « dans le jardin d'Eden » ; ce qui aboutit à une incorrection grammaticale, cfr ci-dessus n. 62. — Voir cependant A. Lefèvre, dans *R.S.R.*, 1949, p. 465-66.

65. Au lieu de la traduction la plus commune : « ... et maintenant de peur que (*pèn*) il n'étende la main et prenne ... », Obbink propose : « ... et maintenant de peur qu'il *ne continue à étendre* la main ... », *op. cit.*, p. 106. (C'est nous qui soulignons).

66. *Etudes* ..., pp. 131 et 132.

Ces objections sont sérieuses. Sont-elles décisives ? Nous ne le pensons pas car, d'une part, nous trouvons dans le récit yahviste d'autres imprécisions et incorrections de détail, d'autre part, en suivant la traduction la plus commune, on en vient à faire endosser au Yahviste une incohérence beaucoup plus grave : mentionner subitement en 3, 22 cet arbre de vie qui pourtant est censé présent dès le début du drame, mais resterait ignoré des acteurs du drame aussi bien que du lecteur [67]. Il est vrai que certains auteurs (v.g. V. Hamp, *op. cit.*, p. 104) maintiennent l'arbre de vie en 2, 9, mais pensent que l'homme ne mangeait pas de son fruit. Position surprenante, quand on se rappelle, d'une part, le rôle de la plante de vie dans l'Ancien Orient, et d'autre part, la bonté, la générosité de Yahvé à l'égard du premier homme, que notre auteur tient justement à mettre en relief. H. Th. Obbink fait remarquer avec raison que le Yahviste, en présentant l'arbre de vie comme accessible à l'homme dès le point de départ, a voulu faire ressortir la générosité de Yahvé, en la mettant en contraste avec l'égoïsme des dieux des nations, qui gardent dans leur propre demeure le breuvage, la plante ou l'arbre de vie (*op. cit.*, p. 109-110).

Obbink avait-il déjà pressenti la grosse incohérence que la traduction courante prête au Yahviste ? Quoi qu'il en soit, il a maintenu sa traduction, malgré l'attaque violente de Budde ; et il est suivi encore par un certain nombre d'auteurs [68].

Si on maintient, comme nous croyons qu'il faut le faire, le texte de *Gn* 2, 9 tel qu'il est, la présence de l'arbre de vie dès le point de départ du drame est un nouveau trait du récit yahviste, qui nous invite à penser que l'auteur de ce récit n'avait qu'une optique lors-

---

67. « ... l'arbre de la vie existait d'emblée dans le paradis ... mais il y était caché et pratiquement inaccessible à l'homme » (*Etudes ...*, p. 135 et *passim*). H. estime que le motif de l'arbre de vie *caché* reçoit un certain appui de la tradition babylonienne (plante de vie cachée au fond de l'océan, dans l'épopée de Gilgamesh ; le breuvage d'immortalité localisé au ciel d'Anu, dans le mythe d'Adapa, etc.), cfr p. 22. Mais comme on l'a fait remarquer (cfr H. J. Stoebe, *op. cit.*, p. 193), cette argumentation n'est pas absolument convaincante car, dans la tradition babylonienne, la plante ou le breuvage de vie ne sont pas tellement cachés que placés dans un lieu inaccessible. — Par ailleurs, il n'est pas inutile de noter que l'interprétation de H. concernant l'arbre de vie, est liée à celle qu'il donne de l'interdiction de l'arbre de la connaissance du bien et du mal : pour rester fidèle à Dieu, l'homme aurait dû rester un perpétuel enfant, « ignorant en tous domaines, aussi bien quant à la morale qu'à l'intelligence et qu'au plaisir sexuel » (p. 114).

