

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	44 (1911)
<b>Heft:</b>	5
<b>Artikel:</b>	Le récit dit de la chute
<b>Autor:</b>	Henry, Alfred-B.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-379897">https://doi.org/10.5169/seals-379897</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# LE RÉCIT DIT DE LA CHUTE

PAR

ALFRED-B. HENRY

pasteur.

---

## I

### Le texte Genèse 2:4b-3 est-il entièrement Jahvéiste ?

Si l'on consulte les diverses introductions à la critique de l'Ancien Testament, on remarquera que toutes s'accordent à faire commencer le document élohiste au milieu de la Genèse, dans l'histoire d'Abraham, les unes au chapitre 15, les autres au chap. 20. Au chap. 15 était le point de départ fixé dès le début par Ilgen (en 1798) et Hupfeld (1853), et les modernes, à très peu d'exceptions près, ont respecté ce *terminus a quo*, déterminé par leurs prédécesseurs. Ainsi Cornill (1892), ainsi Driver (1898), ainsi Lucien Gautier (1906)<sup>1</sup>. Cette limite initiale, assignée dès le principe à l'œuvre de l'Elohiste a donné lieu à ce quasi-axiome de la critique biblique : Les textes qui dans l'Hexateuque, depuis Genèse 2 : 4b jusqu'à 15 n'appartiennent pas à l'Ecrit sacerdotal, sont l'exclusive propriété du Jahvéiste ou des écrivains de son école.

<sup>1</sup> « Jusqu'ici (Gen. 15) nous n'avons point encore eu l'occasion de signaler un seul passage venant de E (l'Elohiste) ; celui-ci ne commençait ses narrations qu'avec Abraham, ou bien s'il renfermait des données relatives aux temps antérieurs, elles ont totalement disparu. » Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, tome I, p. 65.

Et cependant, dans Genèse 2 : 4b à 3 fin, se trouve un texte singulièrement énigmatique à ce point de vue. L'emploi d'*Elohim* seul, puis celui si bizarre et impossible à trouver ailleurs de *Jahveh-Elohim*; d'autres particularités, sur lesquelles il faudra revenir, auraient dû éveiller, semble-t-il, l'attention des critiques. Eh bien! non, pour la plupart d'entre eux, c'est toujours le Jahvéiste, plus ou moins remanié, qui reste l'auteur de ce fragment. Il est juste de dire que les ressemblances entre le style de l'Elohiste d'Ilgen et celui du Jahvéiste sont assez marquées. Driver, le critique prudent par excellence, — prudent au point d'en donner une légère pointe d'humeur à Cornill, — a exprimé, d'une manière très heureuse, un jugement plein de bon sens sur les rapports des styles de l'Elohiste et du Jahvéiste. «En ce qui concerne l'analyse de JE<sup>1</sup>, dit-il, les critères sont moins nombreux (qu'entre P et J) et moins précis. Les points de démarcation ne peuvent être déterminés dans tous les cas avec la même assurance. Néanmoins, les indications que le récit est composite sont d'une nature telle qu'il n'est pas facile de les contredire; et la difficulté qu'on éprouve à dégager les deux sources n'est qu'une conséquence naturelle de la plus grande ressemblance existant entre eux qu'entre JE et P<sup>2</sup>.»

Il est frappant de voir que Driver, écrivant juste cent ans après Ilgen, tient un langage qu'on dirait calqué sur celui de ce lointain ancêtre, et il n'est pas moins remarquable de constater, en relisant sa table de répartition des sources, qu'il fait commencer l'Elohiste, comme Hupfeld, au chap. 15 seulement.

Une autre cause vint, à son heure, fortifier sur ce point le sentiment des critiques. C'est la théorie, aujourd'hui commune à presque tous les critiques indépendants de l'Alle-

<sup>1</sup> Nous rappelons ici, pour mémoire, que les critiques ont adopté les symboles suivants pour désigner les divers documents qui composent l'Hexateuque: J = le document jahvéiste; E = l'Elohiste, le 2<sup>me</sup> Elohisde d'Hupfeld; P = le Code sacerdotal, l'ancienne *Grundschrift*; D = le Deutéronome primitif. Le couple JE est souvent désigné sous le nom d'*Ecrit prophétique*.

<sup>2</sup> Driver, *Introd. to the Litt. of the O. T.*, p. 19.

magne et de la Hollande, des remaniements successifs apportés par des rédacteurs de la tendance jahvéïstique, retouches d'époques et de caractères très divers, au document JE. Tantôt il s'agirait de « retravaillements » harmonistiques, tantôt de corrections d'un caractère religieux, quelquefois politique. Ainsi, d'après Kuenen, le Jahvéiste (IX<sup>e</sup> siècle) aurait subi au VII<sup>e</sup> siècle un remaniement ayant pour but l'élimination de l'ancienne mythologie hébraïque, perte compensée par l'introduction des récits babyloniens du déluge, revus et corrigés dans le sens du monothéisme jahvéïstique. Ainsi donc pour le savant hollandais, Genèse 2 : 4b à 3 fin aurait été retouché par un premier ou par un second rédacteur jahvéiste. C'est à l'un de ces derniers qu'on devrait l'addition **אלֹהִים יְהוָה**. Cette dernière retouche, venant d'un auteur jahvéiste, n'est pas sans nous causer quelque étonnement.

La table des sources que donne Cornill, dans son Introduction, indique pour notre texte une origine jahvéiste, sans retravaillement. De même Driver et L. Gautier.

Wildeboer admet que de petits fragments de l'Elohist se trouvent dans Genèse, chap. 2 à 19 (car pour lui l'Elohist ne commence sérieusement qu'à 19), mais ils sont, d'après lui, impossibles à discerner<sup>1</sup>.

Sans insister davantage sur ce point, on nous permettra de relever l'importance que les rédacteurs secondaires, Jahvéistes, Deutéronomistes et Sacerdotaux, ont pris chez les critiques contemporains. Ne peut-on pas se demander si le rôle qu'on leur attribue n'est pas hors de proportion avec la réalité? Non que cette théorie, — ou plutôt son principe, — soit faux de tout point. On comprend sans peine qu'il se soit imposé le jour même où s'est posée la question de la réunion des divers éléments de l'Hexateuque, et que les complications qui en résultaient soient devenues de plus en plus grandes à

<sup>1</sup> Il est regrettable que les moyens d'information dont l'auteur de la présente étude dispose ne lui permettent pas d'apporter sur ce point le sentiment de Dillmann, l'analyste le plus subtil, quelquefois, de l'Elohist, toujours le plus minutieux. Il serait bien étonnant qu'il n'eût pas fait passer les chap. 2 : 4b à 3, au creuset de son analyse.

