

# LE JARDIN D'ÉDEN ENTRE LE CIEL ET LA TERRE

PAR

THOMAS RÖMER\*

## GILGAMESH : LE JARDIN, LA FEMME ET LE SERPENT

Le jardin d'Éden situe le premier couple humain dans un territoire qui certes se trouve sur la terre mais qui est relié au ciel par le fait que Yahvé y habite. Certains thèmes et protagonistes du récit biblique de Gn 2-3 ont été repris des traditions du Proche-Orient ancien et ont connu une réinterprétation assez radicale. On observe un certain nombre de thèmes et de motifs qu'on retrouve dans l'épopée de Gilgamesh<sup>1</sup>. Après que les dieux ont décidé de faire mourir Enkidu, l'ami de Gilgamesh, son vis-à-vis, Gilgamesh se met en quête d'un remède contre la mort et entame un voyage qui le conduit jusqu'au bout de la terre afin de rencontrer Utnapishtim, seul survivant du déluge, à qui les dieux ont accordé l'immortalité (Tablette IX, version ninivite). Il arrive ainsi aux Monts Jumeaux qui gardent la sortie et la rentrée du Soleil. L'entrée est

\* Collège de France, CNRS UMR 7192 – Université de Lausanne.

<sup>1</sup> Il existe de nombreuses traductions de l'épopée qui contiennent aussi des introductions retraçant sa formation et son contenu. En français on consultera notamment : J. Bottéro, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir* (L'aube des peuples), Paris: NRF Gallimard, 1992 ; R.-J. Tournay et A. Shaffer, *L'Épopée de Gilgamesh* (Littératures Anciennes du Proche-Orient 15), Paris: Cerf, 1998 ; il existe également une traduction magnifique en allemand : S. M. Maul, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München: C.H. Beck, 2005, 5<sup>e</sup> éd. 2007. L'édition la plus complète contenant la plupart des fragments connus jusqu'à ce jour est en anglais : A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. III. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, Oxford - New York: Oxford University Press, 2003 ; on peut aussi consulter : S. Parpola, S. Luuko et K. Fabritius, *The Standard Babylonian, Epic of Gilgamesh* (SAACT 1) Helsinki : The Neo-Assyrian Text Corpus Project – Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997 et beaucoup d'autres. Les traductions dans cet article de passages de cette œuvre se sont surtout inspirées de celle de Tournay et Shaffer.

protégée par des hommes-scorpions, des êtres hybrides, enfantés selon l'épopée de l'*Enûma Elish* par la divinité aquatique Tiamat pour soutenir la voute céleste<sup>2</sup>. Ils ont une fonction comparable à celle des chérubins qui gardent l'entrée à un domaine où aucun homme n'a le droit de pénétrer. Un homme-scorpion avertit Gilgamesh que personne n'a encore pu traverser les Monts Jumeaux, mais Gilgamesh entreprend cette traversée. Lorsqu'il en sort, il aperçoit un jardin, le « bosquet des dieux » :

« Il s'avance vers les arbres brillants des dieux. Un arbre de cornaline porte ses fruits, des grappes pendent jolies à regarder. Un arbre de lazulite porte des fruits, séduisants à voir [*texte très lacunaire*]... l'agate, l'hématite, – des jardins de luxuriance... »

C'est un jardin avec des arbres qui portent comme fruits des pierres rares, connues par des textes magiques et médicaux, et difficiles à identifier. Dans cet endroit Gilgamesh fait une rencontre :

« Lorsque Gilgamesh se promène dans le jardin, elle lève les yeux. Vers lui elle regarde » (Tablette X, version ninivite).

Il s'agit de

« Siduri, la cabaretière, qui habite au tréfonds de la mer. »

Siduri est peut-être une manifestation de la déesse Ishtar qui fut à l'origine des malheurs de Gilgamesh ; celui-ci avait refusé de s'unir à elle, provoquant ainsi le conflit avec le monde des dieux, conflit qui s'était soldé par la mort d'Enkidu. Gilgamesh fait part de sa quête à Siduri qu'il n'identifie nullement à la déesse.

