

Paru dans Faculté ouverte des religions et humanismes laïques, *Le Diable et les démons*,
Bruxelles, Éditions Labor, 2005, p. 105-123 (notes p. 283-287).

Satan ou l’adversaire de l’alliance.

Un parcours biblique à partir du serpent de Genèse 3¹

Introduction : panorama du matériau biblique

Avant d’aborder la question plus essentielle de la signification du démon ou du démoniaque dans la Bible, un rapide tour d’horizon sur le donné brut n’est sans doute pas inutile. En réalité, les démons ne se rencontrent guère dans la Bible. La chose tient en partie au fait que certains livres de l’Ancien Testament rassemblent des textes anciens qui, lors de leur intégration dans les écrits qui sont à la base des livres que nous connaissons, ont été expurgés de bien des éléments polythéistes et “ païens ” en provenance sans doute des cultes de Canaan et du Proche-Orient ancien. En contrepartie, le monothéisme a contraint Israël à mettre sur le compte de Dieu ou de ses représentants les forces négatives réputées causer le mal. C’est ainsi qu’au début de l’Exode, c’est Adonaï lui-même qui provoque les plaies d’Égypte, éventuellement assisté d’un ange exterminateur (Ex 12,23) qui avait déjà sévi – à deux – contre Sodome (Gn 19,13) et que l’on retrouve en 2 S 24,16 en train de châtier Israël, puis en 2 R 19,35 où il frappe les Assyriens qui assiègent Jérusalem.

Quant au “ satan ”, c’est au départ un esprit qui fait partie de la cour divine (Jb 1,6-12). Son nom est, en hébreu, un nom commun signifiant “ ennemi, adversaire ”. Au sens profane, il est utilisé en 1 R 11,25 où il est question de susciter des ennemis à Israël (voir aussi 1 S 29,4 ; 2 S 19,23) ; en Nb 22,22.32, c’est même l’ange de Dieu qui vient en “ adversaire ” à la rencontre du prophète Balaam. Un verbe correspond à ce substantif : il a le sens de “ traiter en adversaire, être malveillant, accuser ” (Ps 71,13 ; 109,6.20.29). En Za 3,1-2 et dans le prologue du livre de Job (Jb 1–2), le nom *le satan* apparaît avec un sens plus précis, mais toujours avec l’article, pour désigner un personnage proche de Dieu qui met à l’épreuve Job ou le grand prêtre Josué. Le seul cas où l’on rencontre le mot sans article dans la Bible hébraïque, c’est 1 Ch 21,1 : là, il est possible qu’il désigne une figure diabolique. Dans la traduction grecque de l’Ancien Testament,

¹ Une première version de cet article a paru dans le n° 9 de la revue *Graphè* (2000), *Figures de Satan*, aux p. 23-43, sous le titre “ Satan ou l’adversaire de l’alliance. Le serpent, père du mensonge ”; une introduction a été ajoutée à ce texte, auquel j’ai apporté aussi de légères retouches. Je remercie chaleureusement Mr Jacques Sys, directeur de la revue *Graphè* (Lille 3) pour avoir permis la reprise de ce texte.

la Septante, le terme *satan* a été traduit *diabolos*, et le verbe, *diaballein* (“calomnier”), mais le mot grec n’est pas non plus un nom propre. Traduit *diabolus* par la Vulgate, il est passé dans les langues latines, d’où notre mot français “diable”.

Cela dit, on trouve néanmoins ça et là dans le premier Testament quelques vestiges de démons². Ceux-ci sont souvent assimilés à des faux dieux, comme en Dt 32,17 où il est questions de *shédîm*, des “démons qui ne sont pas dieux, des dieux que les Israélites ne connaissaient pas auparavant”³. Ces *shédîm* réapparaissent dans le Ps 106,37 : “Ils ont sacrifié leurs fils et leurs filles aux démons”. Rare en hébreu, le terme *shéd* s’explique par d’autres langues proche-orientales anciennes, où il désigne des esprits ou des génies, voire des dieux, bons ou mauvais. La Septante le rend par le terme *daimonion*, un mot grec qui connaît d’autres équivalents hébreux : *èlîlîm*, “vanités” (Ps 96,5), *tziyîm*, “hyènes” (Is 34,14) et *se’îrîm*, “boucs” (Is 13,21). En outre, les spécialistes ont repéré dans les textes de la Bible hébraïque la trace de quelques autres démons : *Lîlît* (Is 34,14), un génie féminin néfaste ; *Môt*, le dieu cananéen de la mort (Is 28,18 ; Jr 9,20 ; Os 13,14 et Jb 18,13) ; *Dèbèr*, le dieu cananéen de la peste (Ha 3,5) qui, en Ps 91,5 est associé à *Qètèn*, sans doute le dieu de l’insolation ; ou encore ‘Aza’zel, un génie du désert auquel on envoie le bouc émissaire lors de la célébration du Yôm Qippur (Lv 16,8.10.26).

C’est seulement à la fin de la période vétérotestamentaire que des esprits du mal font leur entrée en tant que tels dans la littérature biblique. Ils restent néanmoins des figures subordonnées au pouvoir de Dieu. On trouve ainsi *Bélial* (un terme hébreu qui, dans l’A.T., signifie “vaurien” et qui, en grec, est devenu Béliar) en 2 Co 6,15 et dans des écrits juifs apocryphes. Le livre de Tobie mentionne le démon mauvais d’origine perse Asmodée (Tb 3,8.17 : *daimonion ponèron*) ; et, à la suite de 1 Ch 21,1, le livre des Jubilés connaît un Satan (Jub 11,5.17). Dans le Nouveau Testament, le chef des démons est connu sous des noms divers : le *diabolos* (Mt 25,41 ; Ep 6,11), *Satan* (Lc 15,18 ; 2 Co 12,7), le *Dragon* (Ap 12,7) ou encore *Béelzéboûl* (Mt 10,25 ; 12,24.27, etc). Les évangiles synoptiques, les Actes des Apôtres ainsi que le livre de l’Apocalypse manifestent d’ailleurs un intérêt marqué pour la lutte contre ces esprits du mal.

On le voit à ce rapide panorama : lorsque l’on rassemble ce que la Bible dit de Satan ou des démons, la récolte est un peu maigre, d’autant plus que les traits distinctifs de ces figures sont assez peu marqués dans les écrits bibliques. Aucune théologie n’est élaborée à leur propos. Les

² Sur tout ceci, voir E. LIPINSKI, “Démons”, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Turnhout – Maredsous 1987), p. 340-341, et A. CAQUOT, “Satan : antécédents, noms et fonctions en Israël et dans l’ancien judaïsme”, dans *Graphè* 9 (2000), p. 11-22.

³ Paul fait allusion à ce texte en 1 Co 10, 20-22 où, à propos d’idoles, il parle de *daimonia*. Voir aussi Ba 4,7.

écrivains se bornent à reprendre au folklore ou à la culture ambiante diverses figures qui incarnent les ennemis de Dieu et du salut de l'homme. Pourtant, il est possible de reprendre l'enquête avec d'autres clés en s'arrêtant à certains textes pour tenter de comprendre de quoi il est question en profondeur lorsque la Bible parle d'adversaires de Dieu. Il s'agira donc dorénavant de tenter d'éclairer la question suivante : qu'est-ce qui se joue dans la Bible autour de la figure du diable, d'un point de vue théologique et anthropologique ? En quoi la présence de cette figure du mal est-elle significative dans le Livre qui explore les chemins du salut de l'humanité ?