mesure qu'on remontait de l'Ecrit sacerdotal au Deutéronome et du Deutéronome à l'Ecrit prophétique. La réunion du Jahvéiste à l'Elohiste a dû, de toute nécessité, ajouter ses propres difficultés aux précédentes. Les auteurs hébreux qui ont travaillé cette matière se sont vus acculés à un labeur assez compréhensible d'harmonistique. Les traces en sont restées visibles, ça et là. Il leur a fallu aussi s'occuper, sinon de fondre dans un ensemble plus ou moins bien lié, du moins d'accorder vaille que vaille, des conceptions religieuses que ces mêmes auteurs sentaient eux-mêmes assez différentes les unes des autres. La possibilité demeure donc de retouches littéraires, religieuses et politiques aux documents de l'Hexateuque. Il y en a qui forcent l'attention, car on voit tout de suite où le retoucheur a voulu en venir. Mais quel singulier embarras éprouve le critique quand il lui faut se prononcer sur certains cas spéciaux de ces reprises en sous-œuvre ! Les textes retravaillés sont souvent d'une minime étendue. Surtout, quand on nous propose une correction d'ordre religieux, nous nous sentons pénétrés d'une sorte de défiance. La critique, en effet, côtoie ici d'assez près le cercle vicieux. Tantôt elle part du texte pour statuer un certain état de développement religieux, tantôt elle part de cet état religieux pour situer le texte. On se rend compte que pour peu qu'il y ait, embusqué dans la pénombre, un système arrêté sur l'évolution de la religion d'Israël, les conclusions du critique en seront plus ou moins influencées. D'où cette règle de prudence: user avec la plus grande sobriété du système des retravaillements littéraires; ne s'aventurer qu'avec les plus grandes précautions sur le terrain des remaniements religieux et se souvenir que les retravaillements deutéronomistiques sont plus faciles à reconnaître que ceux attribués aux écrivains de l'école jahvéistique.

On a vu que Wildeboer admet la présence de quelques éléments élohistes dans Genèse 2 : 4b à 19, mais que ces éléments sont pour lui indiscernables. Budde, de Strasburg, en 1883 et Gunkel, en 1901, ont montré moins de timidité. Ils ont admis le prolongement en arrière du document élohiste dans

un texte qui jusqu'alors avait été tenu pour complètement jahvéiste. Ce point de vue est peu connu en France, où les théologiens protestants s'inquiètent moins qu'ailleurs des questions de critique et d'histoire, et où l'on dirait qu'ils mettent leur amour-propre à demeurer tributaires de l'Allemagne, — ou encore à se laisser devancer par les catholiques. On ignorerait peut-être l'opinion de Budde et de Gunkel, si M. le doyen honoraire Bruston n'avait publié en 1909 une courte étude sur le récit de la chute, où il expose des vues concordantes avec celles de Budde et de Gunkel. D'après M. Bruston, la plus grande partie de Genèse 2 : 4b à 3 appartient à l'Elohist.

Il y a déjà quelque temps que l'auteur de la présente étude éprouvait, en lisant ce texte, l'impression qu'il était en présence d'un récit sans grande cohésion intérieure. Le nom donné à la divinité (**יְהוָה אֱלֹהִים**) qui ne se rencontre que là, un certain flottement dans le nom désignant l'arbre fatal, la notice géographique sur le site d'*Eden*, des répétitions assez fréquentes et la place, jugée par lui anormale, du verset 20 du chap. 3 (il s'agit du nom d'Eve et de son explication) lui faisaient penser à une combinaison. Malgré cela, intimidé par l'opinion des critiques presque unanimes à voir dans ce texte un document jahvéistique amendé peut-être par un rédacteur de la même école, impressionné aussi par la théorie des retouches, il gardait son sentiment pour lui, jusqu'au jour où il fut mis à même de juger que d'autres, plus autorisés, voyaient à la lumière du jour ce qu'il n'apercevait qu'à l'état de soupçons obscurs. Aussi, après avoir exposé la méthode qui a conduit MM. Budde, Gunkel et Bruston à statuer deux récits parallèles dans le texte Genèse 24b à 3, on s'efforcera, à leur suite, de reconstituer ces récits dans leurs éléments essentiels, étant dès maintenant bien entendu que si le texte est, dans sa grande masse, jahvéistique et élohistique, l'hypothèse n'est pas exclue d'une mise au point, ou tout au moins de raccords opérés par le rédacteur de l'écrit prophétique.

Voici le résumé, en quatre paragraphes, des particularités qui militent en faveur de la dualité d'auteur.

1<sup>o</sup> Le double nom de *Dieu* יהוה אלהים. Le Jahvéiste emploie toujours le premier ; c'est une de ses caractéristiques dans la Genèse. L'auteur sacerdotal ne l'emploie pas avant l'histoire de Moïse. L'Elohiste non plus. Mais on ne rencontre jamais ces deux noms joints, en dehors de ce passage. De plus, dans le texte visé plus haut, nous relevons trois passages où le nom d'Elohim est employé seul. Nous dirons même qu'il se rencontre quatre fois, sans l'addition de יהוה, si l'on consent à traduire au verset 5 du chap. 3 : « Vouserez comme Elohim » et non « comme des dieux ».

2<sup>o</sup> L'arbre merveilleux est tantôt désigné par : « l'arbre de la vie », tantôt par « l'arbre de la connaissance du bien et du mal ».

3<sup>o</sup> Deux répétitions, injustifiées si le récit appartient à un seul auteur. Le texte dans son état actuel dit, en effet, *deux fois* que Dieu mit l'homme dans le *jardin d'Eden*; *deux fois* aussi qu'il l'en chassa.

C'est là une coïncidence fort remarquable dans un morceau de si peu d'étendue et elle mérite de retenir l'attention, parce qu'elle paraît un argument aussi fort que l'emploi du nom d'*Elohim*.

4<sup>o</sup> L'étymologie du nom de la femme revient aussi deux fois et sous une forme différente. La première fois, la femme tire son nom de אִישׁ = אִשָּׁה (ce que nos versions modernes ne rendent nullement, alors que les anciennes employaient la ridicule expression *hommesse* ; Reuss : *mariée*, « parce qu'elle vient du mari »). La seconde fois, la femme reçoit un nom propre, חַוָּה, dont l'étymologie est aussi donnée.

Voilà les raisons qui ont fait douter de l'unité du récit et de sa légitime attribution, en son entier, au Jahvéiste (retouché par un Jahvéiste postérieur). Elles ont été jugées décisives dans d'autres cas. Pourquoi ne le seraient-elles pas dans celui-ci ?

Maintenant, comment opérer les répartitions, entre le Jahvéiste et l'Elohisté, des éléments Genèse 2 : 4 b à 3 ?

On a vu que le texte pris dans son ensemble actuel emploie tantôt l'expression « l'arbre de la vie », tantôt celle de : « l'arbre de la connaissance du bien et du mal ».

Réunissons tous les passages où il est question de « l'arbre de la vie » ; écartons tous ceux où il est parlé de « l'arbre de la connaissance », nous obtiendrons ainsi deux séries de textes dont voici la première ; elle appartiendrait à l'Elohisté. Dans 3, versets 1 b, 3 a et 5 a on trouve trois fois Elohim seul. Le texte de l'Elohisté est donc à cet endroit à l'état primitif et presque sans retouches. Nous y reviendrons.

TEXTE ELOHISTE : chap. 2 : 5 a γ, 6-7, 9 a γ, 16-17, 18-25 ; chap. 3 : 1-15 a, 21-22 et 24.

