

GILGAMESH ET ADAM : UN SALUT PAR LE MYTHE ?

André Wénin

INTRODUCTION

Pour introduire à une réflexion sur les rapports complexes entre récit et salut, il n'était guère naturel de commencer par de vieux récits dont on peut se demander s'ils ont aujourd'hui une valeur autre que folklorique ou, au mieux, culturelle. Il y a donc quelque chose de périlleux à vouloir entamer une telle réflexion en exhumant ainsi des histoires mythiques. Car, même si elles font partie des sources – sémitiques – lointaines de notre culture, elles sont tellement éloignées de nos évidences qu'elles risquent bien de n'avoir plus qu'un intérêt tout à fait secondaire.

Pourtant, curieusement, un certain regain d'intérêt se manifeste aujourd'hui pour ce type de récits, et pas forcément dans les cercles croyants, d'ailleurs. Comme si, gavés d'une rationalité envahissante, les postmodernes que nous sommes pressentaient que ces vieilles histoires, ces paraboles qui ont traversé les âges, avaient quelque chose à enseigner à notre génération, comme elles l'ont fait pour d'autres générations avant nous.

Effectivement, et c'est ce que je voudrais tenter d'illustrer, ces récits immémoriaux parlent d'un «salut» pour l'être humain. Non un salut religieux au sens courant du terme – libération du péché ou vie comblée après la mort. De cela, les récits mythiques du Proche-Orient ne parlent pas. Mais le mythe a quelque chose de salutaire sur un autre plan¹. Dans la culture qui le produit, il a pour fonction de permettre au groupe et aux individus qui le composent de s'y retrouver dans un monde qui, sans cela, resterait chaotique, violent, comme plongé dans l'effrayante nuit de l'étrangeté. C'est que le mythe structure le monde en le racontant, il en décrit les lois, il évoque les aléas qui affectent les humains, situant tout cela en relation avec les «dieux», ces forces sur lesquels nul n'a prise bien qu'elles déterminent en profondeur l'existence de chacun. Bref, le mythe ordonne le réel, il y met du sens, et, dans cette mesure, il permet aux humains de vivre. En cela, il a quelque chose de religieux. Non en ce qu'il parle de divinités, mais plutôt parce qu'il relit la réalité pour lui donner sens et qu'il propose une façon de vivre relié au monde et aux autres.

Mon projet en proposant la lecture de deux récits mythiques n'est cependant pas de tenter de montrer quelle était leur signification dans la culture antique qui les a produits, en quoi ils étaient «salutaires» pour leurs auditeurs d'alors. Ma question est autre : il s'agit de voir si la manière dont ces textes racontent un salut a encore une pertinence aujourd'hui, si ces mythes ont gardé quelque chose de salutaire pour les lecteurs que nous sommes. Ont-ils encore la capacité d'évoquer des chemins d'humanisation, d'épanouissement, de bonheur ? Ou du moins, sont-ils encore à même d'interpeller,

¹ À ce sujet, voir les recherches de M. ÉLIADE, et en particulier *Aspects du mythe* (coll. Idées), Paris, NRF, 1963. Voir aussi l'article «Mythes», dans l'*Encyclopædia Universalis* 15 (19?), et notamment la contribution de Paul Ricoeur «L'interprétation philosophique» (p. 1040 ss.).

de donner à penser à ce que veut dire «devenir humain» en échappant à une vie qui «n'est pas une vie», comme dit l'expression populaire ?

Les deux récits que j'ai retenus ne sont pas des mythes à proprement parler, mais des récits de sagesse, très proches du mythe par leur esprit et leur fonction². Ils sont issus d'une même aire culturelle. L'un nous est bien connu. Rebattu, poussiéreux, il semble tout au plus matière à prédication ou à folklore : c'est l'histoire d'Adam et Ève. L'autre, la légende de Gilgamesh, nous est moins familier, encore que le nombre d'éditions récentes – ne serait-ce qu'en langue française³ – laisse penser que bien des gens s'y intéressent de près ou de loin. Par rapport au récit biblique, il a l'avantage de la fraîcheur et de la nouveauté que l'histoire d'Adam a perdues dans un Occident qui se souvient, parfois amèrement, de ce qu'un certain enseignement chrétien a tiré de cette page de la Genèse.

BRÈVE PRÉSENTATION HISTORIQUE DES DEUX ŒUVRES

L'épopée de Gilgamesh : tel est le titre courant de ce qui constitue en réalité une légende dont le principal héros est Gilgamesh, le roi mythique d'une ville de basse Mésopotamie, Uruk. À en juger au nombre de copies et de traductions dont on a retrouvé des fragments un peu partout dans le Moyen-Orient, cette histoire est sans doute l'une des plus célèbres de l'aire culturelle en question au cours des trois millénaires qui précèdent notre ère⁴. Autour de la figure de ce personnage glorieux qui a dû régner à Uruk au XXVIII^e siècle, s'est formée une tradition orale relatant exploits légendaires et vie héroïque. De là sont nées d'abord des compositions littéraires isolées les unes des autres et dont on a gardé des traces écrites. Au début du deuxième millénaire, divers épisodes existants sont rassemblés en une œuvre unique, et une épopée prend forme, qui continuera d'évoluer jusqu'à la version classique datant vraisemblablement des XIII^e-XII^e siècles. Cette dernière version, composite – un texte d'environ 3500 vers en langue akkadienne – nous est connue par une copie écrite sur des tablettes d'argile en écriture cunéiforme trouvées dans les fouilles de la bibliothèque du roi de Ninive, Assurbanipal (VII^e s.). Cette copie est la plus complète en notre possession. Mais, en raison de l'état des tablettes, elle présente des lacunes dont certaines peuvent être comblées en recourant à d'autres versions antiques trouvées dans les ruines de différentes villes du Moyen-Orient.

Premier livre de la Bible hébraïque, la Genèse est mieux connue. Sa rédaction finale remonte selon toute vraisemblance au V^e siècle avant l'ère commune, mais il est indubitable que cette rédaction constitue le point final d'une longue histoire dont les contours précis sont très discutés aujourd'hui. Pour le récit qui nous concerne, l'histoire d'Adam et Ève, peu de spécialistes continuent encore à tenir l'hypothèse, courante jusqu'il y a peu, d'une composition remontant à l'époque de Salomon, soit au milieu du X^e siècle. Beaucoup penchent pour une rédaction de l'époque de l'exil à Babylone, autour du VI^e siècle. Cependant, il est plus que vraisemblable que celle-ci n'est pas une pure création de cette

² Voir A. WÉNIN, «Le mythique et l'historique dans le premier Testament», dans M. HERMANS (éd.), *Bible et Histoire* (coll. Le livre et le rouleau), Bruxelles, Lessius, 2000 (à paraître).

³ Voir, par exemple, Fl. MALBRAN-LABAT, *Gilgamesh* (Supplément au Cahier Évangile, 40), Paris, Cerf, 1982 (réédition dans la coll. Documents autour de la Bible, Paris, Cerf, 1992) ; J. BOTTERO, *L'épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, Gallimard, 1992 ; R.J. TOURNAY & A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (coll. Littératures Anciennes du Proche-Orient, 15), Paris, Cerf, 1994 (traduction scientifique avec une bonne introduction) ; J. CASSABOIS, *Le Roman de Gilgamesh*. Préface de Jean Bottero, Paris, Albin Michel, 1998. Des études scientifiques sont aussi menées sur cette «épopée». Voir par exemple celles de J.H. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982.

