

Ennio Floris

La création de la femme
Genèse 2: 18-25

Le texte

Genèse 2

- 18 *Yahvé-Élohim dit : il n'est pas bon que l'Adam soit seul. Je lui ferai une aide comme devant lui.*
- 19 *Yahvé-Élohim forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel et il les fit venir vers l'Adam, pour voir comment il les appellerait et afin que tout être vivant porte le nom que lui donnerait l'Adam.*
- 20 *Et l'Adam donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs ; mais pour l'Adam il ne trouva point d'aide comme devant lui.*
- 21 *Alors Yahvé-Élohim fit tomber un profond sommeil sur l'Adam, qui s'endormit : il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place.*
- 22 *Yahvé-Élohim forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'Adam, et il l'amena vers l'Adam.*
- 23 *Et l'Adam dit : voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair : On l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme.*
- 24 *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair.*
- 25 *L'homme et la femme étaient nus, et ils n'en avaient pas honte.*

Le contexte

Ce texte constitue la partie cen-trale de la narration de la création selon le courant yahviste, qui va de *Genèse* 2:4 à *Genèse* 3:24. Pour que le lecteur non familier de la Bible puisse en avoir une idée, j'en fais ici un bref résumé.

Le premier chapitre de la *Genèse* porte sur la création du monde et de l'homme selon la tradition élohiste et non selon la tradition yahviste. Dieu fait l'homme à son image et à sa ressemblance, en deux individualités sexuellement différenciées, mâle et femelle, mais pas encore person-nalisées par un nom.

Dans le récit yahviste, la narration de la création de l'homme est très différente. Dieu fait tout d'abord Adam, qui n'est pas l'homme mais le premier individu mâle ; ensuite, à partir de lui, il forme la première femme. Il s'agit donc de la formation de personnes individuelles, dont la genèse fait partie de leur histoire. Quoique appelés à jouer un rôle complémentaire, les deux récits élohiste et yahviste s'opposent aussi bien quant au Dieu créateur que quant à l'homme créé. En effet, dans le premier, le créateur est « Élo-him », dans le second, il est « Yah-vé-Élohim ». En associant ces deux noms de Dieu, les écrivains ont voulu signifier leur intention d'unir les traditions élohiste et yahviste en un seul récit.

Venons-en au récit yahviste, qui peut être divisé en trois sections, selon qu'il raconte la création de l'homme, celle de la femme, ou leur commun péché.

Quand Yahvé fait Adam, la terre est inculte car aucun arbuste n'y pousse encore et le sol est recouvert de poussière. Comme une vapeur s'élevant de la terre en produit de la glaise, Dieu forme Adam en façon-nant une statue qu'il anime aussitôt par son souffle. Dieu cependant ne laisse pas l'homme vivre sur la terre encore inculte, mais le place dans un jardin qu'il prépare pour lui, pour qu'il choisisse lui-même la condition de son existence : ou libérée du pé-ché et de la mort, ou conditionnée par le péché et soumise à la souf-france et à la mort. En effet, deux arbres se trouvent au milieu du jar-din, l'arbre de la vie et celui de la connaissance du bien et du mal. Or Dieu permet à l'homme de manger les fruits de tous les arbres du jardin, en lui défendant de toucher à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, parce qu'il ne pourrait pas échapper à la mort.

Adam était seul dans le jardin, sans y trouver un vis-à-vis. D'où le propos de Yahvé de lui créer un se-cond. Ayant fait tomber sur lui un profond sommeil, il prit l'une de ses côtes et, la recouvrant de chair, il en forma une femme, qu'il

amena vers lui. En la voyant, Adam reconnut qu'elle était ce « vis-à-vis » qui lui manquait, « *la chair de ma chair, l'os de mes os* », et décida qu'elle s'appellerait « *ichah* » (femme), parce qu'elle avait été tirée de l'homme (*ich*). Il énonça alors le principe éthique du mariage, qui oblige tout homme à quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa fem-me et devenir avec elle une seule chair. Le récit s'achève sur la men-tion que l'homme et la femme étaient nus, et qu'ils n'en avaient pas honte.

La troisième partie, qui comprend tout le chapitre troisième, raconte le péché de la femme qui, séduite par le serpent, cueille et mange le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et le donne à manger aussi à Adam. Dieu maudit le serpent et chasse les époux du jardin, les con-damnant à vivre dans le travail et la souffrance une vie conditionnée par le péché et la mort.

Excursus exégétique

Je commencerai cette étude du texte de la création de la femme par un *excursus* exégétique, où je m'efforcerai de préciser le « signifié » des mots-clés du récit et d'en suivre l'articulation dans ses différentes perspectives. À la suite de cette étude

de philologique, j'entends soumettre le texte à une analyse critique, afin de déterminer le sens global ainsi que la structure et la genèse du récit. Suivons successivement les différentes séquences du récit.

Verset 18

Yahvé-Élohim dit : il n'est pas bon que l'Adam soit seul, je lui ferai une aide qui sera son vis-à-vis.

Qui prononce ces paroles ? Dieu, le sujet du récit, celui-là même qui a créé Adam. Or, s'il n'était pas bon qu'Adam soit seul, pourquoi l'a-t-il fait ainsi ? L'ignorait-il auparavant ? Ou bien n'était-ce de sa part qu'une mise en scène pour démontrer l'impossibilité de la pleine humanité d'un homme célibataire ? La solitude le concerne aussi en tant que prototype de tous les hommes. On remarquera que le texte ne dit pas « Adam », mais « l'Adam », l'homme.

Dieu s'adresse logiquement à lui-même, mais puisqu'il est nommé « Yahvé-Élohim », on peut supposer qu'en lui s'unissent deux personnalités divines, « Yahvé », le Dieu

qui s'est manifesté à Moïse (Ex 3 - 4) et « Élohim », le Dieu de la création du premier chapitre de la *Genèse*. Laquelle alors de ces deux personnes divines parle-t-elle à l'autre ? Élohim ayant déjà créé l'univers et l'homme, il est logique que ce soit lui qui fasse cette remarque sur la solitude d'Adam. Il le peut parce qu'il en possède, pour ainsi dire, l'expérience. En effet, il avait constaté que tout ce qu'il avait fait, du soleil à l'homme, « *était bon* » (Gn 1: 10; 12; 18; 21; 25; 31). Ne pouvant donc approuver que Yahvé ait créé l'homme sans la femme, alors que lui-même l'avait fait mâle et femelle, il avertit son partenaire « *qu'il n'était pas bon que l'homme soit seul* ». Yahvé se

décide, pourrait-on dire, à compléter la création de l'homme par celle de la femme, à la suite de la remarque d'Élohim.

Ces notations précritiques donnent un aperçu de l'équivoque du texte avant qu'on en ait déterminé la structure littéraire et épistémologique. Entrons donc dans l'exégèse du récit, en en recherchant le sens.

D'abord, la « solitude » d'Adam. Il est seul (*lebad*), mot fréquent dans la Bible, qui désigne les différentes situations de solitude : Seul, l'homme poursuivi comme l'oiseau sur le toit (Ps 102: 8) ; seul, le lépreux (Lv 13: 46) ; seuls aussi une ville déserte (Is 27: 10), un peuple délaissé (Mi 7: 14). Pour Adam, le mot contient un suffixe : « *lebedo* ». Solitude réelle qui atteint l'âme, puisque ce suffixe donne à penser qu'Adam se trouve dans l'impossibilité de rencontrer un autre être semblable à lui, car non seulement celui-ci n'existe pas encore, mais il n'a même pas été envisagé lors de la création. Le regard d'Adam est dirigé sur lui-même (*le-do*), comme pour y rechercher l'autre qu'il ne découvre pas à l'extérieur.

« *Je lui ferai une 'aide' qui sera comme son vis-à-vis.* » Réponse de Yahvé, qui assure à Élohim le prolongement de sa création ? Ou explosion en Yahvé lui-même de la parole qui engendre l'acte créateur ? « *Je lui ferai* » (*Asah*) : ce verbe ex-

prime cet acte, le faire correspond au dire. Dans la solitude, Adam découvre qu'il n'est pas encore une personne accomplie pour vivre pleinement sa nature humaine.

Il s'agit d'une « aide » (*Hezer*) au sens de « second », c'est à dire d'un être qui l'assiste dans sa solitude, et donc semblable à lui, son « vis-à-vis » qui lui permettra de se voir et de se reconnaître en tant que personne humaine. Le texte ne permet pas encore de comprendre que ce « vis-à-vis » est une femme.