La plus grande partie de cette répartition est empruntée à l'opuscule de M. le professeur Bruston<sup>1</sup>. Il convient d'y ajouter maintenant la remarque que nous avons fait pressentir plus haut : c'est que le texte Gen. 2 : 4 b-3 contient un passage dont on n'a pas fait suffisamment ressortir les caractéristiques. Il s'agit du discours mis par l'un des auteurs dans la bouche du serpent. Il se lit 3 : 2 b-5. « Il dit à la femme : Est-ce qu'*Elohim* a vraiment dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? La femme dit au serpent : nous mangeons du fruit des arbres du jardin ; mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, *Elohim* a dit : vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas de peur que vous ne mouriez. Alors le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez pas, mais c'est qu'*Elohim* sait que le jour où vous en mangerez, vous serez comme *Elohim*.... »

Ce morceau, qui emploie *Elohim* à l'exclusion de *Jahveh*, et que personne ne songe à attribuer à l'écrit sacerdotal, pour de bonnes raisons, forme à notre avis le noyau élohiste du récit, où se retrouve le texte élohiste à l'état pur. Remarquez aussi que l'arbre mystérieux est situé בֵּין הַנְּתָרִים, « au milieu du jardin », comme il est dit au chap. 2 : 9 a γ.

<sup>1</sup> Ch. Bruston, *Etudes bibliques. Ancien Testament*. Paris, Fischbacher 1909.

Il s'agit donc bien de « l'arbre de vie ». Seul il occupe dans le jardin une place déterminée et « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » fait figure d'élément surajouté.

Voici donc reconstitué, par la méthode de MM. Budde, Gunkel et Bruston, le premier des deux récits. On ne peut s'attendre, évidemment, à ce qu'il soit entier, puisque dans les écrits nés du mélange de deux sources, il a bien fallu que l'écrivain prophétique (JE) sacrifiât certains éléments qu'il trouvait représentés dans une des autres narrations employées par lui. Quand nous aurons reconstitué le second récit, nous serons mieux placés pour voir les lacunes du premier.

En voici les éléments qui représentent le récit du JAHVEISTE : chap. 2 : 4 b, 5 δ, 8 a, 9 a δ-17 (moins le verset 12) ; chap. 3 : 16-19, 23, 20.

Au seul examen de cette énumération, on peut voir que ce récit jahvéistique, dégagé des éléments élohistes, présente des lacunes très considérables et il ressort avec évidence, que si l'hypothèse Budde-Gunkel-Bruston se vérifie, le rédacteur de l'écrit prophétique a donné, en grande partie, la préférence à la source élohiste. C'est ainsi qu'il n'a guère supprimé de l'Elohiste que la partie relative à la plantation du jardin d'Eden. La création de l'homme, dans le Jahvéiste, et la désobéissance des protoplastes manque également. Les détails de ces deux sources, envisagés séparément, devaient se rapprocher beaucoup les uns des autres. S'il est permis de hasarder une supposition, fondée sur le caractère assez constant des narrations de l'Elohiste, on pourrait dire que leur nature plus anecdotique, plus riche en menus faits, a paru, par leur abondance même, préférable à l'histoire rapportée par le Jahvéiste et que c'est sur ce terrain que s'est placé le rédacteur de l'Ecrit prophétique. M. Bruston pense que, vraisemblablement, le Jahvéiste, racontait aussi la création de l'homme, mais seulement après avoir décrit le jardin d'Eden, tandis que l'Elohiste plaçait la création de l'homme avant.

Le texte étant ainsi réparti entre le Jahvéiste et l'Elohiste,

quelle sera, dans notre hypothèse, la part faite au rédacteur de l'écrit prophétique ou aux retoucheurs de son école ? Nous devons dire ici que nous ne suivons plus, dans le détail de la répartition, M. le doyen Bruston. Il n'a jamais envisagé avec faveur l'idée d'un retravaillement. Pour lui, les documents de la loi mosaïque<sup>1</sup> ont été d'assez bonne heure en rapport avec l'écrit sacerdotal qui reste pour lui la *Grundschrift*. Quant à nous, nous n'admettons pas l'antériorité de l'écrit sacerdotal sur le Deutéronome non plus que sur l'écrit prophétique, bien qu'il nous soit impossible d'en donner ici la démonstration, pour laquelle il faudrait exposer notre conception de la formation de l'Hexateuque. Qu'il suffise de dire que nous nous rallions en gros à la théorie qui naquit avec les travaux de Graf, pour aboutir, à travers Reuss, à Wellhausen. Nous cessons aussi de suivre M. Bruston dans son attribution au Jahvéiste des deux étymologies relatives au nom de la femme. On sait que l'Elohiste donne, lui aussi, de ces explications. Nous avons de lui, dans un texte que tous lui reconnaissent sans discussion, une des étymologies de *Beer-Scheba* (le puits du serment<sup>2</sup>). L'explication du nom d'*Eve* nous paraît appartenir au Jahvéiste, qui nomme expressément ainsi la compagne d'Adam, au chap. 4, en donnant la signification des noms de *Caïn* et d'*Abel*.

Nous reconnaissons bien volontiers, avons-nous dit ça et là, la main d'un rédacteur jahvéiste, retravaillant les sources élohistes et jahvéistes primitives. Dans le texte Gen. 2 : 4 b-3, quelques éléments appartiennent à ce retoucheur. Les retravaillements seraient :

Pour l'Elohiste.

1° L'adjonction de יְהוָה au nom אלֹהִים dans tous les textes attribués ci-dessus à l'Elohiste, où cette expression se rencontre. C'est exactement l'inverse de l'opinion de Kuenen. Un auteur de tendance jahvéiste aura ajouté le nom de Jahveh lors de la fusion des deux textes. Il est aisé de com-

<sup>1</sup> Pour M. le professeur Bruston, les documents de « la loi mosaïque » sont au nombre de cinq.

<sup>2</sup> Gen. 20 : 31.

prendre qu'un auteur de cette école ait tenu à insérer ce nom en première ligne, tout en laissant subsister le second.

2<sup>o</sup> Au verset 17, chap. 2 « L'arbre de la connaissance du bien et du mal ». Cette expression a été substituée à celle : « l'arbre de vie », qui précédait immédiatement ; en tous les cas cette désignation se trouve isolée dans un texte qui forme un tout ininterrompu, 2 : 18-25 et 3 : 1-15 et dans lequel nous ne trouvons que l'expression : « l'arbre qui est au milieu du jardin » équivalente à « l'arbre de vie » (cf. 2 : 9, « l'arbre de la vie qui est au milieu du jardin »).

3<sup>o</sup> Chap. 3 : 4, après : « vous serez comme Elohim », l'apposition : « connaissant le bien et le mal ». Comme le texte de 2 : 17, correction jahvéiste.

4<sup>o</sup> Même observation pour 3 : 22 « pour la connaissance du bien et du mal ».

