

PÉCHÉ DES ORIGINES OU ORIGINE DU PÉCHÉ ?
LE RÉCIT DE GENÈSE 3 :
APPROCHE NARRATIVE ET INTERPRÉTATION

ANDRÉ WÉNIN
FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN (LOUVAIN-LA-NEUVE)

INTRODUCTION

Le bref récit de la tentation de la femme par le serpent et de ses suites (Gn 3,1-7), récit que l'on intitule souvent « le péché originel » (Gn 3), est clairement de genre mythique : un serpent qui parle, un arbre interdit dans un jardin luxuriant, un fruit qui éclaire le regard, tous ces traits trahissent ce genre littéraire. Comme c'est le cas pour tout écrit de genre mythique, sa portée propre est anthropologique, et c'est à ce niveau qu'il déploiera sa signification. En cela, la longue tradition de lecture des anciens à aujourd'hui s'est rarement trompée.

Cela dit, ce récit est difficile à lire. Non que le texte hébreu soit obscur, ou que la narration de l'histoire soit particulièrement sophistiquée. C'est plutôt que ce texte est lié à une interprétation spontanée qui lui colle tellement à la peau, que le travail de lecture en devient vraiment malaisé. Le simple fait de l'intituler « péché originel » est déjà une erreur : d'une part, le texte ne parle pas explicitement de « péché » ni même de « faute », et le qualificatif « originel » relève d'une interprétation discutable ; d'autre part, l'expression elle-même renvoie à une doctrine qui n'a qu'un lien indirect avec le texte de Genèse 3, puisqu'il s'agit d'un concept théologique introduit par Augustin à partir de l'interprétation en clé christologique que Paul donne de ce texte en Romains 5.

Par ailleurs, dans une perspective historique, il est délicat aujourd'hui de situer l'écriture de ce texte « non sacerdotal ». Rien n'est avéré, en effet : ni les éventuelles sources orales ou écrites, ni le processus de rédaction, ni le

courant théologique qui s'y exprime, ni même l'antériorité de ce récit par rapport à celui de Genèse 1¹. Ce qui reste vraisemblable, c'est que ceux qui ont rédigé cette page dans l'état où nous la lisons aujourd'hui se sont probablement appuyés sur la relecture qu'ils faisaient de l'expérience historique d'Israël. En effet, en 1962, dans un article éclairant², Luis Alonso Schökel a montré comment la trame du récit de Gn 2-3 suit le schéma classique de l'histoire du salut tel qu'il est élaboré à partir du modèle de l'alliance. En réalité, cette trame est comparable à celle de l'histoire deutéronomiste, dans la mesure où c'est la théologie de l'alliance qui en fournit l'épine dorsale³. Cela dit, en en faisant une histoire de commencement, les auteurs de ce texte ont ôté pour ainsi dire à l'expérience d'Israël sa singularité historique pour la proposer comme un paradigme valable pour tout être humain (tout *'adam*). Ainsi, à mon sens, si le récit de Genèse 3 a une dimension historique, elle ne concerne pas un hypothétique péché à l'origine de l'humanité, mais une erreur, une faute – à la fois théologique et anthropologique, on va le voir – en laquelle tout péché s'origine, celui de l'Israël biblique comme celui de tout être humain.

¹ Voir par ex. à ce propos M. VERVENNE, « Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch », dans: A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 151; Leuven 2001) 35-79.

² « Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3 »: *Biblica* 43 (1962) 295-316, surtout pp. 305-309.

