

## HUMAIN ET NATURE, FEMME ET HOMME : DIFFÉRENCES FONDATRICES OU INITIALES ?

Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1–3

**André Wénin**

**Centre Sèvres** | *Recherches de Science Religieuse*

2013/3 - Tome 101  
pages 401 à 420

ISSN 0034-1258  
ISBN 9782913133600

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2013-3-page-401.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Wénin André, « Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? » Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1–3,  
*Recherches de Science Religieuse*, 2013/3 Tome 101, p. 401-420.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# HUMAIN ET NATURE, FEMME ET HOMME : DIFFÉRENCES FONDATRICES OU INITIALES?

## RÉFLEXIONS À PARTIR DES RÉCITS DE CRÉATION EN GENÈSE 1-3

par André WÉNIN,  
*Université catholique de Louvain – Faculté de théologie –  
B-1348 Louvain-la-Neuve*

Lorsqu'il s'agit de raconter la fondation de l'humain dans le cadre de la création par dieu<sup>1</sup>, les deux premiers chapitres de la Genèse l'installent dans une triple différence. La première distingue radicalement l'humanité du créateur, celui dont la parole et l'agir l'appellent à l'existence. Les deux autres différences sont instaurées par cette autorité fondatrice. L'une consiste à créer l'humain sexué, « mâle et femelle » (Gn 1, 27), un trait qui connaît un prolongement dans la scène intitulée couramment « la création de la femme » (2, 21-22). L'autre consiste à lui attribuer une place particulière au sein du monde créé, ce qui est signifié par le fait que seuls les humains sont présentés comme interlocuteurs de dieu<sup>2</sup> et se voient revêtus d'une tâche de domination sur le monde terrestre et ses habitants (1, 28), une thématique que la suite du récit reprend en y apportant compléments et précisions (2, 15-17. 19-20).

Il semble aller de soi, dans les milieux croyants, voire chez les théologiens, que ces premières pages de la Bible constituent un discours théologique et anthropologique (presque) chimiquement pur à propos de la création et qu'elles contiennent une révélation unique sur l'être humain et sur l'humanité. C'est en tout cas ce qu'il est permis de penser à la lec-

---

1. Volontairement, je n'use pas de la majuscule dans la traduction du mot 'elohîm, pour éviter que l'on confonde la représentation que le récit biblique donne du personnage ainsi nommé avec le Dieu vivant auquel adhèrent les croyants.

2. En Gn 1, 28, au lieu de l'introduction neuf fois répétée « et dieu dit », on lit à propos de l'humanité: « et dieu leur dit ». Il leur adresse deux paroles, l'une à propos d'une maîtrise à exercer (v. 28), l'autre – la dernière et la plus longue du récit – à propos de nourriture, la leur et celle des animaux (v. 29-30).

ture de certaines pages sur « l'homme à l'image de Dieu », sur sa centralité dans l'univers créé, sur la complémentarité entre l'homme et la femme, etc. En réalité, un tel raccourci se fonde sur l'oubli que ces textes relèvent d'un genre particulier que l'on peut qualifier de « mythique » et que, comme tout écrit, ils encodent une vision spécifique et située culturellement. Certes, l'ambition du mythe étant de signifier, dans son langage propre, l'universel, l'invariant anthropologique, ce qu'il en est du *'adam*, il est aisé de le théologiser sans plus. Mais n'est-ce pas là faire fi de sa nature de récit dont la signification est ouverte, de sa façon singulière de s'inscrire dans un continuum narratif qui n'est pas exempt de tensions internes, comme aussi du fait qu'il ne prétend nullement synthétiser ce que la Bible dit de l'être humain ?

Le présent essai voudrait reconsidérer les deux différences couramment perçues comme fondamentales, voire fondatrices de l'humain, puisque le créateur y inscrit d'emblée celui-ci, selon Gn 1 et 2. Et puisque l'anthropologie chrétienne s'est fondée non sur ce que l'étude historique des textes peut dire de ses sources et de leur contexte culturel, mais le plus souvent sur une lecture des textes dans leur forme canonique, c'est au moyen d'une méthode qui prend en compte cette même forme, la narratologie, que ces écrits seront envisagés ici. Il s'agira, d'une part, de vérifier ce que dit le récit de ces différences et de prendre la mesure de ses nuances et de ses tensions internes – et conséquemment de son caractère décidément non dogmatique; d'autre part, de lire ce discours mythique en écho avec quelques pages bibliques qui, à leur façon, abordent les mêmes questions, de manière à percevoir le jeu de tensions interne aux textes, qui empêche que le discours se close sur lui-même dans une synthèse qui se voudrait définitive<sup>3</sup>.

## L'humain et la nature

Le récit de la création de l'être humain en Genèse 1 suggère la complexité de ce qui sera la dernière œuvre du créateur. Dès qu'il pense l'humanité (Gn 1, 26) dieu la situe comme à mi-chemin entre, d'une part,

3. Il est souvent question, dans le traitement de tels sujets, d'invoquer la « tradition judéo-chrétienne ». Cette expression suppose que l'on fasse l'impasse sur des différences importantes, dans la sensibilité et l'approche des textes bibliques en tout cas. En caricaturant un peu pour faire mieux ressortir les traits, on pourrait dire que, dans la tradition rabbinique, les textes (ceux du Talmud comme ceux du Tanak) sont considérés moins comme un lieu servant à fonder une pensée théologique ou à la nourrir, que comme une invitation au questionnement et à la recherche incessante. D'où des insistances différentes: là où le chrétien cherche des éléments de réponses ou même des vérités, le juif trouve des questions, de quoi donner à penser; aussi, là où l'un tente de résorber les tensions du texte voire à les occulter, l'autre a tendance à les valoriser voire à les exacerber. Motif de profond désaccord, ou raison de plus de chercher à se rapprocher?

lui-même, puisqu'elle sera à son image, et d'autre part, les animaux et toute la terre qu'elle dominera: « Faisons humain ('*adam*) en notre image, comme notre ressemblance, qu'ils dominent le poisson de la mer et le volatile des cieux et le bétail, et toute la terre,... ». En outre, le mot '*adam*' qui semble être au singulier au début de la phrase, devient pluriel quand il est sujet d'un verbe. Le récit qui relate ce que dieu fait ensuite ne simplifie pas les choses: « Et dieu créa l'humain en son image, en image de dieu il le créa, mâle et femelle il les créa » (v. 27). En agissant, dieu ne fait pas exactement ce qu'il a dit. Ainsi, le narrateur remplace le verbe « faire » par « créer » repris trois fois, il répète l'expression « en l'image de » et ne mentionne plus la « ressemblance », désigne l'humain par un singulier puis par un pluriel, et ajoute un curieux « mâle et femelle », des termes qui apparentent les humains aux animaux – avant qu'une parole de bénédiction n'intime formellement aux premiers l'ordre de soumettre la terre et de dominer les bêtes (v. 28).

Me basant sur des intuitions de P. Beauchamp<sup>4</sup>, j'ai montré ailleurs<sup>5</sup> comment, selon une perspective narrative, il s'agit moins, dans ce passage, de définir l'être humain ou l'humanité, que d'évoquer à son propos une sorte de programme. Cette nouvelle réalité située entre dieu et les animaux est une à l'image de dieu (« il le créa »), mais aussi plurielle comme le monde animal (« il les créa »)<sup>6</sup>. « Créée » par dieu « en son image », mais manquant de la « ressemblance » puisque proche aussi des animaux (comme eux, « mâle et femelle »), il lui faut acquérir celle-ci par un « faire »<sup>7</sup> prolongeant celui de dieu. Selon le dessein et l'ordre divins (v. 26b et 28), elle le réalisera par la domination sur le monde terrestre et sur les bêtes, à l'instar de dieu dont la maîtrise souveraine sur l'univers est manifestée tout au long de cette première page du livre.

