

Durand, Guichard, Römer (éds.) Tabou et transgressions

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich

et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

Editeurs

Jean-Marie Durand, professeur honoraire du Collège de France. Ancien titulaire de la chaire d'Assyriologie. Il a dirigé l'équipe UMR 7192 (CNRS/Collège de France) jusqu'en 2011.

Michaël Guichard, Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes, Paris, 4^e section de la chaire «Histoire et philologie de la Mésopotamie».

Thomas Römer, Professeur au Collège de France (Chaire des Milieux bibliques) et à l'Université de Lausanne. Il est directeur de l'équipe UMR 7192 depuis 2012.

Jean-Marie Durand
Michaël Guichard
Thomas Römer (éds.)

Tabou et transgressions

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 11-12 avril 2012

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection Orbis Biblicus et Orientalis publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la perspective interdisciplinaire et la qualité académique de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. La série est diffusée, abonnée et lue sur tous les continents.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society of Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines
et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2015 by Academic Press Fribourg et
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-175?-? (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-5439?-? (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	VII
Jean-Marie DURAND	
Tabou et transgression : le sentiment de la honte	1
Sophie DÉMARE-LAFONT	
« Manger un tabou » – sacrilège ou parjure ? Une relecture des procès de Lugal-giškim-zi.....	19
Dominique CHARPIN	
Les « barbares amorrites » : clichés littéraires et réalités.....	31
Lionel MARTI	
Tabous et hémérologies en Assyrie	47
Rosel PIENKA-HINZ	
Making contact in Mesopotamia : Powerful Kisses, Forbidden Kisses.....	69
André LEMAIRE	
Le <i>hérem</i> guerrier et sa transgression des deux côtés du Joudain.....	83
Omer SERGI	
Queenship in Judah revisited : Athaliah and the Davidic Dynasty in Historical Perspective.....	99
Jürg HUTZLI	
Transgression et initiation : tendances idéologiques et développement littéraire du récit de Genèse 2-3	113
Thomas RÖMER	
Lot, l'hospitalité et l'inceste	135
Daniele GARRONE	
Des choses qui ne se font pas en Israël : l'histoire de Dina (Gn 34) et ses enjeux idéologiques	145
Corinne LANOIR	
De Tamar à Tamar	169

Dorothea ERBELE-KÜSTER	
Comment dire l'interdit ? Le tabou linguistique et social de la menstruation en Lévitique 11-20	181
Christophe NIHAN	
De la composition au talion : Lévitique 24 et les transformations du droit dans l'Israël ancien	191
Alfred MARX	
Le sabbat et le sang : à propos de deux tabous majeurs du judaïsme de l'époque perse	213
Jean-Daniel MACCHI	
Pratiques et tabous alimentaires selon le livre d'Esther	229
Markus SAUR	
L'adultère et la prostitution dans la littérature prophétique de l'Ancien Israël.....	243
Saul M. OLYAN	
Pollution, profanation et l'étranger dans les textes bibliques du sixième siècle avant notre ère	253
David HAMIDOVIC	
Le catalogue des transgressions dans l'Écrit de Damas comme définition d'une éthique dans le judaïsme ancien.....	259
Youri VOLOKHINE	
La question de l'interdit du porc en Égypte ancienne.....	273
Dominique JAILLARD	
Réflexions sur le statut et les effets du sang versé dans les représentations et les pratiques des cités grecques.....	287
Bernadette MARTEL-THOUMIAN	
Le suicide : tabou et transgression ultime dans les sources arabes médiévales.....	303
Index	313

TRANSGRESSION ET INITIATION
TENDANCES IDÉOLOGIQUES ET DÉVELOPPEMENT
LITTÉRAIRE DU RÉCIT DE GENÈSE 2-3

Jürg Hutzli, Universités de Lausanne et de Genève, UMR 7192*

1) INTRODUCTION : GN 2-3 DANS LA RECHERCHE ACTUELLE

Le récit de Gn 2,4b-3,24 est un des textes les plus étudiés et commentés de la Bible hébraïque ; néanmoins plusieurs questions restent ouvertes encore aujourd'hui¹. L'une d'entre elles concerne la désignation particulière « Yhwh Elohim » du récit de Gn 2-3. Comment peut-on l'expliquer ? La plupart des commentateurs pensent que par l'emploi du double terme l'auteur du récit ou un rédacteur aurait voulu faire une transition entre le texte de Gn 1 qui utilise uniquement « Elohim » et le récit de Gn 4 qui emploie exclusivement « Yhwh »². D'importantes questions sont liées au motif de la consommation du fruit défendu par le premier couple et des conséquences de cet acte : les chercheurs d'aujourd'hui y accordent un sens métaphorique et souvent étiologique. Mais les propositions d'interprétation sont très différentes. Est-ce que l'auteur conçoit l'acte en tant que péché originel qui par conséquent a perverti fondamentalement la relation entre Dieu et l'homme ? Ou est-ce que son premier but est plutôt de donner une explication de la condition humaine à la fois dure et mortelle ? Ou encore, ne doit-on pas comprendre l'acte de la transgression comme un acte nécessaire et indispensable pour le développement de la conscience et la liberté humaine ? Est-ce que le récit primitif aurait également démontré comment l'homme avait découvert la sexualité ? Cette polysémie du motif de la transgression est peut-être due à une évolution du récit en deux ou plusieurs phases. En effet, beaucoup de chercheurs contestent l'unité du récit. Par exemple, certaines incohérences entre la punition du premier couple prévue par Dieu et les sanctions effectuées par ce dernier favorisent l'idée

* Je tiens à remercier Pascaline Maze-Sencier ainsi que les éditeurs du présent volume qui ont amélioré mon français.

¹ Sur ce sujet, cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, BKAT, 1/1 ; Neukirchen-Vluyn 1974, p. 245-380 ; H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte* (1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, p. 96-142.

² Pour cette question complexe qui comprend également le problème de la divergence de la Septante (qui a fréquemment simplement ὁ θεός au lieu de κύριος ὁ θεός), cf. ci-dessous 2.1.

qu'il y a deux couches littéraires différentes. En outre, les deux arbres « au milieu du jardin » sont, selon quelques commentateurs, attribuables à deux différentes strates littéraires. Il y en a encore d'autres (semblables) incohérences mineures et doublons qui sont discutés³.

Pourtant, un consensus existe sur l'idée que Gn 2,4b-3,24 est lié à certains autres récits se trouvant dans l'histoire des origines (Gn 1-11). Il s'agit, entre autres, des récits de Gn 4 (récit de Caïn et Abel), d'une couche du récit du déluge (en Gn 6-8), du récit de la « tour de Babel » (Gn 11). Beaucoup, dans la recherche, attribuent ces récits à une strate narrative, nommée « Yahviste », abrégée par le sigle « J », parce que dans ces récits Dieu est presque toujours désigné par le nom de Yhwh. Cette œuvre du « Yahviste » formerait une des trois, voire quatre sources du Pentateuque présumées par un bon nombre de chercheurs encore aujourd'hui. Selon G. von Rad⁴ et d'autres, le « Yahviste » aurait composé son œuvre à l'époque de Salomon. Aujourd'hui cette datation est majoritairement abandonnée. Les travaux importants de Van Seters, Rose, Levin et d'autres essaient de démontrer que « J » est une œuvre beaucoup plus récente, composée à l'époque exilique ou postexilique⁵. Un nombre croissant de chercheurs va plus loin en abandonnant l'hypothèse d'un document « Yahviste⁶ ». Néanmoins, ces commentateurs opposés à la théorie de J sont d'accord sur le fait que les récits en Gn 1-11 mentionnés ci-dessus sont liés les uns aux autres et forment une strate plus ou moins homogène ; au lieu de « J » ils appellent cette couche « non-P » et l'opposent ainsi à la couche « P » (le document sacerdotal)⁷.

³ Cf. la discussion de plusieurs (prétendues) incohérences dans J.-L. SKA, « Genesis 2-3 : Some Fundamental Questions », in K. SCHMID et C. RIEDWEG éd., *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (FAT II/34), Tübingen, 2008, p. 1-27.

⁴ G. VON RAD, « Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch », in *idem*, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (éd. R. SMEND, 4^{ème} édition), Munich 1971, p. 9-86. Traduction anglaise : « The Form-Critical Problem of the Hexateuch », in *idem*, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (traduit par E.W. TRUEMAN-DICKEN), Edinburgh 1966, p. 1-78.

⁵ M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist : Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, ATHANT 67, Zurich 1981 ; J. VAN SETERS, *Prologue to the History : The Yahwist as Historian in Genesis*, Zurich 1992 ; *idem*, *The Life of Moses : The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994 ; C. LEVIN, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1991.

⁶ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin 1976 ; traduction anglaise : *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (traduit par J. J. SCULLION), JSOTSup 89, Sheffield 1990 ; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984 ; *idem*, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990.