Dans le fragment Meissner (en ancien babylonien), elle lui répond :

« Gilgamesh, où donc cours-tu ? La vie que tu poursuis, tu ne la trouveras pas. Quand les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils ont réservée à l'humanité ; la vie, ils l'ont retenue pour eux, entre leurs mains. Toi Gilgamesh, que ton ventre soit repu, jours et nuit, réjouis-toi, chaque jour fais la fête, jour et nuit, danse et joue de la musique ; que tes vêtements

<sup>2</sup> L'idée de deux monts qui délimitent la terre se trouve aussi dans les textes mythologiques d'Ougarit.

soient immaculés, la tête bien lavée, baigne-toi à grande eau ; contemple le petit qui te tient par la main, que la bien-aimée se réjouisse en ton sein ! Cela, c'est l'occupation de l'humanité »<sup>3</sup>.

Finalement Gilgamesh parvient à traverser la mer et arrive auprès d'Utnapishtim qui confirme que la mort est le destin des hommes et comme Siduri, il explique à Gilgamesh qu'il doit l'accepter. La femme d'Utnapishtim, par contre, ayant pitié de Gilgamesh, lui fait révéler par son mari l'existence d'un remède possible contre la mort (Tablette XI) :

« Gilgamesh, je vais te révéler une chose cachée et te dire, à toi, un secret des dieux. Il y a une plante, comme du lycium<sup>4</sup> dont les épines, comme celles de la rose, te piqueront les mains, mais si tes mains s'emparent de cette plante, tu auras trouvé la vie ».

Gilgamesh tente de s'emparer de cette plante et plonge, alourdi par des pierres, au fond de l'océan. L'ayant ramenée il dit au nocher :

« Cette plante est la plante du battement du cœur, par elle l'homme retrouve sa force vitale ».

Pendant qu'il se baigne dans un lac arrive un serpent :

« Alors un serpent flaira l'odeur de la plante. Silencieusement il monta et emporta la plante, alors qu'il repartait il avait déjà jeté sa mue ».

L'épopée fournit ici une étiologie de la mue du serpent, phénomène que les Anciens considéraient comme une manifestation d'immortalité.

On trouve dans cette vaine quête de Gilgamesh un scénario qui prépare la narration biblique du jardin d'Eden, partiellement à l'envers : le jardin des dieux, avec des arbres magnifiques, une femme au bout du jardin, une plante de vie, et le serpent qui fait échouer la quête humaine. Ce sont ces matériaux que l'auteur du récit de la Genèse (Gn 2,4-3,21) a repris. Mais il s'est également inspiré d'une autre tradition, celle de

<sup>3</sup> Dans la version ninivite, un constat similaire est fait par Utnapishtim.

<sup>4</sup> Le même mot apparaît en Jg 9,14 et en Ps 58,10 où il est souvent traduit par « buisson d'épines ». Dans l'imaginaire contemporain, et peut-être grâce à Gilgamesh, le lycium est encore associé à la longévité, comme le montre une publicité consultable à <http://aloemalick.skyrock.com/409769438-Lycium-Plus.html> (consultée le 10.11.2011).

l'expulsion d'un être primordial hors du jardin, tradition qui se trouve dans le livre d'Ezéchiel.

#### LE JARDIN DE DIEU ET L'HOMME PRIMORDIAL EN EZÉCHIEL 28

Ez 28 contient une parole contre le roi de Tyr à qui Yahvé reproche d'avoir voulu être un dieu et de ne pas avoir accepté d'être, malgré toutes ses richesses et sa sagesse, un être humain. À ce roi, plus sage que le fameux Dan'el dont parlent déjà les textes ougaritiques<sup>5</sup>, est annoncée une mort violente au milieu de la mer (v. 8). Le texte reflète la situation de la ville de Tyr avant Alexandre le Grand : Tyr a été un rocher insulaire qui n'a été relié à la terre ferme qu'en 332 avant l'ère chrétienne. Cette situation géographique a pu favoriser la comparaison du roi de Tyr avec l'homme primordial puisque le jardin dans lequel celui-ci se trouve est à imaginer comme un lieu isolé.