⁴ Pour R. LARGEMENT, «Gilgamesh», dans *Encyclopædia Universalis* 10 (199?) 468, cette épopée est au monde mésopotamien ce que l'Iliade et l'Odyssée sont au monde grec. L'article fournit un résumé rapide de l'ensemble de l'œuvre.

époque. Écrit ou oral, un matériau narratif existait dans doute auparavant, bien que rares sont actuellement les exégètes qui osent assigner à ce matériau préexistant une date un tant soit peu précise.

Ceci dit, il ne fait aucun doute que les auteurs de cette partie de la Genèse connaissaient l'épopée de Gilgamesh sous une forme ou sous une autre. Ils y ont emprunté plus d'un motif. Ainsi, au début de l'histoire de Gilgamesh, on assiste à la création par une déesse d'un être humain qui vit d'abord avec les animaux avant d'être introduit dans la société humaine par une femme (I 2,33-41 et 4,17-29). On reconnaît là le schéma que suit la Genèse pour relater la création d'Adam et Ève (Gn 2,7; 2,18-3,7). Je reviendrai longuement sur cet exemple⁵. Plus loin dans Gilgamesh, le lecteur rencontre un serpent qui dérobe au héros la plante de vie et le voue ainsi à une mort certaine (XI 1,277-292), un autre motif adapté dans le récit de l'Éden (Gn 3). C'est aussi dans le récit mésopotamien que l'on trouve la version du déluge qui a dû servir de modèle à l'histoire de Noé dans la Genèse (XI 1,9-162, voir Gn 6-8).

Je n'entrerai pas ici dans la querelle stérile entre, d'une part, ceux qui se scandalisent de tels rapprochements qui leur semblent de nature à mettre en question l'inspiration de la Bible et, d'autre part, ceux qui accusent la Bible de plagiat et le manque d'originalité. À mon sens, il est plutôt réconfortant de voir comment la sagesse biblique a largement puisé dans les trésors littéraires de son monde pour raconter sa propre conception de Dieu et de l'homme – et que celle-ci soit ou non inspirée, la question ne se pose pas ici. Ma préoccupation en lisant ces deux récits sera plutôt de chercher à voir comment ils parlent de l'humanisation de l'être humain, de son «salut». Certes, il ne sera pas possible d'être complet. Je vais donc retenir seulement un épisode au début de chacun des récits, la création d'un humain et sa première rencontre avec une femme. Par une lecture attentive, je voudrais tenter de mettre en lumière l'expérience dont ces textes témoignent quant à ce qui permet la vie de l'être humain ou, au contraire, la menace.

FACE À LA VIOLENCE DE GILGAMESH, ENKIDU ET LA COURTISANE

Je veux faire connaître celui qui a tout vu sur la vaste terre, qui a tout connu et tout compris, celui qui a percé l'ensemble de tous les mystères, Gilgamesh, le maître de toute sagesse à l'universel savoir : il a contemplé le Secret et découvert le Caché, il nous a transmis des connaissances d'avant le déluge. (Gilgamesh I 1,1-6)⁶

Ainsi commence la légende mésopotamienne à la louange de ce grand roi. Pourtant, son histoire débute bien mal. Car Gilgamesh, cet homme sans pareil, se présente d'abord comme un odieux tyran.

Puissant comme un buffle, sa démarche est altière ; le choc de ses armes sans rival. À son tambour, ses compagnons doivent se lever. En leur logis, les hommes d'Uruk ne décolèrent pas : « il ne laisse, ce Gilgamesh, aucun fils à son père ; jour et nuit, il déchaîne sa violence. Gilgamesh, lui le pasteur d'Uruk-l'Enclos, lui, le pasteur de son peuple, il ne cesse de l'opprimer. Il ne laisse, ce Gilgamesh, nulle fille..., qu'elle soit fille d'un preux ou compagne d'un jeune homme. » (I 2,8-17)

Un buffle, ce Gilgamesh. Car il y a quelque chose de bestial dans sa puissance. Et une fierté d'autant plus insolente que nul n'ose résister à ses démonstrations de force, alors que tous sont remplis d'une colère d'autant plus humiliante qu'elle est inefficace. C'est que la violence du despote semble

⁵ Pour une approche classique de la comparaison entre ces deux scènes, voir J.A. BAILEY, «Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3», dans *Journal of Biblical Literature* 89 (1970) 137-150.

⁶ Les citations de l'épopée de Gilgamesh suivent la traduction littérale de Fl. Malbran-Labat (voir n. 3). J'y apporte à l'occasion l'un ou l'autre aménagement en vue d'une meilleure lisibilité. Pour les références, le chiffre romain renvoie à la tablette, le premier chiffre arabe à la colonne et le second à la ligne (vers). – Cette analyse du premier épisode de l'épopée doit beaucoup aux participants de deux ateliers de lecture sur des récits d'origine, animés par l'auteur entre 1997 et 1999 à la Maison du conte de Namur.

sans borne, lui «qui n'a aucun scrupule à satisfaire tous ses appétits»⁷. Ce sont les gens d'Uruk eux-mêmes qui l'apprennent au lecteur : ce roi qui devrait être leur pasteur ne fait que les opprimer, sans le moindre respect pour eux, pour leurs liens affectifs, pour le tissu familial et social de son peuple.

Leur plainte finit par atteindre les dieux qui imaginent une solution : donner à Gilgamesh un rival qui fasse jeu égal avec lui pour que la paix puisse revenir à Uruk. Doté d'un adversaire de même force, Gilgamesh trouvera un exutoire à sa violence et cessera d'écraser ses gens et de les terroriser. C'est effectivement ce qui se passera plus loin : au terme d'un combat acharné avec un rival, une lutte sans réel vainqueur, Gilgamesh deviendra un être de paix et d'amitié, soucieux du bien-être des siens, le sage mythique que chante le début de la légende.

Cette histoire commence donc avec un problème de taille, et qui est de tous les temps : comment mettre un terme à la violence et à l'arbitraire des puissants ? La solution préconisée par les dieux, on le notera, n'est pas de briser purement et simplement cette violence – s'ils pouvaient créer un être, ils leur était également possible d'en supprimer un. Ce n'est pas non plus de changer le cœur de Gilgamesh en lui apprenant la douceur et le respect. Ils partent plutôt du présupposé qu'un pouvoir n'est arbitraire – et sa puissance inhumaine – que lorsqu'il reste sans contre-pouvoir capable de lui imposer une limite et de le forcer au respect d'autrui. S'il trouve cet équilibre, la suite du récit le montrera, le puissant n'est pas privé de sa force. Mais au lieu de l'exercer sans retenue et à son profit exclusif, il peut la mettre au service de causes nobles. C'est ainsi que, une fois devenu l'ami de son adversaire, Gilgamesh se rendra avec lui dans la forêt des cèdres pour y mettre hors d'état de nuire le géant Humbaba qui sème le malheur et la mort dans le pays⁸.