⁷ La thèse de F. CRÜSEMANN (« Die Eigenständigkeit der Urgeschichte : Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten' », in J. JEREMIAS et L. PERLITT, *Die Botschaft und die Boten : Festschrift H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, p. 11-29) concernant l'autonomie de l'histoire des origines de « J » ou « pré-P » a trouvé beaucoup de résonance dans la recherche. Certains chercheurs partagent l'idée de l'autonomie des

En effet, les récits de « J » de l'histoire des origines sont liés les uns aux autres par plusieurs éléments communs (motifs, expressions). Un motif central est celui de la transgression commise par les hommes et la sanction de Dieu (une fois la sanction est initiée par un homme), que nous trouvons dans plusieurs récits :

Gn 2,4b-3,24 : Consommation du fruit défendu par le premier homme et sa femme / sanctions par Yhwh (malédiction) / expulsion du premier couple du jardin.

Gn 4 : meurtre de Caïn / malédiction et expulsion de Caïn par Yhwh.

Gn 6,1-4 : Mariages entre les anges et les femmes / limitation de l'âge de l'homme par Yhwh.

Gn 6,5-8 : Méchanceté des hommes / décision de Dieu de détruire les créatures par le déluge.

Gn 9,20-27 : Cham regarde Noé, son père, nu / malédiction de Canaan, fils de Cham, par Noé.

Gn 11,1-9 : Construction de la tour de Babel / dispersion des hommes par Yhwh.

En rapportant ce motif de la transgression et celui de la sanction divine, les récits révèlent une théologie très similaire : la perception de l'homme est négative, et Yhwh est décrit comme un dieu sévère, un dieu de châtiement qui sanctionne les transgressions de l'homme. Les récits sont ainsi marqués par une forte opposition entre Dieu et les hommes.

En ce qui concerne Gn 2-3, malgré plusieurs motifs partagés avec les autres textes « J », il existe des indices en faveur de l'hypothèse que ce récit n'était originellement *pas* conçu en tant que partie de cette narration présumée plus large et qu'il n'a *pas* véhiculé, dans sa forme primitive, la théologie mentionnée ci-dessus⁸. Ces indices concernent la désignation de la divinité, le motif central de la transgression (qui, malgré des traits communs, se distingue clairement de celle des autres récits), la localisation géographique de l'intrigue ainsi que le motif de la nudité et du manque de pudeur. Dans la suite, des arguments en faveur de cette hypothèse seront

récits concernés (par rapport aux autres récits soit disant « J ») mais les considèrent comme des ajouts « post-P » (cf. J. BLENKINSOPP, « A post-exilic lay source in Genesis 1-11 », in J. Ch. GERTZ, K. SCHMID et M. WITTE éd., *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin/New York 2002, p. 49-61 ; M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist gänzlich verderbt Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007). Cependant, si on considère les textes « J » de l'histoire des origines comme des insertions « post-P » tardifs on pourrait y ajouter peut-être le texte « de charnière » de Gn 12,1-4, texte rédactionnel tardif lui aussi, ayant des points communs importants avec ces derniers et encore d'autres textes du livre de la Genèse. Quant à la terminologie, étant donné que le tétragramme apparaît dans tous les textes reflétant la théologie décrite ci-dessus, la désignation « Yahwiste » (« J ») semble appropriée.

⁸ Cette hypothèse pourrait s'appliquer également à d'autres récits communément attribués à « J ». Concernant le récit de Gn, 4 cf. ci-dessous le point 3.1.

présentés, arguments qui aboutiront à des considérations concernant la différenciation diachronique du récit de Gn 2-3.

2. LES PARTICULARITÉS DU RÉCIT DE GN 2-3 PAR RAPPORT À LA STRATE « J » DE L'HISTOIRE DES ORIGINES

2.1. La désignation de Dieu

Une particularité frappante du récit de Gn 2-3 consiste dans la désignation de Dieu comme « Yhwh Elohim » (יהוה אלהים) ; ce double nom n'apparaît jamais plus dans les textes « J »⁹, et ailleurs, seulement très sporadiquement ; p. ex. dans les livres des Chroniques, mais jamais plusieurs fois dans un seul récit¹⁰. En ce qui concerne l'utilisation de double nom en Gn 2-3, on en discerne différents degrés parmi les versions de textes. Dans le TM (et avec lui le *Samaritanus*) elle est beaucoup plus constante que dans la Septante (LXX). Ici, le double nom est toujours utilisé, à l'exception du passage du dialogue entre le serpent et la femme où l'expression simple « Dieu » (אלהים) est choisie. Selon les commentateurs, cette exception serait délibérée : dans la bouche du serpent et également dans une parole adressée à lui le tétragramme ne serait pas adéquat. Selon une autre explication cette exception serait due au genre du discours direct. Dans la Septante il y a beaucoup d'autres endroits où la divinité est nommée uniquement « Dieu » (ὁ θεός correspondant à אלהים)¹¹. Le problème concernant la différence entre les témoins textuels est difficile à résoudre¹². Mais cette ques-

⁹ Selon le texte massorétique et le texte samaritain. Quant à la Septante, elle a le double nom aussi dans d'autres textes en Gn 1-11 (Gn 4,6.15bis.26 ; 5,29 ; 6,3.5.8.12.22 ; 7,1.5.16 ; 8,15.21bis ; 9,12.26 ; 10,9 ; 11,9), après Gn 11 le double nom n'est plus utilisé sauf en 28,20.

¹⁰ Cf. 1 C 17,16.17 ; 22,1.19 ; 28,20 ; 29,1 ; 2 C 1,9 ; 6,41.42 ; 26,18 ; 32,16 ; cf. S. JAPHET, *The Ideology of the Books of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Winona Lake 2009, p. 37-41.

¹¹ Il s'agit des versets suivants : 2,5.7.9.19.21 ; 3,1.3.5bis ; selon certains manuscrits en outre : 2,4b(M) ; 3,13(L).22(M).

¹² La question n'est guère examinée dans les commentaires. Les quelques auteurs qui la traitent préfèrent majoritairement le TM (cf. J. SKINNER, *The Divine Names in Genesis*, London 1914, p. 42 ; M. RÖSEL, « Die Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Genesis-Septuaginta », in D.R. DANIELS, U. GLESSMER et M. RÖSEL éd., *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch*, p. 357-378, Neukirchen-Vluyn 1991 ; R. HENDEL, *The Text of Genesis. Textual Studies and Critical Edition*, New York 1998, p. 25-39) : ils croient que la Septante voire son modèle hébreu omettent le tétragramme à plusieurs endroits pour éviter la redondance. Ils supposent également que la Septante tente d'harmoniser son texte avec celui du récit de Gn 1 qui n'utilise que le nom Elohim. Le TM serait donc plus ancien. Selon une position très minoritaire la LXX serait plus ancienne ; un rédacteur massorétique aurait mis le tétragramme à chaque endroit où il y avait seulement אלהים afin de rendre son texte consistant (cf. B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien*, Giessen 1908, p. 78-79). Un argument en faveur de cette explication est le suivant : il est plus probable qu'un scribe ou rédacteur ajoute le tétragramme qu'un interpolateur omette le nom sacré de Dieu. En plus, l'argument selon

tion complexe est secondaire pour l'analyse même du récit. Retenons seulement que le point commun entre ces témoins textuels est la mention d'un côté de Yhwh Elohim et de l'autre de Elohim tout court (mais jamais Yhwh seul). Comment peut-on expliquer cette particularité ? Beaucoup de commentateurs pensent que par l'emploi du double terme Yhwh Elohim l'auteur du récit ou bien un rédacteur aurait voulu faire une transition entre le texte de Gn 1 qui utilise uniquement « Elohim » et le récit de Gn 4 qui a « Yhwh ». Cette idée est souvent liée à la théorie d'une narration « yahviste » ancienne utilisant de manière consistante le Tétragramme : au vu de la désignation Elohim en Gn 1 l'auteur « yahviste » aurait utilisé le double nom au lieu de la simple désignation Yhwh. Seulement peu de chercheurs mentionnent la possibilité que le récit primitif aurait comporté le nom Elohim¹³. Mais le fait que dans chaque témoin textuel l'élément Elohim est toujours un élément de la désignation de Dieu tandis que le tétragramme manque parfois, constitue un indice favorisant l'idée que la désignation divine était primitivement Elohim. Ajoutons un autre argument : dans le livre d'Ezéchiel, dans les chapitres 28-31, c'est la désignation Elohim qui est associée au motif du jardin d'Éden (cf. le terme « jardin de Dieu » en Ez 28,13 ; 31,8bis.9)¹⁴. On peut imaginer qu'un interpolateur a introduit le tétragramme en Gn 2-3 afin d'harmoniser la narration avec le récit suivant de Gn 4 et les autres récits « J » ou « non P ». Ce rédacteur aurait évité de mentionner Yhwh dans le passage où le serpent apparaît (cf. le TM), ainsi que d'ailleurs sans doute dans d'autres endroits (cf. la LXX)¹⁵.