³ L'être humain est créé dans un lieu désertique (Gn 2,5-7), tout comme Israël, suite à la sortie d'Égypte, est formé par Dieu au désert (Dt 32,10-12). L'Adam est ensuite introduit par Dieu dans le jardin dont il reçoit les fruits et dont il devient le gardien (Gn 2,8-9.15-16) ; de la même manière, Dieu fait entrer son peuple dans la terre de Canaan pour qu'il en prenne possession, s'y installe et jouisse de ses fruits (Jos 1,10 ; 5,10 ; 24,13). Avec le jardin, le Adonai donne à l'Adam une loi de vie en le prévenant d'un chemin menant à la mort (Gn 2,16-17) ; parallèlement, après le don de la terre, Josué invite le peuple à choisir la loi de Dieu pour épanouir sa vie et l'avertit qu'un refus de cette loi entraînera la perte du don et la destruction du peuple (Jos 23,5-16 ; voir Dt 28 ; 30,15-20). En se fiant à la parole du serpent, Adam et Ève tombent dans l'idolâtrie et s'aliènent le Dieu de vie (3,6-13) qui les chasse du jardin et les voue au malheur qu'ils ont eux-mêmes choisi (3,14-24). De même dans l'histoire deutéronomiste : l'oubli de la loi divine entraîne le peuple à sa ruine, oubli qui commence toujours par l'idolâtrie (voir Dt 4). Cette idée guide la relecture théologique de la période des Juges qui va de Josué à Samuel, ainsi que de la longue histoire des rois jusqu'à l'expulsion d'Israël loin de la terre (2 R 17,7-23 ; 24,2-4). Sur ce parallèle entre le récit de l'Éden et l'histoire deutéronomiste, voir N. LOHFINK, *L'Ancien Testament, bible du chrétien aujourd'hui* (Paris 1969) 78-81. Voir le dossier sur ce point dans A. WÉNIN, « Le mythique et l'historique dans le premier Testament », in: M. HERMANS-P. SAUVAGE (éds), *Bible et histoire* (Le livre et le rouleau 10; Bruxelles 2000) 31-56.

Sur cette base, je voudrais proposer ici un essai d'approche narrative de ce récit pour tenter de le comprendre selon sa logique propre et dans sa forme concrète : *comment* raconte-t-il l'histoire des humains du jardin d'Éden, et *quel sens* cette façon de raconter donne-t-elle au fait de manger du fruit suite à l'intervention du serpent ? Il s'agira donc dans un premier temps d'observer au plus près les données du récit lui-même, avant d'essayer d'en donner une interprétation qui respecte au mieux ces données. En conclusion, je montrerai comment la lecture proposée est déjà amorcée dans le Nouveau Testament⁴.

1. L'ordre divin en 2,16-17

Pour pouvoir comprendre le dialogue entre le serpent et la femme en 3,1-5, il est important de cerner au plus près la parole divine adressée à l'humain en 2,16-17. C'est en effet de ce que Dieu a dit ou n'a pas dit qu'il va être question entre les deux interlocuteurs. Voici le texte dans une traduction littéraire.

Et Adonaï Élohîm donna un ordre à l'humain en disant :
 « De tous les arbres du jardin manger tu mangeras.
 Mais 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 est double, positif et négatif. Il commande d'abord de manger de tous les arbres, invitant ainsi l'humain à jouir largement du jardin où Dieu l'a placé. Il pose ensuite une limite à cette jouissance en demandant de ne pas manger d'un arbre particulier au nom mystérieux : l'arbre du connaître bien et mal. (Étant donné que cet arbre est unique dans la Bible et la littérature du POA, le lecteur prudent se gardera bien d'en donner une interprétation a priori, qui ne s'en tienne pas aux données du seul récit où il apparaît.) Le jour où l'humain mangera de cet arbre, il mourra, dit Adonaï Élohîm, usant d'une expression qui ne permet pas de dire s'il s'agit d'une menace de mort pour qui transgresserait l'interdit ou d'un conseil d'ami destiné à protéger l'humain d'un choix qui signifierait sa mort⁵.

⁴ Dans cet article, je reprends sous une autre forme l'essentiel d'étude de ce texte parue dans A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4* (Lire la Bible 148; Paris 2007), en particulier p. 62-69 et 95-108. On voudra bien se référer à cet ouvrage pour une argumentation plus complète.

⁵ J'argumente à ce propos dans « Le précepte d'Adonaï Dieu en Genèse 2,16-17. Narration et anthropologie » : *RevSR* (2008) 303-318.

Pour le personnage qui, dans la fiction du récit, reçoit cet ordre de Dieu, l'interprétation en est difficile. En effet, Adonaï Élohîm ne parle pas de lui-même, mais seulement de l'humain, de sa nourriture, et donc de sa vie, mais aussi d'un chemin de mort. Surtout, il n'indique nulle part l'intention ou la visée qui est la sienne. Dans ces conditions, si l'humain s'en tient à la première partie de l'ordre, il verra Dieu comme 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 donc l'arbre de la vie, selon 2,9. En revanche, s'il s'attarde à l'interdit, tout dépend de la façon dont il comprendra les derniers mots de Dieu. S'il les entend comme le conseil d'un ami soucieux de l'avertir d'un danger de mort, il sera conforté dans l'idée qu'Adonaï Élohîm est décidément un Dieu bon qui veut sa vie. S'il y perçoit 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 en dévoiler les raisons ou la logique.