1. Un paradigme : le serpent de Genèse 3

Pour aborder cette question, je voudrais partir de textes significatifs que je situerai dans leur cadre “ canonique ” : celui de la Bible (chrétienne) prise comme un tout. Ces textes devraient permettre, me semble-t-il, de se mettre en quête du sens dont est investie la figure du diable à l'intérieur du vaste récit de salut qui se déploie d'un bout à l'autre de la Bible. D'un bout à l'autre, en effet, ce récit est marqué par cette figure que la fin de l'Apocalypse nomme “ le dragon, l'antique serpent qui est Diable et le Satan ” (Ap 20,2 : *ton drakonta, ho ophis ho archaios, hos estin Diabolos kai ho Satanas*). Ces termes renvoient clairement le lecteur au serpent du début de la Genèse (Gn 3). D'autant que, en Ap 12,9 où cette nomenclature apparaît une première fois, le narrateur précise que ce serpent est trompeur, qu'il séduit et fait errer le monde entier (*ho planôn tèn oikoumenèn holèn*).

Ainsi donc, au moment d'évoquer la défaite de ce personnage maléfique, la fin du Livre ramène à son début le lecteur curieux d'en savoir plus sur ce Satan, cet “ Adversaire ” qui s'interpose entre Dieu et l'humanité. Tout se passe donc comme si l'Apocalypse racontait comment se termine la lutte engagée depuis les commencements, un combat que déclenche Adonāi Élohîm dans sa sentence contre le serpent : “ C'est une inimitié que je mets entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien : lui te meurtrira à la tête et tu le meurtriras au talon ” (Gn 3,15).

Il faut donc commencer l'enquête en relisant ce récit mythique. En observant attentivement le jeu qu'y joue le serpent, on peut espérer obtenir l'une ou l'autre clé de lecture qu'il s'agira de confronter à celles que la Bible elle-même fournit, avant de voir si elles peuvent éclairer les autres récits où intervient la figure de Satan. Tel est le parcours que je propose dans les pages qui suivent.

→ a. *L'approche de P. Ricœur*

Dans le deuxième tome de *Finitude et culpabilité, La symbolique du mal*, Paul Ricœur⁴ s'interroge sur la signification du serpent en partant de ce qu'il fait. Il reconnaît à l'œuvre dans ses paroles le “mauvais infini” qui pervertit simultanément le sens de la limite qui orientait la liberté et le sens même de la finitude de cette liberté ainsi orientée par la limite.” (p. 237) Autrement dit, la structure d'une liberté finie fait que le désir humain est tenté par le mauvais infini qui fait voir la limite comme une interdiction hostile, tandis que Dieu devient celui qui barre la route injustement à la réalisation de ce désir.

Cependant, le Jahviste n'a pas réduit l'origine du mal à l'humain seul. Il a conservé la figure extérieure du serpent qu'il a sans doute héritée de sa tradition. P. Ricœur se demande pourquoi, et il répond en développant trois raisons. (1) L'écrivain a voulu ainsi conserver dans son mythe un côté essentiel de l'expérience humaine de la tentation qui se présente comme une séduction par le dehors. Car, même si cette séduction est toute intérieure, elle est projetée dans l'objet tentant parce que c'est lui qui suscite le désir, du moins en apparence. Le serpent serait alors “une part de nous-même que nous ne reconnaissons pas” et qui est liée à la convoitise (p. 240). (2) Mais la figure du serpent souligne en outre l'expérience concrète de l'antériorité du mal dans l'existence de chacun : comme le serpent dans le jardin, le mal est déjà là, et ce n'est pas l'être tenté qui l'inaugure. Il y acquiesce plutôt. (3) En allant plus loin encore, on peut reconnaître sous le symbole de l'animal chtonique une sorte de “structure cosmique du mal” au sens où le monde a quelque chose d'un chaos indifférent à l'exigence éthique qui sollicite tout être humain ; en ce sens, le monde peut être appréhendé comme une invitation à désespérer du bien et à se résigner à l'absurde.

En conclusion, pour P. Ricœur, “le serpent symbolise quelque chose de l'homme *et* quelque chose du monde (...) le chaos *en moi, entre nous et au dehors*” (p. 242). L'humain n'est pas méchant en premier ; lorsqu'il le devient, il ne fait que consentir à une animalité qui lui est intérieure, mais aussi qui lui est extérieure. “Pécher, c'est céder”⁵. Sans vouloir mettre en question ces considérations pertinentes de P. Ricœur, je me propose de pousser l'enquête à l'aide

⁴ Paris, Aubier Montaigne, 1960, en particulier p. 236-243. Dans un écrit postérieur, “Une herméneutique philosophique de la religion : Kant”, repris dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 19-40, Ricœur montre (p. 25-27) comment sa pensée s'inspire sur ce point du penseur allemand, en particulier l'ouvrage : *La religion dans les limites de la simple raison*. Je remercie le Prof. Jacques Sys pour ce complément d'information.

⁵ Voir, en un sens analogue, les considérations de A. GESCHÉ, *Le mal* (coll. Dieu pour penser I), Paris, Cerf, 1993, surtout p. 103-112, et de E. BIANCHI, *Adam, où es-tu ?*, Paris, Cerf, 1998 (éd. italienne 1994), p. 182-183.

d'une approche narrative du récit, dans le but de préciser davantage la signification de la figure du serpent, en observant son jeu de plus près⁶.

→ *b. L'ordre divin en Gn 2,16-17 et sa signification*

En réalité, tout le jeu du serpent se déploie dans le dialogue avec la femme, dialogue qui tourne autour de l'ordre qu'Adonāi Élohîm donne à l'humain en 2,16-17. Ainsi que l'indiquent les versets 1, 3 et 4-5 du chapitre 3, il s'agit entre eux de ce qu'Élohîm a vraiment dit et de l'intention qui préside à ce qu'il a dit. Du reste, le serpent reprend plus d'une fois les mots de l'ordre divin. Il est donc essentiel de se faire une idée plus précise de cet ordre avant de voir ce qu'il devient dans la bouche du serpent (2,16-17).

(16) Et Adonāi Élohîm ordonna sur l'humain en disant : “ De tout arbre du jardin, manger tu mangeras.

(17) Mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas, car au jour où tu en mangeras, mourir tu mourras. ”

Cette parole, que le narrateur présente comme un ordre, s'énonce en deux temps. Le premier correspond à un don de nourriture : tous les arbres décrits comme “ désirables à la vue et bons à manger ” (v. 9a) sont offerts ici à la jouissance de l'humain dans un don qui concerne la vie, puisqu'il est indispensable de manger pour vivre ; au demeurant, l'arbre de la vie qui est au milieu du jardin (v. 9b) fait partie de ce don. C'est dans un second temps seulement que la loi pose une limite au tout, en enjoignant de ne pas manger de l'arbre du connaître bien et mal, le non-respect de cette limite conduisant à la mort. De la sorte, l'enjeu essentiel de cet ordre n'est autre que la vie et la mort, puisque le don de vie est doublé d'une mise en garde contre un comportement qui mène à la mort. Si donc la finalité du mythe est de mettre en récit les structures essentielles de l'humain, cet ordre divin touche sans doute à un point capital.

Pour faire bref, on peut dire que l'ordre d'Adonāi Élohîm enregistre une donnée anthropologique fondamentale, à savoir qu'il n'y a pas d'humain sans limite, sans négation posant un en-moins. La structure relationnelle de l'humain – et son inscription dans le langage – ne permet pas de faire l'économie d'un tel manque. Hors de cela, c'est la mort de l'humain. Non pas la mort physique – ce terme de la vie biologique sera évoqué dans le récit par l'image de l'inéluctable retour à la poussière (3,19) – mais la mort de l'humain comme être désirant, relationnel, c'est-à-dire vivant.

⁶ Dans la lecture du récit, lorsque je parle de Dieu ou du serpent, je parle des personnages mis en scène par le narrateur du récit et ce, pour tenter d'élucider ce qui se passe dans la narration ; je ne pose donc pas d'affirmations théologiques dans une perspective croyante.

