

Université de Montréal

Analyse processuelle de Genèse 2:4b-25
Incidences herméneutiques et théologiques

par
Lydwine Olivier

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en théologie, option études bibliques

Novembre 2009

© Lydwine Olivier 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Analyse processuelle de Genèse 2:4b-25
Incidences herméneutiques et théologiques

présenté par :

Lydwine Olivier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre Létourneau président-rapporteur

Robert David directeur de recherche

Denise Couture membre du jury

Résumé

Dans un monde devenu séculier et où la tradition chrétienne est en recul, on est en droit de se poser la question de la pertinence des textes bibliques. En lien avec cette situation, on peut aussi se demander quelle représentation de Dieu émerge de la façon dont on accueille ces textes. Ce type de questionnement sous-tend l'intérêt que peut représenter une approche processuelle des textes bibliques, approche encore peu connue dans le monde francophone. Celle-ci est-elle en mesure d'apporter une certaine nouveauté dans la vision de Dieu généralement proposée en milieu chrétien ? Pour répondre à cela, il a semblé pertinent de tenter l'exercice à partir d'un texte englobant et fondateur. Genèse 2, connu pour raconter la création d'Adam et Ève, est porteur d'images presque stéréotypées à force d'avoir été lu et remâché. À ce titre, il a paru particulièrement approprié. Mais, avant même d'explorer le texte sous un angle processuel, il s'est avéré indispensable de commencer cette démarche par une traduction personnelle du texte hébreu, à partir et avec l'aide d'une analyse syntaxique et textuelle, dont on verra qu'elles ont ouvert le texte à de nouvelles hypothèses de traduction, de nouvelles nuances, comme autant de pistes à confronter à une théologie processuelle. Enfin, cette analyse ne peut se faire sans être en dialogue avec différents commentaires, exégétiques ou non, afin de souligner les convergences comme les divergences rencontrées au fil de la recherche et de la réflexion.

Mots clefs : Bible – A.T. - Genèse 2 – Exégèse - Herméneutique – Interprétation – Théologie processuelle – Procès – analyse syntaxique.

Abstract

In the world that has become secular and where the Christian tradition is declining, we are entitled to question the pertinence of the biblical texts. In link with this situation, one can also wonder which representation of God arises depending how one receives these texts. This type of questioning underlies the interest that a Process approach of biblical texts can represent, even though the approach is still not much known in the French-speaking world. Does this approach possesses the ability of bringing some novelty to the vision of God generally offered in the Christian world ? To answer this, it seemed preferable to try the experience from a founding and forerunner text. Genesis 2, known to tell the creation of Adam and Eve, is bearing most stereotypic images by having been read and read, and chewed again. Therefore, seemed to be particularly accurate. But even before exploring the text from a Process angle, it has been proved essential to begin this with a personal translation of the Hebrew text, from and with the help of a syntactic and textual analysis, which as it will be shown, has conducted to open the text to new assumptions of translations and nuances, as so many tracks to be confronted to a Process theology. Finally, this analysis cannot be made without engaging in a dialogue with different commentaries, exegetical or not, in order to underline the convergences as well as the divergences met in the course of the research and of the reflexion.

Key words : Bible – A.T. - Genesis 2 – Exegesis - Hermeneutic – Interpretation – Process Theology – Process – syntactical analysis.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	iii
Abstract	iv
Liste des abréviations :	vii
Introduction	1
I- Pourquoi une analyse processuelle ?	1
II - Pourquoi Genèse 2 ?	3
III- L'hypothèse de base	6
IV - Plan	6
Chapitre 1 Traduction et justification des choix de traduction	9
I - Traduction de Genèse 2:4b-25 : Quand Dieu crée l'altérité	10
II - Genèse 2 : un texte autonome ?	12
1- Justification du début du texte	12
2- Justification de la fin du texte	14
III - Regard sur les constructions verbales du texte	15
IV – Le cohortatif : quand Dieu se donne un « pro-jet »	17
V - Analyse textuelle et syntaxique : un récit en 11 tableaux	18
1- Le narrateur plante le décor	18
2- Dieu modèle l'humain	22
3- Dieu plante un jardin	23
4- Le narrateur nous décrit les contours du jardin	26
5- L'humain s'installe dans le jardin, Dieu lui montre ses limites	27
6- Quand Dieu voit que « être pour soi » n'est pas bon	30
7- Premier essai d'aide en vis-à-vis : Dieu modèle les animaux	31
8- Second essai d'aide en vis-à-vis : Dieu construit une femme	34
9- L'humain reconnaît la femme	35
10- Un couple : définition et ambiguïtés	35
11- Épilogue : une nudité à deux, dans une saine égalité	40
Conclusion	41
Chapitre 2 Un Dieu en relation avec une création « in-finie »	43
I - Dieu comme impulsion de vie	44
II - Un humain, fruit de la terre et du désir de Dieu	47
III - Quand le végétal devient signifiant pour la vie humaine	52
IV - Des limites pour structurer la vie	54
1- Des limites spatiales et économiques qui situent l'humain	54
2- Servir et garder : prémisses de la relation structurante au monde	56
3- Des limites à l'être et au temps pour structurer l'humain	58
Conclusion	62
Chapitre 3 L'altérité au cœur de la création	65
I - L'altérité : fruit du désir de Dieu face à la solitude humaine	66
II - L'animal : un début de réponse d'altérité	68
III- L'humain comme point de départ nécessaire à l'altérité	72
IV- La femme comme symbole absolu de l'altérité	77
V- L'altérité sexuée comme structure de l'humanité	80

VI- Les conséquences de la différenciation : le couple, la famille, microcosme de la société _____	85
VII - Épilogue : Quand l'intimité tient une saine distance _____	87
Conclusion _____	90
Chapitre 4 Et Dieu dans tout cela ? _____	93
I – Dieu face au libre arbitre des entités _____	94
II – Omniscience ou impuissance de Dieu ? _____	97
III – La force du pro-jet comme impulsion primordiale _____	100
IV – Sollicitude de Dieu et pôle conséquent _____	102
Conclusion _____	105
Conclusion _____	107
Bibliographie _____	113

Liste des abréviations :

AT	Ancien Testament
BNT	Bible nouvelle traduction
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia : Bible hébraïque à partir de laquelle j'ai traduit Genèse 2
Cohort.	Cohortatif
Ex	Livre de l'Exode
Ez	Ezéchiël
FBJ	Bible de Jérusalem en français
GKC	Gesenius' Hebrew Grammar – enrichie par Krauttsch & Cowley
Gn ou Gen	Livre de la Genèse
Is	Livre d'Isaïe
J	Source yahviste
LXX	La Septante, Bible grecque
Nb	Livre des Nombres
P	Source P : source pristique (ou sacerdotale)
PNS	Phrase nominale simple
Ps	Psaumes
R	Livre des Rois
Sam	Livre de Samuel
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible
Way	Wayyiqtol

*À Céline, Kessie, Marie-Ève, Sonia et Xénia,
oreilles attentives,
cœurs ouverts,
soutiens indéfectibles.*

*À Robert David, in-estimable directeur,
le procès dans les voiles, l'hébreu dans le cœur*

La certitude de Dieu, Yossel fils de Yossel l'éprouve avec une force nouvelle, sous un ciel vide. Car s'il existe si seul, c'est pour sentir sur ses épaules toutes les responsabilités de Dieu. Il y a sur la voie qui mène au Dieu unique un relais sans Dieu. Le vrai monothéisme se doit de répondre aux exigences légitimes de l'athéisme. Un dieu d'adulte se manifeste précisément par le vide du ciel enfantin. Moment où Dieu se retire du monde et se voile la face. [...]

Dieu qui se voile la face n'est pas, pensons-nous, une abstraction de théologien ni une image de poète. C'est l'heure où l'individu juste ne trouve aucun recours extérieur, où aucune institution ne le protège, où la consolation de la présence divine dans le sentiment religieux enfantin se refuse elle aussi, où l'individu ne peut triompher que dans sa conscience, c'est-à-dire nécessairement dans la souffrance. [... Celle-ci] révèle un dieu qui, renonçant à toute manifestation secourable, en appelle à la pleine maturité de l'homme responsable intégralement.

Mais aussitôt ce dieu qui se voile la face et abandonne le juste à sa justice sans triomphe – ce dieu lointain – vient du dedans.

Extrait de la Postface d'Émmanuel Lévinas :
Aimer la Torah plus que Dieu,
dans Zvi Kolitz. 1998. *Yossel Rakover s'adresse à Dieu,*
p. 105-107.

Introduction

Le sujet de ce mémoire trouve son origine dans une interrogation : les textes de la Bible sont-ils encore d'actualité dans notre monde ? Sont-ils encore pertinents ? La question prend un relief particulier dans un monde rationnel, séculier, façonné et dérangé par son héritage religieux judéo-chrétien. Car si la science n'a jamais été aussi omniprésente, on voit aussi que le monde est en recherche néanmoins de spiritualité, ce qui pose toujours et encore la question de l'articulation entre foi et raison. L'humain est un être de parole et de pensée, les deux étant intimement liés, même si d'aucuns donnent la préséance à l'un ou à l'autre. Or la pensée suppose une représentation mentale, une image, en lien direct avec la capacité de croire qu'a l'humain. Dieu ne peut donc échapper à ce présupposé. Si pendant longtemps le Magistère a pu tenter d'imposer une représentation de Dieu particulière, celle-ci confronte la société quand la religion dominante ne s'y trouve plus omniprésente. Je me suis intéressée à la question de l'herméneutique des textes bibliques en me demandant comment le texte pouvait encore être source vivifiante pour le lecteur, en mettant l'accent sur la représentation de Dieu que la lecture processuelle laisse émerger.

I- Pourquoi une analyse processuelle ?

Pourquoi étudier un texte de la Bible à la lumière de la théologie processuelle ? Cette question implique de remonter à la source de cette théologie, qui repose sur la métaphysique telle qu'Alfred North Whitehead l'a élaborée, que plusieurs théologiens ont repris pour développer une théologie particulière. Parce que cette pensée a émergé en terre nord-américaine, c'est une pensée qui s'est développée chez les protestants, ce qui explique en partie comment elle a pu orienter la théologie. En effet,

les Européens nous offrent pour l'essentiel des commentaires doctrinaux des Évangiles, alors que les Américains nous présentent une réflexion quasi métaphysique sur la manière dont Dieu agit dans le monde. D'un côté, la dogmatique se met à la remorque de la

théologie biblique et dépend étroitement du travail historique. De l'autre, la dogmatique élabore une compréhension générale du réel en fonction de données philosophiques, scientifiques et culturelles ; elle s'en sert pour rendre compte de l'histoire et en dégager la signification (Gounelle p. 57).

Longtemps méconnue en Europe et dans le monde francophone catholique, c'est une théologie passionnante parce qu'elle cherche ouvertement à *démontrer que Dieu est scientifiquement et philosophiquement pensable*¹. Pour Gounelle comme pour Cobb, elle cherche à montrer que, tout compte fait, *le théisme rend mieux compte des faits et explique mieux le monde que l'athéisme*. C'est pour cette raison que *la démarche part de la foi pour en dégager la rationalité* (Gounelle p. 7).

Pour Whitehead, Dieu est une nécessité logique : il est le seul pouvant remplir les trois fonctions essentielles à la bonne marche du monde : il est celui qui rend possible l'intervention des potentialités. Il est de ce fait le seul à introduire la nouveauté, et c'est lui qui incite l'*entité*² à choisir cette potentialité (Gounelle pp. 13-14). C'est lui qui introduit l'harmonie et l'unité, dans une cohérence qui lui donne sa valeur scientifique. Par conséquent, au lieu d'envisager Dieu comme extérieur au monde, la métaphysique de Whitehead propose Dieu comme entité dans le monde, au même titre que toute autre entité existante, à une différence près, comme on le verra plus loin.

En étudiant la pensée processuelle, j'ai également découvert à quel point ce courant rejoint la pensée juive sur de nombreux plans. Effectivement, le procès englobe aussi bien le monde et son rapport à Dieu que Dieu et son rapport au monde, dans une profonde immanence. C'est là qu'il rejoint la foi hébraïque, pour qui Dieu est au cœur du monde, dans un incessant va-et-vient entre le Peuple Élu qu'ils sont et ce Dieu qui les a élus, et, constamment, se rappelle à eux. Cette notion d'interrelation et de dynamisme est au cœur de la pensée processuelle : *Nous avons des relations qui créent des réalités, et non des réalités qui créent des relations* (Gounelle p. 12). Enfin l'hébreu n'a pas de mode particulier pour exprimer le présent. Ses constructions verbales expriment essentiellement

¹ A. Gounelle p. 7 se référant à la pensée de J.B. Cobb.