68. I. Engnell, par ex. (cfr *« Knowledge » and « Life » in the Creation Story*, dans *Supp. to V.T.*, vol. III, pp. 103-119) adopte une traduction analogue à celle de Obbink et il ajoute en note : « Il va de soi que Obbink a raison sur ce point ; le narrateur n'entend absolument pas dire qu'Adam n'avait jamais eu accès à « l'arbre de vie » ; cfr son excellent article dans *Z.A.W.* 46 (1928) 105 ss. Staerk se joint à lui dans *R.H.Ph.R.* 8 (1928) » (p. 116, n. 1). — Voir aussi Junker, *Genesis*, p. 20 ; Pidoux, dans *Z.A.W.*, 1954, p. 43 ; Michaéli, *Le Livre de la Genèse, Chap. 1 à 11*, p. 59.

qu'il parle de l'homme sorti des mains de Dieu : il le voit destiné à la vie et à la vie uniquement.

Un des arguments invoqués par Budde pour la suppression de l'arbre de vie en 2, 9, est que cet arbre est totalement inutile dans le rôle qu'on veut lui faire jouer ; l'homme, en effet, n'est-il pas déjà immortel par le souffle de Yahvé, qu'il a reçu en 2, 7 ? Il serait au plus haut point étonnant, dit Budde, que le même narrateur ait dressé une puissance qui, indépendamment de Yahvé et même contre sa volonté (cfr 3, 28) aurait pu dispenser ou même se laisser ravir la vie éternelle [69]. Mais Budde oublie d'abord que, selon la perspective fondamentale de ce récit comme de toute l'histoire yahviste, c'est Dieu le maître de l'histoire. L'arbre de vie n'est donc pas indépendant de la divinité. Et si le narrateur l'a introduit en 2, 9, c'est pour exprimer, d'une manière plus parlante parce que symbolique, ce qui était simplement insinué en 2, 7, à savoir la bonté généreuse de Dieu qui suscite l'homme pour la vie.

Il est possible de discerner une autre fonction de l'arbre de vie en 2, 9, si l'on se rappelle l'idée centrale évoquée, sous un mode symbolique elle aussi, par l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En mentionnant cet arbre en 2, 9, le Yahviste veut déjà attirer l'attention sur cette idée qui sous-tend toute sa narration jusqu'à la chute : l'homme sorti des mains de Dieu, porté par la vie de Dieu, ne peut être viable que s'il se reconnaît comme tel, c'est-à-dire dépendant de Dieu. En d'autres termes, l'arbre de la connaissance du bien et du mal symbolise l'épreuve de la liberté. En principe, il suffisait à lui seul à symboliser cette épreuve. Mais quand on connaît le penchant du Yahviste pour le langage concret et vivant, son talent pour camper une scène dramatique et parlante, on comprend qu'il ait préféré symboliser cette épreuve par le thème des deux arbres [70] : l'homme peut aller vers l'arbre de vie, se nourrir de son fruit, c'est-à-dire avancer dans cette vie que Dieu lui donne, en se reconnaissant comme porté par Dieu qui l'aime. Mais il peut aussi aller vers l'arbre

---

69. *Op. cit.*, p. 18. — Il est certain que 3, 22, considéré isolément, a une certaine saveur magique : on dirait que le seul fait de manger du fruit de l'arbre de vie a par lui-même une efficacité absolue, indépendamment de toute attitude morale et de la volonté de Dieu lui-même. Ce trait, vraiment surprenant dans un récit qui par ailleurs témoigne d'un sens aigu des valeurs morales, est un indice de plus que le Yahviste ne rabote pas toujours jusqu'au dernier fini les matériaux qu'il utilise. Et cette remarque vaut même si l'on suit la suggestion intéressante de G. VON RAD (*Das Erste Buch Mose*, p. 79), suivi par V. HAMP (*op. cit.*, p. 104), selon laquelle, le v. 22 b a une portée plus symbolique que littérale : les paroles que le Yahviste attribue à Dieu veulent exprimer avant tout la soif d'immortalité qui brûle l'homme, même après sa condamnation.

70. Si l'arbre de vie en 2, 9 arrive en boitant comme on l'a dit, cela pourrait peut-être venir de ce que le Yahviste n'a pas eu sous la main, dès le début, tous les matériaux qu'il utilise.

du savoir et prendre de son fruit, c'est-à-dire ne plus se reconnaître pour ce qu'il est fondamentalement : un être qui ne vit que par Dieu. Cette attitude d'orgueil, d'autosuffisance, doit nécessairement mener à la mort, car elle rompt, en la niant, la relation fondamentale à Dieu, par laquelle l'homme vit.