Bref, la limite posée par Adonaï Élohîm au désir et à la jouissance de l'humain est-elle bonne pour lui ou non ? Et celui qui met cette limite, le fait-il par bienveillance ou par malveillance ? Pour l'humain du récit, il est impossible de le savoir : en ce sens, il n'a pas connaissance de ce qui est bien et mal. Et comme tout qui ne sait pas, il est dans une position où il va devoir faire confiance ou au contraire, se méfier, bref, faire un choix dont il ne saura pas non plus si c'est le bon ou le mauvais... Parce qu'Adonaï Élohîm se cache derrière ce qu'il dit et n'en explicite pas la visée, son ordre a un caractère opaque pour l'humain qui le reçoit.

2. *Le serpent et la femme (3,1-5)*

Vraiment, oui, Élohîm a dit : « Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin... »

Si telle est la nature de l'ordre donné par Adonaï Élohîm, en entreprenant la femme sur ce que celui-ci a vraiment dit, l'astucieux serpent se place d'emblée sur un terrain glissant. Par ses deux premiers mots, difficilement traduisibles (*'ap kî*), il introduit une affirmation, tout en laissant entendre qu'il n'est pas sûr de ce qu'il avance ; il invite donc implicitement la femme à entrer en dialogue avec lui concernant ce que « Élohîm a dit », tout en se donnant un air ingénu. Pourtant, ses quelques mots et sa manière de rapporter la parole divine révèlent immédiatement sa grande habileté.

a) L'introduction du serpent (3,1b).

Notons d'abord le plus voyant. (Mais attention ! Le narrateur prévient le lecteur de ce que le serpent est astucieux. Il faut donc l'écouter avec attention pour tenter de repérer l'astuce, voire la ruse.) En évoquant la parole d'Adonai Élohîm, le serpent reprend bien les mots qu'il a prononcés. Mais il déplace la négation, de la seconde partie de l'ordre (2,17) vers la première partie où il était question « de tous les arbres du jardin » (2,16). Ces arbres, Dieu invitait à en manger ; le déplacement de la négation fait qu'il interdit de manger. Le serpent commence donc par nier le don initial pour ne garder que la seule limite.

On notera pourtant que, malgré cette déformation indéniable, ce que le serpent dit n'est pas faux : si Dieu a interdit un arbre, l'humain ne peut pas manger « de tous les arbres ». Cependant, sa formulation est ambiguë⁶ et induit l'idée que Dieu a interdit tous les arbres. C'est ainsi que la femme comprend, puisqu'elle commence 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 rusé : en manipulant la parole d'un autre, il dit vrai tout en suggérant du faux.

Cela dit, en mettant seulement en évidence la limite ou l'interdit, le serpent occulte entièrement le don de tous arbres. L'arbre interdit est, au sens littéral, l'arbre qui cache la forêt de tous les arbres donnés. Or, dans la parole que Dieu a adressée à l'humain, la jouissance de tous les arbres est un élément qui peut inciter à donner une interprétation positive de l'ordre reçu, qui peut faire penser qu'il émane d'un être amical, bien intentionné. Sans cette première partie positive, l'ordre devient un interdit arbitraire qui revient à empêcher l'humain de vivre : « vous ne mangerez pas ». Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi le serpent ne parle pas d'Adonai Élohîm, comme le fait le narrateur tout au long du chapitre 2, pour le désigner seulement du nom générique et impersonnel « Élohîm ».

On observe une dernière déformation de la parole divine. Alors que Dieu parle à la deuxième personne du singulier, le serpent le fait parler à la deuxième personne du pluriel⁷. Le *singulier* de l'ordre divin peut se compren-

⁶ En hébreu, la phrase du serpent peut s'entendre de deux manières : « vous ne mangerez pas de tous les arbres » (traduction de la Bible de Jérusalem), ou « vous ne mangerez d'aucun arbre » (traduction de la Bible d'Osty et de la Bible de la Pléiade). Voir la note x de la *Traduction œcuménique de la Bible*, pour 3,1.

