

Pourquoi Dieu a-t-il séparé ce qu'Il a uni ?

Sabine Ginalhac

L'unité et la séparation ne se situent pas en opposition-exclusion, mais dans une tension-surgissement, d'humanité et de divin au cœur de nos existences, dans l'alliance entre l'homme et la femme, entre le féminin et le masculin en chacun de nous. Les récits bibliques nous rappellent que la voie de la bénédiction passe par le consentement à la dualité et à la séparation.

androgynie, unité, altérité, féminin, masculine

Introduction

Au-delà des réflexions sur les possibilités de convergence entre les visions scientifiques et religieuses des débuts de l'univers, les récits de la création de l'humanité dans les livres de la Genèse ne soulèvent généralement que peu d'interrogations : juste une indulgence devant la naïveté de légendes qui ont bercé nos enfances, ou une émotion suscitée par le souffle poétique qui les baigne. Et pourtant une lecture attentive des deux premiers chapitres de la Genèse, et notamment les récits de la création de l'humanité, peut s'avérer soudainement intrigante.

Quelle signification donner à ces deux actes divins consécutifs que sont le modelage de l'homme à partir du sol — venant lui-même après une création initiale par la parole divine en Gn 1 —, puis l'extraction de la femme d'un côté (voire d'une côte !) de l'homme par une sorte d'opération chirurgicale ? Pourquoi donc Dieu a-t-il séparé ce qu'il venait juste d'unir ?

Et ceci d'autant plus que cette modalité de création entre en résonance avec de nombreux mythes où un androgyne primordial se trouve scindé par les dieux pour faire émerger l'homme et la femme, qui n'auront ensuite de cesse de retrouver cette unité perdue. Serait-ce là le destin de l'humanité ? Ceci expliquerait-il le sentiment de perte et d'abandon avec lequel nous devons si souvent composer ?

Nous nous proposons de cheminer dans ce questionnement au fil de quatre étapes. D'abord nous chercherons à vérifier dans le texte biblique si Dieu a effectivement uni l'homme et la femme. Ensuite, nous examinerons en quoi et comment Dieu a séparé. Puis, nous solliciterons l'apport de la philosophie, et notamment d'Emmanuel Lévinas, pour déterminer le pourquoi de cette séparation. Enfin nous lierons la gerbe en revenant à notre question de départ — pourquoi Dieu a-t-il séparé ce qu'il a uni ? —, pour suggérer une voie de dépassement, ou d'intégration, de cette antithèse formelle unité/séparation par la perspective de l'alliance et l'évocation de l'empreinte trinitaire dans nos existences humaines.

Dieu a uni l'homme et la femme

Le texte biblique nous permet-il réellement de dire que Dieu a uni l'homme et la femme ? Ne faudrait-il pas plutôt parler de création de l'humain dans l'unité ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous allons relire avec attention les deux péricopes qui nous décrivent la création de l'humain d'abord en Gn 1,27, puis en Gn 2,7.

1) Gn 1,27 : « mâle et femelle il les créa »

Venant clôturer le déploiement d'un monde ordonné et harmonieux par l'énergie créatrice de la parole divine, l'humain, l'Adam, est créé « dans l'image d'Elohim », « mâle et femelle ». Le jeu des pronoms le/les, - « à l'image de Dieu il le créa » et « mâle et femelle il les créa » -, permet de distinguer l'adam en tant qu'être humain dans sa globalité et dans sa potentialité d'homme et de femme, de l'humain dans sa double spécificité sexuelle, mâle pour l'homme créé dans sa masculinité, femelle pour la femme créée dans sa féminité.¹ Nous sommes donc bien en présence de deux êtres, homme et femme, séparés.

Cette caractéristique d'avoir été créé mâle et femelle, l'humain la partage d'ailleurs avec les animaux, tout comme la bénédiction et l'ordre d'emplir la terre (Gn 1,22 ; 1,28). Cependant, il est intéressant de remarquer que, si le narrateur applique bien les termes « mâle » et « femelle » à la fois aux animaux et à l'humain, pour celui-ci, à l'inverse des animaux, il n'est pas fait mention d'espèces différentes ; l'humanité est d'emblée une, sans distinction².

Sur cet être humain posé dès l'origine dans son dimorphisme sexuel, le texte nous dit deux choses essentielles. D'abord, chacun des sexes reçoit pleine humanité. Mais surtout, être mâle ou être femelle, c'est tout simplement correspondre à l'image de Dieu, sans qu'aucun des deux ne puisse prétendre réaliser cette image divine à lui seul.

2) Gn 1,27 : : l'humain androgyne

Avec le deuxième chapitre de la Genèse, c'est une autre version de la création de l'humain et des animaux qui nous est relatée. Dans la lignée de nombreux mythes de création du Proche-Orient ancien, YHWH Elohim apparaît sous les traits d'un artisan qui façonne l'humain, l'adam, hors de la terre, l'adamah, et souffle dans ses narines pour qu'il devienne un être vivant. Cet être n'est ni mâle ni femelle ; il n'est défini que par son essence humaine, distincte de l'essence divine de son Créateur. Il faudra en fait une deuxième intervention divine pour qu'advienne, à partir de cet humain indifférencié, un homme masculin et une femme (Gn 2,21-23), qui partageront la même nature. Daniel Louys parle d'« une essence humaine d'où la sexualité est absente, différée »³, Marie Balmory d'une « possibilité de l'humain, “mâle et femelle” »⁴.