Dans cette perspective qui sous-tend la narration yahviste, l'arbre de vie a donc sa place en 2, 9, et s'il ne joue aucun rôle dans la suite du récit, jusqu'à la sentence finale, c'est que toute l'attention du narrateur se concentre sur la description du processus de la tentation et de la chute. La fonction de l'arbre de vie est non seulement d'exprimer, sous une forme symbolique, l'immortalité à laquelle l'homme est destiné, mais aussi de signifier, en liaison avec l'arbre de la connaissance, que cette immortalité passe nécessairement par l'épreuve de la liberté.

*
* *

Nous pensons donc que le Yahviste, lorsqu'il parle de l'homme créé par Dieu, ne le voit que dans une seule perspective : celle de la vie ; si l'homme doit mourir maintenant, c'est du fait du péché et de lui seul. Cette position ne va pas sans soulever certaines difficultés qu'il nous faut examiner maintenant.

Un certain nombre d'études récentes ont attiré l'attention sur un aspect réel et important de la problématique yahviste en *Gn* 2-3. En deux mots : cet auteur entend beaucoup moins nous dire ce qu'était la situation de l'homme avant la chute, qu'éclairer l'existence réelle telle que l'homme doit l'affronter, en faisant ressortir sa signification religieuse. Ce point de vue a été bien mis en relief par H. Renckens, dégageant les intentions fondamentales du Yahviste en *Gn* 2-3 : « L'existence humaine, écrit-il, est marquée par la souffrance. L'impassibilité en est tout le contraire. L'auteur inspiré choisit les malheurs les plus communs et les plus caractéristiques que révèle l'expérience, et leur donne un sens en les faisant dépendre d'une malédiction qui pèse sur l'humanité à la suite d'un premier péché. Son récit veut être avant tout une interprétation religieuse et une explication de la *réalité concrète actuelle*. C'est uniquement à cette fin qu'il décrit l'état antérieur. Il ne faut jamais perdre de vue que cette peinture sert à faire comprendre la situation actuelle. On pose cependant couramment les problèmes en isolant le récit qui décrit la situation originelle, pour demander ensuite quelle réalité historique y a répondu [71] ».

71. *La Bible et les Origines du Monde*, p. 188. — On trouve une position analogue chez W. Zimmerli : à la question : « quel est l'enseignement du Yahviste sur l'état primitif ? », Z. répond : « Il ne veut en donner aucun ;

On est même parfois allé plus loin et on a exprimé le doute que le Yahviste ait distingué deux temps dans sa présentation du drame des origines : avant et après la faute. Il ne faut pas oublier, dit-on, qu'en *Gn* 2 on ne parle pas de l'activité du premier homme. Le fait qu'il donne un nom aux animaux en 2, 20 ne doit pas être considéré comme une action de l'homme, au sens strict ; il exprime beaucoup plus l'achèvement de la volonté créatrice de Dieu. Dès lors, on ne peut pas parler d'une période de vie paradisiaque ; la première action de l'homme, c'est la chute [72].

Il y a quelque exagération dans ce point de vue qui d'ailleurs n'est pas présenté d'une manière systématique [73]. Le Yahviste distingue manifestement un « avant » et un « après » la faute. Il reste que c'est « l'après » c'est-à-dire la situation concrète de l'homme, telle qu'il peut l'observer autour de lui et en lui-même, qui est au centre de sa réflexion. Cette situation lui apparaît viciée, faussée. Il exprime sa pensée sur ce point en relevant certains aspects sombres de l'existence humaine (l'asservissement de la femme à l'homme dans le mariage, ses maternités douloureuses, le travail pénible, la mort) et aussi un certain nombre de faits qui lui paraissent curieux et comporter un certain désordre (le serpent qui rampe, l'homme qui se vêt). Tous ces aspects sombres de l'existence, le Yahviste les explique et les éclaire à partir d'une faute commise aux origines. Et si l'on ne peut nier que pour certains de ces aspects douloureux de la condition humaine, le Yahviste insinue au moins qu'il en était autrement avant la faute (comparer *Gn* 2, 15 et 3, 17 : le travail ; 2, 23-25 et 3, 16 b : le mariage), il se garde bien de dire en quoi consistait cet « autrement ». Aussi, on fausserait certainement sa pensée si, à partir des faits qu'il énumère en 3, 14-20 et dans lesquels il voit un coefficient mal attribuable au péché, on concluait purement et simplement que ces faits n'existaient pas avant la faute.

