

Version française de l'article paru en portugais (Brésil) sous le titre

« Una palavra criadora : a Palavra de Deus segundo o início do Gênesis (Gn 1–3) »,

Dans : *Revista de Cultura Teológica* 16 / 64 (2008) 11-28.

Une parole créatrice

La parole de Dieu selon le début de la Genèse (Gn 1–3)

(André Wénin – UCL)

Le récit biblique qui commence en Genèse 1 fait immédiatement une place centrale à la parole de Dieu. Dans les deux premières pages – celles qui racontent la création –, elle est en effet tout à fait centrale. Le premier récit, celui de la création en sept jours, est entièrement rempli de la parole que Dieu prononce et qui se réalise, au point que le récit est lui-même structuré par un refrain repris dix fois : « Et Dieu dit ». Quant au récit qui suit, l'épisode racontant l'histoire de l'homme et de la femme au jardin d'Éden, toute son intrigue tourne autour de la parole de Dieu. Car c'est l'ordre de Dieu à propos des arbres du jardin qui enclenche toute l'histoire de la faute, et c'est encore la parole de jugement de Dieu qui vient la conclure.

Dans ces pages, je voudrais partir précisément des premières pages de la Genèse pour tenter de découvrir ce qu'elles disent de la parole de Dieu et du Dieu qui parle. Ce qui s'y dit me semble essentiel pour comprendre le cœur de l'expérience que le peuple d'Israël a faite de la Parole de son Dieu. Ces textes qui ouvrent la Genèse condensent en effet les choses les plus importantes, celles qu'il faut que le lecteur lise en premier lieu, celles qui l'accompagneront tout au long de la lecture du Livre et de la découverte du Dieu qui s'y dévoile et s'y cache en même temps.

Pour mener à bien ce projet, je me base sur une lecture synchronique du texte que j'examinerai avec les outils de l'analyse narrative. En d'autres termes, je ne tenterai pas de nouvelle hypothèse concernant l'histoire de ces pages, le milieu où elles ont pu être composées ou encore le sens que l'auteur entendait communiquer à son public. D'autres ont fait ce travail. Pour ma part, je voudrais lire ce texte tel que la tradition nous le transmet, en le considérant comme un récit théologique, dont je vais explorer un des aspects essentiels¹.

¹ Dans cet article, je reprends et prolonge ce que j'ai écrit dans mon ouvrage *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4* (Lire la Bible 148), 2007.

La parole dans le poème de la création en Gn 1,1–2,3

(1) Naissance de la parole de Dieu

« *Quand Dieu commença à créer les cieux et la terre – or la terre était tohu et bohu, et ténèbre sur la face d’un abysse et vent de Dieu remuant sur la face des eaux – Dieu dit : “Que lumière soit”, et lumière fut* » (Gn 1,1-3a). Ainsi commence le récit biblique : par une parole de Dieu. En réalité, de manière subtile, le récit évoque même, pour ainsi dire, la naissance de la parole divine.

Tout le monde sait que, pour parler, il faut du vent. Or, le verset 2, en décrivant le chaos initial sur lequel va bientôt prononcer une parole créatrice, évoque justement le « vent de Dieu », une expression qu’on se gardera bien de traduire trop vite par l’habituel « l’Esprit de Dieu ». Rien en effet n’oblige à la traduire ainsi. Au contraire. L’expression a d’abord un sens concret et désigne un vent très violent². Aussi, ces mots peuvent évoquer une « tempête de Dieu le Père », un vent très puissant « remuant » sur la face des eaux. L’image est proche de celle de Dn 7,2 où, dans une vision, Daniel voit « les quatre vents du ciel soulever la grande mer ». Beaucoup se rallient pourtant à un sens plus courant : « le vent de Dieu voletait sur la face des eaux ». Pour eux, Dieu est présent : son vent (*rûah*), symbole de sa puissance (Ez 37,1 ; 1 R 18,12), est là, hors du chaos des eaux plongés dans les ténèbres. Il se tient pour ainsi dire à distance, gardant peut-être ce chaos sous contrôle ou se tenant prêt à intervenir. Ce sens ne peut évidemment être exclu.

Pour ma part, je ne suis pas sûr qu’il faut choisir entre les deux sens, car ce serait lever une ambiguïté féconde et se priver d’une partie de la richesse de sens qui se dégage de cette image. En fonction du début du verset 2 et de la suite immédiate au début du verset 3, je proposerais de la lire comme sorte de une métaphore qui évoluerait. (1) Le narrateur commence par décrire le chaos initial : les eaux abyssales de l’océan primordial sont plongées dans les ténèbres tandis que le vent de Dieu agite les eaux. À ce stade, même ce qui vient de Dieu semble contribuer au tohu-bohu général, car c’est une force non contenue, violente. (2) Le passage au second stade de la métaphore est rendu possible par le verbe qui décrit le vent de Dieu « remuant » sur la face des eaux. Il peut signifier « trembler violemment » (cf. Jr 23,9), mais aussi « voleter » dans un mouvement frémissant, suspendu, en attente (Dt 32,11). C’est comme si Dieu retenait sa puissance, l’apaisait. (3) Ensuite, au verset 3, au troisième

² En hébreu, en effet, le mot « Dieu » (*’ēlohîm*) peut servir dans l’expression du superlatif : une montagne de Dieu est une très haute montagne (Ps 36,7) ; on a de même des cèdres de Dieu (Ps 80,11) et des étoiles de Dieu (Is 14,13).

stade de l'image, Dieu semble se mettre à jouer avec ce souffle apaisé en modulant son expiration dans une parole : « Et Dieu dit : *y^ehî 'ôr* – que lumière soit » (v. 3a). En prononçant ces mots, il joue avec des aspirations (*h*, *'*) et avec des voyelles (*e*, *i*, *o*) qui leur donnent une couleur, avant que son expiration s'achève en un tremblement (le *r* final).