De plus, si Adonāi Élohîm inscrit la limite sur l'arbre du connaître bien et mal, c'est que l'épanouissement d'un être dans de justes relations implique qu'il fasse le deuil du tout savoir et consente à une inévitable nescience du bien et du mal, et, corrélativement, qu'il entre dans la confiance. Celui qui prétendrait tout savoir de lui et de l'autre, de ce de qui est bien et mal en chacun et pour chacun, de ce qui mène au bonheur et au malheur, serait radicalement inapte à la relation et à l'amour. Pis, il cesserait d'être un humain, un être de langage. Car l'accession au langage qui nous fait humains est proprement impensable sans la confiance.

Ainsi, si l'on y réfléchit, l'ordre d'Adonāi Élohîm énonce bien une loi de l'humain : elle le structure comme être de désir et de liberté tout en l'engageant sur un chemin où son humanité et sa vie peuvent s'épanouir en vérité. En ce sens, cet ordre est un signe de la bienveillance du Créateur pour l'être humain, même si la froideur distante d'une loi d'où le locuteur s'absente semble dessiner l'image d'un Dieu peu généreux. D'autant que l'intention bonne du Créateur n'apparaît pas d'emblée, ce qui explique que son ordre ait été compris par des générations de lecteurs comme un interdit arbitraire visant à éprouver, non sans cynisme, l'obéissance de l'humain. Mais outre que le don d'une loi reconnaît à l'humain sa liberté, il pousse encore le respect de celle-ci jusqu'à éviter de donner des preuves contraignantes d'un amour qui, s'il produisait de telles preuves, minerait certainement cette liberté. Car la "privation de liberté causée par l'intrusion de l'amour est beaucoup plus intolérable que toute loi : c'est lui, cet amour, qui devient alors dans sa totalité une loi, une loi qui porte sur tout"⁷ et étouffe d'autant.

Elle est donc là, l'épreuve : non pas d'abord dans un arbre interdit, mais plus radicalement dans un amour qui, loin de fournir des preuves, se contente de faire signe, d'en appeler à la liberté et à la confiance, au moyen d'une loi secrètement ordonnée au bonheur, mais qui ne concède aucun savoir concernant l'amour qui s'y exprime et s'y voile. Elle est là l'épreuve : que Dieu se donne à l'humain dans la fragilité d'une parole qui suscite le désir de vivre et ne dit l'amour caché appelant ce désir que pour qui sait interpréter le signe en faisant le deuil de la volonté de saisir, de savoir, et en prenant le risque de l'obéissance à la loi et donc de la confiance, du lâcher-prise, hors de toute certitude.

→ c. *Le serpent interprète la parole divine (3,1-5)*

C'est cette parole divine caractérisée par "l'opacité du message"⁸ et donc sujette à interprétation que le serpent reprend. "Ainsi, oui, Élohîm a dit : 'Vous ne mangerez pas de tout

⁷ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2. Accomplir les Écritures* (coll. Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990, p. 148. Ce paragraphe et le suivant s'inspirent de la réflexion de Beauchamp aux p. 147-152.

⁸ L'expression est de BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures*, p. 139.

arbre du jardin'... ” (3,1b) Il ne fait là que répéter des mots de l'ordre, mais en faisant porter la négation “ tu ne mangeras pas ” de 2,17 sur l'expression de 2,16 “ de tout arbre du jardin ”. Il fait dire ainsi à Élohîm l'inverse de ce qu'il a commencé par dire : “ De tout arbre du jardin, manger tu mangeras ”. Pourtant, matériellement, le dire du serpent est correct : si le don de tout arbre est limité par la privation d'un de ceux-ci, l'humain ne peut manger de tous. Mais en disant quelque chose de juste, le serpent recourt à une expression qui laisse entendre l'ordre divin en un autre sens : Élohîm a interdit de manger de tous les arbres⁹. C'est bien ce que la femme comprendra puisqu'elle commence par rectifier les dires du serpent en réaffirmant le droit de manger de tous les arbres (v. 2).

Ainsi, si le serpent inverse formellement l'ordre d'Élohîm, c'est pour émettre une proposition matériellement correcte tout en usant d'une expression qui peut induire le faux. Bref, il joue sur le caractère ambigu du langage pour jeter le soupçon sur ce qu'Élohîm a vraiment dit, mentant avec le vrai, ou disant vrai dans le but d'instiller le doute au moins, sinon le mensonge. Car c'est ce qu'il fait, fondamentalement. Deux indices le donnent à penser. Tout d'abord, il ne retient que la négation qui pose la limite (“ vous ne mangerez pas ”) sans faire aucune allusion au don préalable, de sorte que, sur ses lèvres, l'arbre interdit devient l'arbre qui cache la forêt des arbres donnés. Il occulte ainsi un don à même d'induire, voire de favoriser, une interprétation de la loi comme signe de l'amour d'un Dieu bien intentionné. Or, sans le don, tout se résume à une loi qui interdit de manger, autrement dit, de vivre. Et un Dieu qui n'est que loi ne mérite plus d'être appelé YHWH, Adonāï, “ il fait être ”. Voilà pourquoi le serpent l'appelle simplement Élohîm¹⁰.

De plus, le serpent introduit un autre glissement, plus subtil encore, dans les paroles divines. Adonāï Élohîm s'adressait à “ tu ” pour lui donner une limite le structurant comme être capable de relations. Ensuite, sans transition, comme si le manque ainsi créé provoquait un appel d'air en direction d'une relation de vis-à-vis, il constate l'isolement de celui à qui il vient d'imposer cette limite (2,18). Dans ce contexte, la loi divine a bien pour fonction de tracer une limite destinée à séparer le “ tu ” d'un autre à qui il puisse s'ouvrir dans une relation de confiance. C'est là que le serpent introduit une modification subtile. En répétant l'interdiction divine, il la formule à la deuxième personne du pluriel : non plus “ *tu* ne mangeras pas... ”, mais bien “ Élohîm a dit : ‘vous ne mangerez pas...’ ”. Certes, entre-temps, l'humain est devenu deux, homme et femme, ce

⁹ C'est ainsi qu'É. Dhorme (Bible de la Pléiade) traduit : “ vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ”, mettant en évidence un des sens que la parole peut prendre. Dans le même sens, p. ex. la traduction d'É. Osty.

¹⁰ La chose est d'autant plus frappante qu'en dehors de 3,1-5, le double nom Adonāï Élohîm est partout présent dans le récit de 2,4 - 3,24.

qu'a permis justement l'ordre d'Adonāi Élohîm ordonné à ouvrir l'humain au monde de la relation grâce à une frontière placée entre les partenaires. Mais à présent, en opposant Élohîm et "vous", le serpent fait passer la ligne de démarcation entre le divin et l'humain. Selon lui, loin d'ouvrir à l'humain un espace de bonheur grâce à une bonne séparation, la parole d'Élohîm frustre les humains de manière arbitraire, par une coupure qui les éloigne du divin¹¹. Mais le plus habile est que tout cela n'est pas dit. Juste suggéré, insinué, sous-entendu.

Ainsi, dans ses quelques mots, le serpent vient se glisser entre les humains et Élohîm en tordant une parole destinée à les ouvrir l'un à l'autre, de manière à semer la confusion, à instiller la méfiance, à séparer ceux que cette parole aurait dû unir. Mais il faut bien voir que la tentation vient se greffer à l'endroit du manque, et, partant, du désir frustré dans sa propension à la totalité. Il en va donc fondamentalement dans la tentation de la façon dont l'être humain va vivre son désir une fois celui-ci confronté à sa limite.

La femme ne tarde pas à être prise au piège. D'emblée, elle parle comme le serpent : elle nomme "Élohîm" l'auteur de la loi en oubliant son nom plus personnel, "Adonāi" ; et quand elle parle de lui, elle répète les mots mêmes de son interlocuteur ("Élohîm a dit : 'vous ne mangerez pas de'"), en usant de la deuxième personne du pluriel :

(2b) "Du fruit de l'arbre du jardin, nous mangeons. (3) Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Élohîm a dit : 'Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas, de peur que vous mouriez'".