Étrangement, Adam est un homme incapable de relations avec d'autres hommes, parce qu'il n'existe pas en dehors de lui-même. L'humain s'épuise en lui. Homme solitaire, il est l'homme. En cela, le récit yahviste se distingue de la narration élohiste, où Dieu crée l'homme mâle et femelle, pour que la nature humaine s'incarne en deux individualités : celles de l'homme et de la femme. Selon le récit yahviste, Yahvé crée un individu unique, « l'Adam », qui englobe l'humain tout entier. La solitude d'Adam est profonde, car elle surgit du conflit intérieur entre nature et personne.

Cependant, Dieu veut le soustraire à cette solitude par un acte qui le délivre d'une manière d'être homme, en vue d'une existence personnelle délivrée de lui-même. L'aide dont il veut le seconder, est cet autre « *qui s'élève (kenegedo du verbe nagad, s'élever) devant lui comme (ke) son vis-à-vis* », c'est à dire une nouvelle créature qui n'existera pas pour elle-

même mais pour Adam, comme son secours et son salut.

Une personne qui le regardera, pour qu'il puisse se voir comme

dans un miroir : un acteur représenté à lui-même, au moment où il se cherche.

Verset 19

Et Élohim-Yahvé forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel et les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait.

Verset 20

Et l'Adam donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs ; mais pour l'Adam il ne trouva point d'aide semblable à lui.

Dieu crée les animaux pour parfaire la construction du monde et il les fait venir vers l'homme afin qu'il leur donne un nom, ce qui implique que Dieu lui ait confié de gouverner la terre d'où il l'a tiré, et de soumettre les vivants aux lois de la nature qu'il a établies. Pour cela, Adam devait connaître aussi bien leurs lois, leurs espèces et leurs comportements, que le climat des régions et le cycle des saisons. C'est une tâche unique, car l'homme est le médiateur auquel Dieu confie l'ordre de l'univers : il est le « vice Dieu », le Dieu visible.

Cependant, l'affirmation « *Pour l'homme, il ne trouva point d'aide semblable à lui* » est étonnante : Dieu espérait-il donner à l'homme « un second », son « vis-à-vis », par la création des animaux, ou le récit se sert-il d'un procédé psychologique pour faire comprendre que l'aide ne peut venir que de l'homme lui-même ? Mais il peut être choquant de laisser supposer au lecteur que l'homme trouve un « vis-à-vis » chez les animaux, et que ce « vis-à-vis » est la femme.

Quoiqu'il en soit, le texte témoigne que l'homme ne peut avoir d'aide semblable parmi les animaux, et

que la femme, son second, surgit de l'humain et non de la bête. Cependant (soit dit par anticipation), ce texte est conditionné par l'image négative de la femme, puisque, comme on le verra ensuite, elle vient de l'homme, mais comme le corps de son corps, sans que Dieu lui donne une âme, dont l'homme la gratifiera par un processus de participation. La question de savoir si la femme a une âme, amplement débattue au Moyen-Âge, serait donc beaucoup plus ancienne.

Quant au masculin d'« aide », on pourrait imaginer que Dieu a voulu former un individu de même sexe, mais dans la proposition suivante il est bien précisé qu'il s'agit d'une femme. Dans sa solitude, Adam ne souffre pas comme individu, mais dans sa personnalité universelle, comme homme global. Il souffre parce que l'humanité, qu'il intériorise, ne parvient pas à se diversifier, à s'extérioriser et à exister comme une personne. Dès lors, l'aide que Dieu lui donne devra connaître une nouvelle création atteignant son individualité, et surtout sa nature qui devra se détacher en deux individualités distinctes.

À ce point, une question peut venir à l'esprit du lecteur : Élohim, associé à Yahvé dans cette création, n'a-t-il pas déjà créé l'homme et la femme ? Si la femme a été créée et qu'elle existe véritablement, comment accepter cette création nouvelle ? Mais si elle n'est pas nouvelle,

comment la présenter comme identique ? Ceci impose d'avoir présent à l'esprit la différence des deux narrations de la création du premier et du second chapitres de la *Genèse*.

Remarquons seulement, à propos de la première, qu'elle est le remaniement d'un mythe antérieur, où Dieu est un couple qui ne crée pas l'homme mais l'engendre, comme un être bisexuel et androgyne. Élohim est le Dieu issu du processus de démythologisation de ce couple, un Dieu qui s'adresse à lui-même par un « nous » plutôt que par un « je », et se présente comme une « conscience », dont l'unité est la rencontre des oppositions distinctives des êtres. « Élohim » est un Dieu dont la parole est dialogue. Il crée l'homme à l'issue d'un dialogue au dedans de lui-même et pour un dialogue au dehors de lui, opérant dans sa nature une distinction en deux personnes, mâle et femelle, dont l'union reconstitue son unité.

Quant au récit yahviste, il a été écrit dans l'intention de refouler le Dieu et l'homme de la narration élohiste. En effet, Yahvé est la personification de l'Absolu dans un « je » qui recouvre l'être : « *Je suis celui qui suis* » (Ex 3: 14). Il crée l'homme à son image, un être qui récapitule dans son individualité sa nature globale qui porte en elle le mâle et la femelle. Dès lors, il n'est en lui-même ni mâle ni femelle : un être neutre. Il n'est pas un *ich*, un homme, mais l'Adam qui incarne tout homme.

Ceci permet de discerner le tragique de sa solitude : il ne parvient pas à trouver la femme, qui n'existe que dans la virtualité de sa nature. Com-

ment Dieu peut-il donner une femme à l'homme, si elle se cache en lui ? Seulement en le soumettant à une opération qui l'extirpera de lui.

Verset 21

Alors Yahvé fit tomber un profond sommeil sur l'Adam, qui s'endormit ; il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place.

Dieu précipite Adam dans un sommeil profond en vue de l'opération qui en fera, à travers une hypnose, le sujet d'une nature différenciée.

Quelles significations les cultures mythiques donnaient-elles au sommeil ?

Distinguons entre le sommeil profond et le sommeil naturel, qui aboutit au rêve. Aujourd'hui, nous savons que ce dernier état est caractérisé par l'interruption du contrôle de la conscience de soi sur les perceptions, sur la pensée et sur les sentiments, qui sont donc refoulés dans l'inconscient ou qui, conservés, s'opposent ou s'harmonisent avec les principes qui régissent l'équilibre existentiel de l'homme. Par cet arrêt, le refoulé jaillit de l'inconscient et est réinvesti par la conscience, qui le revit dans les tensions et les espoirs, les ambitions et les échecs qui l'avaient con-

traint au refoulement. Dans le rêve, la conscience de soi dénoue cet enchevêtrement de phénomènes. Par l'imagination, l'homme devient sur sa scène intérieure acteur du « possible » de sa propre existence.

Les Anciens n'avaient pas cette compréhension du sommeil. Pour eux, l'homme à l'état de veille agit selon la connaissance naturelle des perceptions et des appréhensions ; dans le sommeil, au contraire, il saisit les perceptions comme des signes du langage de Dieu et des êtres surnaturels. Le rêve est une révélation des dieux ou des esprits.

Notre texte ne fait pas allusion à ce sommeil (*Chanah*), mais à un sommeil très profond, dépourvu de rêves, qui implique l'intervention de la conscience et aussi de l'inconscient, parce que l'homme retrouve son état originel. En hébreu, ce sommeil s'exprime aujourd'hui par « te-

numa », le texte employant un mot plus ancien, « *tardema* », dont la racine sémitique « *rdm* » signifie fermer, obstruer. On peut supposer que

ce *tardema* interdit toute activité du conscient, afin de restituer au sujet son état originel.

Verset 22

Yahvé-Élohim forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'Adam et l'amena à lui.

Dans la création d'Adam, Yahvé a agi comme un potier en façonnant de l'argile ; ici, de façon étonnante, il fait penser à un chirurgien qui prélève un organe destiné à être greffé dans le corps d'un autre. Adam est soumis à un sommeil profond, comme dans une anesthésie totale, par hypnose.

Pourtant, Dieu ne prélève pas ici d'organe, mais une côte qui n'est pas greffée, mais transformée en une créature, la femme. Cependant rien n'est dit de la nature de cette opération créatrice. Il nous reste à l'imaginer, en nous souvenant de la création de l'homme, accomplie par Dieu à l'aide d'argile, et appelé à la vie par son souffle.

Pourquoi une « côte » et pas un os quelconque ou un organe du corps ? À propos d'un récit mythique, où les choses ne sont pas définies par ce qu'elles sont mais par leur relation à l'existence de l'homme, il faut imaginer quelque membre du corps ou

quelque aptitude humaine, qui puissent être des symboles de la femme.

