

Ennio Floris

La création de la femme
Genèse 2: 18-25

**Analyse et interprétation
du récit**

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'*ex-*

cursus, 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 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 littéraire, 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'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 cohabita-

tion 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 person-

ne, 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.