Pour elle, le don des arbres est devenu un droit qui n'est pas référé à une parole divine et seule l'interdiction est mise formellement sur les lèvres d'Élohîm : le serpent a donc réussi à escamoter le don et à réduire Élohîm à un législateur frustrant. Mais d'autres détails montrent que la femme est gagnée à la logique du serpent. (1) Pour elle, l'arbre interdit est "au milieu du jardin", alors qu'en 2,9, c'est l'arbre de la vie qui occupe cet emplacement. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien l'interdit est au centre des préoccupations de la femme, ou bien celle-ci croit que ce qui lui est ôté par l'interdit divin est central parce que ce n'est rien d'autre que la vie. Quoi qu'il en soit, le serpent est passé par là. (2) En outre, la femme ajoute à l'ordre d'Élohîm les mots : "et vous n'y toucherez pas". En renforçant l'interdiction, elle durcit d'autant les traits de celui qui l'intime, tout en montrant que le fruit interdit exerce sur elle un attrait qui lui fait peur. (3) Enfin, croyant répéter les mots divins, elle termine en disant : "de peur que vous mouriez". Élohîm est perçu là comme un être menaçant. Car la mention de la mort n'est plus comprise

¹¹ Ce glissement est finement observé par M. BALMARY, *La Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, p. 92-94.

comme une mise en garde vis-à-vis d'un choix mortifère, mais comme le châtement dont Élohîm menace qui transgresserait son ordre.

La seconde intervention du serpent prend appui sur la répartie de la femme. Car si Élohîm est un être menaçant, il faut expliquer pourquoi il agit ainsi, pourquoi il a donné un tel ordre, imposé une telle limite. Le serpent se glisse ainsi dans le non-dit de l'ordre d'Adonāi Élohîm pour suggérer à la femme une façon de l'interpréter qui soit cohérente avec le personnage qu'elle en est venue à redouter. Mais cette fois, le serpent y va plus franchement. D'emblée, il prend le contre-pied des derniers mots de l'ordre divin "mourir tu mourras" en disant : "Mourir vous ne mourrez pas !" Il insinue donc qu'Élohîm a menti. Et il ajoute, pour expliquer pourquoi il a agi de la sorte (v. 5) :

"C'est qu'Élohîm est connaissant qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme (des) Élohîm connaissant bien et mal."

Pourquoi Élohîm menace-t-il ainsi les humains de mort ? Parce qu'il voit en eux de dangereux rivaux qu'il importe de maintenir dans leur statut d'inférieurs en les tenant par la peur à distance de ce qui est le privilège divin : la connaissance du bien et du mal. Mais en fait, c'est lui qui craint d'être dépouillé par eux d'un apanage dont il est jaloux. Voilà pourquoi il a brandi cet interdit en menaçant de mort les transgresseurs. Mais tout ceci est plus suggéré dans les blancs du discours qu'affirmé de façon formelle. Comme le dit P. Beauchamp, tout un non-dit se cache dans la conjonction explicative ou causale qui, au début du v. 5, relie l'affirmation "vous ne mourrez pas" à l'énoncé de ce qu'Élohîm sait et qui, sans doute, le pousse à menacer les humains¹².

Dans ce non-dit, le serpent se donne pour bon. Implicitement, il se présente en allié des humains, soucieux de leur bonheur, au contraire d'Élohîm qui, sans le dire, agit en rival jaloux d'un privilège qu'il n'entend pas céder. Au fond, Élohîm est l'ennemi de la vie. Par ailleurs, le serpent se pose comme celui qui sait ce qu'Élohîm cache, comme celui qui peut et veut ouvrir les humains à ce savoir qui fera d'eux les égaux d'Élohîm¹³. En réalité, il invente, il ment tout en accusant l'autre d'être menteur. Mais en orientant ainsi l'espoir de la femme vers la perspective tentante de devenir comme Élohîm, il détourne son attention de la perversité de sa proposition. Car, à bien y réfléchir, celle-ci revient à inviter l'humain à devenir comme celui qui, par jalousie, veut l'empêcher de vivre et le nie comme sujet partenaire. En d'autres termes, il incite l'humain à faire son propre malheur. En se donnant pour bon et en faisant miroiter la possibilité d'un

¹² Voir *Accomplir les Écritures*, p. 144, et en général, les p. 138-147.

¹³ Est-ce en ce sens que Paul, en 2 Co 11,14, dira que Satan se déguise en ange de lumière ?

bonheur sans frein, il dissimule qu'il veut voir l'humain choisir sa propre disgrâce – ce que celui-ci fera, en effet, abusé par l'illusion d'optique créée par la parole du serpent¹⁴.

→ d. *Le serpent, figure de la convoitise*

Le serpent apparaît donc dans le récit avec des traits bien marqués. Il grossit la limite au point de faire disparaître derrière le manque tout ce qui est donné. En manipulant le langage, il jette le soupçon sur les intentions d'Élohîm, de manière à insinuer que celui-ci est un rival mal intentionné et jaloux de ses privilèges, qui use de dissimulation pour subjuguer son adversaire humain. Tout en semant la méfiance pour mieux opposer l'humain à celui qui est la source de la vie, il se fait lui-même passer pour un allié bienveillant, un conseiller avisé qui ne veut que le bonheur et l'épanouissement.

Au vu de ce tableau, le lecteur peut se demander : de quelle logique le serpent est-il l'incarnation¹⁵ ? Qu'est-ce qui, dans la réalité que nous connaissons, produit de tels résultats ? C'est l'envie¹⁶, avidité ou convoitise – et sa sœur jumelle, la jalousie –, c'est-à-dire le désir qui prend mauvaise tournure lorsqu'il ne peut consentir à la limite qui le structure. Car la convoitise focalise le regard sur ce dont cette limite lui impose le deuil, au point de faire oublier tout ce qui a été donné. Pis, avec elle, ce que l'on a reçu n'est plus reconnu comme don : il fait figure de droit acquis. En outre, l'envie joue sur les apparences du bien et du mal pour laisser croire qu'en suivant son chemin – prendre et manger –, on échappera aux frustrations qu'impose la limite pour enfin trouver un bonheur sans ombre. Elle dénature les paroles d'autrui et jette le soupçon sur ses

¹⁴ Le serpent est trompeur, en effet. La femme le reconnaîtra, restaurant ainsi la vérité après avoir cru à son mensonge.

¹⁵ Le jeu de mots par lequel le narrateur présente le serpent comme “ rusé / nu plus que (‘*arûm mi-*) tout vivant du champ ” (3,1a) donne à penser que sa ruse est liée à la nudité de l'homme et de sa femme (‘*arummîm*, 2,25), une nudité qu'ils ne semblent pas voir ni connaître (cf. 3,7a). C'est qu'ils refusent en quelque sorte la différenciation qu'Adonaï Élohîm a instaurée entre eux, qu'ils ne la reconnaissent pas comme un cadeau pour la vie. Or, la négation pratique de l'altérité de l'autre comme sujet est un des fruits de la convoitise. Sur ce point, voir A. WÉNIN, “ Adam et Eve : la jalousie de Caïn, ‘semence’ du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1–4 ”, dans *Revue des Sciences Religieuses* 73 (1999), p. 6-10.

¹⁶ À ce sujet, voir l'analyse pertinente de N. JEAMMET, *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, en particulier p. 9-16 et 27-34. Selon elle, “ l'envie est présente dans tous les autres péchés [capitaux] ” (p. 30). “ Accepter le manque et la limite ou, dans des termes bibliques, renoncer à la convoitise qui veut prendre tout pour soi et par soi seul, c'est la condition sine qua non pour faire place à l'autre et, en retour, recevoir la sienne, où vivre en suffisante sécurité, pour que le désir de ‘faire alliance’ puisse émerger ” (p. 11).

intentions secrètes, le faisant passer pour un dangereux rival dont il convient de se méfier¹⁷. Elle fait ainsi sortir de cet espace de confiance où des alliances sont possibles et où la vie peut trouver à s'épanouir en vérité.