Avant cela, le narrateur nous fait assister à la création et à l'humanisation progressive d'un homme, le futur rival et ami de Gilgamesh, Enkidu. Les étapes de l'évolution de cet être semblent suivre celles du développement d'un petit d'homme. Voici le début de ce récit :

La déesse Aruru se lava les mains, découpa un pàton d'argile et cracha dessus. Dans le désert, elle créa Enkidu, le preux, créature de silence, puissance⁹ du Dieu Ninurta. (I 2,34-35)

Fait de glaise, cet être reçoit aussi un élément divin : le crachat de la déesse mère¹⁰. Pourquoi donc la salive ? Serait-ce par la bouche, lieu du manger, mais aussi du parler, que l'humain peut émerger de la nature et s'apparente au divin ? Quoi qu'il en soit, la naissance a lieu dans un désert, un non-monde. La créature est d'abord un être de silence, sauvage et violent comme Ninurta, le dieu de la guerre et de la chasse, sorte d'énergie brute prête à déployer la force qu'il faut pour se faire une place et se nourrir, bref, tuer pour s'imposer et survivre. Ne serait-ce pas là l'image d'un enfant à peine né, totalement investi dans un violent désir de vivre, de survivre ? Mais la description se poursuit :

Il était velu sur tout le corps ; sa chevelure avait la luxuriance de celle d'une femme, son abondante toison avait poussé drue comme les blés. Il ne connaissait ni les humains ni même le pays civilisé ; il était vêtu comme Shakkan – le dieu des troupeaux et des bêtes sauvages. En compagnie des gazelles il se nourrissait d'herbes. Avec les hardes il étanchait sa soif aux points d'eau ; avec les bêtes sauvages il se délectait d'eau pure. (I 2,36-41)

Tous les détails vont dans le même sens : la pilosité abondante, le vêtement fait de peau, sans doute, la compagnie des gazelles, la nourriture et la boisson, tout l'apparente aux animaux qu'il fréquente. En outre, en insistant sur le foisonnement, en empruntant ses comparaisons au monde

⁷ TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 47.

⁸ Le passage est mutilé, mais son sens est assez clair malgré tout : voir MALBRAN-LABAT, *Gilgamesh*, p. 21.

⁹ Je suis ici la traduction de TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 50, pour un mot qui évoque sans doute «une force de la nature» (p. 51) ; Malbran-Labat lit «parcelle».

¹⁰ À ce sujet, voir TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 51, qui précisent que cette traduction est inspirée d'une autre légende mésopotamienne, l'épopée de Hatra-Hasis, I 234.

végétal, animal, humain et même divin, en renvoyant tant au féminin qu'au masculin, la description donne à voir en cet être un ramassis de potentialités en tous sens, dont le narrateur souligne qu'il est encore bien loin du monde humain et de la civilisation. À nouveau, on peut reconnaître ici le portrait d'un petit enfant, rempli d'énergies et de potentialités multiples, contradictoires, encore confuses – une situation qui, si l'on y réfléchit un peu, a de quoi faire peur.

C'est d'ailleurs la réaction qu'Enkidu provoque chez le chasseur qui, le premier, le rencontre à un point d'eau. Celui-ci se rend compte qu'Enkidu est un gâche métier : il bouche les trous creusés pour servir de pièges, il arrache les filets tendus, et, de toute sa puissance, il défend les bêtes face au chasseur qu'il prive ainsi de ses proies. Bref, il vit en symbiose parfaite avec la nature (I 2,42–3,10). C'est donc à casser cette symbiose que le chasseur va s'employer. Sur les conseils de son père répétés par Gilgamesh lui-même, il demande à une courtisane de séduire le sauvage, pour l'éveiller au désir et lui faire connaître le plaisir. Écoutez le conseil du père :

«Va vers Gilgamesh, mon fils. Il te donnera une courtisane, fille de joie. Emmène-la, car c'est par elle que sera vaincu l'homme, mieux que ne le ferait l'homme le plus fort. Lorsqu'au point d'eau il fera boire la harde, qu'elle ôte ses vêtements et dévoile ses charmes. Aussitôt qu'il la verra, il s'approchera d'elle. Étrangère lui deviendra alors la harde qui avait grandi sous son égide.» (I 3,17-24)

Ainsi, l'humanisation de Enkidu passe d'abord par l'expérience de la sexualité brute. Pas question de sentiments, de relation affective, de projet d'union. Seulement l'initiation à la sexualité – d'où la qualité de la dame en question et le scénario de strip-tease mis au point soigneusement dans l'espoir de piéger le sauvage. Aussitôt attiré par la femme, Enkidu entre en fusion avec elle. Il lui fait l'amour «six jours et sept nuits durant», comme une bête, pourrait-on dire – sauf que les bêtes n'agissent pas ainsi.

La fille de joie laissa tomber son corsage, elle ouvrit ses cuisses, il prit ses charmes. Loin de chercher à fuir, elle lui ravit le souffle, rejeta ses vêtements pour qu'il se couche sur elle et elle lui fit, à ce *lullu*¹¹, l'initiation de la femme. Ses étreintes passionnées gémissaient amoureusement sur elle. Six jours et sept nuits, Enkidu en rut posséda la fille de joie.

Lorsqu'il fut rassasié de la jouissance qu'elle lui donnait, il voulut retourner vers sa harde. Mais, à la vue d'Enkidu, les gazelles se mirent à détalier et les bêtes sauvages fuirent son contact. Enkidu s'élança, mais son corps était flasque ; ses genoux restaient figés tandis que la harde s'éloignait. Enkidu était affaibli ; sa course n'était plus comme avant. Mais lui-même s'était épanoui, son intelligence s'était éveillée. (I 4,16-29)

La transformation est spectaculaire. Tout s'y passe comme si la découverte de la sexualité arrachait cet être à l'animalité pour l'introduire dans le monde humain par l'expérience de la jouissance, et d'un désir insatiable qui va bien au-delà de la simple satisfaction d'un besoin «naturel» ordonné à la survie de l'espèce.

Mais il est une autre composante dans l'expérience évoquée. C'est le don. Car le plaisir, Enkidu le reçoit de la femme. Ainsi, ce n'est pas seulement le sexe qu'il découvre, c'est aussi une altérité sans laquelle la jouissance ne serait pas, l'autre qui lui donne ce qu'il ne peut se donner. Mais qui dit altérité dit aussi limite, et sortie du monde fusionnel avec la mère nature. Ce n'est donc pas étonnant qu'une double instance paternelle préside à ce processus de rupture, dont les signes évidents sont l'éloignement des animaux désormais apeurés, et la perte de la parfaite adaptation physique au milieu naturel qui faisait d'Enkidu un être semblable à l'animal. En revanche, l'éveil de l'intelligence l'adapte au monde qui sera désormais le sien, le monde humain.

Ce vieux récit est puissant. Il raconte comment le propre de l'humain est lié radicalement au désir qui naît de la rencontre d'une altérité, rencontre d'abord sans parole, simple corps à corps, où la

¹¹ Le terme *lullu* désigne un être primitif, encore à l'état sauvage, non touché par la civilisation.

jouissance donnée par l'autre est première et totale, comme dans la relation à la mère. Mais cette entrée dans le monde du désir introduit inmanquablement dans un état de faiblesse, d'imperfection, qui est lui aussi proprement humain. À l'inverse des animaux, qui ont quelque chose de parfait dans la mesure où ils sont instinctivement adaptés à la survie dans leur espace naturel, les humains sont sans cesse confrontés au sentiment et à la réalité de leur limite et de leur fragilité. Mais c'est aussi là que s'éveille peu à peu leur intelligence, la faculté d'adaptation indispensable non seulement pour se situer dans un monde sans cesse en mouvement, mais aussi et surtout pour évoluer dans le monde capital des relations humaines, là où se construit cette perfection toujours imparfaite et en cela proprement humaine : l'amour.