Le texte d'Ez 28 applique au roi de Tyr un mythe de l'homme primordial installé dans un jardin qui comme en Gn 2-3 s'appelle Eden (mot signifiant « volupté, désir, plaisir »). On pense souvent que l'identification de cet être primordial avec le roi de Tyr résulte d'un développement secondaire<sup>6</sup>, ce qui est tout à fait possible.

En Ez 28, l'être primordial est un être solitaire, comme Adam au début de son séjour dans le jardin, mais contrairement à Gn 2, il est un être parfait, plein de sagesse. C'est une différence importante d'avec Gn 2-3, où c'est justement l'acquisition de la connaissance du bien et du mal qui devient l'enjeu de la tentation qui mène à l'expulsion du jardin<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. aussi Ez 14, 14.

<sup>6</sup> Voir J. M. Vincent, « Ez 28,11-19 - un détournement d'oracle ? », *Transeuphratène* 23, 2002, p. 89-100 ; Z. Kustár, « Ez 28,11-19: Entstehung und Botschaft. Nachzeichnen eines komplexen traditionsgeschichtlichen Prozesses », in R. Lux et E.-J. Waschke (éd.), *Die unwiderstehliche Wahrheit: Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, p. 199-227.

<sup>7</sup> Voir, pour une comparaison des deux récits, K. Schmid, « Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihre theologischen Tendenz », *ZAW* 114, 2002, pp. 21-39.

En Ez 28 cette connaissance fait partie de l'équipement originel de l'être primordial.

Dans le texte massorétique l'être primordial est appelé un *kéroub* (v. 14) qui a été placé au milieu de la sainte montagne de Dieu. Ici, le jardin est identifié à la montagne des dieux ou imaginé tel, conception bien attestée dans la mythologie proche-orientale. Cependant le texte massorétique diffère de la version grecque qui a compris : « Avec le *kéroub* je t'ai (c'est-à-dire l'homme primordial) placé ... », rapprochant ainsi Ez 28 davantage de l'histoire de Gn 2-3 ; dans la version grecque, le *kéroub* est en effet le moyen par lequel l'homme primordial est proscrit du Jardin.

Dans le texte hébreu, au contraire, l'être primordial est le *kéroub* lui-même, avec une autre particularité : quand Dieu s'adresse à lui, le mot « tu » (*att*) se trouve au féminin. Cela résulte peut-être simplement d'une « confusion » entre le masculin et le féminin, attestée dans certains textes de la Bible hébraïque. On pourrait également imaginer une discrète allusion au fait que l'être primordial avait une identité sexuelle ambiguë, comme les rabbins le disent pour Adam. Ce *kéroub* est un être hybride comme par exemple les hommes-scorpions dans l'épopée de Gilgamesh.

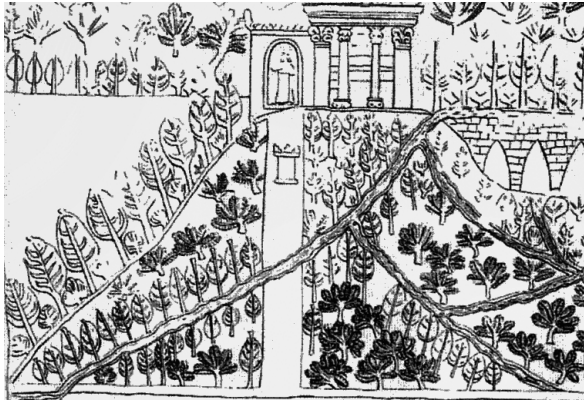
Selon le texte hébreu d'Ez 28, ce *kéroub* « se promène » dans le jardin, au milieu des « pierres de feu » (28,14), alors qu'en Gn 3 c'est Yahvé Elohim qui se promène dans le jardin. Les nombreuses pierres précieuses dont il est question en Ez 28 établissent un parallèle avec l'épopée de Gilgamesh qui décrit le caractère merveilleux du jardin à l'aide d'arbres porteurs de pierres précieuses. En Ez 28, ces pierres semblent faire partie du revêtement de l'être primordial. Il est intéressant de noter que certaines de ces pierres se retrouvent également en Exode 28, dans la description du pectoral du grand prêtre (cf. Ez 28,13 et Ex 28,17-20)<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Voir, entre autres, E. di Pede et A. Wénin, « Aux origines du Jardin d'Éden: de la Genèse à Ézéchiel », *Graphé* 17, 2008, p. 19-42.