² La première occurrence de chaque terme processuel est indiquée en caractères italiques gras, pour alerter le lecteur que c'est un terme spécifiquement processuel. Les termes processuels seront cependant expliqués au fur et à mesure de leur utilisation. Pour toute explication complémentaire sur ces concepts, il existe deux lexiques : celui de J.B. Cobb, 2008. *Whitehead Word Book. A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality*. Claremont, P&F Press, et celui de A. Parmentier, 1968. *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. Paris, Beauchesne, situé à la fin de son ouvrage.

le passé ou l'avenir, comme si le présent n'était qu'une fine ligne entre un passé objectivé et un devenir toujours en mouvement, ce qui est, là encore, profondément processuel.

Parce que cette pensée est fondée sur le dynamisme, elle a évolué vers une théologie, puis vers une méthodologie dans son versant herméneutique. Dans la ligne processuelle, le propre de toute théologie est d'être en procès, car *toute pensée dépend d'un moment historique, et ne peut prétendre à la permanence* (Gounelle p. 7). Cette particularité joue dans la relation qui se noue entre le lecteur, le texte et, dans une moindre mesure, l'auteur. Dans les rapports qui peuvent advenir entre eux, se jouent autant de nouveaux possibles, à ajouter à tout ce qui s'est déjà dit :

Le passage à un type d'interprétation de l'Écriture inspirée de la pensée du procès ne signifie pas la mise à l'écart des autres approches exégétiques et ne vise pas à discréditer d'autres courants théologiques. Mais il faut tout de même reconnaître que ce passage implique une façon différente et originale de se positionner par rapport à des courants théologiques plus traditionnels auxquels la plupart des personnes ont été mises en contact [...] Accepter de lire l'Écriture à partir de catégories processuelles ne fait plus jamais recevoir ses textes de la même façon (David 2006 p. 215-216).

Relire les textes bibliques à la lumière de la théologie processuelle permet ainsi au théologien, mais aussi à tout un chacun, d'expliquer et d'actualiser sa tradition confessionnelle, en évitant *le piège du biblicisme qui réduit la théologie à une simple herméneutique des textes bibliques* (Gounelle p. 8). Puisque Beauchamp suggère possible *qu'aujourd'hui une exégèse allégorique soit proposée sans précautions craintives et même sans se chercher de justifications, sachant ne faire ombre à aucune autre* (Beauchamp p. 107), il me semble qu'on peut oser une lecture processuelle de la Bible.

II - Pourquoi Genèse 2 ?

Pourtant, force est de constater qu'il n'existe à peu près pas ou prou d'analyse processuelle de textes bibliques, ce que confirme Robert David : *En ce qui concerne l'exégèse de la Première Alliance, c'est le vide total, en français du moins* (David 2006 pp. 15-16). On trouve quelques commentaires bibliques à *saveur processuelle* selon le terme de David, mais ce sont, pour la plupart, des commentaires thématiques, en langue anglaise. Ce constat trouve peut-être son explication dans le fait que :

Les théologiens du Process³ ne sont pas des spécialistes du Nouveau Testament, ni de son époque. [...] Ils n'ont pas été conduits aux problèmes fondamentaux de la théologie par un

³ Certains auteurs parlent du « Process », d'autres du « Procès ».

travail exégétique. Ils les abordent à partir de la philosophie, et se préoccupent beaucoup plus de logique et d'ontologie que d'histoire (Gounelle p. 57).

Je rejoins donc Robert David quand il dit qu'il faut *tenter l'expérience d'appliquer aux textes bibliques, si possible systématiquement et méthodiquement, la plupart des aspects théologiques qui servent de fondements à l'herméneutique processuelle en particulier, et à la pensée du procès en général* (David 2006 p. 17).

J'ai donc décidé de « tenter l'expérience » sur un texte du Premier Testament, parce que les théologiens du procès sont moins familiers avec cette partie de la Bible. J'ai choisi de travailler le second récit de la création, essentiellement pour son côté archétypal *désigné par les commentateurs modernes comme mythe, comme légende ou tradition folklorique* (Alter p. 43), texte offert à la com-**préhension**⁴ de chacun pour réfléchir aux relations entre Dieu, les humains et le reste de la création. De quoi parle Genèse 2 ? Le récit met en scène Dieu, le monde et ceux qui l'habitent dans sa phase d'émergence. Il part d'un monde infini, donc en état de manques, en attente de compléments et de relation, mais riche de potentiels et du désir de Dieu. Vogels, qui applique au texte des principes sémiotiques, relève qu'*un récit est le résultat d'un manque. Si l'objet recherché est là dès le début, il n'y a pas de récit possible. Si la transformation réussit, la fin du récit consistera dans un état positif, le manque sera comblé* (Vogels p. 80). Mais Brueggemann soulève parfaitement la difficulté et l'intérêt de ces versets : *The themes and tones of the story move in so different dimensions that it diminishes what is given when we press the story too far toward any single meaning or intend* (Brueggemann p. 43). Le récit va donc nous dévoiler peu à peu comment Dieu, mais aussi les autres entités vont combler ces manques, comment elles vont entrer en relation, comment elles vont évoluer, et vers quoi. Cependant, loin d'apporter une réponse à nos questions, le texte se veut une invitation à réfléchir aussi bien aux relations humaines qu'au désir de Dieu comme proposition au monde.

Genèse 2, à la différence du premier récit de création, se concentre sur ce qui se passe sur terre une fois le travail de nécessaire séparation des éléments du monde posé en Genèse 1. Mais le texte s'inscrit encore dans cette ligne de la séparation, en insistant cette fois sur la différenciation du vivant pour que la vie s'y déploie. Pour Wénin, qui reprend les propos de

⁴ Par ailleurs, et parce que le procès est un lieu d'ouverture aux possibles, un monde « in-fini », je prendrai la liberté d'éclater les mots à certains endroits, car c'est dans cette cassure que le mot peut ouvrir à d'autres signifiants, force de suggestion offerte au lecteur vers d'autres possibles, comme le fait le texte biblique.

Fokkelman, le « récit du paradis » n'est pas à strictement parler un second récit de la création, mais une étude plus ample de l'homme en tant que créature, de son origine et de ses relations fondamentales avec Dieu et avec le monde⁵. Il est donc bien question d'un récit de création, contrairement à ce qu'en dit Vogels⁶, à la différence près que Genèse 2 s'attarde à l'aspect existentiel et non plus cosmologique de cette création : il est ici question de la vie, associée aux limites, aux manques, mais aussi à l'ouverture et au dépassement. Genèse 2 est l'occasion de mesurer à quel point le vivant ne peut se déployer qu'au creux de nécessaires limites, et dans l'impossibilité d'une fusion mortifère. *L'affaire Adam et Ève*, comme en parle Thériault [...] touche au mystère de l'être humain dans ses conditions d'existence et dans ses rapports avec le monde qu'il habite (Thériault p. 13), au creux de sa plus profonde intimité, la sexualité, trait indissociable du langage comme condition ultime et première pour qu'il vive.

On verra à quel point Genèse 2 offre un terrain privilégié d'étude processuelle, comme creuset du dynamisme créateur à l'œuvre et du développement de la relation comme source de vie. Dans un monde où la science a prouvé à nos contemporains occidentaux que la mort ne relève plus tant du bon vouloir despotique de Dieu, mais de la conséquence naturelle et nécessaire de la vie⁷, la pensée processuelle permet de réfléchir aux tensions entre science et foi que cela fait surgir, et comment les faire vivre ensemble. Car le récit offre à qui s'intéresse à la pensée processuelle un lieu de recherche fécond à travers l'interrelation de plus en plus complexe qui se noue entre chaque proposition de Dieu, la réponse des entités, et la réaction de Dieu en retour, ce que relève aussi Thériault : *en parcourant globalement la série des séquences, on constate une progression constante du nombre des acteurs en interrelation dans l'espace du jardin* (Thériault p. 13).

Enfin, le fait que l'analyse processuelle prenne en compte toutes les entités, y compris Dieu, offre une opportunité précieuse de se pencher, non seulement sur l'action, mais aussi

⁵ J.P. Fokkelman p. 134, cité par A. Wénin p. 53.

⁶ W. Vogels p. 75 : *Lorsqu'on y regarde de plus près, il est difficile de qualifier Genèse 2 de récit de création.* Vogels justifie cette assertion en s'appuyant sur le fait que rien n'y est dit, d'une part, sur la création des éléments : terre, mer, firmament, et d'autre part, sur le fait que Genèse 2 est inséparable de Genèse 3, *les deux form[ant] un seul récit qu'on pourrait intituler « le récit du paradis ».*

⁷ J. Pohier pp. 152-153 : *La biologie constate [...] que la mort des individus est une des inventions les plus remarquables du processus de l'évolution, aussi bénéfique pour la vie que l'intervention concomitante de la sexualité. [...] Je veux souligner quel renversement de notre représentation de la mort opère cette constatation que la mort des organismes vivants, en même temps que leur reproduction par mode de sexualité, représente un progrès considérable pour la vie.*

sur le devenir de l'entité divine, opportunité pour le lecteur de se demander, à l'issue de l'analyse de ce récit, s'il est encore possible d'être en accord avec Brueggemann quand il affirme : *Delightful creation is finished. Sabbath is celebrated as a sign of the new life. Now human destiny in that world must be faced. [...] The destiny of the human creation is to live in God's world, with God's other creature, on God's terms* (Brueggemann p. 40).

Voulant réfléchir à l'actualité du texte biblique, tant dans sa portée universelle et intemporelle qu'historique, donc actualisée, j'ai opté pour une lecture synchronique. J'ai délibérément peu mentionné de nombreuses argumentations historico-critiques fort intéressantes, et fort complètes. J'ai notamment passé sous silence, ou très peu abordé, tout ce qui concerne l'origine du texte (source J ou P), ainsi que le fait que les mythes mésopotamiens, sumériens, et autres akkadiens ont joué un rôle important dans la conception et la rédaction du texte. Je me suis limitée à en parler quand cela pouvait aider à la compréhension du texte, dans le cadre de l'analyse que j'ai choisi de réaliser.

III- L'hypothèse de base

J'avais commencé mon travail par une analyse processuelle de Genèse 2 à partir d'une traduction française, en utilisant la méthodologie de David proposée dans son livre (David 2006). Ce n'est qu'ensuite que j'ai fait ma propre traduction, à partir de l'analyse syntaxique du texte hébreu. J'ai alors découvert de nouvelles hypothèses de traduction, qui sont venues modifier, orienter, creuser mon analyse processuelle. C'est à l'issue de cette double analyse que s'est profilée une hypothèse, déjà entrevue avec l'analyse processuelle du texte français : l'humain ne peut vivre la création et la co-création de Dieu que dans l'altérité et la reconnaissance de soi et de l'autre, différent et pourtant semblable. Cette hypothèse, si elle se vérifie, conduira à se demander quelle représentation de Dieu ce texte propose, ou, dit d'une autre façon, quel Dieu s'offre à nous à travers ce récit.

IV - Plan

Parce que l'analyse processuelle est faite à partir de ma traduction personnelle du texte hébreu, il est important, avant d'entrer dans l'interprétation processuelle du texte, objet des chapitres 2 à 4, que ce mémoire parte aussi de cette traduction, qui tient compte des récentes avancées en matière de syntaxe hébraïque. Le premier chapitre me permettra donc de présenter ma traduction. On verra en quoi elle propose des nuances, voire des changements de traduction importants, et comment ils ouvrent de nouvelles perspectives de

lecture de ce texte pourtant si connu. Le reste du chapitre sera consacré à l'analyse textuelle et syntaxique du texte hébreu, qui soutient et explique mes choix de traduction.

Le chapitre deux sera consacré à la première partie du récit, parce qu'elle donne le mode d'emploi du paradis sur terre, comme origine et aboutissement de la création. Il sera question du fragile équilibre du vivant, en raison du réseau d'interrelations essentielles qui s'y crée d'une part, et des nécessaires limites structurantes, d'autre part. On constatera de quelle façon l'humain y est confronté. Dans cette partie, Dieu occupe une place de première importance, en proposant à tout ce qui vit de prendre sa place de vivant sur cette terre.