4. Deux articles sont particulièrement inspirants: P. BEAUCHAMP, « Création et fondation de la loi en Gn 1, 1-2, 4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1, 29s », dans L. DEROUSSEAU (éd.), *La création dans l'Orient ancien*, « Lectio divina 127 », Cerf, Paris, 1987, p. 139-182 = *Pages exégétiques*, « Lectio divina 202 », Cerf, Paris, 2005, p. 105-144, et « Au commencement, Dieu crée ou les sept jours de la création », dans *Testament biblique*, Bayard, Paris, 2001, p. 15-32 (= *Études* 365 [juillet 1986], p. 105-116).

5. La plupart des considérations que je propose ici concernant les premiers chapitres de la Genèse sont détaillées et argumentées dans A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1, 1-12, 4*, « Lire la Bible 148 », Cerf, Paris, 2007. Voir en particulier les chap. 1 et 2, p. 17-86.

6. Voir P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Seuil, Paris, 1987, p. 75-82.

7. Le verbe créer en hébreu (*bara'*) désigne l'action de faire du radicalement neuf, de l'inattendu. Seul dieu est sujet de ce verbe dans la Bible hébraïque. Ici, il est employé pour souligner que l'action posée ici ne peut l'être que par dieu. En revanche, le « faisons » (*asah*) suppose un agir beaucoup plus large et impliquant un ou des autres personnages – en l'occurrence, les humains eux-mêmes. Certains commentaires patristiques (Origène ou Basile de Césarée) vont dans le sens indiqué ci-dessus, comme le note M. BALMARY, *Le Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Grasset, Paris, 1993, p. 113-116.

Si spécificité de l'humain il y a, elle est donc, selon ce texte, liée à un devenir articulé à une tâche à accomplir. La force des verbes décrivant la maîtrise à exercer sur la nature ne doit pas être sous-estimée. Le premier, *radah*, connote la domination, le pouvoir souverain ; le second, *kabash*, l'assujettissement, la soumission. Mais ce n'est là qu'un aspect des choses. Comme l'a souligné P. Beauchamp, le don d'une nourriture végétale qui suit sans transition l'ordre de soumettre les animaux (v. 29-30) constitue le véritable point d'orgue du récit – n'en déplaie à qui veut voir en l'humanité son sommet. Cette dernière parole divine, la dixième et la plus longue, est en fait une invitation à mettre en œuvre sans violence la domination sur l'animal. Et, sur la base d'autres textes faisant écho à la fin de Gn 1<sup>8</sup>, Beauchamp ajoute : « la douceur de l'homme envers l'animal, douceur exigée par son régime alimentaire, est le signe de l'absence de guerre entre les hommes » et constitue un « appel à une société pacifique », constitutif de l'image de dieu. Car si ce dernier impose bel et bien sa maîtrise à l'univers et à ses composantes, c'est la douceur qui est sa marque principale : le déploiement de cette puissance, en effet, ne comprend ni combat, ni destruction ; seulement des séparations nécessaires à l'harmonie, des appels à l'être, une générosité dans le don de la fécondité, un émerveillement répété. Et, pour couronner le tout, le retrait final quand dieu pose une limite à sa propre puissance et se montre ainsi « plus fort que sa force »<sup>9</sup>. C'est en ce sens que tout humain comme aussi l'humanité ont à s'accomplir à la ressemblance de celui dont ils portent en eux l'image. Et qui niera que cela implique sans doute en premier lieu l'indispensable maîtrise de l'animalité qui, comme le suggère encore Gn 1, est présente en chacun, dans les groupes humains et au sein de l'humanité entière ?

En examinant ce texte en détail, on perçoit que la différence entre l'humain et la nature n'y a rien d'assuré. Elle tient moins à ce que l'humain serait en lui-même qu'à sa position décrite comme particulière, non en ce sens qu'elle lui conférerait un statut supérieur, mais au sens où elle représente pour lui une tâche et un défi dont dépend son accomplissement en humanité aussi bien au plan personnel que collectif. Car si le

8. P. BEAUCHAMP, « Création et fondation de la Loi », dans *Pages exégétiques*, p. 107. La série de textes sacerdotaux qu'il évoque comprend principalement Gn 9, 1-7 et Ex 1. L'extension politique est basée sur ce dernier texte, mais aussi sur la signification des verbes de Gn 1, 26 et 28. Voir aussi, du même, *Le récit, la lettre et le corps*, « Cogitatio Fidei 114 », Cerf, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1992, p. 263-264.

9. P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 27. Il ajoute : « Le sabbat souligne (...) la douceur au cœur de l'image de Dieu. Loi de douceur qui corrige les projections d'un Dieu surpuissant confondu avec nos rêves de surpuissance, c'est-à-dire un Dieu à notre image. Mais une définition de la douceur comme force plus forte que la force est nécessaire, en même temps, pour écarter un choix préférentiel de la faiblesse, dicté par le ressentiment de ceux qui seraient privés de cette force. »

texte ébauche un donné de départ, c'est surtout un horizon qu'il dessine, un projet dont le prophète Isaïe décrit l'accomplissement en évoquant ce temps où un rejeton de Jessé rempli de l'esprit d'Adonaï et de sa crainte aura instauré la justice et la fiabilité : « Le loup habitera avec l'agneau, le léopard se couchera près du chevreau, le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira. La vache et l'ourse auront même pâture, leurs petits, même gîte ; le lion comme le bœuf mangera du fourrage, le nourrisson jouera sur le nid de la vipère, sur le trou de l'aspic l'enfant sevré mettra la main. On ne commettra ni mal ni destruction sur toute ma montagne sainte, car la terre sera remplie de la connaissance d'Adonaï comme la mer que couvrent les eaux » (Is 11, 5-9).

Cela dit, le récit de Gn 1 ne prétend pas tout dire de la différence entre l'humain et la nature. S'il trace surtout une perspective à propos du rapport de l'humanité à l'animalité mais aussi à elle-même, il laisse à l'arrière-plan ce qu'il en est de la domination de la terre, même s'il y fait allusion par deux fois. À la page suivante, c'est la relation entre l'humain et la nature qui reçoit un traitement plus ample – toujours dans le langage propre au récit mythique. À nouveau, le discours est nuancé. Une tension se fait jour d'emblée : « Adonaï dieu modela l'humain (*ha'adam*), poussière à partir de l'humus (*ha'adamah*), et il souffla dans ses narines une haleine de vie » (Gn 2, 7). Lié au sol – au minéral –, l'humain reçoit son souffle de dieu. Le voici à nouveau dans un entre-deux. La suite du récit renforce cependant l'idée d'appartenance à la nature car, comme l'humain, les végétaux poussent « à partir de l'humus » (v. 9) et, comme lui encore, les animaux sont « modelés à partir de l'humus » (v. 19). Cette commune origine insiste sur le fait que l'humain appartient à la nature. Mais avec le don de l'haleine que ne recevront pas les bêtes, dieu annonce une position émergente pour l'humain, qui reçoit la charge du jardin planté en Éden (v. 8 et 15) tandis qu'il se voit amener les animaux pour voir quels noms il leur donnera (v. 19-20).

Si les images paraissent naïves, la réflexion anthropologique qui s'y esquisse l'est sans doute moins. Sans cesser d'appartenir à la nature – c'est d'ailleurs à elle qu'il est rendu quand il retourne à la poussière (3, 19) –, l'être humain y reçoit d'abord une fonction que la fin de 2, 15, en épousant le point de vue du personnage divin, décrit à l'aide de deux verbes. Le premier, *'avad*, signifie « travailler », « cultiver » lorsqu'il s'agit de la terre ou, ici, d'un jardin. Il implique une possibilité d'aménagement, de transformation, et donc une forme de maîtrise. Mais ceci est tempéré par le sens plus commun de ce verbe : s'il y a maîtrise, c'est dans le « service », le respect. C'est sans doute cette nuance qu'accentue le second verbe, *shamar*, « garder », « veiller sur » ou « surveiller », ce qui connote un « prendre

soin ». Aussi, quand dieu fait ensuite don à l'humain de tous les arbres du jardin (2, 16-17), il instaure une sorte d'échange. L'humain travaille le jardin qui, en retour, le nourrit de ses fruits ; il garde cet endroit qui, en retour, le protège (selon le sens de l'hébreu *gan*, « jardin », du verbe *ganan*, « protéger », « couvrir »). On est là devant une forme de réciprocité, d'alliance, dont l'humain porte la responsabilité dans la mesure où c'est à lui qu'incombe la tâche de cultiver et de garder<sup>10</sup>. Quant au rapport entre humain et animaux, la différence essentielle est ici située au plan du langage, lié sans doute à l'haleine que le premier – à la différence des seconds – reçoit du créateur. C'est en tout cas cette haleine qui lui permet, à l'image de dieu en Gn 1, 5. 8. 10, de nommer ce qui peuple son monde – une figuration de ce que pourrait être une maîtrise sans violence.

