

Mythes de création : du néant au jardin d'Eden

Nous allons maintenant entrer dans la complexité des récits consacrés à la création du monde, qui montrent aussi la longue indécision des auteurs sur le nombre des acteurs divins concernés. En effet, l'idée classique que la plupart des gens retiennent est celle qui est présentée dans les premiers chapitres de la *Genèse*.

Or, première anicroche, il n'y a pas, dans ce livre, un récit, mais deux qui présentent quelques divergences.

En outre, deux autres livres de la Bible évoquent, d'une manière nettement différente encore, la manière dont le monde fut créé...

Comment s'y retrouver ?

1. Une cosmogénèse plurielle

L'image habituelle qui a marqué tous les monothéismes, y compris l'islam, est celle d'une création en six jours, le septième étant réservé au repos divin. C'est celle qui introduit le texte biblique. Elle couvre le premier chapitre ainsi que le début du second (I-II, 4a). Puis celui-ci ouvre sur une deuxième création (II, 4b-25).

Pour corser la chose, on trouve donc deux autres récits, très complets également, mais qui décrivent la création d'une façon beaucoup moins pacifique que ceux de la *Genèse* (*Psaume CIV* et *Job XXXVIII*, 1 6 XLI, 26) avec, émaillés dans les autres livres bibliques, quelques brèves allusions au début du monde.

Avant d'en dégager les différences concernant la méthode elle-même, précisons l'ordonnancement des choses créées, qui varie également selon les auteurs. Un tableau synoptique nous permettra de les comparer.

<i>Genèse</i> 1, 1 - 2, 4a	<i>Genèse</i> 2, 4b-25	<i>Psaume</i> 104	<i>Job</i> 38, 1 - 41, 26
Les cieux et la Terre	Le Désert initial	Le Ciel	La Terre
L'Abîme (?)	L'eau	La Terre	La Mer
La Lumière	L'homme	La Mer	Le Jour
Séparation des eaux : ciel	Le premier Jardin	Les rivières	L'Abîme
Terre et Mer	L'eau en Éden	La pluie	La Lumière
Végétaux	Animaux terrestres	Les plantes	Les Eaux supérieures
Luminaires Célestes	Animaux célestes	Les arbres	Les Luminaires célestes
Animaux aquatiques	La femme	Les montagnes	L'orage et la pluie
Animaux terrestres	Repos terminal	Les astres	Les fauves
L'homme et la femme		Le jour et la nuit	Les corbeaux
Repos terminal		Les animaux aquatiques	Les antilopes
		Léviathan	Les onagres
			Les buffles
			Les autruches
			Les chevaux
			Les rapaces
			Béhémot
			Léviathan

Nous pouvons remarquer que l'ordre de création est assez chamboulé selon les différentes versions.

Deux éléments sont présents dans les quatre récits.

Si la Terre semble arriver en premier, elle est talonnée par l'eau sous toutes ses formes : l'Abîme, qui constitue les eaux primitives, nous développerons ce concept plus loin, la mer qui est, en quelque sorte, l'eau sous une forme plus abouties, et les rivières qui font sortir l'eau de l'abîme avant de retourner à la mer.

Nous trouvons ensuite le ciel, avec ses luminaires, qui n'apparaît pas dans le second récit de la *Genèse*. Même chose pour la lumière et la distinction entre le jour et la nuit.

La vie sous toutes ses formes, animale et végétale, est, pour sa part, abondamment abordée dans les quatre récits, avec une plus grande précision dans le livre de *Job* qui mentionne deux animaux fantastiques, Léviathan, rencontré également dans le *Psaume* et Béhémoth.

L'homme enfin n'apparaît que dans les deux récits de la *Genèse* et selon un processus de création bien différent ; ce sont d'ailleurs les seuls qui évoquent le repos divin au terme de la création.

Certains éléments de la création vont de soi, comme la création des animaux ou des plantes et ne méritent donc pas de discussions prolongées. D'autres fonctionnent sur un plan beaucoup plus symbolique et demandent qu'on s'y attarde.

2. Dissocier le cosmos du chaos

Nous sommes culturellement habitués à la manière très sereine dont la *Genèse* décrit le processus créationnel.

En un commencement, Élohîm créa les cieux et la terre. La terre était vide et désolée et la ténèbre faisait face à l'abîme. Le souffle d'Élohîm planait à la face des eaux.

(Genèse I, 1-2)

L'expression rendue ici par « vide et désolée » correspond à l'hébreu תְּהוֹם וָבוֹהוּ [tohoû wâvohoû] qui embarrasse grandement les traducteurs et ce n'est pas la transcription française de *tohu-bohu* qui va beaucoup nous aider, laquelle définit plutôt, aujourd'hui, un grand désordre assez bruyant.

Nous n'avons certes pas le temps de discuter longuement ces deux termes qui, dans leur acception hébraïque, sont complètement synonymes : le précieux *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* de Philippe Reymond traduit le premier par « lieu vide ou désert » et le second par « le vide, le désert ».

Ce qui importe cependant de souligner, c'est la redondance même davantage que le sens. C'est là une des particularités de la langue hébraïque d'utiliser cette forme idiomatique pour renforcer une idée. Nous le verrons plus loin avec les propos du Serpent adressés à Adam et Ève.

Préciser ainsi que la terre était déserte et vide devient alors une façon pour l'auteur d'affirmer son monothéisme. Puisque YHWH n'a encore rien créé, il n'y a rien, et surtout pas d'autres dieux.

Mais en dépit de cette modernité, les rédacteurs de la *Genèse* utilisent des matériaux anciens. En effet, restons un moment sur ce verset pour considérer le mot תְּהוֹם [tehôm] « abîme ». On le rencontre 36 fois dans le texte biblique, où il désigne l'océan profond, les eaux primitives.

Dans cet extrait, le *tehôm* semble inoffensif, voire inerte. Mais il y a un petit problème de traduction. Le mot hébreu est dépourvu d'article, cela signifie qu'il était

probablement un nom propre. Le nom d'un individu qui, dans d'autres récits, semble capable de se défendre ; le premier tir vient d'Isaïe :

N'est-ce pas toi qui as taillé en pièces Rahab et transpercé Tannîn ? N'est-ce pas toi qui as tari Yâm les eaux de Tehôm la grande ?

(Isaïe LI, 9-10)

Rahab apparaît dans plusieurs autres extraits¹, dans lesquels il personnifie également l'océan primitif² et on peut l'assimiler au Typhon des Grecs, ce monstre fils de Gaïa et de Tartare . Dans les Bibles courantes *Tannîn* est généralement traduit par « dragon », *Yâm* signifie « mer » et *Tehôm*, nous l'avons vu, représente l'Abîme et c'est un terme féminin. Tous ces termes sont des noms propres, qui désignent donc des divinités.

Cet extrait montre, à l'évidence, que la création n'a pas été aussi pacifique que la *Genèse* le laisse à croire ?

Le second extrait, tiré des Psaumes, renforce le trait :

Élohîm, mon roi dès l'origine, qui fit des victoires au sein de la terre ! C'est toi qui, par ta force, as maîtrisé Yâm³, qui as brisé les têtes des dragons sur les eaux ! C'est toi qui as fracassé les têtes de Léviathan, pour le donner en pâture au peuple des lieux sauvages.

(Psaume LXXIV, 12-14)

Dans ce second extrait, si Tehom est absente, on retrouve Yâm, ainsi que des dragons et même Léviathan. Or, les deux auteurs qui s'exprime ici sont de toute évidence monothéistes. Mais ils ont besoin de mettre en scène la puissance de YHWH, et ils restent donc prisonniers de leurs anciens schémas : la création du monde fut un combat contre les divinités du chaos.

Attardons-nous un moment sur Yâm. En hébreu, יָם [*yâm*] sert à désigner la "mer" ; mais dans ces extraits, ce mot n'est pas précédé d'un article ce qui signifie, au regard de la syntaxe hébraïque, qu'il apparaît comme un nom propre. C'est sans doute la même déité que celle que l'on trouve à Ougarit, en Syrie, dans les paroles de la déesse Anat, l'épouse de Ba'al :

N'ai-je pas abattu le favori d'Él, Yâm ? N'ai-je pas achevé Nahar, le dieu des grandes eaux ? Eh bien ! Je vais museler le Dragon, je l'envelopperai. J'ai abattu le serpent tortueux, Shaliyat aux sept têtes...