---

et c'est pourquoi il ne s'est pas donné non plus la peine de répondre, par une description imagée, aux difficultés que nous rencontrons lorsque nous essayons de réfléchir sur cet état » (*Mose 1-11* ..., p. 197). Voir aussi V. HAMP, *Paradies und Tod*, p. 103 ; A. M. DUBARLE insiste sur la « sobre réserve du narrateur » lorsqu'il parle de l'état qui a précédé le péché (*Le Péché originel* ..., p. 63 s., 69). Dans le chapitre ajouté à la traduction anglaise du précédent ouvrage, il écrit : « L'auteur de cette page a voulu suggérer beaucoup plus que décrire en détail un état où ne se faisaient pas sentir les duretés de notre condition humaine empirique (mort, défiance mutuelle, asservissement, peine du labeur, souffrance de la maternité, hostilité de la nature ambiante, luttes morales) » (pp. 233-234).

72. Cfr A. WEISER, *op. cit.*, p. 235 (ou p. 16 dans *Deutsche Theol.*, 1937).

73. « Bien que l'homme avant la chute ne soit jamais présenté dans l'exercice d'une activité, on peut cependant connaître l'attitude initiale de l'homme face à Dieu et à sa création : dans l'acclamation joyeuse de l'homme lors de la création de la femme (2, 23) par exemple, ou bien dans le fait que la femme accepte l'ordre de Dieu, qu'elle défend d'abord contre la question insidieuse du serpent (3, 2 ss) », *ibid.*, pp. 246-247 (ou pp. 27-28 dans *Deutsche Theol.*, 1937).

Mais alors, est-ce que nous n'arrivons pas à nier en fin de compte le point de vue que nous avons défendu tout au long de ces pages : le Yahviste nous parlant du premier homme créé par Dieu le considère uniquement comme destiné à la vie ? Nous ne le pensons pas car il est possible de concevoir une expérience de la mort, respectant parfaitement la discrétion du Yahviste sur l'état de l'homme avant la chute et ne contredisant pas du tout sa pensée lorsqu'il nous présente l'homme sorti des mains de Dieu, comme orienté uniquement vers la vie.

On a fait remarquer de différents côtés que les affirmations du Yahviste en *Gn* 3, 14-19, sur les sombres effets du péché, portaient beaucoup moins, en fin de compte et malgré les apparences, sur une détérioration survenue dans le monde, que sur un changement intervenu dans le cœur de l'homme lui-même. Le péché, en rompant la relation d'amitié avec Dieu, a créé dans le cœur de l'homme un état de division, de désharmonie, affectant ses rapports avec le monde, chargeant de « négativité » tous les aspects de son existence. Lorsque le Yahviste, par exemple, présente les douleurs de l'enfantement ou le travail pénible de l'homme sur un sol ingrat, comme une conséquence du péché, il n'ajoute pas que, n'eût été le péché, il n'y aurait pas eu de maternité douloureuse et que la terre aurait donné ses fruits comme par enchantement. Ce qu'il entend signifier avant tout, c'est que l'homme, après sa révolte contre Dieu, affronte avec un cœur divisé, douloureux, empoisonné, le monde qui l'entoure et les diverses situations de son existence, sur lesquels il déverse son propre poison. « ' Le mal réside dans l'homme '. L'homme s'est chargé d'une malédiction. Sa situation religieuse a changé. Il voit le monde matériel avec d'autres yeux, sa position en face de ce monde n'est plus du tout la même. Le récit exprime ce changement d'une manière suggestive, en le présentant comme si le monde se comportait autrement vis-à-vis de l'homme » [74].