Mais ce n'est pas tout. En profonde continuité avec la fin du chapitre 1, en effet, la suite du récit illustre pour le lecteur le danger qu'il y a à se soumettre à l'animal(ité) à défaut de lui commander. Lorsqu'ils obéissent au serpent plutôt qu'à Adonaï dieu, l'homme et sa femme empruntent un chemin de mort – non le retour à la poussière qu'est la disparition physique, mais la mort de l'humain, de ce qui permet de s'épanouir en humanité (3, 1-19). Quant à Caïn, en cédant à l'animal « tapi » en lui, il s'interdit la fraternité et se condamne à l'errance (4, 6-16). On aura compris qu'ici, les figures animales servent à évoquer des réalités humaines comme la convoitise ou l'envie jalouse – des forces présentes en l'humain qui, faute d'être maîtrisées adéquatement, l'amènent à se réaliser non à l'image de dieu, mais de l'inhumain<sup>11</sup>. Dans cet ordre d'idées, c'est à nouveau P. Beauchamp qui a le mot juste lorsqu'il élargit la portée de l'exigence anthropologique de maîtriser l'animal :

La fonction du registre animalier est vraiment vitale ; elle empêche de croire que l'homme puisse rejoindre Dieu s'il n'est le pasteur (mais non pas le tyran) de sa propre animalité ; elle dissipe l'abstraction idéaliste qui imagine l'homme commandant directement à la nature. [...] S'imaginer abstraitement maître de la nature est une manière de se cacher à soi-même qu'on lui commande en réalité par la domination qu'on exerce sur d'autres hommes<sup>12</sup>.

10. Sans qu'il soit possible d'entrer dans le détail ici, on notera que la parole qu'Adonaï dieu adresse à l'humain en lui donnant sa nourriture lui fixe aussi une limite (2, 17).

11. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps, op.cit.*, p. 263-264. Voir aussi *Parler d'Écritures saintes*, p. 82-85. À imiter l'animal, l'humain échoue à réaliser en lui l'image de Dieu. Sur l'interprétation des figures animales en terme de convoitise (pour Gn 3) et de jalousie (pour Gn 4), voir, dans le N.T., Jc 1, 13-15 et 3, 14-16 ; 4, 1-2a.

12. *Ibid.*, p. 268.

S'il en est ainsi, on comprend que le Psaume 8 associe étroitement la position de l'humain (ici *'ènôsh*) « de peu inférieur » à dieu, au fait qu'Adonai lui confie le gouvernement des « œuvres de ses mains » qu'il met entièrement à ses pieds, en particulier le monde animal (Ps 8, 6-9).

Aux deux premiers chapitres de la Genèse, se développe donc, à propos de la différence entre l'humanité et la nature, un discours qui n'est pas entièrement lisse, mais ne manque pas de cohérence d'ensemble. L'insistance qui y est mise sur la position fonctionnelle particulière de l'humain a donné lieu toutefois à des interprétations en clé ontologique, liées, selon moi, à une méprise sur la nature de ces pages, en particulier de la première. Mais les rabbins le savent: la Bible hébraïque a l'art de secréter des antidotes à tout discours univoque, toujours suspect à leurs yeux de tendances idolâtres. Non moins poétique ou admiratif que le chapitre 1 de la Genèse, le Psaume 104<sup>13</sup> évoque longuement le monde créé comme la manifestation visible de la sagesse et de la générosité de dieu – des qualités qui dépassent l'être humain qui peut néanmoins les admirer grâce à leurs fruits: « Que tes œuvres sont nombreuses, Adonai; toutes avec sagesse tu les fis; la terre est remplie de tes créatures » (v. 24). À sa place, chaque élément contribue à l'harmonie du tout, jusqu'au chaos des eaux primordiales, aux ténèbres de la nuit, à Léviathan créé pour le plaisir de dieu, et même au retour des vivants à la poussière qui permet l'incessant renouvellement de la vie donnée, source de louange (v. 6-9. 20. 26. 29-30).

Ce qui frappe par rapport à Gn 1, dans ce poème, c'est la place carrément marginale qui est faite à l'être humain dans une description qui, mieux que le récit de la création, rend la variété et le foisonnement qui s'observent dans l'univers. Après des phénomènes météorologiques, le poète évoque la fondation de la terre émergeant de l'océan – montagnes, vallées et torrents où les animaux s'abreuvent (v. 3-12). Puis viennent les plantes dont bêtes et humains se rassasient, ces derniers transformant par leur travail le fruit de la nature qu'ils cultivent: le pain, le vin et l'huile (v. 13-15). Mais le poète ne s'attarde pas davantage. Il passe aux arbres, aux oiseaux, aux bêtes des montagnes (v. 16-18), puis évoque les astres qui scandent le temps rythmant la vie des bêtes comme le travail des humains (v. 19-23). Enfin, après s'être émerveillé de la mer et de son peuplement luxuriant, citant au passage la navigation (v. 25-26), le psalmiste revient sur la nourriture dont le don assure aux vivants leur subsistance jusqu'à ce qu'ils cèdent leur place à d'autres en retournant à la terre (v. 27-30).

13. Je résume dans les paragraphes qui suivent une publication antérieure: A. WÉNIN, « The creation in the Old Testament. Some Pointers », dans G. AULETTA, M. LECLERC, R. A. MARTINEZ (éds), *Biological Evolution. A Critical Appraisal 150 Years After "The Origin of Species"*, Gregorian & Biblical Press, Rome, 2011, p. 543-555, en particulier 552-554.



On le voit, ce poème ne reconnaît aucune place particulière aux humains qui, comme tant d'autres vivants, peuplent la terre, bien qu'ils le fassent à leur manière, que ce soit par le travail que la nature généreuse rend possible, ou par la navigation qui leur permet d'être témoins de l'étendue stupéfiante de la mer et de la richesse de sa faune. Rien en tout cas qui évoque une quelconque domination de l'humanité, rien qui donne à penser qu'elle serait la mesure de toute chose. Ce qu'atteste au contraire le poème lui-même – comme du reste l'ouverture de la Genèse –, c'est la capacité qu'a l'humain de chanter son admiration lorsqu'il découvre dans la beauté et l'exubérance de l'univers les signes d'un dieu qui mérite sa louange. C'est qu'il est à même de le bénir, de reconnaître en lui la source de cette vie qui surabonde et à laquelle « il donne en temps voulu sa nourriture » (v. 27b) : « Je chanterai Adonaï tant que je vis, je chanterai pour mon dieu tant que je dure. (...) Moi, je me réjouis en Adonaï » (v. 33-34).