(Ba'al et Anat, D, III, 36-39)⁴

À Ougarit, Yâm était une divinité marine assez peu fréquentable et Shaliyat, le serpent aux sept têtes, est généralement identifié à Léviathan.

On peut trouver d'autres correspondances aux extraits cités dans la foisonnante littérature mésopotamienne, qui aimait à s'attarder sur les grandes théomachies primitives :

1. En particulier *Psaume* LXXXIX, 11 ; *Job* VII, 12 ; IX, 13 ; XXVI, 12.

2. K. D. SCHUNCK, *Jes 30, 6-8 und die Deutung der Rahab im Alten Testament*, dans *Z.A.W.* 78, 1966, pp. 48-56.

3. Ce terme signifie littéralement « Mer ». Il est employé ici comme un nom propre.

4. Traduction André CAQUOT, Maurice SZNYCER, Andrée HERDNER, *Textes ougaritiques*, 1. op. cit., pp. 167-168.

La Mère-Abîme, qui avait tout formé, s'accumula des Armes irrésistibles : Elle mit au monde des Dragons-géants, aux dents pointues, aux crocs impitoyables, dont elle emplit le corps de venin, en guise de sang ; et des Léviathans féroces, qu'elle revêtit d'épouvante et chargea d'Éclat-surnaturel, les assimilant ainsi à des dieux :

« Qui les voit tombe en défaillance ! Et qu'une fois lancés (dit-elle), ils ne reculent jamais ! »

(Énuma élish I, 133-143)¹

Cette « Mère-Abîme » si redoutable, c'est Tiamat, l'équivalent de Tehôm, l'Abîme des océans. Il s'agit de la déesse-mer primordiale de Babylone, qui sera vaincue par Marduk (cf. l'illustration) au terme d'un combat dantesque car, comme l'indique clairement cet extrait, elle ne manquait pas d'arguments, parmi lesquels on relèvera les féroces Léviathans, qui émaillent aussi le texte biblique.

Nous n'avons guère le temps d'entrer ici dans les détails, mais la lecture de ces quelques extraits, il apparaît clairement que la création du monde fut l'occasion d'un combat gigantesque entre les puissances du Chaos et celles du Cosmos.

Le Chaos était perçu comme un océan primordial, un genre de soupe primitive peut-être assez comparable à ce qui occupait la surface de la terre avant l'éclosion de la vie. Un lieu informe, liquide ou boueux, où tout existe potentiellement mais sous des formes inabouties, monstrueuses, obscures et menaçantes.

La naissance du monde des hommes est alors vue comme le combat entre les forces de l'ordre, le Cosmos et celle du désordre, le Chaos. La victoire des premières sur les secondes permet donc l'organisation du monde. Mais avec les mêmes violences que celles qui accompagnent tout accouchement.

Et avant d'en être le seul acteur dans la tête des hommes, YHWH a dû lutter pied à pied contre les démons des origines, tant que la pensée était dominée par le polythéisme.

Ce n'est qu'à partir du moment monothéiste que la construction du monde a pu être pensée sereinement, comme on peut le voir dans l'extrait suivant :

Où étais-tu quand je fondai la terre, parle, si tu as de l'intelligence ! Qui a fixé les mesures, le saurais-tu ? Ou qui tendit sur elle le cordeau ? Sur quoi s'enfoncent ses piliers ? Ou qui posa sa pierre angulaire ?

(Job XXXVIII, 4-6)

Le verbe ָסַד [yâsad] « fonder » est véritablement celui de l'architecte. C'est ce même terme qui est utilisé ailleurs pour l'érection du Temple de YHWH² ou, ailleurs, d'une ville³. Prix de l'unicité, les gestes du maître d'œuvre sont ici associés à ceux du maçon : agissant seul, YHWH doit exercer tous les métiers et construit le monde comme on élève les murs d'une maison.

Tous ces récits nous ont singulièrement éloignés de la création en Six jours telle qu'elle est définie dans le premier chapitre de la *Genèse*. Ce n'est pas le fait d'un hasard. Ici, l'attention des rédacteurs était focalisée sur un processus créationnel dirigé par un dieu unique. Il n'avait donc pas à combattre des entités du Chaos puisqu'elles avaient disparu de la pensée religieuse de l'époque.

1. Traduction et commentaires, Jean BOTTÉRO, Samuel Noah KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris, 1989, p. 610.

2. *I Rois* V, 31 ; *Esdras* III, 12...

3. *Josué* VI, 26 ; *Isaïe* LIV, 11...

Il fallait donc, par contraste, mettre en œuvre une cosmogonie apaisée, dans laquelle la divinité œuvrait de façon méthodique, planifiée et sans avoir à combattre, puisqu'il n'y avait plus d'ennemis.

Et cette création s'est faite sur un rythme lunaire, qui sera celui du calendrier israélite. Une phase de sept jours qui permet de dégager un temps de travail et un temps de repos, l'exemple venait d'en haut. Le temps de repos étant naturellement perçu comme le moment de célébrer le dieu qui n'a créé.

Enfin, ce mode de création suppose la croyance en une divinité différente des autres. Alors que, dans l'univers polythéiste du Proche-Orient, les premiers dieux sortent généralement de ce chaos primitif, un océan de désordre où tout existe, mais seulement à l'état de projet. Cela signifie donc qu'ils ont une naissance et que leur éternité part d'un point zéro (ou un puisque le zéro n'existait pas encore) vers l'infini. Mais, par leur nature même, ils appartiennent à ce monde qu'ils ne créent pas mais qu'ils se contentent d'organiser.

YHWH au contraire, en l'absence de cet océan primordial, préexiste à sa création. Son éternité va donc de moins l'infini à plus l'infini, si on veut l'inscrire dans un schéma mathématique.

Et, conséquemment, il n'habite pas dans le monde qu'il a créé puisqu'il vivait déjà avant qu'il existe. Son éternité est donc tout à la fois historique et géographique. Il peut cependant, à l'occasion, visiter les hommes par ce que les chrétiens appellent l'inhabitation développée particulièrement par Thomas d'Aquin¹.

3. La naissance de l'humanité

Alors, YHWH Elohim modela l'homme avec la poussière tirée de la terre. Il insuffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant.

(Genèse II, 7)

La première mention de l'homme est celle d'Adam.

אָדָם [*'âdâm*] = 543 mentions

Traduit par « le Glébeux » dans la Bible de Chouraqui, c'est un mélange de terre et de souffle divin.

C'est un mythe très commun, que l'on rencontre aussi bien en Egypte qu'en Mésopotamie.

Allusion à l'hébreu אֲדָמָה [*'adâmâh*], la « terre ».

Mais c'est un faux ami.

Le radical hébreu est le verbe אָדָם [*'dm*] = « être rouge » (dans toutes les nuances du mot, du rose au brun).

Nous sommes dans une signification ethnique du terme, liée à la couleur de la peau.

La terre, Adamah, apparaît donc à la manière de la planète Mars : la « Rouge ».

Cette idée de l'homme tiré de la terre n'est guère originale : on la retrouve aussi bien en Egypte, avec Khnoum, le dieu-potier, qu'en Mésopotamie

Autre appellation : אִישׁ [*'îsh*] = 2082 mentions

1. Dieu « inhabite » dans l'homme et réciproquement, voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1266-1273.

C'est le terme le plus utilisé.

Il désignerait ainsi le mâle, par opposition à la femme : אָדָם

Ce mot apparaîtrait lors des récits de la création :

YHWH Élohîm fit tomber une torpeur sur l'homme ('âdâm) qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et enferma de la chair à sa place. Puis YHWH Élohîm façonna une femme ('ishshâh) de la côte qu'il avait tirée de l'homme ('âdâm). Il la mena à l'homme ('âdâm) et l'homme ('âdâm) dit :

« Cette fois, celle-là est l'os de mes os et la chair de ma chair. »

Pour elle, il cria : « femme ('ishshâh) ! » car c'est d'un homme ('îsh) qu'elle fut tirée. C'est pourquoi l'homme ('îsh) quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ('ishshâh) et ils deviendront une seule chair.

(Genèse II, 21-24)

Le mot 'âdâm apparaît avant la création de la femme. C'est, en quelque sorte, le fils de Dieu qui fera lui aussi acte de créateur en criant le nom de la femme, ce qui fera vivre la statue d'argile que YHWH lui présentait, faisant d'elle une éternelle assistée.