Cette métaphore, qui fait jouer les sens possibles de la fin du verset 2 et le début du verset 3, suggère que le début de l'action créatrice consiste pour Dieu à contenir sa propre puissance, car, comme tout vent violent, elle pourrait être une force dévastatrice. Ainsi contenu, ce souffle devient alors parole. La présence du « vent de Dieu » au verset 2 prépare donc en creux le thème qui structure l'ensemble du poème : celui de la parole créatrice. Le psalmiste y fait écho à sa manière quand il affirme : « Par *la parole* du Seigneur les cieux ont été faits et par *le vent (rûah)* de sa bouche toute leur armée » (Ps 33,6). Souffle de la bouche de Dieu, sa parole n'est rien que son vent, dont la puissance est contenue, apaisée, maîtrisée. Elle ne perd rien de la force du souffle qui la porte, mais la transforme en puissance créatrice. Aussi cette parole fait-elle ce qu'elle dit : « Il dit, et cela est, il commande et cela existe » (Ps 33,9).

(2) Dieu, la parole et la lumière

Deux éléments sont à ajouter à propos de cette première parole. Le premier me vient de Paul Beauchamp : il note que le premier mot prononcé par Dieu – une forme du verbe *hayah*, « être » – anticipe le nom sous lequel Dieu se présente lui-même à Moïse dans la fameuse scène du buisson. Le tétragramme YHWH semble être en effet une forme du verbe « être » comme l'indique le jeu de mots du texte : YHWH synthétise en un nom la célèbre formule tout aussi intraduisible que le nom : « Je suis qui je serai » (Ex 3,14-15). En fonction des voyelles qu'on lui donne, ce nom mystérieux pourrait signifier « il est » ou « il fait être ». Dans ce cas, écrit Beauchamp, « l'intuition de notre auteur, c'est que la parole créatrice jaillit du nom divin lui-même. Elle est la mise en œuvre par Dieu de son propre nom, c'est-à-dire de son essence divine »³. Quant au sens de ce premier mot, il n'est certainement pas neutre : « que soit » dit en effet quelque chose de la volonté constante du Dieu créateur qui est comme porté par son désir de vie.

Le second élément tient au contenu de la première parole : « Que lumière soit ». Au regard de la suite du texte, il a quelque chose d'étrange. En effet, ce n'est qu'au quatrième jour que le lecteur voit apparaître les astres que Dieu installe au firmament du ciel. Dès lors,

³ P. BEAUCHAMP, *Études sur la Genèse : l'Éden, les sept jours, les Patriarches* (ad instar manuscripti), Lyon, 1971, p. 56-57.

une question se pose : d'où vient cette lumière créée au premier jour et qui ne dépend pas du soleil et de la lune ? La réponse n'est pas à chercher hors du texte, mais dans sa matérialité même. Dans le récit, en effet, c'est la parole de Dieu elle-même qui fait la lumière lorsqu'elle jaillit. C'est même la toute première chose qu'elle fait. Du reste, ce thème revient chez les prophètes ou les psalmistes : « Une lampe pour mon pas, ta parole, une lumière pour mon chemin. (...) En s'ouvrant, tes paroles illuminent et rendent intelligents les simples » (Ps 119,105.130 ; voir aussi Ps 19,9 ; Pr 6,23). L'évangéliste Jean ne dit pas autre chose, quand, au début de son récit, il fait écho à la Genèse : « La Parole était la vraie lumière qui illumine tout homme... » (Jn 1,9 ; voir aussi 2 P 1,19).

(3) Le monde, une parole de Dieu

Cette parole initiale se déploie largement dans la suite du récit de la création. Par dix fois, le narrateur introduit le Dieu qui parle par les mots « Et Dieu dit ». Et à mesure que Dieu parle à l'intérieur du récit, le lecteur voit prendre forme peu à peu le monde qui l'entoure, l'univers qu'il a sous les yeux, un univers qui est « bon » aux yeux de Dieu, selon un refrain du texte. Prononcées les quatre premiers jours, les cinq premières paroles correspondent à la première moitié du texte : la parole divine y structure le temps et l'espace qui sont les nôtres. D'abord le rythme quotidien du jour et de la nuit, qui permet ensuite de compter les jours et d'enregistrer leur succession (« il y eut un soir et il y eut un matin»). Dieu organise ensuite les espaces : le ciel, les mers et la terre couverte de végétaux (2^e et 3^e jours) ; enfin la création des astres inaugure le rythme annuel et le calendrier (4^e jour). Avec la création des vivants dans la seconde partie du texte (cinq dernières paroles, les 5^e et 6^e jours), la parole divine se fait généreuse dans le don de la vie, tandis que le lecteur voit apparaître l'ensemble du monde animal qui lui est familier.

