

Ennio Floris

La création de la femme
Genèse 2: 18-25

**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 événement 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 his-

torique, 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'ignoraies, 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-créditeur), 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 Abraham ! 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 individualité 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 quel-

qu'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, « *Kennedo* » 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 pre-

mières 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 fon-

de 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 connaîtrait 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 titanesques et monstrueux, avec

deux visages, quatre bras et quatre jambes, quatre yeux et quatre oreilles. Devant 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 solitude 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 « *ich-ah* », 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 laisse 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 façon-

née 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 masculine. 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. Précé-

dant 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 em-

blèmes 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 l'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 désigne 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'apprêtant 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 po-

sée 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.