Enkidu revint s'asseoir auprès de la courtisane et se mit à contempler son visage. Ce que lui disait la courtisane, à présent ses oreilles l'entendaient. La courtisane lui disait : « Tu es beau, Enkidu, tu es devenu comme un Dieu¹². Pourquoi rôdes-tu dans le désert avec les bêtes sauvages ? Viens, je vais te conduire dans Uruk-l'Enclos [...] là où demeure Gilgamesh aux forces parfaites, où, tel un buffle, il est toujours prêt à démontrer sa supériorité face à tout adversaire. » Tandis qu'elle lui parlait, il acquiesçait à ses paroles. Il avait pris conscience de soi¹³ ; il cherchait un ami. (I 4,30-41)

Avec l'intelligence, s'éveille chez Enkidu le sens esthétique, l'intérêt pour la rencontre, la faculté d'écouter et de comprendre la parole de l'autre. Cette parole lui révèle sa beauté, sa dignité quasi divine, inaliénable ; elle l'invite à sortir de l'errance et de la solitude, à quitter l'animalité pour découvrir sa part divine. Mais l'autre est aussi, et inmanquablement, celui qui introduit dans la société humaine, figurée ici par la ville, une société dominée par des êtres qui, pour conjurer le danger de leur fragilité, laissent dominer en eux l'animal. Ainsi, Gilgamesh, ce buffle d'homme, ne vit qu'en piétinant les autres, faisant régner dans le monde des hommes la loi de la jungle... C'est ainsi que la parole d'autrui initie peu à peu l'humain. Elle ébauche un projet : «Viens, je vais te conduire...», et ce projet d'un autre permet la prise de conscience de soi. Mais celle-ci va de pair avec la découverte de la solitude indépassable qui fait espérer un ami. Car la conscience de soi, c'est aussi l'intuition certaine qu'une seule relation ne suffit pas à faire un humain.

Pourtant, ce n'est pas l'amitié que la femme a évoquée, mais plutôt la confrontation avec l'animal humain. Cette confrontation, Enkidu l'accepte d'emblée : il décide d'aller défier le tyran, sûr d'être le plus fort. Mais la femme s'oppose à cet idéalisme naïf, tentant de faire obstacle à ce désir mimétique, source de violence. Elle préfère cultiver chez Enkidu le goût de la fête, et surtout le désir d'amitié, lui laissant entendre que Gilgamesh aussi porte inconsciemment ce rêve dans la solitude où le plonge sa violence même. Comprenant la femme, Enkidu finit par se laisser toucher le cœur (I 4,42–6,30 ; II 1,60-66¹⁴). Ce n'est pourtant pas de cette manière que les choses se produiront. Un affrontement aura lieu, en effet, plus tard.

Mais avant cela, Enkidu est initié peu à peu au mode de vie des humains, comme par phases successives. La femme commence par le couvrir d'un de ses vêtements puis «le tenant par la main, elle le conduit comme un jeune enfant vers la hutte des bergers» (II 1,67-74). Un attroupement se forme autour de lui.

Pour lui qui avait coutume de téter le lait des animaux, on posa du pain devant lui. Avec appréhension, il le regarde, l'examine. Il ne connaissait pas le pain comme nourriture et ignorait la bière comme boisson. La courtisane lui dit : « Mange du pain, Enkidu : c'est le signe de la vie ; bois de la bière, c'est la coutume du pays ». Du pain, Enkidu en mangea jusqu'à satiété ; de la bière, il en but sept fois à la

¹² Cette dernière expression selon TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 56.

¹³ D'après TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 57, la phrase est construite en parallèle : «C'est un confident que son cœur cherchait, un ami».

¹⁴ La deuxième tablette suit la version en ancien babylonien, la version ninivite étant perdue à cet endroit (la numérotation de cette version est différente en TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 64ss).

cruche. Son cœur se détendit, il se mit à chanter, le cœur joyeux, et son visage s'illumina¹⁵. (II 1,75-101)

Mené par une figure maternelle dans le monde des hommes, Enkidu passe du lait au pain, d'un aliment naturel, animal, à une nourriture qui est «signe de la vie» – mais de la vie proprement humaine puisque sa préparation suppose tant et tant d'opérations typiquement humaines. Enkidu passe également de la boisson maternelle par excellence à la bière, un breuvage qui résulte lui aussi de la transformation par l'être humain de denrées naturelles. Ce passage est plus étonnant : chez les bergers, on aurait pu s'attendre à ce qu'on lui serve du lait. Mais la bière est le breuvage du pays des humains qui respectent des coutumes, et elle transforme l'être par le plaisir qu'elle procure et par l'ivresse qu'elle provoque quand elle met le cœur en fête. La parole peut alors se faire chanson, et le regard s'épanouir en lumière.

On notera le lien entre le premier repas d'Enkidu et la scène de son initiation sexuelle : les deux fois, un besoin vital devient le lieu d'une rencontre qui ouvre à la jouissance et à la croissance, mais avec une sorte de croisement entre les sphères privée et publique. Ainsi, l'union sexuelle est ordonnée à un besoin vital de la collectivité, la reproduction, mais c'est dans une rencontre intime que se vit la jouissance qu'elle procure. À l'inverse, la nourriture est un besoin vital de l'individu, mais le plaisir en est partagé au cours d'un rite commun, le repas.

Manger comme les humains n'est pas tout pour être un des leurs. L'hygiène et le vêtement sont important eux aussi :

Il frotta d'eau son corps hirsute et se frictionna d'huile. Alors, il ressembla à un homme. Il revêtit un vêtement, et le voilà comme un époux. (II 1,102-107)

Ces attentions prodiguées au corps sont aussi un des lieux où s'exprime l'humain, lorsque, de ce besoin de protection d'un corps trop exposé, trop vulnérable, l'on fait une occasion de cultiver une beauté proprement humaine et de s'ouvrir à la rencontre, à la relation. Enfin,

Enkidu prit son arme et se mit à combattre les lions. La nuit, les pasteurs purent rester couchés. C'est lui qui massacrait les lions. Du sommeil des vieux bergers il était le gardien, homme toujours en éveil, guerrier unique. (II 1,108-115)

En dernier lieu apparaissent les armes. Mais loin d'être ordonnées à la violence ou à la terreur, les armes d'Enkidu sont l'ultime marque de son appartenance à l'humanité. Seuls les humains, en effet, fabriquent des armes pour se défendre des fauves qui, sans cela, auraient le dessus – mais cela leur donne aussi la capacité de donner libre cours au fauve qui les habite, comme c'est le cas pour Gilgamesh. Mais à ce point d'un récit qui relate un processus d'humanisation, on peut supposer que cette brève scène des armes décrit la façon réellement humaine d'user de celles-ci, à savoir protéger, face aux lions et aux loups, les bergers rendus vulnérables par le sommeil ou le grand âge. Ainsi, Enkidu met-il sa force au service de la collectivité.

C'est dans ce même esprit qu'il s'en ira combattre Gilgamesh à Uruk. Un jour, tandis qu'il goûte au plaisir de l'amour avec la courtisane, un jeune homme les interrompt. Il raconte comment Gilgamesh traite les fiancés, se réservant le droit de déflorer la jeune fille avant le mariage. Chez Enkidu, c'est la révolte immédiate. Elle le conduit tout droit à Uruk. Là, il barre la route à Gilgamesh et l'affronte. Et de même qu'il protégeait les animaux face aux chasseurs, de même qu'il défendait les bergers face aux fauves, il s'interpose à présent pour secourir le peuple d'Uruk contre le roi prédateur.

¹⁵ La finale suit TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 67.

À l'issue de ce combat de taureaux¹⁶, longue lutte incertaine, Gilgamesh s'apaise enfin et renonce à faire violence à ce rival qui a fait jeu égal avec lui, qui lui a enseigné ainsi sa limite¹⁷. Alors, et alors seulement, Enkidu reconnaît la royauté de Gilgamesh et une amitié naît entre l'ancien tyran et celui qui, en s'opposant à lui, a réussi à juguler sa violence (II 1,131-235).

