

De l'idole au diable, ou « en finir avec le serpent ? »

Avertissement : bref commentaire du sous-titre.

J'ai déjà beaucoup écrit sur la thématique qui est au cœur de cet article. Tellement que j'aurais pu simplement renvoyer à mon commentaire narratif des premiers chapitres de la Genèse¹, à la synthèse publiée sous le titre *Dieu, le diable et les idoles* (2015)² ou à l'un ou l'autre de mes textes sur Gn 3,1-5³, la figure du serpent⁴, l'idole ou le diable dans l'Ancien Testament⁵. J'ai néanmoins confié ce texte aux éditeurs des Actes du XIII^e « colloque Gesché », *En finir avec le diable ?*, parce qu'il me rassemble en une synthèse assez concise l'essentiel de ce que j'ai à dire de cette thématique. De plus, l'étude que je propose ici du dialogue entre le serpent et la femme en Gn 3,1-5 présente un intérêt méthodologique puisque j'y distingue clairement l'approche strictement narratologique de l'interprétation que je pense pouvoir dégager à partir de là. Si l'essai a déjà été tenté auparavant, ce n'était à propos de la figure du diable⁶. – Bien que plusieurs parties de l'article reprennent, parfois littéralement, des passages de ces écrits antérieurs, je n'ai pas voulu mettre des guillemets qui auraient alourdi inutilement le texte.

Introduction

Il faut avouer d'emblée que, dans l'Ancien Testament, il est très peu question de démons et encore moins du diable. Ici et là, dans des textes poétiques, on trouve bien quelque trace furtive d'esprits néfastes comme Lilîl, un esprit nocturne (Is 34,14), Môt (Is 28,18 ; Jr 9,20) ou Dèvèr (Ha 3,5), les dieux cananéens de la mort et de la peste, ou encore Aza-

¹ *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain* (Lire la Bible 148), Paris, Cerf, 2007.

² Sous-titre : *Esquisses de théologie biblique* (Lire la Bible 187), Paris, Cerf, 2015. Il s'agit de la réécriture de textes parus précédemment sous forme d'articles.

³ « Genesi 2-3 e la sfida del desiderio umano », *Parola Spirito e Vita* 67 (2013) 39-49 ; « Péchés des origines ou origine du péché ? Le récit de Genèse 3 : approche narrative et interprétation », *Estudios bíblicos* 65 (2007) 307-319. Sur l'ordre de Dieu, voir « Le précepte d'Adonāi Dieu en Genèse 2,16-17. Narration et anthropologie », *Revue des Sciences religieuses* 82 (2008) 303-318.

⁴ « Un curioso animale parlante », dans P. CIARDELLA, M. GRONCHI (éds), *I vizi* (Scrittura. Percorsi critici attorno al testo biblico 7), Edizioni Paoline, Milano, 2009, p. 14-19 ; « Le serpent de Nb 21,4-9 et de Gn 3,1. Intertextualité et élaboration du sens », dans Th. RÖMER (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETL 215), Peeters, Leuven - Paris - Dudley, MA, 2008, p. 545-554.

⁵ « Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament », *RTL* 34 (2003) 27-42, et « Satan ou l'adversaire de l'alliance. Un parcours biblique à partir du serpent de Genèse 3 », dans Faculté ouverte des religions et humanismes laïques, *Le Diable et les démons*, Bruxelles, Éditions Labor, 2005, p. 105-123 (notes p. 283-287).

⁶ « Il serpente genesiaco (Gen 3,1-7). Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento », *Teologia* 37 (2012) 535-556 ; cette approche est amorcée dans « Péchés des origines ou origine du péché ? » cité ci-dessus, note 3. C'est de ces deux textes que la lecture de Gn 3,1-5 proposée ici est la plus proche.

zel, un génie du désert, vers lequel le bouc chargé des fautes d'Israël est envoyé dans les rites du Yom Kippur (Lv 16). Il y a encore les *shédîm*, sortes démons protecteurs à mi-chemin entre les divinités et les esprits malins (Dt 32,17 ; Ps 106,37). Mais rien de bien diabolique dans tout cela. C'est seulement que la langue poétique de la Bible a gardé des traces des esprits en tous genres qui peuplaient les imaginaires du Proche-Orient ancien, comme encore Asmodée qui, dans le livre de Tobie, fait mourir les sept maris de Sarra, avant qu'arrive Tobit, le mari selon la Loi qu'elle n'attendait plus (Tb 3,8.17 ; 8,2-3).

Bref, des démons, l'Ancien Testament ne dit rien ou quasiment rien. Cherchons donc aussi du côté de « Satan ». Là aussi, problème ! Le terme *sātān* est en hébreu un nom commun qui signifie *adversaire* (1 R 11,14). Au début du récit de Job et dans le livre de Zacharie, le *sātān* désigne un être faisant partie du conseil du roi divin⁷, qui y joue le rôle de « l'avocat du diable », pour ainsi dire.

Un jour, les fils de Dieu vinrent se présenter devant YHWH,
et le satan (l'adversaire) vint aussi au milieu d'eux.

YHWH dit au satan : « *D'où viens-tu ?* »

Le satan répondit à YHWH et dit : « *De parcourir la terre et de m'y promener.* »

YHWH dit au satan : « *As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a personne comme lui sur la terre. C'est un homme intègre et droit,
qui craint Dieu et s'écarte du mal.* » (Jb 1,6-8)

Et le satan de prétendre que c'est parce qu'il est heureux que Job est juste ; mais s'il venait à connaître le malheur, il se détournerait de Dieu. Ce dernier lui permet alors de mettre Job à l'épreuve. Dans le même sens mais de façon plus allusive, dans le livre de Zacharie, le même adversaire accuse le grand prêtre Josué, mais il est vivement rabroué par Dieu (Za 3,1-2).