À côté de ce psaume, on peut mentionner les discours divins à la fin du livre de Job (Jb 38-41). Adonaï y évoque la création en multipliant les questions mettant en évidence les limites des humains dans leurs rapports avec le monde et avec leur propre existence. Elles touchent en particulier à leur pouvoir, eux qui n'ont prise ni sur le temps qu'il fait ni sur celui qui passe (38, 12. 34-35), sur les astres et l'immensité des espaces (38, 16. 31-32), tandis que la mort est un mystère qui leur échappe (38, 17). Bref, la maîtrise de l'humanité sur la nature est tout à fait relative par rapport aux forces assurant l'équilibre du monde, qui relèvent d'un pouvoir radicalement hors d'atteinte. Puis, comme s'il voulait faire écho plus complètement à Gn 1, Adonaï s'emploie à relativiser aussi le soi-disant pouvoir des humains sur les bêtes (Jb 39), ajoutant, en passant, qu'une belle façon pour eux d'affirmer leur puissance serait de neutraliser les arrogants et autres méchants qui défigurent l'humain. Mais l'histoire montre combien l'humanité peine à domestiquer en la dominant, l'animalité couvant en son sein. Y parvenir serait pourtant un motif légitime de fierté (40, 10-14). Enfin, en évoquant Béhémoth, « prémisses de l'œuvre de Dieu » (v. 19) et Léviathan qui « sur terre ne connaît aucun maître » (41, 25), dieu finit de ridiculiser les prétentions de l'humain à s'imposer à la nature. Bref, si ce dernier a tendance à ne prendre en considération que ce qui est à la mesure de son pouvoir et à oublier combien le réel peut lui résister, ces pages de Job lui rappellent que ses limites sont aussi structurelles que rédhitoires<sup>14</sup>.

14. Voir à ce propos J. LÉVÊQUE, « L'argument de la création dans le livre de Job », dans L. DEROUSSEUX (éd.), *La création dans l'Orient ancien*, « Lectio divina 127 », Cerf, Paris, 1987, p. 261-299, surtout p. 295.

En soi, s'agissant des relations entre les humains et la nature, il n'y a aucune raison a priori d'accorder davantage de poids à Genèse 1-2 qu'au Psaume 104 ou aux discours divins en Job, bien que la tradition chrétienne ait indéniablement privilégié le début de la Bible, dont elle a fait le fondement d'une anthropologie de la spécificité de l'humain, de son pouvoir sur le monde et de sa destinée unique. Mais elle n'a pu le faire qu'en oubliant que, si la perspective de ces textes est décidément anthropocentrique, ce n'est pas que leur intention soit d'exposer l'essence de l'humain; car la séquence narrative où vient s'inscrire la création de l'humanité culmine non pas sur celle-ci, mais sur une parole qui l'éveille à la conscience de la tâche que représente pour elle sa position particulière, et à la responsabilité éthique inhérente à ce pouvoir qui en dérive, au sein d'un monde qui n'est sien que dans la mesure où il est confié à ses soins. Elle n'a pu le faire qu'en occultant la tension que créent, au sein de l'Ancien Testament lui-même, d'autres pages relativisant radicalement l'idée d'une centralité de l'être humain dans la création et lui rappelant le caractère limité d'une maîtrise dont Gn 1-4 tente déjà de prévenir les dangers et les possibles dérives. Au contraire de la tradition juive, la théologie chrétienne – catholique en particulier? – a souvent eu horreur du pluriel et de la tension.

### **L'humain, homme et femme**

Très tôt dans l'histoire du christianisme, la scène dite de la « création de la femme » de Genèse 2, 18-24 a été interprétée comme un texte fondant à la fois la supériorité de l'homme sur la femme et le mariage, mais aussi la culpabilisation de la femme. Dès la première lettre aux Corinthiens, traitant de la tenue des femmes dans l'assemblée, Paul affirme que la femme, parce qu'elle a été tirée de l'homme (et non l'inverse) et créée en fonction de lui, doit porter sur sa tête le signe de sa soumission à cette autorité (1 Co 11, 8-10). Certes, il complète ensuite son propos en soulignant qu'une forme d'égalité et de réciprocité existe entre homme et femme, notamment grâce à la maternité qui fait que « l'homme naît de la femme » (v. 11-12). Mais un tel équilibre n'est déjà plus perceptible dans la lettre aux Éphésiens où seule la soumission de la femme à l'homme est retenue. Ici, le cadre est celui du mariage, et c'est en référence à celui-ci qu'est citée la sentence de 2, 24: « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux deviendront une seule chair » (Ep 5, 22-23. 31). Dans le même sens, à propos de la question du divorce, Marc et Matthieu interprètent ce même aphorisme, qu'ils combinent à Gn 1, 27 (« au commencement de la

création, mâle et femelle il les fit »<sup>15</sup>), comme énonçant le fondement du mariage. En fonction sans doute de ce contexte, la seconde partie de Gn 2, 24 est explicitée par deux phrases: « de sorte qu'ils ne sont plus deux mais une seule chair; ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mc 10, 6-9 // Mt 19, 4-6). Enfin, l'auteur de la première à Timothée va jusqu'à prôner la soumission tranquille de la femme à l'homme, lui interdisant formellement de le dominer puisqu'Adam a été créé avant Ève; et puisqu'elle s'est laissé tromper, elle trouvera le salut dans la maternité si elle persévère dans les autres vertus (1 Tm 2, 11-15)<sup>16</sup>.

À ce point ancrée dans les écrits néotestamentaires, cette lecture de ce que Genèse 1-3 dit de la différence entre homme et femme ne pouvait pas ne pas marquer l'interprétation que la tradition chrétienne postérieure en a donnée. Sa pensée anthropologique et éthique en a été profondément orientée, et, on le sait, c'est là un des points de tension majeurs des difficiles relations entre bien des églises chrétiennes et la société moderne. Clivage prétendument « naturel » entre homme et femme; supériorité indiscutable du premier sur la seconde, allant souvent de pair avec son instrumentalisation; dévalorisation de la sexualité parfois même dans le cadre du mariage mais survalorisation de la fonction maternelle; sacralisation de la famille classique: tout cela heurte de plein fouet la sensibilité moderne. Soit dit en passant, ces conceptions ne sont pas sans étonner dans le cadre d'une institution religieuse se revendiquant d'un fondateur prophétique dont les évangiles racontent qu'il est issu d'une « famille » bien peu classique (Mt 1, 18-25; Lc 1, 26-38), est resté (sans doute) célibataire, était un rabbi comptant des femmes parmi ses disciples (Lc 8, 1-2; 23, 49//Mt 27, 55; 24, 42), a prôné la relativisation des liens du sang (Mc 3, 33 et par.; Mt 10, 37//Lc 14, 26) voire du mariage (Mt 19, 29//Lc 18, 29) – cette union étant une réalité passagère qui n'a pas cours dans le Royaume (Mc 12, 25 et par.) – et qui, en matière de conceptions des rapports entre homme et femme, partageait en gros celles des pharisiens du temps, avec une tendance au radicalisme en ce qui concerne le divorce (Mc 10, 11-12).

15. Beaucoup de traductions modernes préfèrent éviter les mots « mâle et femelle »: ainsi, la *Nouvelle Segond* (2007): « Dieu a fait l'homme et la femme », ou la *Bible de Jérusalem*: « Il les fit homme et femme » (de même *La Bible en français courant*).

16. Cette dernière idée pourrait refléter une interprétation de la sentence adressée à la femme par Adonāi dieu en Gn 3, 16 et du nom que lui donne l'homme un peu plus loin, en 3, 20. Dans le même sens, le Siracide impute à la femme le commencement du péché (Si 25, 24). Pour des interprétations de ce type dans le judaïsme, voir R. KRYGIER, « Femme, à-venir de l'homme. La disparité masculin/féminin et son dépassement à la lumière des sources rabbiniques », dans S. S. LIPSYC (éd.), *Femme et judaïsme aujourd'hui*, In Press, Paris, 2008, voir version pdf on line [http://www.adathshalom.org/RK/Femme\\_a\\_venir\\_de\\_l\\_homme.pdf](http://www.adathshalom.org/RK/Femme_a_venir_de_l_homme.pdf), consultée 17/05/2013).