Dans cet « Adam d'avant la création de la femme »⁵, ce premier humain indéterminé sexuellement, on peut voir un androgyne au sens symbolique du terme, asexué, potentiellement

¹ Cf. cours de fr. Jorel François, « Androgyne, Il le créa », p. 45

² Walter Vogels, *Nos origines*, p. 57

³ Daniel Louys, *Le Jardin d'Eden*, p. 34

⁴ Marie Balmory, *La Divine Origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, p. 75

⁵ Cf. cours de fr. Jorel François p. 44, repris de W. Vogels, *Nos origines*, p. 65

homme et femme. Cette version de la création humaine s'apparente aux grands mythes d'origine de l'humanité, notamment l'androgynisme du Banquet de Platon, même si, comme nous le verrons ultérieurement (Cf. par. D), l'homme et la femme s'y trouvent pas qualifiés de manière différente.

3) Dieu a créé l'humain dans l'unité

A l'issue de cette lecture rapide des deux versions de la création de l'humain (Gn 1,27 et Gn 2,7), nous pouvons constater que leur accent ne porte pas sur l'union de l'homme et de la femme, mais sur l'unité ontologique de l'humanité, à la différence du monde animal et végétal fait de diversité. Cette unité est donnée comme vocation, comme projet d'existence à une humanité créée à l'image de Dieu.

Pour cela, l'humain, lié à la terre dont il est issu, reçoit en propre l'haleine de vie insufflée dans ses narines par Dieu. Le jeu de mots de la langue hébraïque entre l'haleine (*nishmat*) et la capacité à donner des noms (*shémot*) aux animaux⁶ incite à mettre en lien ce souffle avec la parole et à y voir ce qui permet à l'homme de participer à l'activité créatrice de Dieu et, par là, de se distinguer des animaux.

Pour autant, le fait que l'humain partage avec les animaux cette caractéristique d'être « *mâle et femelle* » nous invite à ne pas oublier qu'il y a de l'animalité en l'homme. La tâche de réaliser l'unité et l'harmonie passe donc forcément par la maîtrise de ces forces animales et par le respect de l'altérité ; et c'est précisément ce que la suite du deuxième récit va développer avec l'entrée en scène de l'homme masculin et de la femme, *ish* et *isha*, issus de la séparation de l'humain, l'*Adam*.

Dieu a séparé Adam et Eve

L'acte de séparation constitue le fondement même de la Création biblique. Dieu crée en distinguant, en mettant à distance le créé du Créateur. « *Avoir été créé, c'est exister à distance de Dieu, comme une œuvre distincte* »⁷, dit Paul Ricœur. Pour la tradition mystique juive, Dieu a choisi de se retirer pour faire place à l'homme : et c'est dans cette contraction (*tsimtsoun*) de l'infini (*Ein Sof*) que l'homme naît doté de liberté, pour exister en lui-même au sein de ce qui se trouve ainsi posé comme du monde fini.

A cette première séparation, ontologique, va succéder une seconde que l'on pourrait dire anthropologique, qui est nous relatée en Gn 2,4b-25. C'est sur ce texte que nous allons nous pencher maintenant.

1) Au point de départ, la solitude

Cet humain, cet être vivant encore sexuellement neutre, Dieu le place dans un jardin (Gn 2,15). La tradition en a fait un lieu idyllique, de façon un peu hâtive puisque, pour lui conserver sa beauté, l'homme doit lui prodiguer des soins (« *cultiver* » et « *garder* »), y engager

⁶ D'après André Wénin, « *Qu'est-ce qu'être humain ?* » dans la revue *Biblia*, pp. 22-25

⁷ Paul Ricœur, *Penser la Bible*, p. 67

sa responsabilité. Dans sa sollicitude pour sa créature, Dieu n'a pas négligé l'importance des sens : il a planté le jardin « *d'arbres beaux à voir et bons à manger* » (Gn 2,9).

Mais cela ne suffit pas, et Dieu reconnaît une forme d'échec dans son œuvre : placé au milieu de ce merveilleux jardin, promis au bonheur et à l'harmonie, l'humain n'en est pas moins seul. Or « *il n'est pas bon que l'Adam soit à sa solitude* », d'où la décision immédiate de lui faire « *un secours comme son vis-à-vis* » (Gn 2,18).

Nous voici donc au seuil de cette séparation de l'humain d'où vont émerger l'homme et la femme distincts.

Auparavant notons deux points sur cette prise de conscience que la solitude n'est pas bonne pour l'humain. Elle émane de Dieu et non de l'homme, pour qui la solitude du repli sur soi reste une tentation constante. Et surtout, comme André LaCocque le souligne, le qualificatif « *bon* » (*tov*) ne réfère pas la valeur morale de la situation, mais « *la capacité de la créature à remplir les espérances de son Créateur* »⁸. Nous comprenons ainsi que la solitude, ou plutôt la nécessité de sa rupture concerne la vocation de l'humanité.