2.2. La transgression de la prescription divine et ses conséquences

Un indice en faveur du fait que le récit de Gn 2-3 originellement a été indépendant des récits attribués à « J » consiste dans la tendance théologique de ce récit, avant tout dans la conception de la transgression de l'homme et

lequel la LXX tenterait de réduire la redondance n'est pas convaincant : parfois le nom κύριος ὁ θεός se trouve plusieurs fois dans un petit passage, p. ex. il est utilisé trois fois dans les deux versets Gn 3,8-9. Mais il y a tout de même un argument en faveur du TM : concernant le récit du déluge (Gn 6-9), la LXX démontre une tendance à harmoniser entre les passages « P » et « J » marqués par des désignations distinctes de Dieu (יהוה et אלהים). La Septante se distingue du TM dans la mesure où κύριος en tant qu'équivalent du tétragramme est toujours accompagné ou même remplacé par la seconde désignation ὁ θεός ; d'un autre côté la désignation « Dieu » est souvent accompagnée par κύριος. Un changement de texte dans la tradition TM est souvent probable : on a du mal à imaginer un scribe du TM modifiant son texte afin de rendre consistants les passages « P » et « J » par rapport à leurs désignations caractéristiques de Dieu (cf. R. HENDEL, *op. cit.* [n. 12], p. 38.).

¹³ Cf. LEVIN, *op. cit.* (n. 5), p. 82-83 ; EERDMANS, *op. cit.* (n. 12), p. 78-79.

¹⁴ Cf. également « jardin de Dieu » en Gn 13,10 LXX. Pour Ez 28 cf. en outre le terme « sainte montagne de Dieu » en Ez 28,14 et « montagne de Dieu » en Ez 28,16.

¹⁵ La révision du rédacteur ne remontait pas jusqu'au récit de Gn 1 car elle se limitait aux textes « J ».

les démarches de Dieu suite à cette transgression. Ici, ce motif est beaucoup plus complexe que dans les autres récits ; la transgression du premier couple n'apparaît pas d'emblée comme une action négative comme dans les autres récits ; on y discerne au contraire également des aspects positifs.

D'abord, on constate, qu'il y a à part Dieu une autre instance savante et – bien qu'il s'agisse d'un animal – surnaturelle : le serpent. Celui-ci offre un autre point de vue que celui de Dieu : selon lui la transgression de la loi de Dieu est utile, il la recommande. À la fin du récit on ne sait pas qui a raison, Dieu qui décrète le tabou de l'arbre de la connaissance et annonce la mort pour le cas de sa transgression ou le serpent qui suggère justement cette transgression en pronostiquant une conséquence opposée (devenir comme Dieu). Sur deux points le serpent semble avoir raison : (1) contrairement à la prédiction de Dieu, l'homme ne meurt pas *le jour* où il mange le fruit interdit ; et (2), tout comme le serpent le prédit, l'homme, en transgressant le tabou, devient « comme dieu », un fait qui est avoué par Dieu lui-même (cf. 3,22). Voici le premier texte concerné :

Gn 2,16-17 : Yhwh Dieu prescrit à l'homme : « Tu pourras manger de tout arbre du jardin, 17 mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car, *le jour* où tu en mangeras, tu devras certainement mourir. »

Traditionnellement on a pensé que cette prédiction de Dieu vise la perte de l'immortalité de l'homme. Cependant, la plupart des chercheurs d'aujourd'hui soulignent avec justesse que la sentence envisage la mort *immédiate* pour le cas de la transgression (cf. l'adverbe temporel « le jour » et l'expression תמות תמות qui est très proche de la sentence juridique de la peine de mort)¹⁶. Le serpent contredit Dieu en ce qui concerne le pronostic de la mort immédiate et prédit l'acquisition de la « connaissance du bon et du mal » comme conséquence de la consommation du fruit défendu :

Gn 3,4-5 : Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas, 5 mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. »

Est-ce que le serpent a raison ? Suivons la suite du récit : la conséquence immédiate de la transgression consiste dans le fait que les yeux de l'homme et son épouse s'ouvrent et qu'ils se rendent compte de leur nudité et qu'ils la couvrent (v.7). À la découverte de la nudité s'associe donc un sentiment de pudeur. Ce résultat est souvent considéré comme une pointe ironique de l'intrigue : cela serait bien peu de « connaissance » acquise en comparaison de la promesse du serpent. Cependant, cette interprétation oublie que la pudeur de l'homme devant Dieu est un trait caractéristique et

¹⁶ WESTERMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 305-306 ; K. SCHMID, « Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions », in K. SCHMID et C. RIEDWEG éd., *Beyond Eden*, *op. cit.* (n. 3), p. 58-78.

important de la religion israélite¹⁷. L'homme sacrificiant ne devrait pas « monter à l'autel de Yhwh par des marches pour n'y pas laisser voir sa nudité » (Ex 20,26 ; cf. également la prescription pour les prêtres de couvrir leur nudité avec « des caleçons de lin qui iront des reins jusqu'aux cuisses » en Ex 28,42)¹⁸. Liée à la découverte de la nudité et de la pudeur est probablement celle de la sexualité ; cela est déductible du fait que l'homme appellera sa femme « mère de tout vivant » (3,20) et peut-être également du fait que dans le récit de Gn 4, récit qui suit celui de Gn 2-3, le verbe יָדַע « connaître » est utilisé pour l'acte sexuel¹⁹. En outre, la vue d'ensemble des occurrences du motif « connaissance du bien et du mal » dans la Bible hébraïque montre qu'il ne s'agit pas d'une acquisition douteuse mais au contraire d'un bien élémentaire et indispensable pour la gérance de la vie²⁰. Elle est une caractéristique de l'existence de l'homme adulte ; par contraste ni l'enfant mineur ni les vieillards n'en disposent (cf. Dt 1,39 ; 2 S 19,36)²¹.

Il y a donc des indices pour affirmer que la transgression décrite en Gn 2-3 ait été conçue d'abord comme nécessaire voire positive. Cependant, il est vrai qu'on y trouve aussi une qualification fortement négative de la transgression du premier couple. Selon le passage 3,8-19 Yhwh Elohim sanctionne la transgression, et il punit en cascade le serpent, la femme et l'homme. Dans ce passage on retrouve également le motif de la malédiction (Yhwh Elohim maudit le serpent et la terre arable) comme dans d'autres récits « J ». Ces sanctions ont été interprétées par les commentateurs comme autant d'étiologies des conditions de vie du serpent et du paysan israélite (judéen). Il est frappant de voir que l'image dessinée par l'auteur est unilatéralement négative et parfois elle semble exagérée, voire caricaturée. Ainsi, le serpent « mange de la poussière » et le sol est maudit ; il fera germer des épines et chardons. L'homme doit manger de l'herbe – il est donc privé des fruits qui formaient jusqu'à cet instant sa nourriture en « Éden » (cf. 2,9). – Ces assertions ne conviennent guère à la vie dans l'Israël ancien : les Israélites n'étaient pas privés des fruits et de nombreux textes bibliques décrivent des moissons en abondance. Notons encore qu'une des assertions fait tension avec le récit primitif : alors que dans les

¹⁷ Concernant la valorisation de l'habillement dans l'Israël et le Proche Orient anciens, cf. F. HARTENSTEIN, « 'Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...' (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung », *EvTh* 65, 2005, p. 277-293 (spéc. 289-292).

¹⁸ Il y également deux récits (Gn 9,18-27 ; 2 S 6) reflétant l'importance que le tabou de la nudité avait dans certains milieux de l'Israël ancien.

¹⁹ Cf. J. 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, Berlin/New York 2004, p. 215-236 (spéc. 235). Mais il n'est pas sûr que le récit primitif de Gn 2-3 était déjà lié au chapitre 4, cf. 3.2.1.

²⁰ Cf. Dt 1,39 ; 2 S 14,17 ; 19,36 ; 1 R 3,92.

²¹ Cf. R. ALBERTZ, « 'Ihr werdet sein wie Gott', Gen 3,1-7 vor dem Hintergrund des alttestamentlichen und sumerisch-babylonischen Menschenbildes », *Welt des Orients* 24, 1993, p. 89-111 ; SCHMID, *op. cit.* (n. 16), p. 61.

sanctions divines, l'homme est appelé « poussière », selon Gn 2,7 il n'est pas simplement poussière mais devient, grâce au souffle divin, un « être vivant »²². Cette description fortement négative de la condition humaine s'accorde mal avec la notion d'acquisition de la « connaissance de ce qui est bon et mauvais », un bien qui a une très bonne connotation dans la Bible hébraïque et qui est la clé pour améliorer la vie et la rendre plus agréable. Ainsi il faut suivre des chercheurs comme Weippert, Schmidt et Westermann qui estiment que le passage comprenant les sanctions forme un élément secondaire dans le récit²³.

En outre, plusieurs commentateurs constatent une forte tension entre ces punitions décrétées aux vv. 14-19 par Dieu et l'éloge d'Eve par Adam (v.20) qui suit immédiatement :

L'homme appela sa femme Ève, parce qu'elle fut la mère de tous les vivants.

P. ex. Gordon J. Wenham discute le passage ainsi : « What prompted the man to call his wife "Life" especially at this juncture in the story? It comes immediately after the curses announcing man's mortality (v. 19), the pains of childbirth (v. 16), and the struggle of the woman's seed with the snake (v. 15). Any of these curses could furnish the clue for the meaning of the woman "Eve" (...)»²⁴. En effet, dans le passage du nom donné à la femme on ne trouve aucune résonance des conséquences dramatiques pour l'homme et sa femme suscitées par la transgression. On devrait peut-être aussi attribuer le verset final du récit (3,24) à cette couche rédactionnelle. Il semble constituer un doublet du verset précédent qui porte également sur le déplacement du premier couple du jardin.