Mais revenons-en au récit de la Genèse pour vérifier si la lecture sur laquelle s'est appuyée cette conception particulière de la différence entre homme et femme s'impose vraiment, si le vieil apologue mythique n'a vraiment rien d'autre à dire, qui pourrait donner davantage à penser et moins à croire. La lecture courante de la scène relatée en Gn 2, 18-23 part de l'idée que l'être façonné de glaise par Adonaï dieu au verset 7 n'est autre que l'homme mâle – « Adam », comme l'ont compris le traducteur de la LXX dès 2, 16, et Jérôme à partir de 2, 19<sup>17</sup>. Pourtant, rien dans le texte hébreu n'oblige à penser que cet être nommé *ha'adam* soit de sexe masculin. Eu égard au sens du mot dans les lignes précédentes (1, 26-27), ce serait même plutôt le contraire. En effet, ces premiers usages du terme reflètent son sens de base, qui est aussi le plus fréquent, désignant l'être humain au sens général, singulier ou pluriel. L'être formé par dieu serait alors un humain générique, ni homme ni femme ou les deux à la fois. Un autre élément important du récit vient, du reste, corroborer l'idée. Quand la lecture traditionnelle suppose qu'Adonaï dieu ôte une « côte » à l'homme (mâle), elle prend le terme hébreu *çéla'* en un sens qu'il n'a nulle part ailleurs dans le texte massorétique. La majeure partie des trente-neuf emplois du mot (hors Gn 2) a le sens de « côté » d'un objet occupant, comme c'est le cas d'un corps, un certain volume (la Tente, l'arche, l'autel, une montagne)<sup>18</sup>. La façon la plus simple et la plus naturelle de se représenter ce qui est décrit en 2, 21-22 est alors d'y voir la séparation d'un être humain générique en deux « côtés »<sup>19</sup>. Quand ensuite Adonaï dieu « construit » un de ces côtés « en femme », il différencie celle-ci avant de la « présenter » à l'homme, le verbe hébreu véhiculant aussi l'idée d'un présent, un don offert.

17. Dans le texte hébreu, le terme *'adam* (sans article) peut être lu comme un nom propre (Adam) seulement à partir de 4, 25 et 5, 3, mais peut-être déjà en 3, 17 et 21 où, dans une phrase reflétant le point de vue d'Adonaï dieu, le terme *'adam* est utilisé sans article selon la vocalisation massorétique.

18. Le grec des LXX traduit *pleura*, un terme qui signifie également « côté » et jamais l'os qu'est la « côte ». En revanche, Jérôme, opte pour *costa*. Selon H. MESCHONNIC, *Au commencement. Traduction de la Genèse*, DDB, Paris, p. 254, il s'agit d'une erreur « qu'on peut bien appeler la patronne des erreurs de traduction, comme Jérôme est le patron des traducteurs ». Il reste qu'en latin classique, *costa*, peut désigner aussi le côté.

19. L'interprétation est ancienne dans le monde juif puisqu'on la trouve déjà dans le Midrash Rabba de la Genèse (VIII, 1) : « Quand le Saint béni soit-il créa un humain, le premier, c'est androgyne (*'ndrwgynus*) qu'il le créa, ce qu'exprime : "mâle et femelle il les créa et il les appela du nom de *'adam*" (Gn 5, 2). (...) C'est à double face (*dyw prçwřpym*, du grec *diprosôpos*) qu'il le créa et il le scia, et il le fit dos à dos, un dos de-ci (pour l'homme), un dos de-là (pour la femme). » (*Midrach Rabba. T. I. Genèse Rabba*, traduit de l'hébreu par B. Maruani et A. Cohen-Arazi, « Les Dix Paroles », Verdier, Lagrasse, 1987, p. 103, traduction un peu modifiée). Cette opinion – qui n'est pas sans rappeler le mythe platonicien de l'androgyne (voir *Le Banquet*, 189c-193e) – est suivie par un grand commentateur comme Rashi (commentaire à Gn 2, 21). Plus récemment, voir encore J. EISENBERG, A. ABÉCASSIS, *Et Dieu créa Ève. À Bible ouverte II*, Albin Michel, Paris, 1979, p. 143-146 et 153.

S'il en est ainsi, lorsque le créateur constate au v. 18 qu'il n'est pas bien que l'humain soit « à son isolement » (*ʔbaddô*) et qu'il décide de remédier au problème en « faisant pour lui un secours comme son vis-à-vis » (*ʔzer kʔnègdô*), s'agit-il pour lui de donner à l'homme une « aide qui lui corresponde », ou d'inscrire l'humain dans une relation où chacun sera pour l'autre un « secours comme son vis-à-vis » ? Si le terme « secours » induit en hébreu que le danger de l'isolement est mortel<sup>20</sup>, c'est la locution « comme son vis-à-vis » qui ébauche le type de relation que dieu envisage d'instaurer. Le terme « vis-à-vis » (*nègdô*) suppose une certaine distance entre l'un et l'autre dans un face à face qui n'exclut pas la confrontation, voire l'affrontement. Parallèlement, le jeu de mots possible avec le verbe *nagad*, « raconter, relater », pourrait induire une idée de communication entre l'un et l'autre – ce qui expliquerait alors que les animaux ne peuvent être le secours attendu (2, 19-20). Enfin et peut-être surtout, la préposition d'approximation « comme » donne à penser que, dans cette relation, il ne sera pas possible de définir l'un à partir de l'autre – ce que la suite du récit traduit en relatant la « construction » d'un côté en femme, donc sa différenciation (2, 22). Quant à l'anesthésie où est plongée l'humain au moment de sa séparation et de la transformation d'un côté, elle suggère l'idée que l'origine de l'un et de l'autre échappe radicalement à chacun, que ni l'un ni l'autre n'ont accès à ce qui fonde leur différence, ce qui signifie *de facto* un non savoir fondamental sur soi et sur l'autre ainsi que sur ce qui les distingue. Enfin, si la présence de l'autre est présentée comme un don, il n'en reste pas moins qu'elle impose de renoncer à la totalité, d'assumer une limite radicale.

Une telle lecture me semble non seulement tenir compte de l'ensemble des éléments du récit, mais aussi prendre au sérieux les mots et les métaphores en mettant en évidence une possible signification anthropologique d'images apparemment naïves. Elle permet aussi de voir que ce texte est à même de questionner des évidences : que le « bien » de l'être humain serait dans une perfection consistant à ne pas manquer, à n'être pas entamé par un non savoir radical sur soi et sur l'autre – dans le récit, c'est plutôt le manque qui ouvre au bien ; que l'homme aurait la priorité, qu'il serait avant la femme et que celle-ci existerait pour lui – dans le récit, nul n'est sans l'autre ou avant lui ; que la femme serait pour ainsi dire définie par son statut ou sa fonction auxiliaire par rapport à l'homme ou, pour le dire plus positivement, qu'ils seraient complémentaires – dans le récit, chacun est pour l'autre un secours, lui donne d'échapper à l'isolement mortel pour autant qu'il assume une position de « comme son vis-à-vis », ce qui est bien différent d'une complémentarité.

20. Voir l'étude de J.-L. SKA, « “Je vais lui faire un allié qui soit son homologue” (Gn 2, 18). À propos du terme *ʔzer* - aide », *Biblica*, 65 (1984), p. 233-238.

Mais le récit n'en reste pas là. Après avoir présenté la différence sexuelle comme un fait devant lequel chacun est placé quand Adonaï dieu présente la femme à l'homme, le narrateur fait entendre les mots de ce dernier : « Celle-ci, cette fois, est os de mes os, chair de ma chair ; celle-ci sera appelée femme (*ishâ*) parce que d'homme (*ish*), elle a été prise, celle-ci » (2, 23). Ce qui est raconté ici n'est pas anodin. Face à l'autre et à sa différence – son étrangeté –, l'homme du récit se positionne. Il interprète la situation qu'il découvre à son éveil : le fait qu'ils sont deux, la femme et lui par la différence indéniable entre eux et la distance qu'elle creuse par la cicatrice dans la chair. Si souvent magnifié par les commentateurs comme par les prédicateurs, ce cri exprime sans doute le ravissement après la déception enregistrée suite à la présentation des animaux. Mais cet émerveillement se traduit concrètement dans une parole où il est question de la femme et de son rapport à l'homme. Comment donc l'homme voit-il la femme, quelle lecture fait-il de leur différence au moment de s'en extasier ?