Dieu, l'Autre de l'humain

L'humain, dépourvu d'un autre dans l'Eden ? Pas tout à fait, puisque le séjour dans le jardin est défini d'emblée comme une cohabitation avec Dieu, l'Autre de l'Adam. C'est précisément ce que rappelle le double commandement de l'accès aux arbres du jardin (Gn 2,16s), à la fois don et interdit ; ainsi, « *l'arbre réservé constitue un lieu-témoin de la présence divine* »⁹. Comme nous l'avons vu précédemment, le don de l'haleine de vie implique une certaine communauté de souffle entre l'humain et Dieu

Mais cet Autre ne suffit pas pour combler la solitude de l'homme, et c'est Dieu lui-même qui en prend acte. « *L'homme est seul, même face à Dieu.* »¹⁰. Il ne réagit même pas lorsque YHWH lui adresse la parole, comme s'il était entièrement absorbé par son désir d'un autre (Gn 2,16s). Alors même qu'il possède la plénitude de l'être, l'humain reste en manque, en manque d'un autre de même nature que lui, un autre qu'il pourrait rejoindre. Car la séparation radicale que la Bible pose entre le Créateur et sa créature implique une distance infranchissable, une altérité irréductible : Dieu reste Dieu, l'humain reste l'humain. La Bible ne cesse de rappeler que l'homme ne peut pas voir Dieu face à face : c'est l'expérience de Moïse (Ex. 19,21;33,20), d'Elie (1 R 19,13), d'Isaïe (Is 6,5).

L'altérité à laquelle l'humain aspire, la seule qui pourra lui permettre d'entrer dans l'existence, c'est celle d'un visage-à-visage. Dans sa bienveillance, Dieu va se remettre à l'œuvre pour répondre au désir, encore inconscient, de l'Adam. Et ce faisant, il va convier l'humain à une collaboration, un projet commun : la sortie de la solitude.

⁸ André LaCocque, *Penser la Bible*, p. 22

⁹ Philippe Lefebvre, Viviane de Montalembert, *Un homme, une femme et Dieu*, p. 248

¹⁰ Pierre Gibert, *Le psychanalyste et le bibliste. La solitude, Dieu et nous*, p. 121

Un visage-à-visage

Ce désir que l'Adam ne peut pas formuler, Dieu l'explique. C'est celui d'une « aide » et d'« un visage-à-visage », seul capable de soustraire l'humain au danger de mort qui le guette du fait de sa solitude ; car l'impossibilité d'entrer en relation avec l'autre, c'est bel et bien la mort.

Et nous voilà de plain-pied dans le registre de l'alliance. En effet, l'aide (*ézer*), ce n'est certes pas la servante domestique comme des siècles de domination paternaliste ont pu le faire accroire ; mais au contraire un allié, un partenaire sur lequel on peut compter dans une situation de danger. De la même manière, la notion de vis-à-vis (*kenegdo*), implique quelqu'un que l'on peut regarder dans les yeux, auquel on peut adresser une parole. Le vis-à-vis c'est ce prochain dont Jésus viendra nous dire qu'il est chaque être humain, image de Dieu, au-devant de qui nous nous portons (Lc 10,36s).

L'Adam est « en attente de l'autre parlant »¹¹, dit Marie Balmory. En effet, lui qui n'a fait que « crier » le nom des animaux que Dieu lui présentait et les récuser comme aides potentiels (Gn 2,19s), va accéder à la parole au moment même où il sera mis en face de l'autre, l'*isha*-issue-de l'*ish*. Mais pour cela, il faudra la médiation d'une opération très concrète, à même sa chair.

2) « La chirurgie divine »¹²

Le lecteur de la Bible aurait pu s'attendre à ce que Dieu fasse l'aide de l'Adam, tout comme il avait fait l'Adam, poussière hors du sol insufflée de l'haleine de vie. Or, il n'en est rien. Dieu recourt à un nouveau mode opératoire ; de potier, l'artisan divin va se faire chirurgien, pour ouvrir « la chair » de l'Adam plongé dans la « torpeur », et « bâtir » une femme de l'« un de [ses] côtés » (Gn 2,21b).

Voyons d'un peu plus près ce qu'implique cette « chirurgie divine » pour la relation qui va s'instaurer entre l'homme et la femme.

La non-conscience

De nos jours, il est bien évident que toute intervention chirurgicale s'accompagne d'une anesthésie ; et il est tout aussi clair qu'il n'en était pas ainsi au moment où les récits bibliques furent mis par écrit. Mais au-delà de cette logique médicale tout anecdotique, il n'est pas anodin qu'Adam soit plongé dans la torpeur (*tardemah*). Le sommeil, c'est par excellence la dé-maîtrise, comme si la conscience de l'humain était mise entre parenthèses pour une plus grande perméabilité à ce qui vient de Dieu.