*

Je m'en tiendrai à ce premier épisode de la légende. Mais avant d'aller voir ce qui se passe avec Adam dans la Genèse, je voudrais synthétiser rapidement l'apport essentiel du récit mésopotamien pour ce qui est de la thématique du salut telle que je l'ai circonscrite plus haut. Deux approches complémentaires me semblent développées ici. La première concerne l'humanisation de l'être depuis l'état de nature, si l'on peut dire, jusqu'à l'homme accompli, soucieux de justice et prêt à s'engager pour ses semblables. Ce lent devenir est fait de passages multiples, où la jouissance et le désir, de même que la relation à l'autre – à l'autre sexe en particulier – apparaissent comme essentiels dans la mesure où ce sont eux qui ouvrent l'être au monde humain et à la culture. Tant que ce devenir relationnel n'a pas lieu, comme cela semble être le cas chez Gilgamesh, la violence s'impose cruellement, dévoilant le côté in-humain toujours présent en l'être humain¹⁸.

Ce problème de la violence ravageuse est la seconde thématique liée au salut. Car lorsque cette violence fait rage, comment trouver une issue ? Une réponse se cherche dans le récit, me semble-t-il. Lorsqu'un désir mimétique pousse Enkidu à rivaliser de violence avec le roi d'Uruk, la femme prend la parole et propose une autre issue : donner sa chance à la paix par l'amitié dont tout homme, fût-il le plus violent, porte en lui le désir et le rêve¹⁹. Mais la réalité épouse rarement ce scénario idéal. Le plus souvent, c'est dans l'affrontement que le puissant apprend sa limite. Si alors il consent à s'ouvrir aux vertus de l'amitié, un équilibre devient possible. Maîtrisée, sa force ne fait plus obstacle à l'alliance et, au lieu d'être porteuse de peur et de mort, elle peut devenir force de salut et vie.

ADAM ET ÈVE, OU LES RACINES CACHÉES DE LA VIOLENCE

Par rapport au long récit mésopotamien, la Genèse présente un texte nettement plus succinct et sans doute aussi plus travaillé. Aussi va-t-il va falloir adapter la méthode de lecture à la concision propre au récit biblique. Car, on ne tardera pas à le constater, celui-ci n'a rien à voir avec l'histoire folklorique, à la limite du dérisoire, qui traîne dans les têtes, encore moins avec la parabole moralisatrice, voire culpabilisante, des catéchismes.

Marquée dès le début par la violence du roi et le malheur du peuple, l'histoire de Gilgamesh trouve, grâce à Enkidu, un équilibre inattendu qui ouvre un espace de vie et d'avenir. Il décrit ainsi un

¹⁶ Noter ici l'imagerie animale que le récit utilisait déjà dans la présentation du héros. Elle connote ici la force sauvage, non maîtrisée, non humanisée.

¹⁷ Les redites du texte ancien babylonien «suggèrent deux affrontements successifs : à la fin du second affrontement, Enkidu félicite Gilgamesh qui a plié un genou à terre : ce serait l'attitude du héros vainqueur selon J.-J. Glassner» (TOURNAY & SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh*, p. 73).

¹⁸ Voir ce qu'écrit S. FREUD, *Malaise dans la civilisation* [1926], trad. par Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 64-65 : «L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour (...), mais un être qui doit porter au compte de ses données une bonne somme d'agressivité (...). L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus* : qui aurait le courage de s'inscrire en faux contre cet adage... L'agressivité se manifeste aussi de façon spontanée, démasque sous l'homme *la bête sauvage* qui perd alors tout égard pour sa propre espèce».

¹⁹ Un épisode intermédiaire (I 5,25-6,28) fait état de deux rêves de Gilgamesh et de l'interprétation que sa mère (la déesse Ninsoun) en donne lorsque son fils les lui raconte : tous deux parlent de la rencontre d'un ami.

chemin de salut. En revanche, le récit de l'Éden, qui commence par une sorte d'idylle champêtre, s'achève par le meurtre d'Abel, fruit tragique d'une violence mortelle dont les premières graines ont été semées bien avant, on va le voir. Cette histoire ne se présente donc pas comme un récit de salut, mais plutôt comme le récit de l'échec de l'humain dans la violence et le malheur. Mais si l'auteur biblique entreprend de faire le récit d'un tel échec, c'est que celui-ci est tellement commun chez les humains. Ainsi, dans cette histoire apparemment banale, le narrateur démonte en réalité les mécanismes de la violence et il explore avec minutie ses racines enfouies, pour donner au lecteur de quoi apprendre à en repérer les traces dans sa propre existence et dans le monde qui l'entoure. En cela, raconter l'échec a quelque chose de salutaire pour qui accepte de prendre le récit au sérieux et de s'y confronter en vérité.

De ce récit, je ne retiens qu'un seul passage. Il est parallèle à une scène que j'ai lue dans l'épopée de Gilgamesh : la première rencontre entre homme et femme (Gn 2,18-25). On pourra ainsi apprécier la distance entre deux traitements d'un même thème, entre deux épisodes souvent rapprochés par les critiques littéraires de la Bible.

Avant de lire, il faut résumer brièvement le contexte. Une fois façonné par le Seigneur Dieu, l'être humain – à ce stade du récit, il s'agit toujours de *ha'adam*, l'humain indéterminé, au sens générique, et non pas de l'homme Adam – l'être humain est placé dans le jardin luxuriant que le Seigneur Dieu a planté au milieu de la steppe²⁰. Il a pour mission de cultiver ce jardin et de le garder. Pour le bon usage de ce don, il reçoit aussi une loi qui a trait à la nourriture, les arbres du jardin. Cette loi est double : l'être humain doit jouir de tous les arbres et, en même temps, consentir à une limite, car s'il mange de «l'arbre du connaître bien et mal», il mourra (Gn 2,16-17).

Je ne peux m'étendre ici sur la question difficile de l'interprétation de cet ordre divin²¹. Il me suffira de dire que celui-ci enregistre une «loi» universelle selon laquelle l'être humain doit consentir à une limite au désir. Ne pas accepter ce manque, c'est mettre en péril son propre épanouissement, sa propre vie. En particulier, une telle limite affecte la connaissance humaine, limite essentielle à la vie relationnelle : être humain, vivre des relations justes et épanouissantes suppose que l'on accepte un non-savoir sur ce qui est bien et mal en l'autre et en soi mais aussi pour l'autre et pour soi. Ce non-savoir permet de laisser place à l'autre et à sa différence et il ouvre un lieu pour la confiance sans laquelle il n'est pas de relation vraiment humaine. Ainsi, ce n'est pas la connaissance qui est prohibée²². C'est plutôt de vouloir échapper à la condition humaine en prétendant détenir un savoir sur ce qui est bien et mal, pour n'avoir pas à risquer la confiance en l'autre et en soi – plus radicalement même, la confiance en la vie et en la parole.

On le devine, à travers ce précepte apparemment banal donné au sujet des arbres, c'est une loi de la vie qui s'esquisse. Qu'elle soit formulée à propos de nourriture est sans doute le signe qu'il y a là quelque chose de tout aussi vital que le manger. C'est donc un chemin de vie qui est indiqué de la sorte, une voie de salut pour échapper au piège de la mainmise, de l'envie, de la convoitise qui guette l'humain au-dedans de lui, du côté de son désir de vie²³. D'ailleurs, dans la scène suivante, là où Dieu

²⁰ En hébreu, le terme *'éden* évoque d'abord une steppe, un lieu sauvage.