Première constatation : l'homme parle *de* la femme, il ne *lui* parle pas ; il ne la voit pas comme une interlocutrice, ne la pose pas comme telle en face de lui. Au contraire, il fait d'elle l'objet d'un discours qu'il s'adresse à lui-même. Est-il dès lors dans le vis-à-vis ? On peut en douter. Ce dont on ne peut douter, en revanche, c'est qu'il livre la vision qu'il a de la femme. En répétant par trois fois le démonstratif « celle-ci » (*zo'î*), il la rapproche de lui, mais en se plaçant au centre. Le même mouvement ressort de ce qu'il dit : il comprend la femme à partir de lui-même – elle est os pris de ses os, chair prise de sa chair –, ce que traduit aussi le nom qu'il lui attribue, ce nom en miroir de celui qu'il se donne à lui-même<sup>21</sup>, et qui souligne dès lors ce qui les unit plutôt que ce qui les différencie. Lorsqu'enfin l'homme explique ces noms en disant que la femme a été prise de lui, il dévoile ce qui est au cœur de la vision qu'il en a : à ses yeux, elle est une partie de lui, des os et de la chair qui lui ont été ôtés, une perte qui lui a été imposée. Et l'on notera encore ceci : alors qu'Adonaï dieu vient à peine de lui « présenter » la femme, il réduit son action à un simple « prendre » anonyme, usant d'un verbe qui souligne le manque qu'il ressent et derrière lequel le don et le donateur disparaissent à ses yeux<sup>22</sup>.

On aura compris que la parole de l'homme repose sur une grave méprise : le récit n'a-t-il pas raconté comment le créateur a pris femme et homme de l'humain, chacun étant donc un côté ? Ce qu'affirme l'homme – en plein déni de l'ignorance qui est la sienne concernant ce qui s'est passé au cours de l'anesthésie dont il est issu –, c'est donc bien son interprétation de ce

21. Le nom n'est-il pourtant pas éminemment ce que l'on reçoit ?

22. En 3, 12, l'homme reconnaîtra bien que la femme est un don d'Adonaï dieu, mais pour lui reprocher de lui avoir fait pour ainsi dire un cadeau empoisonné (« La femme que tu as donnée avec moi, c'est elle qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé »).

qu'il trouve en s'éveillant. Lui-même se fait le centre et la femme dépend de lui puisqu'elle est une partie de lui, dont il reprend le contrôle dans son discours; sa différence n'est pas essentielle de sorte qu'il peut dire de lui-même qui elle est sans lui donner voix au chapitre; au fond, pour lui, elle est à la fois perte et objet comblant. Or, en laissant entendre que tout cela repose sur une erreur d'appréciation, le récit amène le lecteur à adopter une distance critique. Certes, il s'agit de ce que l'homme pense et affirme de la femme – et cela reflète donc la vérité de ce personnage dont l'émerveillement sincère fait, à ce point, figure d'aveuglement. Mais ce n'est pas la vérité du récit. En réalité, le narrateur, dont on sait que, dans la Bible, il représente l'instance qui dit précisément le vrai du récit, ne qualifie nulle part lui-même la différence entre homme et femme, la laisse sans objet, vide pour ainsi dire. Il ne dit rien de la nature de l'un et de l'autre, se bornant à raconter qu'ils sont chacun une partie de l'humain, qu'ils sont différents quoi qu'ils fassent, et que ce qui fonde cette différence échappe à leurs prises, à leur savoir<sup>23</sup>. Et si d'aventure le lecteur prétend combler sa propre ignorance en prenant pour vraie l'opinion largement erronée d'un personnage, il tombe comme lui dans l'erreur consistant à dénier la radicalité de l'étrangeté de l'autre et à croire qu'il est possible d'appréhender a priori sa différence à partir de soi. Illusion. Pensant cerner l'autre, on n'embrasse que soi-même<sup>24</sup>.

Que la réaction de l'homme devant la femme soit inappropriée est un fait que confirme la suite du récit de l'Éden, dans la scène où sont développées les conséquences de la victoire du serpent de la convoitise. La domination de l'homme sur la femme y est présentée comme l'un des effets de la convoitise, parallèlement à l'avidité de la femme envers lui (Gn 3, 16b)<sup>25</sup>. En réalité, ce type de relation – si éloigné du secours en vis-à-vis imaginé par le créateur – est inauguré dès les premiers mots de l'homme, on l'a vu. Il sera bientôt prolongé lorsque, se posant en victime, celui-ci se

23. Je reprends cette idée à la lecture de Gn 2-3 proposée par A. SOUPA, *Dieu aime-t-il les femmes?* « Débats », Médiaspaul, Paris, 2012, p. 27-28. C'est avec raison qu'elle écrit notamment que dans ce texte, la « différenciation sexuelle n'est assortie d'aucun contenu positif. Ni l'homme ni la femme ne sont définis. [...] Rien ne dit comment se négocie la féminité ou la masculinité de chacun. Impossible, par exemple, de soutenir que la femme serait accueil, passivité, intuition, silence, secret, tandis que l'homme serait agression, audace, pénétration, vigueur, exhibition, rationalité. La Bible, en n'en soufflant mot, intègre ce fait d'expérience qu'il existe mille et une manières d'être femme ou homme » – ce qu'illustrent par exemple les figures d'hommes et de femmes qui peuplent les récits familiaux en Gn 11, 27-50, 26 (voir ci-dessous).

24. La même erreur dans la relation au divin se nomme idolâtrie.

25. « L'inégalité entre l'homme et la femme est considérée par la plupart des rabbins sinon comme congénitale, comme quasi originelle alors que pour le récit biblique lui-même, l'empire de l'homme sur la femme ne débute véritablement qu'en tant que malédiction consécutive à la faute primordiale: "et lui te dominera" (Genèse 3, 16) », écrit R. KRYGIER, « Femme, à-venir de l'homme », p. 4 (version pdf on line).

défaussera de sa responsabilité, en prenant ses distances : « la femme que tu as donnée avec moi, *celle-là* m'a donné de l'arbre et j'ai mangé » (3, 12). Même si, matériellement, ce que l'homme dit n'est pas faux, se donner pour innocent et incriminer l'autre, n'est-ce pas une façon de se dire supérieur à lui ? Une troisième parole complétera le tableau, lorsque l'homme criera le nom de sa femme, « Vivante<sup>26</sup>, car elle est mère de tout vivant » (3, 20). Derrière la reconnaissance positive de celle qui, au-delà de la mort annoncée au verset précédent, permet à la vie d'aller de l'avant, force est de constater qu'ici, l'homme prolonge sa relation unilatérale avec Ève. En effet, non seulement il lui impose un nom sans qu'il en reçoive un d'elle (comme il l'a fait avec les animaux), mais encore le nom qu'il lui donne ne la désigne pas pour elle-même, mais en fonction de la maternité, ce rôle dont il sera le premier bénéficiaire puisqu'il lui permettra d'une certaine façon de durer après son retour à la terre. Dans tout ceci, il est bien difficile de dire qu'une quelconque réciprocité soit au rendez-vous.

On aura noté que dans ce texte de Gn 2-3, il n'est nulle part question de mariage, mais seulement de la différence entre homme et femme, de la manière dont celui-là la vit, mais aussi de la façon dont celle-ci reste silencieuse, se laissant dire sans se poser en vis-à-vis. (On verra avec Caïn comment elle « prend sa revanche » lorsque, en nommant son fils en 4, 1b<sup>27</sup>, elle occulte complètement son homme pour donner à Caïn la place d'« homme » [*ʾish*] et à Adonai celle de « père », traitant au passage son fils en objet comme elle l'a elle-même été – une autre façon de conjuguer inadéquatement féminin et masculin). À ce point, le narrateur reprend la parole pour adresser un commentaire au lecteur – phénomène très rare dans la narration biblique<sup>28</sup>. Ledit commentaire a quelque chose d'incongru dans le contexte du récit. En effet, il y est question d'abandonner père et mère alors que les personnages du récit n'ont pas de parents. Qu'y a-t-il donc de si important qui impose au narrateur de sortir de sa réserve pour formuler une aussi étrange remarque ? « Sur quoi un homme (*ʾish*) abandonnera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une chair unique ». Dans la lecture courante, c'est cette phrase qui fait penser qu'il s'agit ici de mariage. Pourtant, force est de constater que le texte hébreu n'utilise aucune des expressions désignant habituellement l'union conjugale, de sorte qu'il est permis de penser que la thématique n'a pas changé et qu'il s'agit toujours de la différenciation de la femme

26. En hébreu, *Hawwah*, Ève, un nom que la LXX traduit *Zôê* (avant de nommer ensuite le personnage *Eua*).

27. « Elle enfanta Caïn et elle dit: "J'ai acquis un homme avec Adonai". »

28. Il n'est pas question ici de s'attarder à la fonction de cette phrase dans son contexte narratif: cela nous conduirait trop loin du sujet de cet article. Pour des précisions à ce sujet, voir A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, op. cit., p. 80-83.



et de l'homme – dont il est possible, bien sûr, qu'elle se joue aussi dans le cadre du mariage.

