

PENSER LA BIBLE

ANDRÉ LACOCQUE
PAUL RICŒUR

PENSER LA BIBLE

TEXTE D'ANDRÉ LACOCQUE
TRADUIT DE L'ANGLAIS
PAR ALINE PATTE
ET REVU PAR L'AUTEUR

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU
CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

ISBN 978-2-02-106908-2

© Éditions du Seuil, mai 1998, pour la présente édition française
et la traduction française du texte d'André LaCocque.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Préface

Le livre que l'on va lire résulte d'une collaboration peu commune. Elle réunit un exégète, spécialiste de la Bible hébraïque, et un philosophe se réclamant du courant de pensée dit herméneutique. Les deux auteurs ont décidé de lire et de commenter les mêmes textes issus de la Bible hébraïque. L'exégète a d'abord rédigé sa contribution, sur laquelle le philosophe a ensuite réagi. Puis ils ont tous deux accordé leurs contributions respectives de manière à donner à leur dernière rédaction la structure d'un livre où l'un tient compte de l'autre.

Dans la suite de cette préface, nous parlons d'une seule voix et expliquons sur quelles bases s'est établie notre collaboration.

A première vue, nos approches sont différentes au point de paraître opposées. L'exégète se réclame de la méthode historico-critique, corrigée certes par les considérations méthodologiques que l'on va dire et qui ont rendu possible notre collaboration. Mais la méthode historico-critique a néanmoins des exigences précises que l'on peut qualifier sans abus de scientifiques. Elles sont suffisamment connues pour qu'il soit inutile de les énumérer à nouveau. On a préféré mettre plus loin l'accent sur les inflexions et les compléments donnés.

De son côté, le philosophe prend en compte la réception du texte biblique par des penseurs marqués d'abord par la philosophie grecque, puis par la philosophie moderne. C'est moins la diversité propre à ces pensées d'accueil qui fait problème que

l'irruption dans le commentaire de textes bibliques d'instruments de pensée – concepts, arguments, théories – qui ont été forgés en dehors du champ biblique, depuis les Grecs jusqu'à nous.

De cette opposition initiale, grossièrement présentée, on pourrait conclure à l'hétérogénéité radicale des exercices de lecture juxtaposés dans chaque section de ce livre. L'un ne se veut-il pas scientifique et l'autre philosophe ? L'un n'est-il pas tourné vers l'arrière du texte, vers son archéologie, et l'autre vers son avant, vers sa téléologie (si tant est que les lectures successives soient parcourues par un *telos* unique, ce qui est loin d'être vrai) ? C'est cette antinomie apparente entre rétrospection et prospection, production du texte et réception du texte, que nous voudrions réfuter dans les pages qui suivent.

D'une part, l'exégète n'ignore pas le rôle de la lecture, dont le philosophe pourrait paraître seul à se réclamer, dans l'élaboration du sens ; il intègre lui aussi l'acte de lire, de la façon qu'on va dire, à sa méthodologie scientifique. D'autre part, le philosophe n'ignore pas la spécificité des textes du *corpus* biblique, ni surtout l'originalité de la manière hébraïque, puis chrétienne, de penser ; il l'ignore si peu que le concept même de philosophie chrétienne, voire de « métaphysique biblique », proposé jadis par Étienne Gilson, lui paraît tout à fait inadéquat.

C'est du double mouvement par lequel nous sommes allés à la rencontre l'un de l'autre que nous voudrions maintenant dire un mot, de manière à justifier le titre *Penser la Bible* qui nous a paru convenir à chacune des sections du voyage que chacun de nous fait dans les textes.

I

Nous plaçant du côté de l'exégète, nous tenons à marquer de quelles manières, propres à sa discipline, a pu être intégré à la méthode historico-critique un des développements les plus intéressants de la science biblique, sous le titre de *Wirkungsgeschichte* ou encore de *Nachgeschichte* des textes sacrés (ou, en anglais, leur *foreground*, leur *traditional history*). Par là l'approche

de l'exégète s'ouvre sur des modes de réception du texte auxquels le philosophe donnera ultérieurement une dimension nouvelle. Quelles considérations ont présidé à cette extension de la méthode historico-critique ?

Le premier facteur que l'exégète prend en compte concerne le rôle joué par l'écriture dans la formation du *corpus* biblique. Or c'est à l'écriture que fait face la lecture, dont on va dire plus loin les multiples expressions. Le premier effet de l'écriture est de conférer au texte une autonomie, une existence indépendante, qui l'ouvre ainsi à des développements, à des enrichissements ultérieurs, lesquels affectent sa signification même. C'est ici le lieu de rappeler la magnifique sentence de saint Grégoire le Grand, qu'aime à citer Pier Cesare Bori dans son livre au titre significatif, *L'Interpretazione infinita* : « L'Écriture grandit avec ses lecteurs. »

Le premier corollaire de cette thèse de l'autonomie du texte écrit, c'est l'abandon du souci, caractéristique de l'herméneutique romantique et attaché au nom de Friedrich Schleiermacher, de recouvrer les intentions de l'auteur et de les ériger en règle d'interprétation. Sans prétendre que les recherches concernant l'auteur, la date et le lieu de production du texte soient indifférentes à son intelligence – les études qui composent ce volume font justice de ce soupçon –, nous tenons que la signification d'un texte est chaque fois un événement qui naît au point d'intersection entre, d'une part, des contraintes que le texte apporte avec lui et qui tiennent pour une large part à son *Sitz im Leben* et, d'autre part, les attentes différentes d'une série de communautés de lecture et d'interprétation que les auteurs présumés du texte considéré ne pouvaient anticiper.

Le deuxième facteur qui incline l'exégète critique vers l'histoire ultérieure, que nous avons appelée plus haut *foreground traditional history*, c'est l'inscription du texte, contemporaine de la formation de celui-ci, dans une ou plusieurs traditions, lesquelles ont laissé en retour leurs marques sur le texte considéré. Cela est particulièrement évident au niveau littéraire, lorsqu'il s'agit de suivre à la trace la formation et l'accumulation de ces différentes lectures traditionnelles à l'intérieur même du canon des Écritures.

Il devient alors évident que le processus interprétatif ne se borne pas à restituer le texte-source tout au long de réactualisations répétées, mais bien qu'il ré-invente, re-figure, ré-oriente le modèle. Ce second phénomène nous éloigne un peu plus du principe herméneutique de l'autorité attachée à l'intention présumée de l'auteur. En ce sens, le phénomène que nous pourrions désigner du terme de « trajectoire » a son origine dans le texte lui-même.

Le troisième facteur dont l'exégète tient le plus grand compte concerne le lien du texte avec une communauté vivante. Ce facteur fait suite aux précédents concernant l'histoire de la tradition ou des traditions incorporées au *corpus* biblique. A cet égard, l'orientation originelle vers l'acte de lecture, constitutive de la première modalité de réception du texte, se laisse observer au niveau de la Bible hébraïque à l'occasion de son rapport avec le peuple d'Israël. Ici, la réception n'est pas seulement lecture, encore moins lecture savante, mais parole nouvelle prononcée à propos du texte et à partir du texte.

En fait, c'est dans cette perspective que la tradition juive ultérieure parle d'une « Tora écrite » accompagnée par une « Tora oralement transmise ». Il n'y a pas de séparation entre les deux, la seconde constituant le prolongement de la première, de sa vitalité et de sa capacité à remplir l'horizon temporel. A cet égard, le principe herméneutique des Réformateurs du xvi^e siècle – résumé dans la formule « *sola scriptura* » – s'avère intenable sur le plan même de l'herméneutique. Il est en partie responsable du divorce, instauré par l'exégèse chrétienne de la Bible hébraïque, entre le texte et le peuple d'Israël. Le texte, coupé de ses liens avec une communauté vivante, se trouve ainsi réduit à un cadavre livré à l'autopsie. En dépit de ses mérites immenses, l'exégèse moderne est pour une grande part viciée par cette conception d'un texte fixe, à jamais réduit à sa lettre consignée. L'exégèse « canonique » récente contribue – malgré elle, il est vrai – à cette conception erronée du texte sacré. A plus forte raison, la méthode historico-critique prise dans sa généralité verse dans le même travers. Elle considère, de façon artificielle, le développement d'une écriture comme achevé avec l'établissement de la dernière rédaction. C'est comme si l'on prononçait l'éloge funèbre d'un

vivant. L'éloge peut être fidèle et approprié, il n'en est pas moins maladroitement « prématuré », comme aurait dit Mark Twain.

En ce qui concerne en effet les Écritures hébraïques, le stade littéraire de leur rédaction n'a jamais été conçu comme une manière d'interrompre leur carrière. Par exemple, les oracles n'ont pas été consignés par écrit par les disciples des prophètes dans l'idée que, la page tournée, on pourrait s'occuper d'autre chose. Bien au contraire. A leur stade oral, ces oracles ont été dotés d'une existence marquée par l'attente, ouverte elle-même sur un horizon sans autre limite que leur accomplissement. Portés à l'écriture, les oracles revêtent un autre mode d'existence, qui les transforme mais ne les achève pas. L'histoire a conféré une chair à la vision prophétique, à la suite de quoi la vision est devenue digne de l'inscription dans la mémoire collective que lui assure la médiation par le texte écrit. Le projet de confier le texte à l'écrit, loin de s'enfermer dans la rétrospection, s'avère être primordialement prospectif. La confirmation par l'histoire est toujours appréhendée comme un accomplissement simplement *partiel*. Les événements, dont le cours a été anticipé, deviennent, à la faveur de leur interprétation prophétique, paradigmatiques. Ils pointent dans une certaine direction ; ils déterminent une orientation historique ; en bref, ils participent de la nature de la Tora. Ainsi la rédaction textuelle ne fait que clore un chapitre, et la critique historique se borne en fait à l'analyse de la phase initialement orale de l'existence du texte, coupée de son cours ultérieur. Ainsi, la partie exégétique du présent ouvrage a été conçue comme un prolongement de la méthode historico-critique, complétée par une exploration du *foreground* du texte considéré. Il y est traité du texte *écrit*, tel que la tradition de lecture l'a mis en œuvre, ré-affecté, ré-animé. C'est la dynamique du texte qui est prise en compte : c'est d'elle qu'est retracé le cours, la trajectoire.

Ce dynamisme textuel est mis à découvert dans presque chacun des genres représentés dans la littérature biblique. L'anonymité même des textes bibliques peut être interprétée de ce point de vue, les « auteurs originels » étant conscients d'emblée de l'irré-médiable incomplétude de leur ouvrage, lequel est en quête de « ressouvenir », autrement dit, compte tenu de la compréhension

biblique du terme « mémoire », demande à être re-modélé, ré-effectué par la communauté seule dépositaire des textes. Ces remarques nous donnent l'occasion d'apporter une précision supplémentaire concernant la notion de « texte ». Nous avons parlé plus haut de l'autonomie du texte : ce trait s'applique au rapport à l'auteur, non au rapport à son auditoire. Le texte existe, en dernier ressort, grâce à la communauté, pour l'usage de la communauté, en vue de donner forme à la communauté. En d'autres termes, si nous tenons le rapport à l'auteur pour l'arrière-plan du texte, le rapport au lecteur en constitue l'avant-plan. On doit alors affirmer avec force que l'avant-plan surpasse l'arrière-plan.