C'est ce qu'illustre la fin du récit de l'Éden. Il met en scène les suites du choix de la convoitise lorsque l'on y cède. L'homme et la femme se cachent l'un de l'autre. Ensemble ils se cachent d'Adonaï. Bref, la méfiance inspire la peur d'autrui. Du reste, lorsqu'Adonaï Élohîm interroge l'adam, ce dernier voit en lui un juge devant qui il cherche à se disculper, accusant la femme et celui qui la lui a donnée. Quant à la femme, elle aussi se retourne contre le serpent (Gn 3,7-13). C'est alors qu'Adonaï Élohîm dénonce la convoitise porteuse de mort – maudite –, et qu'il lui déclare la guerre. Car une mère menée par la convoitise verra sa grossesse “ multipliée ” et elle peinera lorsqu'enfin son fils s'en ira ; entre un homme et une femme pris de convoitise, avidité et domination seront désormais la règle ; et là où la convoitise guidera le rapport des humains à la nature, celle-ci résistera durement à son exploiteur (3,14-19).

Bref, selon la fin du récit mythique, la convoitise ruine toute possibilité d'alliance entre les humains et le Créateur, elle dégrade les relations fondatrices de l'humain, elle compromet la bonne entente avec la nature. Elle ne tardera pas à semer la mort après avoir transformé un homme en ennemi juré de son frère¹⁸. N'est-ce pas là une œuvre “ diabolique ” ? En tout cas, c'est à elle qu'Adonaï Élohîm choisit de s'opposer en s'alliant à tout qui, avec la femme, dénonce le serpent comme trompeur (3,13.15).

Dans la suite de la Torah, deux amis d'Adonaï se montrent capables de maîtriser le serpent. Joseph, d'abord, qui “ serpentise ” avec sa coupe (Gn 44,5.15)¹⁹. Au-delà du sens premier de ce

¹⁷ Sous la modalité de la jalousie, l'envie est aussi avide de savoir : voir BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures*, p. 143-147 : “ La jalousie est indissolublement liée à l'appétit de savoir. (...) Savoir ce qui (par sa nature même) ne pourra jamais être su : que l'on est aimé. (...) Ne supportant pas d'avoir à croire, il [le jaloux] finit par mieux aimer savoir le faux que croire le vrai ; il déclare vrai ce qu'il sait faux. Car le jaloux ne peut pas ignorer qu'il cherche, non la vérité, mais un soulagement à ce qu'il appelle doute et qui est seulement la peur de croire. ” (p. 147)

¹⁸ Sur la manière dont la relation de convoitise entre l'adam et sa femme conduit Caïn au meurtre, voir WÉNIN, “ Adam et Eve : la jalousie de Caïn ”, p. 3-16.

¹⁹ Le verbe *nahash* (Piel), “ pratiquer la divination ” se rapproche aisément du substantif *nahash* désignant le serpent. Au demeurant, la divination n'est pas complètement étrangère à la figure du serpent de l'Éden, en ce qu'elle vise à maîtriser les choses par l'acquisition d'un savoir portant sur ce qui est caché. Elle est du reste prohibée par la loi de la Torah (Lv 19,26 et Dt 18,10). En Gn 30,27, Laban prétend aussi “ serpentiser ”, mais en fait, il cherche à tromper Jacob une fois de plus en le retenant chez lui dans l'espoir de s'accaparer le fruit de la bénédiction. Le rapprochement me semble significatif.

verbe, “ pratiquer la divination ”, un autre sens plus profond se dessine. En jouant avec sa coupe qu’il fait placer dans le sac de Benjamin pour pouvoir l’accuser, Joseph est en train de ruser avec le vrai et le faux de manière à transformer en bien le mal qui a détruit la fraternité et la famille, coopérant ainsi à l’œuvre d’Élohîm qui consiste à faire vivre (cf. 50,20). Bref, il joue avec le serpent en le gardant sous contrôle, de manière à inverser les effets mortifères de la convoitise et de la jalousie.

L’image est encore plus claire avec Moïse : le bâton qui symbolise sa puissance d’action sur les événements s’avère être, dès son apparition dans le récit, un serpent maîtrisé, signe qu’il est bien l’allié d’Adonāï, le Dieu des pères (Ex 4,2-5). La suite du récit montrera Moïse luttant victorieusement contre la convoitise de Pharaon à l’aide de ce serpent repris en main qui fait mourir celui qui donne la mort (7,15-21). Mais c’est aussi à l’aide d’un “ serpent serpenté ”²⁰ érigé en haut d’une pique que Moïse permet au peuple de se protéger de la morsure des serpents : celui qui se détourne de son envie et de sa méfiance mortelles et regarde vers le serpent en accordant créance à la parole d’Adonāï à Moïse, celui-là retrouve la vie en faisant la vérité sur ce qui donne la mort – non pas Dieu, mais le serpent de l’envie (Nb 21,4-9)²¹.

2. Reprises scripturaires de la figure du serpent

La Bible se montre avare de références explicites à la figure mythique du serpent – mise à part l’Apocalypse, les allusions sont inexistantes. De plus, le premier Testament ne parle guère d’un adversaire de l’alliance entre Dieu et les hommes, qu’il soit diable ou Satan. La plupart des récits ou des oracles préfèrent attribuer à des personnages humains la responsabilité des refus de l’alliance et de ses multiples contrefaçons. Pourtant, le récit mythique qui, dès l’ouverture de la Bible, fournit une clé de lecture au malheur des humains, n’est pas sans écho dans la suite. Je voudrais en présenter deux types. D’abord des relectures théologiques qui interprètent, directement ou non, l’histoire du jardin. Ensuite des récits mettant en scène Satan ou le diable, pour lesquels l’histoire de l’Éden, en particulier la figure mythique du serpent, fournit une clé qui me semble intéressante.

→ a. Relectures interprétatives

²⁰ C’est ainsi qu’est appelé le serpent d’airain (*n^ehash n^ehoshèt*) en Nb 21,9.

²¹ Pour plus de détails sur la convoitise du peuple dans ce récit, voir A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (coll. Lectio divina 171), Paris, Cerf, ²2002, p. 224 et 240.

La première relecture claire de l'épisode du serpent se lit dans le livre – deutérocanonique – de la Sagesse (Sg 2,24a) :

“ C’est par l’envie du diable que la mort est entrée dans le monde ”.

Dans son interprétation du récit mythique, le sage rejoint la lecture que j’en ai proposée : pour lui, le *phthonos*, envie ou jalousie, sème la mort dans un monde qu’Élohîm avait ordonné au bien, à la vie (Sg 1,13-15). Mais il ajoute que cette envie est celle du diable (*diabolou*). Ce faisant, non seulement il suggère l’effet principal de la convoitise – *diaballô*, se jeter en travers, diviser, empêcher l’alliance –, mais il insinue que cette envie est celle du diable lui-même. Le diable est donc envieux, jaloux de l’alliance entre Adonaï et l’humain²². Voilà pourquoi, en utilisant la ruse coutumière des jaloux, le mensonge, il cherche à perdre l’humain, à l’éloigner de Dieu en attisant sa convoitise. L’auteur de la Sagesse fait droit de la sorte au principe d’extériorité que Ricœur reconnaît à la figure du serpent : lorsqu’il cède à la voix de l’envie, l’homme est aussi la victime d’un je ne sais quoi qui se glisse dans sa convoitise pour l’encourager, comme si un adversaire de l’homme – et peut-être de Dieu – avait juré de le priver d’un bonheur dont lui-même se voit privé.