Dans la *Bible*, le mot « côte » (*elah*) est employé en différentes occasions, par exemple dans la construction d'un édifice, à propos des planches, des poutres, des haies de bois, etc. appelées « côtes de construction » (1 R 6: 15 ; 7: 3). À proprement parler, la « côte » est un des ossements du thorax. Le mot relève aussi d'une praxis de vie par les expressions « être à côté », « à mes côtés » (*lehelô*) (Jr 20: 11), ou « à ses côtés » (Jb 18: 12). Or la personne à côté de qui vit l'homme est précisément la femme. D'où la symbolisation de la femme par « l'être à côté », et de « l'être à côté » par la « côte ». Le symbolisme de ce mot n'est pas évident, il sous-tend le récit qui décrit la création de la femme à partir de l'homme selon l'ascendante du processus de symbolisation de la côte jusqu'à la femme.

Reprenons l'énoncé : « *Et il forma*

une femme de la côte qu'il avait prise de l'Adam ». On ne trouve pas, contrairement à la création d'Adam, le verbe « former » (*Iasah*), mais « *Banah* », qui signifie « bâtir », « édifier », « construire », « fonder » et donc, au sens large, « former ». Surprenante utilisation de ce verbe puisque, selon la traduction exacte, la proposition déclare que Yahvé « édifia » sur ou avec la côte qu'il avait prise d'Adam « une femme ». La création de la femme est donc assimilée à l'édification d'une maison.

La *Septante* et la *Vulgate* traduisent « *banah* » par « *oicodomeso* » et « *aedificavit* ».

La côte serait comme la pierre d'angle d'une construction. Ajoutant d'autres côtes à cette côte angulaire et poursuivant la trajectoire suggérée par ses lignes et par sa forme, Dieu serait parvenu à réactiver le thorax et, ensuite, le corps entier, sur le modèle d'Adam. La côte fonctionnerait comme la « pierre d'angle » d'un édifice, d'où l'emploi du verbe « édifier ».

Dans la littérature ancienne, la maison est un symbole de la « femme ». L'homme ne doit-il pas quitter sa mère et son père, pour « *s'attacher à sa femme* », et donc habiter dans sa maison ? (Gn 2: 24). Citons aussi les *Proverbes* : « *La femme sage bâtit sa maison* » (Pr 14: 1).

Le modèle de cette création est celui d'Adam. La femme est issue de la chair de l'homme, sur le modèle de son corps, par l'agrégation d'os et

de chair à partir de la côte fondamentale. Adam est devenu « âme vivante » par le souffle de Dieu, mais la femme a-t-elle aussi reçu le même esprit ? Même si le texte ne le dit pas, on peut le supposer, puisque Adam est son modèle. Pourtant, il ne s'agit pas d'un souffle nouveau. En effet, si son corps a été « construit » à partir de la côte d'Adam, qui a reçu sa vie du souffle divin, on peut soutenir que la femme aussi est devenue une « âme vivante » par le même souffle qui a amené Adam à la vie. La femme a été créée vivante à partir de la chair vivante de l'homme.

Une question subsiste après cela : Comment Dieu, par la formation de la « côte » sur le modèle d'Adam, est-il parvenu à réaliser une femme ? À première vue, l'acte de Dieu ne semble pas devoir aboutir à la femme. Cependant, ce niveau expose seulement la narration de la création d'un être forgé sur le modèle d'Adam, en tout semblable à lui, et qui peut s'offrir à lui comme son « vis-à-vis » et son interlocuteur. C'est un être humain, ayant un même corps et une même intelligence, selon un processus d'imitation ou de reproduction. Mais la femme n'est pas seulement un être semblable à l'homme, elle est aussi différente de lui : leurs fonctions vitales sont complémentaires. En bref, ils sont sexuellement différenciés, bien que la sexualité ne soit pas explicite dans le récit.

Cependant, dans la symbolique du texte, le mot « côte » est le symbole

de « l'être à côté ». La sexualité est donc sous-jacente et le lecteur reste dans l'expectative : la source de la féminité, le sexe, devrait apparaître

sous le symbolisme. Alors, la sexualité se dévoile-t-elle lorsqu'Adam rencontre la femme que Dieu lui présente ?

Verset 23

Et l'Adam dit : Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair : on l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme !

Yahvé présente la femme à Adam pour qu'il lui donne un nom, comme il en avait donné un aux animaux du ciel et de la terre. C'est le rôle souverain du responsable de la création de nommer les créatures, chacune selon sa propre essence. Adam désire ardemment savoir aussi s'il trouvera en ce « second » que Dieu lui avait promis ce qui le délivrera de la solitude. En la contemplant, il a la surprise de découvrir celle qu'il cherchait, la « *chair de ma chair et l'os de mes os* » : l'être à son image. Mais il semble avoir compris qu'elle est aussi femme, et pas seulement à son image, puisqu'il la définit selon son essence. Du fait de leur nudité commune, il n'a eu qu'à la regarder pour s'apercevoir qu'elle était sexuée et que son sexe était différent du sien, même si le texte reste muet, ne le suggérant qu'au travers du symbole des mots, ce qui se laisse deviner dans la forme syntagmatique du nom

« *ichah* » qu'il donne à la femme.

Elle s'appellera « *ichah* », car elle a été extraite de l'homme. Si, en français, le mot femme qui traduit *ichah* n'exprime nullement que la femme est issue, le mot hébreu, par contre, en donne l'image dans son syntagme.

Ich signifie, en général, un homme mâle, qui est distinct d'Adam, terme générique qui ne possède pas ce caractère et qui signifie à la fois l'homme, parce qu'il est tiré du sol, (*adamah*) et le premier des hommes. Dans ce cas, Adam est un nom. Dans le récit, Adam n'est homme, *ich* (mâle), qu'en relation à la femme. La *Septante* et la *Vulgate* conservent cette signification, la première en traduisant *ich* par *aner* (et non par *antropos*), et la seconde par *vir* (et non par *homo*).

Portons notre attention sur les deux mots *ich* et *ichah* dans leurs

morphèmes, disposés en regard l'un de l'autre.

Dans son articulation syntagmatique, *ich* est constitué d'un *aleph* suivi d'un *hireq* long, c'est-à-dire résultant d'un *iod*, qui signale d'un point le *aleph* initial, et suivi par un *sîn*. *Ichah* (la femme), possède la désinence propre aux mots féminins « *ah* » précédée par *ich*, où le *hireq* est bref, c'est-à-dire un point au-dessous d'*aleph*, sans l'*iod*.

En mettant en regard *ichah* et *ich*, on remarque que le *hireq* long correspond en *ichah* à un « blanc », car le *hireq* bref n'est qu'un point au-dessous du *aleph*. L'image syntagmatique d'*ichah* correspond donc à

celle de la femme découverte dans les peintures ou sculptures préhistoriques : un triangle, dont un des sommets est marqué par un creux.

Je fais œuvre d'imagination, dirait-on. Il n'en reste pas moins que le mot « *niqabah* » (femelle) dérive du verbe « *naqab* », qui signifie « faire un trou ». « *Niquabah* », signifie « la perforée », la femme. Ainsi, dans l'affirmation de Genèse 1: 27 « *et il les fit mâle et femelle* », on trouve les mots « *zacar* » (mâle) et « *niquabah* » (perforée).

La structure du syntagme exprime ainsi l'image symbolique de la réalité à laquelle se réfère son signifié.

Verset 24

C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair.

Qui parle ainsi ? Selon l'articulation syntagmatique du récit, on doit répondre Adam, parce que ces paroles sont dans la continuation de celles qu'il prononce à la vue de la femme. Mais selon l'articulation du sens, elles sont surprenantes. En effet, angoissé par sa solitude, Adam recherche un être semblable, susceptible d'être son vis-à-vis. Dieu le lui donne en une femme, qu'il crée à partir de lui-même entièrement à son image. En la voyant, Adam reconnaît

qu'elle est « *os de mes os et chair de ma chair* », et il la fait sienne.

Acte qui l'unit à lui par une alliance de mariage. Le lecteur pourrait donc s'attendre à ce qu'Adam s'unisse sexuellement à son épouse, alors qu'il n'en est rien puisque Adam diffère son mariage pour jouer le rôle d'arbitre de l'ordre du monde et de l'histoire en adressant un message à tous les hommes à naître de lui et de sa femme, pour qu'ils agis-

sent à son exemple. Comme lui, ils connaîtront les angoisses de la solitude, mais Dieu créera pour eux aussi une femme qu'ils doivent faire leur. Parvenu à la maturité, chacun quittera la maison de son père et de sa mère pour « s'attacher » à sa femme, pour devenir, eux aussi, une seule chair.