Gn 3,23-24 : Et Yhwh Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. 24 Il expulsa l'homme et il posta à l'orient du jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie.

Les significations des deux verbes utilisés pour la sortie du jardin du premier couple sont différentes (v.23 : envoyer ; v.24 : expulser). Comme

²² La description de la création de l'homme en 2,7 s'inspire probablement de la fabrication des statues divines en Mésopotamie. Le rituel de « l'ouverture de la bouche » (*pīṭ pī*) assurait la présence divine dans l'objet. L'auteur du récit primitif ne met pas l'emphasis sur la matérialité de l'homme mais sur sa vivacité qui le fait ressembler aux dieux ; cf. A. BERLEJUNG, *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg/Göttingen 1998 ; A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel : der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (AThANT 86), Zurich 2006, p. 161-163.

²³ Ces chercheurs s'appuient sur le fait que les punitions prononcées ici n'ont aucun rapport avec la sanction prévue par Dieu pour le cas de la transgression (peine capitale : la mise à mort). W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift : zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24*, Neukirchen-Vluyn 1973³, W. SCHOTTROFF, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, 1969, p. 90-91 ; WESTERMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 349-351.

²⁴ G. J. WENHAM, *WBC I (Genesis 1-15)*, Waco/Texas 1979, p. 84.

Gertz l'a bien vu, Gn 3,23 reprend le *leitmotif* de Gn 2,5 selon lequel au début il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol sur la terre ; il marque donc un encadrement et un achèvement satisfaisant de l'intrigue²⁵.

Gn 2,5bγ : et il n'y avait point d'homme pour cultiver le sol.

Gn 3,23 : Et Yhwh Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré.

Il se peut donc bien que le récit primitif se soit terminé avec l'assertion de 3,23. Le v. 24 en serait une réinterprétation : c'est sous la menace que l'homme doit quitter le jardin ; le chemin de retour est barré par les chérubins et l'épée foudroyante. Dans le v. 24 l'opposition entre Dieu et homme est beaucoup plus marquée que dans le v. 23 – un indice favorisant l'idée que 3,24 fait partie de la même couche rédactionnelle que les vv. 8-19.

2.3. La localisation du jardin d'Éden à « l'orient »

La comparaison du récit de Gn 2-3 avec les autres récits et passages en Gn 1-11 communément attribués à « J » ou « non-P » révèle une autre incohérence ; elle concerne la situation géographique de l'intrigue. Au début du récit le jardin d'Éden est positionné à « l'orient » (2,8, cf. 2,14).

Gn 2,8 : Yhwh Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient (גן בעדן מקדם), et il y plaça l'homme qu'il avait formé.

À la fin du récit nous sommes surpris de lire que la position du couple expulsé du jardin est à « l'orient » de ce dernier (3,24).

Gn 3,24 : Il bannit l'homme et il posta à l'orient du jardin d'Éden (מקדם לגן) les chérubins...

Comme déjà dit, le verset concerné est souvent considéré comme un ajout²⁶. En outre, dans le récit de Caïn et Abel nous apprenons que Caïn s'installe dans le pays de Nod « à l'orient d'Éden » (4,16).

Gn 4,16 : Caïn s'éloigna de la face de Yhwh, et habita dans la terre de Nod, à l'orient d'Éden (ארץ נוד). (גן עדן).

Ces deux dernières indications ne concordent guère avec la première. Tout à coup, du point de vue des hommes expulsés, le jardin se trouve à l'occident. Comment expliquer cette incohérence ? Une théorie séduisante a été proposée par H. Gese et C. Gertz²⁷. Selon eux, l'auteur de 3,24 (et

²⁵ GERTZ, *op. cit.* (n. 19), p. 525.

²⁶ Cf. en haut, 2.2.

²⁷ H. GESE, « Der bewachte Lebensbaum und die Heroen : Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J », in H. GESE et H. P. RÜGER éd., *Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, Kevelaer 1973, p. 78-85 (ici 82) ; GERTZ, *op. cit.* (n. 19), p. 525-527.

4,16²⁸) aurait été influencé par l'architecture du temple de Jérusalem. La seule entrée du temple se trouvait en effet à son côté oriental (cf. 1 R 7,39 ; Ez 47,1). Avec cette disposition converge le motif du fleuve mythologique émanant du temple de Jérusalem et coulant *vers l'orient* (Ez 47,1 ; Jl 4,18 ; cf. Za 14,8).

Ez 47,1 : Il me ramena à l'entrée du Temple, et voici que de l'eau sortait de dessous le seuil du Temple, *vers l'orient* (וְיָצְאָה) car le Temple était tourné *vers l'orient* (מִיָּמִינֵי). L'eau descendait de dessous le côté droit du Temple, au sud de l'autel.

Selon Gertz, un rédacteur du récit de Gn 2-3, inspiré par la théologie « du temple de Jérusalem », aurait ajouté Gn 3,24 et 4,16b et également le passage 2,10-14 rendant ainsi Éden « compatible » avec Jérusalem, ou identifiant les deux lieux²⁹. Un indice favorisant l'idée de Gertz concernant 3,24 et 4,16b consiste dans le motif des chérubins gardant le jardin (cf. Gn 3,24). Les chérubins étaient un élément architectural important du temple de Salomon. Ainsi, le rédacteur ajoutant 3,24 et 4,16b contredit et, en quelque sorte, corrige la localisation du jardin d'Éden dans le récit de Gn 2-3*. Cependant, en ce qui concerne le passage 2,10-14, il n'est pas sûr qu'il faille l'attribuer à cette couche rédactionnelle « Jérusalémitte »³⁰.

La localisation des premiers hommes expulsés et punis (premier couple, Caïn) « vers l'orient » rappelle celle de certaines tribus ou peuples étrangers dans la strate « J ». Une occurrence de מִיָּמִינֵי se trouve dans le récit de la tour de Babel (Gn 11,1-9). Le sens de l'indication n'est pas clair ; deux traductions sont proposées :

Gn 11,2 : S'étant déplacés *depuis* / *vers* l'orient (מִיָּמִינֵי) ils trouvèrent une plaine au pays de Schinear, et ils y habitèrent.

Au regard de Gn 13,11 où la formulation identique est utilisée et où seulement la signification « vers l'orient » fait du sens (cf. ci-dessous) nous sommes enclins à adopter la deuxième interprétation (« vers l'orient »)³¹.

²⁸ Le v. 4,16 n'est pas pris en considération par GESE, *op. cit.* (n. 27).

²⁹ GERTZ, *op. cit.* (n. 19), p. 525-527.

³⁰ Le fait qu'un des quatre fleuves est nommé Gihôn (cf. 2,13), nom qui ailleurs dans la BH fait référence à la source locale de Jérusalem fait ici plutôt référence au Nil. Le nom de Gihôn ne suffit donc pas comme argument pour une perspective « jérusalémitte » de ce passage. Le nom du pays contourné par le Gihôn, Kush, se réfère dans les autres textes de la BH à l'Éthiopie (ou peut-être à un royaume de l'orient). En outre, la conception « universaliste » de 2,10-14 avec ses quatre bras de fleuves se distingue clairement de celle concernant le fleuve primordial de Jérusalem. Enfin, les arguments pour la reconstruction d'un texte plus ancien qui n'aurait pas compris le passage 2,10-14 ne sont pas pertinents, cf. BLUM, « Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieszählung », in G. Eberhardt et K. Liess éd., *Gottes Nähe im Alten Testament*, Stuttgart 2004, p. 18 et n. 36.

³¹ Avec F. BROWN, S.R. DRIVER et C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Based on the Lexicon of William Gesenius*, Oxford 1906 (1951), p. 879.

Puis, dans la narration des patriarches, nous lisons que Loth s'étant séparé d'Abraham émigre vers *l'orient*, vers les villes de Sodome et de Gomorrhe dont les habitants « étaient méchants, et de grands pécheurs contre Yhwh » (13,13).

Gn 13,11 : Loth choisit pour lui tout le district du Jourdain et se déplaça vers *l'orient* (מִקְדָּמָה).

R.G. Kratz attribue tous ces textes à son récit de base « J^G »³². Il est frappant de voir que, dans chaque cas, un comportement négatif est attribué aux gens séjournant dans « l'orient » (le premier couple, Caïn, les constructeurs de Babel, les habitants de Sodome et Gomorrhe).

En résumé, nous voulons souligner que la localisation d'Éden du côté de « l'orient » d'après le récit de Gn 2-3 ne s'accorde pas avec l'assignation de ce point cardinal à des personnes et peuples jugés négativement dans la strate « J ». Il se peut que cette insistance sur la localisation « à l'orient » soit en rapport avec la « correction » de la localisation d'Éden en Gn 2-3 (cf. 3,24). L'auteur-rédacteur refuse l'idée que l'orient (considéré ailleurs comme le berceau de la sagesse, cf. 1 R 5,10) soit l'endroit du jardin de Dieu ; ce territoire est dévalorisé au bénéfice du pays de la promesse (Canaan, Israël) ; c'est là où les pères trouveront la réalisation de leur bénédiction (cf. Gn 12,1-3)³³.