⁷ C'est M. BALMARY, *La Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme* (Paris) 92-94 qui attire l'attention sur ce point.

dre de deux manières. *Soit* Dieu met la limite à *un* humain pour qu'au moment où un autre sera là, ils puissent entrer dans un échange mutuel ; l'ordre signifie alors « tu ne mangeras pas tout » pour qu'un autre puisse jouir comme toi (et avec toi) des arbres du jardin ; en ce sens, l'ordre serait bon pour l'humain. *Soit* Dieu met la limite pour que l'humain s'abstienne de prendre ce qu'il se réserve exclusivement ; et alors, il est possible que ce ne soit pas bon. Sur ce point également, l'ordre est donc ambigu. Mais lorsque le serpent dit « Élohîm a dit : "vous ne mangerez pas" », seul le second sens est permis. Dans sa bouche, l'interdit instaure une distance entre Dieu et les humains, ce qui exclut que la limite puisse être mise à l'un en vue d'une juste relation avec un autre.

b) La réponse de la femme (3,2-3).

Poussée implicitement à réagir par les premiers mots du serpent, la femme répond et cherche à rectifier :

Du fruit des arbres du jardin nous mangeons.
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 ».

On aura remarqué immédiatement que la femme parle comme le serpent : elle nomme Dieu « Élohîm » et rapporte son ordre à la deuxième personne du pluriel. C'est là sans doute le signe qu'elle est prise au piège du serpent. Et de fait, dans ses paroles, le don de tous les arbres n'est pas référé à Dieu ; il apparaît comme un droit acquis, quelque chose qui va de soi : « nous mangeons ». Le serpent semble donc lui avoir fait oublier le don divin.

De plus, dans ce que dit la femme, seul l'interdit est présenté comme venant de Dieu : « Élohîm a dit : "Vous ne mangerez pas de" » (*'amar ʾēlohîm lo' to'k'îlû min...*). Ces mots sont une citation exacte des paroles du serpent. En pensant rectifier ce qu'il dit, elle le cite ! Dès lors, Dieu n'est plus qu'un législateur qui se contente d'interdire, qui impose une frustration au désir humain en limitant sa jouissance. Du reste, la femme redouble l'interdit (« vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas »)⁸. Elle durcit de la sorte l'ordre divin, qui apparaît d'autant plus arbitraire. Et pourquoi fait-elle cela ? La suite le laisse entendre : parce qu'elle a peur de la mort dont Dieu a parlé. C'est

⁸ On notera aussi qu'elle inverse la place des arbres : selon 2,9, le milieu du jardin est occupé par l'arbre de la vie. Mais pour la femme, l'arbre du milieu est celui qui est interdit (c'est-à-dire l'arbre du connaître bien et mal) : le centre n'est plus occupé par le don de la vie, mais par l'interdit.

pour cela qu'elle dresse cette barrière supplémentaire entre elle et la transgression. Mais dans ces conditions, elle ne perçoit certainement pas les derniers mots d'Adonai Élohîm comme le conseil d'un ami soucieux de la protéger de la mort mais plutôt comme une menace de châtement brandie par une divinité distante.

c) L'estocade du serpent (3,4-5).

Le serpent s'emploie alors à calmer l'angoisse de mort de la femme. « *Mourir, vous ne mourrez pas* », dit-il (3,4), il n'y a pas de raison de craindre. En disant cela, il nie ce qu'Adonai Élohîm a affirmé (« mourir tu mourras », 2,17). Il insinue donc qu'il ment. Et pour quelle raison agit-il ainsi ? Pourquoi impose-t-il une limite et menace-t-il de mort ceux qui la transgresseraient ? Il le suggère au verset 5 :

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

En disant cela, le serpent se glisse dans l'opacité de l'ordre de Dieu pour en dévoiler l'intention cachée, le but non-dit. Ce qu'il fait, en effet, c'est interpréter cet ordre dans un des deux sens possibles dont j'ai parlé ci-dessus, de manière à amener la femme à s'en méfier. Loin de parler d'Adonai Élohîm comme d'un ami qui veut le bien des humains qui peuvent donc se fier à lui, il dresse le portrait d'un adversaire malveillant qui s'oppose à leur plein épanouissement et dont ils ont intérêt à se méfier.