²¹ Je traite longuement du sens de cet ordre dans A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (coll. Lectio Divina, 171), Paris, Cerf, 1998, p. 42-47, et dans un article à paraître dans le volume de mélanges en l'honneur du Prof. J.-M. Jaspard : «Des "lois" pour croître en humanité. Le récit de la création de l'humain en Genèse 2,4-17».

²² C'est en ce sens que Si 17,1-12 comprend l'ordre divin (v. 6-7 : «Le conseil, la langue et les yeux, les oreilles et le cœur, il les leur donna pour réfléchir. Du savoir d'intelligence il les remplit ; bien et mal, il leur montra»). Voir p. ex. R. DRAÏ, *La pensée juive et l'interrogation divine. Exégèse et épistémologie* (coll. Thémis Philosophie), Paris, PUF, 1996, p. 71.

²³ À ce sujet, voir l'excellent essai de N. JEAMMET, *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie* (coll. Les chemins du sens), Paris, DDB, 1998.

constitue l'humain dans son essence relationnelle en séparant la femme et l'homme, tout se passe comme si le narrateur avait hâte de montrer que le piège de la convoitise n'est pas illusoire et qu'il se dissimule précisément là où on ne penserait pas le chercher²⁴. Ainsi, juste après la loi de la vie donnée à propos des arbres, le narrateur ajoute :

Et le Seigneur Dieu [se] dit : «Il n'est pas bien que l'humain soit à lui seul ! Je ferai pour lui un secours comme son vis à vis» (Gn 2,18).

«À lui seul», isolé, hors relation, n'importe quel être humain est comme mort. Pour qu'il ne meure pas de cet isolement, le Seigneur Dieu se propose de faire «pour lui» un «secours» – un terme qui, en hébreu, indique qu'il s'agit d'un moyen d'échapper à un péril mortel²⁵. Ce secours c'est la relation avec un vis-à-vis. «Comme son vis-à-vis», plus exactement, une expression où le «comme» introduit une idée d'approximation, signalant que jamais ne sera adéquate une définition de l'autre à partir de l'un. Quant à la locution «son vis-à-vis», elle rend l'idée d'être en face, de faire face, avec même une nuance de résistance, de confrontation, voire d'affrontement. Mais la racine hébraïque connote aussi un aspect de communication²⁶ : l'autre devra donc être aussi un répondant, ce qui explique pourquoi les animaux que Dieu façonne ne conviennent pas (v. 19-20).

Mais que faire pour qu'il y ait «vis-à-vis» ? À quelles conditions une telle relation sera-t-elle possible ? C'est ce que le narrateur raconte ensuite :

Le Seigneur Dieu fit tomber une torpeur sur l'humain – et il s'endormit – et il prit une de ses côtes et ferma la chair à sa place. Et le Seigneur Dieu construisit en femme la côte qu'il avait prise de l'humain, et il la présenta à l'humain (2,21-22).

Adonāi commence donc par plonger l'humain dans la torpeur. Ce profond sommeil qui «tombe» sur l'humain provoque une «perte de connaissance», une «perte de conscience». Nul n'est témoin de la naissance de l'autre, comme il n'a pas accès à sa propre origine. C'est sans doute le prix à payer pour qu'il y ait altérité. Et comme aucun des deux ne se voit naître, l'ignorance fonde aussi l'égalité des partenaires. Ainsi, dans cette scène, il est raconté que la relation de vis-à-vis va de pair avec un déficit fondamental affectant le savoir. Mais le narrateur évoque une seconde condition dans son récit. Le Seigneur Dieu prend une côte – peut-être un côté²⁷ – et il ferme la chair à la place. Ce que le narrateur enregistre ainsi, c'est qu'au lieu même du surgissement du vis-à-vis, un manque se produit. Mieux : une blessure qu'une cicatrice atteste. L'entrée en relation suppose ainsi une perte, un en-moins, une intégrité entamée. Comme si l'altérité n'allait pas sans une altération²⁸.

Ce qui se raconte là dans le récit est capital. Aucune relation humaine digne de ce nom ne peut faire l'économie de ce double manque affectant le savoir et l'intégrité personnelle. C'est qu'au fond, il s'agit d'accepter – et l'image du sommeil l'évoque à merveille – que l'autre échappe radicalement. Sa présence m'indique que je manque. Son altérité me dit que je ne sais pas tout – en tout cas pas tout de lui ! Sans consentement à cela – et ce consentement a tout d'une perte – pas de relation vraie possible !

²⁴ J'ai déjà traité longuement de cet aspect du récit : voir «Ève : quand la femme se laisse dire», dans *Les Cahiers de Paraboles* 4 (oct. 1998 : *Chemins de femmes*) 7-23, surtout p. 8-12, et «Adam et Ève : la jalousie de Caïn, “semence” du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1 - 4», dans *Revue des sciences Religieuses* 73 (1999) 3-16, surtout p. 6-10.

²⁵ Voir J.-L. SKA, «“Je vais lui faire un allié qui soit son homologue” (Gn 2,18). À propos du terme ‘ezer – “aide”», dans *Biblica* 65 (1984) 233-238.

²⁶ La préposition *nègèd* («en face, vis-à-vis») peut se rattacher au verbe *nagad* dont une des formes signifie «raconter, relater, rapporter».

²⁷ Le terme hébreu *tséla'* a ce double sens, mais le sens de côte va mieux avec le contexte du récit (en 2,23, l'homme parle de «un os de ses os»).

²⁸ À ce propos, voir M. ROSSET, «La logique de la génération selon Yahvé-Dieu. Lecture sémiotique et anthropologique de Genèse, ch. 2 et 3. Deuxième partie», dans *Sémiotique et Bible* 74 (juin 1994) 3-29, surtout p. 16.

En réalité, on l'aura remarqué, ce double manque est de même nature que celui que l'ordre à propos de la nourriture : pour vivre – et peut-on épanouir son humanité sans développer des relations vraies ? –, il s'agit de consentir à une perte, à une limite, en particulier sur le plan du savoir. Cependant, comme pour l'ordre concernant le manger, la perte n'est pas tout. Et le narrateur de raconter comment, à partir de ce qu'il a pris de l'humain, le Seigneur Dieu édifie une femme qu'il présente ensuite à son partenaire, faisant de la relation entre homme et femme un don, un présent divin²⁹. Aussi, si l'humain subit une double perte, il reçoit un don sans commune mesure avec ce dont il se voit privé.

Mais comment l'humain réagit-il à ce don ? Comment vit-il cette perte que le don implique, cette ignorance nouvelle quant à l'autre ? Le narrateur le rapporte ensuite :

L'humain [se] dit : «Celle-ci, cette fois, est os de mes os et chair de ma chair. À celle-ci sera crié *'ishâ* – femme – car de *'ish* – homme – a été prise celle-ci» (2,23).

Spécialisés ou non, la plupart des lecteurs voient dans cette phrase le cri émerveillé de l'homme devant la femme. En elle, il reconnaît la compagne qui est de la même nature que lui – os de ses os et chair de sa chair –, mais aussi différente – *'ishâ* n'est pas *'ish*. La lecture n'est pas fautive. À première vue, elle s'impose même. Mais l'expérience enseigne qu'au-delà de l'intention consciente de quelqu'un, ce qu'il dit peut parfois refléter un autre sens, trahir chez lui une attitude profonde bien différente de celle que ses paroles laissent supposer. Ainsi, dans la parole de l'homme, trop de détails curieux me poussent à me demander si les paroles qu'il prononce devant la femme ne reflètent pas un comportement réel différent de celui que semble impliquer son émerveillement, tout sincère qu'il soit³⁰.