Ce qui vient d'être dit du rapport entre les textes hébraïques et la communauté du peuple d'Israël doit être répété à propos des textes du Second Testament. C'est aussi en réponse aux besoins et aux attentes d'une communauté vivante que ces textes ont été rédigés. Ce sont ces besoins et ces attentes qu'il faut restituer pour comprendre ces textes dans leur composition et leur rédaction actuelle. Ainsi, la trajectoire amorcée dans les textes du Premier Testament poursuit-elle sa course en dehors de ce premier *corpus* et à l'intérieur du second *corpus*. Une de nos convictions communes est que c'est la même trajectoire, il est vrai considérablement ramifiée, qui se poursuit d'un ensemble textuel à l'autre. Le Premier Testament n'est pas aboli par le Second, mais réinterprété et, en ce sens, « accompli ». Cet « accomplissement » présuppose la consistance propre d'une tradition et de traditions déjà constituées, sans l'apport desquelles la nouvelle foi serait restée un cri. On peut dire à cet égard que la réinterprétation d'écritures préalables dans une prédication nouvelle constitue un modèle herméneutique – quelquefois placé sous le titre de la « typologie » ou de l'« allégorie » – qui régit quelques-unes des phases de la réappropriation ultérieure des textes canoniques dans des communautés d'interprétation qui font à leur tour éclater les limites attachées aux besoins et aux attentes de la communauté chrétienne primitive. A cet égard, l'exercice pratique d'herméneutique qu'offre ce livre peut être caractérisé comme *judéo-chrétien*, dans la mesure où la lecture chrétienne n'est pas tenue pour un substitut, mais pour une alternative à la lecture juive traditionnelle. L'exégète

s'interdira de dire que la lecture opérée par le Nouveau Testament est la « bonne » ou la « mauvaise » lecture des textes hébraïques ; il se bornera à en souligner le caractère fondamentalement juif plus fortement que les diverses méthodes d'interprétation ne le suggèrent. La trajectoire du texte va ainsi d'un pôle à l'autre ou, peut-être, à d'autres pôles – dès lors que la trajectoire se scinde vers la fin de sa course, une des branches débouchant sur l'« orthodoxie » chrétienne, l'autre sur l'« orthopraxie » juive.

Une dernière considération ouvre le travail de l'exégète sur celui du philosophe. Elle concerne la plurivocité du texte. Ce phénomène est lui aussi étroitement lié à l'ouverture du texte du côté de ses lecteurs et plus généralement du côté de sa réception ultérieure. Autant une herméneutique qui met l'accent principal sur l'intention de l'auteur tend à revendiquer pour le sens du texte un statut d'univocité, si tant est que ce que l'auteur a voulu dire peut se réduire à une unique intention, autant une herméneutique attentive à l'histoire de la réception sera respectueuse de la plurivocité irréductible du texte. Ce trait vaut dès le premier rapport du texte avec une variété de communautés qui s'interprètent elles-mêmes en interprétant le texte. Il est rare en effet que plusieurs communautés d'interprétation ne soient pas engendrées par le même texte. En ce sens, plurivocité du texte et lecture plurielle sont des phénomènes connexes. Ainsi, le texte n'est pas quelque chose d'unilinéaire – ce qu'il pourrait être en vertu de la finalité instituée par l'intention présumée de l'auteur –, mais multidimensionnel, dès lors qu'il ne se donne pas à lire sur un seul niveau mais à plusieurs niveaux à la fois par une communauté historique porteuse d'intérêts hétérogènes. De même qu'une œuvre d'art sollicite plusieurs interprétations dont les effets cumulés veulent à la fois rendre justice à l'œuvre et contribuer à sa vie ultérieure, de même, les manières dont la communauté interprétante propose une lecture et une interprétation historiques contribuent à la pluri-dimensionnalité du texte. Le lecteur se trouve ainsi inclus dans le texte ; il fait partie du texte. A cet égard, il n'y a pas d'exemple plus frappant de ce processus que le cas d'une écriture sémitique de type consonantique que la lecture pourvoit de la vocalisation appropriée en la lisant.

Tels sont les développements que l'exégèse apporte à la méthode historico-critique. Ce sont ceux-là mêmes qui ouvrent le commentaire à une reprise de caractère délibérément philosophique. Le moment est venu de donner la contrepartie philosophique de ce qui vient d'être dit du côté de l'exégète.

II

Le philosophe fait l'autre moitié du chemin en direction de son point de rencontre avec l'exégète en se mettant lui-même à l'école de l'exégèse.

Cet apprentissage comporte lui-même plusieurs exigences. Cela veut dire que le philosophe non spécialiste en exégèse se fait lecteur d'exégèse. Pour préciser, le philosophe le mieux disposé au dialogue avec l'exégète est sans doute celui qui lit plus volontiers des livres d'exégèse que des traités de théologie. La théologie, en effet, est un discours très complexe et d'un niveau spéculatif qui le rend éminemment respectable. Mais c'est un discours mixte, composite, où la spéculation philosophique est déjà inextricablement mêlée à ce qui mérite d'être appelé *pensée biblique*, lors même qu'elle ne revêt pas la forme spécifique de la Sagesse, mais celle du récit, de la loi, de la prophétie, de l'hymne. L'hypothèse est ici qu'il y a de la pensée en dehors de la philosophie sur le modèle grec, cartésien, kantien, hégélien, etc. N'y a-t-il pas, au reste, une pensée dans les grands textes religieux de l'Inde et une pensée dans les expressions métaphysiques du bouddhisme ? Le premier pari du philosophe est ici que les genres littéraires dont on va parler plus loin sont des manières de discours qui donnent à penser philosophiquement.

La seconde présupposition qui anime le philosophe herméneute est que cette pensée se lit dans un *corpus* de textes irréductibles à ceux qu'il a coutume de sonder lorsqu'il « fait de la philosophie » au sens académique et professionnel du terme. Lire la Genèse, le Deutéronome, Ésaïe, un psaume, un évangile, une épître du Nouveau Testament, c'est pénétrer dans l'enceinte de textes d'un type tout à fait nouveau par rapport, disons, à un *dialogue* socratique,

aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, à la *Critique kantienne de la Raison pure*, etc. Le dépaysement préconisé par Northrop Frye dans *The Great Code* est ici de règle. Le grand critique littéraire de Toronto n'avait pas tort de suggérer que, pour rejoindre ce type de discours, il fallait remonter en deçà du discours scientifique descriptif et explicatif, et même en deçà du discours apologétique, argumentatif et dogmatique, jusqu'au langage métaphorique dont la poésie est l'équivalent profane le plus proche. Seule peut-être la tragédie grecque se laisserait rapprocher, par exemple, du langage des dits de Sagesse et des hymnes du Psalmiste.

Une troisième présupposition, à la faveur de laquelle le travail du philosophe herméneute se porte à la rencontre de celui de l'exégète herméneute, concerne le rapport entre les textes du *corpus* biblique et les communautés historiques qu'on peut appeler ici « communautés de lecture et d'interprétation ». Il y a là quelque chose de tout à fait singulier par rapport à la lecture de textes philosophiques qui, même dans le cadre d'écoles constituées, ne connaît rien de comparable à la réception d'un texte religieux par une communauté historique telle que les communautés juives et chrétiennes. Un véritable cercle herméneutique se propose ici, qui lui aussi reste source d'étonnement, voire de perplexité pour le philosophe, lorsque la critique l'emporte en lui sur la conviction. Le cercle est le suivant : c'est en interprétant telles Écritures que ladite communauté s'interprète elle-même. Il se produit ici une sorte d'élection mutuelle entre les textes tenus pour fondateurs et la communauté que nous avons appelée à dessein « communauté de lecture et d'interprétation ». Si ce cercle herméneutique peut ne pas être vicieux aux yeux des fidèles des communautés concernées, c'est que le rôle de fondation attaché aux textes sacrés et la condition d'être fondé de la communauté historique ne désignent pas des places interchangeables. Le texte fondateur *instruit* : c'est le sens du mot « tora » ; et la communauté *reçoit* l'instruction. Même quand cette relation dépasse celle entre autorité et obéissance pour s'élever à un lien d'amour, la différence d'*altitude* entre la parole qui instruit avec autorité et celle qui répond avec reconnaissance ne saurait être abolie. A cet

égard, la foi n'est pas autre chose que l'aveu de cette dissymétrie entre la parole du maître et celle du disciple et entre les écritures dans lesquelles ces deux sortes de paroles s'inscrivent.

Le fait que les mêmes textes aient engendré plusieurs communautés historiques et suscité le phénomène de plurivocité considéré plus haut n'altère pas la relation circulaire que l'on évoque ici entre le texte élu et la communauté élue. Encore moins l'atténue-t-il : il la rend seulement plus complexe. Soit dit en passant, ces réflexions concernant l'élection mutuelle entre tel *corpus* de textes religieux et telle communauté historique suggèrent de tenir la clôture du Canon pour la cause aussi bien que l'effet de cette affinité élective entre textes fondateurs et communautés fondées. C'est dans ce cercle que le philosophe herméneute doit entrer, s'il veut entendre quelque chose comme une pensée biblique. Entrer dans ce cercle, c'est participer au moins en imagination et sympathie à l'acte d'adhésion par lequel une communauté historique se reconnaît fondée et, si l'on peut dire, comprise, en tous les sens du mot, dans et par ce *corpus* si particulier de textes. Mais il faut aussitôt ajouter ceci : il n'est pas demandé aux lecteurs de ce livre de « croire avec... », de partager la foi des membres des communautés qui se déclarent fondées dans les textes du *corpus* biblique. C'est en pensant à ces lecteurs du « dehors », qu'on vient d'évoquer, comme condition minimum d'accès au sens de ces textes, une participation en imagination et en sympathie au rapport d'élection mutuelle entre textes fondateurs et communautés de lecture et d'interprétation. La même requête peut être adressée à *tout* lecteur par les membres de n'importe quelle autre communauté historique s'autorisant de n'importe quel autre *corpus* sacré.

C'est sous le signe de cette triple présupposition qu'il peut être fait droit au mode mixte de pensée issu du croisement de la pensée biblique avec les modes de pensée des cultures d'accueil autres que celles des communautés juives et chrétiennes. La prééminence des philosophies grecques dans la réception de l'héritage biblique est un fait majeur qui mérite à lui seul qu'on s'y arrête. La conviction commune aux deux auteurs de ce livre est que cette rencontre et les croisements qui en ont résulté ne constituent ni un malheur qu'il faudrait déplorer ni une perversion qu'il

faudrait éradiquer. Ce fut le risque majeur couru par l'expérience de lecture qui a assuré la pérennité des textes bibliques. L'événement de cette rencontre, dès lors qu'il a eu lieu, est devenu le destin constitutif de notre culture. S'il n'est ni à déplorer ni à déconstruire : ce destin désigne une tâche avec laquelle notre réflexion doit se mesurer avec une honnêteté et une responsabilité totales. Mais c'est aussi une conviction commune aux deux auteurs que la trajectoire de la lecture des textes sélectionnés a une portée plus vaste, qu'elle embrasse en fait l'histoire entière de la réception. Il appartient à la destinée singulière des textes bibliques d'avoir été reçus dans une variété de cultures étonnamment différentes de leur *Sitz im Wort* initial. Après tout, la philosophie elle-même, avec Locke et Descartes, Kant et Hegel, Nietzsche et Heidegger, s'est éloignée des paradigmes conceptuels qui avaient présidé aux grandes synthèses théologiques des conciles trinitaires et christologiques.

Pour jalonner en quelques mots la courbe de notre trajectoire, on peut dire que la partie exégétique de l'entreprise fraie la voie au travail interprétatif de deux façons : d'abord, par-delà la reconstruction de l'arrière-plan d'un texte plus ancien, elle fait place à la relecture opérée par une « version plus jeune » trouvée dans le Nouveau Testament ou le Midrash. Ainsi est mise en lumière la dialectique de rétrospection et de prospection à l'œuvre dans « l'Un et l'Autre Testament ». En outre, l'exégèse typologique, greffée sur la méthode historico-critique, fraie la voie à une réflexion philosophique qui excède les bornes du Canon et rejoint les formes contemporaines, philosophiques ou non philosophiques de la pensée.