Singulièrement, au lieu de s'achever par l'union d'Adam et de sa femme, le récit s'interrompt, laissant inachevé le mariage de son personnage pour placer celui-ci dans une autre situation d'existence, non plus celle d'un amoureux épris de sa femme, mais celle, propre à « l'homme », de responsable de la nature humaine pour tous les hommes, modèle primordial de leur mariage, comme un acteur qui, sur la scène, arrêterait son jeu pour expliquer aux spectateurs le sens du drame de son personnage.

Ce message implique un changement de situation, et une parole nouvelle que les compilateurs de la *Bible* attribuent à Adam. L'expression, « c'est pourquoi » (*al-ken*) trahit ce changement. La narration sur la création de la femme s'achève ainsi par la proposition « *L'homme et la femme étaient tous les deux nus* ».

Le message, quant à lui, est une parole empruntée par les compilateurs à un autre récit du code deutéronomique qui donne sens à la narration qu'ils transmettent : le récit raconte la création de la femme comme le prototype qui fonde l'institution du mariage dans la tradition juive, et auquel tous les juifs doivent se conformer.

Verset 25

L'homme et la femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient pas honte.

On ne s'attendait pas à cette affirmation, qu'ils aient été nus ne pouvant surprendre, puisque la scène se situe à l'ère des origines et puisque le fait ne revêtait pas une telle importance.

Pourtant, l'énoncé de cette affir-

mation prend l'aspect d'un coup d'éclat. Elle fait référence à Genèse 3: 7 : « *Les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus... et ils se cachèrent de la face de l'Éternel.* » Ils eurent honte. Réminiscence du péché dans la conscience, la honte se trouve liée à la

nudité et implique le péché dans la sexualité. À ce moment du récit, les deux partenaires avaient encore les yeux fermés sur eux-mêmes, et ils n'avaient pas honte de leur nudité, car ils n'avaient pas encore péché.

Ainsi se clôt la scène de leur innocence. Semblables à des amoureux, attirés l'un par l'autre, par la beauté et le plaisir de l'amour, ils ne parviennent pas à s'unir parce qu'ils

ignorent encore ce qu'est aimer. La scène d'Adam et de sa femme s'achève ainsi dans un rite de mariage où les partenaires demeurent en situation de blocage par crainte de l'avenir. Ils veulent bien que les hommes prennent leur mariage en exemple et le réalisent, mais quant à leur ils se refusent à y penser, car le jardin des délices s'est assombri à leurs yeux.

Analyse et interprétation du récit

Par cet *excursus* exégétique, nous avons opéré une analyse cellulaire du récit, en précisant la signification des mots. Nous avons aussi suivi leur articulation dans la formation du récit, mais nous nous sommes égarés dans la quête du sens : il nous en manquait la clé. Il est temps de la rechercher afin d'en établir la structure.

L'examen du récit nous a plongés dans la perplexité à propos de la création de la femme qui en est l'objet. Cet évènement se situant hors de toute expérience comme de toute documentation, le récit ne serait-il que le fruit de l'imagination ? Pas tout à fait, car il répond à des problèmes sur l'origine de notre existence.

Peu importe qu'il ne soit pas un témoignage historique, mais plutôt le

fruit de l'imagination, une donnée de l'expérience, ou même une parole de Dieu qui n'a qu'une signification existentielle. La recherche ne sera pas entravée pour autant, car ces remarques sont plutôt une motivation. Ce sera à l'analyse de le découvrir. C'est à elle en effet qu'il revient de scruter le discours pour en saisir l'intrigue, et ainsi mettre en évidence son genre littéraire et les catégories épistémologiques qui le soutiennent.

L'analyse des trois parties du discours portera successivement sur la création de la femme, sur son mariage avec Adam, sur la solution des problèmes que ces deux parties ont suscités, enfin sur son genre littéraire. Notre effort tendra à le comprendre en lui-même.

La création de la femme

La première partie du récit a pour objet la création de la femme. Quoique très courte, il est possible d'y distinguer quatre séquences d'énoncés concernant successivement la

solitude de l'Adam, la détermination de Dieu à lui donner une femme, l'ordre qu'elle occupe dans la hiérarchie de l'être, enfin sa création.

La solitude de l'homme

Dieu décide de créer une femme après s'être convaincu, par la situation existentielle de l'homme, « *qu'il n'était pas bon qu'il soit seul.* » Cette constatation est exprimée sous la forme d'un principe éthique dont la vérité apparaît à l'évidence. Dieu ne prononce pas cette parole comme un reproche fait à l'homme, qui n'est pour rien dans sa solitude, mais pour lui-même, dans une intime conviction.

Cependant elle est déconcertante. Même véridique et évidente, elle semble étrangère à un Dieu qui vient de créer l'homme. Comment Dieu peut-il savoir par expérience qu'il n'est pas bon que l'homme n'ait pas de femme, s'il l'a lui-même créé ainsi ? N'aurait-il pas dû le savoir d'avance ? La connaissance de Dieu est différente de celle des hommes, puisqu'il connaît *a priori*, à partir des causes, tandis que l'homme ne connaît qu'*a posteriori*, à partir des effets. Dieu savait donc ! Alors pourquoi s'en convainc-t-il maintenant seulement ? On pourrait lui demander : « Pourquoi as-tu créé l'homme ainsi, si tu savais qu'il n'était pas bon qu'il soit seul ? Et si tu l'ignoraient, comment as-tu fait pour le créer ? »

Reportons-nous au premier chapitre de la Genèse, où Élohim crée l'homme mâle et femelle dans le même acte de création, parce qu'il sait que l'homme ne peut pas vivre sans

la femme, comme elle sans l'homme. Au cours de l'exégèse, nous avons avancé l'hypothèse qu'Élohim (que le récit associe à Yahvé comme co-créateur), voyant Adam solitaire et sans femme, aurait dit à Yahvé « *il n'est pas bon que l'homme soit seul* » ! Yahvé aurait ainsi créé la femme à la suite de la remarque d'Élohim.

On pourrait alléguer que le texte utilise ces paroles dans le but pédagogique d'amener l'homme à comprendre qu'il est bon pour lui de se marier. Mais cette interprétation ne serait pas conforme au texte, car alors Dieu aurait créé l'homme dans le cadre d'une nature partagée, où la femme serait déjà inscrite dans le plan de création. Il ne semble pas en être ainsi, car pour donner une femme à l'homme, Dieu a eu besoin de le soumettre à un nouvel acte de création ! De plus l'homme, qui semble ne pas en avoir conscience, n'éprouve pas sa solitude comme un mal.

Ces questions, déjà posées dans l'*excursus*, n'ont pas encore reçu de réponse appropriée, parce que nous avons cherché à comprendre le récit par des modes de pensée qui lui sont étrangers. En effet, ces questions exigent une réponse qui procède par induction de données de l'expérience, ou par déduction de principes de rationalité, tandis que le récit argumente par analogie, c'est à dire par

des rapports de similitude qui caractérisent Dieu, l'homme et la femme à partir de l'expérience vécue.

Ce mode de pensée n'est pas celui des philosophes, mais celui des poètes, des peintres, des romanciers, et aussi des hommes dans leur discours quotidien. Ordinairement, on ne s'exprime pas à l'aide de concepts universels et rationnels des choses, mais par des images issues du vécu de l'expérience, qui se traduisent dans notre esprit en des structures formelles qui deviennent les modèles empiriques de nos actions. La pensée courante se développe au moyen de catégories par lesquelles nous classons les objets de la perception et les définissons par leurs images. Or, cette façon de penser analogique est aussi employée pour des objets qui sont au-delà des limites de l'expérience et de la connaissance rationnelle, comme Dieu, les origines de la vie, ou la finalité de l'homme. Par ces catégories empiriques et pratiques, nous cherchons à appréhender ce dont nous n'avons aucune perception, non dans son essence mais par son impact sur notre existence.

Quand les récits de la création sont nés, le peuple juif était au commencement de son histoire, accaparé par le souci de donner un sens et de l'élan à l'évolution de son existence dans le monde. Il ne le pouvait qu'en cherchant à déchiffrer ses origines en Dieu, en transférant son expérience et son existence au-delà du temps. L'analyse de ce récit exprime ce transfert de l'expérience que le peuple juif avait de la femme dans la

praxis de sa vie et dans ses lois. C'était la femme que l'homme recherchait pour qu'elle lui appartienne comme épouse, dans une suite d'actes, de rencontres, de rites et de situations, qui allaient du désir de la posséder à la cohabitation avec elle. Ce récit est la sublimation de l'expérience de la femme réelle vécue et rêvée par les hommes de l'histoire. Il traduit en événements originels les schémas empiriques des relations entre homme et femme.

La femme désirée, fiancée puis épouse de l'homme, de phénomène d'expérience devient événement prototype ; la femme des origines a été imaginée sur le modèle de celle de l'histoire, pour jouer le rôle d'image exemplaire, porteuse de sens.