C'est dans ce même état de torpeur que Jacob prendra conscience de la présence de Dieu à ses côtés, au cœur même des tribulations de son existence (Gn 28,10-19), que Joseph entendra l'annonce que sa fiancée va donner naissance au Messie (Mt 1,19-25).

La blessure

L'acte chirurgical implique une blessure pour l'Adam, jusqu'alors installé dans la plénitude et l'intégrité de son humanité. Pour que de cette commune humanité émerge la femme et

¹¹ Marie Balmory, *La Divine Origine*, p. 75

¹² Expression empruntée à fr. Jorel François, cours Domuni, p. 77

l'homme mâle, l'*Adam* va subir une mutilation, une amputation d'une moitié de lui-même écrivait Philon d'Alexandrie¹³.

Atteint dans son intégrité physique, il déchoit de la plénitude qui était la sienne. Mais cette séparation-coupure est indispensable pour que naissent, dans le même surgissement, l'aide de l'*Adam*, la femme, et l'homme-mâle, et que se réalise ainsi le dimorphisme sexuel posé en Gn 1,27. En effet ce n'est qu'au moment où la femme, tirée de l'humain, lui est présentée que l'homme est mis en capacité, dans le même mouvement, de la reconnaître en la nommant femme-*isha*, et de se nommer lui-même homme-*ish*. C'est dans un cri d'émerveillement et de bonheur qu'il devient un être parlant : désormais, il a conscience de qui il est et il a la certitude qu'il ne sera plus jamais seul. Dans cette advenue conjointe à l'existence et à la relation se joue une véritable mutation soulignée par la richesse de la langue hébraïque : « d'*Adam* tiré de l'*adamah*, il devient *ish-dont-isha-a-été-tirée*. »¹⁴

Le texte biblique affirme ainsi, — et la psychologie pourrait sans peine y acquiescer —, que seul un double manque permet le surgissement de l'altérité¹⁵ : d'une part, la torpeur qui instaure ce « *non-savoir fondamental* »¹⁵ grâce auquel aucun des partenaires n'a accès ni à son origine, ni à celle de l'autre ; d'autre part, la blessure qui, par la perte de l'intégrité physique, empêche l'homme et la femme de se prétendre complet. « *La relation devra donc se construire sur la base d'un consentement à cette double perte*. »¹⁵

Pourquoi Dieu a-t-il séparé ?

Le texte dit sans ambages que l'objectif de Dieu en séparant l'humain était de le soustraire à la solitude mortifère, ou du moins incompatible avec la vocation qu'il lui avait conférée. La création de l'humanité s'inscrit ainsi sous le signe de l'être et du vivre avec. L'entrée en relation est constitutive de l'être humain. Solitude équivaut à stérilité, à non-vie.

Pour autant, s'agit-il simplement pour l'homme de ne pas demeurer seul avec Dieu dans le Jardin ? Retournons donc au texte biblique pour tenter de cerner quels sont les enjeux et les fruits de cette séparation de l'humain en homme-mâle et femme.

3) L'interdit, condition de fécondité de la séparation

Comme le fait très intelligemment remarquer Marie Balmory¹⁶, la séquence des péricopes bibliques n'est pas sans revêtir un sens profond. L'autre de l'homme, celui auquel il pourra dire « Tu », ne peut advenir qu'après que YHWH se soit lui-même adressé à l'humain en « Tu » pour lui donner la nourriture de tous les arbres du jardin, à l'exception d'un seul (Gn 2,16s). Car le don s'accompagne ici de l'interdit, et ce n'est certes pas un hasard si cet interdit se trouve posé entre la naissance de l'humain (Gn 2,7) et celle de l'homme mâle et de la femme (Gn 2, 21-23). En posant la non-confusion du « Je » et du « Tu », l'interdit divin instaure la loi de relation, ouvre le champ de la culture, « *lieu de rencontre des êtres parlants* ». En effet, si je mange

¹³ Cité par fr. Jorel François, cours Domuni, p. 77

¹⁴ Philippe Lefebvre, Viviane de Montalembert, *ibid.*, p. 250

¹⁵ André Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12.4*, p. 75

¹⁶ D'après Marie Balmory, *ibid.*, pp. 78-82

l'autre, je l'assimile, il devient moi-même et je suis renvoyé à ma solitude, dans une terrifiante « *logique du néant* ».

Le serpent va précisément s'attacher à pervertir cette logique, en disant à la femme : tu peux tout avoir, nul frein à la convoitise, mais alors il faut que tu renonces à être un « Je », à advenir comme sujet (Gn 3). Cette dialectique n'est pas sans nous rappeler l'épisode des tentations de Jésus au désert, invité par le diable à se prosterner devant lui pour recevoir pouvoir sur « *tous les royaumes de l'univers* » (Lc 4, 5.12). Mais Jésus sort vainqueur de la tentation, alors que la femme et l'homme y succombent l'un après l'autre. C'est ainsi que le serpent parvient à transformer la « bonne séparation » qui permet la rencontre et l'émergence du sujet en une séparation entre l'humain et le divin qui va rendre la vie des humains singulièrement difficile, car coupée de sa source ; exilant ainsi l'humain de ce qui selon Paul Ricœur caractérise la condition de créature, c'est-à-dire « *la proximité dans la séparation* »¹⁷.