A titre d'illustration, les sagas et la novella du livre de la Genèse posent le problème de la permanence de la fonction narrative au regard de la compréhension du Soi individuel et collectif. De même, l'exégèse des « Dix Paroles », en passant par la Règle d'or, trouve son contrepoint conceptuel dans une réflexion contemporaine sur la justice et la loi. Pareillement, en un siècle comme le nôtre marqué par tant de cruauté, comment pourrions-nous lire un écrit de Sagesse sans poser à nouveau le problème accablant du mal ? Se propose alors l'hymne à l'amour dans les

deux Testaments : comment ne susciterait-il pas une méditation sur la dialectique de l'amour et de la justice ? Une réflexion aiguillonnée par les textes oraculaires élèvera une mise en garde supplémentaire contre une herméneutique du langage religieux qui s'enfermerait trop hâtivement dans le cycle narratif, même mis en alternance avec le cycle prescriptif. Finalement, le fragment d'Exode 3,14, que nous tenons pour un sommet, conduit au point où l'acte audacieux de « nommer Dieu » échappe simultanément à tous les genres littéraires considérés et à toute *hybris* conceptuelle.

André LaCocque et Paul Ricœur.

Lézardes dans le mur

Genèse 2–3

En 1936, Gerhard von Rad a écrit une étude importante sur la doctrine de la création dans les Écritures, intitulée « Le problème théologique de la doctrine de la création dans l'Ancien Testament »¹. Il concluait que cette doctrine n'a pris naissance en Israël qu'après l'affirmation primordiale du salut qui se concentre sur les grands actes salvifiques de YHWH.

Il vaut la peine de résumer brièvement le raisonnement de von Rad. Dans les Psaumes (par exemple, Psaumes 89 ; 136...) et dans le Second Ésaïe, la création apparaît comme manifestation de la grâce divine (*ḥasdei YHWH*) ! Dans le Psaume 74, en particulier, l'acte de la création est appelé *yešûôt* (actes de salut) ! Ici, « la foi se trouve exprimée presque uniquement selon la conception mythologique de la lutte contre le dragon du chaos... » (p. 138). Quant à la tradition sacerdotale, elle s'insère dans la mouvance des Psaumes et du Second Ésaïe. Car, dans P* également, la création est interdépendante du dessein divin de rédemption, « ... selon la

1. Gerhard von Rad, « The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation », *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (les pages renvoient à cette traduction américaine).

* P (Priestercodex) désigne le document sacerdotal (la Tradition des prêtres) écrit après l'exil et inséré dans le Pentateuque après cet événement. Les autres traditions sont appelées J (Jahviste) et E (Elohiste), d'après le nom donné à Dieu dans les textes de ces traditions ; enfin la tradition deutéronomiste est indiquée par la lettre D.

foi yahwiste pure, la doctrine de la création n'a jamais atteint la stature d'une doctrine indépendante et pertinente. Nous la trouvons toujours apparentée, et même subordonnée, à celle du salut » (p. 142). « ... La doctrine de la rédemption a dû tout d'abord être préservée afin que la doctrine affirmant la nature comme moyen de révélation divine ne vienne pas s'ingérer ou déformer la doctrine de la rédemption, mais plutôt la développe et l'enrichisse » (p. 143).

Sur cette base, la doctrine de la création fut adoptée par la Sagesse, mais en tant qu'« analyse matérialiste et totalement non mythologique de l'ordre créateur » (p. 162-163), par exemple dans Job 28 ; Proverbes 8 ; Siracide 24 ; « ces passages montrent que [les] deux manifestations du divin, dans la création et dans l'histoire, sont identiques » (p. 163).

Cette analyse de von Rad eut une grande influence malgré son côté tendancieux (certains l'ont attribuée à une position polémique contre la doctrine politique pendant le régime nazi). Von Rad a cependant été très critiqué. Richard J. Clifford s'oppose à lui dans un essai récent, « The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation » : sa thèse principale est qu'il existe une grande différence entre la définition moderne de la création et celle du monde ancien. Von Rad n'a pas suffisamment tenu compte de cette différence. Elle apparaît en particulier dans les domaines suivants : processus, émergence, description et critère de vérité.

1) *Processus* : l'ancienne cosmogonie se présente elle-même comme un affrontement conflictuel de volontés diverses, qui se termine par la victoire de l'une d'elles ;

2) *Émergence* : ce qui en émerge est une société humaine organisée en un endroit particulier (cf. *Enuma elish* ; Psaumes 77 ; 78,41-45...) ; autrement dit, la création est passage « d'un état de désorganisation... à une structure sûre dans le pays de YHWH » (p. 510) ;

3) *Description* : la cosmogonie se présente sous forme de drame, car *processus* signifie volontés en conflit, et par conséquent complot ;

4) *Critère de vérité* : elle est entièrement subordonnée à la plausibilité de la narration.

Sur cette base, Clifford fait disparaître la distinction de von Rad entre création et salut. L'acte de la création est salvifique en ce qu'il produit une vie organisée triomphant d'un chaos désorganisé. Ainsi, aucune des lamentations collectives (Psaumes 77 ; 74 ; 89 ; 44 ; 78 ; 135 ; 136 ; 19 ; 104) ne fait de distinction entre la création du monde et la création d'Israël, ni entre la rédemption de l'un et de l'autre. Dans le Second Ésaïe, on trouve une situation comparable. Ici rédemption d'Israël est re-création, bien que « la perspective diffère de celle de la Genèse où la création du monde s'est produite une fois pour toutes » (p. 519).

Clifford en revient alors aux textes classiques sur la création au début du livre de la Genèse. Le premier récit de la création dans Genèse 1–2,4 est une préface à P dans sa totalité (p. 521). Dès lors, « la rédaction sacerdotale propose Genèse 2,4–11,26... comme appartenant à une même cosmogonie », de telle sorte qu'à nouveau ici on ne peut différencier la création de l'histoire. Genèse 1–11 souligne que l'appel de Dieu à Abraham et l'élection d'Israël doivent se lire avec, à l'arrière-plan, l'attention bienfaisante de Dieu pour le monde entier. Opposer Genèse 1–3 à Romains 5,12-21 et 1 Corinthiens 15,21. 28. 45-47 est par conséquent une erreur car elle conduit à imaginer un schéma comme création-chute-rédemption (voir p. 520).

Nous avons examiné en détail les recherches de von Rad et Clifford parce que, malgré leurs opinions différentes, tous deux contribuent à démontrer un point très important. La création est le *commencement de l'histoire*, son événement initial. Dans P, par exemple, ce concept est indiqué par le terme *tôldôt* (2,4a), littéralement : « générations ». De même, le récit historique de l'Exode est bâti sur le modèle de la conquête de la mer par Dieu². La création est le premier de ses actes de salut (voir Psaume 74,12-17). Le premier chapitre de Genèse, pour Jon D. Levenson, doit être considéré « comme un point sur la trajectoire qui va du mythe guerrier de l'ancien Proche-Orient à la théologie évoluée de la

2. Voir, par exemple, Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, passim.

création selon les fois abrahamiques³ ». Il y a, en effet, développement historique de la tradition sur la création en Israël, mais il ne culmine pas dans l'union de la création et des actes divins dans l'histoire. Le résultat que l'on trouve, par exemple dans Ésaïe 40,27-28 ; 44,24-28, est déjà présent, tout au moins *in nuce*, dans l'expression très ancienne de la foi israélite qui présuppose un lien entre Israël et le don d'un pays, ou dans le développement hymnique et non didactique d'une doctrine de la création telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans Psaume 136 ou 148...

Par conséquent, le thème de la création et le thème de la rédemption appartiennent à une seule composition. « Le miracle de la création est un miracle de rédemption⁴ », déclare Paul Ricœur. Il est vrai qu'il y a une évolution au sein des Écritures hébraïques et qu'elle culmine dans le genre littéraire sapientiel. G. von Rad fait remarquer que l'origine de cette tradition n'est pas israélite, mais égyptienne, encore que non mythologique⁵. Finalement, dans les Psaumes sapientiaux 8 ; 19 ; 150, le monde est un étalage de la sagesse et de la puissance de Dieu (voir aussi Proverbes 3,19 ; 8,22 ; 14,31 ; 20,12 ; Job 28). Mais même dans ce dernier groupe de textes, le lien étroit entre création et histoire montre que la bonté de l'acte de création n'est pas « naturelle », c'est-à-dire innée et intrinsèque à la créature. C'est une force dynamique fonctionnant au sein de l'histoire. Ceci est particulièrement clair dans P où le mot *tob* (bon) est employé pour exprimer le plaisir immense du Créateur. *Tob*, en effet, ne qualifie pas une beauté esthétique ou une valeur interne. *Tob* exprime la capacité de la créature à remplir les espérances de son Créateur. Par conséquent, la bonté est caractérisée par l'ordre dans le désordre (le « sans ordre »), un ordre établi par Dieu et qui devient opérant, pour ainsi dire, grâce au partenaire humain de Dieu.

D'après Genèse 3, comme je le montrerai plus bas, c'est un ordre menacé et même détruit par ce qu'il est convenu d'appeler la « Chute ». Il est donc incorrect d'appeler l'univers *cosmos*, car

3. *Ibid.*, p. 53.

4. Paul Ricœur, « Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a », p. 69.

5. Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 142.

le terme implique une harmonie créée par la raison, alors que, d'après la Genèse, l'harmonie du monde est créée par décret, par une loi, ce qui établit une équation entre harmonie et obéissance⁶. Même les produits de la terre poussent selon un ordre, un commandement (Genèse 1,11s. 24s). A tel point que, selon le Lévitique, la terre peut à un certain moment décider d'observer les Sabbats qu'Israël ne lui a pas accordés ; elle peut refuser de produire. Le monde créé par Dieu est ainsi tenu dans un équilibre prescrit mais incertain – dans l'*espoir* qu'*adam* obéira⁷. Ainsi, pensant au « paradoxe entre l'impuissance et la responsabilité du créé » menacé de tous côtés dans le jardin d'Éden, Phyllis Tribble écrit : « Devant de telles menaces, la seule "sécurité" de l'homme et de la femme est l'obéissance au Seigneur Dieu⁸. »

Ainsi que le montre le cours de l'histoire, il suffit qu'*adam* désobéisse au commandement pour que le monde soit replongé dans le chaos dont il avait initialement émergé. Et pourtant, la mort et l'anéantissement ne triomphent pas – malgré l'avertissement divin : *môt tamut* (« tu mourras aussitôt », Genèse 2,17). On ne peut qu'y voir la grâce de Dieu. L'histoire avait commencé avec un perpétuel don de vie, et la mort reculait avec l'horizon ; mais maintenant la mort et la poussière sont derrière et devant nous. L'existence est un répit, un sursis de la sentence de condamnation. Pendant ce temps, toutefois, le chaos qui encercle la création de tous côtés est tenu en échec par la « semonce » de Dieu (Psaume 104,7 ; cf. Job 9,13 ; Psaumes 74,13s ; 89,10s ; Amos 9,3 ;

6. Voir *ibid.*, p. 152 : « ... Israël ne considérerait pas du tout le monde comme un "cosmos", [...] comme une structure autosuffisante ordonnée par des lois éternelles. »