Pour le Jahvéiste :

Il ne faut pas trop parler de retouches au sens strict. Il y a cependant une parenthèse en 2 : 12 qui n'appartient pas au texte primitif et qu'on n'a aucune bonne raison de rattacher au Jahvéiste, ni à aucun autre écrivain de cette tendance, à cause de son insignifiance : « L'or de ce pays est bon, c'est là aussi que l'on trouve l'escarboucle et la pierre d'onyx. » Ne serait-ce pas simplement une très ancienne note marginale introduite dans le texte par quelque copiste ? Très ancienne, puisque les LXX ont sur ce point une version analogue à celle des masoréthes.

En résumé, si l'hypothèse ci-dessus présentée se vérifie, il en résulte que les Hébreux ont eu non pas *deux* mais *trois* récits de la création : un appartenant au Jahvéiste, ix<sup>e</sup> siècle, l'autre à l'Elohist, viii<sup>e</sup> siècle, et le troisième de provenance sacerdotale beaucoup plus tardif. Ils ont possédé aussi *deux* traditions voisines mais distinctes sur l'histoire du premier couple humain. On sait que la conception que l'auteur sacerdotal se fait de l'histoire exclut toute idée d'un conflit entre les premiers ancêtres de l'humanité et le Dieu qui les a créés.

## II

**Le récit dit de la chute et la littérature de l'Ancien  
et du Nouveau Testament.**

Le récit qui vient d'être examiné au point de vue critique a joué un rôle considérable dans la théologie chrétienne. Et cependant, quand on réfléchit à tout ce que la pensée religieuse a su tirer de cette page antique et à tout ce qu'elle y trouve encore, on est en droit de s'étonner du silence profond qui s'est fait sur elle pendant des siècles. Patrimoine commun de Juda et d'Ephraïm jugé digne d'être transmis aux générations futures, ce récit est resté stérile pour les écrivains bibliques du ix<sup>e</sup> siècle jusqu'aux approches de l'ère chrétienne. L'Ancien Testament, en effet, ne contient aucune allusion à l'aventure des protoplastes en Eden, bien qu'on ait cru jadis, témoin certaines versions, qu'une citation de ce récit se lisait dans le livre de Job. Il fallait, certes, être bien prévenu pour trouver, au 31<sup>e</sup> chapitre de cet ouvrage, un indice, même léger, qui pût faire penser au récit de la chute. On traduisait alors le vers. 33 du chap. 31 de cette façon : « Si j'ai caché mes péchés comme Adam. » Il y a fort longtemps que ce sens est abandonné et on rend généralement cette phrase :

« Si comme les hommes j'ai caché mes péchés » (Cahen, Segond, Reuss).

On parle bien d'Eden, ça et là dans l'Ancien Testament, pour rappeler que dans cet endroit, Jahveh avait un jardin splendide. Ainsi Joël, ce prophète qu'on ne sait où placer (chap. 2 : 3). Encore le grand anonyme de l'exil Esaïe 51 : 3. Puis Ezéchiel, dans une apostrophe où il avertit Pharaon que sa puissance sera ruinée, mentionne *Eden* et sa riche végétation. Pour lui, Eden a disparu de la terre, il est descendu, ou plutôt ses arbres ont disparu dans le Schéol, dans les profondeurs du sol. Rien ne peut faire supposer que cet engloutissement d'Eden se rattache à l'histoire de l'humanité. Il semble plutôt que l'auteur ait voulu parler de la dispari-

tion d'un chose très vieille. Nous admettons parfaitement qu'il a connu le récit de l'écrit prophétique, tout comme le 2<sup>e</sup> Esaïe, tout comme Joël. Mais on ne trouve chez lui aucune allusion à l'aventure du premier couple humain et pas le moindre indice que les origines de l'humanité ont été souillées par un péché dont la coulpe et les conséquences ont retenti sur la race entière (Ez. 31 : 9, 16, 18).

Ce n'est pas à dire que de l'Ancien Testament soit absente l'idée d'un péché héréditaire et s'étendant à toute la race. On disait communément en Israël : « Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des enfants en ont été agacées. » Mais la notion d'un péché de ce genre n'est jamais rattachée à l'histoire du premier couple humain. Les prophètes et les auteurs pieux de l'Hébraïsme ont la conviction profonde qu'il existe un péché dont les générations humaines se transmettent le fardeau, que les fautes des pères retombent sur les enfants. Pour punir ce péché, Dieu dispose des malheurs individuels et des catastrophes nationales. Seul, Ezéchiel est en réaction bien marquée contre cette croyance à la coulpe héréditaire et il est, à ce titre, le précurseur lointain de Pélagie. Mais jamais les prédécesseurs d'Ezéchiel n'ont fait appel au récit de Genèse 3 pour expliquer l'origine du péché, pas plus que celle du mal et de la mort physique. L'Hébraïsme n'a donc rien su — ou rien pu — tirer de Genèse 3. Ce fait a été reconnu très loyalement par un théologien à la fois très conservateur et très hardi, M. Astié, de Lausanne. « L'Ancien Testament, dit-il, ne place la généralité du péché dans aucun rapport exprès avec la faute du premier couple » (Encycl.. Lichtenberger, art. Péché, p. 328). Déclaration courageuse mais qui n'étonne pas ceux qui ont lu du même Astié la clairvoyante préface des œuvres d'Eugène Le Savoureux. Nous sommes tellement influencés par la projection en arrière des conclusions de l'exégèse apostolique que nous avons peine à comprendre comment la notion d'un péché héréditaire a pu se développer dans l'Ancien Testament indépendamment du récit de la Genèse. Comment ne s'est-elle pas agrégée plus tôt l'histoire du premier homme ? Et pour-

tant il est positif qu'elle ne l'a pas fait. Serait-ce donc que les prophètes et les auteurs des temps préexiliques, — tout comme, du reste, les écrivains canoniques d'après l'exil, — auraient eu l'intuition de la véritable portée de ce récit et l'auraient jugé inopérant dans cette espèce ? Ou qu'ils se soient expliqués autrement l'origine du péché héréditaire ? Cette dernière alternative semble plus probable. Les désordres sociaux, l'oppression des pauvres par les riches, la vénalité de la justice, la lutte mêlée de succès et de revers contre le polythéisme, la résistance opposée par la masse aux réformes du culte de *Jahveh*, dans le sens du spiritualisme contre l'idolâtrie, tels furent les facteurs qui contribuèrent à former en Israël l'opinion qu'un péché héréditaire pesait sur la race. On ne chercha pas le lien unissant les pécheurs entre eux et avec leur descendance dans la transmission physique du péché, mais dans la solidarité familiale et nationale qui, pour les transgressions de quelques individus tolérés dans le groupe, rejette Israël hors de l'alliance de *Jahveh*. Le droit criminel d'Israël, comme le droit de tous les primatifs, admettait la responsabilité collective et étendait la culpabilité du père aux enfants, aux serviteurs, à tous les membres du clan et de la nation. La responsabilité, d'ailleurs, pouvait aussi bien remonter du fils au père que descendre du père au fils. Du droit coutumier, cette idée se transporta dans la théologie des prophètes et leur fournit les liens dont ils avaient besoin pour établir la solidarité de la race tout entière dans le péché et dans la justice. Si l'idée d'une chute du premier homme avait été, si peu que ce soit, sous-entendue chez les prophètes, Ezéchiel, l'adversaire décidé de la responsabilité collective et héréditaire, aurait été gêné pour déclarer que chacun mourra pour son péché personnel et que l'hérédité n'y sera pour rien. Cependant, il ne faudrait pas méconnaître que l'idée d'une responsabilité collective, tellé que la professe l'Ancien Testament, jouera plus tard un très grand rôle dans la théologie chrétienne, mais jusqu'à présent on doit convenir que cette notion a passé à côté du

récit dit de la chute, sans lui donner la moindre étincelle de vie, sans se mêler avec lui.