Le cas du premier livre des Chroniques est peut-être plus intéressant. Il s'agit d'un texte parallèle à 2 Samuel 24,1 où on lit : « La colère de YHWH s'enflamma contre Israël et il incita David contre eux ». David est poussé au péché consistant à recenser Israël, ce qui cause le malheur du peuple, frappé de la peste. Sans doute gêné de ce que ce soit Dieu qui amène David à pécher, le Chroniste impute à Satan la responsabilité de la chose : « Satan se dressa contre Israël, rectifie-t-il, et il incita David à dénombrier Israël » (1 Ch 21,1). L'opération une fois réalisée, elle déplait à YHWH qui châtie le peuple (v. 7-8). Sans

⁷ Cette idée d'un conseil entourant Dieu est probablement ancienne en Israël. On en trouve des traces dès Ex 15,11, mais aussi en 1 R 22,19-23 ou Is 6,1-8 où il est pour ainsi dire mis en scène. Elle se maintient jusque dans les textes plus tardifs comme Dn 7,9-14. Voir à ce sujet G.H. TWELFTREE, « Demoni, esorcismi, Satana », dans R. PENNA e.a. (éds), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2010, p. 312-317, surtout 313.

doute cet écrivain qui rédige son texte autour de l'an 300 a-t-il été influencé, dans le choix de ce personnage tentateur, par les textes de Jb et Za que je viens d'évoquer, où le *sātān*, s'en prend à des amis de Dieu pour les pousser à l'erreur⁸. Quoi qu'il en soit, pour le Chroniste, rien n'échappe à Dieu, sans qui cet « adversaire » n'aurait pas les mains libres.

Bref, à côté de quelques allusions sans grande portée dans des textes poétiques sans doute anciens, le diable ne fait son entrée que tardivement dans l'Ancien Testament, et encore sous les traits de ce satan qui, conformément à son nom, cherche à amener les fidèles s'éloigner de Dieu ou à s'opposer à ses desseins salvifiques. Ce n'est que plus tard qu'il prendra les traits du « diable ». Environ deux siècles après le livre des Chroniques, dans le livre de la Sagesse, les traits se font plus précis et le satan devient le diable à la faveur du changement de langue – dans la LXX, en effet, *diabolos* traduit très souvent le *sātān* hébreu. En Sg 2,23-24, au terme d'un développement sur les méchants, on lit : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité et il l'a fait image de ce qu'il possède en propre. Mais par l'envie du diable la mort est entrée dans le monde ; ils en font l'expérience ceux qui prennent son parti ». L'allusion claire à la création permet de penser que l'auteur se réfère aux premiers chapitres de la Genèse et que le diable en question n'est qu'une façon d'interpréter la figure du serpent de Genèse 3 lui qui, envieux de la relation entre Dieu et les humains, fait tout pour éloigner ceux-ci de la source de la vie. Dans cette ligne, l'Apocalypse de Jean sera nettement plus explicite quand elle parle du « grand dragon, l'antique serpent, appelé le diable et Satan, celui qui séduit toute la terre habitée » (Ap 12,9, voir 20,2).

Nous voilà donc au serpent de l'Éden. Au départ, pourtant, il n'est pas question de diable dans le récit mythique. Aucun indice ne va dans ce sens. Dans le texte lui-même, le serpent semble plutôt représenter une idole, un « autre dieu » qui « fait face » ou « s'oppose au dieu créateur », selon les termes du Décalogue (Ex 20,3). Le serpent est en effet l'emblème de certains dieux en Canaan et dans la région⁹. On ne peut d'ailleurs exclure qu'en composant ce récit, celui ou ceux qui ont choisi le motif du serpent l'aient fait en raison de cette valence possible d'un animal qui, par ailleurs, est réputé être double, por-

⁸ C'est l'opinion de plusieurs chercheurs qui s'appuient sur les deux verbes utilisés en 1 Ch 21,1 avec Satan comme sujet : « se dresser contre » (*'āmad 'al*) et « inciter » (*sūt* Hifil) employés respectivement en Za 3,2 et en Jb 2,3. Voir H.G.M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, MI – Londres, Eerdmans – Marshall Morgan & Scott, 1982, p. 143-144, ou H.P. MATHYS, « 1 and 2 Chronicles », dans J. BARTON, J. MUDDIMAN (éds), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, University Press, 2001, p. 267. S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1997, p. 145-148 pense qu'il s'agit plutôt d'un adversaire humain anonyme qui pousse David à recenser le peuple.

⁹ Sur cette question, voir A. BOUDARD, « Serpent du paradis », dans P.-M. BOGAERT e.a. (éds), *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002³, p. 1203-1204.

tant la vie aussi bien que la mort. Mais si l'on veut s'en tenir au récit, qui est ce serpent, de quoi cet animal parlant est-il la figure ? Puisqu'il parle, c'est en l'écoutant que l'on pourra tenter de trouver une réponse à la question¹⁰. Entamons donc une rapide lecture narrative du dialogue qu'il tient avec la femme.