Il y a d'abord la manière. L'homme parle à la troisième personne de celle qui est devant lui. À qui parle-t-il ainsi ? Pas à elle, en tout cas. Si le Seigneur a songé à un vis-à-vis qui soit aussi un répondant, l'homme ne semble pas vivre les choses de cette façon. Il n'interpelle pas la femme, il ne se pose pas comme un «je» qui dirait «tu» à sa partenaire pour l'inviter à répondre. Au contraire. Il semble plutôt se parler à lui-même³¹, tout en faisant de celle qu'il découvre l'objet de son discours.

Mais comment traite-t-il la femme en parlant ainsi ? Si l'on relit le récit, voici comment les choses se présentent. Au réveil, l'homme constate qu'il lui manque une côte, ce qu'atteste une cicatrice en sa chair. C'est cette blessure, ce manque, qu'il l'interprète lorsqu'il affirme que «celle-ci» est l'os de ses os et la chair de sa chair, *'ishâ* de *'ish*. Mais justement : en affirmant cela avec aplomb, ne va-t-il pas un peu vite en besogne ? Plusieurs constatations me le donnent à penser.

Première constatation : l'homme ne parle pas de l'action divine. Bien sûr, il ignore ce qui s'est produit durant le sommeil. Mais au lieu de reconnaître son ignorance et de s'interroger sur ce qui a pu avoir lieu – par quel mystère son os serait-il devenu cet être qui l'émerveille ? –, il affirme sans plus que celle-ci est son os et sa chair, ce qui revient à annuler le non-savoir où l'a plongé la torpeur et à faire comme si rien ne lui échappait. Bref, il s'empresse de «reprenre connaissance» en gommant ce qu'il ignore, à savoir ce qui a rendu la femme «autre» : l'agir de Dieu, qui l'a édifiée avant de la lui présenter. À l'entendre dire «elle a été prise», cet agir se réduit pour lui à un simple «prendre» impersonnel, un prendre sans sujet, sans projet, un prendre qui n'est plus prélude à un «donner»³².

²⁹ Le verbe *hébi'* («faire venir») est courant pour décrire une démarche d'offrande.

³⁰ Pour ce qui suit, voir aussi ROSSET, «La logique de la génération», p. 19-21.

³¹ En hébreu, le verbe *'amar*, «dire», introduit fréquemment un monologue intérieur. Il signifie alors «se dire» (voir aussi au v. 18).

³² Pourtant, l'homme a conscience de ce don : il en parlera plus loin pour faire à Dieu le reproche de lui avoir fait un cadeau empoisonné (3,12 : «La femme que tu as donnée auprès de moi, c'est elle qui m'a donné du fruit, et j'ai mangé»).

Deuxième constatation : dans sa déclaration, non seulement l'homme ne traite pas la femme en sujet, en interlocutrice, mais il la situe par rapport à lui-même. À l'entendre, elle est ce qui est à lui, ce qui lui a été enlevé et qui lui manque, comme le suggère l'usage des possessifs : «os pris de *mes* os, chair prise de *ma* chair». L'expression est révélatrice. D'une part, l'homme souligne le manque, l'enmoins («pris de»); mais d'autre part, il tente de réduire la fracture, d'atténuer la perte, en revendiquant comme sien ce qui est devenu autre. Mais en ramenant ainsi la femme à quelque chose de lui-même, il fait comme si elle lui était familière, comme si elle relevait du même, comme si l'altérité n'était pas un trait essentiel constitutif de ce qu'elle est.

La troisième constatation prolonge la précédente : l'homme appelle la femme d'un nom (*'ishâ*) qui correspond à celui qu'il se donne (*'ish*). Il montre ainsi que ce qu'il retient, c'est essentiellement la ressemblance entre la femme et lui. Il souligne ce qui la rapproche de lui, minimisant son altérité qu'il réduit à une simple différence de genre. Et dans la mesure où, dans le jeu de mots entre *'ish* et *'ishâ*, les noms semblent se répondre comme féminin et masculin d'une même racine, l'humain semble dire que leur rapport est du même type que la relation entre frère et sœur – masculin et féminin issus d'une même racine – ce qu'indique également en hébreu l'expression «tu es mes os et ma chair»³³. De nouveau, c'est le même, le familier, qui domine dans les paroles de l'homme.

Mais à bien y regarder – c'est la quatrième constatation – l'homme fait erreur lorsqu'il dit que la femme est prise de lui, «l'homme». Ce n'est pas ce que rapporte le narrateur – qui est toujours fiable dans un récit biblique : lui raconte au contraire que la femme est prise de *ha'adam*, l'humain, non pas de *'ish*, l'homme. Selon le récit, la femme est bien une partie de l'humain dont l'homme constitue l'autre partie. Mais ce n'est pas ainsi que celui-ci perçoit les choses. À ses yeux, *'ishâ* est tirée de lui, *'ish*. C'est là un autre signe de ce qu'il se met au centre et cherche à «récupérer» la femme, ou du moins à la contrôler. Du reste, par la suite, le narrateur continuera à l'appeler *ha'adam*, l'humain, reflétant ainsi le sentiment qu'il a d'être l'humain intégral, inentamé, sans manque.

Bref, quand l'homme prend la parole avec aplomb devant la femme, l'impression domine qu'il cherche à maîtriser la nouvelle situation. Il parle comme si rien n'échappait à son savoir, comme s'il savait très bien qui ils sont, elle et lui. Il se comporte comme si la femme était sienne et ne devait pas être soustraite à son contrôle. Mais de la sorte, fait-il autre chose que tenter de combler la double perte qui doit rendre possible le vis-à-vis ? Tout se passe en effet comme s'il refusait de perdre. Il ne permet pas à la femme d'être autre, hors de sa maîtrise, hors prise. Au contraire, il la ramène à lui, il l'accapare, comme s'il redoutait qu'elle lui échappe par son «autre-té». C'est qu'il a peine à consentir au manque, à la perte qui scelle le deuil du tout. Mais il est vrai qu'altérité et manque provoquent insécurité et angoisse.

En réalité, dès cet instant, le serpent est présent, lové dans le discours émerveillé de l'homme. Lorsqu'il se montrera, en effet, le serpent ne fera rien d'autre qu'exprimer ce qui est à l'œuvre dans les paroles de l'homme. Ainsi, il affirmera que le manque est un mal, qu'il empêche de vivre et qu'il importe de le résorber pour que tout soit bien. C'est bien là ce que l'homme semble croire lorsqu'il refuse de consentir au manque et à l'insaisissable altérité de la femme. Le serpent ajoutera que, pour pouvoir s'épanouir, il est vital de refuser la limite et de mettre la main sur ce qui risque d'échapper, le fruit de l'arbre du connaître – ce que l'humain n'a pas manqué de faire face à la femme. Aussi, lorsque celle-ci suivra le serpent, elle ne fera rien d'autre que se laisser piéger par la logique déjà à l'œuvre dans les paroles de «son homme».

³³ Cette expression intervient en général dans des contextes où celui qui parle est sur le point de tromper l'autre ou de le circonvenir, ce qui va dans le sens de ma lecture de Gn 2,23 : voir Gn 29,14-15; Jg 9,2-3; 2 S 5,1; 19,13-14 (2 fois). En outre, elle est toujours formulée à la deuxième personne, ce qui rend plus singulier le fait que l'homme parle de la femme sans s'adresser à elle.