Pourquoi donc 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 – mais ici, on entre dans les sous-entendu –, Dieu ne le veut pas. Ainsi, la femme est amenée à comprendre que Dieu veut garder jalousement pour lui le privilège qui fait sa supériorité : connaître bien et mal (par deux fois, en effet, le serpent caractérise Élohîm comme « connaissant bien et mal »). Pour Élohîm, les humains sont des rivaux dont il se méfie et qu'il maintient par la peur dans leur statut inférieur. C'est donc lui qui a peur des humains et c'est pour cela qu'il cherche à les tenir à distance par une menace de mort.

En disant ces choses, le serpent se présente *de facto* comme l'allié des humains contre un Dieu ennemi de la vie et de son épanouissement. Comme Paul le dira, « il se déguise en ange de lumière » (2 Co 11,14). De plus, il parle comme s'il savait ce qu'Élohîm sait tout en cherchant à le garder pour lui ; ce faisant, il se présente comme l'égal de Dieu sur le point qui le caracté-

rise, la connaissance. Il parle donc comme un dieu, tout en insinuant que, au contraire de l'autre, lui désire donner aux humains la connaissance qui fera d'eux aussi des égaux de Dieu. À ce point, c'est la parole de Dieu contre celle du serpent, un Élohîm contre l'autre. La femme va devoir croire l'un ou l'autre... La suite montre que c'est au serpent qu'elle se fie, suivie sans aucune résistance par son homme (3,6).

C'est là sans doute l'essentiel de leur erreur : croire le serpent plutôt qu'Adonaï Élohîm. Car, si on y réfléchit un instant en s'en tenant à la logique même du texte, la proposition du serpent est véritablement perverse. Au moment où il annonce à la femme que ses yeux s'ouvriront, il est en train de l'aveugler. Ce qu'il lui propose, en effet, c'est de devenir comme un Dieu jaloux de sa supériorité et qui refuse de partager l'essentiel ; comme un être qui voit l'autre non comme un partenaire, mais comme un rival à tenir à distance ; comme quelqu'un qui ment et menace pour se protéger de l'autre. Or, devenir comme un tel personnage, n'est-ce pas faire son propre malheur ? Bref, le serpent se présente en allié bienveillant et il fait miroiter la possibilité d'un bonheur sans ombre, alors qu'il précipite l'humain vers une perte certaine⁹. Sans sortir de la fiction du récit, on peut dire qu'il y a là quelque chose de diabolique...

3. Proposition d'interprétation

La suite du récit en Genèse 3, raconte comment l'humain connaît le malheur quand il se fie aux paroles du serpent plutôt qu'à celles d'Adonaï Élohîm. Si ce texte raconte une faute, celle-ci est donc clairement enracinée dans l'idolâtrie. Car, on l'a vu, dans ses paroles, le serpent se présente implicitement comme un dieu qui, soucieux du bonheur des humains, veut que rien ne manque à leur jouissance. En ce sens, il n'est pas vraiment étonnant que les auteurs de ce texte aient retenu comme personnage un serpent, une représentation de dieu assez commune dans la religion de la fécondité des peuples cananéens¹⁰.

⁹ En ce sens, en 3,14, la femme aura raison de reconnaître que le serpent est menteur, entrant ainsi dans la vérité après avoir cédé au mensonge.

¹⁰ À ce sujet, voir par ex. A. BOUDART, « Serpent du paradis », dans : *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Turnhout³2002) 1203-1204 qui propose par ailleurs une lecture en clé sapientielle. Sur le lien théologique entre l'idolâtrie et la figure littéraire du serpent de Gn 3, voir A. WÉNIN, « Le serpent, le taurillon et le baal. Variations sur l'idolâtrie dans le premier Testament » : *RTL* 34 (2003) 27-42, surtout p. 28-30.

a) Le serpent et la convoitise.