1. Un ordre divin (Gn 2,16-17)

Lorsqu'il s'adresse à la femme dès son entrée en scène, le serpent se réfère à l'ordre que YHWH Élohîm donne à l'humain en 2,16-17. Cette parole, que le narrateur présente comme un ordre (verbe *šāwâ* au Piel), intervient au centre d'une scène double où le créateur fait en sorte que tout soit « bien » pour l'être humain (voir 2,18). Elle est adressée à cet être qui, jusque-là, est un être indifférencié, ni homme ni femme (ou les deux à la fois), qui sera bientôt séparé en deux pour former deux êtres distincts (2,21-23). Cet être, YHWH Élohîm vient de le placer dans un jardin planté d'arbres beaux à voir et bons à manger, parmi lesquels l'arbre de la vie qui est au milieu et l'arbre du connaître bien et mal (v. 9). C'est le rapport à ces arbres que l'ordre divin vient réguler.

« ¹⁶Et YHWH Élohîm ordonna l'humain en disant :

“De tout arbre du jardin, manger tu mangeras.

¹⁷Mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas,

car au jour où tu en mangeras, mourir tu mourras.” »

L'ordre divin est double, positif et négatif. Dieu commande d'abord de manger de tous les arbres « désirables pour la vue et bons à manger » (2,9) : il invite ainsi l'humain à jouir largement de tout ce qui lui est donné. Dieu met ensuite une limite à cette jouissance du tout : l'humain ne doit pas manger d'un arbre particulier au nom mystérieux, littéralement « l'arbre du connaître bien et mal ». Le jour où il en mangera, il mourra, dit YHWH Élohîm, avec une expression qui ne permet pas de savoir s'il formule une menace de mort pour qui transgresserait l'interdit ou bien un avertissement destiné à protéger l'humain d'un acte qui entraînerait sa mort.

Précisons ici que l'« arbre du connaître bien et mal » est absolument inconnu, que ce soit de la Bible ou de la littérature du Proche-Orient ancien. On se gardera donc d'en donner une interprétation a priori comme le font la plupart des commentateurs, dont la lecture ne tient pas compte des données du seul récit où apparaît cet arbre. Du reste, la traduction courante, « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », est erronée : elle ajoute

¹⁰ Pour la partie concernant le serpent, voir A. WÉNIN, « “Il serpente genesiaco (Gen 3,1-7). Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento », dans *Teologia* 37/4 (2012) 535-556.

des articles définis là où l'hébreu n'en a pas. Par là, elle induit l'idée non vérifiée que Dieu interdirait *la* connaissance.

Pour l' *ādām*, le personnage qui, dans la fiction du récit, entend cet ordre, l'interprétation en est difficile. En effet, YHWH Élohîm n'y dit rien qui le concerne lui-même. Il se contente de parler de l'humain, de sa nourriture, donc de sa vie, mais aussi d'un comportement susceptible de provoquer sa mort. Surtout, il ne précise pas l'intention ou la visée qui est la sienne quand il donne cet ordre. Dans ces conditions, si l'humain s'en tient à la partie positive du précepte, il tendra à voir en Dieu un être bon, bienveillant, qui lui permet de satisfaire le désir éveillé par tous les arbres « beaux à voir et bons à manger » (y compris l'arbre de la vie de 2,9) et qui cherche à le protéger d'un danger mortel. En revanche, si c'est l'interdit qu'il valorise, tout dépend de la façon dont il comprendra les derniers mots : « de mort tu mourras ». S'il les entend comme un avertissement en vue de le détourner d'un danger de mort, il sera conforté dans l'idée que YHWH Élohîm est décidément un Dieu bon qui veut sa vie et son bien. S'il y perçoit en revanche une menace de mort, il se demandera si Dieu n'est pas plutôt un être sévère et dur qui, de manière arbitraire, vient l'empêcher de jouir de tout ce qu'il donne, et cela, sans dévoiler ses raisons et encore moins son intention.

Ainsi, pour l'être humain, la question se pose : la limite posée par Dieu à son désir et à sa jouissance est-elle bonne ou mauvaise pour lui ? Et celui qui met cette limite, le fait-il par bienveillance ou par malveillance ? L'être humain mis en scène dans le récit ne peut pas le savoir. C'est la raison pour laquelle l'arbre est désigné par ce nom : il ne permet pas à l'humain de connaître ce qui est bien et mal. Et puisqu'il ne peut pas savoir, il va devoir faire confiance ou au contraire, se méfier, bref, faire un choix dont il ne saura pas non plus s'il est bon ou mauvais. Parce que cet ordre cache YHWH Élohîm qui n'en explicite pas la visée, il a un caractère opaque pour l'humain qui le reçoit. Celui-ci connaît donc une double limite : l'une affecte la jouissance (le manger), l'autre le connaître, l'enjeu explicite étant la vie et la mort.

2. Approche narrative : la caractérisation du serpent en 3,1-5

^{3,1} Or le serpent était nu / astucieux plus que tout vivant des champs
qu'avait faits YHWH Élohîm.

Et il dit à la femme : « *Vraiment, oui, Élohim a dit :*

“*Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin*”... »

Si, pour les humains du récit, l'ordre donné par YHWH Élohîm présente une certaine opacité, quand le serpent parle à la femme de ce que celui-ci a vraiment dit, il met le doigt

sur un point sensible : qu'est-ce que Dieu a dit, au juste, et comment le comprendre ? On notera qu'après une introduction rapide au verset 1a, le récit laisse les deux personnages dialoguer ; nulle part, leurs paroles ne sont commentées, et rien n'est révélé de ce qui les fait parler comme ils le font. De la sorte, le lecteur doit se faire lui-même son idée sur ce qui se joue dans le dialogue auquel il assiste. Néanmoins, en introduisant le serpent comme « astucieux » (*'ārûm*), et même le plus astucieux, le récit fournit une indication importante. Si l'animal parlant est suprêmement astucieux, voire rusé, une des tâches du lecteur est de chercher l'astuce, d'éventer la ruse, de se montrer si possible plus fin que le serpent. Pour cela, il devra être très attentif à ce qu'il dit et à la manière dont il converse avec la femme.