Nous allons voir maintenant comment l'ouverture à l'altérité, encadrée par l'interdit de non-confusion, constitue, dans une même dynamique, la voie d'accès à l'autre en même temps qu'à soi-même ; nous nous référerons pour ceci aux grandes lignes de la philosophie de l'altérité d'Emmanuel Lévinas.

4) L'altérité ¹⁸

Pour E. Lévinas, l'interdit de la mainmise sur l'autre, de sa captation comme objet, constitue la possibilité même de la relation. « *L'interdit est ce par quoi l'Autre échappe à la néantisation comme à l'objectivation.* »¹⁹. L'Autre doit ainsi demeurer un être totalement séparé, « *visage* » et « *mystère* ». Mais paradoxalement, cette séparation radicale n'implique pas la négation de toute relation ; car c'est précisément dans cet intervalle préservé par la séparation entre deux sujets que se trouve le lieu de surgissement et d'épanouissement de la rencontre, comme si « *ne pouvait être relié que ce qui est indépendant* »²¹. C'est le processus du désir qui, creusant sans fin le sujet, lui fait prendre conscience de sa structure originellement incomplète, de cette « *insatisfaction sans satisfaction possible... hors de toute satisfaction ou insatisfaction* »²⁰, et qui le porte vers Autrui pour accomplir leur humanité commune. L'existence de chacun comme être séparé ouvre alors à la fois à la reconnaissance de l'altérité, l'autre du sujet, et à la possibilité d'exister par soi-même, car « *l'autre est source de soi* ».²¹ La rencontre provoque une rupture de la totalité globalisante et permet ainsi l'intrusion de l'Infini.

Paul Ricœur ne dit pas autre chose quand, dans son ouvrage « *Soi-même comme un autre* », il oppose l'identité « *ipse* » à l'identité « *idem* ». L'identité n'est pas donnée au départ tel un noyau dur qu'il faudrait préserver de toute intrusion. Au contraire, c'est une construction, une dynamique qui laisse advenir l'inattendu, l'autre à l'extérieur de moi, mais aussi l'autre en moi — car il y a de l'altérité en moi ; cette altérité intérieure que Carl G. Jung ²² nomme *animus*

¹⁷ Paul Ricœur, *ibid.*, p. 72

¹⁸ Je m'inspire ici très directement du cours Domuni de Claire-Marie Monnet, *La relation à l'autre dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, pp. 53-70

¹⁹ Claire-Marie Monnet, *ibid.*, p. 56

²⁰ Claire-Marie Monnet, *ibid.*, p. 63, citant Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p. 196

²¹ Claire-Marie Monnet, *ibid.*, p. 57

²² D'après l'article d'Etienne Perrot sur Jung, dans l'Encyclopaedia Universalis, pp. 172-175

chez la femme et *anima* chez l'homme et dont l'intégration est indispensable au processus d'individuation.

Ce travail et cette responsabilité d'humanité, c'est précisément l'objet de la narration biblique dans ces premiers chapitres du livre de la Genèse. L'accomplissement de notre vocation divine à l'unité passe irrévocablement par la rencontre, dans le respect de l'altérité. Mais le récit biblique, pour mythique soit-il ou précisément parce qu'il relève du registre mythique, est loin d'être aussi simpliste que l'on voudrait parfois le penser.

Cet avenir de bonheur tout tracé, puisque toutes les conditions requises sont offertes, va se trouver bousculé par la transgression, et par l'incapacité de l'homme à faire entièrement confiance à son Créateur. Dès le départ, l'homme-mâle, submergé par le bonheur d'avoir enfin trouvé l'aide qu'il désirait tant, se fourvoie. En effet, son discours (Gn 2,23) trahit un déni de l'altérité de sa partenaire. Il la définit d'emblée à partir de lui-même, comme si finalement, elle n'était que « *lui hors de lui* »²³. Il n'a de cesse que de combler le manque, de refuser la différence : manque et différence qui sont les conditions sine qua non de la relation et de l'accession à lui-même, comme nous venons de le voir. Il en oublie même YHWH, dont il ne reste nulle trace dans son discours.

On voit bien par là qu'en l'absence de Dieu, la relation entre sujets se trouve aussitôt pervertie. Le chemin vers l'autre passe forcément par l'Autre. C'est cette réalité et cette promesse que Jésus de Nazareth, l'Envoyé du Père, viendra actualiser en réitérant cette démarche : venir à la rencontre de celui qui est exclu de la communauté humaine pour le restaurer dans sa dignité d'interlocuteur de Dieu, appelé à répondre depuis le lieu où il se tient dans sa vérité de sujet.

Mais la réflexion existentielle sur l'altérité ne doit pas nous laisser oublier cette autre dimension non négligeable de la séparation qu'est la sexuation, condition même de la reproduction.