7. Un texte du Talmud attribue à Dieu la prière : *haleway weya-`amod*, « pourvu que le monde dure ! ».

8. Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 107-108. Louis Ginzberg écrit : « La création tout entière était conditionnelle. Le sixième jour, Dieu dit aux choses qu'il avait faites : "Si Israël accepte la Tora, vous continuerez et durerez ; sinon, je retournerai tout au chaos." Ainsi, le monde entier fut tenu dans l'incertitude et la crainte jusqu'au jour de la révélation au Sinaï, quand Israël reçut et accepta la Tora, et ainsi accomplit la stipulation mentionnée par Dieu au moment où il créa l'univers » (*Shab.* 88a, voir *Les Légendes des juifs*, Paris, Cerf, 1997). De même, *Abot* 1.2 dit : « La stabilité du monde repose sur trois principes : la Loi, l'adoration de Dieu et les actes de bonté personnelle. »

Ésaïe 51,9-11 ; 44,27...). Bernhard W. Anderson écrit très justement : « La création divine est fondamentalement une doctrine eschatologique ⁹. »

Par conséquent, c'est une grave erreur de considérer que l'histoire racontée par le Yahviste (J) dans Genèse 2 et 3 se termine sur un point final appelé la « Chute », qui conclurait ainsi définitivement un chapitre de la préhistoire totalement désengagée de l'histoire humaine « sur la terre ». La non-existence opposée à l'existence, la non-vie à la vie, « pas de plante/pas de cultivateur » à « *adamah/adam* », sont autant les ingrédients de l'histoire ici et maintenant qu'ils l'étaient de la « préhistoire » autrefois. Le péché humain perpétuel renvoie la terre au chaos (Jérémie 4,23s ; Osée 4,3). Claus Westermann a brillamment démontré, dans son *opus magnum* sur la Genèse, que les premiers chapitres bibliques conduisent le lecteur à découvrir un désordre croissant depuis la « préhistoire » et à travers l'histoire humaine. Genèse 3 décrit la rupture de la relation entre l'homme et la femme ; le chapitre 4 celle entre frères ; le chapitre 9,20-27 celle entre membres d'une même famille ; le chapitre 11,1-9 celle entre les peuples ¹⁰.

Le grand narrateur de Genèse 2–11 est le Yahviste, conteur inspiré qu'il nous faut maintenant caractériser. D'après Martin Noth, « du point de vue théologique, le plus important témoignage que l'on puisse trouver dans le récit de tout le Pentateuque est donné par J ¹¹ ». Il en est ainsi, ajoute Werner H. Schmidt, parce que J a « une compréhension radicale du péché humain (Genèse 6,5 ; 8,21) », ainsi que de « la promesse d'une bénédiction sur “toutes les familles de la terre” (12,3) » ¹². En fait, l'exceptionnelle profondeur de la théologie de J à propos du péché humain n'a d'autre

9. « Creation », dans *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, p. 730. La trajectoire de notre texte commence avec le mythe du *Götterkampf* (« combat des dieux ») du Proche-Orient ancien (cf. l'Akitu, fête de la nouvelle année à Babylone) ; ensuite, ainsi que l'écrit Hermann Gunkel (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*), on passe du *Götterkampfmythus* au *Völkerkampfmythus* (le « mythe de la guerre des nations »).

10. Claus Westermann, *Genesis 1-11, ein Kommentar*.

11. Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, p. 236.

12. Werner H. Schmidt, *Old Testament Introduction*, p. 74.

parallèle ultérieur que dans Jérémie 13,13 et Psaume 51,5. D'autre part, à la fois la « préface » de Genèse 2–11 et l'indication que la vocation d'Abraham inclut non seulement ses descendants mais aussi toute l'humanité (Genèse 12,3s) constituent pour J le fondement universel de l'histoire de la rédemption. Il est vrai que le péché dans le monde jouit d'un pouvoir grandissant et qu'avec lui le *mal* sévit dans la merveilleuse création de Dieu. Mais, comme Paul le dira dans une formule brillante : « Là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé » (Romains 5,20). C'est pour cette raison que J envisage l'histoire de l'humanité, et celle d'Israël en particulier, comme entièrement structurée par un plan de promesse et d'accomplissement. Progéniture et terre sont promises à Abraham, toutes les nations seront bénies en son nom.

Conçu aux environs de 950, le récit de J n'hésite pas à retracer l'emploi du nom « YHWH » jusqu'aux origines, jusqu'à la création, comme l'explicite Genèse 4,26. Une telle démarche a pour but d'affirmer que le Dieu d'Israël est le Dieu de l'humanité. Certes, J se sert d'un document, en particulier en ce qui concerne l'histoire primitive, dont l'origine est mythologique et culturelle, mais il s'est libéré de ces amarres encombrantes. La portée historique et politique de J est quasi sans parallèle dans l'Écriture – à l'exception de la *Thronnachfolge* (« succession ») de David dans 2 Samuel 9–1 Rois 2, qui fut écrit à peu près au même moment que J, c'est-à-dire au temps de Salomon, quand on prit de plus en plus de distance par rapport aux *institutions sacrées*. Les succès de David avaient pour justification spirituelle l'ancien ordre amphictyonique. Mais la nature même des événements fut si considérable et la revendication royale si exorbitante, en termes d'élection particulière et de destin providentiel, qu'un conflit avec l'ordre cultuel était devenu inévitable. Tandis que, dans le culte, l'instruction divine trouvait place dans la liturgie et était célébrée comme une théophanie (la rencontre avec Dieu dans un lieu précis et d'après un rituel déterminé), maintenant il était proclamé que l'histoire toujours nouvelle était porteuse de révélation, une révélation dialectiquement continue mais soumise à des variations imprévisibles !

J releva le défi d'interpréter l'histoire depuis les origines jusqu'à sa propre époque à la fois comme kérygmatisque et entière-

ment orientée vers le ^xe siècle avant Jésus-Christ. Sa présupposition fut que l'expression privilégiée de la « théologie » est la narration. Avec J, l'art de raconter remplace la liturgie cultuelle ! De ce fait, J trouva un deuxième fondement à sa déclaration que, depuis les origines, l'humanité en a appelé à YHWH ; sa thèse est que le Dieu de la création et de l'histoire et le Dieu du culte sont le même YHWH. Il fallut l'intervention de la source P, d'après von Rad, pour ramener toute la tradition dans les limites du culte¹³.

A l'instar de la fresque de P dans Genèse 1, J présente *adam* comme l'apogée des œuvres de Dieu. Mais J est beaucoup plus dramatique dans sa conception de l'être humain ; la création de ce dernier joint des éléments disparates : argile et souffle divin (Genèse 2,3 ; on pourrait tout aussi bien dire eau et feu !). Il ne faut pas confondre cela avec la conception dualiste qui oppose le corps et l'âme. C'est plutôt une autre façon pour J de préparer le lecteur au déroulement d'une histoire dont les ingrédients sont, d'une part, la bienveillante création divine et, d'autre part, l'inclination humaine au mal. Du coup, un avertissement est donné que ce qui peut être vu de l'*adam* n'épuise pas son être. Argile et souffle divin servent de critères à l'indispensable distinction entre le mesurable et l'impondérable. Il y a ici un étroit parallèle avec Genèse 1,26s (au sujet de l'*imago Dei*). Ce que Ricœur écrit dans son commentaire sur Genèse 1–2,4 peut tout aussi bien s'appliquer à la conception yahviste : « L'homme est créé “en forme des Élohim”, c'est-à-dire selon un modèle céleste qui l'arrache à la sphère du visible ; ainsi, si Dieu est anthropomorphe, l'homme est théomorphe¹⁴. »

13. Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 77.

14. Paul Ricœur, « Sur l'exégèse de Genèse 1,1-2,4a », p. 72. Cf. Joseph Blenkinsopp (*Ezekiel*, p. 22s), à propos d'Ezéchiel 1, où la forme divine apparaît dans toute sa splendeur : « Il est encourageant de constater que le profil, la silhouette sont comme ceux de l'être humain [...]. Ici Dieu apparaît comme ressemblant à l'humanité (*demut kemar'eh 'adam*). L'humanité est à l'image de Dieu, Dieu est à l'image de l'humanité – une compénétration mystérieuse [...]. [Paul] parle du chrétien qui reflète la gloire (*doxa*) du Seigneur et qui est transfiguré en cette même image en une gloire toujours plus grande (2 Corinthiens 3,18). »

Notre intérêt dans cet ouvrage pour la trajectoire des textes nous amène à examiner une version plus ancienne du mythe à la base de Genèse 2s, à savoir Ézéchiél 28,11s (au sujet du roi de Tyr). Ici aussi la personnalité centrale est l'homme primitif (28,13. 15); de façon frappante, le verbe *bara'* est utilisé – seulement ici – dans Ézéchiél (comme dans P, mais non dans J)¹⁵. Notons aussi en passant que des chérubins sont postés à l'entrée du paradis, comme dans Genèse 3. Quand les deux textes de Genèse 2–3 et Ézéchiél 28 sont placés côte à côte, il devient évident que la création d'Adam était originellement celle d'une personnalité royale (cf. Ézéchiél 28,12-13). Genèse 2–3, cependant, procède à une « suppression de toutes caractéristiques royales ¹⁶ » en faveur de l'universalisation de l'événement. Ézéchiél 28 montre que le crime du roi de Tyr (avidité, orgueil, tyrannie) est en fait le crime de « l'homme primitif, [...] de l'homme pur et simple ¹⁷ ».

Quoi qu'il en soit, tandis que toutes les nations de l'Antiquité essayaient de trouver un moyen d'échapper au mouvement cyclique du temps – à l'aide de la magie ou d'une réflexion (pseudo-)philosophique –, J invite ses lecteurs à confronter le temps, le monde, la réalité tels qu'ils sont. Ce monde est le produit de la volonté divine. Bien que n'étant pas divin, l'univers est le résultat de l'ordonnance divine, et *adam* respire le souffle divin. Au lieu du dualisme ontologique présent dans de nombreuses théories religieuses, il y a ici *dialogue* entre Dieu et le monde. En fait, il y a création parce que Dieu aime un autre, ou peut-être peut-on dire qu'Il s'aime lui-même en autrui. Je reviendrai sur ce point.

Il est ainsi proclamé, dès les toutes premières pages de la Bible, que l'amour consiste à créer quelqu'un du plus profond de soi.

15. Ézéchiél 21,35 est une addition secondaire; dans 23,47 le verbe est au piel (intensif) avec un autre sens.

16. Walther Zimmerli, *Ezechiél* 2, p. 95.

17. *Ibid.*, p. 95. Zimmerli ajoute que tel est le crime humain d'après Ézéchiél et, probablement aussi d'après J. L'homme est *homo incurvatus in se*. La seule contre-mesure à une telle arrogance est exprimée en Philippiens 2,5-11 (voir aussi Ésaïe 5,15.21; 10,13.33; 13,1; 2,12-17; Jérémie 9,22s).

Dieu est anthropomorphe, et l'homme est théomorphe (Ricœur). C'est un échange de bonté. Dieu est bon et déclare sa créature également bonne (*tob*). La bonté de la créature est sa capacité de répondre à la bonté du Créateur. Psaume 94,7-9 montre de manière évidente que l'essence humaine est d'être en communication avec les autres, d'être tourné *ad extra*. C'est la *responsabilité* humaine. C'est pour cela, d'après Genèse 1,28, que les premiers mots de Dieu au couple humain sont sous forme de commandements. Il leur est ordonné de proliférer et de régner sur l'univers, c'est-à-dire d'avoir des relations intimes les uns avec les autres et avec le monde, ce que J avait déjà suggéré avant P. En ce sens, il y a en tout être humain une véritable incarnation divine. L'être humain est *imago Dei* parce que tout en lui est appel à entrer en communication avec le modèle divin, lui-même totalement « extraverti ». Dieu est la référence ultime de l'être humain tendu vers Autrui. C'est pourquoi l'*imago* est immédiatement mise en relation avec la vie sexuelle (« mâle et femelle il les créa », 1,27; voir aussi 2,7. 21), c'est-à-dire avec la communication par excellence. « Qui se ressemble s'assemble. » L'orateur cherche qui peut parler; le compatissant qui a compassion. Emmanuel Kant exprime parfaitement cette idée lorsqu'il dit que l'*analogia fidei* « ne signifie pas [...] une similarité imparfaite de deux choses, mais une parfaite similarité des relations entre deux choses bien différentes¹⁸ ».