Le troisième chapitre est centré sur l'altérité, comme nécessité pour l'humain s'il veut accéder à sa pleine existence. L'émergence de cette réalité produit deux types de vivants : les animaux et la femme. Cette partie traite essentiellement de l'altérité comme pendant de la vie, constituée du manque et de la différence irréductible que proposent la sexuation et le langage comme source identitaire et potentiel de vie. C'est aussi une partie qui traite de la parole comme source de création, élevant l'humain au rang de co-créateur, dont on verra qu'il ne se construit pas uniquement à partir de Dieu, mais aussi à partir de lui-même.

Le dernier chapitre débouche tout naturellement sur une réflexion théologique, à travers la représentation de Dieu que cette analyse laisse émerger. La question de son omniscience et de sa toute-puissance sera posée en lien avec ce que le procès dit de Dieu : quelles sont les particularités de cette entité, et si cela rejoint ce qu'en dit le texte. Ce sera alors l'occasion, pour le lecteur, de réfléchir à sa représentation de Dieu.

Tout au long de ces développements, il sera nécessaire de définir les mots et les concepts propres à la théologie processuelle, à la fois parce qu'ils permettent de déployer une réflexion processuelle, mais aussi pour familiariser le lecteur avec ces termes peu conventionnels, mais dont le contenu en justifie l'emploi. Pour aider le lecteur à s'y retrouver, je renvoie à deux excellents lexiques, celui de Cobb, et celui de Parmentier.

Chapitre I

Traduction

et justification des choix de traduction

Il est plus important, pour une proposition, d'être intéressante que d'être vraie.

Whitehead. 1993. *Aventures d'idées*. p. 314.

Toute recherche d'analyse d'un texte biblique doit se faire à partir du texte dans sa langue originale, ou à défaut, à partir du texte le plus proche de l'original. Sensible à la colère de Meschonnic, pour qui *nous sommes portés et emportés par dix-sept siècles de surdité* (Meschonnic p. 11) à force de nous contenter de lire les traductions, je me suis mise à mon tour à l'écoute de Genèse 2 en hébreu, à partir de la version massorétique, afin d'accéder à ce qu'il pouvait me raconter, à l'instar d'auteurs tels que Balmory, Basset, Meschonnic, Thériault, Vogels, Von Rad, Wénin, ou Westermann. Pour ce faire, j'ai choisi de travailler à partir du texte hébreu de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

En effectuant ce travail d'appropriation du texte, j'ai pu me confronter aux nuances, questions, choix et défis que le texte recèle. Je présente donc, dans la première partie de ce chapitre, ma traduction (1). La deuxième partie portera sur la justification des limites du texte (2). Je m'attacherai dans la troisième partie plus spécifiquement à l'analyse de certaines constructions verbales du récit, qui ont eu une incidence significative sur la traduction comme sur l'analyse processuelle qui en découle (3). La quatrième partie s'arrêtera à la traduction d'une construction verbale particulière du texte coïncidant à une prise de parole majeure de Dieu (4). La cinquième partie, enfin, et la plus longue, sera consacrée à l'analyse textuelle et syntaxique verset par verset de cet étonnant récit (5). J'ai opéré un choix dans cette analyse, en m'attardant sur les termes qui, soit ont représenté une difficulté particulière qui orientent mon cheminement, soit ont un impact sur une analyse processuelle.

I - Traduction⁸ de Genèse 2:4b-25 : Quand Dieu crée l'altérité

- 4b Le jour où Yhwh Dieu fait terre et ciel,
 5a aucune pousse des champs n'existe encore sur la Terre,
 b aucune herbe des champs ne surgit encore
 c parce que Yhwh Dieu **n'avait pas** encore **fait en sorte qu'il pleuve** sur la Terre,
 d et qu'il n'y avait pas d'humain pour servir l'humus.
 6a Mais un flot monte de la Terre
 b et **fait en sorte que boive** toute la surface de l'humus.
- 7a Yhwh Dieu modèle l'humain,
 b - poussière issue de l'humus -,
 c il souffle dans ses narines un souffle de vie,
 d l'humain devient un être vivant.
- 8a Yhwh Dieu plante un jardin en Eden, vers l'est.
 b Il place là l'humain
 c qu'il a modelé.
 9a Yhwh Dieu **fait en sorte que surgisse** du sol tout arbre, désirable à la vue
 [et bon comme nourriture
 b et l'arbre de la vie au milieu du jardin
 c et l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais.
- 10a Un fleuve sort d'Éden
 b pour **faire en sorte** que boive le jardin.
 c De là, il est séparé
 d et devient quatre fleuves.
- 11a Le nom du premier est Pishon,
 b il encercle toute la terre de Hawilah,
 c là où est l'or.
- 12a L'or de cette terre est bon.
 b Là est le bdellium et l'onix.
- 13a Le nom du deuxième fleuve est Gihon,
 b il entoure toute la terre de Koush.
- 14a Le nom du troisième fleuve est le Tigre,
 b il coule à l'est d'Assour.
 c Le quatrième fleuve est l'Euphrate.
- 15a Yhwh Dieu prend l'humain,
 b il **fait en sorte qu'il s'installe** dans le jardin d'Éden pour le servir et le garder.

⁸ Traduction faite à partir du texte hébreu de la BHS.

La présentation de la traduction, sous forme de retraits, sert à distinguer entre le déroulement de l'action (texte sans retrait), les paroles (retrait et italiques), et les commentaires narratifs (retrait et régulier).

- 16a Yhwh Dieu ordre-donne à l'humain :
 b « *De tous les arbres du jardin, tu mangeras, c'est certain.*
- 17a *Mais de l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais, tu n'en mangeras pas,*
 b *car du jour de sa manducation par toi, tu mourras, c'est certain ».*
- 18a Yhwh Dieu dit :
 b « *Il n'est pas bon que l'humain advienne pour lui-même.*
 c **Il faut que je lui fasse** *une aide comme son face-à-face ».*
- 19a Yhwh Dieu modèle avec l'humus tout animal des champs
 [et tout oiseau du ciel.
 b **Il fait en sorte qu'ils viennent** vers l'humain
 c pour voir comment il les appellera pour lui
 d - Tout être vivant que l'humain appellera pour lui,
 e tel (sera) son nom -.
- 20a L'humain appelle les noms de toute bête, de tout oiseau du ciel, et de tout animal des champs.
 b Mais pour un humain, il ne trouve aucune aide comme son face-à-face.
- 21a Yhwh Dieu **fait en sorte qu'un** profond sommeil **tombe** sur l'humain.
 b Il s'endort.
 c Il prend un de ses côtés
 d et ferme la chair à sa place.
- 22a Yhwh Dieu construit le côté
 b qu'il a pris de l'humain,
 c en une femme.
 d **Il fait en sorte qu'elle vienne** vers l'humain.
- 23a L'humain dit :
 b « *Celle-ci, cette fois*
 c *os de mes os*
 d *et chair de ma chair* ».
- e Pour celle-ci, on l'appellera femme
 f parce que de l'homme celle-ci a été prise.
- 24a C'est pour cela qu'un homme abandonnera son père et sa mère
 b et s'attachera à sa femme ;
 c ils deviendront une seule chair.
- 25a Ils sont tous les deux nus, l'humain et sa femme,
 b ils n'ont pas honte l'un envers l'autre.

II - Genèse 2 : un texte autonome ?

Ce texte, généralement appelé « second récit de la création », couvre les versets 2:4b à 25 du livre de la Genèse, mais s'insère en réalité dans un plus vaste ensemble appelé « histoire des origines » (*primeval history* en anglais), et qui regroupe les chapitres 1 à 11, allant de la création du monde à l'histoire d'Abraham. Plus précisément, il s'insère entre le premier récit de la création, au chapitre 1, et le récit de la chute, au chapitre 3. Il est traditionnellement admis de lui donner comme limites les versets 2:4b à 25. Cette délimitation ne va pourtant pas de soi. En effet, le texte hébreu ne connaît pas notre système de ponctuation ; les anciens manuscrits ne comportaient pas de coupures autres que celles des mots eux-mêmes, ainsi que celles rendues nécessaires par la taille des peaux sur lesquelles était inscrit le texte. La séparation en chapitres et versets constitue un ajout tardif. Pour valider le choix de ce découpage, on ne peut véritablement compter que sur la structure même du texte, c'est-à-dire la syntaxe d'une part, et d'autre part le système d'accents disjonctifs⁹, qui rythment chaque phrase comme autant d'indices pour les découper (Meschonnic p. 12). Il est donc légitime, voire nécessaire, de vérifier et de valider ce découpage.

1- Justification du début du texte

On peut valablement considérer que le verset 4 marque la transition entre les deux récits de création. Avant, le texte retrace la création du monde en sept jours. Les six premiers jours offrent une alternance rythmée séparant et structurant le tout informe de départ, ponctuée de l'évaluation de Dieu, qui trouve que cela est bon. Le septième jour, point culminant de la création, est consacré au sabbat de Dieu. Avant, Dieu est nommé *Elohim*, après il devient *Yhwh Elohim*. Le premier récit de la création travaille sur la séparation des éléments, le second nous plonge dans le domaine de la construction, avec les verbes « façonner », « faire », « construire ». L'un structure en séparant, l'autre fait en sorte que la vie émerge. Plus subtilement, au v. 4a, l'expression *le ciel et la terre* possède des articles définis qui disparaissent au v. 4b, et l'ordre des mots est inversé pour devenir *terre et ciel* au v. 4b. Mais, si les deux récits sont distincts, on ne peut cependant les opposer : pour Wénin, *ce verset fait figure à la fois de conclusion du poème de la création et d'introduction au récit qui suit* (Wénin p. 50).

⁹ Il faut reconnaître que la fixation écrite de ces accents est le fruit du travail des massorètes.

Prenons quelques exemples de traductions du verset 4, a et b :

FBJ :	Telle fut l' histoire du ciel et de la terre, quand ils furent créés. Au temps où Yahvé Dieu fit la terre et le ciel, ...
Wenham :	This is the history of the heaven and the earth when they were created, on the day the Lord God made earth and heaven.
TOB :	Telle est la naissance du ciel et de la terre lors de leur création. Le jour où le SEIGNEUR Dieu fit la terre et le ciel, ...
Meschonnic :	Ce sont là les naissances du ciel // ¹⁰ et de la terre // quand ils furent créés Le jour // qu'Adonāi Dieu // a fait // la terre et le ciel
BNT :	Enfants du ciel et de la terre à leur Création Le jour où Yhwh fait la terre et le ciel, ...
Osty :	Telle fut la genèse du ciel et de la terre quand ils furent créés. Au jour où Yahvé Dieu fit la terre et le ciel, ...
Segond :	Voici les origines des cieus et de la terre, quand ils furent créés. Lorsque l'Éternel fit la terre et les cieus, ...
La Bible hébreu-français :	Telles sont les origines du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés ; à l'époque où l'Éternel/Dieu fit une terre et un ciel.
Wénin :	Ceux-ci sont les engendremets des cieus et de la terre quand ils furent créés, au jour où Adonāi Elohîm fit terre et cieus.

Ces exemples montrent bien que les traductions et commentaires ne font pas les mêmes choix de découpage, probablement à cause des deux mots qui ouvrent chacune des propositions a et b. Commençons par le mot תּוֹלְדוֹת (*todeloth*), qui signifie clairement « enfantement » ou « engendrement », et pose une question de sens : comment le ciel et la terre pourraient-ils être enfantés, engendrés ? Pour Dockx, la réponse est évidente : selon lui, la rédaction du premier chapitre a comme matériau de départ les récits babyloniens, qui retracent les générations successives de leurs dieux. Le verset 4a devient alors l'épilogue satirique d'un récit édifiant et irrévérencieux, destiné à expliquer aux babyloniens que l'enfantement du monde, loin d'être le fruit de leurs dieux, est bien la création de Dieu, le Dieu d'Israël (Dockx pp. 14-15). Dans cette hypothèse, 4a vient clore de façon exemplaire la démonstration offerte au chapitre 1. Mais, parce que le monde ne peut pas être enfanté, certaines traductions traduisent le mot par « histoire » ou « origine ». Et dans ce cas, ces mots permettent d'étayer l'une ou l'autre thèse : pour Wenham et d'autres auteurs, le mot sert de transition justifiant de faire commencer la péripécie au verset 2:4a : *This allows full weight to be given to the chiasmic structure of the verse and the usual meaning of [...] « history », ce qui l'amène à décider ceci : it seems preferable [...] to regard 2:4 as fulfilling*

¹⁰ Les « // » correspondent aux espaces mis par H. Meschonnic dans sa traduction, qui correspondent aux accents disjonctifs rythmant le texte.

its usual function here, that is, as a heading to the narrative in chaps. 2-4 (Wenham p. 49)¹¹. Il est suivi dans cette logique par Clifford et Murphy : *4a introduces the entire complex of 2 :4b-4:26* (Clifford et Murphy p. 12).