Dans la lettre aux Romains, Paul va dans le même sens pour dénoncer en la convoitise l’essentiel du péché. Dans l’interprétation rabbinisante qu’il donne du récit de la Genèse, le péché prend la place du serpent²³. Mais c’est la Loi divine que Paul situe au point de départ (Rm 7,7-13) :

Je n’ai connu le péché que par la loi : en effet, je n’aurais pas connu la convoitise (*epithumia*) si la loi n’avait pas dit : “Tu ne convoiteras pas” [cf. Gn 2,16-17]. Saisissant l’occasion, le péché [serpent], au moyen de la loi, a produit en moi toute convoitise. Car sans loi, le péché [serpent] est mort. Jadis, sans loi, je vivais. Mais le commandement survenant, le péché [serpent] a pris vie et moi je suis mort : pour moi, le commandement qui va vers la vie s’est trouvé allant vers la mort. Car le péché [serpent] saisissant l’occasion m’a trompé au moyen du commandement et par lui, m’a tué. Ainsi, la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon. Donc, le bon est devenu (cause de) mort pour moi... Certes non. Mais

²² Ce thème est repris et développé dans la *Vie grecque d’Adam et Eve*, XVI, où le diable aborde le serpent pour lui suggérer de faire sortir Adam et Ève du jardin, de la même manière qu’Adam l’en a expulsé : il est donc jaloux de voir Adam dans le jardin. À ce sujet, voir A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENKO (éds), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (coll. Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987, p. 1779 (et les notes). Dans le texte qui suit, j’insère le mot serpent entre crochets pour mettre en évidence le rapprochement avec Gn 3.

²³ Paul n’est pas le premier à le faire. En Gn 4,7, en parlant de l’animal tapi qui menace Caïn – la semence du serpent en quelque sorte (voir WÉNIN, “Adam et Eve : la jalousie de Caïn”, p. 12) –, Adonaï le nomme déjà “péché” (*hatta’t*).

le péché [serpent], afin qu'il apparaisse comme péché, a produit pour moi la mort au moyen du bon, afin qu'il devienne extrêmement pécheur au moyen du commandement.

Dans ce passage, Paul s'appuie clairement sur le récit de la Genèse qu'il démythologise²⁴. Et là où la Sagesse de Salomon introduit le diable, il parle du péché, de l'erreur (*hè hamartia*) qui se joue de l'homme pour l'entraîner dans la convoitise qui tue. Pour Paul, il est clair que la loi de Dieu qui met en garde contre la convoitise est une parole bonne, destinée à faire vivre. Mais ce précepte est pour ainsi dire mis à profit par le péché – comme l'ordre d'Adonai Élohîm est manipulé par le serpent – pour susciter et attiser la convoitise qui, elle, conduit à la mort. Ainsi, le péché apparaît-il avec toute sa virulence, puisqu'il phagocyte la parole de vie de Dieu dans le but de répandre la mort.

En un sens analogue, la lettre de Jacques propose un commentaire implicite de Gn 3 où l'auteur attribue à la convoitise le rôle du serpent dans le mécanisme de la tentation (Jc 1,13-15) :

Que personne, lorsqu'il est tenté, ne dise “ Ma tentation vient de Dieu ”, car Dieu n'est pas tenté par le mal et lui-même ne tente personne. Chacun est tenté par sa propre convoitise (*epithumia*), entraîné et séduit. Ensuite, ayant conçu, la convoitise enfante le péché (*hamartia*), et le péché arrivé à terme engendre la mort.

Par rapport à la Sagesse et à Paul, Jacques est en retrait : ni diable ni péché ne s'interposent ici, aucune instance extérieure à l'homme. Tout est ramené à la convoitise intérieure qui déploie sa logique pour ainsi dire “ thanatogène ” chez qui se laisse entraîner, séduire. Mais ce n'est pas la seule issue. Avant de décrire cette voie de mort, Jacques évoque le fruit de la résistance : “ Heureux l'homme qui résiste à la tentation, car une fois testé, il recevra la couronne de la vie que (Dieu) a promise à ceux qui l'aiment ” (v. 12). Ainsi, l'épreuve que représente la convoitise est le lieu d'un choix de vie et de mort. Et la vie attend qui sait discerner dans la loi de Dieu un amour discret qui l'appelle à la confiance alors que la convoitise lui suggère le contraire.

La seconde lettre de Pierre ne dit pas autre chose lorsqu'elle décrit la vocation humaine renouvelée par le Christ (1,3-4) :

La puissance divine nous a fait don de tout ce qui mène à la vie et à la piété [= crainte de Dieu] en nous faisant connaître celui (Christ) qui nous a appelés par sa propre gloire et par sa force agissante. Par elles,

²⁴ Voir p. ex. F.J. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains* (Commentaire du Nouveau Testament, 2^e série VI), Labor et Fides, Genève, ³1995, p. 106-109 ; si Paul se reporte au dernier précepte du décalogue (cf. Ex 20,17 et Dt 5,21), c'est que celui-ci reprend pour l'essentiel le sens de l'ordre divin en Gn 2,17.

les biens du plus haut prix qui nous ont été promis nous ont été donnés afin que, par eux, vous deveniez participants de la nature divine en fuyant la corruption que la convoitise produit dans le monde.

Même si l'allusion à Gn 3 n'y est pas très nette, il reste que ce texte s'éclaire si on l'entend en écho du récit mythique. La vocation de tout homme est d'entrer en communion avec Dieu pour épanouir sa vie dans une juste relation avec lui. Dans ce but, Dieu a fait cadeau à l'être humain de tout ce qu'il faut pour y parvenir (comme les arbres du jardin), et il renouvelle ce don en Christ. Mais pour y atteindre, l'être doit s'arracher à la convoitise qui corrompt même les meilleures choses ; comme le dit la suite du texte, il lui faut inscrire son existence dans la confiance²⁵, la vertu, la connaissance, la maîtrise de soi, la constance, la crainte de Dieu, l'amitié fraternelle et l'amour (v. 5-7) – des comportements qui chacun à sa manière font précisément barrage à l'envie.

Au-delà de ces textes qui dénoncent la convoitise comme attitude de mort, la littérature johannique retrouve la veine interprétative de la Sagesse de Salomon en attribuant au diable la responsabilité du péché. À cela, elle ajoute une opposition radicale avec l'œuvre de Dieu en Jésus. Ainsi, la première lettre de Jean (1 Jn 3,7-8.10) :

Petits enfants, que nul ne vous égare. Qui pratique la justice est juste comme celui-là (Jésus) est juste. Qui pratique le péché est du diable, car depuis le commencement (*ap' archès*) le diable pêche. Voilà pourquoi est apparu le fils de Dieu : pour détruire les œuvres du diable. (...) En ceci sont connus les fils de Dieu et les fils du diable : tout qui ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, et celui qui n'aime pas son frère.

Et l'auteur d'enchaîner avec l'exemple de Caïn qui, meurtrier de son frère, s'exclut lui-même de la participation à la vie de Dieu (v. 12-15)²⁶. Au contraire, le message d'amour de Jésus arrache les hommes à la mort et les fait naître à Dieu (v. 9.11.14), ce en quoi il délie (*luein*) les œuvres du diable. Mais le quatrième évangile est encore plus explicite lorsque Jésus nomme “ fils du diable ” qui le rejette comme blasphémateur et refuse d'écouter sa parole. Aux Juifs²⁷ qui se disent fils d'Abraham, Jésus dénie cette filiation. Car Abraham se distingue par sa foi, tandis que

²⁵ La *pistis* (confiance, foi) est mise au premier rang des attitudes qui permettent de résister à la convoitise. C'est également le cas en 1 P 5,8-9a où l'appel à une sobriété vigilante s'oppose au désir de totalité : “ Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable (*antidikos, diabolos*), comme un lion rugissant, s'avance, cherchant qui avaler. Résistez-lui, fermes dans la confiance... ”.