Mais on n'a pas encore dit grand-chose quand on a parlé d'idolâtrie. Il faut encore voir à quoi elle correspond chez l'humain, autrement dit, de quoi ce curieux serpent qui parle est la figure. La suite du récit me semble ébaucher une piste intéressante, en lien avec les paroles du serpent. Le verset 6 raconte ce que les derniers mots du serpent produisent chez la femme dont le narrateur adopte clairement le point de vue¹¹.

v. 5– « ...Élohim 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>
s'ouvriront vos yeux	et que désir	CELUI-LÀ	<i>pour les yeux</i>
vous serez... <i>connaissant bien et mal.</i> »	et convoité	L'ARBRE	<i>pour devenir intelligent / connaître la réussite.</i>

Au verset 6, l'arbre précis duquel le serpent a invité à manger figure au centre des trois phrases décrivant ce que voit la femme (en petites capitales dans le tableau ci-dessus : « l'arbre », « celui-là », « l'arbre »). Chaque fois, il est précédé d'un terme dont la série indique qu'il est perçu comme de plus en plus tentant (« bien », « désir », « convoité »). Les trois fois, il est suivi d'un mot avec la préposition « pour » (*ℓ*ⁱ) exprimant ce qui intéresse la femme dans cet arbre (en italique dans le tableau). Comme le montre le parallélisme avec les promesses du serpent au verset 5, la phrase décrit comment la femme imagine la parole du serpent en train de se réaliser : « manger... ouvrir les yeux... connaître l'intelligence et la réussite »¹². Mais ce parallèle indique aussi que ce sont bien les paroles du serpent qui amènent la femme à voir l'arbre de cette manière.

Reprenons donc la façon dont la femme perçoit l'objet de la tentation. Qu'il soit « bien pour manger » n'étonnera guère : c'est ainsi que le narrateur a décrit tous les arbres du jardin en 2,9. La suite est moins attendue, même si elle fait également écho à la première description des arbres¹³. L'arbre est ici

¹¹ Je reprends ici de manière plus précise l'analyse et l'interprétation développées dans le livre cité à la note 4 (en particulier aux p. 102-108), tout en les présentant sous une autre forme.

¹² Ce sont là les deux sens principaux du verbe *skl* au Hifil. Voir HALOT, *sub voce*.

¹³ La suite du verset 6 fait en effet écho à 2,9 (« convoitables à voir »). Mais par rapport à 2,9, on note une inversion significative. Là, dans une séquence naturelle, les arbres sont dits « beaux à voir », ce qui éveille le désir de les « manger » et de les trouver « bons ». En 3,6, l'arbre est d'abord dit « bon à manger » puis « désir pour les yeux » : c'est qu'il ne s'agit plus

qualifié de deux mots, « désir » et « convoité », qui révèlent exactement ce que le serpent a provoqué chez la femme : un intense désir, une convoitise¹⁴. Voilà ce qui, comme l'évoque le verset 6, aime son regard, au point qu'elle semble obnubilée par cet arbre-là et par le profit qu'il est censé lui apporter. Du reste, les gestes qui prolongent ce regard sont ceux de la convoitise qui 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* » (3,6)¹⁵.

Le récit qui suit les derniers mots du serpent désigne donc clairement la convoitise comme ce que produisent ses paroles chez la femme, comme ce qui pousse celle-ci à prendre de l'arbre dont Adonāi Élohîm avait ordonné de ne pas manger. Mais d'où vient cette convoitise, ce désir qui cherche à s'assouvir sans limite ? Ne serait-ce pas des paroles du serpent lui-même ? Reprenons donc l'essentiel de ce qu'il dit à la femme. [1] Au verset 1, on l'a dit, il 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 en perd son importance. [2] Au verset 5, le serpent présente l'Élohîm qui met la limite à l'humain comme un être malveillant et il jette le soupçon sur ses intentions, en insinuant qu'il veut garder pour lui l'essentiel. Or, n'est-ce pas un autre effet de la convoitise que de faire voir tout qui met une limite ou impose un manque comme un adversaire aux intentions suspectes et de semer 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 bien sans réserve, alors qu'il est en train de faire leur malheur. De même, la convoitise fait croire qu'en lui cédant, c'est-à-dire en prenant tout pour soi, on trouvera enfin le bien-être – alors que la sagesse enseigne précisément le contraire.

seulement de l'apprécier du regard avant d'en prendre, mais de croire que manger dessillera les yeux et fera acquérir la connaissance.