La femme biblique hérite donc de cette double paternité.

Rappelons enfin qu'il existe, dans le premier chapitre de la Genèse, une rédaction plus succincte de la création de l'homme émanant de la source dite « sacerdotale ». L'homme, toujours sous la forme 'âdâm, y est créé, « à l'image de Dieu », mâle et femelle.

Les termes hébreux אָדָם [zâkâr] « mâle » et נְקֵבָה [neqévâh] « femelle » ont absolument le même sens qu'en français et s'appliquent indifféremment à l'homme et aux animaux. Une version plus tardive et plus spiritualisée.

4. Le jardin d'Éden

L'élaboration d'Éden est décrite en des termes très lapidaires :

YHWH Élohîm planta un jardin en Éden, à l'orient. Il y mit l'homme qu'il avait façonné. Puis YHWH Élohîm fit germer dans le sol tout arbre d'agréable apparence et bon à manger, ainsi que l'arbre de vie, au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

(Genèse II, 8-9)

Elle survient juste après la création de l'homme à partir de la terre et du souffle divin, la femme n'existant pas encore.

Attardons-nous d'abord sur le nom lui-même.

Le terme hébreu עֵדֵן [éden] est construit sur la même racine que l'akkadien *edînu* et le sumérien *edin*, qui signifient l'un et l'autre « plaine », « steppe ». C'est sans doute là le premier sens de ce terme. Mais les Israélites lui ont donné aussi le sens secondaire de « délice »¹ en le rattachant au verbe דָּן [dn] signifiant « vivre agréablement ».

1. Psaume XXXVI, 9.

La localisation que les auteurs lui prêtait est difficile à se représenter, car on y trouve des indications assez contradictoires. En particulier le fait que quatre fleuves en sortent :

Un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin ; de là, il se séparait en quatre têtes. Le nom du premier est Pishôn : c'est lui qui contourne le pays de Hawîlâh, là où est l'or. L'or de ce pays est bon et là se trouvent le bdellium et la pierre d'onyx. Le nom du deuxième fleuve est Gîhôn : c'est lui qui contourne tout le pays de Koush. Le nom du quatrième fleuve est Hidèqel : c'est lui qui coule à l'orient d'Assur et le quatrième fleuve, c'est Pherat.

(Genèse II 11-14)

- le premier : פִּישׁוֹן [*pîshôn*];
- le deuxième : גִּיחוֹן [*gihôn*];
- le troisième : חִדְקֵל [*hiddèqel*];
- le quatrième : פְּרָת [*pherât*].

Les deux derniers sont bien connus : il s'agit du Tigre et de l'Euphrate. Les noms hébreux ne signifient rien : ils s'inspirent de termes d'origine étrangère, sumérienne puis akkadienne. Mais ce n'est pas le cas pour les deux premiers.

Le fleuve *Pishôn* est censé contourner le pays de *Hawilah* qui semble être l'Arabie ou, plus certainement le désert de Nubie. C'est le pays des mines d'or, de bdellium¹ et de cornaline. Son nom est tiré d'un verbe signifiant « bondir ».

Le *Gihôn* contourne, pour sa part, le pays de *Koush*, c'est-à-dire l'Éthiopie. Son nom semble vouloir dire « jaillissant » ; il constitue donc un jumeau du Pîshôn. On trouve aussi, à Jérusalem, une source qui porte ce nom, sur le versant occidental de la vallée du Cédron. Sous Ézéchias sera d'ailleurs construit un canal partant du Gihôn pour alimenter la piscine de Siloé.

Bref, la version qu'en donne la *Genèse* revient presque à définir les limites du monde connu par les Israélites du premier millénaire avant notre ère. Seules manqueraient à ce tableau les frontières septentrionales. En réalité, cette géographie fonctionne sur un plan strictement mythique.

Le texte biblique précise d'abord qu'il est situé dans la direction de l'Orient, idée reprise par des textes plus tardifs tels que les *Jubilés*, qui assurent qu'Éden se trouve sur le même parallèle que Jérusalem, mais beaucoup plus à l'Est². On a pensé que cette localisation pourrait désigner éventuellement une oasis du désert syro-arabe qui aurait produit une grosse impression en des temps anciens et aurait ainsi été magnifiée par cette assimilation ; cela permettrait, en outre, de prendre en compte le double sens du mot qui pourrait signifier alors le paradis dans la steppe.

En outre, lorsque Gilgamesh entreprend sa quête de l'immortalité, il semble bien que ce soit également vers l'Est qu'il se dirige car il passe par les « Monts-Jumeaux » que la cosmographie folklorique des anciens Mésopotamiens situait très loin vers l'Orient. Il finit par rencontrer la nymphe *Sidoni* qui habite dans un jardin merveilleux où se trouvent également deux arbres extraordinaires : le cornalinier et le lazulitier. Mais les tablettes qui mentionnent cette rencontre sont très dégradées, il faut donc être prudent et proscrire des associations trop hâtives.

L'Orient a aussi une autre signification symbolique : c'est de là que vient la lumière le matin, puisque c'est à l'Est que le soleil se lève ; il peut y avoir un lien symbolique entre le soleil levant, dans toute sa magnificence, et la création de ce

1. Le bdellium est une gomme aromatique.

2. *Jubilés* VIII, 16.

paradis, aussi pur et éclatant dans sa vérité primitive que peuvent l'être les premiers rayons du soleil.

Le mot hébreu pour Orient, **קֶדֶם** [*qèdem*] a d'ailleurs aussi le sens de « autrefois » ou encore « devant », car les Hébreux s'orientaient face au soleil levant. Ce fut d'ailleurs, dans le milieu juif intertestamentaire puis rabbinique, un objet passionné de discussion. Comme on pouvait aussi entendre qu'Éden existait avant même la création, on décida de dater sa création au troisième jour¹.

Mais il faut comprendre ce microcosme primitif comme étant la source de vie d'où s'échappent les quatre grands fleuves qui délimitent le monde. En effet, cette image des quatre fleuves peut avoir simplement pour fonction de définir les quatre directions cardinales. Car il ne s'agit pas des fleuves eux-mêmes mais de leur « tête », c'est-à-dire probablement de leur source, au sens le plus surnaturel du terme. Dans l'antiquité, les cours d'eau étaient perçus comme les détenteurs d'une puissance divine redoutable².

Pour les rédacteurs monothéistes qui ont donné à ce mythe sa forme aboutie, il pouvait s'agir là d'une explication possible à cette fascination mystique : les eaux de ces puissants fleuves, capables de résister aux plus extrêmes canicules et dotées de fonctions purificatrices et fécondantes aussi évidentes, véhiculaient avec elles un peu de la force édénique des premiers temps.

Mais revenons sur le corpus biblique, dans lequel d'autres récits décrivent Éden comme étant le « jardin de Dieu ». Or ici, il n'est plus situé dans une plaine – comme semble le laisser entendre le texte de la *Genèse* – mais sur une montagne :

Tu étais en Éden, dans le Jardin d'Élohîm, protégé d'un mur fait de toutes sortes de pierres précieuses (...). Toi, je t'avais établi Chérubin étincelant qui protège. Tu étais sur la montagne Sainte d'Élohîm, tu marchais au milieu des pierres de feu.
(Ézéchiel XXVIII, 13-14)

Cette image montagnaise est d'ailleurs beaucoup plus cohérente avec l'idée d'un Éden d'où jaillissent quatre fleuves, dont on est habitué à placer les sources en des endroits élevés plutôt que dans des steppes.

Ézéchiel souligne d'ailleurs une idée fondamentale dans la théologie de YHWH, celle de la « montagne sainte ». Dans plusieurs récits fondateurs, YHWH apparaît comme une divinité se manifestant d'abord sur les montagnes. Outre sa révélation au mont Sinaï, certains moments importants de l'histoire sainte d'Israël se déroulent sur une montagne.

5. La faute et l'expulsion

Ces deux chapitres étaient traditionnellement attribués à la source yahwiste que l'on datait, rappelons-le, de l'époque de Salomon, soit du milieu du X^{ème} siècle avant notre ère. Cette source est maintenant largement abandonnée, mais on conserve de cette hypothèse l'idée qu'il s'agit de matériaux mythiques anciens, réinterprétés tardivement par la rédaction deutéronomiste.