2.1. Entrée en matière (3,1b)

D'emblée, les deux premiers mots (*'af kî*) manifestent sa subtilité. Ils sont difficiles à rendre. Ils introduisent une affirmation, tout en laissant entendre qu'il n'est pas sûr qu'elle soit juste. De la sorte, sans le dire et sur un ton ingénu, le serpent invite la femme à entrer en dialogue avec lui concernant ce que « Élohîm a dit ». Pourtant, sa première phrase est tout sauf ingénue, on va le voir.

Commençons par le plus évident. Pour rappeler la parole de YHWH Élohîm, le serpent reprend les mots prononcés par ce dernier. Mais subtilement, il déplace la négation de la seconde partie de l'ordre (2,17, « tu n'en mangeras pas ») vers sa première partie, où il était question « de tous les arbres du jardin » (2,16, « manger tu mangeras »). Néanmoins, ce que le serpent dit est correct. Si Dieu a interdit *un* arbre, l'humain ne peut pas manger « de *tout* arbre ». Mais la formulation est ambiguë et permet de comprendre « vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ». Aussi, tout n'étant pas fausse, la phrase du serpent induit l'idée que Dieu a interdit tous les arbres. C'est ainsi, du reste, que la femme comprend, car elle commencera par corriger le serpent sur ce point en rectifiant : « Du fruit des arbres du jardin nous mangeons » (3,2).

On perçoit d'emblée combien le serpent est astucieux : en manipulant la parole divine, il dit vrai tout en suggérant du faux. Et en mettant en avant la négation, il occulte le don initial pour ne garder que l'ordre négatif, suggérant que cet interdit n'affecte pas seulement un arbre, mais tous les arbres. En mettant en évidence la seule limite ou l'interdit, le serpent escamote le don des arbres. Or, dans l'ordre que Dieu donne à l'humain, la jouissance de tous ces arbres est justement l'élément qui invite à comprendre la parole en un sens positif, qui peut faire penser qu'elle vient d'un Dieu amical, bien intentionné. Privé de cette partie positive, l'ordre devient un interdit arbitraire qui revient à empê-

cher l'humain de vivre : « vous ne mangerez pas ». Le Dieu qui l'a donné apparaît dès lors comme un adversaire des humains, comme quelqu'un qui ne veut pas vraiment qu'ils vivent pleinement.

2.2. Tentative de résistance (v. 2-3)

La phrase du serpent se termine par des points de suspension et appelle une suite, d'autant plus que les premiers mots sont une invitation implicite au dialogue.

²Et la femme dit au serpent :

« *Du fruit des arbres 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 mourriez” ».*

Embrayant sur le serpent, la femme rectifie son affirmation. Mais tout en rappelant la partie positive de la parole divine, elle la déforme. Ainsi, elle souligne qu'ils peuvent manger des arbres du jardin. Mais elle ne parle pas d'un don que Dieu leur aurait fait. Le fait de manger apparaît plutôt comme allant de soi, comme un droit acquis : « nous mangeons ». Dès lors, dans la bouche de la femme, seul l'interdit vient de Dieu : « Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Élohîm a dit : “*Vous ne mangerez pas de lui*” ». Or ces mots que la femme prête à Dieu reprennent en fait les paroles dites par le serpent au verset 1. Voulant rectifier ce qu'il dit, elle le cite ! Mais si le don disparaît en tant que don pour devenir un fait normal, et si Élohîm ne fait plus qu'interdire, que devient-il ? Il n'est plus pour la femme qu'un législateur qui frustre le désir des humains en limitant leur jouissance.

On voit dès à présent comment le serpent a manipulé la femme : comme lui, elle occulte le don ; comme lui elle voit en Dieu un adversaire qui cherche à limiter les humains. Deux signes supplémentaires montrent d'ailleurs que la femme est surtout préoccupée par la limite, par l'interdit. Le premier est qu'elle intervertit les arbres. Selon 2,9, le milieu du jardin est occupé par l'arbre de la vie. Mais pour la femme, « l'arbre qui est au milieu du jardin », c'est l'arbre dont Dieu a dit « vous n'en mangerez pas », c'est-à-dire l'arbre du connaître bien et mal. À ses yeux, le centre n'est plus le don de la vie, mais l'interdit. Un second indice montre combien l'interdit est prégnant pour la femme : elle le redouble. « Vous n'en mangerez pas *et vous n'y toucherez pas* ». Ainsi reformulé, l'ordre divin apparaît encore plus arbitraire, tandis que le Dieu qui l'a donné prend des traits de plus en plus durs. Mais qu'est-ce qui pousse la femme à parler ainsi ? La suite le

laisse entendre : c'est la peur de la mort dont Dieu a parlé. C'est la peur du châtement qui la conduit à dresser une barrière supplémentaire entre elle et la transgression qui lui vaudrait ce châtement.