Dans ce qui précède, nous sommes passés alternativement de J à P et de P à J dans un but précis. C'est, en effet, une erreur d'opposer les deux « versions » de la création dans les premiers chapitres de la Genèse. P, à qui nous devons le Pentateuque dans sa composition actuelle, le fait commencer par Genèse 1–2,4, mais en pleine connaissance de la version de J dans Genèse 2–3¹⁹. Nous avons vu ci-dessus où P voulait en venir. Le mythe de Genèse 1 a pour but de faire revenir le narratif au rituel, en parallèle avec l'ancien *Enuma elish* mésopotamien, par exemple. Par contraste,

18. Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, n° 58.

19. Voir ci-dessus ma lecture de « Theology of Creation » de Richard J. Clifford.

Genèse 2–3 est tout simplement une narration, une histoire. Son rôle est pédagogique et explicatif, et non restitutif comme dans le mythe et le rituel. Avec l'étiologie de la création selon J, nous sommes encore *formellement* près du mythe, mais *génériquement* nous nous en sommes éloignés considérablement. Jon D. Levenson a raison de dire que Genèse 1 fait son apparition au « moment [le temps de l'exil à Babylone] où YHWH et ses promesses à la nation semblaient discrédités », dans le but de « servir à s'opposer à la persistance des forces des ténèbres identifiées avec le monstre du chaos »²⁰.

En ce qui concerne Genèse 2–3, cependant, les conditions étaient entièrement différentes. On se retrouve dans un ethos sapientiel. Il est vrai que l'intérêt de J est tout aussi universaliste, mais l'atmosphère est plus idyllique que dans P, et les idées politiques sont plus démocratiques. J est plus dramatique. Dieu est créateur, d'une puissance incomparable, Roi des rois – mais il est vulnérable. Et ce côté de sa divinité accentue son anthropomorphisme²¹. De même, la vulnérabilité est une marque de fabrique pour *adam*. Les relations humaines, en particulier les relations sexuelles, sont problématiques, comme le sont aussi celles avec l'animalité. Finalement, le problème humain est un problème de sagesse, de discernement entre « le bien » et « le mal ».

Le caractère sapientiel de Genèse 2–3 a été démontré avec force par Luis Alonzo-Schökel²². Adam est un sage (cf. Ézéchiel 28 et Job 15,6-7). Il nomme tous les animaux de la création. La discussion du texte à propos des quatre rivières qui arrosent la terre est une autre démonstration de sagesse, et ces grandes artères vitales qui franchissent l'étendue du monde soulignent à nouveau fortement la portée universelle de J. Comme dans la Sagesse en général, il est important de le signaler, la cellule familiale est en J aussi un centre d'intérêt.

20. Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 132.

21. L'anthropomorphisme de Dieu dans J est très différent de l'anthropomorphisme divin « païen » car il insiste non pas sur ce qui est érotique en Dieu, mais sur ce qui est « pathétique ».

22. Luis Alonzo-Schökel, « Sapiential and Covenant Themes in Genesis 1–3 ».

Alonzo-Schökel parle d'un modèle d'« *ascension triangulaire* » vers « un seul fait originel qui a produit une certaine situation appelée ici l'horizon ». Le triangle apparaît dans Genèse 2,16s, qui nous met d'abord en présence d'un précepte apodictique assorti d'une menace. Ensuite, l'amour apparaît comme une seconde force. Finalement, la tentation est une troisième force, en relation mutuelle avec les deux premières (p. 58). Dans Genèse 2–3, « l'ascension triangulaire [s'applique] aux origines de toute l'humanité » (id.). J *ne rejette pas* dans le passé « un événement subséquent et il ne projette pas l'expérience de tous les hommes dans une allégorie des origines. Il retourne vraiment à l'événement originel » *en tant qu'historien*. Il applique le modèle historique de la désobéissance au commandement qui entraîne châtement et, ensuite, pardon divin. Il est important de constater que « le point de départ de la réflexion n'est pas la nature abstraite de l'homme, mais l'expérience réelle de l'homme face à l'histoire du salut » (p. 59).

Ainsi en J, la sagesse, l'histoire, le récit et le mythe convergent. Genèse 2–3 a une tonalité quasi mythique, à cause du va-et-vient entre expérience/histoire et mythe/métahistoire, provoqué par des impératifs en conflit mais complémentaires. D'autre part, un processus de démythologisation est évident. La documentation du Moyen-Orient a été rigoureusement réinterprétée par J suivant des lignes de force non mythologiques (et dans une certaine mesure sapientielles). Mais, d'autre part, le contraire est aussi vrai. Car, il y a ici, comme en général dans la littérature narrative israélite, une certaine « tendance à transformer en mythe les épisodes historiques pour révéler leur sens transcendant », comme l'écrit Frank M. Cross²³.

Un bon exemple de ce contact avec la mythologie est donné dans l'intervention du *serpent*. En grande partie, mais pas com-

23. Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 144. Comparer, à nouveau, Genèse 2–3 avec Ézéchiel 28,12-19 (à propos de Tyr) : les deux textes « incorporent [...] des motifs mythiques », d'après Alonzo-Schökel. On pourrait aussi mettre en avant un texte comme Ésaïe 24–27 qui présente de nombreux parallèles étroits avec la mythologie ougaritique.

plètement, son caractère sinistre dans l'histoire des religions a été supprimé par J, qui s'écarte du mythe et affirme le fait essentiel que le serpent a été créé par YHWH (3,1). L'accent porte de ce fait sur sa création au lieu de porter sur le symbolisme mythique que l'on trouve dans d'autres textes, tels que Sagesse 2,24 ou Apocalypse 12,9, dans lesquels le serpent est identifié à Satan. Dans Genèse 3, le serpent est tout d'abord envisagé dans sa position d'animal *avant* qu'il soit transformé en une sorte de monstre. A cet égard, l'évolution du serpent est parallèle à la chute en disgrâce de l'être humain. Nous voilà bien dans le courant de la démythologisation de J : avant tout et avant les événements ultérieurs, le serpent n'est qu'un serpent – mais avec une caractéristique que la mythologie et par conséquent les « sciences naturelles » du moment ont attribué au serpent, à savoir ruse et malice²⁴. En outre, bien que d'une manière ambiguë, ces attributs ne sont pas entièrement péjoratifs. Ils appartiennent quelquefois à la panoplie du sage. Le serpent est « subtil » (ce qui peut vouloir dire « pervers... ou plein de tact », dit Alonzo-Schökel). Le mot est utilisé dans un sens tout à fait positif dans Proverbes 14,15. 18 ; 22,3 = 27,12... Mais dans notre récit subsistent aussi des échos de l'association du serpent avec les symboles phalliques qui le mettent en relation avec tout le domaine de la sexualité²⁵. En fait, l'hébreu dans Genèse 2,25 et 3,1. 7 fait un jeu de mots avec *`arum*, « pervers », et *`arom*, « nu » ! J'y reviendrai.

Dans Genèse 3,6, l'homme abolit toute distance avec l'animalité. Il est important de noter que le serpent est avant tout présenté comme « plus astucieux que n'importe quel autre animal sauvage » (3,1). Nous avons déjà vu que le terme « astucieux » (ou subtil, rusé, etc.) a un aspect positif dans Proverbes. Dans le mythe de la Genèse, cependant, ruse et subtilité ne sont ni plus ni moins que des moyens de séduction en vue d'une autre alternative dans la relation. Par conséquent, *`arum* est amphibologique, faisant ressortir dans Genèse 3 que le serpent est l'animal par excellence, le chef dans le royaume animal et son représentant.

24. Voir Matthieu 10,16.

25. Voir Flemming Hvidberg, « The Canaanite Background of Genesis I-III ».

Lorsqu'elle parle avec le serpent, Ève parle avec *l'animal*. De même, d'ailleurs, la femme représente ici bien plus qu'elle-même ; en tant que mère de l'humanité, ainsi que le côté « tendre » de l'androgynisme, elle représente *l'être humain*. L'humain se tourne vers l'animal. A nouveau ici, J s'approprie un motif mythologique central : la confrontation humaine avec le genre animal. Dans l'*Enuma elish* mésopotamien, le mythe décrit dramatiquement comment le héros Enkidu, le futur fidèle compagnon de Gilgamesh, abandonne le royaume animal comme étant une « condition préalable au développement de la culture et à la maîtrise de la nature ». Ainsi, l'intervention du serpent (à la fois dans le mythe de Gilgamesh et dans celui de la Genèse) apparaît comme une « revanche du royaume animal sur son parent déserteur ²⁶ ».

Il y a beaucoup de choses en commun entre Ève et le serpent, car l'animalité est, comme le mal, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur ²⁷. Edmond Jacob en fait la remarque lorsqu'il insiste sur les similarités entre l'humanité et l'animalité dans la Genèse : l'animal aussi est *nepheš hayyah* (1,20), comme l'humain, proximité dangereuse entre l'humain et la bête que manifeste, par exemple, la nomination dans Genèse 2,19. Tout deux sont *basar* (6,13. 17 ; 7,15 ; 9,11 ; Psaume 36,25). Dieu peut enlever la *ruah* de l'un et de l'autre (Psaume 104,29 ; Job 34,14). Leurs destinées sont entrelacées, ainsi qu'il est évident dans l'histoire du Déluge (voir en particulier Genèse 6,7 ; 9,15 ; cf. Qohélet 3,19 ; 12,28). Mais l'humain doit dominer l'animal (Genèse 1,28 ; 9,2-4). Les relations sexuelles avec un animal sont maudites (Exode 22,18s ; Lévitique 18,23 ; Deutéronome 27,21). Mais, surtout, l'humain peut manger l'animal, et par conséquent une barrière insurmontable est érigée entre eux ²⁸.

Dans l'Israël antique, le serpent est associé avec la connais-

26. Cf. Joel Rosenberg, *King and Kin*, p. 52s (la citation est à la p. 54).

27. Claus Westermann dit que la femme fait face à la fois à son humanité (nue = disponibilité, franchise, offre) et à son animalité (prudence [ou malice ?] = capacité d'associer des idées). Voir C. Westermann, *Genesis*.

28. Edmond Jacob, *Thèmes essentiels...*, 2^e partie/3 (« Nature et destinée de l'homme »). Cette confrontation avec l'animal est analysée plus bas dans mon exposé sur le serpent et la sexualité.

sance et la sorcellerie (d'une manière frappante, il peut sortir de sa peau et donc indéfiniment renaître). La faculté de parole est un autre signe de savoir ophidien²⁹. Bien qu'il ne semble pas y avoir de parallèle moyen-oriental ancien au serpent symbolisant le sommet de la science, il y a dans la Bible une tradition ferme qui fait du serpent un animal magique, source d'une sagesse cachée³⁰ (voir Nombres 21,99 ; 2 Rois 18,4). En Mésopotamie, Syrie, Palestine et Égypte, le serpent est l'animal totem du dieu de la fertilité et de la fécondité. Il n'en est pas de même dans J, qui traite du sujet dans un esprit polémique : à aucun moment Dieu ne dialogue avec le serpent. Cette idole que certains adorent est ici un animal *humilié* (humus-ligare) qui rampe sur son ventre et mange la poussière³¹.