Mais la majorité des traductions et commentaires proposent, comme je le fais, de clore le premier récit de la création avec verset 2:4a comme épilogue : *Tel fut l'engendrement du ciel et de la terre*. Le verset 4b devient alors le début du second récit, couramment appelé « la création d'Adam et Ève ». L'argument s'appuie sur le premier mot de ce verset, בַּיּוֹם (*beyom*), « le jour où », un marqueur de changement temporel qui signale en même temps un changement de décor. Pour Westermann, *it forms the transition from the priestly to the Yahwistic story of creation* (Schmidt p. 196)¹², pour l'explication historico-critique. Mais il faut ajouter à cela le rôle symbolique de ce terme, que Thériault définit : *cesse alors le décompte des jours rythmant l'énumération des actes créateurs, car le jour mentionné en 2,4b n'est pas le huitième. Cette nouvelle figure du temps reste générale, quasi atemporelle* (Thériault p. 17). Son rôle est renforcé par un infinitif construit, à propos duquel Westermann précise que *this use of the infinite construct is especially frequent in connection with וּ [...] to express time determinations*¹³. Le verset 7 devient la suite logique de l'indice temporel qui marque le début du récit, les versets 5-6 formant une parenthèse qui plante le décor.

2- Justification de la fin du texte

À part la TOB et Clifford et Murphy¹⁴ qui considèrent le verset 2:25 comme une introduction au récit de la chute, toutes les traductions consultées admettent que ce verset clôt la péricope, et que le verset 3:1 commence une nouvelle péricope. Trois raisons justifient ce choix. Premièrement, le verset 3:1 débute par un accent disjonctif, qui vient rompre le déroulement du récit, appuyé par l'apparition brutale (il est en premier dans la phrase) d'un nouveau personnage, le serpent. De plus, contrairement à Genèse 3, *God is the dominant character in Gen 2 from beginning to end* (Westermann p. 191). Enfin, le motif de Genèse 2 se concentre sur le désir de Dieu dans sa volonté de création des êtres vivants, et

¹¹ À noter que, pour G. Von Rad, *the formula [...] represents a kind of chapter division in the Priestly document, [...] subsequently added to the chapter on creation because of the need of the system*. p. 63.

¹² Cité par C. Westermann p. 197.

¹³ GKC §114e cité par C. Westermann p. 183.

¹⁴ R.J. Clifford et R.E. Murphy p. 12 : cette considération est fondée à la fois sur le fait que les mots « nu » et « serpent » ont la même racine, et en lien avec le v. 3:7 quand l'adam et sa femme se savent désormais nus.

sur les relations au sein de cette création nouvelle, alors que le chapitre 3 met l'accent sur les relations entre l'homme, la femme, le serpent et Dieu, puis sur la réaction de Dieu face aux actes de ces créatures. Westermann ajoute un autre argument : *the stylistic difference is quite enough to demonstrate the original independence of the two narratives* (Westermann p. 192). Car la question est chaque fois débattue : Genèse 2 est-il un texte autonome, ou constitue-t-il un tout indissociable de Genèse 3 ? Pour plusieurs exégètes historico-critiques comme Humbert, les chapitres 2 et 3 sont *deux traditions primitivement indépen[dantes]*¹⁵. Il reprend ainsi les conclusions d'autres auteurs tels que Schmidt : *the creation and the paradise narratives do not belong together originally, but [...] each was independent of the other. The most radical alteration in the tradition-history was the fusion together of these two originally independent traditions*¹⁶. En raison de cette fusion postérieure, la plupart des auteurs, surtout ceux s'attachant à la synchronie du texte, comme Brueggemann, Marchadour, Thériault, Vogels, Wénin pour n'en citer que quelques-uns, considèrent Genèse 2 et 3 comme formant un tout inséparable. Pour Wénin, par exemple, il est évident que le récit est incomplet, car *le lecteur ne va pas tarder à s'apercevoir, en effet, que [la dernière] scène s'achève en réalité sur un pointillé* (Wénin p. 86). Pourtant, si l'on peut considérer que Genèse 2 et 3 forment un macro-texte, je rejoins Westermann pour qui Genèse 2 *is clearly a self-contained narrative* (Westermann p. 191), un texte parfaitement autonome, avec sa propre logique interne, formant un tout cohérent qui se suffit à lui-même.

III - Regard sur les constructions verbales du texte

Une fois la clôture du texte définie, il est important d'étudier un autre support, moins visible. En effet, l'organisation et le développement de la pensée hébraïque reposent en grande partie sur le système verbal de cette langue sémitique consonantique. Il est donc important de s'y arrêter pour tenter d'en souligner les subtilités et, dans la mesure du possible, en rendre compte dans la traduction. Gn 2:4b-25 comporte essentiellement des verbes au G/Qal¹⁷, construction verbale de base, auxquels on peut ajouter deux verbes au N/Niphal (construction de base à la voix passive), qui signalent une action simple effectuée par un

¹⁵ P. Humbert p. 445 qui fait lui-même référence à Lods (cité par C. Westermann p.188).

¹⁶ C. Westermann p. 189 réfère aux conclusions de W.H. Schmidt dans l'appendice de son étude sur Gn 1.

¹⁷ Le système verbal hébraïque se compose de 7 constructions (appelées *binianim*) : Qal, Niphal, Piel, Pual, Hiphil, Hophal et Hitpaël. Mais les grammaires récentes, qui tiennent compte de certaines difficultés liées à ces appellations traditionnelles, appellent ces constructions verbales respectivement : G, N, D, Dp, H, Hp, HtD. Ce sont ces appellations que je privilégie.

sujet unique. Plus intéressantes et particulières sont les constructions comportant une action comportant deux sujets distincts. Dans cette catégorie, on retrouve deux constructions verbales différentes : deux verbes dans la catégorie des verbes au D (un verbe au D/Piel au v.16a¹⁸, un verbe au Dp/Pual - forme passive du D/Piel - au v. 23f), et huit verbes dans la catégorie des verbes au H/Hiphil, aux vv. 5c, 6b, 9a, 10b, 15b, 19b, 21a, 22d.

Dans les grammaires traditionnelles, il est dit que le D/Piel traduit une action plus intense (intensif ou itératif), alors que le H/Hiphil indique un sens causatif, que le français traduit par une formule du type « faire faire ». Les études menées depuis quelques décennies sur les constructions verbales au D/Piel et au H/Hiphil ont conduit Waltke et O'Connor¹⁹ à faire une distinction un peu différente et éclairante : pour eux, les deux constructions comportent une notion causative, mais, alors que le D traduit un causatif passif où le sujet 1 est actif et le sujet 2 passif, le H traduit un causatif actif impliquant que les deux sujets sont actifs²⁰. Si l'on se réfère au texte de Genèse 2, le verbe « commander » (וַיִּצַו), au v. 16a, est un verbe au D/Piel, qui souligne effectivement cette notion d'un premier sujet actif qui donne un ordre à un second sujet mis en situation d'obéir, donc « passif ». Waltke et O'Connor qualifient ces verbes dynamiques²¹ de construction résultative. Dieu agit (sujet 1 actif), et l'humain se trouve en situation ou en état d'obéir (sujet 2 passif). L'autre verbe de la classe D/Piel, le verbe « prendre » (וַיִּקַּח) au v. 23f, est en plus à la voix passive (Dp/Pual). Le sujet (la femme) subit les effets d'une action faite par un premier sujet, non explicitement cité (Dieu).

Plus important encore sont les huit verbes au H/Hiphil, donc de type causatif actif, soit deux sujets actifs. Six de ces verbes ont comme premier sujet actif Dieu. Les seconds sujets actifs de ces six verbes sont respectivement, la pluie (sous-entendue) (v. 5c), la terre/humus (v. 6b), les arbres (v. 9a), le jardin (v. 10b), l'humain (v. 15b), les animaux (v. 19b), le sommeil (v. 21a), et la femme (v. 22d). Étrangement, cette forme verbale apparaît chaque fois à un moment charnière du texte, et l'on en verra l'incidence quand viendra le temps d'analyser le texte sous l'angle processuel. La plupart du temps, ces verbes sont traduits par un « faire faire » (sens causatif passif), avec le second verbe à l'infinitif : « faire pleuvoir », « faire venir les animaux », « faire tomber un sommeil ». Or ce type de traduction ne fait pas

¹⁸ Les références accompagnées de lettres renvoient au découpage des versets de ma traduction, p. 10.

¹⁹ La section qui suit réfère aux chapitres 21 et suivants du livre de B.K. Waltke et M. O'Connor, pp. 351s.

²⁰ Voir aussi dans ce sens l'article de R. David (2007a).

²¹ Les verbes dynamiques décrivent une action, par opposition aux verbes statiques qui décrivent une qualité ou un état.

ressortir l'action du second sujet. Le commentaire de Thériault au sujet de la pluie et de la terre le confirme : *un acteur assume déjà le rôle de sujet présumé compétent pour « faire pleuvoir » au moment désigné par le destinataire. L'autre défaut concerne l'élément de la terre appelé « sol » et il semble plus radical, car manque aussi l'acteur susceptible d'engendrer le procès de culture* (Thériault p. 22). L'analyse verbale montre au contraire indubitablement que la terre comme la pluie sont acteurs. J'ai de ce fait opté pour la locution « faire en sorte que » suivie du verbe conjugué (« faire en sorte qu'un sommeil tombe »), de façon à mettre en évidence les deux sujets en action. Visuellement, ces constructions sont **en caractères gras**.

IV – Le cohortatif : quand Dieu se donne un « pro-jet »

Il n'y a qu'un seul volitif dans tout le texte, au verset 18c, et c'est alors Dieu qui parle. Or, faire parler Dieu, alors que le narrateur pourrait simplement rapporter ce que Dieu décide, est déjà un signe que ce qui va être dit est important. Le choix du cohortatif vient renforcer cette importance. En hébreu, les verbes à racine III- η n'ont, *morphologiquement, pas de formes cohortatives particulières* (David 2005 p. 278). Ils ont la même morphologie qu'un inaccompli, souvent traduit par un futur quand on est dans le mode discursif, comme c'est le cas dans ce verset. Pourtant, comme le fait remarquer David : *il faudrait se rappeler la remarque de Gesenius qui précise la différence entre l'indicatif qui « express the mere announcement that an action will be undertaken », alors que le cohortatif « lays stress on the determination underlying the action, and the personal interest in it »*²². Plus spécifiquement, David distingue quatre sortes de cohortatifs : 1/ les cohortatifs avec \mathfrak{n} (*na*) signifient un *vouloir pouvoir faire*, 2/ les cohortatifs directs sans suite, un *devoir faire*, 3/ les cohortatifs directs avec suite, un *vouloir faire*, et 4/ les cohortatifs indirects qui marquent la *conséquence* du volitif précédent (David 2005 p. 282s). Or au verset 18c, nous avons affaire à un cohortatif direct sans suite, qui indique une volonté qui ne souffre aucune dérogation, un désir profond au point de devenir un impératif que Dieu se donne à lui-même. David propose de traduire ce type de cohortatif par : *je vais faire*, plus pressant qu'un futur simple, correspondant au *I am going to* anglais, ou *je suis résolu à faire*²³. Les choix de traductions montrent que cet aspect n'est pas rigoureusement appliqué dans les traductions :

²² GKC §108a, cité par R. David 2005 p. 277.

²³ R. David 2005 p. 317 à propos d'Ex 3:14.