En Ezéchiel 28, l'expulsion du *kéroub* qui voulait être un dieu s'accompagne de sa mort ; à ce niveau Gilgamesh, Ezéchiel 28 et Genèse 2-3 se rejoignent: à la sortie du jardin, il y a la mort que l'homme doit apprendre à accepter et à gérer.

#### LES JARDINS OU PARCS ROYAUX À L'ORIGINE DU CONCEPT D'UN JARDIN DES DIEUX

Des jardins royaux, à proximité ou à l'intérieur du palais, sont largement attestés en Mésopotamie et dans le Levant, comme le montre par exemple le jardin royal à Ougarit<sup>9</sup>. Particulièrement intéressante est l'image d'un jardin du roi assyrien Sennachérib datant de – 700.



(Relief du palais d'Assurbanipal, reproduction du dessin publié dans O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, 5<sup>e</sup> éd. 1996, Vandenhoeck & Ruprecht ; avec la permission aimable de l'auteur).

<sup>9</sup> C. Uehlinger, « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images », in K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (CBET 21), Leuven: Peeters, 1997, p. 97-156.

Comme en Ez 28 ce jardin est conçu autour d'une colline au sommet de laquelle se trouve peut-être un sanctuaire (avec la statue d'un dieu ou d'un roi). Ce jardin se veut sans doute le reflet d'un jardin divin. Il est arrosé par des canaux qui symbolisent l'abondance et la fertilité. Le jardin est un espace clos ; seuls y ont accès le roi et ses intimes. Une telle conception sous-tend aussi l'image du jardin en Gn 2-3.

#### LE JARDIN, L'HOMME, LA FEMME ET LE SERPENT EN GN 2-3

Selon Gn 2, Yahvé Elohim façonne un homme (*'adam*) à la manière d'un potier qu'il place ensuite dans un jardin qu'il plante après avoir créé l'homme. En Gn 2,8 ce jardin se trouve en Eden, alors que selon Gn 2,15 Eden est le nom du jardin, ce qui indique que le récit actuel est le résultat de compilations et de révisions de traditions.

Ce jardin se trouve à l'Est, ce qui a amené des générations d'exégètes à chercher le paradis en Mésopotamie. Il existe dans un morceau savant en Gn 2,10-14, ajouté sans doute après coup<sup>10</sup>, une description « géographique » des quatre fleuves qui sortent du jardin d'une et même seule source :

« (10) Un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin, et de là il se divisait en quatre bras. (11) Le nom du premier est Pishôn ; c'est celui qui contourne tout le pays de Havila, où l'on trouve l'or (12) — et l'or de ce pays est bon. Là se trouvent aussi le bdellium et la pierre d'onyx. (13) Le nom du deuxième fleuve est Guihôn ; c'est celui qui contourne tout le pays de Koush. (14) Le nom du troisième fleuve est le Tigre ; c'est celui qui coule à l'est de l'Assyrie. Le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate ».

Le concept iconographique est traditionnel : un dieu (de la montagne) au milieu d'un jardin à partir duquel jaillissent quatre fleuves.

<sup>10</sup> J. Scharbert, « Quellen und Redaktion in Gen 2,4b-4,16 », *BZ N.F.* 18, 1974, p. 45-64 ; J. C. Gertz, « Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2-4 », in M. Witte (éd.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (BZAW 345/I), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 215-236.