Le mythe de Gen. 2 et 3 a donc sommeillé bien longtemps, et ce n'est guère qu'avec le judaïsme le plus rapproché de l'ère chrétienne qu'il semble s'être réveillé. Sans doute, avant cette époque, sous l'influence de la démonologie si répandue en Chaldée, et plus tard au contact des Perses dualistes, la croyance aux mauvais esprits, déjà constante chez les Hébreux (où elle représentait les vestiges d'un animisme ancien refoulé par le jahvéisme), dut se systématiser plus ou moins et s'élever, du rang des simples croyances populaires, à celui d'élément constitutif de la religion nationale. Mais, d'allusion au récit de la Genèse nous n'en trouvons point, et il nous faut aller jusqu'à la *Sapience de Salomon*, c'est-à-dire descendre jusqu'au premier siècle avant l'ère chrétienne, pour rencontrer la citation suivante :

Dieu a créé l'homme pour l'immortalité,  
Et il l'a fait à sa propre image,  
Mais la jalouse du diable a fait entrer la mort dans le monde.  
(Chap. 2 : 23-24.)

Ici l'auteur de la *Sapience* rattache nettement l'introduction de la mort dans le monde à une intervention de la jalouse du diable. Dans le même morceau, l'écrivain affirme que la mort physique est la conséquence du péché individuel, ce qui n'est pas contradictoire.

Ne vous empresez pas vers la mort en vous égarant pendant  
[votre vie]  
Et ne vous attirez pas la ruine par les œuvres de vos mains.  
Ce n'est pas Dieu qui a fait la mort  
Et il ne prend pas plaisir à la perte des vivants.  
*Il a créé toutes choses pour la vie :*  
*Ce qui vient au monde est salutaire et ne renferme aucun*  
[principe de destruction].  
L'Hadès n'a pas d'empire sur la terre, car la justice est immortelle  
*Mais les impies appellent la mort du geste et de la voix....*

De ces deux passages de la *Sapience* on peut se rendre compte qu'au premier siècle avant Jésus-Christ, la réflexion théologique spéculait déjà sur le récit de la Genèse, mais qu'il y a beaucoup de flottement encore dans cette pensée. On dirait même, à lire la *Sapience*, que l'introduction de la mort dans le monde par le péché du premier homme est seulement le premier exemple du péché entraînant la mort, sans qu'il y ait un lien nécessaire entre la mort des descendants d'Adam et la faute de leur premier père. Pour être complet, nous devons signaler une découverte faite par l'auteur de la *Sapience* ou plutôt un exemple de la grande liberté que les anciens prenaient avec les textes qu'ils traitaient. L'auteur en question attribue à la Sagesse (qu'il appelle quelquefois le Saint-Esprit) un rôle rédempteur pour les hommes. A travers toute l'histoire sainte, telle que la conçoit cet écrivain, elle joue le rôle d'ange gardien et de bonne conseillère de l'humanité. Aussi lisons-nous (chap. 10:1-2) :

Ce fut la Sagesse qui garda le premier homme, père du monde,  
Elle l'arracha à sa propre faute [créé seul ;  
Et lui donna la force de se rendre maître de toutes choses.

On ne trouve rien de pareil dans le récit original. La *Sapience* a-t-elle tiré ce dernier trait de son propre fond? L'a-t-elle emprunté au fond populaire? Ou bien était-ce professé de son temps par les docteurs juifs d'Alexandrie? C'est ce qu'il est impossible de dire. On peut maintenant, en tenant compte de ce dernier passage, se faire une idée de la façon dont la *Sapience* utilisait le mythe de la Genèse:

1<sup>o</sup> L'homme fut créé par Dieu à sa propre image (emprunt au récit de Genèse I);

2<sup>o</sup> Le diable en fut jaloux, le fit tomber et introduisit dans le monde le premier cas de mort physique;

3<sup>o</sup> Depuis ce moment les hommes meurent, mais plus par leur propre faute que par une transmission héréditaire du principe de mort. Pour notre auteur, le salaire du péché individuel, c'est la mort individuelle.

L'exégèse des auteurs bibliques jusqu'au christianisme n'a

donc fait qu'effleurer l'interprétation théologique du récit de la Genèse. Ce sera le christianisme qui, recueillant ces données, les exploitera à fond. Mais il est sage d'apporter à cette affirmation quelques réserves en ce qui concerne la prédication de Jésus, telle qu'elle est rapportée par les synoptiques. Jamais le Seigneur n'a fait une allusion directe ou indirecte, non pas au récit de Genèse 2 et 3, mais à la partie qui regarde la catastrophe des protoplastes. Il cite Genèse 2 : 24 dans les termes mêmes de l'Ancien Testament. Il en tire l'institution divine du mariage et son caractère infrangible — ce que le récit ne comporte pas aussi expressément qu'il le dit. Comment un texte aussi important pour l'histoire de l'humanité n'a-t-il pas trouvé place dans sa prédication ? Il faut cependant se rendre à l'évidence : l'idée d'une chute d'un premier couple humain, à laquelle se rattacherait l'introduction dans le monde de la mort et du péché, est totalement absente de sa prédication. Est-ce à dire que, la connaissant — et il la connaissait — il en ait fait délibérément bon marché, parce qu'elle ne disait rien à sa conscience religieuse ? Bien hardi qui l'affirmerait ! Et non moins téméraire celui qui la déclare nécessairement sous-entendue dans sa prédication ! C'est une des faces de ce problème très délicat, à notre avis presque insoluble, de la mesure dans laquelle Jésus a partagé ou rejeté les opinions courantes de son temps. Sur cette question toutes les opinions sont soutenables. L'un partira de ce postulat que Jésus n'avait aucune bonne raison, étant un Juif du 1<sup>er</sup> siècle, de ne pas partager les opinions des gens de son époque. Comme eux, il croyait aux démons, comme eux, il avait du monde une conception enfantine, comme eux, il se représentait le royaume messianique comme devant se réaliser matériellement sur cette terre. Jésus aurait donc accepté tout ce que les hommes de son temps croyaient au sujet de la chute et de ses conséquences. D'autres, au contraire, se représentent Jésus comme un génie religieux très indépendant des croyances juives, les modifiant dans le sens du spiritualisme le plus éthétré. Plus d'espérances messianiques grossières, plus d'attaches avec la Loi mosaïque, mais un

idéalisme tout intérieur, tellement élevé, que ses disciples, beaucoup plus terre à terre, n'ont jamais pu le comprendre et n'ont pu réussir à tracer de lui un portrait qui ne portât pas les marques de leurs propres préoccupations. C'est de ce spiritualisme — nous dit-on — qu'il faut partir pour juger les récits évangéliques. Qu'il y ait dans la première et dans la seconde de ces attitudes une âme de vérité, nous le reconnaissions bien volontiers, mais ces attitudes doivent être prises après la lecture et l'exégèse des textes. Ce n'est pas d'après des hypothèses ou des impressions de ce genre que l'on doit critiquer les documents. L'une et l'autre façon de se représenter les faits appartiennent à la critique dogmatique, qui est toujours une exécrale méthode. Il faut d'abord constater ce qui existe. Si l'on ne peut arriver à un résultat positif, il faut se résoudre à ignorer. Or, dans le cas actuel, les faits sont ainsi : Jésus a parfaitement connu le récit de la Genèse et sur la question du péché, de la mort et du diable, il n'a jamais fait la moindre allusion à ce récit. Et cela ne veut pas dire qu'il ne l'a pas cru vrai.... Voilà l'extrême limite de ce qu'on peut honnêtement affirmer.