BJ :	Il faut que je lui fasse	correspond à un cohortatif sans suite
Wenham :	Let me make him	correspond à un cohortatif avec נ (na)
TOB / Osty :	Je veux lui faire	correspond à un cohortatif direct avec suite
Meschonnic / BNT :	Je vais lui faire	peut aussi correspondre à un cohortatif direct, mais l'ordre qu'on se donne y est moins clairement souligné
Thériault :	Je lui ferai	correspond au choix de David : un futur pressant
Von Rad / Westermann :	I will make him	laisse davantage entendre une action future sans impératif

J'ai préféré traduire ce cohortatif par *il faut*, afin de mettre en relief cette obligation profonde, et offrir au lecteur une nuance sur la façon dont Dieu se donne au monde. À cet endroit du texte, le lecteur est ainsi alerté à deux titres : non seulement Dieu parle pour la seconde fois, mais il se donne une obligation. Dans ma traduction, l'expression est mise en **gras italique souligné**, pour être facilement repérable. On verra dans les chapitres 3 et 4 quelles en sont les incidences processuelles.

V - Analyse textuelle et syntaxique : un récit en 11 tableaux

Les points généraux d'analyse textuelle étant relevés, il sera question dans cette partie de relever les points particuliers d'analyse textuelle, verset par verset. J'ai toutefois choisi de grouper le texte en 11 tableaux thématiques, pour donner au lecteur la trame du récit.

Tableau 1.	v. 4b-6	Le narrateur plante le décor.
Tableau 2.	v. 7	Début du récit : Dieu modèle l'humain.
Tableau 3.	v. 8-9	Dieu plante un jardin.
Tableau 4.	v. 10-14	Le narrateur nous décrit les contours du jardin.
Tableau 5.	v. 15-17	L'humain s'installe dans le jardin, Dieu lui montre ses limites.
Tableau 6.	v. 18	Dieu découvre que l'humain « pour lui-même » n'est pas bon !
Tableau 7.	v. 19-20	Dieu modèle les animaux.
Tableau 8.	v. 21-22	Dieu construit une femme.
Tableau 9.	v. 23a-b	L'humain reconnaît la femme.
Tableau 10.	v. 23c-24	Le couple, définition et ambiguïté.
Tableau 11.	v. 25	Situation de fin de récit : un couple nu sans honte.

1- Le narrateur plante le décor

4b Le jour où Yhwh ¹ Dieu fait ² terre et ciel,	בְּיוֹם עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם: PNS
5a aucune pousse des champs n'existe encore sur la Terre ³ ,	וְכֹל שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרַם יְהוָה בְּאֶרֶץ, We-x-yiqtol
b aucune herbe des champs ne surgit encore	וְכֹל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרַם יִצְמַח We-x-yiqtol
c parce que Yhwh Dieu n'avait pas encore fait en sorte [qu'il pleuve sur la Terre,	כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ x-qatal
d et qu'il ⁴ n'y avait pas d'humain pour servir ⁵ l'humus ³ .	וְאָדָם אִין לְעַבְד אֶת-הָאָדָמָה We-PNS
6a Mais ⁶ un flot ⁷ monte de la Terre	וְאֵד יַעֲלֶה מִן-הָאָרֶץ We-x-yiqtol
b et fait en sorte que boive ⁸ toute la surface de l'humus.	וְהִשְׁקָה אֶת-כָּל-פְּנֵי-הָאָדָמָה: We-qatal

Les versets 4b-6 dressent ainsi le décor, fournissant la situation de départ. Dans la traduction, le texte est visuellement placé en retrait pour signifier que l'action n'a pas encore commencé.

1- *Yhwh* : le tétragramme imprononçable : J'ai tergiversé longtemps avant de décider de présenter le nom de Dieu sous cet aspect. C'est Ouaknin qui m'a convaincue : en laissant les quatre consonnes sans voyelles, il reste imprononçable. Il conserve un vide, un manque qui stimule la recherche du croyant comme de l'incroyant. En ne le traduisant ni par « Adonāi », ni par « Seigneur », qui en sont les traductions orales, je laisse le silence du vide entre les lettres poursuivre son œuvre (Ouaknin pp. 44-56). Cette écriture est aussi le choix de la BNT.

2- *Fait* : Si, en Genèse 1, il est question de création, avec la racine **בָּרָא** (*bara'*), en Genèse 2, le rédacteur utilise le verbe faire (**עָשָׂה** / *'assah*), à l'infinitif construit de surcroît. Il n'y a donc pas d'action proprement dite, mais plutôt une qualification de la situation de ce jour comme moment très particulier : littéralement, il s'agit du « jour du faire de Dieu ».

Du point de vue syntaxique, 4b, avec sa séquence indice temporel / infinitif construit, sert de préambule à 7a, où l'action divine commence, ce que la construction en wayyiqtol signale. Le tableau 4b-6 constitue dès lors une sorte de long commentaire narratif, comme un arrière-plan à l'action qui va commencer.

3- Les mots *Terre* - **אֶרֶץ** - (*'èrèts*) versus *terre/humus* **אֲדָמָה** (*'adamah*) : Les deux mots disent la terre, mais l'un a un sens spatial, régional, tandis que l'autre réfère au matériau constitutif du sol. Pour bien les distinguer, tout en leur conservant leur particularité, j'ai traduit *'èrèts* par « Terre ». Si la première mention de ce lieu ne comporte pas d'article défini, toutes les autres mentions en sont pourvues, donnant à ce mot le sens spatial qu'aurait un pays, comme un nom propre, comme si ce lieu prend sa délimitation géographique une fois que Dieu l'investit. De fait, dès la seconde mention (v. 5a), l'article défini apparaît. Pour cette raison, il me semble que mettre une majuscule à ce lieu n'est pas absurde²⁴, et permet la distinction entre la terre-matériau, et la Terre-lieu, donnant ainsi à ce lieu la dimension qu'il a, comme pays des humains, comme on parlerait d'une terre natale. J'aurais pu traduire le

²⁴ J'ai conscience qu'à l'époque de la rédaction du texte, il n'était pas question de penser la terre comme une planète. Pourtant, il y a bien une connotation géographique, comme le pays de Koush (2:13) ou le pays de Canaan (12:5, 13:12).

second terme (*adamah*) par « sol »²⁵, mais il m’a semblé que le mot ne traduisait pas l’aspect modelable de ce matériau. J’aurais pu choisir le mot « glaise », qui rend mieux l’aspect modelable, mais j’ai préféré le mot « humus ». Ce terme est plus approprié pour signifier la première couche du sol, celle qui permet la culture²⁶ : il rend bien la notion de matériau, tout en apportant le côté riche, nourrissant, donc pourvoyeur de vie. En revanche il ne traduit pas, pour un Occidental, la couleur rouge que signifie le mot *adom* (même racine), la couleur de la terre de Samarie et du sang de l’humain, ni le fait que cette terre, là-bas, est plutôt pauvre, sèche et donc fragile.

Le mot a malgré tout l’avantage d’avoir, en français, la même consonance que le mot « humain », et permet donc l’association des deux termes « humain/humus » – *adam/adamah* – au niveau auditif²⁷. Mais ce faisant, j’introduis tout de même un risque de confusion, car d’une part, *humain* en français vient du latin *homo*, et non de *humus*, « sol, terre », mais, d’autre part, l’hébreu a un mot pour dire l’humain : אנוש (*enosh*). À noter toutefois qu’en hébreu, c’est la racine *adam* qui permet de construire le mot *adamah*... et non l’inverse ! Le dictionnaire précise d’ailleurs que la racine vient du mot assyrien *adam*, qui signifie « faire, produire » (BDB, 9) : le matériau est étymologiquement issu de son produit ! On voit bien dès lors, que le choix de la traduction donne déjà une orientation sur ce sur quoi on veut insister. Donc si, pour les besoins de la traduction, j’ai utilisé le mot *humus*, c’est le mot *terre* qui, tout au long de cette analyse, désignera le matériau favorable à l’émergence de la vie²⁸.

4- La locution *que* : La raison pour laquelle aucun végétal ne pousse encore est syntaxiquement rattachée à deux choses : Dieu n’a pas encore fait pleuvoir, et aucun humain

²⁵ Cet aspect de sol, de surface est d’autant plus intéressant si l’on en croit C. Westermann p. 201 qui reprend les conclusions de J.B. Bauer : le mot אדמה dériverait d’un mot arabe qui veut dire « peau », « surface ».

²⁶ Comme le précise C. Westermann p. 206 : *adamah means primarily the surface of the earth and the arable land.*

²⁷ Il faut de plus signaler la remarque de G.J. Wenham p. 59 : *Though אדמה is grammatically the feminine form of אדם, it is doubtful whether there is any etymological connection between the two words. It is sometimes suggested that both terms are derived from אדם « red », the colour of man’s skin and also the earth. This too seems improbable.* Pour lui, les mots ont été choisis pour leur proximité phonétique et lexicale, comme les termes « vie », « vivant », « Eve ».

²⁸ H. Meschonnic, p. 21, a aussi réfléchi au mot qu’il allait employer :

Dans un premier jeu de langage, « adam » est rapproché de « adom », « rouge » (1:25), la couleur de la terre, et adam vient au verset suivant. Mais [...] c’est dans 2:5 que se fait le rapprochement entre « adam », « l’homme », terme générique, et « adama », « la terre ». C’est pour garder ce rapprochement que j’ai inversé leur rapport : non pas appeler l’homme « le terreux » d’après le mot « terre », mais appeler [...] « adama », la « terre des hommes » pour faire entendre « homme » dans « adama », sinon « adama » dans « homme ».

n'est là pour servir l'humus. Cela donne d'autant plus d'importance au rôle à venir de l'humain aux côtés de Dieu. Je prends donc soin de faire ressortir cette simultanéité par la conjonction *que*. À noter que les traductions étudiées ne font pas cette nuance. Citons par exemple :

FBJ : car Yahvé Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol.
 TOB : car le SEIGNEUR Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme
 [pour cultiver le sol;

5- *Servir* : C'est le sens premier du mot עָבַד ('*aved*), que plusieurs traductions rendent par *cultiver*. Wénin et BNT²⁹ le traduisent par *travailler*, sens qui s'applique aussi à ce mot. Mais *servir* correspond davantage à la condition de ceux à qui l'action incombait à l'époque : des serviteurs, voire des esclaves.

FBJ/TOB :	il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol.
Thériault :	il n'y avait pas d'adam pour cultiver le sol.
Wenham :	there was no man to till the land.
Westermann :	there was no man to till the ground.
Wénin :	et d'humain, il n'y en avait pas pour travailler l'humus.
Marchadour :	et il n'y avait pas d'homme pour travailler le sol.
Meschonnic :	et l'homme il n'y a pas // pour servir // la terre des hommes.

J'ai donc choisi, comme Meschonnic, de conserver ce sens premier du mot. Il apporte une réalité plus responsable, différente du concept de culture, qui lui, est trop chargé d'une notion de maîtrise humaine, qui peut aller jusqu'à la domination et l'exploitation du sol, une notion trop proche d'un humain maître du monde, malheureusement trop actuelle, et à laquelle une certaine lecture a probablement contribué. Le mot « servir » prévient cette dérive, et donc alerte mieux le lecteur sur la vocation de l'humain, qui n'a rien à voir avec une quelconque toute-puissance.

6- Le *mais* de contraste, repéré par certaines traductions (Thériault, Wénin notamment), influence le reste de la phrase. Il se trouve dans le ׀ (*waw*), devenu disjonctif en raison de la place accordée au mot ׀ ('*ed*), *flot*, en première position. Le *mais* sonne l'alerte : le végétal ne pousse pas... mais ! L'eau est là, sous forme d'un flot qui monte de terre.

7- *Flot* : Il ne s'agit pas de la même eau qui surgira du jardin, ni de la pluie qui tombera. Le mot n'est utilisé que deux fois dans la Bible, la seconde fois en Job 36:27, et est alors traduit

²⁹ Voir aussi X. Thévenot p. 198 : *Dans ce jardin dit de « délices », où la vie paraît agréable, l'homme est confronté aux médiations qu'exige la culture du sol.*

par brouillard, brume³⁰. Comme il monte de la Terre, et qu'il fait en sorte que l'humus boive, j'ai préféré traduire par « flot », qui rend mieux cette image de liquide. De plus, selon Westermann et plusieurs auteurs auxquels il se réfère³¹, le mot vient probablement de l'Akkadien *id*, qui veut dire courant d'eau douce souterraine, ou eau venant du sol. Ce flot couvre tout, sans limites. Pour certains auteurs, il correspond aux eaux primordiales³², les eaux de la mort, en référence aux eaux de la mythologie babylonienne, voire aux eaux du premier récit de la création. Cela, à mon sens, va à l'encontre du sens du verbe *faire en sorte que boive*, et du *mais* de contraste, qui donnent plutôt l'idée d'une eau porteuse de vie, un potentiel présent sous forme d'une force brute, incapable sous cette forme de devenir source de vie, car trop d'eau est comme trop peu : trop d'eau, non canalisée, et c'est l'inondation, synonyme de désastre, de non-vie. On peut aussi y voir les eaux dans lesquelles baigne le bébé, à la fois impropre à la vie en tant que telle, mais potentiellement source de cette même vie, préparant à cette vie en formation ? Le flou de ce flot a, en revanche, l'avantage d'attirer l'attention du lecteur sur le rôle tout aussi ambigu de cette eau...