5) La sexuation

L'opération chirurgicale divine réalise, comme nous l'avons dit, l'advenue de l'homme-mâle et de la femme-femelle, et les situe d'emblée dans cette perspective de « *se coller* » l'un à l'autre pour devenir « *une seule chair* » (Gn 2,24)

Par la reproduction, l'homme et la femme participent à une forme de prolongation humaine de la création divine. La promesse biblique, d'Adam à Zacharie et Marie en passant par Avram et bien d'autres, est par excellence celle de la fécondité. Néanmoins, le texte nous invite à ne pas en rester à cette dimension de la relation homme-femme. Il est intéressant de remarquer que si Gn 1,28 lie la création de l'humain dans son dimorphisme sexuel à la procréation et à la promesse de la fécondité, Gn 2 se contente de célébrer le couple sans dire mot de la procréation. Et en effet, bien que la sexualité précède la faute, ce n'est qu'après la faute qu'Adam connaît sa femme et engendre Caïn (Gn 4,1).

Ce que nous propose donc Gn 2, c'est une conception du couple comme existant avant tout pour le vis-à-vis, la relation, le dialogue, l'harmonie. L'union de la chair, et non seulement des corps, constitue pour l'homme et la femme un projet à inventer ensemble, et non la simple

²³ André Wénin, *ibid.*, p. 79

soumission à un impératif biologique. Il s'agit d'« *un partenariat actif entre l'homme et sa femme et Dieu* »²⁴, qui relève du registre de l'intime, de l'intériorité, cette intériorité dont sont issus l'*isha* et l'*ish* selon le récit de Gn 2.

Le rapport *ish-isha* ne se cantonne donc pas à la sexualité et à la finalité de la procréation, car il préfigure tous les rapports entre les humains.

Si l'on revient à une optique plus anthropologique, il serait d'ailleurs dommageable de réduire la personne à son sexe, même si le corps sexué occupe une place importante tant dans la construction du psychisme individuel que dans le fonctionnement de nos sociétés²⁵. En effet, les médecins et psychologues constatent, dans leurs recherches sur les formes médicales d'hermaphrodismes, que la notion de sexe est loin d'être aussi limpide qu'il peut y paraître de prime abord. Leurs travaux soulignent la dissociation qui existe chez l'homme entre sexualité et reproduction. Ils attirent notre attention sur le danger qu'il y a à confondre le fait d'*avoir* des caractères sexuels, mâles ou femelles, avec le fait d'*être* un homme ou une femme, et par la même, sur la nécessité de préserver une distance entre ce que la personne est et l'image qu'elle renvoie aux autres. La soumission au regard d'autrui nous ramène à la tentation de manger l'autre. Ces réflexions rendent étonnamment actuel le récit biblique.

Dieu a séparé ce qu'il a uni

Nous venons de constater à quel point les récits bibliques de création de l'humain ne se laissent pas enfermer dans une perspective unique.

Unité de l'humanité dès l'origine, sans nul doute, mais tout aussi clairement, dualité et séparation qui débordent largement les nécessités de la reproduction, parce que conditions nécessaires de l'avènement de l'humain. Dieu a donc effectivement séparé ce qu'il a créé dès l'origine dans l'unité, pour ouvrir la voie de la fécondité, qui ne se réduit pas à la reproduction.

Après un rapide retour au mythe de l'androgynie pour marquer l'apport de la vision biblique, il nous reste maintenant à tenter de préciser cette voie de la bénédiction divine.

1) Le mythe de l'androgynie

Dans de nombreux mythes d'origine de l'humanité comme dans *le Banquet* de Platon, mais aussi dans l'interprétation de Gn 1-2 par certains rabbins juifs, l'androgynie primitif, doté à la fois des organes sexuels mâles et femelles, symbolise la perfection d'un état primordial. Une « chirurgie divine » le déloge de cette plénitude et l'oblige à se mettre en quête de cette moitié de lui-même qui lui a été arrachée pour recouvrer son intégrité primordiale et reconstituer symboliquement l'humain originel.

Le récit de Gn 2 s'inscrit tout à fait dans cette logique — puisqu'en s'attachant l'un à l'autre, l'homme et la femme sont promis à faire une seule chair et à retrouver ainsi leur

²⁴D'après Philippe Lefebvre et Viviane de Montalembert, *ibid.*, pp. 250-251

²⁵D'après « *La loi du genre* », une émission radiophonique de France Culture, 25.11.2008, où intervenaient notamment Claire Bouvattier, pédiatre endocrinologue, Geneviève Gaborit de Bousquet, psychologue clinicienne, Catherine Vidal, chercheur en neurobiologie et Priscille Touraille, anthropologue.

condition originelle —, mais avec toutefois une nuance primordiale au plan anthropologique. En effet, dans le mythe de l'androgynisme du *Banquet* de Platon, Zeus inflige la séparation aux êtres humains primordiaux pour les punir d'avoir voulu s'attaquer aux dieux. Au contraire, dans le récit biblique, même après la faute originelle, l'humain garde sa condition d'image de Dieu et son pouvoir sur les créatures (Gn 5,1;9,6). Il est certes exclu du Jardin, mais il n'est pas déchu de sa vocation. Il ne lui reste plus dès lors qu'à assumer la responsabilité de son choix et à s'engager dans l'aventure humaine. Dieu reste à ses côtés. Cette présence de « *Dieu avec nous* », jusque dans la souffrance la plus extrême, prend toute sa réalité avec l'Incarnation de Dieu en Jésus de Nazareth, l'Emmanuel.