2.4. Le motif de la nudité et du manque de pudeur

Un autre motif qui fait tension avec la strate « J » est celui de la nudité des premiers hommes et leur manque de pudeur (cf. 2,25) :

Gn 2,25 : Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre.

Selon la logique des récits « J » le stade « avant la transgression » est par principe positif ; ainsi on pourrait dire que la nudité de l'homme et sa femme et l'absence de la honte de l'un devant l'autre correspondent à la volonté du Dieu créateur³⁴. Mais, regardé dans le contexte des récits « J »,

³² R.G. KRATZ, *The Composition of the Narrative Books* [traduction anglaise par J. Bowden], London 2005, p. 259, 274.

³³ Il y a deux autres versets qui pourraient appartenir à cette couche rédactionnelle « J » : dans la suite de la narration des Patriarches nous lisons qu'Abraham envoya les fils de ses concubines loin de son fils Isaac préféré « du côté de l'orient, dans le pays d'Orient » (25,6). Jacob s'enfuit devant son frère Esaü et se rend au « pays des fils de l'orient (29,1) ». KRATZ, *op. cit.* (n. 32), p. 274, attribue ces textes à une couche « J » secondaire. En ce qui concerne les indications des points cardinaux tous ces textes (à l'exception peut-être de 29,1) « J » démontrent donc une certaine cohérence dans la mesure où ils établissent une opposition entre le pays de la promesse qui est Canaan d'un côté et plusieurs pays étrangers qui se trouvent « à l'orient ».

³⁴ Également du point de vue du récit primitif de Gn 2-3 la nudité n'est pas conçue comme négative, même si l'acquisition du sentiment de pudeur par la consommation du fruit défendu marque un développement positif, un progrès (cf. en haut, 2.2.).

une telle valorisation de la nudité visible des hommes est très surprenant ; en effet elle fait tension avec l'idéologie du récit de Gn 9,18-27 - attribué communément à « J » ou « non-P » - où le regard de Cham sur la nudité de son père Noé est jugé comme une sévère et impardonnable transgression :

Gn 9, 21-25 : Ayant bu du vin, il (Noé) fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. 22 Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au-dehors. 23 Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. 24 Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce qui lui avait fait son fils le plus jeune. 25 Et il dit : Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves !

L'interprétation de ce récit est disputée. Une lecture attentive relève que la faute de Cham ne consiste pas – comme souvent conjecturé par des commentateurs – dans une transgression sexuelle contre son père mais dans le fait que Cham a regardé la nudité de son père sans faire aucun effort de la couvrir ni de détourner les yeux. Une telle interprétation s'impose au regard du v. 23 qui décrit le comportement adéquat de Sem et Japhet³⁵. – En plus, la pudeur est une valeur portée haut qui apparaît plusieurs fois dans la Bible Hébraïque³⁶. – Il est donc improbable que ces deux récits proviennent du même auteur.

3. HISTOIRE RÉDACTIONNELLE

La comparaison de la narration de Gn 2-3 avec les autres récits communément attribués à « J » ou « non-P » révèle quelques différences idéologiques importantes. Il y a plusieurs motifs et idées qui ne sont pas compatibles avec l'idéologie courante dans la strate « J ». La théologie caractéristique des textes « J » dans l'histoire des origines qui se caractérise par une forte opposition entre l'homme et Dieu, nous la trouvons également en Gn 2-3. Mais ici cette tendance se limite à certains passages et elle se trouve en tension avec la théologie d'autres passages. La localisation du jardin d'Éden dans le récit de Gn 2-3 d'un côté ne concorde pas avec la conception de « l'Est » des autres textes « J ». Finalement, le fait que l'état d'innocence du premier couple aille de pair avec sa nudité et son manque de pudeur, ne correspond pas à l'idéologie manifeste du récit de Gn 9,18-27. Cependant, certains éléments de l'idéologie de « J » (comme le nom Yhwh, utilisé à côté d'Elohim et la notion du Dieu punisseur) sont tout de même perceptibles dans certains passages du récit de Gn 2-3 (3,8-19.24).

³⁵ Ainsi C. WESTERMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 644-661. Pour ce texte voir aussi la contribution de T. RÖMER dans ce volume.

³⁶ Cf. les textes législatifs Ex 20,26 ; 28,42 et les récits Gn 9,18-27 ; 2 S 6 ; cf. ci-dessus 2.2.

Ces observations semblent s'expliquer le mieux avec un modèle de formation rédactionnelle du récit : (1) il existait un récit primitif qui n'appartenait pas à la strate « J ». (2) Ce récit a été retravaillé au cours d'une rédaction marquée par l'idéologie de « J ». Comme le démontrera le paragraphe suivant, il y a également des indices linguistiques favorisant une différenciation entre deux couches.

3.1. La couche rédactionnelle « yahviste »

La théologie de forte opposition entre Dieu et les hommes se trouve dans les passages 3,8-19,24. Il est frappant de voir que ce sont avant tout ces parties du récit qui sont liées aux autres récits et passages « J » par plusieurs motifs et expressions, qui sont : ארר « maudire, mépriser » (3,14.17 ; cf. 4,11, 5,29 ; 8,21 [קלל Pi.] ; 9,25 ; 12,3) ; עצב « douleur ; souffrance » (3,16) et עצבון « peine ; souffrance » (3,16.17 ; cf. 5,29 ; cf. aussi עצב Hitp. « se repentir » en 6,6) ; מקדם « à l'orient (du jardin d'Éden) » (3,24 ; 4,16b ; 11,2 ; 13,11 ; [25,6 ; 29,1]). Tout particulièrement, les deux passages considérés comme secondaires, Gn 3,8-19 et 3,24, ont plusieurs expressions et tournures en commun avec le récit de Gn 4³⁷ :

Gn 3,8-19 ; 24	Gn 4,2-16	expressions communes (synonymes) :
L'homme et la femme se cachèrent devant Yhwh Dieu au milieu des arbres du jardin (3,8 ; cf. 10).	« et je serai caché de devant ta face » (4,14)	חבא Hitp. / סתר Ni.
« où es-tu ? » (3,9)	« où est ton frère Abel ? » (4,9)	אי
« qu'as-tu fait là ? » (3,13)	« qu'as-tu fait ? » (4,10)	עשה ; מה
« Ton <i>désir</i> te poussera vers ton homme et lui, il te <i>dominera</i> » (3,16)	« le péché se couche à la porte, et son <i>désir</i> se porte vers toi : mais toi, <i>domine</i> sur lui ! » (4,7)	משל ; תשוקה
« maudit soit le sol fertile à cause de toi ! » (3,17)	« sois maudit du sol fertile ! » (4,11)	ארר
et il chassa l'homme (3,24)	« tu me chasses » (4,14)	גרש Pi.
à l'orient du jardin d'Éden (3,24)	à l'orient d'Éden (4,16)	קדמת-עדן / מקדם לגן-עדן

On constate que les expressions et tournures en commun se concentrent en Gn 4 également sur un passage limité (Gn 4,2-16). Il ne fait pas de

³⁷ Cf. W. DIETRICH, « Wo ist dein Bruder? Zu Tradition und Intention von Genesis 4 », in H. DONNER et al. éd., *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie. Festschrift Walter Zimmerli*, Göttingen 1977, p. 94-111 ; H. SEEBASS, *op. cit.* (n.1.), p. 147.

doute que les passages concernés des deux récits sont liés l'un à l'autre. Est-ce que les versets en question appartiennent à la même couche rédactionnelle (« yahviste ») où est-ce qu'un texte est plus ancien que l'autre et est présupposé par ce dernier ? Étant donné que dans les deux récits les expressions communes et parallèles ne couvrent que certains passages limités et qu'ils s'y trouvent de manière très concentrée, la première supposition paraît la plus plausible. Selon certains chercheurs, le récit de Caïn et Abel (4,2-16) aurait été ajouté ultérieurement au noyau primitif du chapitre qui consisterait dans la généalogie des Qénites (17-22). Ils observent que le récit qui est défavorable à Caïn fait tension avec les vv. 17-22 qui mentionnent de manière positive les acquisitions culturelles des descendants de Caïn. Selon Kratz le récit du fratricide « met le développement culturel des Qénites dans une mauvaise lumière »³⁸. Wellhausen s'étonnait qu'Abel (cf. 4,2.4.8.9) ait exercé la profession d'un berger déjà avant la naissance de Yabal, personnage qui est introduit dans la généalogie comme père de ceux qui « vivent sous la tente et ont des troupeaux » (cf. 4,20)³⁹. De même, il faut se demander, comment Caïn, qui, selon 4,2-16, est condamné à l'existence nomade, peut devenir constructeur d'une ville (cf. 4,17)⁴⁰. Il y a donc des indices favorisant l'idée que le passage portant sur le meurtre d'Abel et l'interrogatoire par Yhwh (Gn 4,2-16) forment une insertion. Au vu des points communs du vocabulaire avec les ajouts rédactionnels de 3,8-19.24 elle pourrait bien provenir de l'auteur de ces derniers⁴¹.