La discréption des auteurs bibliques cesse dès que l'on quitte les Evangiles synoptiques pour aborder la période apostolique.

Paul, notamment, l'auteur de l'Apocalypse, et la littérature johannique nous fournissent d'authentiques exemples de l'utilisation chrétienne du mythe de la Genèse.

D'abord la littérature johannique. Dans l'Apocalypse 20 : 2, se trouve une identification — la première, si l'on ne considère que l'expression et non le sens — entre le serpent de la Genèse et le diable de la mythologie juive et chrétienne. Un ange saisit « le Dragon, l'antique serpent qui est le *diable et Satan* ». Ainsi, pour l'auteur de cet écrit, le Satan de l'Ancien Testament, qui fut d'abord un fonctionnaire de la cour de *Jahveh*, un des nombreux *Bené Elohim*, chargé d'exécuter ses ordres, le Satan du livre de *Job*, et celui déjà un peu différent de *Zacharie* et du *Chroniqueur*, est ici délibérément identifié avec le *Diable*, et ces deux personnages ne sont autres que le *Serpent*.

Cette identification se retrouve dans le quatrième Evangile. Le *Serpent* n'y est pas nommé, mais son identité avec le *Diable* ne fait aucun doute. « Vous avez pour père le Diable — fait dire au Christ le narrateur — et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été meurtrier dès le commencement et il ne se tient pas dans la Vérité. Lorsqu'il pro-fère le mensonge, il parle de son propre fonds, car il est menteur et le père du mensonge. » Identique est la pensée exprimée dans 1 Jean 8 : « Le diable pèche dès le commencement. »

Ces textes, il est inutile d'insister, sont de véritables explications de la Genèse. Bornons-nous à en extraire les données essentielles.

En ce qui regarde le serpent, il est menteur, meurtrier (en ce qu'il a causé la mort du premier couple, lui faisant perdre l'immortalité naturelle) ; il est le vrai père de ceux qui s'opposent à l'œuvre du Christ et qui la calomnient. Il faut remarquer que, dans le quatrième Evangile, les incrédules font partie d'une collectivité dont le diable est le chef, le père. C'est vraiment la postérité du serpent, la race de vipères. L'auteur ne fait pas remonter à Adam la paternité de ces réprouvés, mais il les rattache directement au diable.

C'est là une des différences qui, dans le détail, sépare la pensée johannique de la pensée paulinienne. Au point de vue de la démonologie, il y a identité absolue entre la conception, ou plutôt, les croyances de Paul et celles du quatrième évangile (cf. 2 Cor. 11 : 3), où le serpent est dit avoir *séduit Eve par ses ruses*. Mais, au lieu de faire remonter la paternité des pécheurs au diable, Paul préfère les rattacher au premier homme, dont ils héritent le triste privilège d'être mortels. Crée être animal, corps animal, et perdu par sa désobéissance, il a transmis cette condamnation à toute sa race. Il y a une humanité qui, depuis l'origine, meurt à cause d'Adam. Une seule faute a entraîné la condamnation de tous les hommes, quand même ils n'ont point tous péché dans les mêmes conditions qu'Adam (Rom. 5). A cette humanité condamnée s'en oppose une autre dont le Christ est l'Adam nou-

veau. Ceux qui le suivent, qui meurent spirituellement avec le Christ et qui ainsi dépouillent le vieil Adam, acquittés devant le tribunal de Dieu, ne sont plus sous l'empire du péché et sont appelés à jouir de la résurrection des morts. « C'est par un homme que la mort est entrée dans le monde.... C'est par un homme aussi qu'est venue la résurrection des morts. » Ceux qui jadis mouraient avec Adam, ressuscitent avec le Christ<sup>1</sup>.

Ceci est le terme final de l'évolution de l'exégèse apostolique dans son appropriation chrétienne du mythe de la Genèse. De toutes les interprétations que nous avons passées en revue, celle-ci est à la fois la plus développée et la plus originale. Le parallèle des deux Adam est un des traits les plus intéressants de l'herméneutique paulinienne, un exemple remarquable d'*Hagada* chrétienne et des ressources extraordinaires que fournissait la typologie pour l'élaboration ou la justification de leurs conceptions aux mentalités sémitiques, privées des secours de la dialectique grecque.

Quelques allusions ou fragments de citations se lisent çà et là dans 1 Cor. 6 : 16 sur le mariage ; 1 Cor. 11 : 8 antériorité de l'homme. 1 Cor. 15 : 22 et Héb. 6 : 8 cite la *terre qui produit des épines*, réminiscence plutôt que citation.

Le Nouveau Testament n'offre plus, à partir de ce moment, qu'une citation relative à notre récit. C'est la littérature deutéro-paulinienne qui l'a conservée. Elle est curieuse en ce que l'auteur de 1 Tim. a rencontré un des sens véritables, bien qu'accessoires du récit de Gen. 2. Voulant établir la subordination de la femme et le rôle muet qu'elle doit jouer

<sup>1</sup> En quoi Adam pouvait-il être l'image de *celui qui devait venir* ou de *ce qui devait arriver*? Le passage qui suit immédiatement et qui commence par « mais » montre que Paul a bien senti que son parallèle n'était pas rigoureusement exact et que sa comparaison ne coïncidait pas jusqu'au bout. Relevons seulement que, dans ce parallèle, Paul ne parle pas d'une transmission du péché, par la voie physique de la naissance, mais d'une sentence une fois portée, après la chute, sur la postérité d'Adam. Si nous voulions chercher un ancêtre aux infralap-saires du XVII<sup>e</sup> siècle (Amyraut, Testard et les Saumuriens), l'apôtre des Gentils serait tout désigné par Rom. 5 : 16 : « La sentence qui suivit une faute unique », ou la faute d'un seul.

dans l'Eglise, il relève qu'« Adam a été créé le premier, Eve ensuite. »

Ce texte est le dernier qui fasse mention positive du récit que nous étudions.

Avant de passer à l'étude du mythe lui-même et d'en préciser la portée, il faut résumer les points acquis jusqu'à présent.

1<sup>o</sup> Pour l'exégèse apostolique, l'homme a été créé avec la possibilité d'être immortel.