Cette manière de raconter les choses comme si la parole divine organisait dans le récit le monde tel que le lecteur le connaît est très significative : le monde visible que le lecteur a sous les yeux, le texte lui apparaît comme la trace concrète et toujours présente de cette parole de Dieu, au point que l'univers peut être vu comme un message de Dieu. Le Psaume 19 le dit clairement : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains le firmament l'annonce » (Ps 19,2). Paul fait écho à cela en théologien lorsqu'il écrit à la communauté de Rome : « Ce que l'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux (les hommes). Dieu, en effet, le leur a manifesté. Car ses qualités invisibles depuis la création du monde, sa puissance éternelle et sa divinité, sont perceptibles à l'intelligence au moyen de ses œuvres » (Rm 1,19-20). Fruit de la parole de Dieu, le monde lui-même parle de Dieu.

(4) Les dix paroles créatrices et le Décalogue

Quant à la forme de ces paroles prononcées par Dieu, on note que toutes ont la forme d'ordres, à l'exception de la dernière qui annonce un don : « voici, je vous donne » (Gn 1,29). Pour le lecteur de la Torah, une telle organisation en dix paroles divines produit un écho théologique significatif. Comment ne pas penser, en effet, à l'autre série de dix paroles qu'est le Décalogue ? Cœur de la Loi du peuple, ces dix Paroles sont prononcées dans le cadre de la « création » d'Israël comme peuple de l'alliance (Ex 20,1-17). De ces dix paroles, la première parle d'un don, celui de la vie et la liberté que Dieu fait à Israël (20,2) ; les neuf autres énoncent des ordres. C'est l'inverse de Gn 1 où neuf ordres précèdent un don, le don de la vie à travers la nourriture. Comme les paroles de la création qui structurent le monde à partir des éléments que Dieu sépare et diversifie, celles du Décalogue structurent le peuple en y distinguant diverses réalités (les pères, les fils, les générations ; l'Israélite, son fils, sa fille, ses domestiques, ses bêtes et l'étranger ; l'homme et son prochain). Mais si Dieu distingue ces réalités à l'intérieur du peuple, c'est dans le but de permettre entre elles – par le moyen de la loi – des relations adéquates où la vie et la liberté puissent s'épanouir. Ainsi, les dix paroles proclamées au Sinäi se rapprochent de celles des origines. On notera d'ailleurs que le sabbat, septième jour qui couronne l'œuvre créatrice de Dieu en Gn 2,1-3, figure en plein cœur du Décalogue où la référence au repos divin au terme de la création est explicite (Ex 20,11).

(5) Bénédiction de l'humanité

Une ultime considération s'impose à propos de ce texte. Le dernier ordre divin a quelque chose de particulier. C'est en effet l'unique parole adressée à un interlocuteur. Le narrateur le précise dans son introduction : « et Dieu dit à *eux* ». Cet interlocuteur, c'est *ha'adam*, l'être humain, l'humanité. Dieu aurait-il créé tout ce monde pour pouvoir y trouver à qui parler ? Cela dit, l'ordre ainsi donné est présenté comme une bénédiction (« et Dieu les bénit et Dieu leur dit »), c'est-à-dire une parole destinée à permettre à la vie de trouver son plein épanouissement : « Fructifiez et multipliez et emplissez la terre et soumettez-la et maîtrisez les poissons de la mer et les volatiles des cieux et tout vivant qui rampe sur la terre » (Gn 1,28). C'est bien une parole de vie que celle-là, puisqu'elle demande que la vie se développe en qualité (porter des fruits), en quantité (multiplier) et en extension (emplir un espace). Mais on notera que cet épanouissement de la vie est lié à l'ordre de maîtriser la terre et les animaux. La dernière parole fixe donc une tâche à l'humain, tâche qui sera précisée ensuite par le don d'une nourriture végétale invitant les humains à maîtriser les animaux sans avoir à les tuer (1,29). L'idéal selon Dieu serait donc une maîtrise douce, qui s'abstient de toute violence. Son ultime parole suggérerait ainsi une voie à l'humanité, de telle sorte qu'elle collabore elle-même au devenir harmonieux du monde et de sa propre existence.

Rapide bilan

Avant de tourner la page, on peut proposer un rapide bilan. Au début du récit, la parole de Dieu apparaît comme la manifestation de sa puissance (le vent), une puissance qu'il contient, qu'il maîtrise au service de la vie et de ce qui la permet. Dans cette parole, Dieu met en œuvre son propre nom (« Il est »). Elle dit en effet le désir de vie qui habite le créateur (« Que soit ! »). En cela, cette parole est lumière. En tout cas, tout au long du récit, comme par un faisceau de traits de lumière, elle met en relief l'harmonie du monde qui émane d'elle. C'est pourquoi le monde lui-même apparaît comme un message de Dieu, une parole de Dieu. Son interlocuteur privilégié, c'est l'humanité, dépositaire d'une parole de bénédiction qui l'ouvre à la vie, mais aussi d'un don de nourriture qui lui suggère un chemin pour être à l'image de Dieu ; dont la puissance maîtrisée ne détruit rien, mais suscite plutôt la vie et l'harmonie.