Dans ces conditions, si la femme respecte encore l'arbre, ce n'est pas parce qu'elle entend dans les derniers mots de YHWH Élohîm (« au jour où vous en mangerez, mourir vous mourrez ») l'avertissement d'un être bienveillant soucieux de la protéger de la mort. C'est au contraire parce qu'elle les comprend comme une menace de châtement brandie par une divinité sourcilleuse et sévère. Ainsi, le serpent a réussi à lui faire comprendre l'ordre divin dans un de ses deux sens possibles : Dieu a fixé une limite qu'il est interdit de transgresser sous peine de mort.

2.3. L'estocade (3,4-5)

Enchaînant directement sur les derniers mots de la femme, le serpent s'emploie sans tarder à calmer l'angoisse que provoque en elle la menace de mort. « Mourir vous ne mourrez pas », dit-il (3,4). Il n'y a pas donc de raison d'avoir peur. En parlant ainsi, le serpent s'oppose de front à ce que YHWH Élohîm a dit, « mourir tu mourras » (2,17). De la sorte, il insinue que Dieu a menti tout en s'opposant à lui. Mais pourquoi a-t-il menti ? Pourquoi pose-t-il un interdit et menace-t-il de mort les transgresseurs ? C'est à cette question que le serpent répond à mi-mot au verset 5. Traduit littéralement, le texte dit ceci :

« C'est qu'Élohim est connaissant qu'au jour où vous en mangerez,
vos yeux d'ouvriront et vous serez comme des élohîms connaissant bien et mal ».

Que fait le serpent avec ses derniers mots ? On se souvient qu'en donnant son ordre, YHWH Élohîm ne précisait pas son intention, sa finalité. L'ordre était donc susceptible de deux interprétations opposées. Ici, le serpent exploite l'opacité de l'ordre et prétend dévoiler ce qu'il cachait, sa visée secrète. En effet, après avoir réussi à imposer une des deux interprétations de l'ordre, il explique à la femme pourquoi Dieu l'a donné, de manière à la pousser à se méfier de Dieu. Car loin de parler de YHWH Élohîm comme d'un ami qui veut le bien des humains et mérite donc leur confiance, le serpent achève d'en dresser un portrait négatif, celui d'un adversaire à la bienveillance suspecte, qui s'oppose à leur plein épanouissement et dont ils ont intérêt à se méfier. Mais il le fait à travers des sous-entendus qu'il faut expliciter.

Pourquoi Dieu ment-il quand il menace les humains de mort ? Selon le serpent, c'est parce qu'il sait que, s'ils mangent, ils seront comme lui, connaissant bien et mal. Et cela

(j'explicité le sous-entendu), Dieu ne le veut pas. La femme est ainsi amenée à comprendre que Dieu les menace de mort parce qu'il veut garder jalousement pour lui le privilège qui fait sa supériorité : connaître bien et mal. Élohîm considère les humains comme des rivaux dont il se méfie et qu'il entend maintenir par la peur dans leur statut inférieur. Mais s'il agit ainsi, c'est parce qu'il a peur des humains. C'est bien pour cela qu'il cherche à les tenir à distance par cet ordre arbitraire.

Faisons un pas de plus. En suggérant cette image négative de Dieu, le serpent se révèle lui-même. Il se présente comme l'allié des humains contre cette divinité ennemie de la vie et de son épanouissement. De plus, il parle comme quelqu'un qui sait ce qu'Élohîm sait mais cherche à garder pour lui. Il se présente ainsi comme l'égal de Dieu précisément sur le plan qui le caractérise : la connaissance. Dès lors, le serpent donne de lui-même l'image d'un dieu qui, au contraire de l'autre, veut que les humains aient la connaissance qui fera d'eux aussi des égaux de Dieu. Il se montre comme un dieu bienveillant, un dieu qui veut leur bonheur.

À ce point, pour la femme, c'est la parole de Dieu (« mourir tu mourras ») contre celle du serpent (« mourir vous ne mourrez pas »). Devant ces deux divinités opposées, et la femme va devoir opter, croire l'un ou l'autre. La suite montre que c'est au serpent qu'elle se fie, suivie sans la moindre résistance par son homme (3,6). Pourtant, à s'en tenir à la logique du texte, la proposition du serpent est d'une perversité consommée. Au moment où il assure la femme que, si elle mange, ses yeux s'ouvriront, il est en train de l'aveugler. Ce qu'il lui propose en disant « vous serez comme Élohîm », c'est de devenir comme ce Dieu jaloux de sa supériorité, qui refuse de partager l'essentiel avec eux ; comme un être qui voit l'autre non comme un partenaire, mais comme un rival qu'il faut tenir à distance par la peur ; comme un être méfiant qui cherche à tromper et brandit de graves menaces pour se protéger. Mais devenir comme un tel personnage, n'est-ce pas choisir sa propre perte, faire son propre malheur ? Bref, tandis que le serpent se présente comme un dieu bienveillant et fait miroiter la possibilité d'un parfait accomplissement, il précipite les humains vers leur perte. Sans sortir de la fiction du récit, on peut dire que ce serpent est « diabolique ».

3. Proposition d'interprétation

Jusqu'ici, j'ai proposé une lecture attentive aux indications du récit en observant avec soin la façon de caractériser les personnages – en particulier le serpent. La finale de ce récit rapportera comment les humains connaissent le malheur quand ils croient ce que dit le serpent plutôt que de se fier aux paroles de YHWH Élohîm (3,7-24).