En résumé, malgré sa dégradation radicale dans la Genèse, la dimension mythologique du serpent n'a pas été totalement effacée par J. Il demeure un symbole de la sagesse infernale. En fait, le serpent du récit yahviste de création joue le même rôle que le *chaos* dans le récit de P. Cela n'a pas échappé plus tard aux symbolistes. Ils ont mis le serpent sur le même plan que le monstre chaotique appelé Léviathan (Ésaïe 27,1 ; cf. Job 26,18). Le serpent, dès lors, a l'avantage distinct de se déplacer sur la terre alors qu'il vient de la mer (sous forme de Léviathan). Mais en définitive, il n'est qu'une créature de l'enfer et il finit par manger la poussière, symbole de stérilité et d'inertie, vers laquelle Adam retourne après la mort (Genèse 3,14).

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, la correspondance entre le cosmique et l'anthropologique se manifeste aussi en ceci que, de même que l'univers est menacé de tous côtés par le chaos

29. Les Rabbins anciens mettent en opposition ce savoir naturel avec le miracle de l'âne de Balaam parlant au prophète.

30. Sagesse tellurique ? En Crète et en Grèce, le serpent est chthonien et représente la fertilité des régions infernales. Cf. Th. Vriezen, *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling der oude Semietische Volken*, p. 177s. Hugo Gressmann (*Festsch. Harnack*, p. 32s) a exploré les traditions sur le serpent comme dieu de l'enfer. Fleming Hvidberg rappelle que Baal est souvent représenté comme un serpent (« The Canaanite Background of Genesis 1-11 »).

31. Hermann Gunkel, dans *Genesis*, p. 15, insiste sur le fait que le serpent, en tant que démon méchant, est réduit au rang d'animal par Israël.

(selon une tradition ancienne, voir Psaumes 74,10s. 18-20; 89,26; 104,6-9; Job 38,8-11; Ésaïe 51,9s; 54,9s...), au niveau anthropologique, Adam d'après J sent son existence menacée dans le monde³². Même dans le domaine sexuel, c'est-à-dire dans le domaine de la vie et de la perpétuation des espèces, Adam est menacé (Genèse 3,16).

A première vue, la menace est subtile et d'apparence insignifiante. Après avoir noté que l'homme et la femme étaient nus, J braque tous les feux sur une scène étrange où la femme et le serpent conversent. Visiblement, le partenaire habituel de la femme, celui qui normalement dialogue avec elle, est ici absent. Il en est de même du partenaire primordial divin. Il réapparaîtra seulement après la fin de la conversation avec le serpent et ses conséquences immédiates (3,8s). Quant à Adam, les Rabbins anciens suggèrent finement qu'il avait « connu » sa femme et s'était endormi; idée intéressante, car elle accentue la séparation qui suit l'union intime et la solitude d'Ève. Il est clair que cette suggestion rabbinique s'appuie sur les implications sexuelles du texte³³. Bref, il y a communication entre l'animal et un côté seulement de l'être humain. L'absence de l'autre côté est remarquable. Ce qui ne signifie pas que ce dernier soit exonéré de la « chute » (voir 3,6), mais, au contraire, qu'il est fautivement absent et que son absence fait ressortir la séparation entre les sexes.

L'emploi du même terme *`arom/`arum* dans deux versets contigus, dans 2,25 à propos du couple humain, et dans 3,1 à propos du serpent, a été appelé par Karl Barth « un trait de génie³⁴ ». C. Westermann reprend cet argument et récuse celui de Northrop Frye déclarant que « [l'homme] est le seul animal “nu” dans le monde, [une caractéristique indiquant] une relation aliénée de façon unique par rapport à son environnement³⁵ ». Dans la

32. D'après Joel Rosenberg, il y a en J « un seul thème logique : le développement de l'identité humaine par rapport à l'arrière-plan de facteurs non humains... » (*King and Kin*, p. 55).

33. *Genesis Rabba* 9,16a.

34. Karl Barth, *Dogmatique*, III/2.

35. Northrop Frye, *Le Grand Code*, p. 166.

Genèse, dit Westermann, il y a parenté entre l'humain et l'ophidien, entre leur nudité et leur habileté. Même le fait d'être aliéné de leur entourage est porteur de sens pour tous les deux. Ils sont à quelque distance du « naturel », et par conséquent ils appartiennent à une autre catégorie que celle des autres animaux³⁶. Mais il y a une différence entre eux. « Nudité » ne veut pas dire la même chose dans les deux cas. Les êtres humains sont nus mais ne sont pas dépouillés (ils n'ont pas honte, ce qui n'est pas un signe de naïveté mais un signe de sainte simplicité) ; au contraire, la nudité du serpent veut dire dénuement. Contrairement à Adam et Ève, il n'a pas de compagnon de son espèce, pas de « conjoint prêtant assistance » (*`ezer ke-negdô*, Genèse 2,18). Il est seul et aliéné, déjà « ennemi » (Genèse 3,15), avant de le devenir par malédiction. Se sentant aliéné de la création, il détruit les limites établies par le Créateur entre les espèces ; il transgresse littéralement la différence entre elles et amène la confusion. Il envahit une autre espèce, simplement pour la corrompre et l'abaisser au niveau de son propre isolement. Sa ruse, virtuellement sa sagesse, est amère ; pis, elle est mortelle. La nudité du serpent est une parodie de celle des humains.

Nudité signifie non seulement faiblesse, mais aussi disponibilité, « virginité ». Le fait que le serpent et l'humain soient nus souligne que tous deux sont ouverts à toute éventualité, c'est-à-dire, si l'on adopte la manière de parler hébraïque qui embrasse ainsi du regard toutes les possibilités éthiques, ils sont prêts aussi bien au *tob* (bien) qu'au *ra`* (mal). L'acte sexuel figure évidemment parmi ces potentialités découvertes par les trois êtres décrits comme *`aroml'arum*. La nudité d'Ève, en particulier, est une *invitation* (le serpent, comme Adam, est un être phallique). La nudité n'était pas honteuse tant qu'il s'agissait d'inviter celle d'Adam ou celle d'Ève. Mais quand une autre nudité s'interpose, alors toute nudité devient une occasion de honte. Le troisième parti tient, pour ainsi dire, un miroir dans lequel chacun se

36. *Aboth de-Rabbi Nathan* 1. 10, dit, au nom de Rabbi Shimeon ben Mansia, que le serpent fut « un grand serviteur ». Il aurait pu être un assistant de grande valeur pour l'homme dans toutes sortes de tâches, beaucoup plus que le chameau ou l'âne.

regarde, et ce qui auparavant était une ouverture à l'autre devient retraits sur soi.

Honte, d'après N. Frye, est un terme utilisé sémantiquement en liaison avec stérilité (Genèse 30,23 ; Ésaïe 4,1 ; Luc 1,25) ; veuvage (Ésaïe 54,4) ; mutilation (Juges 1,6s ; 1 Samuel 11,2 ; 2 Samuel 10,4s) ; abandon (Lévitique 20,17 ; Juges 3,25 ; 2 Rois 2,17 ; Ézéchiél 36,30 ; Luc 14,9). A la lumière de cette perception, la punition infligée au serpent convient à sa faute : il doit ramper, explication étiologique de la « mutilation » de ses pattes. Il doit manger la poussière, c'est-à-dire se nourrir du rien, du vide, de la mort elle-même, et il doit rester seul comme s'il était « veuf » et stérile. De *'arum mikkôl hayyat ha-sadeh* (v. 1), il devient (v. 14) *'arur mikkol hayyat ha-sadeh* (qu'il faut traduire par « plus maudit que n'importe quel autre animal sauvage »). Le serpent demeure pour toujours le représentant de l'animalité, comme, autre exemple, Behemoth dans Job 40).

Animalité et sexualité sont étroitement liées. La sensualité avive l'animal dans l'humain, d'après la sagesse populaire. Il en est ainsi parce que le rationnel fait vite place au désir sauvage et incontrôlé³⁷. A ce point, l'« *arum* » humain change de sens et devient l'« *arum* » ophidien, rut animal indigne de la maîtrise humaine sur ces instincts que l'on appelle « les plus bas »³⁸. La conversation du serpent avec Ève n'a pas besoin d'être brutalement sexuelle. Il suffit que le serpent soit l'animal, en contraste avec Ève, une créature dont le souffle est divin. C'est pourquoi les implications sexuelles au cours de leur rencontre ne peuvent passer inaperçues. Déjà les Rabbins anciens avaient vu dans l'interposition du serpent entre mari et femme une tentative de l'animal de prendre la place d'Adam³⁹.

La séduction est extraordinaire. Adam ne peut qu'offrir ce qu'il a reçu lui-même d'un Autre pour être humain, mais le serpent rend ce don de soi si microscopique qu'il devient sans valeur.

37. 4 Maccabées 2,1-4 insiste sur l'effort mental de Joseph quand, dans la maison de Putiphar, il résiste avec succès à son désir sexuel.

38. Paul Ricœur écrit : « Le serpent [de la Genèse est] [...] notre nature animale » (*La Symbolique du mal*, p. 241).

39. Voir *Aboth de Rabbi Nathan*, A 1. 9.

L'offre du serpent lui substituera une alternative formidable. Il y a une magie excitante dans l'idée de manger un fruit qui vous fait devenir comme Dieu (ou comme des dieux) par la connaissance ! (Le terme employé ici est *yada`*, qui dénote une connaissance intime, existentielle, comme celle que l'on découvre dans la relation entre l'homme et la femme, cf. Genèse 4,1.) Le serpent alors apparaît dans sa totale nudité phallique. Il n'est plus seulement l'animal ; il est *le* pénis. Le serpent est le symbole de relations sexuelles sans amour, d'accouplement animal. A ce niveau également il y a contraste entre ce qui est visible et ce qui est invisible, entre le coït et l'amour – l'être humain n'est pas seulement matière et forme, mais *nepheš hayyah* (2,7). La dissimulation du serpent devient une force en opposition au commandement d'être à l'Image de Dieu. C'est un mépris de la *différence*, un désengagement de l'humanisation de la création.

Avant la « chute », le problème sexuel ne préoccupe pas les humains, parce que, précisément, il n'y a pas de problème. Mais quand la science originelle est pervertie, la réalité est démantelée en deux aspects inconciliables. L'aspect de *différence* est séparé de l'aspect de *ressemblance*. Le divorce ne peut être plus net que dans le domaine sexuel, car le domaine sexuel est paradigmatique de l'existentiel dans sa totalité. Nulle part ailleurs, les humains ne sont plus près de leur animalité intrinsèque. Il est ironique que ceux qui ont choisi de se rebeller contre Dieu et de devenir comme des dieux se retrouvent emprisonnés dans le domaine animal ; « qui veut faire l'ange fait la bête », dit Pascal.