Le précepte de Gn 2,16-17

(1) Un ordre double à interpréter

Dans l'épisode de l'Éden, la première parole adressée par le Seigneur Dieu à l'humain est à nouveau formulée comme un ordre et parle à nouveau de nourriture. « *Et le Seigneur Dieu ordonna 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"*. » (2,16-17). Pour bien comprendre cette parole fondamentale, il faut être très attentif à la manière dont elle est formulée. Le narrateur la présente toute entière comme un « ordre » du Seigneur Dieu (verbe *çawah*). Adressé à l'être humain à la deuxième personne, cet ordre inaugure une relation directe entre le Seigneur Dieu et l'humain dont il réclame l'attention. Pourtant, Dieu ne dit rien à propos de lui-même (aucune première personne dans ses mots). Il ne parle que de l'humain (« tu »), de sa nourriture et donc de sa vie, mais aussi d'une mort possible. De la sorte, Dieu reste comme caché derrière ce qu'il dit. Cependant, dans la mesure où un ordre exprime toujours un désir ou une volonté, cette parole révèle quelque chose du vouloir de Dieu au sujet de l'humain. D'où l'importance de la scruter pour tenter d'éclairer sa signification.

Cet ordre est double, on l'oublie souvent, et la première partie n'a rien d'un interdit. C'est un ordre positif qui demande à l'être humain de manger de *tous* les arbres du jardin, qui ont été décrits auparavant comme beaux à voir et bons à manger (2,9). Le Seigneur Dieu commence donc par commander à l'humain la jouissance de tout ce qui est donné ; il éveille ainsi son désir. Dans un second temps, sur cet ordre positif de manger de tout, vient se greffer

un interdit concernant un arbre précis. Cet interdit met une limite à la jouissance du tout, et cette limite est ensuite justifiée par une clause qui précise que son refus conduit à la mort. La formule employée (*môt tamût*, « mourir tu mourras ») n'a pas un sens univoque en hébreu. On peut la comprendre comme une menace de mort, mais aussi comme un avertissement, une mise en garde, un conseil insistant. La fin de l'ordre divin est donc ambivalente : l'humain peut y entendre soit l'annonce d'une condamnation à mort en cas de transgression (« tu seras puni de mort »), soit une mise en garde devant un choix dangereux, une recommandation amicale face à un comportement susceptible de faire mourir (« tu pourrais mourir »).

Puisque la finale est équivoque et que Dieu ne lève pas l'ambiguïté, l'interprétation de l'ordre va dépendre de l'être humain. En effet, en plus de se cacher derrière son ordre, Dieu ne précise nulle part l'intention qui le fait parler, ni la façon dont il faut entendre ce qu'il dit. En fait, l'ordre divin peut être interprété au moins de deux façons. Une première sera suggérée à la femme par le serpent en 3,5 : Élohîm entend conserver l'exclusivité de la connaissance du bien et du mal. Lui seul sait ce qui est « bon et mauvais » pour l'humain, ce qui est « pour son bien » et ce qui peut « lui faire du mal », ce qui est susceptible de lui procurer « bonheur ou malheur ». Ce savoir est son privilège et Dieu ne veut pas que l'humain s'en empare. Il lui défend donc de toucher à l'arbre censé le procurer à qui en mange. Il assortit son interdit d'une menace de condamnation à mort au cas où l'humain transgresserait. À côté de l'interprétation suggérée par le serpent, une autre lecture est possible. En entendant l'ordre donné, l'humain peut comprendre que Dieu cherche à l'avertir, à le mettre en garde : refuser la limite reviendrait à s'exposer à un danger mortel (la formule « mourir tu mourras » permet ce second sens, on l'a vu). Dans ce cas, Dieu ne cherche pas à garder pour lui un savoir englobant sur le bien et le mal, sur ce qui est bon ou mauvais pour l'humain ; il lui partage plutôt ce savoir en lui indiquant une voie de malheur et de mort, comme pour l'inviter discrètement à ne pas s'y engager.

(2) Mise en garde face à la convoitise

Voilà la situation dans laquelle le personnage du récit se trouve : recevant l'ordre de Dieu, il doit l'interpréter et agir en conséquence. Mais le lecteur qui suit le récit depuis le début en sait plus que le personnage. Il dispose en effet de clés pour y voir plus clair dans l'ordre de Dieu. Ayant vu Dieu œuvrer généreusement pour la vie au moyen de sa parole, il se dit que c'est sans doute encore ce qu'il fait en donnant à l'humain un ordre concernant sa nourriture et donc sa vie. Après avoir vu le Seigneur Dieu créer l'être humain et le bénir, puis mettre tout en place pour qu'il soit au mieux dans le jardin, le lecteur aura peine à croire ce que le serpent dira de lui. Rien dans ce que le récit a raconté de Dieu jusqu'ici ne permet de

croire qu'il est un être mesquin et jaloux. C'est plutôt la générosité qui le caractérise, le désir de vie. Dans ces conditions, il est plus vraisemblable de penser que l'ordre qu'il donne concernant les arbres fait lui aussi partie du dispositif destiné à assurer à l'humain de quoi épanouir sa vie en évitant de s'engager sur des chemins de mort. De ce dispositif, la partie positive de l'ordre donné en 2,16 fait clairement partie, puisque Dieu y invite à jouir de tout ce qui est donné.