Cela veut dire qu'il y a des éléments qui proviennent d'un passé encore polythéiste, mais que les auteurs deutéronomistes s'efforcent de rendre monothéistes.

C'est surtout cela que nous tenterons de démêler.

1. *Jubilés* II, 7 ; *Midrash Rabbah sur la Genèse*, XV, 3.

2. Daniel FAIVRE, *L'idée de dieu chez les Hébreux nomades*, éditions L'Harmattan, Paris, pp. 31-34.

Le contexte : deux arbres et un serpent

YHWH Élohîm fit germer du sol tout arbre beau à voir et bon à manger, l'Arbre de Vie au milieu du Jardin et l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal.

(Genèse II, 9)

C'est d'abord par ses deux arbres extraordinaires que l'Éden est décrit. Avant d'aborder cette question par le détail, il n'est pas inutile de rappeler le rôle symbolique que l'on prêtait aux arbres dans les mentalités religieuses anciennes.

L'arbre.

On se rappelle l'importance de l'arbre verdoyant dans les cultes hébraïques anciens.

Rappelons brièvement les représentations symboliques de l'arbre

La plus élémentaire des images que l'arbre peut évoquer est naturellement le renouvellement de la nature par le cycle saisonnier de la floraison, la fructification et la perte de son feuillage.

En outre, sa grande longévité lui confère, dans l'esprit des hommes, une espèce d'immuabilité.

Dans l'antiquité, on interprétait fréquemment cette longévité par la présence d'une divinité à l'intérieur de l'arbre. Il pouvait servir, en Égypte par exemple, d'habitat à la déesse Hathor qui y accueillait les trépassés et leur fournissait la nourriture nécessaire à leur survie ; en Grèce, Apollon pouvait habiter un laurier, Zeus un chêne etc...

L'arbre peut représenter, par sa matière qui héberge la vie, une valence féminine, mais, pris comme symbole de verticalité, il reçoit alors une valence masculine. Dans les deux cas, il participe à l'évocation du mystère de la fertilité et de la reproduction. Pris dans sa dimension féminine, il est celui qui secrète la vie, qui fournit fleurs et fruits ; dans son acception masculine, il représente un symbole phallique.

L'arbre participe également au mystère de l'unité cosmique. Dans de nombreuses religions, on rencontre un arbre géant qui représente la totalité du Cosmos : dans la religion mésopotamienne en particulier, on trouve, à Éridu, c'est-à-dire symboliquement au milieu du monde, un arbre extraordinaire, le « *Kiskanu* noir » :

Dans Éridu a poussé un Kiskanu noir, en un lieu saint il a été créé ;

Son éclat est celui du lapis-lazuli brillant, il s'étend vers l'Apsu.

C'est le déambulatoire d'Éa dans l'opulente Éridu,

Sa résidence est un lieu de repos pour Bau...

Par sa dimension axiale, l'arbre apparaît comme un intermédiaire entre la terre et le ciel. Il devient, dans le mythe, l'ombilic du monde. Il enserre la terre entre ses racines et, en installant sa tête dans le ciel, il stabilise l'univers aérien. Il prend alors une double dimension chthonienne et ouranienne.

Enfin, l'arbre participe à l'évocation du mystère de la révélation et de la connaissance. On retrouve cette symbolisation dans de nombreuses religions : chez les Celtes par exemple, le même mot était employé pour désigner le « bois » et la « connaissance ».

Plus proche des Israélites, selon certaines sources (le cycle d'Éa en particulier), les Babyloniens fixaient, à l'entrée orientale du ciel, deux arbres : celui de la Vérité et celui de la Vie : ils servaient de point d'appui aux nuages où siégeait la divinité et assuraient la jonction entre le monde d'en-bas et le monde d'en-haut.

Bien sûr, on pense irrésistiblement que les rédacteurs de la *Genèse* localisaient eux aussi le Jardin d'Éden à l'Orient et les appellations de ces deux arbres ressemblent étrangement à celles de leurs équivalents, plantés au centre du paradis biblique. Là encore, il semble bien que la mythologie hébraïque ait puisé aux mêmes sources que la pensée mythique du bord des Deux-Fleuves.

Le serpent.

Le rôle du serpent est également à mettre en évidence : ses symboles psychologiques sont divers ; pour des raisons physiques assez évidentes, il est porteur d'une valence éminemment masculine mais il évoque aussi les zones les plus obscures de l'esprit. On parle du cerveau reptilien, le plus rudimentaire, celui qui assure les fonctions essentielles. Enfin, dès la plus haute antiquité, les hommes de médecine ont pu remarquer que le venin des serpents, en faibles dilutions, pouvait servir de remède.

L'Ancien Testament s'en fait d'ailleurs l'écho en attribuant à Moïse la création d'un totem chargé de préserver des morsures des *seraphîm*, les serpents brûlants du désert, dont le nom נִשְׁרָפִים [*nehoushtân*] a le sens de « serpent d'airain » et qui resta dans le temple de Jérusalem jusqu'à l'époque d'Ézéchias (716-688).

Ainsi, pour ces diverses raisons, le serpent apparaît comme un symbole cosmique et religieux de vie et de mort. De nombreux récits mythologiques présentent la naissance de certains héros comme le résultat de la fécondation d'une femme par un serpent : c'est, par exemple, Alexandre le Grand chez les Grecs ou Scipion à Rome, mais encore Kan Tsu en Chine. L'image du serpent apparaît également dans de très nombreux récits cosmogoniques. On la trouve par exemple chez les pharaons, sous la forme de l'uræus, le cobra surmonté d'un disque solaire. C'est d'ailleurs ici un cas assez isolé car, généralement, le serpent constitue plutôt une représentation lunaire.

Il apparaît également comme un symbole cosmique de puissance et de sagesse. En Égypte toujours, l'uræus ne signifie pas seulement la vie éternelle, mais il représente le pouvoir absolu du pharaon et sa souveraineté surnaturelle. Chez les Grecs, c'est l'intervention du serpent qui permet le don de divination ou de prophétie.

Mais le serpent symbolise également, et pour des raisons toujours évidentes, les forces du mal, celles qui s'opposent à l'harmonie. Du démon *Apophis*, monstre du Chaos en Égypte où il garde l'accès du monde des morts au *Léviathan* fuyard et rampant de Canaan, des monstres ophidiomorphes suscités par *Tiamat* au dieu iranien du mal *Ahriman* représenté sous la forme d'un serpent, les exemples ne manquent pas dans le vaste bestiaire sacré développé par l'imaginaire des hommes du bassin oriental de la Méditerranée.

La consommation de la faute

On a pu donc, à travers ce très bref tour d'horizon, se rendre compte qu'utiliser des arbres et un serpent comme supports d'une parabole cosmogonique n'est en aucun cas un signe distinctif de la religion d'Israël, mais représentait, au contraire, l'une des choses les mieux partagées du monde. Il nous reste maintenant à revenir au récit biblique pour en dégager les éventuels particularismes.

On peut décomposer le récit de la première faute en plusieurs séquences :

1. YHWH plante l'Arbre de Vie au milieu du jardin, puis l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal (*II, 9*);
2. Il interdit à l'homme et à la femme de manger de l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, sous peine de mort (*II, 17*);

3. Le serpent incite la femme et l'homme à manger le fruit de « l'arbre qui est au milieu du jardin » (III, 1-6);

4. Ils se voient dans leur nudité et se fabriquent des vêtements quand YHWH s'approche d'eux (III, 7);

5. YHWH les condamne à la souffrance des grossesses et du travail et à retourner en poussière après leur mort (III, 16-19);

6. Il les chasse d'Éden pour qu'ils ne mangent pas de l'arbre de vie afin de devenir immortels (III, 22-23).

Le récit peut se lire à deux niveaux de compréhension qui s'entrecroisent en se déformant mutuellement :

- ⇒ C'est la mise en scène de la désobéissance de l'homme à Dieu : l'homme est naturellement enclin à pécher, surtout lorsqu'il écoute sa femme ; il est puni et chassé du jardin D'Éden = substrat monothéiste. C'est lui qui constitue le fond.
- ⇒ Ce sont les premiers ressortissants d'une humanité encore très proche du divin : il s'agit de la différencier nettement du monde des dieux = substrat ancien : c'est lui qui donne la forme.