Ce texte raconte une erreur, et celle-ci est enracinée *par le récit lui-même* dans l'idolâtrie puisque le narrateur fait parler le serpent de telle sorte que le lecteur astucieux se rende compte qu'il se présente lui-même implicitement sous les apparences d'un autre dieu « contre Yhwh », un dieu soucieux du bien des humains et désireux que rien ne manque à leur jouissance. Cette dimension d'idolâtrie explique peut-être pourquoi c'est cet animal qui a été choisi pour figurer cet « autre dieu ».

Mais quand on a dit idolâtrie, on n'a pas encore dit grand-chose. Il faut encore voir à quoi cela correspond chez l'humain. Autrement dit : de quoi ce curieux serpent est-il la figure ? La suite du récit ébauche une piste d'interprétation directement liée aux paroles du serpent.

3.1. Le serpent et la convoitise

Le verset 6 raconte l'effet que les derniers mots du serpent produisent chez la femme.

v. 5– «...Élohîm est connaissant que	v. 6– Et la femme vit		
au jour où vous en <i>mangerez</i>	que bien	L'ARBRE	<i>pour manger</i>
<i>vos yeux</i> s'ouvriront	et que désir	CELUI-LÀ	<i>pour les yeux</i>
et vous serez... <i>connaissant bien et mal.</i>	et convoité	L'ARBRE	<i>pour devenir intelligents</i>

Dans le regard de la femme (v. 6), l'arbre dont le serpent a parlé est central – il est au centre des trois phrases où est décrit ce qu'elle voit (en petites capitales dans le tableau ci-dessus : « l'arbre », « celui-là », « l'arbre »). Désormais, l'arbre du connaître bien et mal accapare toute son attention. Cet arbre est de plus en plus tentant (« bien », « désir », « convoité »). S'il l'est, c'est pour le profit multiple qu'il est censé procurer (en italique dans le tableau). Or, ces trois phrases reprennent les promesses du serpent au verset 5. En voyant l'arbre, la femme imagine la parole de l'animal en train de se réaliser : « manger... ouvrir les yeux... avoir l'intelligence et ainsi connaître ». Ce sont donc bien les paroles du serpent qui amènent la femme à voir l'arbre comme elle le voit et qui aiguissent ainsi son désir.

Reprenons la façon dont la femme perçoit l'objet de la tentation. Que l'arbre soit « bien pour manger » n'étonne guère : c'est ainsi que sont décrits tous les arbres du jardin en 2,9. La suite est moins attendue. L'arbre du connaître est ici qualifié de deux mots, « désir » (*ta'awâ*) et « convoité » (*nehmâd*). En réalité, ces termes pointent exactement ce

que le serpent a éveillé chez la femme : un intense désir, une convoitise. Voilà ce qui aime son regard, au point qu'elle semble obnubilée par cet arbre capable de lui apporter ce profit incomparable. Aussi il n'est pas étonnant que les gestes qui prolongent ce regard sont ceux de la convoitise lorsqu'elle prend forme concrète : prendre et manger, c'est-à-dire accaparer pour soi et détruire à son profit exclusif – ce qu'est justement manger. « Et elle prit de son fruit et mangea » (3,6b).

Dans le récit, ce que les paroles du serpent provoquent chez la femme, c'est l'envie ou convoitise, un désir qui cherche à s'assouvir totalement et refuse donc toute limite. Reprenons donc la substance de ce que serpent dit et voyons quel lien cela a avec la convoitise. (1) Au verset 1, la parole du serpent fait disparaître tous les arbres donnés derrière le seul arbre interdit. De la même manière, la convoitise focalise le regard sur ce dont on est privé au point que tout le reste perd son importance. (2) Dès le verset 1, mais plus clairement encore au verset 5, le serpent laisse entendre que le dieu qui met la limite à l'humain est malveillant et il jette le soupçon sur lui, en insinuant qu'il veut garder pour lui l'essentiel. C'est un autre effet de la convoitise que de faire voir quiconque met une limite ou impose un manque comme un adversaire aux intentions suspectes et de susciter la méfiance à son égard (« s'il me prive, c'est pour tout garder pour lui »). (3) Au verset 5 encore, le serpent se présente comme un bon conseiller qui veut pour les humains un bonheur sans limite, alors qu'il est en train de faire leur malheur. De même, la convoitise fait croire lui céder, c'est-à-dire satisfaire le désir en comblant le manque, c'est trouver le bien-être, alors que la sagesse enseigne précisément le contraire.

De ces quelques observations, il ressort que le serpent prête bien sa voix à un discours intérieur à l'être humain. Il objective en quelque sorte ce que propose la convoitise. Il met en mots « ce que dit » l'objet manquant à celui qui le convoite.

Dans ce cas, l'erreur racontée apparaît dans sa *composante anthropologique* essentielle : elle consiste pour l'humain à écouter sa convoitise plutôt que la parole qui fait limite, en l'occurrence la loi de Dieu¹¹. Apparaît aussi sa *composante théologique* corrélative de la première : l'idolâtre est celui qui se soumet au serpent, c'est-à-dire à un Dieu à son image à lui – en l'occurrence à l'image de sa convoitise. Comme le dit la lettre aux Colossiens, « la convoitise (*epithumia*) mauvaise et la cupidité (*pleonexia*) c'est une idolâtrie (*eidôlôlatría*) » (Col 3,5) Si cette convoitise, à laquelle le serpent prête sa voix, est une idolâtrie, c'est parce qu'elle enferme l'être convoitant dans un rapport de soi à soi. Car ce que dit la convoitise, c'est ce que l'humain se dit à lui-même, sans qu'il sache que c'est

¹¹ Voir à ce sujet P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, 1999, p. 54-67 et 92-109.

quelque chose de lui qui lui parle ainsi. P. Beauchamp écrit en ce sens : l'idole est « tout ce qui, dans ce monde créé, asservit l'homme à sa loi, lui offrant un détour pour se cacher à lui-même qu'il est le seul auteur de cette loi »¹².