En quoi réside donc l'originalité de la séparation biblique ?

2) De l'unité donnée vers l'unification par l'alliance

Nous avons relevé que l'homme recevait, de sa création à l'image de Dieu, la vocation de réaliser l'unité. Catherine Chalier²⁶ souligne que la Torah commence par la deuxième lettre de l'alphabet *Beit* (*bereshit*), laissant ainsi la première lettre *Aleph* « *la lettre de la pure unité [...] voilée à la sensibilité du regard humain* ». C'est cette unité à la fois donnée et cachée « *dont le souffle anime Adam pour qu'il se lève et désire la connaître* » et qui l'appelle, comme Avram, à se mettre en route vers l'autre, vers l'inconnu, pour devenir une bénédiction pour « *toutes les familles de la terre* » (Gn 17,16).

Unité ou unification, il s'agit là d'un processus, d'une dynamique, d'une germination. Pour mener à bien cette tâche qui est aussi responsabilité à assumer sous l'horizon de la promesse divine, le texte biblique ouvre une voie originale, la voie de l'alliance.

D'abord alliance de l'humanité avec la nature : l'homme est invité à prendre soin du jardin qui lui offre en retour des arbres « *beaux à voir et bons à manger* » (Gn 2,9;15). C'est ensuite l'alliance entre l'humain et Dieu, initiée dans cette recherche d'un vis-à-vis pour l'Adam menacé de mort par son état de solitude. C'est enfin, pour ce qui est des deux premiers chapitres de la Genèse, l'alliance entre l'homme et la femme, appelés à réaliser « *une seule chair* » (Gn 2,24). Cette alliance va continuer à se déployer, en dépit de toutes les chausse-trappes qui à chaque pas menacent de renvoyer l'homme à l'enfermement de la solitude qui refuse l'(a)Autre, tout au long des livres bibliques, au travers de destins tout à fait humains : d'Abraham à Moïse et aux prophètes ; jusqu'à une jeune femme juive, Marie, qui acceptera d'accueillir l'Alterité, assumant par là même le risque d'une certaine solitude, « *la solitude de l'élue... sur qui tombe l'impensable* »²⁷.

Comme l'ont fort bien souligné Philippe Lefebvre et Viviane de Montalembert par le choix du titre de leur ouvrage, cette histoire, — dont les maîtres mots sont promesse, bénédiction et alliance —, est bien celle d'« *un homme, une femme et Dieu* »²⁸, unis dans l'amour et le respect, séparés mais en chemin vers l'unité. Il ne s'agit plus alors simplement de résorber la séparation-coupure originelle, de réparer la faute, mais de réaliser le mystère des *noces*, cette

²⁶Catherine Chalier, *Les lettres de la Création*, pp. 7-11

²⁷Jacques Arènes, *ibid.*, p. 41

²⁸Philippe Lefebvre, Viviane de Montalembert, *ibid.*

« *qualité unique et particulière de [la] chair pétrie de l'Esprit qui la fait "une" »*²⁹, à laquelle l'homme et la femme accèdent ensemble lorsqu'ils se reçoivent l'un l'autre comme « *unis en une même volonté conjugée au vouloir du Père* »³⁰. Cette alliance, Jésus Christ viendra la renouveler, encore et toujours en vue de l'unité des hommes entre eux et des hommes avec Dieu (Jn 17).

Nous voilà conduits au seuil d'un autre mystère, celui de la Trinité, comme modèle divin de l'altérité dans l'unité.

3) L'icône trinitaire : passage de l'image à la ressemblance

Le mystère du Dieu Trinité, un en trois Personnes, nous offre l'image de la réconciliation entre l'un et le multiple, d'une unité qui valorise l'altérité de chacun dans une dynamique d'alliance et de communication incessante. Cette dynamique de vie et d'amour nous est proposée comme modèle, pour nous réaliser en tant que sujets appelés à vivre en relation avec d'autres au sein de nos communautés (familiale, sociale, ecclésiale).

En effet, la source de l'unité des hommes entre eux, et de l'unification intérieure de chacun qui en est la condition, ne peut résider que dans l'Esprit d'amour, l'Esprit du Père et du Fils, qui irrigue et vivifie nos relations humaines pour leur donner fécondité. Il est Celui qui nous conduit dans la réalisation de la tâche qui nous est confiée dès l'origine, celle de réaliser la ressemblance. La ressemblance faisait partie intégrante du projet créateur divin. En se limitant à réaliser uniquement la première partie de son programme (Gn 1,26s : « *Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance... Dieu créa l'homme à son image* »), Dieu nous a ouvert une perspective d'avenir : réaliser la ressemblance dans l'acquiescement et la relation à l'a(A)utre, dans l'amour accueilli et offert.