Nous commencerons par essayer de dégager le substrat monothéiste.

Il est naturellement le plus connu et ne mérite, à ce titre, qu'un développement presque anecdotique.

Le thème de la désobéissance des hommes aux commandements divins est récurrent dans tout le texte biblique. Et dans toute l'histoire de la chrétienté, pourrions-nous ajouter.

Il fallait donc que cette aptitude à pécher soit consubstantielle à l'être humain. Le premier couple est placé dans une situation idéale, la meilleure dont on pouvait rêver à l'époque. L'homme est défini comme le régent du Jardin :

YHWH Élohîm prit l'homme et le déposa dans le jardin d'Éden pour le servir et le surveiller

(Genèse II, 15)

Les deux termes utilisés laissent entendre que le travail de l'homme est minimum. Le premier verbe, עָבַד [*âvad*] « servir » a un sens très large. Dans ce verset, il est généralement traduit pas « cultiver », mais ce même verbe sert aussi à désigner le travail du prêtre et Moïse est décrit comme un serviteur de YHWH.

Le second, שָׁמַר [*shâmar*] « garder » désigne le plus souvent une fonction de commandement. Comme il est dit, quelques versets plus tôt, que YHWH plante le jardin et fait germer tous les végétaux, le travail de l'homme est donc limité à une forme de régence.

Aussi, désobéir dans un tel contexte « paradisiaque » représente la quintessence de la faute. L'homme devra porter ce fardeau de génération en génération.

Mais il faut probablement y voir la marque du monothéisme, qui a le monopole de ce concept, quand toutes les autres religions ne voient en l'homme qu'une créature conçue par les dieux, mais sans excès de malignité ou de vertu.

Nous avons eu l'occasion d'aborder cette transition monothéiste au moment de l'Exil babylonien avec cette étonnante inversion, dans la manière habituelle de penser de l'époque : la défaite de Juda n'était pas le fait de la puissance de Marduk, mais la colère de YHWH à l'égard de l'apostasie de son peuple.

Pour que cette faute collective ait abouti à un tel châtement, il fallait qu'elle soit enracinée au plus profond de l'âme humaine. Or, ne nous y trompons pas, ce qui est décrit dans les premiers versets de la *Genèse*, c'est moins la création de l'humanité que celle du peuple d'Israël. Le jardin d'Éden, c'est une image idéalisée de la Terre Promise. D'ailleurs, nous le verrons un peu plus loin, quand Caïn est chassé, il craint d'être tué et YHWH lui pose un signe sur le front. Mais par qui pourrait-il être menacé, si l'on pense que l'humanité commence avec Adam ? Le reste de la terre est censé être inhabité. « L'homme rouge » décrit pas la création, c'est l'ancêtre du peuple d'Israël, pas celui de l'humanité.

La punition du couple permet également de mettre en place l'homme et la femme dans la position sociale qu'ils occuperont plus tard.

L'homme devient un être destiné au travail :

Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé de l'arbre auquel je t'avais interdit de goûter, maudit soit le sol à cause de toi ! C'est dans la souffrance que tu t'en nourriras, tous les jours de ta vie. Il fera germer l'épine et le chardon pour toi et tu mangeras l'herbe de la steppe. Tu mangeras du pain à la sueur de ton front.

(Genèse III, 17-19)

Il reçoit certes un pouvoir de régence sur toute la terre¹, qu'on retrouve également dans l'autre récit de la création. Seulement, la faute commise fait que cette régence s'effectuera dans la douleur, non dans la facilité. La jouissance des bienfaits engendrés par YHWH aura un prix : celui de la souffrance.

Il faut d'ailleurs s'arrêter encore un instant sur la manière dont la sentence est prononcée à son égard : désormais, il mangera son pain... בְּזֵיעַת אֵפֶיךָ [*bezé"at 'apeykâ*]. Cette expression est généralement traduite par « à la sueur de ton front », mais il s'agit d'un gallicisme. Une traduction plus littérale donnera ceci : « dans la sueur de ton nez ». La nuance peut paraître bénigne, mais elle appelle plusieurs commentaires.

D'abord, il ne semble pas s'agir d'un hébraïsme. Cette formule n'apparaît nulle part dans la suite du texte biblique où les difficultés de subsistance sont pourtant souvent décrites. Ensuite, les mots eux-mêmes ont un sens sur lequel il convient de s'interroger. Nous avons vu que le terme hébreu signifiant « nez », אֵפֶיךָ [*'ap*] a également le sens de « colère ».

L'autre mot de cette locution, זֵיעַת [*zé"âh*] n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible et son étymologie reste très incertaine, faute de pouvoir rattacher ce terme à une racine attestée. Elle est sans doute apparentée au mot יָעַז [*yéza"*], dont l'étymologie est aussi peu attestée et qui est généralement traduit par « transpiration »². C'est donc par simple association d'idées qu'on lui a accordé le sens de « sueur ».

Mais on peut noter que deux verbes, de consonance très proche, désignent tous deux un état d'irritation : il s'agit de צָמַח [*z"m*] signifiant « se mettre en colère » et de צָפַח [*z"f*] « être en colère ».

Sans aller plus loin dans la spéculation, on peut dire que le travail dans la joie n'était pas le souci principal des auteurs bibliques.

La femme reçoit également son lot, nettement plus salé que celui de l'homme : une punition d'ordre biologique, mais une autre de nature sociologique :

1. H. W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1974, pp. 112-113.

2. *Ézéchiel* XLIV, 18.

Je multiplierai beaucoup tes souffrances et ta grossesse, dans la souffrance tu enfanteras des fils. Ton désir sera vers ton homme et lui, il te dominera.

(Genèse III, 16)

Signe de l'importance de la punition, la douleur des parturientes sert, sans mauvais jeu de mot, d'étalon pour évaluer la souffrance humaine, dont elle constitue le dernier échelon des superlatifs bibliques¹.

Ils sont atterrés, ils sont saisis par les crampes et les douleurs ; comme celle qui enfante, ils ont des convulsions.

(Isaïe XIII, 8)

Pour donner un sens à cette douleur paroxystique qu'ils ne comprenaient pas, les hommes ont cherché à en faire la marque du châtement le plus radical. C'est sans doute pour cela qu'elle remonte à l'origine même de l'espèce. Elle est inscrite à la source même de l'histoire de l'humanité.

Et comme elle ne frappe que la femme, elle apparaît comme une marque infligée par la divinité dès l'origine de l'espèce et qui se répercutera sur l'ensemble de la descendance d'Ève.

En effet, la femme reçoit une double peine car, selon le texte, c'est elle qui a poussé l'homme à la faute :

L'homme dit : « La femme que tu as mise auprès de moi, c'est elle qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé. »

YHWH Élohîm dit à la femme : « Qu'as-tu fait ? » La femme dit : « Le serpent m'a trompée et j'ai mangé. »

(Genèse III, 12-13)

Pour avoir ainsi mis l'homme en situation de désobéir aux commandements divins, la femme devient l'être faible placé sous la domination masculine. L'épisode de la faute et de la punition qui en découle vient, en quelque sorte, confirmer le mode de création qui tirait la femme d'une des côtes de l'homme. Et toute la littérature biblique va se faire l'écho de cette prééminence du mâle sur la femelle dans une société dont on a abondamment souligné le patriarcat.

C'est donc seulement après ce verdict que la femme reçoit un véritable nom, un nom autre que le simple mot de « Femme » que lui avait crié l'homme. Ce nom, bien sûr, c'est Ève, en hébreu חַוָּה [*hâwwâh*], que l'on traduit par « Vivante ». Mais elle paie très cher cette faculté de mère originelle, source de toute vie.

Et ce retard dans la nomination prend une signification très nette : il sert sans doute à imputer à l'ensemble des femmes, et pas seulement à Ève, l'intégralité de la faute. C'est tout le collectif féminin qui est marqué ici, et pas uniquement l'une de ses ressortissantes.

La punition destinée à Ève est aussi la traduction, dans le mythe, d'un autre constat né de l'expérience quotidienne : dans l'antiquité israélite, la femme a besoin de l'homme pour survivre. Elle doit s'intégrer, par mariage, à une famille, à un clan qui la protégera. Mais c'est l'homme qui lui occasionnera sa plus grande souffrance. Et c'est d'ailleurs cette souffrance elle-même qui lui donnera son véritable statut d'épouse, car une épouse réputée stérile – c'est-à-dire une femme qui ne connaîtrait

1. Daniel FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique*, éditions L'Harmattan, Paris, 2000, p. 112.

jamais les douleurs de l'accouchement – était exclue de toute condition féminine normale. Elle était souvent vouée à la prostitution.