Si nous appliquons ces considérations à la réalité de la mort, nous entrevoyons une situation qui respecte parfaitement cette visée du Yahviste, sans pour autant entrer en conflit avec sa perspective de départ lorsqu'il nous montre l'homme sorti des mains de Dieu, fragile sans doute, mais porté tout entier par l'amour de Dieu. Ce que le Yahviste tient résolument à mettre en relief en *Gn* 2-3, c'est que la mort, en tant qu'expérience humaine chargée de souffrances, d'an-

74. H. RENCKENS, *op. cit.*, p. 187. — Dans la même ligne, V. HAMP, parlant des sombres réalités qui composent la punition décrite en *Gn* 3, 14-19, écrit que « ce n'est que subjectivement et qualitativement, que l'homme, après la chute, éprouva ces réalités d'une autre manière : après la perte de l'amitié surnaturelle avec son créateur, la création elle-même lui apparut comme chargée d'inimitié et désordonnée, en raison de son propre désordre intérieur » (*op. cit.*, p. 103. — Voir aussi A. WEISER, *op. cit.*, pp. 237-238 ou pp. 18-19 dans *Deutsche Theol.*, 1937).

goisse et de détresse, est le fruit du péché, la conséquence de la rupture d'amitié avec Dieu. Mais que serait une mort affrontée dans un climat spirituel qui n'aurait pas été vicié par le péché ? Elle serait alors, non plus rupture, mais achèvement, accomplissement d'une destinée suscitée par l'amour généreux de Dieu et portée par lui, avec le consentement joyeux et reconnaissant de l'homme.

Le Yahviste, en plaçant au début de son récit l'arbre de vie et l'arbre du savoir, présente, sous une forme imagée, l'épreuve de la liberté par laquelle devait nécessairement passer l'homme pour qu'il assume vraiment, comme personne, le dessein de Dieu l'appelant à la vie. Par ailleurs, nous qui sommes mieux renseignés que le Yahviste sur ce qui est impliqué dans la constitution même de l'homme, nous savons qu'un être, composé d'un corps matériel, ne peut pas échapper, sinon par un miracle perpétuel, à la loi de vieillissement, d'usure et finalement de mort, qui est inhérente à toute vie biologique. Dès lors, si nous voulons nous représenter ce qu'eût été la situation du premier homme, ayant surmonté victorieusement l'épreuve de sa liberté et étant resté fidèle à Dieu, il n'est pas nécessaire de songer à une vie qui se serait prolongée indéfiniment dans cet état de justice originelle que le Yahviste évoque discrètement. Cette vie, dans le dessein de Dieu, devait normalement s'achever par une assomption de l'homme, un passage à l'état définitif de gloire qui n'est autre que la vision béatifique. Le corps de l'homme tiré de l'*adâmâh* eut été en quelque sorte porté au niveau de son esprit définitivement fixé en Dieu, après l'épreuve victorieuse de la liberté.

Mais alors, peut-on encore parler de mort pour signifier ce passage, cette transformation glorieuse du corps de l'homme ? Manifestement non. La chenille qui devient papillon passe d'un état à un autre, mais elle ne meurt pas. L'homme resté fidèle à Dieu aurait connu une métamorphose analogue qui l'aurait promu à l'état définitif de gloire, dans l'amitié de Dieu [75].