8- *Boire* : Je n'ai pas choisi la traduction habituelle *irriguer*, car cette traduction ne fait pas ressortir le second sujet actif qu'est la terre/humus. Selon moi, irriguer serait la traduction du verbe boire au D, donc avec un sens causatif dont le second sujet aurait un rôle passif. Comme il s'agit ici d'un verbe au H, le second sujet est également actif : il boit, d'où le « faire en sorte que boive » adopté dans la traduction.

2- Dieu modèle l'humain

- 7a Yhwh¹ Dieu modèle l'humain,
 b - Poussière² issue de l'humus -,
 c il souffle dans ses narines un souffle de vie,
 d l'humain devient un être vivant.

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם Way
 עָפָר מִן-הָאֲדָמָה PNS
 וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשֵׁמַת חַיִּים Way
 וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה Way

C'est au verset 7 que commence véritablement le récit, avec le premier wayyiqtol³³ d'une série entrecoupée de phrases nominales simples (PNS) et de phrases discursives. Cette série

³⁰ G. Von Rad p. 76, ajoute que *if the meaning is given from the Akkadian, it would be « surging of waves »*, et précise que *the LXX understood the word as meaning « spring »*.

³¹ A. Dillmann, U. Cassuto, E.A Speiser, W.G Lambert, E. Dhorme, H. Renckens, M. Saebeö, N.S. Kramer notamment (C. Westermann p. 201).

³² S. Dockx p. 42, mais aussi C. Westermann p. 201.

³³ L'hébreu connaît trois formes verbales, l'accompli (*qatal*) et l'inaccompli (*yiqtol*), qui correspondent grossièrement au passé et au futur (qui inclut le présent). Le troisième, le *wayyiqtol* a la particularité de correspondre en français au présent ou au passé de narration, un temps simple utilisé avec des verbes d'action, dont la construction syntaxique a pour objectif de montrer que le récit avance.

de wayyiqtol constitue en quelque sorte la trame du texte, et en scande l'action. Même si la plupart des traductions utilisent le passé, j'ai choisi de les traduire par un présent de narration (comme le fait la BNT), qui, à mon sens, apporte une nuance « plénitemporelle » plus apte à rendre compte d'une certaine réalité de Dieu. En effet, le récit touchant à l'essence même des relations, il me semble que le présent de narration est davantage susceptible d'interpeller le lecteur, comme proposant une réalité encore actuelle, tout en réduisant l'aspect historicisant, voire fondamentaliste, que l'emploi du passé peut alimenter.

1- J'ai opté pour la même logique syntaxique que la TOB, la BNT ou Osty, sans aller jusqu'à suivre la BJ qui fait commencer le texte avec *Alors*, qui insiste là où le texte ne fait pas de nuance : les trois wayyiqtol ont la même valeur. En effet, il fait partie du groupe des trois wayyiqtol qui débudent le récit, juste après le commentaire narratif introduit par l'indice temporel, le jour où...

2- *Poussière de l'humus* : Le commentaire, qui vient interrompre la narration, sert là aussi d'alerte : l'humain est modelé à partir de la *adamah*, mais bizarrement, le texte réfère ici à la poussière venant de l'humus. La BNT va jusqu'à découper ainsi le segment :

BNT : Yhwh Dieu fabrique un adam poussière
qui vient du sol

Je ne retiens pas ce découpage syntaxique, car l'accent disjonctif se situe sur *adam*. La principale s'arrête au mot *adam*, le mot *poussière* constituant le début de la PNS qui suit. L'emploi unique, dans ce texte, du mot poussière pour définir l'origine de l'humain est d'autant plus étrange que la poussière est tout sauf un matériau modelable. Je l'ai mis en retrait, car il s'agit d'un commentaire narratif annonciateur de Genèse 3, de la condition à venir du serpent en Genèse 3:14, *poussière tu mangeras*, et surtout de l'homme en Genèse 3:19 : *Car poussière tu es et à la poussière tu retourneras*.

3- Dieu plante un jardin

8a	Yhwh Dieu plante un jardin en Eden ¹ , vers l'est ² .	וַיִּטֵּעַ יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-בְּעֵדֶן מִקְדָּם	Way
	b il place là l'humain	וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת-הָאָדָם	Way
	c qu'il a modelé.	אֲשֶׁר יָצַר:	Asher-qatal
9a	Yhwh Dieu fait en sorte que surgisse du sol //	וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאֲדָמָה כָּל-עֵץ	Way
	[tout arbre, désirable à la vue et bon comme nourriture	נֹחַמֵד לַמְרֹאָה וְטוֹב לַמָּאֵ	
	b et l'arbre de la vie au milieu du jardin ³	וְעֵץ חַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן	PNS
	c et l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais ⁴ .	וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע:	PNS

1- Eden : Le terme Eden signifie volupté, luxe, délice. Von Rad ajoute : *Eden occurs [...] in the prophets as a quite definite term of mythically theological illustration, namely, almost a synonym of Paradise* (Von Rad, 78). Selon Vogels, le terme désigne un jardin clôturé, un parc, ajoutant que le mot a été traduit dans la Septante par *paradeisos* (Vogels p. 89). Boadt ajoute que le mot réfère *to a Babylonian word « edinu », meaning a « well-watered-plain »* (Boadt p. 363).

2- L'est : Généralement, les versions traduisent la préposition מִן (*min*) par *vers l'est*, à l'est, mais Westermann signale que *[it] can also express the location at a place different from the stand point of the subject*³⁴.

3- *Au milieu du jardin* : Les commentateurs se demandent si l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais se trouve au milieu du jardin (Von Rad pp. 78-79 et 81), voire l'interprètent ainsi (Thériault p. 26, Westermann, Budde³⁵, Sekine³⁶). Wenham va encore plus loin :

And the Lord God made all kind of trees to sprout from the land, trees desirable to look at and good to eat; the tree of life was in the middle of the garden and also the tree of knowledge of good and evil.

Sa traduction, que je n'ai pas retrouvée dans d'autres traductions, fait « pousser » tous les arbres, mais du coup, omet la « pousse » des deux arbres supplémentaires : en effet, pour lui, ils « sont » dans le jardin. Mais elle offre du coup l'avantage de décider que le second arbre se trouve d'office au milieu du jardin ! Pourquoi se poser cette question ? Un auteur comme Budde nous donne la réponse³⁷. Il se sert d'un argument de critique littéraire de Genèse 2-3, dérivé de la structure historique du récit, pour justifier la présence d'un seul arbre. Selon ces recherches, nécessaires et éclairantes, il y avait à l'origine la source J qui ne parlait que de l'arbre du milieu. C'est plus tard (source P) que l'arbre de la vie a été ajouté, complexifiant le sens de ces deux arbres, amenant les auteurs de cette source à nommer l'arbre du milieu, qui, à l'origine, n'avait pas de nom (lire notamment Westermann qui fait

³⁴ C. Westermann p. 184.

³⁵ K. Budde 1929 et 1933 cité par C. Westermann p. 212.

³⁶ Pour S. Sekine p. 231, qui reprend l'argument de K. Budde, *the « tree of knowing good and evil » in Ch. 2:17 was probably just « a tree in the middle of the garden ». In the first redactional stage, when the Yahwist joined this with the tradition of the « tree of life », he not only added Ch. 3:22 and 24, but also inserted the phrase « as well as the tree of life » in Ch. 2:9. Naturally he positioned it before the « middle of the garden ».* C'est ainsi que Sekine en arrive à dire que : *The translation of the text at that stage would be « [...] as well as the tree of life in the middle of the garden ».*

³⁷ Voir p. 22 note 33.

un point très complet de l'état de la question³⁸). C'est à cause du fruit de ces recherches (et de l'arbre de Genèse 3) que Boadt peut affirmer que les deux arbres n'en forment qu'un comme *variant of one and the same tree symbolizing together that obedience to divine decrees means life* (Boadt p. 363). Mais comme je m'occupe de la synchronie du texte, ma traduction suit une autre voie, qu'on retrouve dans d'autres traductions :

TOB : l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais.

FBJ : l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

Si l'on reste dans la synchronie du texte, et si l'on suit pas à pas l'analyse syntaxique, rien ne permet de justifier qu'il n'y a qu'un arbre. Bien au contraire, ce fil conducteur montre que la précision « au milieu du jardin » ne peut s'appliquer au second arbre, en raison de l'accent disjonctif sur le mot jardin, qui sépare bel et bien les deux segments de phrase. La précision spatiale ne s'applique qu'au premier arbre. De plus, le *waw* conjonctif qui suit le mot jardin reprend la phrase là où elle en est restée avant que cette précision soit fournie : *Dieu fait surgir du sol tout arbre désirable..., et l'arbre de la vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais* (v. 9).

4- *Connaissance du bon et du mauvais* : Littéralement, il s'agit de l'arbre de la *connaissance bon/bien et mauvais/mal*. Le texte hébreu ne permet pas de choisir davantage. Longtemps, les versions ont traduit par *arbre de la connaissance du bien et du mal*. Les auteurs plus récents (Basset, Balmary, Wénin) ont tendance à traduire *la connaissance* par l'infinitif « connaître ». J'ai conservé le substantif hébreu *connaissance*. J'ai traduit les adjectifs/noms par « bon et mauvais » plutôt que « bien et mal », pour réduire la connotation moralisante³⁹, que le texte ne cherche pas forcément, et éveiller le lecteur à d'autres possibles comme « bien et mal », « good and evil », « bon et mauvais », « bonheur et malheur », que l'imprécision et le mystère questionnent. Étrangement, Thériault reconnaît que « *bonheur et malheur* », ou « *bon ou mauvais* » pourrait rendre la connotation plus concrète de l'expression hébraïque, mais il conserve les adverbes bien et mal (Thériault p. 16). Conserver aux mots une capacité d'évocation plurielle est d'autant plus important que, dans l'Orient ancien, les termes « bons et mauvais » signifient l'omniscience, dans son sens le plus large, y compris dans un sens expérientiel (Von Rad p. 81). Marchadour ajoute qu'*en*

³⁸ C. Westermann pp. 179s, et plus particulièrement, pp. 222-223, ainsi que S. Sekine pp. 230s, qui reprend les commentaires de Westermann et Budde.

³⁹ Ce que soulignent aussi W. Vogels p. 93, et X. Thévenot p. 199.

hébreu, l'expression « connaissance du bien et du mal » ne désigne pas seulement le choix entre bien et mal, mais signifie la totalité par les contraires (Marchadour p. 65-66).