Cependant, l'être réputé faible qu'est la femme est dotée d'autres pouvoirs dont il convient de se méfier. En effet, si elle a pu inciter le premier homme, créature directe de la divinité, à agir de façon néfaste, toutes ses descendantes disposent des mêmes facultés et, comme tout être « faible », elle usera envers l'homme de l'arme des faibles : la séduction la ruse, la flatterie, le mensonge...

Il suffirait presque d'ouvrir une Bible au hasard pour tomber sur ces soupçons :

La bouche des femmes étrangères est une fosse profonde dans laquelle tombera celui qui attisera la colère de YHWH.

(Proverbes XXII, 14)

Et ce sont des préjugés qui auront la vie dure et l'on peut lire, dans la littérature qumrânienne, des merveilles de misogynie :

Oui, c'est elle le principe de toutes les perversions. [...] Ses voies sont des voies de mort et ses chemins, des sentiers de péché.

(4Q184, 8-9)¹

Cette perception passe d'ailleurs par la complicité qu'elle entretient avec le serpent tentateur dans le même extrait, ainsi que par le rapport à la nudité.

Tous deux étaient nus et ils n'en avaient point honte. Or, le serpent était le plus avisé parmi tous les animaux des champs qu'avait faits YHWH Élohîm.

(Genèse II, 25 - III, 1)

Le jeu de mots porte sur les deux termes « nu » et « rusé ». Ils sont construits avec les quatre mêmes consonnes, ׀ר׀מ׀ ["/rwm/] mais sont vocalisées d'une manière un peu différente : "ârôm pour le premier et "âroûm pour le second². Dans ce dernier cas, il n'implique pas seulement la ruse, la rouerie ou l'astuce. Il signifie également « prudent » ou « avisé » et les *Proverbes* le mettent fréquemment en rapport avec la sagesse :

La sagesse de l'homme prudent, c'est de veiller à sa voie.

(Proverbes XIV, 8)

L'homonymie consonantique des deux mots provient sans doute d'une même origine étymologique : en effet, l'astuce, la ruse ou l'intelligence permet souvent de découvrir les choses cachées, c'est-à-dire de leur retirer leurs voiles pour en dévoiler le sens. C'est probablement par cette voie que cette racine a pu évoluer vers l'idée de nudité : ce qui ne cache rien ou ce qui s'offre à voir.

Nous sommes ici face à un paradoxe. La connaissance du bien et du mal amène nécessairement la sagesse, tant vantée dans les *Proverbes*. Or, cette intelligence s'acquiert au prix d'une désobéissance. L'accession à cette sagesse signifie une transgression de l'interdiction divine, la première faute, mais celle qui détermine tout l'avenir de l'homme. Cependant – et la chose est importante à souligner – Dieu ne retire

1. Traduction André DUPONT-SOMMER, in *La Bible de la Pléiade*, p. 449.

2. Il faut rappeler que le texte hébreu primitif ne comportait que les consonnes. Les voyelles, qui ne sont en fait que des accents, ont été rajoutées entre les V^{ème} et X^{ème} siècles de notre ère par des auteurs à qui on a donné le nom générique de *Massorètes*, un mot qui dérive de l'araméen *mâsôrâb* signifiant « compte » ou « dénombrement ».

pas à l'homme la connaissance du bien et du mal. Il la lui fait payer par sa condition humaine.

Il s'agit d'ailleurs d'une idée nouvelle et tout à fait originale qui suppose une *valeur existentielle de la connaissance*, pour reprendre une expression de Mircea Éliade¹. L'auteur de cet extrait semble prêter à la science la capacité de modifier radicalement la structure de l'être humain, puisque y avoir accès fait de lui un mortel. C'est peut-être parce que cet accès passe par une transgression fondamentale : elle délimite la frontière entre l'état de nature et l'état de culture.

Laissons là maintenant ce que nous avons appelé le substrat monothéiste, qui a fait l'objet de maintes études et sur lequel la plupart des exégètes et des historiens sont tombés d'accord.

Cherchons plutôt à retrouver, sous le vernis du dieu unique, les traces d'une mémoire plus ancienne.

Les matériaux anciens du mythe

Nous sommes dans un mythe de fondation, qui vient à la suite de la création du monde.

La lecture des récits de la création contenus dans le *Psaume CIV* et *Job XXXVIII-XLI* montre que cet événement était pensé, par des traditions de toute évidence plus anciennes, comme beaucoup plus violent que dans le texte de la *Genèse*. Ils ressemblent assez aux récits de la création tels qu'on les rencontre dans les textes assyro-babyloniens et ougaritiques.

Pourquoi ces versions sont-elles aussi différentes ?

Il est une chose importante à rappeler, lorsqu'on étudie un texte ancien, surtout aussi chargé d'enjeux que les textes bibliques : les auteurs ont pesé avec le plus grand soin les mots utilisés pour décrire leur histoire. Mais ils sont beaucoup plus vigilants lorsqu'ils se concentrent sur l'idée principale que sur les thèmes secondaires.

Dans la *Genèse*, il s'agit de rédiger un texte quasiment officiel sur la création du monde, vu sous un angle exclusivement monothéiste : il faut donc écarter tout ce qui pourrait ressembler, de près ou de loin, à des combats entre YHWH et d'autres déités.

Dans la version des *Psaumes* et de *Job*, il s'agit de célébrer la puissance de Dieu et de la Sagesse. Les auteurs ont donc, involontairement sans doute, laissé passer un certain nombre d'indications montrant YHWH aux prises avec des formes de la Nature qui ressemblent fort à des divinités primordiales.

Revenons maintenant à ces prémices d'humanité que sont le premier couple humain.

L'homme est le produit d'une alliance entre la terre et un souffle divin. Oublions un moment l'arrivée de l'épouse et considérons non pas l'homme sexué, mais l'être humain en général.

Il est donc le produit d'une union entre la terre, Adamah, et le ciel, YHWH, dans ce qu'on pourrait appeler une forme de hiérogamie. Or, dans toutes les mythologies primitives, la terre apparaît comme une divinité et le *Psaume CIV* précise, par exemple, que YHWH a masqué sa nudité en la couvrant du vêtement de l'Abîme.

Mais s'agissait-il, primitivement, d'une véritable humanité ? Ne pourrions-nous pas envisager que les auteurs de la *Genèse* ont tenté de restituer, sous une forme monothéiste, des traditions qui, à l'origine, étaient destinées à mettre en place les divinités du ciel, de la terre et des eaux ?

1. Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 1, *De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis*, éditions Payot, Paris, 1976, p. 179.

En effet, l'homme semble régner sur le Jardin d'Éden, même si la chose est présentée comme une prérogative offerte par YHWH.

Mais il a des pouvoirs de démiurge : Dieu lui apporte les animaux et il les fait venir à la vie en criant leur nom. Il fait de même pour la création de la femme. Il se comporte donc davantage comme une divinité créatrice que comme un simple quidam. Certes inférieure, mais divinité quand même.

Une divinité qui va entrer en opposition avec sa hiérarchie. En effet, les hommes du Proche-Orient étaient bercés par ces conflits entre deux générations divines :

- à Ugarit, Él es détrôné par Ba'al au terme d'un conflit violent ;
- en Mésopotamie, nous avons eu l'occasion d'évoquer l'intensité des combats qui permettent à Marduk de terrasser Tiamat et son armée de monstres ;
- en Grèce, chacun connaît les démêlés de Zeus avec son père, le titan Cronos...

Or, dans toutes les constructions mythologiques, le monde des dieux est fortement hiérarchisé.

Prenons pour exemple le panthéon mésopotamien, tel qu'il apparaît en particulier dans le poème d'Atrahâsis¹ : nous avons, au-dessus du lot, une triade composée de Anu, Enki et Enlil, que nous aurons d'ailleurs l'occasion de croiser à nouveau lorsque nous évoquerons le déluge. En second plan, il existe la cour des *Annunaku*, une forme d'aristocratie divine. Et tout en bas de l'échelle viennent les *Igigu*. Les hommes ne sont pas encore créés.