²⁶ En 1 Jn 2,14b-17, le même auteur oppose celui qui, habité par la Parole de Dieu, est vainqueur du Mauvais et celui qui, mû par la convoitise, passe avec le monde qui n'est que convoitise.

²⁷ Tributaire de la polémique qui fait rage entre le christianisme naissant et le judaïsme pharisien après la ruine de Jérusalem, le quatrième évangile nomme “ Juifs ” ceux qui, au nom du recentrage sur la Loi de Moïse, dénie à Jésus toute qualité de prophète et excluent du peuple juif tout qui se revendique de lui (cf. Jn 9,13-38).

les interlocuteurs de Jésus, refusant sa parole, veulent le faire mourir (8,37-40). Et cela révèle leur véritable ascendance (8,44)²⁸ :

Vous, vous êtes du diable, votre père, et ce sont les désirs (*epithumia*) de votre père que vous voulez réaliser. Lui, depuis le commencement (*ap' archès*), il était homicide (*anthrôpoktonos*), et dans la vérité il ne se tenait pas, car la vérité n'est pas en lui. Lorsqu'il parle le mensonge, c'est de son propre fonds qu'il parle, car il est menteur et père du menteur.

Rejoignant le discours du Salomon grec qui voyait dans le diable un être jaloux de l'alliance entre Dieu et l'homme pour la vie, le narrateur du quatrième évangile prolonge l'interprétation du récit de la Genèse en prêtant à Jésus des paroles plus crues encore. Le diable, essentiellement – *ajpV ajrch~* – cherche la mort. Plus exactement, son désir – sa convoitise – le pousse à vouloir la mort des humains et à se jouer de la vérité pour le conduire à la mort au moyen du mensonge. Ainsi, la stratégie diabolique unit mensonge et mort, à quoi Jésus opposera l'œuvre du Père qu'il fait sienne : la vérité et la vie, (14,6)²⁹. Aussi, dans la suite du récit, Satan sera bien l'adversaire ultime de Jésus³⁰.

→ b. *Des récits dans les deux Testaments*

Le premier récit où le Satan, l'adversaire ou l'accusateur (*hassatan*)³¹, apparaît, c'est dans le prologue en prose du livre de Job, en deux scènes parallèles (1,6-12 et 2,1-7) où le Satan – un personnage de la cour céleste – met en question la belle relation que Job entretient avec son Dieu et prétend s'y opposer et la ruiner par ruse. Jusque-là, entre Job et Adonaï, l'alliance est heureuse : le second bénit le premier en le comblant de vie et de biens comme l'Adam du jardin, et Job répond à cette bénédiction en craignant Dieu et en s'éloignant du mal. Mais le Satan prétend que cette alliance est biaisée parce qu'elle repose sur l'abondance des biens. Que Job

²⁸ Voir en ce sens également Ap 2,9; 3,9 (“une synagogue de Satan”).

²⁹ Les meilleurs commentaires voient dans ce passage un écho au récit mythique de la Genèse : voir R.E. BROWN, *The Gospel According to John I-XII* (coll. The Anchor Bible 29), New York, Doubleday, 1966, p. 364-365, ou X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. II (coll. Parole de Dieu), Paris, Cerf, 1990, p. 291-293. En un sens analogue à Jn 8, voir He 2,14-15 : le diable détient le pouvoir de faire mourir et il réduit l'homme en esclavage en jouant sur sa peur de la mort, et c'est ce dont Jésus délivre ses frères.

³⁰ Voir J.-M. SEVRIN, “Satan ou le Prince de ce monde, dans l'Évangile de Jean”, à paraître dans un ouvrage collectif : *Imaginaires du mal* (M. WATTHEE-DELMOTTE et P.-A. DEPROOST éd.). En ce sens, en Ap 2,13.24, “Satan” pourrait évoquer de manière générique l'adversaire du Christ et des chrétiens.

³¹ Le sens profane du substantif hébreu *satan* est “adversaire”, “accusateur” : voir 2 S 19,23; 29,4; 1 R 5,18; 11,14.23.25; Ps 109,6.20. En Za 3,1-2, dans une vision, Zacharie voit le Satan accuser le grand-prêtre ; Adonaï le réprime au nom de l'élection de Jérusalem.

fasse l'expérience du manque, et loin de bénir Dieu, il le maudira. Mis deux fois à l'épreuve du manque d'une manière cruelle, Job tient bon et ne pêche pas contre Dieu. Il résiste de la sorte aux menées de l'adversaire qui pensait que la privation arbitraire de ses biens plongerait l'homme dans la révolte. Sous une forme plus caricaturale, on reconnaît sans peine ici le schéma de la tentation de Gn 3, mais avec une issue toute différente.

Un Satan intervient encore dans un récit du premier livre des Chroniques parallèle à une page du second livre de Samuel. En 2 S 24, Adonai, en colère vis-à-vis d'Israël, dresse David contre le peuple en lui ordonnant de le dénombrer. Malgré la résistance de Joab, le général chargé de cette mission, David fait procéder au recensement du peuple avant de se rendre compte qu'il a commis là une faute grave qui est alors sanctionnée par une peste décimant le peuple pendant trois jours. En 1 Ch 21, la colère d'Adonai n'est plus à l'origine de la faute du roi, mais bien l'action de Satan : “ Satan (un opposant ?) se dressa contre Israël et incita David à dénombrer Israël ” (v. 1). Ici, David ne se rendra compte de sa faute qu'après que Élohîm ait frappé le peuple (v. 7-8). Les exégètes soulignent que le Chroniste, soucieux d'une théologie plus pure, a introduit la figure de Satan en lui attribuant le rôle du tentateur comme en Job³². Sans vouloir contester cette évidence, j'ajouterais que le rôle joué par ce personnage n'est pas étranger à celui qu'assume le serpent en Gn 3. Le Satan se dresse en effet contre le peuple partenaire de Dieu dans l'alliance, en poussant le roi à s'assurer des forces que Dieu lui a données (cf. v. 3) et à contrôler le nombre de ses serviteurs. Le but explicite du recensement, dans le récit, n'est pas de percevoir les taxes ou de lever une armée, comme on s'y attendrait³³. C'est simplement de chercher à savoir (v. 2 : “ *pour que je connaisse* [w^e 'éd^e 'â] le nombre ”), et à maîtriser ainsi le don de Dieu. Mais en poussant David à savoir – à rechercher des sécurités, attitude qui s'oppose à la confiance –, Satan le dresse contre son Dieu au point que celui-ci châtie le roi qui s'est laissé détourner de l'alliance³⁴.

³² Voir p. ex. H.G.M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles* (coll. The New Century Bible Commentary), Wm. B. Eerdmans - Marshall, Morgan & Scott, Grand Rapids - London, 1982, p. 143-144 (avec d'autres, il souligne qu'en l'absence d'article, Satan fait figure ici de nom propre, cas unique dans l'A.T.). Voir aussi A. CAQUOT & Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (coll. Commentaire de l'A.T. VI), Labor et Fides, Genève, 1994, p. 632.

³³ Les commentateurs vont en général en ce sens : p. ex. R.P. GORDON, *1 & 2 Samuel. A Commentary*, Paternoster Press, Exeter, 1986, p. 316 ; H.W. HERTZBERG, *I & II Samuel. A Commentary* (coll. Old Testament Library), SCM Press, London, 1964 (original allemand, 1960), p. 411-412, va aussi en ce sens, mais il ajoute : “ God's blessing may not be investigated in detail ; it should be received thankfully and reverently and not made the object of speculation ” (p. 411).