¹⁴ Le premier mot (*ta^awah*) est un substantif désignant un désir intense (Is 26,8 ; Ps 21,3) proche parfois de la convoitise (Ps 78,29-30). Le second est le participe Nifal du verbe (*hamad*) souvent utilisé pour une convoitise déplacée qui pousse à s'emparer du bien d'autrui (voir Jos 7,21 ; Mi 2,2 ; Pr 7,25). Dans les deux derniers préceptes du décalogue en Dt 5 (v. 21), les deux verbes utilisés dans les interdits portant sur la convoitise font écho à ces deux mots de Gn 3,6 : *hamad* et *'awah* (Hitp.).

¹⁵ Sur le lien entre convoitise et idolâtrie, voir par ex. Col 3,5 : « la convoitise (*epithumia*) mauvaise et la cupidité (*pleonexia*) qui est une idolâtrie » (et le correspondant en Ep 5,5)

b) L'être humain face à son animalité.

Ainsi, dans le récit mythique, le serpent figure la convoitise qui s'accomplit quand la femme prend du fruit et en mange, incitant l'homme à faire de même de son côté. Mais pourquoi figurer la convoitise par un animal, dont le narrateur souligne qu'il est créé par Dieu (3,1a) ? Trois réflexions et une quatrième me semblent de nature à éclairer l'énigme posée par les données du récit. [1] Le serpent fait partie de la création de Dieu. Dans le récit, le personnage apparaît étroitement lié à la limite mise à la jouissance humaine, limite qu'il met en évidence, comme le fait la convoitise (3,1). Or, dans le récit, c'est bien le créateur qui pose cette limite par l'ordre qu'il donne (2,16-17). [2] Le serpent est une figure extérieure à la femme, qui la tente comme du dehors. Mais n'est-ce pas là le reflet de ce qui se passe en réalité avec la convoitise ? Celui qui se laisse entraîner par elle, en effet, a le sentiment que c'est l'objet de son désir qui l'attire, que la tentation vient du dehors. [3] Le serpent est un animal qui parle, tout comme les humains du récit. N'est-ce pas une façon de suggérer qu'il est à la fois animal et humain, tout comme la convoitise qui est comme une force instinctive ? Car en elle, le désir humain se dégrade en un besoin pour ainsi dire animal qui cherche à être comblé entièrement et sans retard.

Mais un autre sens émerge quand on lit le texte sur l'arrière-plan de Gn 1,28. L'être humain vient à peine d'être créé à l'image de Dieu que celui-ci lui assigne le devoir d'exercer la maîtrise sur son monde, en particulier sur les animaux ; en cela, il sera à l'image du créateur qui, dans cette même page, domine le cosmos et ses forces, avant de se retirer le septième jour, mettant ainsi un terme au déploiement de sa maîtrise, assumant lui-même, pour ainsi dire, une limite (2,1-3). Or, en Gn 3, un animal propose aux humains d'« être comme Dieu », mais en refusant toute limite. Et plutôt que de commander à l'animal, ils se soumettent à lui. Alors, loin d'être comme Dieu, c'est plutôt à l'image de l'animal qu'il deviennent¹⁶. Le verset 7 le suggère habilement : alors que les paroles du serpent semblent se réaliser – « elle mangea... et il mangea, et les yeux d'eux deux s'ouvrirent et ils connurent... » –, leurs yeux s'ouvrirent en réalité sur leur nudité – « ... ils connurent qu'ils étaient nus ». Ils s'aperçoivent ainsi qu'ils sont comme le serpent, « le plus nu de tous les vivants des champs », comme le narrateur le souligne par la belle ambiguïté

¹⁶ Sur cette thématique, voir par ex. P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes* (Paris 1987) 77-84, ou *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei 114; Paris ²1992) 263-268.

laissée au verset 1, où le mot hébreu *'rwm* peut se lire *'arûm*, « astucieux » ou *'arôm*, « nu »¹⁷.

Dans ce cas, l'erreur des humains dans cette page révèle sa composante anthropologique essentielle : elle consiste à écouter sa propre convoitise plutôt que Dieu (ce qu'est aussi l'idolâtrie qui consiste à adorer un Dieu à son image¹⁸). Et le récit raconte que laisser le désir se pervertir en convoitise signe l'échec de la vocation humaine d'être à l'image de Dieu.