Or, les *Igigu* sont destinés à la corvée, pour nourrir les autres dieux.

*C'est alors que les Anunnaku célestes imposèrent aux Igigu leurs corvées.
Et ces dieux d'excaver les cours d'eau et d'ouvrir les canaux qui vivifient la terre.*

(...)

Pendant cent ans ils besognèrent

Pendant cinq cents ans ils besognèrent

Pendant neuf cents ans ils besognèrent

Pendant mille ans ils besognèrent...

(Poème d'Atrahâsis I, 19-22 ; 33-34)²

Mais les choses tournent mal et un conflit social éclate, au bout de quelques siècles (la vie des dieux n'est pas celle des hommes).

*« Allons trouver le préfet, qu'il nous décharge de notre lourde corvée ! »
Les dieux [...] brûlèrent leur outillage, jetèrent au feu leurs houes et leurs hottes dans les flammes.*

Attroupés, ils s'en furent, ensuite, à la porte du sanctuaire d'Enlil.

« Ô Enlil, ton visage est verdâtre ! Ce sont tes propres enfants, que crains-tu ? »

(Poème d'Atrahâsis II : 40-96)

Le réalisme de ces propos est étonnant. À l'évidence, les auteurs s'appuient sur du déjà-vu, qu'il s'agisse d'une révolte servile ou d'un soulèvement populaire. On est d'ailleurs frappé par la ressemblance avec les mouvements sociaux du XIX^{ème} siècle.

La solution au conflit ne vient pas d'Enlil, qui voulait envoyer la troupe contre les grévistes, mais d'Anu, qui propose de remplacer les *Igigu* par les hommes. La déesse Mami sera donc convoquée par les dieux pour la création du genre humain.

Nous pouvons remarquer qu'à travers leurs dissemblances, les deux récits se rejoignent au moins sur deux points : une révolte éclate entre dieux prolétaires et

1. Voir Jean BOTTÉRO et Samuel Noah KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 526 ss.

2. Traduction et commentaires, J. BOTTÉRO, S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 530 ss.

dieux-patrons et l'aboutissement commun à ces deux histoires, c'est que l'homme est créé pour le travail. Et pour un travail qui n'est pas des plus faciles puisqu'il a suscité un mouvement de grève chez les uns et qu'il fait couler la sueur sur le nez de l'autre.

L'adaptation du mythe aux exigences du monothéiste laisse donc à penser que si les deux premiers personnages bibliques ne sont plus des dieux, ils ne sont pas encore tout-à-fait des hommes. Ils apparaissent plutôt comme des intermédiaires entre divinité et humanité.

Cependant, l'aspiration à l'immortalité est patente dans la description de la faute et le rapport à l'arbre et au serpent.

Rappelons les faits : les arbres sont au milieu du jardin d'Éden :

Puis YHWH Élohîm fit germer dans le sol tout arbre d'agréable apparence et bon à manger, ainsi que l'arbre de Vie, au milieu du jardin, et l'arbre de la Connaissance du Bien et du Mal.

(Genèse II, 9)

Mais l'interdiction d'en consommer les fruits ne porte que sur un seul.

« Tu mangeras de tout arbre, mais de l'arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, tu ne mangeras pas car, le jour où tu en mangeras, tu mourras »

(Genèse II, 16-17)

À quoi le serpent répond :

Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas de mort ! »

(Genèse III, 4)

Les deux réponses ont l'air concomitantes, mais seulement en apparence. Et surtout en français. La formule en hébreu est : לֹא מוֹת תָּמוּתוּן [lo mô't temoutoûn]; il y a bien un redoublement du verbe mourir mais, à l'usage, c'était une manière de renforcer l'action. Dans la réalité, l'expression avait plutôt le sens de « tu ne mourras plus » au sens où l'homme deviendrait immortel.

D'ailleurs, la fin de la phrase du serpent est très explicite :

Car Élohîm sait que, du jour où vous en mangerez, vos yeux se dessilleront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal.

(Genèse III, 5)

L'expression à retenir ici, c'est bien sûr « comme des dieux », en hébreu כְּאֱלֹהִים [ké'lohîm]. Si le premier couple devient « comme des dieux », il cesse bien sûr d'être humain et atteint l'immortalité.

La même question se trouve également dans la bouche de YHWH, juste après avoir prononcé sa sentence contre l'homme et la femme, qui ne règle donc pas la totalité du problème :

Alors, YHWH Élohîm dit : « Voici que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous, grâce à la connaissance du bien et du mal. Maintenant, qu'il n'étende pas sa main pour prendre également le fruit de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais ! »

(Genèse III, 22)

Cette expression, littéralement כְּאָהַד מִמֶּנּוּ [k'ahad mimménou] « comme un de nous » se lit clairement dans un substrat polythéiste, car elle porte en elle, exactement comme la promesse du serpent, la marque d'un pluriel divin. Et, accessoirement, de l'aspiration de l'homme à s'élever au niveau des dieux.

Il reste cependant beaucoup de mystères dans la construction de ce récit. Pourquoi deux arbres plutôt qu'un ? Et de quel Arbre le premier couple mange-t-il le fruit ? Si l'on en croit le verset 2, ils mangent le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin. Or, celui qui se trouve à cet endroit, c'est l'arbre de Vie (II, 9) et l'interdiction porte uniquement sur l'arbre de la Connaissance du Bien et du Mal.

En outre, le résultat de l'ingestion du fruit semble avoir le double effet de les amener à la connaissance et de leur conférer une première immortalité. Le plus logique sera donc de penser qu'une autre main à rajouter l'un des deux arbres au récit déjà très composite de la *Genèse*. Et il est plus confortable pour l'intellect de penser que cet ajout porte sur l'arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, qui semble tourbillonner un peu autour de l'arbre de Vie et en produire ce qu'on appellerait aujourd'hui les effets secondaires.

Et, là encore, le recours à l'arbre magique et du serpent trouve une résonance dans le mythe de Gilgamesh. La quête de l'immortalité, pour le roi d'Uruk, s'arrête également à une plante et un serpent. Certes, il ne s'agit pas d'un arbre mais d'une plante aquatique mais l'un comme l'autre donne la vie éternelle.

Le rôle du serpent en revanche varie de façon radicale. Dans la Bible, il incite l'homme à consommer le fruit pour devenir immortel, dans le cycle de Gilgamesh, il dérobe la plante et l'ingère lui-même. C'est lui qui obtiendra la vie prolongée et, signe de cette forme de résurrection, il abandonnera sa mue à Gilgamesh.

Malgré leurs différences, les deux récits mettent donc en scène le désir de vie éternelle, que l'on retrouve d'ailleurs dans bon nombre de mythologies et que la Bible semble avoir mis au programme du premier couple humain.

Pour conclure, nous avons vu que l'ingestion du fruit de la connaissance du bien et du mal avait permis à leurs yeux de se dessiller et découvrir une nudité qu'ils vont se dépêcher de couvrir avant l'arrivée de YHWH :

Ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagnes.

(Genèse III, 6)

On peut s'interroger sur le sens véritable de ce verset. S'agit-il, comme on le lit souvent, d'un simple réflexe de pudeur, une pudeur qui n'existait pas avant la découverte provoquée par le fruit ? On est tenté de penser qu'il s'agit de quelque chose de plus profond, plus religieux. Si le premier couple est devenu « comme des dieux », ils ne doivent logiquement rien craindre de celui qui les a faits. Et cette divinité se manifestait par le fait d'être nu. Mais pour l'auteur monothéiste, il fallait masquer cette découverte car elle constituait un défi à YHWH. Il déclenche donc le réflexe de pudeur, avec l'élaboration du premier vêtement.

D'ailleurs, le choix du vêtement est intéressant : l'homme et la femme se confectionnent un pagne avec des feuilles de figuier, c'est-à-dire avec un matériau issu de la terre et possédant une symbolique forte. Ce vêtement les place sous la protection d'Adamah et c'est peut-être là la cause de la grande colère de YHWH.

La réaction de YHWH est, sur ce point, très significative :

YHWH Élohîm confectionna pour l'homme et sa femme des vêtements de peau et les en revêtit.

(Genèse III, 21)

C'est aussi un enjeu important, que nous n'avons pas le temps de développer ici, mais Dieu choisit des vêtements de nomades, tirés du bétail, contre des vêtements de sédentaires, tirés de la végétation.