Les deux derniers fleuves ne posent pas de problèmes quant à leur identification. Curieusement c'est à propos de ces fleuves que le texte est le moins loquace<sup>11</sup>. Quant au Pishôn et au Guihôn, on a proposé toutes sortes d'identifications<sup>12</sup> : d'autres fleuves de la Mésopotamie, le Gange, l'Indus, mais sans qu'on puisse se fonder sur des arguments plausibles. Le fait que le Guihôn soit présenté comme contournant le pays de Koush a également provoqué une identification avec le Nil, mais ce serait la seule fois dans la Bible que le Nil serait désigné de cette façon. Guihôn, par contre, est bien attesté comme nom de la source qui jaillit au sud du mont du Temple de Jérusalem et qui traverse la vallée de la Géhenne. Il est évidemment difficile d'admettre que cette rivière puisse contourner le pays de Koush, à moins d'abandonner l'idée d'une « géographie raisonnée ». Le premier bras du fleuve n'est pas attesté ailleurs ; il s'agit peut-être d'un nom créé *ad hoc* à partir de la racine P-W-Š, « bondir ». C'est ce fleuve qui est caractérisé de la manière la plus précise ; les pierres précieuses dont il est question font penser à Ez 28 et aussi à Ex 28 et 39,6 et 13 où ils se trouvent sur le vêtement liturgique du grand prêtre. Peut-être s'agit-il d'une géographie mythique qui veut lier le jardin en même temps à la Mésopotamie, à Jérusalem et peut-être aussi à l'Égypte, trois centres du judaïsme à l'époque perse.

Rappelons que l'homme est créé en premier, à partir de la terre, avant le jardin qui devient son premier environnement. Le récit présente l'homme comme un agriculteur (il doit travailler la terre) et un jardinier qui doit entretenir le jardin. Il est appelé en hébreu *'adam*, un nom qui n'est pas un nom propre, car il vient du terme désignant la terre, *'adamah*, qu'il doit cultiver. Alors que dans les épopées de l'*Enûma eliš*

<sup>11</sup> L'affirmation selon laquelle le Tigre coule à l'est de l'Assyrie fait sens si l'on pense non pas au pays mais à la ville d'Assour.

<sup>12</sup> Voir un résumé des différentes tentatives chez L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26* (fzb 70), Würzburg: Echter Verlag, 1992, p. 132-135.



et de l'*Atra-hasîs*, l'homme est créé avec du sang divin, ici Yahvé en fait un être vivant en lui donnant son souffle<sup>13</sup>.

Contrairement à l'être primordial d'Ez 28 on ne sait pas si Adam a été façonné pour vivre à jamais dans le jardin. Yahvé constate que l'homme ne peut être seul, il lui faut un *alter ego*. Il crée alors les animaux, de la même terre que l'homme, et offre à l'homme de les nommer. L'acte de nommer implique, dans la pensée sémitique, une notion de création et de pouvoir. Ainsi Yahvé donne à l'homme la supériorité et la domination sur les animaux. Notons cependant que dans ce jardin homme et animaux sont apparemment censés pouvoir cohabiter sans violence, et les animaux ne sont pas destinés à servir de nourriture à l'homme. Il y a donc, comme dans le premier récit de la création en Gn 1, l'idée d'une cohabitation pacifique entre hommes et animaux qui prendra fin au moment où l'ordre du jardin est perturbé par la transgression de la femme et de l'homme. Malgré leur provenance commune, les animaux ne sont pas un compagnon pour l'homme, qui ressent le manque d'un être semblable à lui.

Dieu crée alors la femme à partir d'une côte de l'homme. On ne sait pas bien ce que le narrateur imagine exactement car le mot hébreu peut aussi se traduire par côté ou face, et ainsi renvoyer à une sorte de dédoublement. L'expérience réussit, et l'homme s'écrie que la femme est « os de ses os, chair de sa chair ». Le lien étroit qui les unit est également exprimé par un jeu de mot : *iš* (homme) – *išša* (femme). Ce récit est donc un récit *étimologique* qui explique que le lien entre un homme et une femme est plus fort que les liens de sang à l'intérieur d'une famille. La femme représente ainsi un véritable *alter ego* pour l'homme, mais leur relation reste néanmoins inégale, puisque c'est l'homme qui nomme la femme, comme il a nommé les animaux.