Il est bien vrai que le Yahviste, qui est déjà si discret lorsqu'il évoque la situation de l'homme avant la chute, l'est encore bien davantage à l'égard de la perspective que nous venons d'esquisser. Il ne s'interroge pas sur ce qu'eût été la situation de l'homme resté fidèle à l'amour de Dieu qui le portait ; il ne se demande pas s'il aurait

75. V. HAMP présente un point de vue analogue, *op. cit.*, p. 103. Mais il se demande ensuite quel est l'enseignement contenu dans la mention de l'arbre de vie en 2, 9 et 3, 22 ; il répond que : « à s'en tenir à la révélation, on peut tout au plus conclure que l'homme, dans l'état paradisiaque, aurait été préservé de la mort » (pp. 104-105). Mais alors, ajoute-t-il, il faut reconnaître que le récit ne favorise pas la distinction faite plus haut entre notre mort de pécheur et la mort au paradis. Nous dirions plutôt que cette distinction n'est pas présente à l'esprit du narrateur, mais qu'elle s'inscrit sans difficulté dans la ligne de sa pensée : l'homme, créé uniquement pour la vie, ne sort pas de celle-ci en passant par cette mort-assomption qui le fixe définitivement et totalement en Dieu.

connu cet achèvement en Dieu, à travers ce que l'on pourrait peut-être appeler une *mort-métamorphose,* c'est-à-dire une mort non chargée de ce coefficient tragique dont la nôtre est marquée. Est-ce indiscret de le faire à sa place et de suggérer une réponse se situant dans le prolongement de sa propre réflexion ? Nous ne le pensons pas, car se demander ce qu'eût été le sort de l'homme s'il n'avait pas péché, est une question qu'on est amené nécessairement à se poser, à la lecture de *Gn 2-3* [76]. D'autre part, par le biais de la réponse que nous avons esquissée, on voit mieux comment, lorsque le Yahviste nous présente le premier homme créé par Dieu, comme destiné uniquement à la vie, cela n'inclut pas nécessairement que l'homme aurait vécu indéfiniment dans sa vie corporelle ; et de même, lorsqu'il nous dit que la mort est essentiellement le fruit du péché, cela n'exclut pas que, même si le péché n'était pas intervenu, l'homme aurait connu une fin biologique.

Comme on l'a écrit très justement, « la mort comme mort n'est pas dans l'homme *nécessité* de nature, mais *fait* d'histoire. Elle n'est pas de l'essentiel et de l'inné, mais de l'arrivé et du produit » [77]. Cette phrase nous paraît exprimer très exactement la perspective du Yahviste dans son évocation de l'histoire primitive. Aussi, on lui fausse compagnie lorsqu'on lui attribue la conception selon laquelle l'homme, sorti des mains de Dieu, était mortel par *nature,* et la mort, après le péché, étant à la fois événement naturel et punition pour la faute. Ce langage peut se défendre à la rigueur, en ce qu'il veut tenir compte des deux aspects inclus dans le mot mort (fin biologique et expérience humaine chargée de tragique). Mais il ne nous aide pas à retrouver la démarche du Yahviste, beaucoup plus concrète, plus proche de la réalité vivante, plus simple sans être moins profonde.

69 - Francheville A. CHAZELLE
Séminaire de la Salette

76. Saint Augustin se l'est posée expressément dans « *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum,* I, 11, 2 ; *P.L.* t. 44. Voici, pour l'essentiel, l'argumentation de saint Augustin. Il s'en prend d'abord à certains qui soutenaient qu'Adam serait mort même s'il n'avait pas péché. Et il leur objecte *Gn* 3, 19 ; cette condamnation de Dieu après la désobéissance montre bien que c'est le péché qui est la source de la mort corporelle. Saint Augustin envisage ensuite ce qu'aurait été la situation du premier homme s'il n'avait pas péché, et il écrit : « Bien que, en effet, il fût terre par son corps et portât un corps animal de par la création, cependant, s'il n'avait pas péché, il aurait été transformé en corps spirituel, atteignant cet état d'incorruptibilité qui est promis aux fidèles et aux saints, sans avoir à passer par l'épreuve de la mort... Par conséquent si Adam n'avait pas péché, il n'aurait pas eu à se dévêtir de son corps, mais il aurait revêtu l'immortalité, l'incorruption ; ainsi, le mortel aurait été absorbé par la vie, le corps animal serait devenu corps spirituel » (col. 109-110).

77. G. MARTELET, *Victoire sur la mort. Eléments d'anthropologie chrétienne,* édit. de la *Chronique Sociale,* Lyon, 1962, p. 110.