La dernière décision divine, c'est de chasser le premier couple du jardin initial :

YHWH Élohîm le renvoya du Jardin d'Éden pour cultiver la terre d'où il avait été tiré. Il chassa l'homme et il installa, à l'orient du jardin d'Éden, les Chérubins et la flamme tournoyante de l'épée pour garder le chemin de l'arbre de la vie.

(Genèse III, 23-24)

L'expulsion d'Éden était, de toute manière, inévitable puisque ce monde n'était que la forme idéalisée d'un monde des humains où la vie serait plus facile. Il fallait juste en trouver le motif. Il ne pouvait venir que de l'homme.

Cette aptitude au mal reparait un peu plus tard avec le conflit entre Caïn et Abel, qui constitue la seconde faute de l'homme.

6. Caïn et Abel et le doublement de la faute

Le mythe des frères ennemis est, lui aussi, un thème fréquemment abordé par les mythologies. Il nous vient bien sûr à l'esprit le combat entre Romulus et Rémus, mais on peut également mentionner, en Égypte, Osiris et Seth mais aussi Polynice et Étéocle en Grèce...

Ici, nous avons la mise en scène du premier meurtre de l'histoire telle que la concevaient les auteurs bibliques. Si tous les deux appartiennent au secteur primaire, selon la classification établie par l'économiste britannique Colin Clark, leurs activités présentent quelques nuances troublantes :

Abel devint pasteur de petit bétail et Caïn fut cultivateur du sol.

(Genèse IV, 2)

On connaît la suite : lorsque les deux frères apportent leur oblation à YHWH, celui-ci accepte les sacrifices d'animaux du cadet mais dédaigne les offrandes en fruits et légumes de l'aîné. D'où la colère de Caïn, qui tue Abel dans les champs.

Nous retrouvons ici l'opposition entre nomades et sédentaires, qui apparait fréquemment dans le texte biblique, lors du dilemme qui oppose Jacob à Ésaü¹, entre autres.

Cependant, nous sommes ici dans un mythe de fondation et il ne s'agit pas d'un simple fait divers. La manière dont les choses sont dites est importante. Pour nommer le métier de Caïn, nous avons volontairement user de la traduction courante : « cultivateur du sol ».

Mais l'hébreu biblique écrit ceci : עֹבֵד אֲדָמָה [*"ovéd 'Adâmâh*]; le second mot est écrit sans article, il a donc fonction de nom propre. On peut donc traduire l'expression en « serviteur d'Adamah ». Cela change radicalement l'angle de lecture.

Nous avons eu, en effet, l'occasion de constater que certains indices laissaient entendre que ce terme pouvait s'appliquer à une terre divinisée avec laquelle YHWH aurait des rapports intimes, au point de créer une descendance, dans une lecture ancienne du mythe. Mais c'est une interprétation qu'il fallait absolument éradiquer.

1. Genèse XXVII.

D'ailleurs, la manière dont la punition est formulée est également très significative :

Maintenant, sois maudit, par le sol qui a ouvert sa bouche pour recueillir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras le sol, il cessera de te donner sa force. Tu seras tremblant et errant sur la terre.

(Genèse IV, 11-12)

Dans les deux cas, le mot « sol » est bien la traduction de l'hébreu אֲדָמָה [hâ'adâmâh], c'est-à-dire « la terre », désignée donc comme un nom commun. Cela signifie qu'elle cesse d'être personnifiée pour devenir tout simplement le lieu que l'on cultive. Quant au mot « terre » qui conclut le verset 12, il est la traduction d'un terme générique pour désigner toute forme de territoire : אֶרֶץ [èrèç].

Nous pouvons supposer que le « sol qui ouvre sa bouche » est plus qu'une métaphore. C'est la marque d'un sacrifice fait à la terre. Mais c'est un sacrifice vidé de sa substance puisque Adâmâh a perdu sa personnification, pour devenir un simple réceptacle, d'où toute forme de divinité est désormais chassée. C'est sans doute pour cela qu'elle « cessera de lui donner sa force ».

Mais il y a peut-être un sens plus profond.

Le nom même d'Abel est en effet assez équivoque : en hébreu, il se dit אֵבֶל [hèvèl], ce qui a le sens de « souffle ». C'est le même mot qui, dans le livre de *Qohéleth*, désigne la « vanité des vanités »¹. C'est le souffle impalpable et fragile, qui est à l'opposé du souffle de YHWH, la רוּחַ [rouâh], qui planait au-dessus des eaux dans le premier chapitre de la *Genèse*.

Nous touchons là peut-être au cœur du problème : si l'on admet que, dans une tradition antérieure, l'homme est le produit des amours entre une divinité chthonienne, dont la matérialité est représentée par la terre elle-même et un dieu céleste se manifestant par la violence de son air, on retrouve cette image avec Abel et Adamah. Mais c'est une image anémiée. Dans le premier cas, YHWH est acteur de l'acte et c'est lui qui laboure la terre pour en faire jaillir l'homme ; dans le second cas, Abel n'est plus qu'un souffle impalpable qui réintègre cette terre pour un mariage stérile.

Ainsi, si l'offrande de Caïn avait des côtés sacrilèges, ce qui expliquerait la réaction de YHWH, la mort d'Abel apparaît comme une forme de justice immanente. Elle clôt l'épisode sulfureux des hiérogamies, incompatibles avec la direction monothéiste que prenait la religion des Judéens au VI^{ème} siècle avant notre ère.

Et, de fait, la punition ne sera pas très différente de celle d'Adam, puisqu'il sera, lui aussi, condamné à travailler dans la douleur.

Il est, en outre, exclu du monde défini par la création de YHWH mais il a une réaction fort curieuse :

Je serai tremblant et errant sur la terre. Quiconque me trouvera me tuera.

(Genèse IV, 14)

Et la réponse de YHWH n'en est pas moins troublante :

Quiconque tuera Caïn, Caïn en sera vengé sept fois. » Puis YHWH posa un signe sur Caïn pour que quiconque le trouve ne le frappe pas.

(Genèse IV, 15)

1. *Qohéleth*, I, 2.

La logique du récit n'est guère respectée. En effet, les seuls êtres humains supposés vivre sur la terre ne sont, au moment où parle Caïn, que ses parents, Adam et Ève. Cela renforce l'idée, amorcée déjà au deuxième chapitre, que la création telle qu'elle est pensée par les rédacteurs ne devait pas, initialement, concerner l'ensemble de l'humanité, mais uniquement le peuple d'Israël. Dans une vision polythéiste du monde, d'autres processus créationnels pouvaient être en cours ailleurs. D'où l'inquiétude de Caïn et la réponse de YHWH, avec le fameux signe sur le front de Caïn qui fait de lui l'ancêtre de Harry Potter.

Selon le livre des *Juges* (I, 16), on retrouve les descendants de Caïn dans l'entourage de Moïse dont le beau-père est qualifié littéralement de « fils du Qénite ». Ce groupe vivait apparemment dans le sud de la péninsule sinaïtique, entretenait des contacts amicaux avec l'Égypte et, surtout, semble avoir pratiqué une activité régulière de mineurs et de forgerons.¹ Il semble par ailleurs qu'ils adoraient une divinité énigmatique, Yhw³, déjà rencontrée dans la discussion sur le nom de YHWH. Si l'on se souvient, en outre, que le Shabbat est défini comme le jour où on n'allume pas les feux², pour signifier qu'on ne travaillera pas – image qui renvoie davantage au métier de forgeron qu'à celui de pasteur ou d'agriculteur –, on constate que Caïn paraît assez étroitement lié à la révélation du Sinaï et au dieu qui d'expulse de sa création, en ces premiers temps de l'humanité³.

Cependant, le cycle de cette première humanité est loin d'être clos et d'autres infraction aux commandements divins seront encore commis avant que la condition humaine ne prenne réellement des normes anthropologiquement conformes à la réalité.

1. François Michel DU BUIT, « Caïn et ses fils les Qénites », in *Bible et Terre Sainte*, 123, Paris, 1970, pp. 2-5.

2. *Exode* XXXV, 1-3.

3. Sur cette question, voir Daniel FAIVRE, *L'idée de dieu chez les Hébreux nomades*, éditions L'Harmattan, Paris, 1996, pp. 210-218.