De fait, l'expression « ils deviendront une chair unique » ne renvoie pas forcément, comme on l'a compris la plupart du temps, à l'union charnelle ou à la communion des êtres – qui, soit dit en passant, serait proposée alors comme une fusion. En effet dans l'anthropologie biblique, le terme *basar*, « chair », ne désigne pas un couple uni, mais la personne, l'individu, en particulier dans son aspect fragile, vulnérable<sup>29</sup>. La phrase signifierait alors que et l'homme et sa femme deviennent (chacun) une personne unique, singulière, dans le cadre d'un lien où ce n'est pas l'homme qui s'attache sa femme, comme il le fait au verset 23, mais où c'est à elle qu'il s'attache, selon l'expression du verset 24<sup>30</sup>. Cela suppose, souligne le narrateur, qu'il abandonne son père et sa mère, se différencie d'eux en assumant sa vocation propre, quoi qu'il en soit de leur désir, comme le fera Abram quand, à l'invitation d'Adonaï, il quittera la « maison de son père » (voir Gn 12, 1-4). Ceci implique que, dans le monde qui est celui du lecteur, la différence entre homme et femme ne se décline concrètement et donc n'assume un contenu concret qu'en lien avec une autre relation impliquant d'autres formes de différences: celle des générations où la relation homme femme prend les formes à la fois du rapport entre conjoints et des rapports entre père ou mère, d'une part, et fils ou fille, d'autre part.

Concernant la complexité qui résulte de ces relations croisées, le récit de la saga familiale qui couvre quatre générations à partir de Genèse 11, 27 donne davantage de grain à moudre. On y voit comment le rapport entre Abraham et Sara est compliqué par la relation de dépendance liant Abraham à son père Tèrakh qu'Adonaï lui a enjoint de quitter (car il ne s'agit pas seulement de distance physique); que le couple d'Isaac et Rébecca est marqué notamment par le lien entre Isaac et ses père et mère; que les relations matrimoniales entre Jacob et ses épouses sont déterminées par la façon dont Laban traite ses filles – ce qui influencera ensuite la vie des fils nés de ces unions; ou encore comment Tamar contribuera à libérer son beau-père Juda d'un lien à son père l'empêchant d'être un père juste et un frère authentique. Mais qu'on n'aille pas lire ces aventures comme une histoire exemplaire. Il s'agit plutôt d'un récit exemplatif, une narration qui raconte

29. C'est ce qui a poussé plus d'un commentateur à comprendre ce mot comme désignant l'enfant du couple, une position que réfute avec raison M. GILBERT, « Une seule chair (Gn 2, 24) », dans *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, « Le livre et le rouleau 2 », Lessius, Bruxelles, 1998, p. 83-98, surtout p. 94-95; il opte pour l'unité du couple, mais sans appuyer cette opinion sur des textes bibliques en ce sens.

30. Le syntagme verbal employé ici, *davaq b'*, quand il s'agit de relations entre personnes, désigne un attachement qui ne relève pas de liens du sang. Il peut aller de pair avec l'amour ou l'affection, mais ce n'est pas forcément le cas. Voir par ex. Gn 34, 4; 1 R 11, 2; Pr 18, 24; Rt 1, 14 ou 2, 8 (pour les liens entre Israël et Dieu, voir Dt 4, 4; 11, 12 ou 30, 20).

comment chacune et chacun assume tant bien que mal et d'une manière qui lui est propre, la différence entre homme et femme, marqué(e) qu'il ou qu'elle est par un passé familial qui lui échappe largement<sup>31</sup>.

On ajoutera que d'autres différences entreront aussi en ligne de compte dans la mesure où elles sont de nature à influencer la façon dont se déclinera la différence entre homme et femme. Il s'agit des relations que l'on pourrait qualifier d'horizontales. On pense bien sûr aux rapports entre frères et sœurs comme entre Laban et Rébecca, entre Léa et Rachel ou encore entre les fils de Jacob et leur sœur Dinah : toutes, d'une façon ou d'une autre, influencent des relations entre homme et femme. On n'oubliera pas non plus la différence que l'élection d'Abraham introduit entre son clan et les autres nations. Elle ne sera pas sans effet sur la façon dont prendra forme la différence entre homme et femme, car elle se jouera aussi dans le rapport difficile avec l'étranger, comme l'illustrent, par exemple, les trois scènes où un patriarche se protège derrière sa femme en la présentant comme sa sœur (Gn 12, 10-20 ; 20 ; 26, 7-12).

Bref, le seul livre de la Genèse manifeste que la différence initiale – dont le récit de Gn 2, 21-23 montre qu'elle n'est pas simple à assumer en soi – se joue toujours dans des contextes particuliers et entre des êtres humains singuliers marqués par leur histoire propre. Non seulement donc, elle n'a pas de contenu propre, mais encore elle ne se coule pas dans un modèle unique, même si, comme c'est le cas de la Genèse, les formes qu'elle assume sont forcément marquées par un contexte culturel déterminé – en l'occurrence une société marquée par la dominance masculine, en tout cas pour tout ce qui relève des rapports sociaux. Mais ce contexte spécifique ne relève évidemment pas de la nature des choses : le reconnaître, c'est faire droit à l'historicité du discours biblique inhérent à la dynamique qu'en christianisme, on nomme incarnation.

## Conclusion

Les différences entre l'humanité et la nature, d'une part, et entre l'homme et la femme, d'autre part – j'emploie l'article défini à dessein – ont souvent été considérées en Occident comme fondatrices et donc essentielles, selon la compréhension que le christianisme s'en est donnée. La mise en question de ces évidences par le monde qui est le nôtre – dont bien des

---

31. Sur cette question, voir par exemple A. WÉNIN, « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », dans *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, « BETL 155 », University Press - Peeters, Leuven, 2001, p. 3-34, en particulier 17-22 pour ce qui concerne les rapports entre homme et femme ; le reste de l'article envisage les autres relations qui sont évoquées dans le paragraphe suivant.

racines, qu'on le veuille ou non, plongent profondément dans le terreau chrétien, nourri notamment aux sources de la Bible hébraïque à travers les lectures qu'on en a faites – invitent à retourner à ces sources pour les interroger à nouveau. Il n'est pas à exclure en effet que les soi-disant évidences culturelles, traditionnelles ou confessionnelles reposent sur l'occultation des textes eux-mêmes au profit d'interprétations qui, bien qu'elles puissent revendiquer leurs lettres de noblesse et se recommander du fruit qu'elles ont porté, n'honorent, comme toute interprétation d'ailleurs, qu'une partie de l'écrit fondateur. Et, comme cela s'est souvent avéré dans l'histoire de l'interprétation, il n'est jamais à exclure non plus que, questionnés en fonction d'autres problématiques, regardés au prisme d'autres cultures, ou analysés au moyen de nouvelles méthodes, ces écrits montrent une face cachée de leur inépuisable richesse anthropologique et théologique.