4- Le narrateur nous décrit les contours du jardin

10a	Un fleuve sort d'Éden	וְנָהָר יֵצֵא מֵעֵדֶן	PNS
b	pour faire en sorte que boive le jardin.	לְהַשְׁקוֹת אֶת-הַגָּן	PNS
c	De là, il est séparé ¹	וּמִשָּׁם יִפְרָד	We-x-yiqtol
d	et devient quatre fleuves ² .	וְהָיָה לְאַרְבַּעָה רְאשִׁים:	We-qatal
11a	Le nom du premier est Pishon,	שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן	PNS
b	il encercle toute la terre de Hawilah,	הוּא הַסּוֹבֵב אֶת כָּל-אֶרֶץ הַחַוִּילָה	PNS
c	là où est l'or.	אֲשֶׁר-שָׁם הַזָּהָב:	PNS
12a	L'or de cette terre est bon.	יִזְהַב הָאֶרֶץ הַהוּא טוֹב	PNS
b	Là est le bdellium et l'onix.	שָׁם הַבְּדֵלְחַ וְאֹבֶן הַשֵּׁהָם:	PNS
13a	Le nom du deuxième fleuve est Gihon,	וְשֵׁם-הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן	PNS
b	il entoure toute la terre de Koush.	הוּא הַסּוֹבֵב אֶת כָּל-אֶרֶץ כּוּשׁ:	PNS
14a	Le nom du troisième fleuve est le Tigre,	וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חֲדַקְלָה	PNS
b	il coule à l'est d'Assour.	הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר	PNS
c	Le quatrième fleuve est l'Euphrate.	וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת	PNS

Les versets 10-14 forment une nouvelle enclave dans le texte, mis en retrait dans ma traduction pour signaler qu'ils en finalisent le décor. Il s'agit d'un commentaire narratif destiné à fournir un cadre géographique à l'ensemble. Le fleuve devient une eau située, dans un jardin lui-même situé physiquement, aussi bien dans ses contours géographiques – sur cette Terre, et à l'Est –, que, pourrait-on dire, économiques, par les richesses qui l'entourent. Les lieux géographiques et les noms sont tantôt des noms connus, repères pour le lecteur d'hier, pouvant être retracés par celui d'aujourd'hui, tantôt des références inconnues, impossibles à retracer pour nos contemporains, mais qui sont néanmoins destinés à servir de repères.

1- *Est séparé* : Le verbe est au N/Niphal, donc à la forme passive, que je garde sous la même forme en français.

2- *Fleuves* : L'hébreu parle de רְאשִׁים (*rashim*) qui signifie « têtes » ou « chefs », renvoyant donc à quatre éléments hiérarchiquement importants, ce que les mots « bras » (TOB, FBJ, Osty), « embranchement » (Thériault), ou *branches* en anglais (Westermann) ne font pas ressortir. J'ai préféré conserver le mot « fleuve », (à l'instar de Von Rad : *rivers*) qui laisse au moins entendre, comme le mot *rashim*, que chacun conserve la même valeur hiérarchique que celui dont il est issu. Westermann résout la question en parlant, à propos du fleuve initial

comme des quatre fleuves subséquents, de « source » (Westermann p. 215). Il est du coup intéressant de savoir que *Pishon* signifie « bondissant » et *Gihon*, « jaillissant » (Vogels p. 90).

5- L'humain s'installe dans le jardin, Dieu lui montre ses limites

15a	Yhwh Dieu prend l'humain,	וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם	Way
b	il fait en sorte qu'il s'installe dans le jardin ¹ d'Éden [pour le servir et le garder.	וַיַּנְחֵהוּ בְּגֶן־עֵדֶן לְעֲבֹדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ:	Way
16a	Yhwh Dieu ordre-donne ² à l'humain :	וַיֹּצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר	Way
b	« De tous les arbres ³ du jardin, tu mangeras, c'est certain ⁴ .	מִכָּל עֵץ־הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל:	x-yiqtol
17a	Mais de l'arbre de la connaissance [du bon et du mauvais, tu n'en mangeras pas ⁵	וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ	We-x-yiqtol
b	car du jour de sa manducation ⁶ par toi, [tu mourras ⁷ , c'est certain ⁴ ».	כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:	x-yiqtol

1- Le pronom *le* : Thériault soulève le problème du suffixe féminin des mots « servir » et « garder » (littéralement : pour « la » servir et pour « la » garder), alors que jardin est au masculin. Pour lui, les suffixes féminins renverraient à la terre (*adamah*), mot féminin. Mais le mot « jardin » en hébreu se dit au masculin et au féminin גן (*gan*) et גנה (*ganah*)⁴⁰. Il est effectivement étrange que le narrateur utilise un nom au masculin, pour ensuite utiliser un féminin pour y référer⁴¹. Cette construction, à savoir un infinitif construit avec suffixe féminin référant à une racine de genre masculin, est un hapax dans la Bible, et l'apparat critique de la BHS ne signale aucun manuscrit qui aurait une version différente. Malgré tout, je suis les traductions qui, toutes, associent les suffixes au jardin, mot le plus proche, qui existe aussi au féminin.

2- *Ordre-donne* : Le verbe צוה (*tswah*) qui signifie « ordonner, commander, enjoindre » n'existe qu'au D/Piel, impliquant un sens causatif avec un sujet actif et un sujet passif, ce que l'expression suggère effectivement. La locution « ordre-donner » joue sur les mots, avec une connotation plus persuasive que le verbe commander, en lien avec le fait que les verbes utilisés juste après ne sont pas à l'impératif (cf. point 4). Par ailleurs, l'expression concerne l'ordre des choses, de l'ordre de celles qui font vivre : *le fait qu'il y ait un ordre indique que*

⁴⁰ Cf. Nb 24:6 et Is 1:29 par exemple.

⁴¹ Plusieurs auteurs relèvent l'anomalie. A. Wénin p. 61 signale que *les commentaires modernes pensent que, plus que le jardin, l'objet visé par ce féminin est la [terre]*. J.Y. Thériault p. 16 pense qu'on pourrait corriger le texte massorétique : « pour cultiver le 'sol' et garder le 'jardin' ».

les choses sont à mettre à leur place, celle qui leur revient [...]. Pour l'homme, « être ordonné à » signifie qu'il a une place à occuper (Ouaknin p. 29).

3- *Les arbres* : J'ai conservé leur place en première position dans la phrase qui, en hébreu, est la façon privilégiée de marquer l'emphase sur un élément.

4- *C'est certain* : Pour marquer l'insistance dans une action, l'hébreu répète le verbe deux fois : le premier conjugué, le second à l'infinitif absolu. Les traductions rendent généralement cette insistance par les locutions « c'est certain » ou « assurément ». Or, dans ce verset, cette construction verbale arrive deux fois : sur le premier verbe manger, et sur le verbe mourir. Ils ont donc en hébreu la même valeur syntaxique. J'ai voulu que ma traduction fasse ressortir cette équivalence, alors que les traductions ne donnent pas toujours aux deux structures verbales la même valeur. Qu'on en juge :

Westermann :	you may eat / you must die ⁴²
Von Rad :	you may eat / you shall die ⁴³
BJ :	tu peux manger / tu deviendras passible de mort
Osty/Second :	tu peux manger / tu mourras sûrement (certainement)
TOB :	tu pourras manger / tu devras mourir
BNT :	ne mange pas / tu te condamneras à mort
Thériault :	tu pourras manger / tu mourrais certainement

5- *Tu mangeras / tu ne mangeras pas* : Le texte utilise deux inaccomplis. Le fait que le second est précédé de la négation **לֹא** (*lo*) forme un véritable casse-tête, car cette façon de construire la négation est ambiguë. En effet l'hébreu ne connaît pas l'impératif négatif, qui correspond en français à un interdit. Quand une négation apparaît à l'impératif, il utilise soit un inaccompli suivi de **לֹא** (*lo*), forme identique à la forme déclarative (indicative), ou de **אַל** (*al*), qui à ce moment seulement, indique clairement qu'il s'agit d'un impératif négatif (David 2007b p. 20). La question se pose donc légitimement de savoir si on a affaire à une affirmation suivie d'un interdit, ou à une affirmation suivie d'une négation simple. Westermann et Brueggemann, notamment, penchent pour l'interdit⁴⁴. Wenham précise que la négation *followed by the imperfect is used for long-standing prohibitions* (Wenham p. 67). Joüon ajoute qu'*une nuance virtuelle [de] devoir se trouve dans tout yiqtol d'injonction ou*

⁴² C. Westermann p. 181.

⁴³ G. Von Rad p. 73.

⁴⁴ C. Westermann p. 192 et W. Brueggemann p. 46, pour ne citer qu'eux, parlent de « *prohibition* ». C. Westermann ajoute pp. 222-223 : *The text as we read it can only mean that God forbid the man the fruit of [the] tree [...] of knowledge of good and evil.*

de défense. Pour lui, la structure « לֹא + yiqtol » est une *formule de défense* [...] usuelle dans les lois ; elle semble plus solennelle que לֹא avec jussif. Il ajoute dans la foulée qu'on la trouve aussi pour une défense particulière⁴⁵. Pourtant, au §160e, quand Joüon parle de la forme « impératif + לֹא » comme étant la forme de l'impératif à la forme négative, il l'oppose précisément à la forme « yiqtol + לֹא », qui est, et il le donne comme exemple, la forme utilisée dans ce verset⁴⁶...

Regardons maintenant la syntaxe de ces deux versets. La forme du verbe précédent (manger), est une affirmation simple. Il est donc raisonnable de suivre la même logique syntaxique, et d'admettre que, si la première partie de la phrase est à l'inaccompli et non à l'impératif, la seconde partie est une négation simple, donc un futur, et non un impératif négatif : *tu mangeras / tu ne mangeras pas*. C'est le choix de FBJ, Meschonnic, Thériault, TOB et Wénin notamment, et le mien. Mais ce choix est loin de faire l'unanimité. Wenham et Westermann choisissent une forme d'autorisation positive/négative (*you may eat/you may not eat*), là où BNT choisit l'impératif (*mange/ne mange pas*). Plus difficile à soutenir me semble le choix d'Osty (*tu peux manger/ne mange pas*), ou de Von Rad (*you may eat/you shall not eat*), qui déséquilibre les deux versets, pour la même raison que celle évoquée plus haut : préserver aux deux assertions semblables leur même valeur syntaxique. Or, l'ajout du verbe « pouvoir » au premier verbe manger apporte une nuance d'éventualité qui réduit la portée de cette assertion, ce que le texte hébreu ne fait pas.

6- *Manducation* : Le mot est un verbe à l'infinitif construit avec un suffixe 2^e personne masculin singulier ayant la même valeur qu'un substantif, ce qui a, en hébreu, une valeur inférieure au verbe. Utiliser le substantif du verbe manger me permet ainsi de ne garder qu'un seul verbe actif dans la phrase, le verbe mourir, verbe d'autant plus important qu'il est répété, comme cela a été vu plus haut.

7- *mourir* : Compte tenu de ce qui a été dit au point 4, il est important de relever que certaines traductions choisissent de traduire le verbe mourir par *tu devras mourir* (Thévenot p. 198, TOB, Westermann p. 181 notamment), sans pour autant donner au verbe manger, qui a la même structure en hébreu, la même valeur d'obligation. Ce qui donne quelque chose qui ressemble à : « *tu peux manger / tu devras mourir* ».

⁴⁵ P. Joüon p. 305 §113m.

⁴⁶ P. Joüon p. 490 §160f.

6- Quand Dieu voit que « être pour soi » n'est pas bon

18a Yhwh Dieu dit :

- b «Il n'est pas bon que l'humain advienne¹ pour lui-même². וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים Way
 לֹא־טוֹב הָיְיֹתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ PNS
 c **Il faut que je³ lui fasse** une aide⁴ comme son face-à-face⁵. אֲעִשֶׂה־לּוֹ עֵזֶר כַּנֶּגְדוֹ Cohort. ss suite

1- *Advienne* : Il n'y a pas de verbe être en hébreu. L'état d'être se traduit par une préposition, Le verbe היה (*hayah*) est un verbe d'action plus proche des mots « devenir », « advenir ». On le traduit cependant habituellement par « être ». Mais comme ici, le verbe est à l'infinitif construit, cela lui donne la même valeur qu'un substantif, et lui enlève son aspect dynamique. J'ai malgré tout choisi le verbe advenir pour orienter le sens de la phrase vers un futur, tout en gardant en tête son aspect statif : tout est encore à faire.

2- *Pour lui-même* : Telle quelle, cette traduction plutôt littérale n'est pas heureuse en français. Elle est d'ailleurs davantage traduite par *seul*, *à sa solitude*, ou *tout seul* (BJ, BNT, Osty, TOB, Wénin). Le BDB donne de cette locution la définition suivante : *in a state of separation, alone, by itself* (BDB p. 94), selon les contextes. Dans le cas de ce verset, il est clair que le sens parle de la solitude. Mais si l'on reste sur cette notion, on réduit le texte à une notion émotionnelle : l'ennui qui peut découler de n'avoir personne à ses côtés. *Pour lui-même* confirme la solitude, mais s'y ajoute alors l'égoïsme qui, poussé à l'extrême, devient du narcissisme, une non-relation à l'autre. La solitude n'est en quelque sorte que la conséquence possible de ce *pour lui-même*. Conserver cette expression permet de se concentrer sur la qualification de l'humain, et non sur la conséquence, la solitude. De plus, cette traduction a l'avantage de mettre en résonance le pronom suffixé 3^e masculin singulier (*lui*) avec celui de la phrase suivante : *il faut que je lui fasse*, ce que le mot « seul » ne permet pas.