2<sup>o</sup> Le diable l'a trompé et l'homme est devenu mortel.

3<sup>o</sup> Devenu pécheur et mortel, il a transmis sa double condamnation à sa descendance, sans cependant que les écrivains sacrés laissent transparaître que cette condamnation se rattache au fait physique de la naissance.

La toute première antiquité chrétienne a donc cru se trouver en face d'un récit de la chute.

S'est-elle trompée ?

### III

#### Le vrai sens du mythe.

Si l'on pouvait faire l'effort d'oublier les données de l'exégèse apostolique, si l'on consentait à considérer le texte indépendamment de son histoire juive et chrétienne, tout comme s'il s'agissait d'un fragment n'ayant aucun rapport avec nos propres antécédents religieux, le vieux mythe hébreïque prendrait, à nos yeux, une physionomie toute nouvelle. Aucun de nos lecteurs ne contestera que c'est là la seule vraie méthode. En la suivant, la conclusion s'imposera que l'exégèse chrétienne, à la suite de l'exégèse juive a fait fausse route.

A-t-on voulu vraiment raconter que l'homme était sorti immortel des mains du Créateur ?

Qu'il s'agisse du texte jahvéiste ou du texte élohiste envisagés séparément, ou de l'ensemble de la combinaison, rien de pareil n'apparaît.

Dieu a fait un homme de la poussière du sol (chap. 2 : 7),

comme il a formé de la même matière tous les animaux. Si l'on objecte que Dieu souffla en ses narines une respiration de vie, ce qui n'est pas dit pour les animaux, nous répondrons : Ce souffle vital n'implique pas, pour notre auteur, le don d'immortalité. Pour que l'homme devienne immortel, il eût fallu, aux termes mêmes du récit, quelque chose de plus, savoir qu'il mangeât des fruits de l'*arbre de vie* (chap. 3 : 22), peut-être même ne serait-ce pas forcer le sens que de dire qu'il lui eût été nécessaire de s'en nourrir habituellement. Au fait, après que l'homme a reçu de Dieu le souffle vital, il est dit : « L'homme devint un נַפְשׁ חִיָּה » un souffle vivant ou plus exactement un *animal*. » Traduire comme on le fait : une *âme vivante*, c'est introduire dans le texte ce qui n'y est pas. On trouve, du reste, l'expression נַפְשׁ חִיָּה employée dans le sens d'*animal*, quelques lignes plus bas (chap. 2 : 19). Ainsi l'homme a la même origine que les animaux, et comme jamais on n'a postulé pour eux une immortalité originelle, pourquoi en réclamerait-on une pour l'homme si on s'en tient aux termes de ce récit ?

On veut trouver la condamnation à mort de l'humanité dans le discours de *Jahveh-Elohim* (chap. 3 : 19). Qu'on y regarde de près ; Dieu ne fait qu'instruire l'homme de sa destinée future : après avoir vécu péniblement sur cette terre, il mourra. Le châtiment, ou plutôt l'effet de la vengeance divine sera de rendre plus dures les conditions de la vie, non pas de la terminer par la mort, qui serait dans ce cas une délivrance.

Le serpent, nous dit-on, est le Diable<sup>1</sup>. On a mis longtemps

<sup>1</sup> Un exemple curieux de l'influence exercée par l'exégèse juive et chrétienne se montre dans la fortune que le nom de *Satan* a rencontrée dans l'Islam. « Vetusioare arabico *Shaitan* *serpentem* significabat, inde vox ad Satanam quasi « ex-sacratum » indicandum transferta est. Item *djannoun* serpens in Qorano de daemonibus adhibetur ;.... Ipsa vox hebr. שָ׈טָן efficere potuit ut *Shaitan* facilius novam significationem acciperet. — Puto hanc vocem esse adiect. formæ quaytal a *Shatana*, *intravit in terram*. » C. A. Nallino, Chrestomathia Qorani arabica. Page 41.

Il se pourrait que ce soit l'identification déjà opérée du serpent avec Satan qui ait donné naissance au sens de *Shaytan* = *serpens* rattaché après coup à la forme *Shatana*, *rentrer sous terre*.

à s'en apercevoir, mais pour être tardive, cette découverte n'en est pas plus sûre. L'exégèse apostolique voulait que le serpent fût menteur, qu'il ait séduit Eve par ses ruses. La *Sapience*, on l'a vu, lui donnait pour motif la jalousie. Rien non plus dans Gen. 2-3 n'autorise à penser cela. Qu'on en juge : Jahveh-Elohim avait dit à l'homme : Le jour où tu mangeras de ce fruit, tu mourras certainement :

**בַּיּוֹם אֲכַלְתָּךְ מִמֵּנִי מוֹת תִּמְوت**

Il est impossible d'échapper à cette traduction : « Le jour même où tu en mangeras, tu mourras bien sûr ! » (Cahen, Reuss, la version anglaise ancienne et moderne.) Ce qui équivaut à dire que Dieu a positivement prévenu l'homme que ce fruit lui donnerait immédiatement la mort. Le serpent vient à son tour et soutient à la femme qu'il n'en sera rien. On peut manger de ce fruit sans mourir. Bien au contraire, on acquiert, grâce à lui, l'accès à une condition supérieure. Eve et son mari seront comme Elohim. Si Dieu leur a défendu d'y toucher, c'est qu'il prévoit les conséquences et qu'il veut éviter qu'il y ait dans le monde des êtres semblables à lui.

Eh bien ! tout s'est passé comme l'avait dit cet honnête serpent. Il n'a pas menti d'un mot. L'homme et la femme ont mangé du fruit prohibé et ils n'en sont pas morts. Leurs yeux se sont ouverts sur leur propre nature. Un sentiment nouveau, inconnu de la création animale, s'est emparé d'eux : ils connaissent la pudeur et sont devenus intelligents. Sans doute ils craignent Jahveh et se cachent en entendant sa voix. C'est qu'ils ont appris que Jahveh est un être puissant, redoutable et jaloux, et qu'ils lui ont dérobé un bien qu'il entendait ne partager avec personne. L'irritation de Jahveh montre bien que le serpent avait dit vrai, car la divinité, ne sentant plus son privilège en sûreté, les chasse d'Eden. S'ils allaient, maintenant que l'ignorance ne les retient plus, faire leur nourriture des fruits de l'arbre de vie ! Il ne s'agit donc plus d'une immortalité originelle perdue, mais d'une vie naturellement mortelle, que le premier couple aurait pu prolonger jusqu'à l'immortalité, si la jalousie d'Elohim ne l'avait pas

chassé d'Eden. Ne croirait-on pas lire une version sémité du mythe grec de Prométhée ?