De toute façon, quant au récit de Gn 2-3, l'ensemble de ces observations suggère une formation en au moins deux étapes ; à un moment donné, les passages de théologie « Yahviste » (3,8-19 ; 24) furent insérés dans un récit déjà existant. Ces passages ajoutés modifient profondément le sens théologique du récit. En même temps le rédacteur semble avoir conservé beaucoup de parties du récit primitif sans altération ; p. ex. il a gardé l'assertion que le jardin se trouvait « à l'orient » (Gn 2,8) – même si cette affirmation

³⁸ Cf. KRATZ, *op. cit.* (n. 32), p. 254 : « ... puts the cultural development of the Cainites in a bad light. »

³⁹ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963⁴, p. 8, 12 (n.2).

⁴⁰ Cependant, on pourrait réconcilier les deux dispositions en présupposant la signification « forteresse », « citadelle » pour le terme רִצְיָה , signification qui est attestée dans les livres de Samuel et les livres des Rois, cf. J. Hutzli, « The meaning of the expression *ṣr dāwīd* in Samuel and Kings », *Tel Aviv* 38, 2011, p. 167-178.

⁴¹ Kratz et Levin attribuent la plupart de ce passage (v. 2-16) à la rédaction de « J ». Souvent le récit est perçu comme une ancienne légende des origines de la tribu des Qénites donnant des explications concernant sa vie nomade et une certaine caractéristique, un « signe » de protection (cf. B. STADE, « Beiträge zur Pentateuchkritik. 1. Das Kainszeichen », *ZAW* 14, 1894, 250-318). Mais au regard de l'image négative de Caïn il est plus probable qu'il s'agisse d'une composition scripturaire tardive, un persiflage sur une tribu rivale du point de vue judéen (qui s'appuyait peut-être sur certains éléments des traditions quénites).

se trouve en tension avec les données géographiques introduites par la rédaction.

3.2. *Le récit primitif*

3.2.1. Le sens du récit

Concernant le thème central de la transgression ainsi que les autres thèmes et motifs mentionnés ci-dessus, le récit primitif reconstruit semble cohérent. L'acte de la transgression est plutôt vu positivement ; il contribue à l'évolution de l'homme et au développement de ses capacités intellectuelles et reproductrices. Néanmoins, l'analyse du récit nous amène à traiter de certaines questions et difficultés supplémentaires :

(1) Une question importante, beaucoup discutée dans la recherche, concerne les deux arbres au milieu du jardin. Étant donné que pour une grande partie du récit seulement un des deux arbres, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, joue un rôle dans l'intrigue, plusieurs chercheurs ont conclu que dans la version originelle du récit seulement ce dernier aurait été mentionné. Regardons de plus près les versets mentionnant les deux arbres : d'abord, Gn 2,9 nous rapporte qu'il y a deux arbres particuliers au milieu du jardin d'Éden : l'arbre de vie et l'arbre « de la connaissance du bon et du mal ».

Gn 2,9 : Yhwh Dieu fit germer du sol tout arbre d'aspect attrayant et bon à manger, l'arbre de vie au milieu du jardin *et*⁴² l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

À cause de sa structure le demi-verset après l'*atnah* a été souvent considéré difficile et susceptible d'une différenciation diachronique entre deux couches littéraires. Mais l'étude profonde d'A. Michel montre que cette structure de la « coordination interrompue » est fréquemment utilisée en hébreu classique⁴³. Pour des raisons stylistiques deux éléments coordonnés peuvent être interrompus par une spécification circonstancielle. L'alignement de deux expressions longues sans interruption alourdirait le style.

Pourtant, une difficulté consiste dans le fait que dans la suite de l'intrigue la femme semble connaître seulement *un* arbre au milieu de jardin :

Gn 3,2-3 : La femme répondit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. 3 Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin,

⁴² Ou : « à savoir » ; cf. les remarques suivantes.

⁴³ A. MICHEL, *Theologie aus der Peripherie : Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch* (BZAW 257), Berlin/New York 1997, p. 1-22. Cf. également la discussion de son analyse par J.-L. SKA, *art. cit.* (n. 3), ici p. 9-12.

Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas afin de ne pas mourir.

Il s'agit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; car l'interdiction de Dieu à laquelle la femme se réfère concernait ce dernier :

Gn 2,16 : Et Yhwh Dieu donna à l'homme ce commandement : Tu peux manger de tous les arbres du jardin. 17 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 certainement.

Il est intéressant de voir que, à part cette référence explicite à la connaissance du bien et du mal, l'arbre mentionné semble également avoir un lien avec le thème de la vie et de la mort (cf. la sanction de l'abus déclarée par Dieu). À partir de ces observations on pourrait concevoir le verset 2,9 différemment de l'interprétation discutée ci-dessus et comprendre le *waw* introduisant l'expression à la fin du verset comme un *waw explicativum* : « l'arbre de vie au milieu du jardin, à savoir l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». Il y aurait donc seulement un seul arbre au milieu du jardin qui porterait deux noms. Mais pourquoi l'auteur emploierait-il deux noms pour le désigner ? La raison est peut-être liée au fait que le premier nom mentionné, « l'arbre de vie », est une qualification plutôt abstraite qui nécessite une précision. Une deuxième désignation pourrait en effet faire sens. L'expression « l'arbre de vie » est un motif prédéterminé et connu dans la littérature sapientiale. En effet, l'expression apparaît, en dehors du récit de Gn 2-3, encore quatre fois dans le livre des Proverbes⁴⁴. Chaque fois, l'expression renvoie à différentes valeurs ou vertus concrètes (sagesse, justesse, désir satisfait, langue douce). Par l'emploi de la métaphore « arbre de vie » les auteurs des Proverbes qualifient ces biens en tant qu'étant favorables à la vie et son accroissement. Il se peut que l'auteur de Gn 2-3 ait voulu expliquer le motif « arbre de vie » à partir de la désignation plus concrète « arbre de la connaissance du bon et du mauvais ». Effectivement, la connaissance du bon et du mauvais, ce bien que nous avons défini comme capacité de jugement permettant la gérance de la vie⁴⁵, irait très bien avec les qualités appelées « arbre de vie » dans le livre des Proverbes.

Pour que cette hypothèse concernant l'arbre « au milieu du jardin » puisse être retenue il faudrait conclure que la différenciation entre deux arbres faite en 3,22b et 3,24 provient d'un ajout rédactionnel. Concernant 3,24 nous avons déjà montré des indices en faveur de cette idée⁴⁶. Nous supposons donc que le rédacteur a introduit dans le texte le thème de la mortalité humaine et a ainsi souligné une différence fondamentale entre homme et Dieu. Comme ce thème réapparaît peu après encore une fois

⁴⁴ Cf. Pr 3,18 ; 11,30 ; 13,12 ; 15,4.

⁴⁵ Cf. ci-dessus 2.2.

⁴⁶ Cf. ci-dessus 2.2. ; 2.3.

dans un passage « J » (Gn 6,3, cf. l'expression לַמַּלְאָכִים qui est utilisée également en 3,22b) il est vraisemblable que ces ajouts proviennent de l'auteur de la couche « J ».

(2) Un autre problème concerne le verset 3,20 qui semble, à première vue, rapprocher Ève d'une déesse « terre-mère » qui produit tout ce qui est vivant⁴⁷. Mais une telle compréhension pose problème dans la mesure où dans le récit les animaux sont créés par Dieu et Ève n'exerce jamais une telle fonction. En outre, au moment où elle reçoit son nom, Ève n'a pas encore donné naissance. Comment donc interpréter l'explication de son nom ? Regardons le verset de plus près : la femme est nommée הוּוֹה (Ève) « parce qu'elle fut la mère de tous les vivants ». Le nom הוּוֹה a plusieurs associations : d'abord, par l'explication qui suit, il est mis en relation avec la racine הוּוֹה « vivre » et le nom הַיִּי « vivant ». Ainsi il renvoie également au règne animal, car « tout vivant » comprend entre autres des animaux (dans le contexte le plus proche, en Gn 6,19 ; 8,21, l'expression כָּל הַיִּי « tout vivant » renvoie aux animaux et aux hommes). En outre, nous constatons l'assonance avec l'expression araméenne הוּוֹה « animal ». Finalement il y a également l'assonance avec le terme araméen הוּוֹה signifiant « serpent ». Étant donné que le serpent joue un rôle central dans l'intrigue et qu'il a une relation très proche avec la femme – ils communiquent ensemble – il est probable que cette deuxième assonance n'est pas due au hasard. Notons également qu'à l'époque postexilique – à laquelle le récit a probablement été composé – l'araméen s'impose de plus en plus en Judée. En vue de l'importance des animaux dans le récit et tout particulièrement de celui du serpent, l'expression « mère de tout vivant » ainsi que le nom הוּוֹה pourraient exprimer la proximité d'Ève avec le règne animal et avant tout avec le serpent, son mentor. Dans les langues sémitiques, les termes אָב « père » et אִמָּה « mère » souvent étaient utilisés dans un sens figuré pour exprimer une relation de proximité et de sollicitude : ils désignent des personnes qui prennent soin d'autres êtres⁴⁸.

(3) Une autre question difficile concerne la relation entre le récit primitif de Gn 2-3 et le noyau primitif en Gn 4,1.17-21. Les deux textes sont liés

⁴⁷ Cf. ci-dessus 2.2.