Mieke Bal a écrit une étude sur notre texte, intéressante mais aussi pleine d'extrapolations inégalement justifiées⁴⁰. Elle aussi, cependant, a vu l'enseignement de la différence dans l'ordre divin de ne pas manger d'un certain arbre. Elle poursuit l'idée que l'argument du serpent est comme un jeu. Il est bien vrai, en effet, que la connaissance sexuelle fait mourir et ne pas mourir (Dieu n'en a souligné partialement que le premier aspect, 2,17), dit-elle. Il n'y a pas de mensonge en la promesse du serpent et Dieu le reconnaît en Genèse 3,22 ! La sagesse, ici, est d'assumer

40. Mieke Bal, *Lethal Love...*

la condition humaine, y compris la mort et la continuité de l'histoire... Mais il faut plutôt écouter Phyllis Trible quand elle insiste sur le fait qu'au moment où « les yeux de tous les deux sont ouverts », « ironiquement ils connaissent l'opposé de ce que le serpent a promis. Ils connaissent leur impuissance, leur insécurité et leur vulnérabilité [...] Ce qui est avant et après la désobéissance met en contraste l'existence nue, inconsciente d'elle-même [...] et la connaissance de leur vulnérabilité ⁴¹... ».

Il faut insister sur un point important. Ce type de connaissance d'une situation, dont ils prendront conscience plus tard, était, avant qu'ils mangent le fruit défendu, totalement superflue car leur vulnérabilité était sous la protection du Tout-Puissant. C'est seulement maintenant, pour ainsi dire, qu'ils *sont* nus ; ils ont eux-mêmes manifesté leur nudité ⁴². Une faiblesse ne devient une faute que quand elle est démasquée par expérience ou révélation ⁴³. Le discours du serpent est trompeur, et lui-même peut être appelé menteur, comme dit Jean 8,44. Le serpent est menteur, Dieu ne l'est pas.

Il est vrai que, lorsque les humains mangent du fruit de la connaissance, quelque chose arrive qui ressemble à de la vraie science : leurs yeux s'ouvrent (*pqh*, un verbe qui est employé pour décrire le recouvrement de la vue par un aveugle, Psaume 146,8 ; Ésaïe 35,5). Mais ce qu'ils voient n'est qu'une réalité honteuse, juste le contraire du *tob* de la proclamation divine en Genèse 1. Ainsi, il est clair que la *réalité est l'interprétation de la réalité*. La vision des humains est désir de refaire le monde d'une façon différente ; ils ont le sentiment illusoire qu'ils peuvent faire mieux que le Créateur. Ce qu'ils obtiennent est la déformation du donné par une interprétation fallacieuse. Tandis que la vision de la réalité partant du *tob* est celle du Créateur, il ne reste à l'être humain séparé de Dieu qu'à partager l'autre vision, celle qui part de *ra* : *tertium non datur*. Il ne faudra pas moins que l'arrivée de

41. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 114.

42. A nouveau ici, il est clair que, pour J, le phénomène est actualisation, non destin. La « nudité » est ce qu'Adam en fait.

43. Ce principe est à la base de l'argument de Paul au sujet de la « malédiction » de la Loi, qui me révèle mon péché (Romains 3,20).

l'Oint du Seigneur pour ouvrir [réellement] les yeux de l'aveugle (Ésaïe 42,7 ; voir Jean 9,1-41).

Entre-temps, loin de maîtriser la création comme ils le pensaient, les humains sont incapables de discerner ce qui est bon pour eux ; leur « clairvoyance » est myopie (ou, à un autre niveau, nudité). L'aveuglement est aliénation de soi-même aussi bien que de l'autre, de sorte qu'ils peuvent même entretenir l'illusion de n'être pas vus par autrui, d'être cachés (3,8) aux yeux de Celui qui les entoure par-derrière et par-devant (Psaume 139,5) !

Ce qu'ils savent maintenant et qu'ils ne savaient pas auparavant, c'est qu'ils sont nus, aux sens propre et figuré. Ainsi, ce qu'ils savent est la surface des choses, leur matérialité *nue*, et non pas la profondeur des choses ou leur signification, leur référence. Centrés sur eux-mêmes, ils sont devenus incapables de communication réelle. Leurs cinq sens créés pour faciliter le don mutuel sont devenus superflus, Adam et Ève sont maintenant le « peuple borné et sans cervelle » de Jérémie 5,21, « ils ont des yeux et ne voient point, des oreilles et n'entendent pas ». Ils ont perdu toute relation, toute communion avec Dieu, qui leur permettait de voir comme Il voit, de partager Sa vision, d'interpréter comme Il interprète (voir Psaume 7,10 ; Job 34,21). Ce qui a perdu son point de référence est véritablement déboussolé et insensé. Ainsi, « manger du fruit défendu » consiste à éviter la vie en tant que don, en faveur d'une existence gagnée, méritée, construite à coups d'efforts humains. La nouvelle situation ainsi obtenue va de Genèse 2,15 (cultiver le jardin d'Éden) à 3,17 (« le sol est maudit à cause de toi »).

Mais chaque « poison », selon la tradition d'Israël aussi, est accompagné de son antidote. Ce n'est pas pour toujours que les yeux d'Adam et d'Ève ne seront ouverts que sur leur honte. Exode 14,30. 31 (J) dit que, après avoir traversé la mer Rouge, les Israélites « *virent* l'Égypte morte sur le rivage de la mer [et] *virent* avec quelle main puissante le Seigneur avait agi contre les Égyptiens. Ainsi, le peuple *craignit* [un jeu de mots en hébreu avec le verbe *voir*] le Seigneur... ». Résultat de cette vision « régénérée » : Israël hérite d'une terre nouvelle. Il est guéri de sa « maladie à la mort ». C'est « un pays ruisselant de lait

et de miel⁴⁴ » (Exode 3,8) – compliment qui annonce d'autres déclarations dans des textes à portée eschatologique, à savoir la prochaine restitution de l'arbre de vie à l'usage des « saints ». On peut citer ici Apocalypse 2,7 ; 22,2 ; 4 Esdras 8,52 (« pour vous l'arbre de vie a été planté et l'éon futur a été préparé ») ; T. Levi 18,10s (le Messie nourrira les saints du fruit de l'arbre de vie) ; dans Psaumes de Salomon 14,2. 3 et 1QHod 8,5. 6, « les arbres de vie » (au pluriel) désignent les saints eux-mêmes.

A la fin des temps, les « saints » redécouvriront la véritable dimension de la manducation (que les chrétiens voient préfigurée dans l'Eucharistie). Au contraire, Adam et Ève mangeant le fruit défendu en corrompent l'acte même. Employé avec une implication négative, « manger » signifie ici dédaigner la sagesse reçue, celle qui a donné la vie, pour une sagesse acquise, résultat d'essais plus ou moins réussis, sagesse marquée par la conscience de la mort (cf. Proverbes 3,19-22 ; 4,13 ; 9,6 ; Qohélet *passim*). On passe alors de Genèse 2,19-23 (toute la création comme compagnon de l'homme) à 3,19 (aliénation de tout l'univers). Pour J, cette situation désastreuse trouve sa rédemption en l'élection d'Abraham, la promesse lui est faite d'une progéniture innombrable dans la Terre promise et la bénédiction de toutes les nations (Genèse 12,1. 2 ; 15,5-7 ; etc.)⁴⁵. Plus tard, le Deutéronomiste résume l'option d'Abraham et de Moïse en une invitation faite à tous de choisir le bien et la vie en accomplissant la volonté de Dieu (Deutéronome 30,19).

« Manger » – qui, après la « chute », est du même ordre que

44. Une vieille expression d'origine probablement cananéenne.

45. Cf. Michael Fishbane, *Text and Texture*, p. 112 : « ... La triple promesse – pays, fertilité et bénédiction – donnée à Abraham inverse effectivement les malédictions d'expulsion et ainsi le désigne comme le nouvel Adam. » Dans le cadre de l'Alliance, le discours sur les origines du monde doit être renouvelé et redéfini. Devant Dieu, il y a une sagesse qui est *ḥayim* (vie) en contradiction avec la fausse sagesse acquise en Éden (cf. Proverbes 4,13 ; 3,19-22 ; 9,6 ; 16,22 ; 10,17...). La « bonté » qui en est le fruit n'est pas décevante comme l'est l'autre, car *tob* (bon) est identifié avec *ḥayim* (cf. Deutéronome 30,15-20 ; 4,1.4.10 ; 6,24 ; 16,20... Psaume 34,13 ; Ézéchiel 18...). Ainsi, les termes « sagesse », « bon », « vie » deviennent synonymes, car le but de la sagesse n'est plus de devenir comme des dieux, mais d'accomplir la volonté de Dieu telle qu'elle est révélée dans l'œuvre de la création et dans la Tora, charte de l'Alliance.

marauder, piller – signifie l’abandon de l’innocence originale. Celle-ci consistait en un vécu dans les limites du commandement basé sur la confiance en celui qui commande. Maintenant, l’innocence fait place à la ruse, à la fourberie – la fourberie du serpent, et bientôt celle des humains. La fausse sagesse promise par le serpent n’était, après tout, qu’une invitation à adopter la ruse du plus rusé de tous les animaux (Genèse 3,1) et à vivre selon des normes établies par soi-même, séparé de l’Autre et des autres, selon un critère égocentrique de jugement. Entre Genèse 2,25 (nudité innocente) et 3,7 (nudité honteuse, honte d’innocence), la chute est verticale... L’antidote, bien évidemment, est l’amour ; un amour à nouveau démontré par Abraham lorsqu’il intercède pour Sodome dans Genèse 18,22s (J). L’amour, selon cette perspective, est *commandé* ; ce qui semble très paradoxal. Mais s’il est vrai, selon Maimonide, que « nous avons reçu le commandement d’être libres », il est aussi vrai que nous avons reçu le commandement d’aimer Dieu et notre prochain (Deutéronome 6,5 ; Lévitique 19,18). Sur le visage de l’autre, d’après Emmanuel Levinas, se lit la prière : « Aime-moi ! »

Entre-temps, Genèse 3 brosse un tableau où chacun est sur ses gardes, même Dieu ! Le texte mystérieux de Genèse 3,22 est traduit dans la *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)* : « Voici que l’homme est devenu comme l’un de nous par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant, qu’il ne tende pas la main pour prendre aussi de l’arbre de vie, en manger et vivre à jamais !... » La lecture traditionnelle juive de ce texte y découvre une ironie et invite le lecteur à suppléer dans le texte des expressions comme « ainsi l’homme pense que » ou « d’après le tentateur ». Pour cette raison, Dieu décide : « Montrons-lui combien il a tort. » Une autre interprétation intéressante est celle du *Yefé To’ar* qui lit *mimennô* (non pas « [l’un] de nous », mais « de lui-même » ; le Texte Massorétique reste inchangé), de sorte qu’Adam est décrit comme « celui qui connaît le bien et le mal de lui-même ». Rashi lit : « [L’homme est devenu] comme l’Unique (*êhad*) parmi les siens par sa capacité de faire la différence entre le bien et le mal. » Et le Targum Onkelos homogénise les deux versions : « [L’homme est devenu] unique dans le monde par lui-

même. » En tout cas, d'après la tradition juive, Dieu n'exprime ici ni peur ni jalousie !

D'ailleurs, le sens de « *hayah* » dans 3,22 reste problématique. La traduction : « L'homme est devenu... » est quasi générale, mais ce n'est pas la seule possible. *Hayah* signifie plutôt ici : « [L'homme] *était* [comme l'un d'entre nous] » ; en référence à un état avant la manducation du fruit. Dans ce cas, en Genèse 3,22, Dieu ajouterait quelque chose comme : « Maintenant ne lui permettons pas de perpétuer cette confusion éternellement. » Dès lors, le texte contient une terrible ironie. Les humains ont toujours été des sages, dès le début leurs yeux ont toujours été ouverts, mais ils ont décidé qu'il existait une façon magique pour eux d'être encore plus « divins », de surpasser Dieu dans sa divinité ! Cette lecture de *hayah* semble confirmée rétrospectivement par le « mais maintenant » (*we-`attah*) dans la seconde partie du verset. L'expulsion du Jardin signifie qu'Adam ne fait plus partie des êtres divins (voir Ézéchiél 28,2 *et passim*)⁴⁶.