3.2. Une relecture de l'ordre de YHWH Élohîm

Les conséquences tragiques de l'erreur dans laquelle le serpent entraîne les humains du récit de la Genèse révèlent la vérité de ce qu'il est. La femme, du reste, le reconnaît en 3,13 : « le serpent m'a trompée, et j'ai mangé ». Mais si le serpent a menti à propos de Dieu, c'est que l'ordre qu'il a donné n'est pas destiné à protéger sa prétendue supériorité vis-à-vis des humains mais à leur éviter un péril mortel. Aussi, il est permis de revenir sur ce que le récit fait entendre de Dieu au moyen de l'unique parole que YHWH Élohîm adresse à l'humain avant que le serpent intervienne. Tentons de comprendre ce qui s'y dit de celui qui la prononce.

Si l'interprétation proposée par le serpent est erronée, il faut donc entendre dans l'ordre divin un avertissement bienveillant voulant protéger l'humain d'un péril mortel. Dès lors, l'ordre de YHWH Élohîm signifie essentiellement que devenir humain suppose l'acceptation d'une limite, d'une négativité imposant un manque. La structure relationnelle de l'humain dont il est question immédiatement après la parole divine (2,18-22) suppose qu'un en-moins ait été posé. Hors de cela, c'est la mort. Non la mort physique – ce terme de la vie biologique est évoqué plus loin par l'image du retour à la poussière (voir 3,19). Mais la mort de l'humain comme être désirant, relationnel, c'est-à-dire vivant. La mort de l'humain en l'humain.

En outre, si la limite est posée sur l'arbre du connaître bien et mal, c'est que l'épanouissement dans de justes relations implique aussi le deuil du tout connaître. Il suppose que l'on renonce à vouloir *savoir* ce qui est bien et mal, et, corrélativement, qu'on entre dans la confiance. Celui qui prétendrait tout savoir de lui et de l'autre, de ce qui est bien et mal en chacun et pour chacun, de ce qui mène au bonheur et au malheur, celui-là serait radicalement inapte à la relation.

Ainsi, fondamentalement, l'ordre de Gn 2,16-17 énonce 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 réellement. 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 derrière

¹² BEAUCHAMP, *La Loi de Dieu*, p. 244-245.

laquelle il se cache suggère l'image d'un Dieu peu généreux. En effet, l'intention bonne de Dieu n'apparaît pas d'emblée, ce qui explique que son ordre ait été vu par des générations de lecteurs comme un interdit arbitraire visant à éprouver, non sans un certain cynisme, l'obéissance de l'humain. Tout au contraire, en donnant une telle loi, Dieu instaure l'humain dans sa liberté. Et, en cachant derrière cette loi sa bienveillance envers l'humain, il respecte sa liberté en évitant de donner des preuves d'un amour qui, s'il produisait de telles preuves, contraindrait 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 »¹³ et donc étouffe.

S'il en est ainsi, on comprend que – quoi que suggère le serpent –, YHWH Élohîm n'interdit pas de connaître bien et mal. Au contraire même, puisque, par son ordre, il instruit l'humain d'un chemin qui mène à la mort et au malheur, lui suggérant donc comment faire pour aller vers la vie et le bonheur – ce qui est le but de la loi selon Dt 30,15-20. En ce sens, Ben Sira écrira à propos de Gn 2,16-17 : « Le Seigneur a rempli les hommes d'intelligence, il leur a fait connaître le bien et le mal » (Si 17,7).

3.3. Une interprétation présente dans l'Écriture

L'interprétation que je propose n'est pas neuve. On la trouve déjà dans les Écritures du Nouveau Testament. Je ne citerai ici qu'un seul texte qui, selon moi, la synthétise magnifiquement. Il est tiré de la lettre de Jacques (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 il ne tente personne. Chacun est tenté par sa propre convoitise (*epithumia*), entraîné et séduit. Ensuite, ayant conçu, la convoitise enfante l'erreur (*hamartia*), et l'erreur arrivée à terme engendre la mort.

Selon ce texte, tout se joue dans la convoitise intérieure qui déploie sa logique de mort chez qui se laisse séduire par elle. Mais le processus mortifère n'est pas une fatalité. Avant de le décrire, l'apôtre a évoqué 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 » (Jc 1,12). L'épreuve de la convoitise est donc le lieu d'un choix radical entre vie et mort. Celui qui sait discerner dans la loi de Dieu une parole de vie, là où la convoitise lui suggère le contraire, celui-là trouve la vie.

¹³ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2. Accomplir les Écritures* (coll. Parole de Dieu), Paris, 1990, p. 148. Ce paragraphe s'inspire de la réflexion de Beauchamp aux p. 147-152.

Une telle, interprétation explicite celle que la Sagesse de Salomon propose déjà quand elle affirme que « c'est par la jalousie/l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde ». L'envie, la jalousie (*phthonos*) est en effet proprement diabolique au sens où elle se jette en travers de manière à séparer ce qui pourrait être uni par l'alliance. En ce sens, comme le dit Ap 12,9, elle égare l'humanité en lui faisant croire qu'elle est un chemin d'épanouissement total, à l'instar de ce que fait serpent en Gn 3. À cette fin, pour le dire avec Paul, Satan ne cesse de « se déguiser en ange de lumière » (2 Co 11,14), exactement comme le serpent qui fait croire qu'au contraire de Dieu il veut vraiment le bien des humains.