Au début, l'homme et la femme vivent dans le jardin comme les animaux, dans un état de sexualité indifférencié ; ils sont nus, mais ne

<sup>13</sup> On peut néanmoins déceler dans le nom *'adam* une allusion au sang (« *dam* »), cf. S. Anthonioz, « Le sang est la vie : réflexion sur la création humaine (Gn 2,7) », *Revue Biblique* 116, 2009, pp. 4-15.

s'en rendent pas compte. Leur vie n'est structurée que par l'interdit divin de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le récit actuel est articulé autour de deux arbres, celui de l'arbre de la vie, motif courant dans le Proche Orient ancien, n'apparaissant qu'au début et vers la fin du récit, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont l'homme ne doit pas s'approcher. Il y a là un retournement intéressant par rapport à Ez 28, où l'être primordial était doté d'emblée de sagesse et de connaissance alors que cette connaissance est interdite dans le jardin de Gn 2-3. Cette interdiction est suivie de la sanction « Tu mourras » (Gn 2,17). Cette interdiction, est-elle une mise à l'épreuve ? Une confrontation de l'homme à ses propres limites ? Dieu pousse-t-il l'homme à la transgression ?

L'agent provocateur de la transgression est le *serpent*, animal qui tient un rôle important dans les mythologies en général. Il convainc la femme de manger le fruit de l'arbre de la connaissance en lui promettant qu'en le mangeant, la femme et l'homme seront « comme des dieux » (Gn 3,5).

#### Yhwh Elohim

2,16 Yahvé Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; 17 mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais, car le jour où tu en mangeras, tu mourras.

#### Le Serpent

3,4 Alors le serpent dit à la femme : Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! 5 Dieu le sait : le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux connaissant ce qui est bon ou mauvais.

La stratégie du serpent réussit et la femme mange le fruit, puis le fait manger à l'homme. Qui est le serpent ? Certainement pas le diable comme le veut l'interprétation chrétienne traditionnelle. On peut l'interpréter de plusieurs façons : il peut être une représentation du chaos ; un symbole phallique renvoyant à la fertilité ; un symbole de la sagesse et de l'immortalité, puisqu'il semble inverser le processus de vieillissement à chaque mue<sup>14</sup>. Dans le texte, en tous les cas, le serpent n'a pas

<sup>14</sup> Pour ces différentes interprétations, voir L. Ruppert, *Genesis. 1. Teilband*, p. 145-147.

d'autonomie car il fait partie des créatures du jardin, il joue en quelque sorte le rôle d'agent provocateur. Existe-t-il un lien avec son rôle dans l'épopée de Gilgamesh où la plante de jouvence est perdue à cause de l'intervention d'un serpent ?

En Gn 3, la connaissance acquise en mangeant le fruit n'est pas explicitement celle du bien et du mal, mais la conscience de la nudité. L'homme et la femme découvrent ainsi qu'ils ont une sexualité différente de celle des animaux, et c'est cette prise de conscience qui les éloigne de l'animal et les rapproche des dieux. En Gn 3, l'homme et la femme se découvrent donc nus et cherchent aussitôt à cacher cette nudité. Yahvé réalise ainsi qu'ils ont mangé le fruit de l'arbre de la connaissance, et il punit chacun des acteurs du drame. Pour se justifier l'homme essaie de mettre toute la responsabilité sur la femme, et celle-ci sur le serpent. Ainsi la relation harmonieuse qui unissait l'homme à la femme et les humains aux animaux est-elle aussi remise en question par la transgression de l'interdit. Les sanctions divines renvoient l'auditeur/le lecteur à sa propre réalité : le serpent est condamné à ramper sur le sol ; on explique ainsi l'absence des pattes, et le danger que cet animal représente pour un agriculteur palestinien ; la femme est condamnée à enfanter dans la douleur, elle sera soumise à l'homme :

« Ton désir se portera vers ton mari, et lui, il te dominera<sup>15</sup>. »

Pour Adam, le sol sera maudit. Sa survie ne sera pas garantie et liée à une vie de dur labeur.