Cela dit, on le comprendra facilement : qu'une limite soit mise à la jouissance du tout ne va pas contre la vie. En réalité, en posant cette limite, le Seigneur Dieu met l'humain en garde contre la convoitise. Celle-ci consisterait à céder à la tendance totalisante du désir en refusant qu'un manque le structure. Cette attitude de convoitise est dangereuse pour l'être humain et ses relations, et cela, par sa manière de traiter autrui. La convoitise, en effet, fait de l'autre (1) soit un objet à accaparer pour soi pour jouir exclusivement de lui, (2) soit un rival qui risque de s'emparer de ce que l'on convoite ou prendre ce que l'on voudrait garder pour soi tout seul, (3) soit encore un instrument dont on va se servir en vue d'obtenir l'objet désiré. Mais jamais, la convoitise ne reconnaît en l'autre un sujet, un partenaire d'échange dans une relation appropriée. C'est en cela qu'elle a quelque chose qui conduit à la mort : elle empêche les relations justes sans lesquelles la vie de l'être humain ne peut que s'étioler, mourir en quelque sorte. D'ailleurs, avec elle, la parole est sans cesse proche du mensonge : elle devient rapidement un instrument de dissimulation et de ruse, sans lequel les manœuvres destinées à assouvir le désir risqueraient d'échouer.

En ce sens-là, on comprend comment la parole divine met l'humain en garde contre un péril « mortel ». Elle lui fait don de tous les arbres dont la vue éveille le désir (voir 2,9), mais aussi d'une limite qui éduque ce désir de sorte qu'il ne se fasse pas envahissant. Selon la logique de l'ordre de Dieu, vivre, c'est accepter un « en-moins », renoncer à la possession du tout, consentir au manque. Sans cela, la mort guette l'humain. Non pas la mort physique – ce retour inéluctable à la poussière est naturel (voir Gn 3,19) –, mais plutôt la mort de l'humain comme être *à la fois* de désir *et* de relation, c'est-à-dire dans ce qui le fait humain. C'est ainsi que l'ordre de Dieu structure l'humain comme être de désir (« tu mangeras de tout »), tout en l'engageant sur un chemin où son humanité peut s'épanouir (« tu ne mangeras pas tout »).

(3) L'ordre, signe caché d'un Dieu aimant

S'il en est ainsi, l'ordre du Seigneur Dieu est un signe discret de son amour envers l'être humain. Bien sûr, à première vue, le précepte derrière lequel il se cache semble donner de lui l'image d'un être peu généreux, car, comme je l'ai dit, son intention bonne n'est en rien apparente. Mais qu'on y réfléchisse un peu. D'une part, le simple fait de donner un ordre met

l'être humain dans la position d'un être libre et responsable face à un choix dont dépend sa vie. Donner ainsi la liberté à l'être humain, c'est sans conteste vouloir son bien. D'autre part, la manière de donner cet ordre est tout à fait respectueuse de la liberté donnée. En effet, en n'amenant pas de preuve évidente de sa bienveillance, Dieu laisse l'être humain libre face à lui. Si au contraire il étalait sa bonté devant l'être humain, celui-ci se sentirait obligé d'aimer son bienfaiteur, ce qui risquerait de contraindre sa liberté ou même de l'étouffer. Au contraire, par sa discrétion même, le Seigneur Dieu laisse à l'humain toute la place, *et* par rapport au choix qui va décider de sa vie, *et* par rapport à celui qui lui donne cet ordre.

En ce sens, Dieu se contente donc de faire signe à l'humain au moyen de la loi, d'en appeler à sa liberté et à sa confiance. Ainsi, la visée secrète de la loi c'est le bonheur et l'épanouissement de la vie de l'humain. Mais la loi elle-même laisse dans l'ombre l'amour qui s'y exprime à mots couverts. Car d'une part, Dieu éveille par sa parole le désir de l'être humain, il l'appelle à vivre (« de tous les arbres, tu mangeras ») ; d'autre part, il dissimule l'amour qui le pousse à la fois à vouloir l'épanouissement authentique de la vie de l'humain et à respecter la liberté qu'il éveille en lui parlant ainsi. Cet amour pourra ne se dévoiler au grand jour que si l'humain renonce à la volonté de saisir et de savoir, s'il prend le risque d'obéir à la parole en faisant confiance à celui qui parle.

À ce point du raisonnement, on comprend bien que le Seigneur Dieu n'empêche pas l'humain de connaître bien et mal. Au contraire : il lui en donne une certaine connaissance en l'instruisant d'un chemin qui conduit à la mort et donc au malheur, en lui suggérant par conséquent comment faire pour aller vers la vie et le bonheur. C'est la lecture que Ben Sira fait de ce passage quand il écrit à son sujet : « Le Seigneur a rempli les hommes d'intelligence et leur a fait connaître le bien et le mal » (Si 17,7).

(4) Pourquoi l'arbre du connaître bien et mal ?