L'ironie continue avec la promesse du serpent que les humains ne mourront pas s'ils mangent du fruit, car il n'y a jamais eu, jusqu'à présent, la moindre allusion à une intention divine de les faire mourir ! Au contraire, l'avertissement selon lequel manger du fruit défendu aboutirait à *môt tamut* (2,17) implique que la mort ne fait pas partie des possibilités normales en Éden. La mort n'avait pas place au paradis, et si besoin était, pour garder l'humain vivant à jamais, il y avait un arbre porteur de fruits de vie. J est ici encore manifestement influencé par les anciens mythes selon lesquels les dieux eux-mêmes sont *gardés* immortels grâce à un arbre de vie et une fontaine de jouvence⁴⁷. Leur présence en Éden indique que la mort, bien que menaçante à l'instar du chaos au chapitre 1, était tenue en échec par le don gratuit de Dieu. La fin de l'épisode montre à l'évidence que

46. Cf. *Tanh. Bereshith*, par. 7, f. 10 a : « Il est écrit : "Dieu fit l'homme juste" (Qohélet 7,29). Mais à présent, "l'homme *fut* juste" comme il est écrit : "Voici, l'homme était comme l'un d'entre nous" (3,22), ce qui signifie qu'il était juste comme l'un des anges serviteurs... »

47. Voir Geo Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Eastern Religion*.

ce don peut être abrogé à volonté. Ce fait sert aux fins de J pour démontrer que la vie au paradis n'était pas à considérer comme allant de soi. L'avertissement divin aux humains : manger du fruit défendu aboutirait au « *môt tamut* » (2,17), ne fait qu'envisager l'actualisation d'une *possibilité* depuis le commencement (voir Psaume 82,6-7 ; Psaume 74,12-17 à comparer avec Ésaïe 25,8 où Léviathan est remplacé par *la Mort*). Comme l'écrit Jon Levenson : « En réalité, le judaïsme [comprenant ici la religion biblique] n'est pas optimiste mais *rédempteur*, et la création de l'humanité dépourvue de la volonté puissante, innée et persistante de faire le mal, fait partie de sa vision de rédemption ; elle ne décrit pas une réalité présente ⁴⁸. » Dans la même ligne, P. Ricœur écrit : « Une approche intégralement relationnelle est [...] contrainte à penser, *en même temps et ensemble*, création et persistance du mal [...]. La création reste un *drame* où la vulnérabilité initiale au chaos laisse anticiper la fragilité de l'ordre créé ⁴⁹. »

Il se peut que dans les sources utilisées par J, le fruit de l'arbre de la connaissance dût effectivement ouvrir les yeux et révéler l'existence de l'arbre de vie. Mais, s'il en est ainsi, l'idée n'a pas été retenue par J, car il dit explicitement que les fruits de tous les arbres peuvent être mangés à volonté, sauf les fruits de l'arbre de la connaissance. Et, après la désobéissance à la volonté de Dieu, c'est précisément du fruit de vie que l'homme doit maintenant être empêché de manger. Autre façon de dire, ironiquement, que maintenant qu'il pense être assuré de vivre comme un dieu, il mourra comme une bête. Ironie encore multipliée par un paradoxe fondamental qui sous-tend notre texte. En effet, la condition humaine *avant* la manducation du fruit défendu ne se définit pas comme

48. Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, p. 39, *passim*.

49. Paul Ricœur, « Fides quaerens intellectum : Antécédents bibliques ? », p. 36-37. Ricœur a démontré, dans *La Symbolique du mal*, que le mal est simultanément « déjà là » et un choix humain. Cf. Michael Fishbane : « Le mal vient dans le monde à cause de l'homme et de ses choix en tant que créature douée du libre arbitre [...]. Une telle perspective constitue une anthropologie du mal... [Mais, selon une autre alternative] l'origine du mal est vue [...] comme étant profondément enracinée dans la "nature" des choses malgré l'"ordre" créé [...]. La tentation est déjà là, depuis le commencement, mystérieusement » (*Text and Texture*, p. 22 et 25).

absence de connaissance du bien et du mal, car alors les commandements et interdictions divins n'auraient eu aucun sens⁵⁰. Ce qui est en jeu ici est le passage à une compréhension autre de réalités déjà connues, comme je l'ai montré ci-dessus. Il ne s'agit pas d'une nouvelle découverte de choses gardées secrètes par un dieu jaloux.

La création procède par séparation⁵¹, c'est-à-dire par une constante distinction entre deux termes et, en définitive, entre les extrêmes opposés dans l'éventail des valeurs : le bien et le mal (voir Genèse 24,50 ; 31,24-29 ; 2 Samuel 13,22 ; 14,17 ; Nombres 24,12). Les humains ont eu l'ambition de dominer ces deux termes et, *a fortiori*, tous les termes intermédiaires, toutes choses dans l'univers étant créées en polarité. Mais ce qui est opposition aux yeux de l'humain est coïncidence dans la vision divine. « Bien et mal » appartiennent ensemble à Dieu, comme le dit Nombres 24,13, et dès lors sont gardés en harmonie, mutuellement complémentaires et contrastés, comme la lumière et les ténèbres (voir Genèse 1). C'est seulement au moment où les humains s'approprient les critères de l'éthique que polarité/complémentarité devient adversité/exclusivité. *Tob* (bon) se trouve menacé par la présence du *ra`* (mal), encore que le *ra`* ne soit explicable que par la présence du *tob*. Ainsi, ce qui préoccupe J, c'est la ruineuse mise en opposition de termes originellement complémentaires, et aussi la tension introduite par la rébellion humaine entre des termes auxquels on donne maintenant un sens contraire à celui qu'ils avaient auparavant. La nouvelle « vie » est la mort et la nouvelle « sagesse » est la honte. Manger du fruit de l'arbre défendu signifie se détourner du commandement de choisir le bien, et neutraliser la confiance fondamentale sur laquelle ce commandement est fondé.

A cet égard, le texte de la Genèse montre clairement l'éton-

50. Le bien est ce que Dieu veut, le mal est ce que Dieu abhorre. La seule base de distinction entre bien et mal est le commandement et l'interdiction donnés par Dieu. Ni l'un ni l'autre ne sont des qualités innées ou acquises (ici représentées par le fruit de l'arbre). Ce qui est acquis en mangeant le fruit défendu est une « profonde connexion entre la connaissance et la mort. La punition de mort promise [...] est non seulement la mortalité mais aussi la conscience humaine de la mortalité » (M. Fishbane, *Text and Texture*, p. 21).

51. Cf. Paul Beauchamp, *Création et Séparation...*

nante réduction imposée par cette toute nouvelle « sagesse » humaine à la notion de *tob*. Il est désolant de constater que trois domaines de la connaissance sont, selon les humains, présumés couvrir toute réalité (3,6) : « bon à manger » = plaisir sensuel (ou le physique) ; « agréable à voir » = délice esthétique (ou le psychologique) ; « désirable pour l'intelligence » = satisfaction intellectuelle (ou le spirituel)⁵². Il est dit dans 1 Jean 2,16 : « Tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et la confiance orgueilleuse dans les biens – ne provient pas du Père, mais provient du monde⁵³. »

Le domaine sexuel est spécifiquement envisagé dans la malédiction qui sanctionne la rébellion humaine. Il est alors souligné que le choix humain perverti a un effet instantané précisément sur le moyen de la *connaissance* par excellence. Dieu frappe les entrailles de la femme, c'est-à-dire, comme dit Thierry Maertens, « l'organe qui tout le long de l'histoire du peuple élu sera le lieu des bénédictions divines » (cf. Deutéronome 28,2-11 ; Ésaïe 49,21 ; Genèse 22,17). Il continue : « Dieu a décidé que la bénédiction fleurit seulement dans la souffrance et le malheur » (cf. Ésaïe 26,16-19 ; Apocalypse 21,4 ; Jean 16,20-22)⁵⁴.

52. Pour ce développement, je reconnais ma dette envers Gerhard von Rad ; voir son *Genesis* (ad 3. 6).

53. Il est vrai qu'il y a ici en apparence une répétition de la description faite par YHWH lui-même dans Genèse 2,9 des arbres qu'il a créés « attrayants à la vue et bons à manger ». La différence profonde, cependant, réside en ceci que, selon la formule divine, l'attrait des arbres n'est pas confondu avec l'intelligence ou la connaissance ; les deux domaines restent nettement séparés. À côté de ces arbres, d'après 2,9, il y a aussi l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le fait même que la beauté naturelle esthétique soit mentionnée par Dieu à côté du plaisir sensuel de manger est une façon de souligner la transcendance humaine sur l'animalité. Dans Genèse 2,9, les adjectifs sont au service de l'idée de la densité de contentement que le Cantique des Cantiques, par exemple, répète dans sa louange de l'amour. Par contraste, dans Genèse 3,6 le contentement est détourné en tentation de délaisser l'amour et d'adopter une attitude d'hostilité et de révolte. Au x^e siècle avant Jésus-Christ, J a clairement montré qu'il n'y a rien de plus proche de la vertu que le vice (voir les [imparfaites] notions de *privatio boni* et *amissio boni* de saint Augustin).

54. Thierry Maertens, *La mort a régné depuis Adam* (Gen. II. 4b-III. 24), p. 82 et 81.

Le lecteur moderne éprouve légitimement des difficultés à comprendre pourquoi le récit de J fait subir à la femme le choc de la punition. Mais il faut souligner dès maintenant que, selon le mythe à la base de la composition de J, la femme était caractérisée comme la partie faible du couple humain. Elle fut la première à « tomber » dans la tentation. Comme le dit Hartmut Gese : « L'Ancien Testament adopta l'être et la conscience des cultures primitives mais en réorienta les éléments essentiels. » Dans le mythe à la base du récit de la Genèse, continue-t-il, la femme agit « sans égard envers l'ordre de la création ». Elle donne du fruit défendu à son mari, et celui-ci prend conscience d'un monde différent. C'est en cela qu'il y a chute, car « c'est seulement par rapport à la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes que les humains font l'expérience de la mort ». Dans la Genèse, cependant, la femme n'est pas ignorante. Elle est au courant de l'interdiction et succombe à « une tentation émanant du centre de [...] l'être ». La mort ici n'est pas un « tragique événement [...] mais une décision humaine [...] celle de participer au monde de la conscience divine... » (cf. Genèse 6). Nous découvrons ici la mort comme culpabilité⁵⁵.

Ainsi, Genèse 2 et suivants télescopent la distance entre le mythe (« jadis ») et l'histoire (« maintenant »). Entre les deux, il n'y a aucune discontinuité, même s'il y a une scandaleuse disjonction empirique. En d'autres termes, ce que Genèse 2 et suivants construisent sous nos yeux est plus prototypique qu'archétypique. Comme le dit P. Ricœur⁵⁶, « chaque femme et chaque homme sont Adam ; chaque homme et chaque femme sont Ève ; chaque femme pèche "en" Adam, chaque homme est séduit "en" Ève [...] ». Le serpent [...] serait la part de nous-mêmes que nous ne reconnaissons pas [...] la séduction de nous-mêmes par nous-mêmes, projetés dans l'objet séductif. La tentation serait une sorte de séduction de l'extérieur ; elle se développerait dans l'acquiescement avec l'apparition qui assiège le "cœur" ; et, fina-

55. Hartmut Gese, *Essays on Biblical Theology*, chap. 2 : « La mort dans l'Ancien Testament », p. 40s.

56. Paul Ricœur, *La Symbolique du mal*, p. 239-241.