L'examen d'éléments du discours vétérotestamentaire longtemps considérés comme essentiels pour fonder et penser deux différences classiquement considérées comme fondatrices de l'anthropologie chrétienne a montré que celle-ci a largement sous-exploité la complexité des récits de la Genèse, voire n'en a retenu que ce qui était susceptible de fonder ou de conforter sa propre position, sans plus laisser le texte questionner celle-ci. Certes, cette pratique est amplement basée, on l'a vu, sur une interprétation néotestamentaire des textes. Cela ôte-t-il pour autant toute pertinence à ces derniers et aux questions que leur complexité est à même de soulever ? La différence la plus significative entre les textes de la Genèse et leur reprise dans l'anthropologie chrétienne me semble tenir à l'écart entre deux langages : celui du récit et celui de la théorie. Dans la lecture d'un récit, isoler un élément pour le monter en épingle en faisant fi de sa fonction dans la narration ou du point de vue selon lequel il est énoncé est une erreur grossière. Honorer la forme narrative des premières scènes racontées dans la Genèse oblige à reconsidérer les éléments que l'anthropologie chrétienne a privilégiés, pour les remettre à leur place, là où ils assument une fonction propre dans l'élaboration du tableau d'ensemble. Cette opération conduit à relativiser leur portée dans la mesure où, remis en contexte, ils n'apparaissent plus comme des affirmations véhiculant une représentation de l'être humain en soi, mais comme des traits caractérisant les personnages d'un récit émanant d'une culture singulière, quoi qu'il en soit de la réception dont ce récit a ensuite bénéficié.

L'humain – ou le genre humain – a-t-il une spécificité ontologique et une destinée unique qui feraient de lui un être à part dans la nature, où sa supériorité serait tout aussi « naturelle » ? Enregistrant la position particulière de l'humanité et de l'être humain au sein du monde créé en tant qu'interlocuteur de Dieu, le récit de Gn 1 et 2 propose une intrigue où il

est question de ce que l'humain va faire de cette position singulière qu'il perçoit comme la sienne, en particulier de la façon dont il va assumer la limite dont est assortie la maîtrise que dieu lui ordonne ou lui confie – et le fait que cette limite soit donnée en même temps que la nourriture pourrait laisser entendre qu'elle est aussi vitale que le manger (1, 28-30 et 2, 15-17). L'enjeu n'est donc pas de savoir ce qu'est l'humain, mais quel chemin il va prendre. La perspective n'est pas ontologique, mais éthique, et sa visée est de suggérer que, du choix des humains dépend le devenir de la création. Si centralité il y a, elle ne fait pas l'objet d'une affirmation en tant que telle, et elle est posée moins en termes de pouvoir que de responsabilité des humains vis-à-vis d'eux-mêmes et du monde où ils vivent. D'autres textes, on l'a vu, questionnent l'idée que cette centralité tiendrait à la nature des choses, la relativisent, voire se gaussent (gentiment) de qui, comme Job, prendrait cette illusion pour argent comptant.

On ajoutera que des textes annonçant la fin pourraient faire écho à une telle vision des choses. J'ai cité ci-dessus l'oracle d'Isaïe 11 où est évoqué l'accomplissement de cette ligne ébauchée au début de la Genèse: non celui de la destinée unique des humains, mais celui d'une création réconciliée grâce à l'instauration de la justice par le messie, un monde où l'humain le plus fragile, le plus vulnérable – le nourrisson, le jeune enfant – n'aura rien à craindre des serpents, non en leur imposant un quelconque pouvoir (qui est donc transitoire), mais en jouant non loin de leur nid. Dans le Nouveau Testament, les réflexions de Paul dans la lettre aux Romains ne font-elles pas écho à leur manière à la perspective principalement éthique de Gn 1-2, là où il est question de la création prise dans les douleurs d'un enfantement incessant? « Le désir ardent de la création attend la révélation des fils de Dieu. Car c'est à la vanité que la création a été soumise, non de son propre gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise... » (c'est-à-dire, selon la perspective de la Genèse, l'être humain en raison de son choix éthique allant à rebours du projet créateur<sup>32</sup>) « ... avec l'espoir que la création elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption... » (que fait régner dans le monde la violence des humains, selon Gn 6, 12-13<sup>33</sup>) « ... vers la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 19-21).

32. Ce sont ces choix que relate, entre autres textes, la suite de l'histoire des origines, du récit de l'obéissance au serpent de la convoitise (3, 1-24) à celui de la confusion avec le divin poussant le monde vers sa destruction (6, 1-13) en passant par le meurtre d'Abel (4, 1-16). Toutes ces déviations par rapport au projet initial de dieu sur l'humanité ont des conséquences de mort sur le monde créé (conflit avec le monde animal et malédiction du sol en 3, 14-15. 17-19; stérilité du sol qui ne nourrira plus l'agriculteur en 4, 11-12; destruction de la création avec les humains par les eaux du déluge en 6, 7-7, 24).

33. Le terme « corruption » (*phthora*) de Rm 8, 21 évoque le quadruple usage du verbe (*kata*) *phtheirô* qu'on lit en Gn 6, 11-13<sup>33</sup> lorsque dieu constate la corruption du monde due à l'injustice et à la violence des hommes.

Concernant la différence entre homme et femme, le récit de Gn 2 est bien plus ouvert que l'interprétation que les textes du Nouveau Testament proposent de tel ou tel de ses éléments isolés de leur contexte narratif. Non seulement il n'est pas question directement du mariage, mais aucun contenu positif n'y est donné à la différence entre homme et femme, pas plus qu'à la nature de l'un et l'autre, dont la fonction commune est d'être pour l'autre un « secours comme son vis-à-vis », c'est-à-dire en tout cas hors d'une symétrie spéculaire où le vis-à-vis serait un autre soi-même ou une âme sœur, un moyen de tenter combler l'irréductible manque. C'est dire que la différence entre l'un et l'autre est radicale, même s'il n'est nulle part précisé en quoi elle consiste au juste. À en croire ce qui suit, c'est la façon de la vivre (par l'homme, dans la fiction de Gn 2), la manière de se situer par rapport à l'autre, qui confère un contenu concret à la différence. Et ce que le récit laisse entendre, c'est que penser l'autre à partir de soi est un déni de la différence, non une façon de l'honorer. L'enjeu n'est donc pas de savoir ce qu'est « l'homme » et ce qu'est « la femme », mais de voir comment telle et tel vont conjuguer leurs singularités. Au demeurant, si elle vient en premier dans le récit (ce qui reflète peut-être l'habitude très répandue consistant à situer d'emblée le nouveau-né par rapport à son sexe), la différence homme femme n'est pas isolable des autres: c'est dans le contexte d'altérités multiples qu'elle s'apprend puis se joue, comme le livre de la Genèse l'illustre abondamment. Alors: essentielle, la différence homme femme? Certainement. Mais aussi relative, y compris dans ces pages de la Genèse où l'on a cru trouver le fondement d'une anthropologie qui ferait de cette relation le paradigme de toute différence.

On ajoutera que des textes évoquant la fin ne sont pas sans faire écho à la relativité de cette différence. Les évangiles synoptiques attribuent à Jésus une affirmation selon laquelle homme et femme, devenus « fils de la résurrection » (Lc 20, 36), sont « comme les anges dans le ciel » (Mc 12, 25 // Mt 22, 30; *isangeloi* selon Lc 20, 36) – ce qui explique la disparition du mariage dans l'eschatologie, cette institution perdant son importance à l'approche de la fin, comme Paul le dira de son côté (1 Co 7, 29-31). C'est encore lui qui, dans un passage célèbre de la fin du chapitre 3 de l'épître aux Galates affirmera que la différence posée par le créateur en Gn 1, 27 (« mâle et femelle il les créa ») n'est plus pertinente pour ceux qui, par le baptême, ont revêtu le Christ et sont devenus fils de Dieu par la foi: « Il n'y a plus ni Juif ni Non-juif<sup>34</sup>, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a pas mâle et femelle, car tous vous êtes un en Christ Jésus » (Ga 3, 26-28).

34. Littéralement « grec »; cette traduction est reprise à la Nouvelle Bible Segond.