Mais alors, une question se pose : si ce n'est pas la connaissance du bien et du mal que le Seigneur interdit, pourquoi l'arbre duquel l'humain ne peut pas manger est-il appelé « arbre du connaître bien et mal » ? Pour le comprendre, il faut revenir au personnage humain du récit quand il entend la parole que Dieu lui adresse. Cet ordre, on s'en souvient, il peut le comprendre en deux sens opposés, car l'intention divine reste voilée pour lui. Il se trouve donc dans une position où il ne sait pas : il ne sait pas si l'ordre divin est *bon* ou *mauvais*, s'il est pour son *bien* ou au contraire s'il va faire son *malheur*. Il ne sait pas non plus si Dieu qui parle ainsi est *bienveillant* ou *malveillant* à son égard, s'il lui veut du *bien* ou du *mal*. Bref, il ne connaît pas bien et mal.

Si l'on y réfléchit, cette ignorance n'est pas seulement négative. En effet, elle ouvre une incertitude qui va devoir être comblée par la *confiance* ou par la *méfiance* envers Dieu et sa parole. Voilà ce qui décidera du choix que l'humain fera ; et la façon dont il se comportera vis-à-vis de l'arbre du connaître bien et mal montrera comment il interprète la parole divine. S'il s'abstient d'en manger, c'est parce que, d'une manière ou d'une autre, il croit que la parole est bonne et qu'à travers elle, Dieu veut son bien et mérite donc sa confiance. S'il mange, c'est qu'il ne croit pas vraiment ce que Dieu lui dit ou même qu'il le soupçonne de vouloir le tromper ; quoi qu'il en soit, c'est qu'il se méfie de ce Dieu qui frustrer son désir en lui imposant une limite. S'il s'engage dans cette voie – et c'est ce qu'il fera en prêtant l'oreille au serpent –, il s'éloignera de Dieu ; si au contraire il lui fait confiance, il apprendra à connaître Dieu comme un être bon qui désire qu'il vive, et qu'il vive libre. Cette connaissance ne sera pas comme un objet que l'on peut saisir immédiatement (comme le fruit que l'on mange) ; elle viendra peu à peu, au fur et à mesure que la relation se construira. On sera alors dans une logique d'alliance qui se nourrit de confiance.

Rapide bilan

Avant d'aller plus loin, faisons à nouveau un petit bilan. Ce que je viens de dire en réfléchissant sur le premier précepte de tout le récit biblique est en réalité *très* significatif de ce qu'est la loi de Dieu dans le premier Testament. Cette parole divine est essentielle en ce qu'elle structure l'être humain en profondeur en vue de sa vie. Elle se greffe sur le désir qui est au cœur de chacun et qui est essentiel au dynamisme même de la vie et donc à son épanouissement. Ce désir, elle vise à l'éduquer pour lui permettre de se développer sans risquer d'envahir autrui – ce qui serait dommageable à la relation – mais sans non plus s'épuiser inutilement dans une convoitise qui ne sera jamais satisfaite. C'est ainsi que, dans la loi, Dieu manifeste sa volonté de vie pour chacun. Mais il le fait sans s'imposer, en suscitant la liberté et en appelant discrètement à la confiance. Il y a là une clé pour comprendre toute la Torah. Comme le dit Moïse à la fin du Deutéronome : « C'est la vie et la mort que je mets devant vous (à travers le don de la loi), c'est la bénédiction et la malédiction. Choisis donc la vie pour que tu vives, toi et ta descendance, en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et t'attachant à lui. » (Dt 30,19-20a)

Le serpent, ou comment semer la mort avec la parole de Dieu

(1) Manipuler la parole de Dieu

La suite du récit constitue indirectement un grave avertissement pour tout lecteur, tout auditeur de la parole de Dieu. En effet, dans la scène où intervient le serpent, on voit comment

la parole que Dieu a adressée aux humains est interprétée de telle sorte qu'elle en vient à être source de mort. Cette parole donnée pour que l'être humain puisse épanouir sa vie est donc susceptible d'être manipulée et retournée en son contraire. C'est, si j'ose dire, la loi à laquelle Dieu se plie quand il choisit de parler : toute parole est fondamentalement fragile, dans la mesure où elle demande toujours à être interprétée. Comme toute parole, celle de Dieu est elle aussi exposée au risque de l'interprétation qui en infléchit, voire en pervertit plus ou moins le sens. Je ne vais pas entrer dans tous les détails de la scène du début du chapitre 3, là où la femme dialogue avec le serpent. Je me contenterai de lire la première ligne.

Le narrateur présente le serpent comme le plus astucieux de tous les vivants qu'a faits le Seigneur Dieu. Le lecteur doit donc chercher l'astuce ou la ruse dans les paroles qu'il adresse à la femme : « Vraiment, oui, Dieu a dit : "Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin"... » (Gn 3,1). D'emblée, le serpent se réfère à l'ordre divin, une parole qui, on l'a vu, n'est pas entièrement claire pour l'humain qui l'a reçue et qui attend donc d'être interprétée. Matériellement, le serpent ne fait d'ailleurs que répéter des mots de l'ordre de Dieu. Mais son entrée en matière, difficile à traduire dans nos langues, introduit la parole divine comme s'il n'était pas vraiment sûr d'avoir bien saisi ce que Dieu a dit. On pourrait traduire, en forçant le trait : « Est-ce vrai que Dieu a dit : "Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin"... ? »