CONCLUSION

L'interprétation proposée ici est loin d'être neuve. Dans la lettre aux Romains, Paul dénonce en la convoitise le cœur du péché, dans la lecture rabbinisante qu'il fait du récit de Genèse 2–3. Comme en Genèse, c'est le précepte divin qui est au point de départ. Je cite ici l'essentiel de Rm 7,7-13¹⁹ :

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 dit : « Tu ne convoiteras pas ». Saisissant l'occasion, le péché [serpent], au moyen de la loi, a produit en moi toute convoitise. (...) Le péché [serpent] saisissant l'occasion m'a trompé au moyen du précepte et par lui, m'a tué. Ainsi, la loi est sainte et le précepte saint, juste et bon. Donc, le bon est devenu cause de mort pour moi... ? Certes non. Mais le péché [serpent], afin qu'il apparaisse comme péché, a produit pour moi la mort au moyen du bon...

Dans ce passage, Paul s'appuie clairement sur la Genèse. Mais plutôt que de mettre en scène un serpent, il démythise le récit en parlant de péché, d'erreur (*hamartia*). Selon l'apôtre, c'est elle qui se joue de l'homme pour

¹⁷ Un jeu de mots appuie cette ambivalence : en 2,25, l'homme et la femme sont *'arûmmîm* (« nus »), tandis qu'en 3,1, le serpent est *'arûm mi-* (« plus astucieux que »). — La suite du récit confirme que les humains se sont rapprochés de l'animal, comme si, en écoutant la convoitise, ils avaient laissé libre cours en eux à leur animalité intérieure. Ainsi, en 3,17-18, Dieu annonce à l'humain qu'il mangera de la terre à l'instar du serpent (3,14b) et qu'il se nourrira d'herbe des champs, un menu auparavant réservé aux animaux (1,29-30) ; en 3,20, le narrateur évoque les humains en les appelant « vivants », un terme désignant par ailleurs les animaux, tandis qu'en 3,21, il raconte que Dieu les revêt de peaux de bêtes.

¹⁸ Voir à ce sujet P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre la Loi de Dieu* (Paris 1999) 54-67 et 92-109.

¹⁹ J'abrège un peu le texte de Paul et j'ajoute ici et là entre crochets le mot « serpent » en vue de faire ressortir plus clairement le lien étroit entre les deux textes.

l'entraîner dans la convoitise qui tue. Si la loi de Dieu qui met en garde contre la convoitise est bonne et destinée à la vie, elle est exploitée par le serpent qui, à travers elle, suscite et attise la convoitise qui mène à la mort. Ainsi, le péché apparaît-il avec toute sa virulence maléfique, puisqu'il utilise la parole de vie de Dieu dans le but de répandre la mort.

En un sens analogue, la lettre de Jacques commente implicitement Genèse 3. Ici, l'auteur attribue le rôle du serpent à la convoitise (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.

Ici, 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'une option entre la vie et la mort. Celui qui sait discerner dans la loi de Dieu une parole de vie, là où la convoitise suggère le contraire, c'est la vie qui attend.

Resumen.- El género literario del famoso relato de Gn 2-3 es claramente mítico, y su interpretación es realmente compleja. Relata un error, una falta al mismo tiempo teológica y antropológica, en la que todo pecado encuentra su propio origen. En una primera parte del artículo se presenta una lectura narrativa del mandato divino de Gn 2,16-17 y de su transgresión en 3,1-6. En una segunda parte se propone una interpretación teológica de los datos que emergen de este acercamiento narrativo, identificando en la concupiscencia (*concupiscentia*, el deseo humano que se mueve sin un límite apropiado) la raíz del mal humano. Esta interpretación de la figura de la serpiente ya está presente en Rm 7,7-13 y St 1,13-15.

Summary.- The literary genre of the famous account of Genesis 2-3 is clearly mythical, and the interpretation of it is very complex. It narrates an error, a fault at the same time theological and anthropological, in which every sin finds its own origin. The article develops in a first part a narrative reading of God's command in Gen 2,16-17 and its transgression in 3,1-6; in a second part, it proposes an theological interpretation of the datas that emerge from this narrative approach, seeing in the covetousness (*concupiscentia*, the human desire developping without an appropriate limit), the root of human evil. This interpretation of the figure of the snake is already present in Rom 7:7-13 and James 1:13-15.