⁴⁸ Pour ce sens de אָב cf. Job 29,16 ; 31,18 ; on peut également supposer une signification similaire pour אִמָּה en 2 S 20,19. Un usage identique des termes « père » et « mère » se présente dans d'autres langues sémitiques anciennes. Pour l'akkadien cf. I.J. GELB, T. JACOBSEN, B. LANDSBERGER et A.L. OPPENHEIM éd. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1964 : A/I, abu A (2. [titre honorifique], 4. [« sheikh »] et 5. [« intendant, fonctionnaire en chef »]) ; pour le phénicien cf. KAI 24, l.10 (inscription de Kalamuwa) et KAI 26, l.3 (inscription de Karatepe ; H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O. Rössler*, Wiesbaden 1962). Dans les deux dernières inscriptions, des rois (Kalamuwa, 'ZTWD) se déclarent « père et mère » soit d'une classe défavorisée (KAI 24, l.10), soit des habitants de son royaume (KAI 26, l.3).

par 4,1 qui porte sur la naissance de Caïn par Ève. Est-ce que le récit primitif de Gn 2-3 avait comme suite une partie de Gn 4⁴⁹ ? Notons d'abord un indice favorisant cette hypothèse : la généalogie portant sur la genèse de différents métiers et les premières acquisitions culturelles des Quénites représenteraient la suite logique d'un récit rapportant l'acquisition des capacités intellectuelles par le premier couple. D'un autre côté, il y a plusieurs arguments qui s'opposent à l'idée que Gn 2-3* et Gn 4* formaient un seul récit. Le fait que Caïn devient constructeur d'une ville (cf. 4,17) ne va pas très bien avec l'idée qu'il représente la deuxième génération de l'humanité⁵⁰. Les genres des deux entités (récits primitifs) sont différents et les vocabulaires n'ont pas de points communs. On peut donc en tirer la conclusion que le récit de Gn *2-3 était originellement indépendant de celui de *Gn 4.

3.2.2 La transgression en tant qu'initiation

Les interprétations de la transgression en Gn 2-3 en tant que péché originel ou rupture fatale de la relation entre Dieu et les hommes sont prédominantes, même dans les ouvrages assez récents. À mon avis, cette forte tendance d'interprétation est due au passage 3,8-19 (et 3,22b.24) où Dieu condamne les actions du serpent, de la femme et de l'homme. Cependant, si on considère ces versets comme un développement secondaire du récit il est possible de gagner un nouveau regard sur ce récit. Une interprétation moralisante ne s'impose plus. Dans le récit primitif, la transgression a d'importants traits positifs et on a l'impression qu'il représente pour l'auteur une option légitime, voire nécessaire. Une telle optique se trouve également dans d'autres mythes du Proche-Orient ancien. Dans la fin du mythe d'*Adapa et le vent du sud*, le lecteur apprend que la transgression de l'interdiction du dieu *Ea* de manger des mets célestes aurait été le meilleur choix, puisque le protagoniste *Adapa* aurait gagné la vie éternelle⁵¹. On trouve le motif d'une transgression semblable également dans la cinquième tablette de l'épopée de Gilgamesh⁵². Gilgamesh et son compagnon Enkidu envahissent la forêt des cèdres, la demeure des dieux, ils tuent le gardien Humbaba et puis coupent les arbres sacrés. Ici, une parenté forte avec le récit de Gn 2-3 consiste dans le motif des arbres défendus, tabouisés⁵³. Tandis que dans l'épopée de Gilgamesh l'ensemble des cèdres sont appa-

⁴⁹ Il y des indices en faveur du fait que le récit du fratricide forme une insertion secondaire, cf. 3.1.

⁵⁰ Cf. cependant la n. 40.

⁵¹ Cf. Sh. IZRE'EL, *Adapa and the South Wind : Language has the Power of Life and Death*, Winona Lake 2001.

⁵² J. BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris 1992 ; R.-J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh (Littératures Anciennes du Proche-Orient 15)*, Paris 1998 ; A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. I/II. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, Oxford/New York 2003 ; S. M. MAUL, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München 2005.

⁵³ Tableau V (version de la bibliothèque ninivite).

remment défendus, dans le récit de Gn 2-3 ce sont seulement deux arbres, voire un arbre (si l'interprétation proposée ci-dessus est correcte). Un autre parallèle possible entre Gilgamesh et Gn 2-3 consiste dans la découverte par Gilgamesh d'un « bosquet des dieux », un jardin mystérieux qui se trouve à la sortie du passage des Monts Jumeaux. Lors de sa quête de la vie éternelle Gilgamesh entre dans le jardin malgré l'avertissement du gardien de ce passage, un homme scorpion, et fait la connaissance de la cabaretière Siduri⁵⁴. En outre, on pourrait mettre en parallèle le récit de Gn 2-3 avec le mythe grec de Prométhée qui touche au problème de l'autonomie de l'homme et de son émancipation vis-à-vis de Dieu⁵⁵.

Sh. Izre'el a interprété l'intrigue du mythe d'*Adapa et le vent du sud* comme un récit d'initiation. Cela me paraît une catégorie d'interprétation appropriée pour le genre du mythe d'Adapa, mais aussi pour Gilgamesh et pour le récit de Gn 2-3. Sur son chemin le protagoniste (Adapa, Gilgamesh, le premier couple) apprend, entre autres, à transgresser un tabou et à négliger l'interdiction divine pour acquérir un certain bien (vie éternelle, bien matériel, sagesse, capacité de jugement). Dans chacun de ces mythes le candidat est inspiré et encouragé par une instance savante, que ce soit un dieu (Anu, Šamaš), ou un animal surnaturel (le serpent).

3.2.3. La place du récit de Gn 2-3 dans la Bible Hébraïque

Tandis que dans ces mythes la transgression d'un tabou ou d'une prérogative divine est une option réelle, dans le contexte de la Bible une telle idée est plutôt étonnante, car ici les transgressions des prescriptions divines sont en général mal vues et sanctionnées. Mais sous l'angle du conflit entre Dieu et l'homme, motif très ostensible dans le récit de Gn 2-3, ce dernier peut être comparé avec le combat entre Jacob et l'ange (Dieu), combat qui dure toute une nuit et que l'homme finalement emporte (cf. Gn 32,23-33). Les deux intrigues aboutissent à une fin similaire : l'être surnaturel (Dieu) constate que l'homme est devenu son égal ou même son supérieur. Cette disposition démontre donc que le thème du récit primitif de Gn 2-3 n'est pas la distanciation de Dieu par rapport aux hommes, mais au contraire le rapprochement de l'homme des êtres divins : par le choix d'autonomie et d'émancipation de Dieu l'homme découvre ses capacités « divines ».

En outre, le motif du rapprochement de l'homme de Dieu - idée centrale du récit de Gn 2-3 - s'associe bien à la perception de l'homme en tant qu'image de Dieu en Gn 1. Au passé, les deux textes ont été comparés le plus souvent sous l'angle de leurs différences. Cette tendance était certai-

⁵⁴ Tableau IX (version de la bibliothèque ninivite). Concernant ce motif cf. T. RÖMER, « Le jardin d'Éden entre le ciel et la terre », *Journal Asiatique* 300/2, 2012, p. 581-593 (ici 581-582).

⁵⁵ Pour un rapprochement avec le mythe de Prométhée cf. également PH. BORGEAUD et T. RÖMER, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient ancien : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in PH. BORGEAUD et F. PRESCENDI éd., *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève 2008, p. 121-148.

nement due à l'attribution des deux récits à deux sources différentes. Mais dans les dernières années, certains travaux ont également mis en évidence les points communs ou similaires des deux compositions⁵⁶. La présente analyse diachronique du récit de Gn 2-3 et la tentative de la reconstruction de son noyau primitif les font encore plus ressortir. Le rapprochement de l'homme de Dieu n'est plus encombré par un péché fatal de l'homme et de la rupture de sa relation avec Dieu. En effet, le récit de Gn 2-3 contient plusieurs expressions et motifs que nous trouvons en Gn 1 mais également dans d'autres textes provenant des milieux sacerdotaux : le motif du jardin de Dieu (important dans le livre d'Ezéchiel)⁵⁷, la ressemblance de l'homme avec Dieu (Gn 1, Ez)⁵⁸, l'allusion à la pluralité de Dieu (Gn 1)⁵⁹ ; les expressions נפש חיה⁶⁰, אדם (P) ; l'importance des animaux (dont la terminologie est similaire en Gn 1 et en Gn 2-3⁶¹). Ces convergences et similitudes sont frappantes et il faudrait se demander si le récit de Gn 2-3 émane du même milieu que Gn 1 et d'autres textes de P et d'Ezéchiel. En outre, comme nous avons vu, le récit a également d'importants motifs en commun avec la littérature sapientiale d'Israël⁶² et du Proche Orient ancien ; nous nous apercevons donc que son auteur est remarquablement érudit et ouvert à plusieurs traditions littéraires.