³⁴ Dans le livre de Tobit, un démon appelé Asmodée empêche l'union conjugale de Sarah en tuant ses maris (3,8.17; 6,14). Cet adversaire de l'alliance est vaincu par Tobias qui le chasse en se conformant aux instructions de Raphaël (6,8.16-17; 8,3). La fidélité à la parole divine se révèle victorieuse du démon qui fait mourir.

Ce sont surtout les récits évangéliques du nouveau Testament qui font place à la figure du diable. Mais la matière est si abondante que, dans les limites de cette étude, il est impossible de la traiter dans son ensemble. Aussi, je me limiterai au récit emblématique qui condense pour ainsi dire l'affrontement victorieux de Jésus contre Satan : les tentations au désert. Dans l'évangile de Marc, la scène est réduite à sa plus simple expression (Mc 1,12-13) :

Et aussitôt l'Esprit le jette dehors vers le désert. Et il était dans le désert quarante jours, tenté par le Satan ; et il était avec les bêtes sauvages et les anges le servaient.

Institué Messie-Serviteur par Dieu lors du baptême, Jésus a reçu l'Esprit qui le pousse aussitôt à aller au désert affronter son Adversaire. En ce lieu de manque, Jésus subit la tentation et, à travers l'épreuve, il devient le nouvel Adam, réconcilié avec les bêtes sauvages comme l'humain de l'Éden, et servi par les anges comme un homme qui réalise en lui l'image de Dieu. Certes, la scène est elliptique, mais, en prenant appui sur le récit mythique de la Genèse, elle anticipe la défaite que Satan ne manquera pas de subir dans sa lutte contre Jésus. Car, conformément à la mission du Serviteur (Is 42,6 ; 49,8) qui devient celle de Jésus lors du baptême (Mc 1,11), le rôle de Jésus est de restaurer l'alliance rompue entre Dieu et les hommes, ce qu'il ne peut faire sans provoquer du même coup la défaite de l'ennemi juré de cette alliance. C'est ce qu'illustreront les nombreux exorcismes qui jalonnent le récit du deuxième évangile (dès 1,21-27).

Reprenant la même scène et en se basant sur leur source commune, Matthieu et Luc ajoutent le contenu de la tentation et la réponse de Jésus. Par trois fois, le diable cherche à détourner Jésus de Dieu et de sa mission. Comment le fait-il ? En s'appuyant sur un manque qu'il suggère de combler. Le manque de nourriture, d'abord : qu'il change les pierres en pain pour combler sa faim. Le défaut de savoir, ensuite : qu'il se jette d'en haut du Temple pour s'assurer que Dieu est bien avec lui. L'absence de pouvoir, enfin : qu'il se prosterne devant le Malin pour obtenir une puissance sans borne. Au fond, sous trois formes différentes, le diable propose à Jésus de régler son comportement sur le désir d'échapper aux limites humaines. Ce serait ça, selon lui, être fils de Dieu³⁵. En réalité, il s'agirait de convoitise. Et en ce sens, les trois tentations rejoignent celle de l'adam. Aussi est-il sans doute significatif que la première porte sur le manger comme en Gn 3, que la deuxième repose, comme celle du serpent, sur le refus de faire confiance et la volonté de savoir, et que la troisième propose un pouvoir de contrôle auquel rien n'échappe, ce qu'implique

³⁵ Voir l'essai suggestif de J. LE DU, *La tentation de Jésus ou l'économie des désirs* (coll. Série Évangile 2), Paris, Centre Documentation Recherche, 1977.

dans la bouche du serpent le fait d'être comme des dieux fantasmés, des dieux remplis de connaissance.

Le rapport à la Parole divine est également significatif de liens profonds avec le récit de l'Éden, et cela de deux façons. Dans la seconde tentation – la troisième chez Luc –, le diable cite l'Écriture ; il reprend la parole de Dieu pour inviter Jésus à en tester la véracité et la fiabilité. Tout en citant explicitement (*gegraptai*) et à la lettre le texte du Psaume 91³⁶, il en déforme complètement l'esprit. Dans ce psaume, en effet, celui qui prie est invité à s'en remettre en toute confiance à un Dieu qui libère du mal et garde la vie de son fidèle. Or le diable l'utilise pour inciter Jésus à mettre Dieu au test en le forçant à lui donner une preuve irréfutable de son assistance efficace. Voilà qui est bien dans la manière du serpent du jardin qui, afin d'inciter l'humain à se méfier d'Élohîm, cite la parole par laquelle Adonāi Élohîm en appelait implicitement à la confiance de son partenaire.

Mais le recours le plus massif à l'Écriture intervient dans les réponses de Jésus. Lorsqu'il rejette les suggestions du diable, il le fait toujours en citant expressément la parole de Dieu – chez Luc, il n'ajoute rien à ces citations³⁷. De plus, ce sont toujours des textes de la Loi deutéronomique qui sont allégués pour contrer la proposition du diable (Dt 8,3; 6,16 et 6,13), des textes qui renvoient à des récits de l'Exode où Israël cède à la tentation de la convoitise et de la méfiance vis-à-vis de Dieu (la manne, l'eau de Massa, le veau d'or). C'est bien un tel piège que Jésus ici évite soigneusement. Et si, à l'inverse d'Israël, il se montre capable de déjouer la ruse de la convoitise, c'est par son attachement sans partage à la loi de Dieu. C'est du reste le cœur de sa première réponse : “ ce n'est pas seulement de pain que vivra l'humain, mais de toute parole qui sort par la bouche de Dieu ” (Mt 4,4b). Par son attachement à la parole divine qu'il oppose à celle du tentateur, Jésus est vraiment l'anti-Adam. Il est aussi le nouveau Moïse qui restaure l'alliance entre Dieu et l'humanité ; il est le nouveau Joseph qui, au creuset de l'épreuve, rend possible entre les humains la fraternité que la convoitise menaçait de ruine.

Conclusion rapide

Ce rapide tour d'horizon permet de se rendre compte que la figure de Satan ou du diable est relativement peu présente dans la Bible, mis à part les récits évangéliques. Mais là où elle est

³⁶ En Mt 4,6, la citation reprend exactement le texte de la LXX (Ps 90,11a.12) ; en Lc 4,10-11, une partie du v. 11b est ajoutée à la citation littérale.

³⁷ En Mt 4,10, il ajoute seulement de son cru “ Retire-toi, Satan ”. L'introduction des citations formelles est faite normalement au moyen de *gegraptai* : 3 fois en Mt, 2 fois seulement chez Lc qui, la 3^e fois, préfère *eirètai*.

présente, l'archétype du serpent n'est jamais bien loin. Non qu'il serait purement et simplement repris. Ce n'est quasi jamais le cas. Ce qui est repris, c'est plutôt le cadre interprétatif mis en place par le récit mythique de l'Éden. Là, à travers la figure du serpent, est évoqué ce qui conduit l'être humain à échouer dans sa vocation d'épanouir sa vie et son humanité, et cela, en infectant son rapport à l'origine et à la parole qui le fait humain. Car la convoitise, en ce qu'elle est désir de totalité, implique " le refus d'être créé, fondé en autre que soi ", selon l'expression de P. Beauchamp³⁸, refus radical de la condition humaine par haine de la limite qui fonde l'être humain comme être de désir et de liberté, de parole et de relation. Mais cette logique, qui repose sur un déni de la vérité, peut-elle avoir d'autre issue que la mort ? C'est en cela qu'elle est proprement diabolique, ou satanique, car elle s'oppose au projet du Créateur, et elle détourne la parole qui ouvre aux humains le chemin de la vie.

André Wénin
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

³⁸ *Accomplir les Écritures*, p. 144. Voir aussi RICŒUR, *La symbolique du mal*, p. 238 : " Lorsque la limite cesse d'être créatrice et que Dieu paraît barrer la route à l'homme par ses interdits, l'homme reprend pour sa liberté l'illimitation du Principe de l'existence et forme le vœu de se poser dans l'être comme un créateur de soi par soi ".