En réalité, la parole divine telle que le serpent la répète est correcte. Selon ce que Dieu a dit, en effet, les humains ne mangent pas de *tous* les arbres du jardin, puisque l'un d'eux ne leur est pas donné (2,16-17). Le serpent dit donc vrai. Mais en même temps, il formule la phrase de telle sorte qu'elle soit entendue autrement. En effet, il abrège l'ordre de Dieu et il en inverse les termes : il fait ainsi porter l'interdit (« tu ne mangeras pas » d'un arbre, 2,17a) sur « tous les arbres » (dont Dieu a dit qu'ils pouvaient manger, 2,16b). Tout en disant vrai, le serpent suggère en fait l'inverse de ce que Dieu a commencé par dire quand il a donné tous les arbres. Ainsi, sa phrase peut être traduite aussi : « Vous ne mangerez *d'aucun* arbre du jardin ». C'est ainsi en tout cas que la femme comprend. C'est pourquoi elle s'empresse de rectifier : « De tous les arbres du jardin, nous mangeons, ... » (v. 2b).

(2) Semer le doute et instiller la méfiance pour détourner de l'alliance

Bref, ce que dit le serpent n'est pas faux, mais il le dit en faisant semblant de ne pas être sûr de ce qu'il dit et il formule sa phrase de sorte que la femme l'entende dans un autre sens. Tout en disant le vrai, il insinue le faux. Sa langue fourchue joue sur l'ambiguïté du langage. C'est ainsi qu'il sème le doute à propos de ce que Dieu a dit et qu'il jette le soupçon sur celui qui a parlé. Car c'est bien ce qu'il fait, en réalité. Le serpent, en effet, ne retient que la partie négative de l'ordre divin, celle qui pose la limite (« vous ne mangerez pas »). Il ne fait donc

aucune allusion au don préalable de « tous les arbres du jardin ». L'arbre interdit prend ainsi toute la place et devient, au sens strict, l'arbre qui cache la forêt de ceux que Dieu a donnés. Autrement dit, le serpent gomme le don qui invite et même encourage à interpréter le précepte de Dieu comme signe de la bienveillance discrète d'un Dieu amical et bien intentionné. Sans le don, en effet, la parole divine n'est qu'une loi qui interdit de manger et de jouir – autrement dit, de vivre, et Dieu lui-même apparaît comme un adversaire des humains et de leur vie.

Ainsi, en empruntant ces quelques mots à Dieu, le serpent vient en réalité se glisser entre lui et les humains, en faisant de lui leur concurrent. Avec légèreté, l'air de rien, il manipule la parole destinée à ouvrir l'être humain à autrui et à Dieu dans une logique d'alliance. Dans sa bouche, la parole de Dieu réinterprétée conduit à l'oubli du don, à la frustration, à la méfiance, à la concurrence. En ce sens, elle détourne l'humain de la voie de l'alliance, elle le détourne de Dieu. Saint Paul l'a parfaitement saisi, comme il a compris que c'est la convoitise qui tend un tel piège à l'être humain. Dans la lettre qu'il adresse aux chrétiens de Rome, il écrit : « Je n'ai connu le péché que *par la loi* [le précepte de Dieu] : en effet, je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait dit : “Tu ne convoiteras pas”. Saisissant l'occasion, le péché [le serpent⁴], *au moyen de la loi*, a produit en moi toute convoitise. (...) Car le péché [le 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... » (Rm 7,7...13).

(3) Un juge qui fait la vérité sur le mal

Un dernier regard plus rapide complétera ce tableau. La seconde partie du récit de l'Éden au chapitre 3 de la Genèse (versets 9 à 22), en effet, fait entendre à nouveau la parole du Seigneur Dieu : après avoir amené l'homme et la femme à dire ce qui s'est passé avec le serpent, Dieu prend les traits d'un juge. C'est une image que les lecteurs croyants n'aiment pas beaucoup, en général. Elle est pourtant fréquente dans la Bible. Mais est-ce une image si négative ? Après tout, un juge n'apparaît comme un personnage redoutable que pour celui qui est coupable. Pour la victime comme pour la société, son rôle est éminemment positif. Il consiste d'abord à établir la vérité : que s'est-il passé, au juste ? qui est coupable ? qui est innocent, etc ? À partir de là, dans un second temps, le juge « rend » la justice : pour la victime, il répare le tort subi par des compensations qui, faute de mieux, reconnaissent en tout cas son statut de victime ; pour le coupable, il prononce une peine adéquate, destinée à lui

⁴ J'ajoute « le serpent » pour rendre explicite le lien entre le texte de Paul et le récit de Genèse 3.

faire prendre conscience de la gravité du délit et de ses conséquences. En cela, les sentences contribuent d'un juge aussi à la vérité. On notera d'ailleurs que tout ce processus se fait au moyen de la parole. Voilà pour ce qui est d'un procès quand il se passe régulièrement.