Qu'on ne parle donc plus de « chute » à propos de ce récit ! Qu'on dise plutôt que l'auteur a voulu parler d'une ascension qui fait monter l'homme de l'état d'animal à l'état pleinement humain. Si d'ailleurs, en restant dans les termes de notre mythe, l'homme était, avant cet événement, d'une nature semblable aux animaux, on ne comprend plus qu'il puisse être question d'une chute. Un animal contrarie son maître, sous l'impulsion du plaisir, ou de la douleur, ou de l'instinct. Qui dira que l'animal a péché ? Pour qu'il y ait péché, il faut qu'il y ait un être intelligent et moral. Rien de semblable au début du mythe. Ce n'est pas dans la désobéissance de l'homme qu'il faut chercher les motifs de la colère de Jahveh, mais dans les résultats possibles, pour lui, de cette action du premier couple. Ils pourraient vivre éternellement, Jahveh aurait des copartageants de son éternité, et il ne serait plus le seul être soustrait à la nécessité de la mort ! Si dans l'esprit qui présida à l'élaboration de ce mythe, il y avait eu la moindre tendance à concéder à l'homme une immortalité inhérente à sa nature, si la chute avait eu, aux yeux de l'auteur, pour effet de faire perdre à l'homme un don de ce genre, préexistant, il n'aurait pas écrit les phrases relatives à son expulsion d'Eden par Jahveh, et il n'aurait pas mentionné, d'une façon aussi précise, les chances reconnues par Jahveh lui-même, que l'homme eût possédées, en mangeant des fruits de l'arbre de vie, de vivre éternellement.

Le serpent n'a donc pas trompé l'homme et son caractère moral a été injustement assimilé à celui du *Diable*. C'est un peu, il faut l'avouer, la faute de la forme même que lui prête le mythe.

Extérieur à l'homme, figuré sous les traits du serpent, cet élément de notre récit a contribué à égarer l'exégèse apostolique et à sa suite la spéculation chrétienne. Pourquoi le choix de ce symbole ? L'antiquité toute entière accordait au serpent la ruse et la sagesse (le serpent d'Esculape ; « soyez avisés comme des serpents », dira Jésus.) Nous avons donc

là un trait commun à toutes les mythologies aryennes et sémitiques. On peut ajouter que le propre de la parabole et du mythe est d'extérioriser certaines facultés de notre âme, pour pouvoir les mettre en scène et les plier à leur enseignement. De plus, c'est une tendance naturelle aux Hébreux d'aimer ces sortes d'extériorisations, de projections hypostatiques des êtres. Ainsi le *Maleak Jahveh*, non pas « l'ange de l'Eternel », mais la *délégation*, ou mieux la « projection de Jahveh »; ainsi les trois « hommes » qui viennent vers Abraham, et dont deux s'en vont vers Lot à Sodome, et qui sont simplement des dédoublements et des détripléments de la divinité. Un texte très curieux, situé au chapitre 4 de la Genèse, nous fait saisir le procédé sur le vif. Dieu parle à Caïn et lui dit: « Si tu fais mal, le péché s'embusque à la porte et ses désirs tendent vers toi. » Le mot que nous avons traduit par *s'embusque*, רֹבֵץ, est le participe actif d'un verbe qui peint l'action du fauve à l'affût, et la phrase entière nous représente le péché comme un être extérieur à l'homme, tendu vers l'homme par le désir. Pour le serpent, il en est de même, à cette différence près que, dans le cas précédent, nous avons une simple image, rapide, et ramassée dans une phrase, tandis que dans Genèse 3, c'est déjà un procédé littéraire voulu et conscient. Nous verrons donc, dans le serpent, l'instinct à la fois obscur et subtil qui pousse l'homme à s'élever au-dessus de la création animale et qui finit par lui valoir la révélation de sa place véritable dans le monde.

Ce point de vue se serait imposé aux exégètes, s'ils n'avaient pas été retenus, soit par des préjugés dogmatiques anciens, soit même par leur répugnance à voir un tel rôle attribué par nos livres saints à la divinité. On sait les scrupules qui empêchèrent, pendant longtemps, certains hommes très avisés d'admettre que dans la Bible il puisse se rencontrer des pseudépigraphes. Comme si les anciens professaient la même morale que nous en matière de propriété littéraire ! Nous craignons que notre réhabilitation du serpent ne soit trouvée bien peu religieuse et contraire à l'honneur de Dieu. Qu'il répugne au sentiment des chrétiens du xx<sup>e</sup> siècle de mettre

une défense accompagnée d'un mensonge comminatoire dans la bouche de Dieu, nous en demeurons d'accord. Mais nous soutenons que les hommes de l'hébraïsme ne se faisaient pas de pareils scrupules. Dieu, selon qu'il le jugeait opportun, était le dispensateur de l'esprit de vérité comme de l'esprit de mensonge. Lisez à ce sujet dans 1 Rois 22 : 18 à 22, ce que Michée, fils de Jimla, dit à Akhab et à Josaphat. Cf. Ps. 18 : 27 : « avec l'homme pervers tu agis perfidement ».

Résumons donc, d'après ce qui vient d'être dit, le véritable sens du mythe.

L'homme, créé mortel, est poussé par son instinct, à chercher sa vraie place dans le monde, malgré la défense d'une divinité jalouse. La réussite de sa tentative lui reste acquise. Il sait qui il est et quelle sera sa part dans le monde, peine et travail, avant de retourner au repos de la terre d'où il est sorti. Dominé par Dieu, il dominera à son tour sur la femme, dernière venue de la création et formée aux dépens de l'homme. Si le lot échu à l'homme est des moins heureux, celui de la femme le dépasse encore en dureté, car outre sa maternité douloureuse et multiple, elle sera l'esclave de son mari.

Le récit que nous venons d'étudier n'est pas de tendance féministe. Il faudra excuser ses auteurs sur la barbarie des temps où ils vivaient. L'un écrivait vers le ix<sup>e</sup> siècle, l'autre au viii<sup>e</sup> avant Jésus-Christ. Ils ne pouvaient connaître l'Adam et l'Eve modernes. Peut-être auraient-ils conçu leur mythe autrement....

Avant de finir, nous attirerons l'attention sur un point qui, laissé de côté par l'exégèse apostolique, a beaucoup contribué à la fortune de Genèse 2 et 3. Il s'agit des versets 14-16 du chap. 3, où *Jahveh Elohim* déclare au serpent que la haine existera toujours entre sa race et celle de la femme. L'exégèse traditionnelle voit ici une prophétie messianique de la venue du Sauveur et de son douloureux triomphe sur le diable. Le catholicisme y voit en outre la prophétie de la naissance de la sainte Vierge. Sans nous attarder à discuter cette dernière opinion, rappelons que la version vulgaire, maintenue par Segond lui-même, ne rend pas exactement

l'original hébreu : « Elle t'écrasera la tête et tu lui blesseras le talon » (3:15). Les termes rendus par « écraser » et par « blesser » sont un seul et même verbe, **נִשְׁבַּע**. Il faudrait donc traduire : « Elle t'écrasera la tête, tu lui écraseras le talon ». Il ne saurait donc être question d'une victoire définitive d'une race sur l'autre, mais d'un état d'hostilité permanent. De plus, le sens d'*écraser* donné au verbe **נִשְׁבַּע** est douteux. Mais il n'y a pas lieu de s'arrêter à ce lieu commun de l'ancienne théologie. L'étude de cette question excèderait le cadre de ce travail, qui était circonscrit à Genèse 2:4b à 3 et à sa destinée dans la littérature de l'Ancien et du Nouveau Testament.