SUMMARY

Several questions about the story of Gen 2-3 remain unresolved in current scholarship. For instance, the implications and manifold consequences of the transgression act – the consumption of the forbidden fruit – are much debated. Interpreters generally agree that the story is connected to several

⁵⁶ Cf. A. SCHELLENBERG, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATHANT 101), Zürich 2011, p. 238-243 ; R. HECKL, « Die Exposition des Pentateuchs. Überlegungen zum literarischen und theologischen Konzept von Genesis 1-3* », in A. BERLEJUNG et R. HECKL éd., *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig 2011, p. 3-37.

⁵⁷ Ez 28,13 ; 31,8bis.9 ; 36,35.

⁵⁸ Gn 1,26-27 ; Ez 28.

⁵⁹ Gn 1,26-27 ; 3,22.

⁶⁰ Apparaît uniquement dans P, Gn 2-3 et Ez (Gn 1,20.21.24.30 ; 2,7.19 ; 9,10.12.15.16 ; Lv 11,10.46 ; Ez 47,9).

⁶¹ Gn 1 : עוף השמים / עוף ; Gn 2-3 : חית השדה / עוף השמים. Le récit de Gn 1, à la différence de celui de Gn 2-3, mentionne également les animaux des eaux.

⁶² Il s'agit notamment des motifs et des termes suivants : « l'arbre de vie » (cf. Pr 3,18 ; 11,30 ; 13,12 ; 15,4 ; cf. en haut 3.2.[1]), « la connaissance de bien et du mal » (cf. Dt 1,39 ; 2 S 14,17 ; 19,36 ; 1 R 3,9), « intelligent » (ערום, cf. Job 5,12 ; Pr 12,23 ; 13,6 ; 14,8.15.18 ; 22,3 ; 27,12) et « acquérir le discernement » (שכל hi., cf. entre autres Pr 1,3 ; 10,5 ; 14,35 ; 15,24 ; 16,20.23 ; 17,2 ; 21,11.12.16 ; Dn 1,4.17 ; 9,13.22.25 ; 11,33.35 ; 12,3.10). Cf. K. SCHMID, « Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung und ihrer theologischen Tendenz », ZAW 114, 2002, p. 21-39.

“J” / “non-P” narratives of the primeval history. Besides the use of the tetragrammaton as the designation for God, a common characteristic of these stories is the strong opposition between Yhwh as a harsh deity on one hand and disobedient and transgressing humankind on the other.

This paper reconsiders several open questions as well as the aforementioned consensus. The analysis of important motifs in Gen 2-3 leads to the conclusion that this story differs in theologically important ways from the postulated “J”-narrative in Genesis. This indicates that it was *not* composed as an integral part of that narrative. There are, in Gen 2-3, ideological features and linguistic elements typical of the “J” stratum, but they are all found in the sections that present Yhwh God’s investigation and punishment of the couple (3,8-19.24). Since these verses are in tension with or even contradict their immediate context, it should be assigned to a redactional (“J”) layer.

According to this analysis, the transgression in Gen 2-3 should not be considered a sin. Rather, it is an important step in human evolution towards a self-conscious and autonomous being. The plot has a structure similar to some episodes in ancient Near Eastern myths. ‘Initiation’ functions as a central theme.

Finally, the article discusses the literary milieu of the story. Because of several linguistic and thematic similarities with Gen 1, with P-texts in general, and with the book of Ezekiel, the relationship of Gen 2-3 to these literary entities needs to be reconsidered.

Résumé

Ce colloque a réuni biblistes, assyriologues, et spécialistes de l'antiquité pour traiter de la question du tabou et des transgressions, à partir de leurs disciplines et à travers leurs corpus de référence: Bible, Mésopotamie, Grèce antique, Egypte ancienne, période mamelouke... Les contributions font d'une part ressortir l'absence d'un terme qui équivaldrait au mot «tabou», initialement emprunté par les anthropologues du siècle dernier aux langues polynésiennes. Il semble cependant que plusieurs caractéristiques rattachées à ce concept soient récurrentes dans les sociétés abordées.

Ainsi, plusieurs communications ont relevé l'importance des interdits alimentaires comme marqueurs identitaires. Ces «manières de table», tel que l'interdit du sang dans l'ancien Israël, permettent en effet au groupe d'établir ses propres limites «de l'intérieur», et de définir ses modes d'appartenance et de reconnaissance. Il arrive également que les régimes alimentaires servent à décrire le groupe de l'extérieur. Cela peut s'avérer injustifié et caricatural, comme dans le cas du régime sans porc attribué aux Égyptiens par Hérodote, ou au contraire refléter une réalité socio-historique à l'image des Amorites, peuple nomade mangeurs de truffes du désert et de viande crue. La fonction identitaire des régimes alimentaires est également mise en valeur lors des rencontres interethniques où les groupes minoritaires, comme les juifs à la période hellénistique, sont obligés d'adapter leur pratique pour éviter leur exclusion des cercles d'influence de la cité.

Les relations sexuelles sont un domaine où les lois ont peu d'emprise et où les tabous permettent de définir les limites. Il a ainsi été question de la prostitution dans l'ancien Israël et de l'utilisation métaphorique de la prostitution dans le discours prophétique, du problème des mariages interethniques qui brouillent les frontières de la communauté, ou encore de la possibilité dans des situations exceptionnelles de braver des interdits fondamentaux comme celui de l'inceste afin de préserver d'autres valeurs du groupe.

On a également abordé des «tabous de contact» qui caractérisent des lieux exclusifs, comme un sanctuaire ou la maison d'une grande prêtresse, et dont l'entrée est réservée aux seuls initiés. Certains objets, tels que les butins de guerre, ou certaines personnes, tels que les premiers-nés, se voient attribuer un caractère sacré qui implique leur mise à l'écart du groupe. Inversement, leur «mise en contact» est conditionnée par l'observation d'un rituel ou de postures qui assurent la protection du reste du groupe.

La compréhension des interdits et des différentes formes de régulation nécessite la prise en compte du contexte économique et social dans lequel ils se développent ainsi que de l'imaginaire collectif auquel ils se réfèrent. Les Assyriens opèrent ainsi une distinction fondamentale entre le volontaire et l'involontaire. La prise en compte de fautes involontaires permet d'expliquer toute forme de malheur dont l'origine remonte au comportement de celui qui en est atteint. Ce sens de la responsabilité engendre de nouveaux interdits fixés par la science hémérologique, qui détermine les jours fastes et néfastes dont la connaissance permet de limiter les fautes inconscientes. Les textes fondateurs du judaïsme de l'époque perse expriment quant à eux un idéal où le droit serait placé sous l'autorité du temple. La loi du talion et les peines de mutilation qu'elle implique relève alors plus d'une construction idéologique que de la réalité historique.

About this book

This colloquium brought together biblical scholars, Assyriologists and scholars of Antiquity to discuss the question of taboo and its transgressions, from the perspective of their disciplines and through their particular corpus of data and documents: Bible, literary or archeological evidence from Mesopotamia, ancient Greece, ancient Egypt and the Mamelouk period. On the one side, the contributions highlight the absence of a term that would be the equivalent of the word "taboo", originally borrowed from the Polynesian languages by last century's anthropologists. It appears however that several characteristics connected to this concept are recurring in the societies under scrutiny.

Thus, several contributions indicated the importance of food prohibitions as identity markers. These "table manners", such as the blood interdiction in ancient Israel, allow a group to establish its own boundaries from the inside, and to define its modes of belonging and recognition. It also happens that specific diets are used to describe a group from the outside. It can prove unjustified and caricatural, as is the case for the pork-less diet attributed to the Egyptians by Herodotus, or, on the contrary, reflect a socio-historic reality, as in the case of the Amorites, a nomadic tribe which ate desert truffles and raw meat. The identity function of diets is also highlighted in interethnic contact, when minority groups, like the Jews in the Hellenistic periods, were forced to adapt their practice to avoid being excluded from the city's circles of influence.

Sexual intercourse is a domain where laws hold little sway and where taboos help to define limits. Thus, prostitution in ancient Israel was discussed as well as the metaphorical use of prostitution in prophetic discourse. Other contributions also analyzed the problem of interethnic marriages that blur the boundaries of the community, and the possibility, in extreme situations, to defy fundamental prohibitions such as incest in order to preserve other group values.

"Contact taboo" were also considered. They characterize exclusive places, e. g. a sanctuary or the house of a high priestess, the entrance of which is limited solely to the initiated. Some objects, such as war spoils, or some people, e. g. first-borns, are attributed a sacred character which necessitates that they be set aside from the group. Conversely, their integration requires the observance of a ritual or of postures insuring the protection of the remainder of the group.

In order to properly understand such prohibitions and regulations, one needs to be aware of the economical and social context in which they developed as well as of the collective imaginary to which they refer. Assyrians put into place a fundamental distinction between voluntary and involuntary action. Taking into account involuntary mistakes allows explaining any type of trouble related to the behavior of the affected person. This peculiar sense of responsibility generated new prohibitions established by hemerology, which distinguished auspicious from inauspicious days. Knowing these would limit the risk for committing unconscious mistakes. For their part, the founding texts of Judaism of the Persian period express an ideal that law should be placed under the authority of the temple. The law of retaliation (lex talionis) and the penalties of mutilations it implies expresses an ideological construct rather reflecting historical reality.