Tant il est clair que c'est en termes de projet et non d'essence que le texte biblique nous invite à définir l'humain. Ce projet est tout à la fois humanisation et divinisation, indissolublement liées, comme l'ont enseigné les Pères de l'Eglise.

Mgr Pierre Claverie, évêque d'Oran, assassiné le 1er août 1996, rappelait : « *Nous ne savons rien ni de Dieu ni de l'homme hors ce frère en humanité en qui l'Esprit nous donne de voir l'icône de la divinité* ».

Conclusion

Au fil de notre lecture des récits bibliques de la création de l'humain, nous avons pu vérifier que l'unité et la séparation ne se situaient pas en opposition-exclusion, mais dans une tension-surgissement, d'humanité et de divin au cœur de nos existences, dans l'alliance entre l'homme et la femme, entre le féminin et le masculin en chacun de nous. Ces récits ne visent donc pas à instiller en nous une nostalgie d'une unité perdue, d'une totalité bienheureuse à laquelle il faudrait revenir. Bien au contraire, ils nous rappellent que la voie de la bénédiction passe par le consentement à la dualité et à la séparation. Seul l'amour dans la séparation permet de recevoir cette bénédiction. Ils nous invitent à la croissance de notre humanité dans la joie de

²⁹Philippe Lefebvre, Viviane de Montalembert, *ibid.*, p. 260

ne plus jamais être seul mais dans la responsabilité d'être soi, à l'accomplissement de notre vocation d'unité, qui n'est pas uniformisation et réduction au même mais accueil de l'altérité en soi-même et dans l'autre.

C'est là toute une dynamique qui s'inscrit dans un temps qui n'est pas uniquement celui du passé.

Nous savons aujourd'hui que les récits de la Genèse, même s'ils semblent nous parler de temps immémoriaux et même mythiques, ont été mis par écrit pour permettre à Israël de donner un sens à son présent, essentiellement l'exil, et de rester capables d'imaginer un avenir dans l'alliance avec son Dieu. Nous aussi qui les lisons et les méditons aujourd'hui, nous avons conscience qu'ils nous parlent de notre présent, et qu'ils nous laissent entrevoir notre avenir, nous ouvrant à l'espérance. La vision de Dieu dans le visage-à-visage appartient à l'eschatologie, elle est pour chacun de nous l'horizon de ce processus de construction de la ressemblance divine qui ne peut se réaliser que dans la rencontre et la collaboration avec l'autre.

Terminons avec ce magnifique résumé de Paul Beauchamp : « *commémorer de cette façon l'origine, c'est en réalité anticiper la fin et créer l'espérance... raconter la création, c'est l'espérer possible, c'est la rendre désirable comme fin.* »³⁰

Samuel AMSLER, *Le secret de nos origines. Étrange actualité de Gn 1-11*, Lausanne, Editions du Moulin, 1993

Jacques ARENES, Pierre GIBERT, *Le psychanalyste et le bibliste. La solitude, Dieu et nous*, Paris, Editions Bayard, 2007

Marie BALMARY, *La Divine Origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Biblio Essais, 2005

Paul BEAUCHAMP, « La Première Page de la Bible », dans *Le Monde de la Bible*, Hors-série « La Création », Paris, Editions Bayard, 2003

Claude BIRMAN. Emmanuel LEVINAS - *Altérité et responsabilité, Conférences de l'Église Réformée d'Auteuil*, 10 avril 1999

Jacques BRIEND, « Les deux récits de la Genèse », dans *Le Monde de la Bible*, Hors-série « La Création », Paris, Editions Bayard, 2003

Catherine CHALIER, *Les lettres de la Création*, Paris, Editions Arfuyen, 2006

Philippe LEFEBVRE, *Viviane de Montalembert, Un homme, une femme et Dieu*, Paris, Editions du Cerf, 2007

Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1971 (rééd. Livre de Poche 2000).

³⁰Paul Beauchamp, « *La Première Page de la Bible* », dans *Le Monde de la Bible*, hors-série « La Création », pp. 46-49

- Daniel LOUYS, *Le Jardin d'Eden, mythe fondateur de l'Occident*, « Lire la Bible », 95, Paris, Paris, Editions du Cerf, 1992
- Erri DE LUCA, *Noyau d'olive*, Arcades, Paris, Gallimard, 2004
- Claire-Marie MONNET, *La relation à l'Autre dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Cours Domuni, 2004-2005
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1909
- Paul RICŒUR, André LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Editions du Seuil, 1989
- Daniel SIBONY, *Lectures bibliques*, Paris, Editions Odile Jacob, 2006
- Walter VOGELS, *Nos origines, Genèse 1-11*, Ottawa, Editions Novalis, 1992
- André WENIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Editions du Cerf, 2007
- André WENIN, « Les deux récits de la Genèse », dans *Biblia No 2*, Paris, Editions du Cerf, sept.-oct. 2001
- Encyclopaedia Universalis, Paris, Encyclopaedia Universalis Editions, 1995