En réalité, c'est exactement ce que fait le Seigneur Dieu après que les humains ont mangé de l'arbre du connaître bien et mal. Dans un premier temps (3,8-13), en dialoguant avec l'homme et la femme, il fait apparaître la vérité et établit les responsabilités de chacun des acteurs. La chose est essentielle : dans la mesure où le serpent s'est employé avec ruse à faire passer le bien pour mal et le mal pour bien, il est indispensable de restaurer la vérité ce que la femme fait quand elle déclare le serpent trompeur (3,13). Ensuite, dans les sentences (3,14-19), Dieu dévoile les conséquences malheureuses du choix que les humains ont fait en écoutant le serpent plutôt que se fier à Dieu et à sa parole. Écouter le serpent, en effet, c'est suivre la convoitise qui suggère que prendre tout permet un épanouissement maximal. En réalité, je l'ai dit, cela conduit au malheur car la convoitise empoisonne les relations essentielles au bonheur de l'être humain. C'est cela que, dans ses sentences, Dieu explicite : sous l'emprise de la convoitise, les relations entre mère et enfant, entre homme et femme, entre les humains et la nature, se vivent dans la concurrence, source de tensions et de violence (3,16-19). Quant au serpent de la convoitise, il est déclaré maudit, c'est-à-dire porteur de mort (3,14-15). C'est ainsi que les sentences de Dieu font prendre conscience aux personnages humains du récit, mais aussi au lecteur, de tout le malheur dont la convoitise est porteuse.

Certes, les sentences font mal. Mais en réalité, il faut bien comprendre que, par elles, ce n'est pas le juge lui-même qui fait mal. Ce qui fait mal, c'est le mauvais choix qui a précédé. Et la parole du juge consiste à utiliser le mal pour faire la vérité sur le mal et sur le malheur qu'il entraîne ; en ce sens, elle aide à ouvrir les yeux le coupable et rend ainsi une chance à la vie au-delà du mal. Bref, au contraire de l'opinion courante, la parole de jugement de Dieu n'a rien de négatif. Tout comme le précepte qui cherche à éviter que les humains fassent des choix malheureux, elle a pour but de les réorienter vers la vérité en s'opposant au mal après qu'il a été commis, dans l'espoir que la vie et le bien reprennent le dessus, en vue du bonheur.

Rapide bilan

Avant de conclure, proposons à nouveau un petit bilan. Quand Dieu se met à parler aux humains, il prend un risque important. Parler, en effet, c'est toujours s'exposer à être mal compris, à voir la parole déformée, utilisée, retournée en son contraire. Que le Dieu de la Bible prenne ce risque n'est pas sans conséquence pour ceux à qui il s'adresse : l'avenir de la parole de Dieu dépend d'eux, de leur façon de l'entendre, de la comprendre, de la respecter ou non. La parole de Dieu invite discrètement les humains à vivre dans la logique de l'alliance,

ce qu'elle ne peut faire sans susciter leur liberté et leur responsabilité. Et le premier lieu où celles-ci entrent en jeu, c'est dans leur façon de recevoir et d'interpréter la parole entendue. Car la scène avec le serpent le montre : interprétée à partir de la convoitise, la parole de vie conduit à la mort ! Aussi le Dieu juge intervient-il pour restaurer la vérité. Et puisque le mal utilise une bonne parole pour induire en erreur, c'est une parole mauvaise en apparence que Dieu utilise pour combattre le mal en dévoilant sa vérité.

Conclusion

Ce qui se dit indirectement dans ces premiers chapitres de la Genèse se révèle essentiel pour comprendre ce qu'est la Parole de Dieu selon le premier Testament. Dès les premières pages de la Bible, en effet, la parole de Dieu est une manifestation de sa puissance. En elle, Dieu se dit lui-même, en même temps qu'il révèle sa volonté de vie. Et le fruit de vie que fait germer cette parole – la création – constitue la trace permanence de cette parole féconde.

Le Dieu qui parle se donne également un interlocuteur : les êtres humains. Les premières paroles qu'il leur adresse leur révèlent clairement son désir de vie, tout en leur signifiant que ce désir ne se réalisera pas sans eux. La première les invite à se réaliser à l'image de Dieu en maîtrisant leur puissance pour l'exercer avec douceur. La seconde éveille leur désir et le structure par une limite en vue de les rendre capables d'alliance. Ces paroles dissimulent, sous un voile de discrétion et de respect, l'amour du Dieu qui ouvre l'humain à la liberté responsable, en prenant soin de ne pas la contraindre.

Lorsqu'il se met ainsi à parler à l'humain qu'il l'éveille à sa liberté, Dieu prend le risque d'être mal compris – car toute parole reçue est inmanquablement interprétée. Pour garantir la liberté des humains en vue de l'alliance, Dieu leur parle d'ailleurs de telle sorte qu'ils doivent interpréter. Ainsi, sa parole ordonnée à la vie est livrée aux humains et à leurs choix. Ce qu'elle deviendra dépend entièrement d'eux, même si, face aux interprétations qui conduisent au malheur et à la mort, Dieu reprend la parole pour opposer sa vérité au mensonge.

La parole de Dieu, c'est sa puissance qui prend le risque de se faire fragile pour inviter l'humain à entrer librement dans l'alliance où il trouvera la vie. S'il en est ainsi, la liberté et la responsabilité de l'humain s'exercent en premier lieu dans sa façon d'écouter, de recevoir, d'interpréter la parole entendue. Car le chapitre 3 de la Genèse le montre : si la parole de Dieu est pour la vie, il y a des façons de l'entendre qui conduisent à la mort ! Voilà qui souligne on ne peut mieux, me semble-t-il, la responsabilité de tous ceux et celles dont le travail consiste à interpréter la Parole de Dieu.