Je me propose d'approfondir ici ce transfert constitutif du mythe. Pour l'heure, ces remarques suffisent pour accéder à la compréhension du récit par ses propres catégories de pensée et d'expression.

L'affirmation « *il n'est pas bon que l'homme soit seul* », avant d'être l'expression du Créateur, a été entendue dans les familles, surtout celles du judaïsme. En effet, ce texte est propre à l'éthique du peuple juif, selon laquelle le célibat est un mal, pour la société comme pour l'individu. Plus que les autres nations, le peuple juif est obsédé par son expansion quasiment eschatologique dans le monde. « *Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre* » (Gn 13: 16), dit l'oracle de Dieu à Abra-

ham ! Cette descendance constitue non seulement une lignée généalogique, mais aussi l'héritage du père comme source de sa moralité, le sens de son histoire, de sa force et de son bonheur. Chez le peuple juif, le mariage n'a d'autre but que la procréation, qui prime sur l'amour. Ainsi, si un mari meurt, son frère survivant doit s'unir à sa femme, afin que le défunt ne demeure pas sans descendance (Dt 25: 5) ; Dieu intervient lui-même auprès de la femme, si elle est stérile. Non, il n'est pas bon que l'homme soit seul !

Remontant du temps historique à celui du commencement, ces paroles

attribuées à Dieu font de lui un père et d'Adam son fils. Aussitôt créé, il entend de la bouche de son créateur, comme tout juif majeur le reçoit de celle de son père, le principe qui gouverne sa morale et sa marche dans l'histoire, « *il n'est pas bon que l'homme soit seul* ». Et Adam, comme tout homme juif, chemine à la recherche de la femme, selon le processus du statut du mariage qui conduit la femme des rêves de son désir à la situation d'épouse, qui cohabite avec l'homme comme sa servante amoureuse.

Profil existentiel de la femme

« *Je lui ferai une aide qui soit comme son vis-à-vis* ». Dieu ne dit pas « une femme », mais il la sous-entend par ces deux mots d'« aide » et de « vis-à-vis », qui en dessinent le profil existentiel. Il s'agit bien-là des deux fonctions de proximité propres à la femme quant à la solitude de l'homme.

L'homme est seul, d'une solitude qui lui est propre, parce qu'en lui la nature humaine s'incarne dans sa totale différence de mâle et de femelle. En tant qu'individu solitaire, il est à la fois l'homme et un homme. La solitude procède de l'impossibilité pour lui d'accomplir dans son indivi-

dualité toute la potentialité et la virtualité naturelles qui sont en lui. C'est pourquoi Dieu veut lui associer un être qui soit son « aide » et son « vis-à-vis ».

Cette « aide » lui sera accordée pour qu'il supplée aux limites de son individualité et accomplisse ses tâches d'homme. Pourtant, le mot recèle une aliénation. En effet, Dieu ne dit pas qu'il lui donnera quelqu'un qui lui apportera du secours, mais « une aide », c'est à dire un individu qui sera son second en personne. Sera-t-il esclave pour autant ? On pourrait l'imaginer. Il s'agit plutôt

de quelqu'un dont la fonction sera de le servir et dont il sera le « maître » (*Bahal*) tandis que, tout en restant une personne, elle restera la servante, un « second » voué à son service.

L'autre mot précise ce profil : « vis-à-vis ». « *Kenegedo* », de « *nagad* », s'élever, s'applique à quelqu'un qui surgit devant lui, pour être à lui. Cette expression est la contrepartie de « *lebado* », qui peut se traduire par « être tourné vers lui-même », solitude de l'homme incapable de trouver un autre visage humain, quelqu'un avec qui partager sa propre existence. Par contre, « *Kenedo* » désigne l'existant tourné vers

l'autre, dont la fonction est claire, dans la mesure où cet autre attire le regard de l'homme pour qu'il se reconnaisse en lui. En bref, l'être donné par Dieu à l'homme sera l'envers de sa solitude, quelqu'un qui s'élèvera hors de sa solitude, pour se placer devant son regard, pour communiquer avec lui, et se retrouver en lui comme un autre lui-même. Ce sera la femme ! Notamment la femme juive, que le peuple juif a modelée selon son droit et ses traditions, à cause « *de la dureté du cœur des hommes* » (Mc 10: 5). La femme objet de l'homme, vouée à son service, afin que son humanité soit en lui pleinement maîtrisée.

La création des animaux et la femme

Après ces propos divins, on s'attendrait à ce que Dieu crée la femme... Il n'en est rien, car il crée les animaux des champs et les oiseaux du ciel, qu'il présente à l'homme pour qu'il leur attribue un nom. Mais cette scène se clôt sur une affirmation déconcertante : « *il ne trouva point d'aide semblable à lui* ».

Non point que Dieu ait imaginé découvrir la femme parmi les animaux ! Qu'on se rappelle que ce récit n'aborde pas la création comme un fait d'expérience, mais comme le transfert des relations entre hommes et femmes au temps des origines.

S'il fait référence au statut du mariage, il évoque aussi l'opinion commune que l'âme de la femme serait plus voisine de celle de l'animal que de celle de l'homme.

Je ne peux pas alléguer des textes pour confirmer cette opinion, même si ce texte-ci peut en constituer une preuve. Cependant, des références indirectes dans la *Bible* représentent souvent la femme « méchante », sous l'aspect des animaux les plus abjects.

Même dans ce texte de la création, dès ses premières paroles, la femme

ne s'adresse pas à l'homme ni à Dieu, mais à une bête : le serpent, « *le plus rusé parmi les animaux des champs* ». De façon banale, elle lui parle comme à une personne et le serpent s'adresse à elle comme à une bête. Le serpent n'est-il pas la personnification du pouvoir de séduction que les hommes redoutaient chez les femmes ? La condition de soumission dans laquelle l'homme tenait la femme souligne cette crainte. Dans ce même récit yahviste, Dieu ne condamne-t-il pas la femme

pour avoir séduit l'homme sous l'impulsion du serpent ?

Ainsi, en rapportant que Dieu n'a pas trouvé chez les animaux de second qui soit le vis-à-vis de l'homme, le récit cherche à effacer cette image de la femme. Par le transfert du temps historique à celui des origines, la femme se trouve libérée de ces accusations méprisantes, et elle porte témoignage de sa propre humanité. De plus, en créant la femme à partir de l'homme, un défi est lancé aux hommes.

La création de la femme à partir de l'homme

Comment Dieu s'y prend-il ? Rappelons-nous que, dans le récit de la *Genèse*, Dieu crée par sa parole et par son action. Pour ce faire, la création exige une matière : le Chaos (Gn 1: 2) pour la création du monde, et la poussière (Gn 2: 7) pour celle de l'homme. Aussi la matière revêt-elle pour l'action de Dieu une signification symbolique, qui la relie à l'être. Par exemple, la poussière est investie de la signification de la mort à laquelle l'homme est condamné, mais aussi de celle de la multitude de la génération d'Abraham (Gn 16: 10).

La femme, quant à elle, est formée à partir d'une côte prélevée sur l'homme, ce qui implique que la

femme ainsi créée, est le prototype de la condition des femmes soumises au pouvoir des hommes selon le code matrimonial juif. L'homme est leur maître, l'arbitre de leur personnalité morale et sociale, de leur féminité, de leur amour comme de leur beauté, de leur mariage comme de leur maternité.

Dans la création, l'être de la femme est à celui de l'homme ce qu'il était dans la réalité de son existence. Le transfert, comme nous l'avons dit, se fonde sur l'analogie entre ces deux niveaux de l'existence de la femme dans sa quotidienneté et de son prototype. En raison de cette analogie, la femme ne pouvait pas être créée, comme dans le récit élohiste, en même temps que l'homme,

car elle aurait été son égal. De même, il était exclu que Dieu l'ait formée de la poussière du sol, comme l'homme, parce que l'identité de création aurait aussi exigé son égalité avec l'homme dans son droit d'appartenance au monde et à la nature humaine. Si son existence était conditionnée à l'homme, la femme ne pouvait dépendre dans son être que de l'homme. Mieux même, elle devait naître de l'homme, afin que toute sa vie soit en son pouvoir.

Comment Dieu pouvait-il faire naître une femme à partir d'une « côte » de l'homme ? Le texte précise que Dieu a plongé l'homme dans un profond sommeil, pour lui ôter l'une de ses côtes, à partir de laquelle il a réalisé une femme. Le symbolisme nous vient en aide pour rendre lisible une description tout à fait incompréhensible. Le verbe utilisé pour cela signifie « édifier ». On peut dès lors imaginer que Dieu a construit le corps de la femme par la juxtaposition de côtes et l'adjonction de chair, sur le modèle du corps de l'homme. L'analogie des mots fait penser à la maison, dont la signification métaphorique désigne la femme. Le texte ne décrit donc pas la création de la femme, mais le bricolage d'une construction qui appelle l'image de la femme.