Conclusion

Il est temps de conclure ces quelques réflexions bibliques. Les textes abordés ici le montrent, dans l'Ancien Testament, ni les démons, ni le serpent, ni le satan ou le diable ne figurent le mal radical. Les Écritures d'Israël, y compris les deutérocanoniques, ne s'intéressent aux figures du mal que dans la mesure où ce mal est susceptible de s'immiscer chez l'être humain ou dans les groupes humains pour les entraîner vers la mort – un mal, dès lors, sur lequel les humains ont une certaine prise et auquel il leur est possible de résister. S'agissant de cette résistance, toutefois, il est utile de préciser que le récit de l'Éden n'en parle pas. Et son prolongement dans l'histoire de Caïn (Gn 4,1-16) montrera que l'humain n'est pas vierge face à son désir qui est pollué dès le départ par le mal qui a marqué la génération précédente ; dans ces conditions, l'être offre davantage de prise à la convoitise tandis que ses capacités de résistances sont émoussées¹⁴. En outre, le récit de Babel illustrera la façon dont des dynamiques collectives peuvent entraver la liberté et rendre les êtres humains plus vulnérables face au mal. La réflexion sur le serpent mériterait donc d'être prolongée¹⁵.

Pour en revenir à mon propos, le serpent, initialement figure de l'idole qui s'oppose frontalement au Dieu créateur désireux d'alliance et de vie, a été réinterprété sur le tard comme la représentation du diable, de Satan, l'adversaire par excellence de Dieu, des humains, et de leurs relations harmonieuses. Comment donc est-on passé de la figure de l'idolâtrie à son identification avec le diable ?

Dans les écrits bibliques, la présence du diable émerge au moment où s'estompe peu à peu le discours sur les idoles. Après le retour de l'exil babylonien, va s'imposer chez les

¹⁴ À ce propos, voir mon essai intitulé « La question du mal : clés bibliques », dans N. JEAMMET e.a., *Le mal. Qu'en faire ?* (Trajectoires 16), Lumen Vitæ, Bruxelles, 2006, p. 61-89

¹⁵ C'est ce que je fais dans l'étude de Gn 1-11 citée à la note 1.

Judéens un monothéisme strict au regard duquel les autres dieux ne sont rien (Is 45,5-6.14). La thématique de l'idolâtrie est dès lors condamnée à perdre progressivement sa force et surtout sa pertinence. En outre, l'éloignement d'un Dieu toujours plus transcendant va entraîner le développement progressif de figures intermédiaires permettant de maintenir les liens entre le divin et les humains : les anges. C'est dans le cadre de ces évolutions qu'une autre figure remplacera peu à peu les idoles dans le rôle de l'opposant, de l'adversaire de Dieu et de son alliance avec les humains : celle du *śāṭān*. À l'origine lié à la représentation d'un conseil d'esprits qui entoure Dieu, ce personnage va peu à peu prendre son autonomie pour devenir l'ange déchu, la figure démoniaque dont parle le Nouveau Testament.

Cela dit¹⁶, l'Apocalypse johannique fait de « l'antique serpent » de la Genèse la représentation emblématique de ce personnage. Voilà qui suggère que la représentation biblique du diable puise pour l'essentiel sa substance dans ce que figurait avant cela l'idole¹⁷. C'est que lui aussi est lié profondément à la convoitise de l'humain, qu'il attise quand il le tente. La scène programmatique que sont les tentations de Jésus dans les évangiles de Matthieu et Luc le met en évidence. Qu'est-ce que Jésus s'entend proposer par le diable (Mt 4,1, Lc 4,2), le tentateur (Mt 4,3) ou Satan (Mt 4,10) ? Comblent le manque que le jeûne a creusé en lui, préférer la certitude à la confiance, s'assurer un pouvoir total et sans partage. Toutes choses que la convoitise inspire à l'être humain.

Par rapport aux idoles, la différence la plus significative introduite par la figure diabolique, c'est son extériorité. Tout en soulignant davantage l'opposition au Dieu de l'alliance qui est le fait de ces dieux « contre sa face » (voir Ex 20,3), cette figure encode en quelque sorte l'expérience du croyant qui, quand il pose des choix qui l'éloignent de son Dieu, a souvent le sentiment d'être victime de forces extérieures qui l'y poussent sournoisement. D'où l'idée d'un être qui, jaloux de Dieu et de son accord avec les hommes, s'emploie à leur faire obstacle, à conduire à l'échec le projet de l'alliance, voire à faire mourir l'homme dont Dieu veut passionnément la vie.

¹⁶ Les deux derniers paragraphes reprennent souvent littéralement ce que j'écris dans *Dieu, le diable et les idoles*, p. 160.

¹⁷ À cet égard, il est significatif que, à propos de l'interdiction de consommer de la viande sacrifiées aux idoles (les idolothytes), Paul assimile ces dernières à des « démons » : « La viande sacrifiée aux idoles est-elle quelque chose, ou une idole est-elle quelque chose? Pas du tout. (Non,) mais ce qu'ils [les non Juifs] sacrifient, c'est à des démons (*daimonia*) et non à Dieu; je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons; vous ne pouvez pas partager la table du Seigneur et la table des démons » (1 Co 10,19-22).

André Wénin

Faculté de théologie / Institut RSCS

Grand-Place 45, bte L3.01.01

B-1348 Louvain-la-Neuve