La femme s'est laissée dire, en effet. La dernière phrase du récit vient le souligner à sa manière³⁴ : « Et eux deux étaient nus, l'humain et sa femme, et ils ne se faisaient pas honte » (2,25). Nus sans honte, l'humain et sa femme vivraient-ils l'harmonie parfaite ? Sans doute le croient-ils. Mais plus loin, le narrateur dira que leurs yeux s'ouvrent et qu'ils voient qu'ils sont nus (3,7). C'est donc que jusque là, ils étaient aveugles, incapables de se voir dans la vérité de leur différence. Illusion des débuts. «Coup de foudre», fusion : amour que la sagesse populaire dit aveugle – aveugle sur ce qui distingue, sépare, différencie ; aveugle sur ce qui reste autre et échappe, en lui, en elle, irrémédiablement.

En réalité, cette brève notice du narrateur signale en creux que la femme ne s'est pas située en «vis-à-vis» (v. 18). Au fond, s'ils ne voient pas qu'ils sont nus, c'est peut-être parce qu'ils sont toujours «côte à côte», comme si la côte n'avait pas changé de place, comme si la séparation n'avait pas vraiment eu lieu, comme si Dieu n'avait rien fait pour les distinguer l'un et l'autre. C'est que, si l'homme refuse le manque, s'il ne consent pas à la dé-maîtrise, la femme, de son côté, ne réagit pas à cela. Muette, elle se laisse dire. Loin de se poser en «vis-à-vis» pour contester la mainmise de son homme, pour prendre distance par rapport à ce qu'il déclare et réclamer de pouvoir dire son mot, elle semble se prêter au désir totalisant de son partenaire, épousant *de facto* sa logique. Car si celui-ci trouve son compte en récupérant ce qui lui a été pris pour éviter le manque, la femme peut aussi se sentir heureuse, satisfaite et rassurée d'être ainsi celle qui comble le manque de son homme, panse ses plaies et calme ses peurs. Affirmer qu'elle est autre, marquer la coupure en prenant ses distances, cela supposerait qu'elle prenne le risque de faire mal, de se faire mal en entrant en conflit. Mais le mal qui consiste à renoncer à être soi-même n'est-il pas plus grand, même s'il semble plus doux ?

Voilà comment je lis ce récit. Au fond, il raconte une histoire banale qui se reproduit bien souvent parmi les humains. Car d'ordinaire, les humains ont une fâcheuse tendance à calquer leurs relations sur celle qui s'installe entre Adam et Ève, lorsque lui se laisse guider par le désir du tout et la peur de l'altérité et du manque, tandis qu'elle se laisse dire, peut-être par plaisir de la fusion et peur du conflit. Ce qui domine entre eux, c'est la crainte de voir l'autre échapper par sa différence et l'angoisse de se voir contraint à assumer la solitude ; c'est la volonté de savoir et d'être rassuré plutôt que l'audace de la confiance ; c'est le besoin de contrôle, de mainmise sur l'autre, qu'elle soit sensible ou non, plutôt que la retenue devant son mystère. À terme, cette attitude se révélera mortifère lorsque, poussé par une douloureuse jalousie, fruit de la convoitise de ses parents, Caïn se montrera incapable d'accepter l'autre et le tuera.

C'est bien cette erreur commune qui nourrit et entretient le malheur ordinaire des humains, que notre histoire met en scène. Mais elle le fait sur un ton badin, presque sans avoir l'air d'y toucher, comme si elle voulait aussi dédramatiser. Même grave, une erreur n'est pas le tout de la vie. Elle peut même être un chemin de salut, pourvu qu'on en vienne à la comprendre et qu'on apprenne à ne pas la reproduire. C'est peut-être pour cela du reste que le récit a été raconté un jour et qu'il continue de l'être aujourd'hui. Une sagesse immémoriale s'y dit sous le mode de l'énigme dans l'espoir qu'un lecteur, en s'employant à la déchiffrer, entrera lui aussi peu à peu dans cette sagesse capable de le conduire vers l'arbre de la vie.

CONCLUSION

Les deux récits mythiques que je viens de lire, même s'ils sont souvent comparés entre eux, ont donc des perspectives très différentes dans leur façon de parler de ce qui est salutaire pour l'humain. Le récit mésopotamien évoque les étapes d'un lent éveil de l'être à lui-même et il explore une voie

³⁴ Je passe sous silence ici le v. 24. J'en parle par ailleurs dans WÉNIN, *Pas seulement de pain*, p. 54-56.

pour faire échec à la violence. Le récit biblique raconte plutôt l'échec d'une relation pourtant vitale, à cause de l'aveuglement qui consiste à nier l'altérité et à refuser manque et limite, tout en croyant faire le contraire. Mais chaque récit, à sa manière, déploie une force salutaire car il invite le lecteur à faire retour sur sa propre vie, à tenter d'y voir clair pour pouvoir saisir les opportunités de l'existence et prendre un chemin d'épanouissement, ou pour apprendre, si possible, à éviter pièges et impasses. Car c'est de ces opportunités, de ces chemins, de ces pièges et de ces impasses que parlent fondamentalement nos deux récits.

Dans son extraordinaire réécriture romancée de l'histoire biblique de *Joseph et ses frères*, Thomas Mann fait allusion à cette force salutaire du mythe, justement à partir de l'épopée de Gilgamesh. Plongé dans une situation délicate avec la femme de son maître, Joseph comprend subitement ce qu'il vit en lien avec un épisode de la légende mésopotamienne qui lui revient en mémoire.

Comme il [Joseph] lui disait [à la femme], d'un ton bref, pour repousser une robe de cérémonie qu'elle lui voulait lui donner : «Mon manteau et ma chemise me suffisent», il reconnut la scène qui se jouait. Sans s'en douter, il avait répondu comme Gilgamesh à Ishtar, lorsqu'elle l'obsédait à cause de sa beauté... Pareille réminiscence est aussi rassurante qu'effrayante. «Nous y voilà», se dit l'homme, et en présence de l'événement, à l'abri du mythe, il en ressent le caractère fondamental, et plus que réel, authentique – et il se sent tranquilisé.³⁵

Ainsi, le Joseph de Mann perçoit le récit mythique comme une sorte de pièce universelle sans cesse rejouée chez les humains, dans laquelle il se découvre acteur tout en vivant sa propre histoire, alors qu'il l'ignorait jusque là. Une fois reconnu, ce fait lui permet de se situer dans ce qu'il vit et de le comprendre. Cette compréhension est de nature à le rassurer, mais elle l'effraie aussi, car il sait comment finit l'histoire pour qui n'y prend garde. C'est ainsi que le mythe lui donne de quoi interpréter son existence, tout en l'avertissant des dangers qui le guettent. Mais aussi, à vivre ce que raconte le mythe, celui-ci s'éclaire et son sens émerge avec plus de force. Et Joseph de conclure : «Je m'explique à travers lui et je l'explique à travers moi». Il a raison. C'est bien parce qu'ils offrent une clé de lecture de l'existence à qui accepte de dialoguer avec eux qu'aujourd'hui encore, grâce à leur sagesse immémoriale, les mythes conservent un pouvoir salutaire.

André Wénin
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain
Grand-Place 45
B-1348 Louvain-la-Neuve

³⁵ Th. MANN, *Joseph et ses frères*. III *Joseph en Égypte*, Paris, Gallimard, 1938, p. 389-390.