Cependant, le symbolisme nous permet de préciser sa signification. Nous avons dit dans l'*excursus* que le mot « côte » revêt aussi un sens symbolique. Il dérive de l'expression « être à côté ». Or qui vit à côté de

l'homme, sinon la femme qui, par le mariage, est la compagne de l'homme ? Le mot exprime donc symboliquement le corps que l'homme offre à la femme pour qu'elle devienne « à ses côtés », c'est à dire sa compagne, sa fiancée, son épouse. Lui étant offerte, la « côte » devient sa chair, son corps « à côté », lié à lui. Le récit traduit ainsi en un acte créateur (*bara*) la relation d'être et d'existence par laquelle la femme appartient à l'homme, et l'homme à la femme.

Nous voici parvenus au cœur du récit, établi sur l'enchaînement de relations symboliques entre « côte » et « être à côté », et entre « être à côté » et « la femme ». Ainsi est affirmée l'identité symbolique entre « côte » et « la femme ». Toutefois, la « côte » a aussi une fonction matérielle et organique car, « prise » à l'homme, elle structure une femme vivante.

Or ce n'est pas la « côte » dans sa matérialité osseuse qui possède cette fonction, mais la « côte » comme symbole d'un organe qui a pour rôle d'engendrer précisément cet « être à côté », qu'est la femme. Cet organe, qui ne peut être que le sexe, symbolise ainsi la femme par la médiation de « l'être à côté ». Ainsi, au sens large, Dieu « extrait » la femme de l'homme (*ichah* de *ich*), c'est à dire concrètement que, par son sexe, il engendre la femme.

Ce sens, matériel et fonctionnel, Adam le confirme lorsqu'il désigne la femme comme « *la chair de ma chair* », ce qui est précisément à

l'aboutissement de l'union sexuelle de l'homme et de la femme. Dans la création, Dieu engendre la femme de la chair de l'homme, et il exprime ainsi, au niveau de l'être, cette union sexuelle qui donne sens aux relations entre homme et femme au niveau existentiel.

Ce mouvement des relations symboliques entre « l'homme » et la

« femme », la « côte » et « l'être à côté », « l'être à côté » et le « sexe », le « sexe » et la « femme » peut s'exprimer par ce graphique :

Côte = être à côté

homme	femme
	sexe

Adam, un androgyne ?

Si Dieu prélève en l'homme le sexe féminin, on peut supposer que l'homme des origines était androgyne. La narration biblique de la création de la femme connaît ainsi la même forme littéraire que les récits mythologiques sur la castration de l'homme originel.

Cette hypothèse renvoie au mythe de l'androgyne du *Banquet* de Platon. Aristophane, le conteur, affirme qu'au commencement l'humanité se divisait en trois genres, et non en deux : l'homme, la femme et l'androgyne, le premier venant au monde sous l'influence de la terre, le second sous celle du soleil, le troisième sous celle de la lune éclairée par la terre et le soleil. Les premiers androgynes étaient à la fois titaniques et monstrueux, avec deux visages, quatre bras et quatre jambes, quatre yeux et quatre oreilles. De-

vant de tels monstres, Zeus fut choqué au point de songer à les détruire ou, au moins, à les affaiblir, afin de proscrire leur violence. Et il les scinda en deux, distinguant en chacun le mâle de la femelle. (Platon ; *Le Banquet* ; Belles lettres ; Paris ; 189-191)

Adam ne peut pas être assimilé au titan originel décrit par Aristophane dans *Le Banquet*, car au contraire de cet homme au corps double, entre monstre et homme, Adam est bien un homme à dimension humaine, ce qui n'exclut pas qu'il puisse être androgyne selon un autre mode d'être. Il convient donc d'examiner cette piste, sans oublier le principe du transfert qui nous guide dans cette recherche, et que l'Adam que nous cherchons doit en même temps correspondre à l'homme réel de l'histoire. Nous procéderons par étapes, considérant successivement la soli-

tude d'Adam, la création de la femme opérée par Dieu à travers lui, et la rencontre avec la femme.

Adam est l'homme historique sublimé par transfert en homme origine. Il est un individu qui personnalise la nature humaine dans toute sa virtualité de mâle et de femelle. Mais il n'a pas encore de vie propre, parce qu'il n'existe pas d'autre individualité que la sienne, et que la nature humaine ne réside qu'en lui. Ce n'est pas un individu, car il incarne l'humanité entière. Il n'est pas « un homme » (*ich*), il est « l'homme » (*Ha-Adam*), individu en relation non à un autre individu « *ich* » ou « *ichah* », mais avec la nature humaine qu'il incarne dans sa solitude. Son nom est celui de sa nature, Adam, le nom qui le renvoie à la poussière du sol (*adamah*), d'où il a été tiré. Il surgit du sol et il s'élève en face de l'univers, dont la terre est le centre, pour l'englober dans son regard.

Or, si Adam est l'individuation de l'homme dans sa totalité, il devrait posséder à la fois le sexe du mâle et celui de la femelle. Cela ne semble pas intéresser le mythe, dont le propre est d'indiquer ou de supposer un fait sans en préciser pour autant le mode d'être, et en en préservant la libre interprétation. Au récit de la tentation, il est dit que le serpent converse avec la femme, et nous l'imaginons tel que l'expérience le décrit. Toutefois, la fin du récit lais-

se entendre qu'au moment de la rencontre il n'était pas la bête rampante que nous connaissons : son corps ne prend cet aspect qu'après avoir séduit la femme et en punition infligée par Dieu. Comment était-il auparavant ? Peut-être avec des pattes, mais le texte n'en dit rien, car cela ne fait pas partie de son message.

De façon similaire, le texte sur la création de la femme demeure muet au sujet de l'ablation du sexe féminin en l'homme, mais le symbolisme qui enveloppe le récit laisse entrevoir sa présence. Ayant choisi de délivrer Adam de la solitude de son individualité, Dieu l'a plongé dans un profond sommeil, pour atteindre au paroxysme fondamental qui sous-tend son être, entre la nature et l'individualité. Il lui a retiré une « côte », qui symboliquement le conduit à l'être à côté, de l'être à côté au sexe, et du sexe à la femme. Symboliquement, Dieu a donc pris « une des côtes » de l'homme, mais en réalité il a séparé dans son sexe la part de féminité, par laquelle il a engendré la femme. Ainsi a-t-il morcelé la nature en deux individualités, l'une mâle et l'autre femelle. Dès lors, il n'a pas seulement créé la femme, mais il a recréé aussi l'homme, par un remodelage par lequel l'homme est devenu apte à vivre une vie individuelle indépendante. Il était l'homme, il est devenu maintenant un homme. Il était *Ha-Adam*, il est un *Adam*, *ich*, en relation avec *ichah*.

Comme une naissance

La création de la femme est comparable à une naissance, ce qu'on ne peut pas dire de celle de l'homme, qui est seulement créé. Produit de la terre, il n'est pas engendré par elle, car il ne s'épanouit pas à partir d'une semence, mais il est l'œuvre du modelage de la poussière, qui est tellement inerte que le récit lui-même en fait le symbole de la mort (Gn 3: 19). L'homme n'a pas non plus été engendré par Dieu, dont l'action en lui a été celle d'un sculpteur plutôt que celle d'un père. L'homme, dira Pic de la Mirandole, est un miracle.

Mais la femme a pour origine un vivant, l'homme, que Dieu a soumis à une involution sexuelle qui contient la virtualité d'une génération. Dans l'*excursus*, l'action de Dieu m'était apparue comme une opération chirurgicale, à présent je l'assimile à une césarienne, qui provoque l'enfantement.

Conservant cette image on constate, avec surprise, que cette opération ne met pas au monde un bébé, mais une jeune fille déjà formée et prête au mariage. Puissance miraculeuse de la création, qui exprime en un acte le processus de génération dans un corps ? L'événement auquel le récit se réfère se serait accompli avant le temps historique, en Éden, à l'Orient où naît toute vie dans l'univers. Dieu

y a créé la femme à partir de l'homme, alors que, dans le même acte, celui-ci engendre la mère de tous les vivants (Gn 3: 20).

Le texte entend rapporter un événement dont aucun de ses auteurs n'a été spectateur ou témoin. Ils l'ont vu « en songe », comme les Écritures disent des apparitions divines, ou « en ombre », comme dans la chambre obscure de Platon. Nous la considérons comme un reflet, selon nos lectures, de l'expérience du peuple juif.