#### LA SORTIE NÉCESSAIRE DU JARDIN

Le texte est donc bien un récit d'origine qui explique comment la souffrance et la mort sont arrivées dans la création, même si, malgré la sanction, la vie reste possible : la femme reçoit un nouveau nom, Eve – *hawwa* : la vivante.

<sup>15</sup> Gen 3,16.

L'expulsion des hommes du jardin, de cet espace entre le ciel et la terre, est peut-être une nécessité pour que le premier couple puisse vraiment devenir le couple qui est à l'origine des généalogies humaines. En même temps l'expulsion signifie aussi une séparation stricte entre le monde des dieux et le monde des hommes :

« Yahvé Dieu dit : “ Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous<sup>16</sup> par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais! ” » (Gn 3,22).

Le sens de cette déclaration divine est clair : maintenant que l'homme et la femme ont mangé l'arbre de la connaissance, plus rien ne les distingue des dieux. L'homme est devenu en quelque sorte un rival pour ces derniers, comme le laisse entendre Yahvé. C'est donc un retournement du mythe du jardin primordial tel qu'il apparaît en Ez 28 : c'est l'acquisition de la connaissance du bien et du mal qui fait que l'homme doit quitter le jardin divin.

D'où aussi la nécessité de poser une seconde distinction, entre les hommes et les dieux cette fois ; et comme dans l'épopée de Gilgamesh, ce sera la condamnation de l'homme à la mort, la privation de la vie éternelle, qui est réservée aux dieux seuls. L'homme aurait peut-être pu avoir la vie éternelle, et rester à jamais dans le jardin divin, mais il serait demeuré dans un état sauvage, animal, indifférencié. En ce sens, il ne s'agit pas du tout d'un récit du « péché originel », comme le veulent Paul et la tradition chrétienne, mais d'une réflexion sur ce qui distingue l'homme des dieux, et sur la condition de l'être humain, qui est condamné à mourir mais qui a néanmoins en lui quelque chose qui le rapproche des dieux.

Pour devenir pleinement « homme et femme » le premier couple humain doit quitter l'annexe du ciel, pour vivre sur son territoire, la terre.

<sup>16</sup> On notera ici le pluriel qui dans un contexte monothéiste est étonnant. S'agit-il de l'idée d'une cour céleste ? Le « nous » semble impliquer qu'il y a plusieurs divinités qui se trouvent au même niveau que Yahvé.

## RÉSUMÉ

Cet article est un essai de compréhension de Genèse 2-3 comme la réinterprétation de plusieurs motifs déjà existants dans le poème du Gilgamesh (le jardin, la quête de l'immortalité et le serpent) et, plus précisément, dans l'allusion à l'expulsion d'un être primitif (un kéroub?) hors du Paradis divin dans Ezéchiel 28. L'histoire de Gn 2-3 doit ainsi être lue comme un récit philosophique qui souligne la nécessaire autonomie humaine face à Dieu. Il est impossible à Dieu et aux humains de vivre ensemble dans le même territoire. L'expulsion donc du jardin est la condition de l'histoire humaine. Le jardin divin doit être quitté pour que le monde soit habité et peuplé.

## ABSTRACT

This article tries to understand the story of Genesis 2-3 as a reinterpretation of several motifs that exist already in the Gilgamesh epic (the garden, the quest of immortality and the serpent) and more closely in the allusion of the expulsion of a primordial being (a cherub?) out of the divine garden in Ezechiel 28. The story of Gen 2-3 should be read as a philosophical narrative that stresses the necessity of human autonomy in regard to God. It is impossible that God and the humans are living together in the same territory. Therefore the expulsion out of the garden is the condition of human history. The divine garden has to be left and the world to be inhabited and populated.