Dès son enfance, la femme juive était vouée à un homme, qui en serait le maître et le futur époux. Il l'avait achetée, mais cette transaction prenait la valeur d'une offrande à Dieu, et mettait aussitôt l'enfant « à part », la rendant sacrée par « l'interdit ». Personne ne pouvait la toucher, car elle ne pouvait l'être en temps opportun que par l'homme auquel elle avait été donnée.

L'homme pouvait alors rentrer chez lui et s'enfermer en lui-même comme en un profond sommeil, car Dieu veillait sur elle pour éveiller sa féminité. Les yeux tournés vers lui, elle était façonnée comme argile à son image, selon son bon plaisir, ses goûts, ses besoins et les exigences de sa sexualité.

Les fiançailles

Aussitôt créée la femme, déjà formée et toute prête pour ses noces, est amenée par Dieu vers l'homme, qui n'est pas bien loin, réveillé de son profond sommeil, aussitôt cicatrisée la blessure causée par le retrait de la « côte ». Mais s'il en est tout proche localement, la distance existentielle entre elle et lui est grande. Tandis qu'elle était, avant sa création, virtuellement en lui, incluse dans son sexe, elle est maintenant à l'extérieur de lui-même une personne unique. Et s'il n'est plus lui-même solitaire extérieurement, en son for intérieur il l'est d'avantage car, pour exister, la femme, par la côte prise en lui, a conquis sa féminité. En bref, il n'est plus tout à fait identique à l'Adam (*Ha-Adam*), le surhomme, mais toujours le premier des hommes, un homme défini par la sexualité mas-

culine. La nature s'incarne ainsi en eux dans un partage, et destine chacun d'eux à la retrouver dans son intégralité par leur union réciproque. C'est pourquoi Dieu conduit la femme à l'homme en vue de leurs fiançailles, première étape du chemin du mariage.

Le récit, transfert de la cérémonie des fiançailles juives, décrit celles d'Adam et de la femme. Précédant le mariage, elle était appelée « *erousim* » (de *eras* = fiancer), parce que les partenaires devenaient « fiancés ». Cette cérémonie distinguait quatre moments : la présentation de la femme à l'homme, sa reconnaissance par lui-même, l'imposition du nom par lequel elle acquerrait sa personnalité d'épouse, enfin l'engagement réciproque au mariage.

La présentation

En conduisant la femme vers l'homme, Dieu joue dans le récit le rôle du père qui, dans la cérémonie des noces, présentait la fille à l'homme qui possédait sur elle un droit au mariage par contrat d'acquisition. Achetée par lui, la jeune fille était

apte au mariage aussitôt devenue une femme accomplie.

Selon le récit, la maturité à laquelle est parvenue la femme de l'histoire après de longues années de formation, s'accomplit par un acte miraculeux de création qui l'élève aussitôt à la hauteur de l'homme.

La reconnaissance

« *Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair !* » Ainsi s'exclame Adam, à la vue de la femme. Il reconnaît en elle ce « vis-à-vis » que Dieu lui avait promis.

L'expression « *cette fois* » est surprenante. Adam rappelle la rencontre avec les animaux auxquels il avait imposé leur nom, et il laisse supposer qu'il attendait l'accomplissement de la promesse divine à ce moment-là. Espérait-il vraiment trouver son « vis à vis » parmi les animaux, ou bien attendait-il une bête apprivoisée pour cultiver ses champs ? Peut-être cette expectative d'Adam n'est-elle, comme je l'ai mentionné dans l'*excursus*, qu'un artifice littéraire pour faire comprendre, par l'expérience d'Adam lui-même, que la femme ne peut venir que de l'homme. En effet, on peut supposer que, selon l'opinion commune des juifs, la femme n'étant pas devenue, comme Adam, « âme vivante » par le souffle de Dieu, était « plus proche » de l'animal que de l'homme.

Sans doute pouvons-nous recourir à d'autres interprétations, mais il se peut qu'elles soient hors de propos. Dans le mythe, les animaux sont des emblèmes des divinités ainsi que des valeurs de la vie, cela est particulièrement évident dans la mythologie égyptienne. Dès lors, il n'est pas

étonnant qu'Adam se soit attendu à rencontrer un animal comme symbole d'une puissance divine apte à le libérer de la solitude.

Mais ce fut une femme, et non une bête, qu'il reçut de Dieu, dans laquelle il reconnut « *l'os de mes os et la chair de ma chair* », « pris » de son corps, pour former sa femme. En Genèse 2: 21, la « chair » a pour fonction de combler le vide laissé dans l'homme après l'extraction de la « côte ». Adam lui reconnaît aussi la fonction de bâtir un corps sur son squelette. En première lecture, nous aurions motif de nous demander comment Adam a pu concevoir le processus de la création de la femme, alors qu'il était profondément endormi. Mais, nous le savons, le sens du récit réside moins dans la sémantique que dans la symbolique des mots, selon laquelle la « côte » fait allusion au sexe. Pour saisir le sens de l'acte de Dieu en lui, Adam n'avait qu'à se regarder lui-même, après avoir regardé la femme, puisque « *ils étaient tous deux nus* » (Gn 2: 25). D'ailleurs ce regard porté sur lui et sur sa femme était sans objet, car Adam possédait une conscience différente de lui-même, non plus celle d'un homme unique de son espèce, mais celle d'un individu qui ne pouvait comprendre son humanité qu'en relation à la femme.

Toutefois, Adam élargit la signification de l'expression « *chair de ma chair* », qui est similaire à cette autre d'Adam « *ils seront une seule chair* », qui exprime l'état existentiel propre à l'homme et à la femme après l'acte sexuel. Mais alors, pourquoi Adam affirme-t-il que l'homme et la femme doivent s'unir en une même chair, quand ils le sont déjà par création ?

La raison en est que, si la création de la femme s'accomplit par le transfert de l'union sexuelle, Dieu a créé la femme pour devenir, dans son union avec l'homme, ce qu'elle était destinée à être dans son être. Dès lors, une profonde analogie existe entre la création de la femme et son union avec l'homme en sorte que, dans la création, l'homme et la femme s'appartiennent l'un à l'autre, comme dans le mariage. Cette analogie évoque deux métaphores, l'une portant sur la création et l'autre sur l'union sexuelle. La création de la femme est une union sexuelle de l'homme et de la femme, et l'union sexuelle est une création de la femme par l'homme. Ainsi que j'ai déjà dit, le transfert n'est pas seulement la transposition d'un phénomène mais sa sublimation.

Au cours de cet exposé, j'ai voulu exprimer la création de la femme sous divers aspects. Au niveau littéral, le récit décrit une extraction d'organes en vue d'une greffe. Puis, à partir de son symbolisme, celle-ci

est apparue comme une naissance où, à l'image d'un œuf, l'homme offre à Dieu un noyau vital de sa chair, qui se développe moins par art que par croissance. Enfin, elle est l'équivalent de l'acte sexuel !

À qui s'adresse Adam et quel est le sens de ses premières paroles ? Saisi d'étonnement à la vue de la femme, il semble se parler à lui-même. Elle est vraiment telle que Dieu la lui avait décrite, le vis-à-vis promis, entièrement différente d'une « aide » qu'il aurait pu recevoir des animaux. Ses paroles annoncent la surprise de tout homme lors de sa première rencontre avec la femme qu'il avait rêvée. En contemplant la jeune fille qu'il avait choisie pour la beauté et la fierté de sa jeunesse, l'homme remercie Dieu de l'avoir rendue si belle et si parfaite. Mais ces paroles donnent aussi à penser qu'Adam a compris que Dieu la lui a présentée pour qu'elle lui appartienne, qu'il s'unisse à elle et qu'il accomplisse dans son existence ce pour quoi il l'avait destiné : devenir avec elle une même chair. Ces paroles constituent bien un aveu de reconnaissance et l'acceptation de sa part de prendre la femme pour son épouse.

Et la femme ? Elle ne parle pas et ne réagit pas à la vue de l'homme, ni à ses paroles. Elle devient son épouse parce que l'homme l'accepte et la fait sienne. Sa réponse s'exprime plus par son attitude silencieuse que par ses paroles. Elle s'offre elle-même à Dieu pour l'homme, ou à l'homme pour Dieu. Toutefois, elle

demeure un objet : elle ne se présente pas à l'homme, elle lui est présentée, elle ne choisit pas l'homme, elle est choisie par lui. Aussi, l'homme

parle pour elle. Elle n'existe, semble-t-il, que parce que l'homme parle d'elle !

Le nom

À partir du schéma de l'*erousim*, le lecteur s'attend à ce qu'Adam impose un nom à la femme, peut-être parce qu'à l'homme revient cette fonction et parce que la femme est issue de lui, comme d'une mère. Effectivement, après avoir reconnu la femme, Adam poursuit : « *On l'appellera femme (ichah) parce qu'elle a été prise de l'homme (ich)* ».

Dans le monde biblique, les mères donnaient le nom à leurs enfants à partir des signes qu'elles avaient découverts dans leur naissance, et qui étaient supposés être l'apanage de leur personne, en accord avec la finalité de leur existence. Plus exactement, le nom peut se comparer au *Ka* égyptien, dont le sens oscille entre l'âme et la personnalité, l'image idéale et l'essence, son identité et son double, car il précède, investit et suit l'individu. Il ne désignait donc pas seulement la personne, mais l'entité métaphysique qui lui donnait un sens.

Dans la création de la femme, Adam trouve dans le fait qu'elle vient de l'homme, le signe qui dési-

gne son nom. Elle sera appelée *ichah* (femme), parce qu'elle a été prise de l'homme. Mais Adam impose-t-il vraiment un nom à sa femme ? À l'évidence, « *ichah* » n'est pas le nom propre d'une femme, mais le mot générique qui qualifie « la femme », ce qui surprend puisqu'on attendait le nom propre.

Le récit connaît ainsi un brusque changement de référence. Dans sa première déclaration, Adam évoque son existence et sa relation avec sa femme, présente à ses côtés : il ne s'adresse pas à elle par la parole, il l'enveloppe de son regard. À présent, il détourne son regard pour se tourner vers « la femme » qui appartient à tout homme. Sa parole n'évoque plus son mariage mais celui de tous les hommes. Plus précisément, sa femme n'exprime plus sa personnalité propre mais la femme générique. N'ayant pas de nom propre, elle n'existe pas en tant que personne, elle est plutôt l'image de la femme que la femme existant réellement. Comme je l'ai dit précédemment, elle ne parle pas, ne réagit ni positivement ni négativement au fait

d'avoir été créée pour l'homme, ni d'avoir été prise de lui et reprise par lui. Elle laisse l'homme s'emparer d'elle, comme une image se laisse absorber par son objet. Elle retourne à sa réalité d'origine dès que l'homme l'a faite sienne. Elle n'a, semble-t-il, d'autre existence que celle d'une figure rhétorique, représentant la femme telle que l'exprime le mot « *ichah* » : l'être extrait vivant de l'homme, pour n'exister que pour lui.

Dans ce récit, nous sommes comme confrontés à un papyrus où chaque mot est suivi d'une figurine de la chose signifiée. Le mot « *ichah* » est suivi d'une figurine de femme, issue de l'homme pour se placer devant lui comme une servante. Mais le contour de cette figurine ne correspond pas exactement au tracé de la femme « sortie de l'homme » selon le récit de la création.

Rappelons l'expression « *Et Élohim-Yahvé forma une femme, de la côte qu'il avait prise de l'homme.* » (Gn 2: 22) On notera que le texte dit « *Ha-Adam* » et non « *ich* ». La différence est profonde. « *Ha-Adam* » désigne l'individu humain unique de son espèce, bisexuel, à la fois mâle et femelle ; « *ich* », par contre, est l'individu mâle par opposition à la femme. Il s'ensuit que « Le Adam », d'où la femme a été retirée par Dieu,

n'est pas le « *ich* » qu'Adam devient lors de la séparation des sexes opérée par la création de la femme.

De plus, l'affirmation selon laquelle la femme a été prise de « *ich* » est inexacte, car elle laisserait penser que la femme vient du mâle, qui pourrait alors revendiquer sur la femme qu'il prend comme épouse un droit d'appartenance comparable à celui qu'il détient sur un fils.

Enfin, l'affirmation que le mot « *ichah* » dérive de « *ich* » ne prouve pas que la femme vienne de l'homme, puisqu'il s'agit d'une dérivation lexicale qui n'a pas de valeur étymologique.

En respectant la logique de l'intrigue, l'affirmation que la femme vient de l'homme mâle, parce que « *ichah* » vient de « *ich* », ne peut pas être attribuée à Adam, ce qui suppose une aporie, c'est à dire une rupture de sens. Pour l'heure laissons en suspens la recherche des raisons de cette aporie pour n'en mettre en évidence que le sens. Toutefois retenons que, puisque la référence change, nous sommes en présence d'un récit nouveau. Poursuivons la lecture non pour découvrir Adam engagé dans le mariage, mais fiancé s'appêtant à cohabiter avec son épouse et à « s'attacher » à elle, et devenir ensemble une seule chair.

L'engagement au mariage

Dans le processus du mariage, les partenaires s'engagent dans des étapes dont chacune exprime une valeur déterminée. Dans la première étape, ils se lient par un contrat d'acquisition, scellé pour la femme d'un interdit qui fait d'elle une personne sacrée. Dans la deuxième, l'*erousim*, la relation d'appartenance devient une « alliance » qui unit les partenaires pour la vie, et qui devient effective par la cohabitation et l'union sexuelle en vue de la procréation.

Par cet engagement au mariage, Adam aurait dû accomplir les promesses propres à un époux, mais ses paroles concernent le mariage de tout homme et de toute femme, et non le sien : « *C'est pourquoi, l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair* ». « *C'est pourquoi* », c'est à dire qu'en conséquence du fait que la femme a été prise de l'homme, tout fiancé doit quitter son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, afin de devenir avec elle une seule chair. Adam ne parle plus comme époux mais comme législateur, dans l'intention d'établir le statut du mariage. Ces paroles ne renvoient pas à une loi précise sur le mariage, mais aux principes sous-jacents qui en définissent le statut ; elles s'adressent aux hommes fiancés, pas encore mariés, qui vivent toujours dans la maison

de leurs parents. Les fiançailles impliquent l'engagement à la cohabitation et aux relations sexuelles liées au mariage. Dans les paroles d'Adam, le verbe « attacher » exprime cet engagement.

Mais pourquoi est-ce l'homme qui institue le mariage et non Dieu ? Cette question sera toujours posée au cours de l'histoire biblique, les responsables de la Loi en attribuant l'origine à l'homme, et les prophètes, puis Jésus, à Dieu. Dans ce texte, Adam fixe lui-même le statut du mariage à partir de l'ordre de Dieu instauré dans la nature humaine. On suppose en effet que Dieu est l'ordonnateur de la nature, du monde et de l'homme, alors que l'homme n'est que l'arbitre de cet ordre. Ainsi, Dieu forme l'être féminin à partir de la chair de l'homme, alors qu'Adam ordonne aux hommes de s'attacher à leurs femmes pour réunir leurs deux chairs dans l'unité de leur couple.

Cette structure supporte deux interprétations, soit que la femme sera toujours sous la dépendance de l'homme qui lui a transmis sa sexualité, soit qu'elle sera affranchie et coresponsable avec lui.

Mais le récit implique qu'elle lui soit subordonnée : n'ayant pas acquis la pleine responsabilité de sa sexualité, elle participe seulement à la puissance génératrice, qui est le

propre de l'homme. La femme conçoit la vie à partir de la semence reçue de l'homme, mais elle n'engendre pas. Dès lors, en tant que personne, elle est un second dont l'activité se voue au service de l'homme.

Le point de départ de la seconde interprétation est la conviction que la femme est issue non du mâle (*ich*) mais de l'homme (*Ha-Adam*) hermaphrodite. En se séparant, l'un des deux sexes a formé l'homme mâle, et l'autre s'est transformé en femme. Ce partage a placé l'homme dans une nouvelle dimension d'existence : il n'est plus l'homme, mais « un homme » mâle, en opposition à cette autre individualité qui est une femme. Dès lors, celle-ci ne lui est plus conditionnée mais, par sa féminité, elle est à la nature humaine ce que l'homme est par sa masculinité. Tous deux sont des sujets libres et

responsables, aptes à rétablir l'unité de la nature différenciée par leur union conjugale.

Tel est le sens du deuxième épisode du récit de la création de la femme. Il est temps de revenir au problème posé par le changement d'orientation du récit que nous avons mis en suspens. Pourquoi le récit a-t-il remplacé la promesse de mariage d'Adam et de sa femme par celle de tout homme fiancé vivant encore dans la maison de ses parents ? Est-ce pour des motivations psychologiques, ou s'agit-il de problèmes objectifs, liés à la référence ? C'est pourquoi il convient de prolonger l'analyse du récit par une critique référentielle.

Ce texte n'est malheureusement pas encore achevé, Ennio Floris ayant entrepris l'écriture d'une œuvre plus importante.

J'ai cependant estimé qu'il était déjà suffisamment intéressant pour être mis en ligne en l'état.

Si vous souhaitez être avisés de la publication de la suite, n'hésitez pas à envoyer un message au webmaître.

Le 6 juin 2001