3- *Je* : Wenham et Westermann relèvent tous les deux que la Septante et la Vulgate font état d'un pluriel (*faisons-lui*), en référence à Genèse 1:26 (*faisons l'homme à notre image*), sans que ces versions soient, selon eux, à retenir (Wenham p. 47, Westermann p. 184), ce que l'apparat critique de la BHS ne mentionne pas.

4- *Une aide* : Thériault relève que עֵזֶר (*'ezer*) est masculin en hébreu, alors que le mot aide est féminin en français. Sous prétexte de *ne pas anticiper l'information qui viendra plus loin*, il décide de *garder la neutralité sur le « sexe » de cet « aide »*, rendue dans sa traduction par *un/une aide* (Thériault pp. 6 et 14). L'argument semble quelque peu spécieux, car rien ne

prouve qu'il soit plus « neutre » de mettre le mot au masculin en hébreu, qu'au féminin en français. Il est utile de rappeler que le mot a aussi une connotation de secourir (cf. Is. 30:5), comme le souligne Vogels quand il dit que le mot *est rarement appliqué à des humains, mais [...] réfère généralement à Dieu ; c'est lui qui est notre aide et notre secours (Ps 33,20)* (Vogels p. 83). Il est en cela rejoint par Wenham (Wenham p. 68).

5- *Face-à-face* : Le mot נָגַד (*nègèd*) signifie « en face de », « face-à-face », « vis-à-vis », « opposé à », avec une connotation d'affrontement potentiel, en tout cas d'égalité : *equal and adequate to himself* (BDB p. 617). Wenham précise que *the compound prepositional phrase* « *matching him* », כַּנְגְדוֹ *literally* « *like opposite him* » *is found only here. It seems to express the notion of complementarity rather than identity* (Wenham p. 68). L'expression est souvent traduite par « lui correspondant », ou « qui lui soit assortie ». Meschonnic préfère *face à lui*, Wénin *comme son vis-à-vis*, et Balmory *contre lui* (Balmory 1995 p. 81). C'est la seule à apporter cette notion de confrontation potentielle, mais qui suggère aussi la proximité, l'intimité : on dit bien aussi qu'on est « contre quelqu'un » dans le sens de « tout proche, accoté à son épaule » ! Son expression a l'avantage de suggérer cette ambiguïté.

7- Premier essai d'aide en vis-à-vis : Dieu modèle les animaux

19a	Yhwh Dieu modèle avec l'humus [tout animal ¹ des champs et tout oiseau du ciel.	// וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאָדָמָה כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם	Way
b	Il fait en sorte qu'ils viennent vers l'humain	וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם	Way
c	pour voir comment il les appellera ² pour lui ³	לִרְאוֹת מַה־יִּקְרָאֵלּוּ	x-yiqtol
d	- tout être ⁴ vivant que l'humain appellera pour lui ³ ,	וְכָל־אֲשֶׁר יִקְרָאֵלּוּ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה	Asher-yiqtol
e	Tel (sera) ⁵ son nom -.	הוּא שְׁמוֹ:	PNS
20a	L'humain appelle les noms de toute bête, [de tout oiseau du ciel, et de tout animal des champs	וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל־הַבְּהֵמָה וְלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלִכְל חַיַּת הַשָּׂדֶה	Way
b	Mais pour un ⁶ humain ⁷ , [il ⁸ ne trouve aucune aide comme son face-à-face.	וְלָאָדָם לֹא־מָצָא עֶזְרָ כַּנְגְדוֹ:	We-x-qatal

1- *Tout animal* : Le texte hébreu prévoit un singulier indéfini, que je veux faire apparaître en français, car il donne l'idée du multiple contenu dans le singulier, et du singulier identifié dans la multiplicité. Ce singulier qui contient son multiple donne sens à la façon dont les animaux se multiplieront : au sein de leur race, telle qu'elle a été créée, ce qui ne sera pas le cas pour l'humain. Certaines traductions le font ressortir, d'autres mettent un pluriel, ce qui, à mon sens, réduit la portée de ce singulier à vocation de devenir multiple. À noter que plusieurs auteurs traduisent le mot par « bétail » (Wénin p. 73, Wenham p. 69), soit de l'ordre de l'animal domestique.

2- *Il les appellera* : Le x-yiqtol⁴⁷ de cette phrase occasionne une coupure dans la suite des wayyiqtol, donc dans les présents de narration. Je mets un futur là où les traductions mettent un conditionnel, nuance que l'hébreu ne connaît pas, mais qui est contenue dans la notion de futur. Wénin traduit ce verbe par « crier » (Wénin p. 52), qui est le premier sens de ce mot, choix qui a l'avantage de mettre en relief la nuance de victoire d'accomplissement que l'action peut contenir, un peu comme un enfant qui vient d'accomplir ce qui pour lui est un exploit, une nouveauté qui stimule et surprend. Mais le verbe a le sens d'appeler, comme on le verra au point 3.

3- *Pour lui* (לוֹ) : Le suffixe, qui revient deux fois dans ce verset, est chaque fois accolé au verbe קרא (qara). La préposition ל (le) donne à ce verbe le sens d'« appeler ». Littéralement, le texte dit : *il appellera pour lui*. Pour Westermann comme pour Wenham, ce suffixe réfère à la collectivité animale⁴⁸, mais la plupart du temps, l'expression est évacuée en français :

- FBJ : Yahvé Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné.
- TOB : Le SEIGNEUR Dieu modela du sol toute bête des champs et tout oiseau du ciel qu'il amena à l'homme pour voir comment il les désignerait. Tout ce que désigna l'homme avait pour nom « être vivant »;
- Westermann : So the Lord shaped from the land all kind of wild animals of the plain and birds of the sky and brought them to man to see what he would call them. And whatever man called a living creature, that was its name.

Wénin essaye d'en faire ressortir au moins un :

Wénin : il les fit venir vers l'humain pour voir ce qu'il leur criera ; et tout ce que **lui** criera l'humain (à un) être vivant, c'est son nom.

Seul le second *pour lui* est traduit, mais ce « lui » laisse davantage supposer qu'il s'agit alors de Dieu. Ce glissement se précise avec Meschonnic : *pour lui* est traduit résolument deux fois par « lui », et renvoie clairement à Dieu :

Meschonnic : Et il a fait venir // vers l'homme // pour voir // ce qu'il **lui** criera // et tout ce que l'homme **lui** criera // âme vivante // c'est son nom.

Il me semble cependant que la préposition suffixée לוֹ (lo) peut tout aussi bien – et peut-être encore plus parce qu'il est attaché par un maqqeph⁴⁹ au verbe קרא (qara) – faire référence à

⁴⁷ Le yiqtol est un mode inaccompli, qui correspond au futur, car c'est un temps non encore révolu.

⁴⁸ C. Westermann p 185, et G. Wenham p. 47, en référence à GKG §145m.

⁴⁹ Le maqqeph correspond en français au trait d'union.

l'adam/humain, sujet du verbe, plutôt qu'à Dieu ou à la collectivité (au singulier) des animaux, qu'on retrouve explicitement au v. 19c :

19c comment il les appellera pour lui
19d Tout être vivant que l'humain appellera pour lui

Dans ce cas, *appellera pour lui* (v. 19c-d) peut aussi faire penser au *va pour toi* du verset de Genèse 12:1, quand Dieu s'adresse à Abraham. Mais, même dans ce cas, le suffixe est traditionnellement considéré comme un réflexif d'insistance, donc une répétition inutile du pronom concerné. Balmory est la première à soulever ce point. Voici son commentaire :

Je ne crois pas que les deux mots en question aient été volontairement omis par les traducteurs. J'incline beaucoup plus à penser que pour eux, ils ne faisaient pas sens. Et que, en ne les entendant pas comme porteurs d'une véritable signification, ils les ont traités comme en trop dans le texte, ou comme une de ces tournures propres à chaque langue que personne ne traduit littéralement (Balmory 1986 pp. 125-126).

J'ai donc, comme elle, choisi de garder cette locution, qui comme en hébreu, laisse le texte ambigu (une fois de plus !) – s'agit-il de Dieu, des animaux, ou de l'humain ? –, mais permet au lecteur de lire plus de possibilités, comme le texte le fait, et ne pas épuiser la question de la destination de ce cri/appel, dont la conséquence est de le mettre en relation à autrui, ici les animaux.

4- *Être* : Le mot נֶפֶשׁ (*nephesh*) traduit le tout corporel, spirituel, psychique de ce qui est animé : la traduction la plus rapprochée correspond au mot « être », plus cohérent avec la pensée hébraïque que le mot « âme », qui suppose une opposition corps/âme que le monde juif ne connaît pas.

5- *Sera* : L'hébreu utilise beaucoup de phrases nominales simples, qui obligent le français à ajouter un verbe « être » fictif, qui n'existe pas dans le texte hébreu.

6- *Un* : Il est important de conserver l'indéfini, tel que l'hébreu le signale, car ce singulier neutre ne renvoie pas à cet humain-là, mais bien à tout humain, notion indéfinie qu'il faut rendre. En français, on traduira par « l'humain », qui devient un défini collectif, donc un indéfini. Mais pour éviter toute confusion avec un singulier défini, j'ai choisi de conserver le mot sans article défini.

7- *Humain* : Il est étrange de constater que les versions n'éprouvent aucune gêne à traduire « humain » par « homme », ce qui rend totale la confusion dans le texte, quand on sait que le texte présente par deux mots parfaitement distincts : « l'humain » (אָדָם) et « l'homme »

(איש). Voici trois exemples de traduction qui gomment cette distinction, mais la liste est beaucoup plus longue :

FBJ : L'homme donna des noms à tous les bestiaux
 TOB : L'homme désigna par leur nom tout bétail
 Meschonnic : L'homme a crié des noms

Il faut se rappeler qu'à ce stade du texte, l'humain existe, alors que l'homme n'existera que lorsque la femme aura été construite, au verset 22 !

8- *Il ne trouve aucune aide* : Le pronom « il » ne permet pas de savoir qui est le sujet réel de cette phrase. Les traductions ont tendance à décider que le pronom « il » vaut pour l'humain : *pour un homme, il ne trouva pas l'aide qui lui fût assortie* (FBJ), *mais pour lui-même, l'homme ne trouva pas l'aide qui lui soit accordée* (TOB). Pourtant, le verbe en hébreu ne permet absolument pas de décider. Malgré tout, au niveau syntaxique, on peut légitimement émettre l'hypothèse que ce soit Dieu qui fasse ce constat, car, si cela avait été l'humain, il aurait été raisonnable que l'hébreu ne répète pas le mot humain, mais utilise plutôt la locution pronominale *pour lui*, déjà utilisée deux fois dans ce texte. Le « il » alors serait donc bien Dieu, qui ne trouve pas d'aide pour l'humain. En tout état de cause, il est préférable que la traduction rende cette ambiguïté, et ne pas décider pour le lecteur.

8- Second essai d'aide en vis-à-vis : Dieu construit une femme

21a Yhwh ¹ Dieu fait en sorte qu' un profond sommeil	ניפל יהוה אלהים תרדמה על-האדם	Way
[tombe sur l'humain.		
b Il s'endort.	ויישן	Way
c Il prend un de ses côtés ²	ויקח אחת מצלעותיו	Way
d et ferme la chair à sa place.	ויסגר בשר תחתנה:	Way
22a Yhwh Dieu construit le côté	ויבן יהוה אלהים את-הצלע	Way
b qu'il a pris de l'humain,	אשר-לקח מן-האדם	Asher-qatal
c en ³ une femme.	לאשה	Suite de 22a
d Il fait en sorte qu'elle vienne vers l'humain.	ויבאה אל-האדם:	Way

1- Comme au v. 7a (note 1), le wayyiqtol ne laisse pas de place pour un « alors ». La narration se poursuit sans conjonction aucune. Je suis donc la traduction de la TOB, qui n'en met pas, et non celle de la BJ, qui commence par un *alors*.

2- *Le côté* correspond au mot צלע (*tsala'*) mot habituellement utilisé, non pas pour nommer une partie du corps, mais le flanc, le côté d'une construction sacrée : l'arche (Ex 25:12.14, 37:3) le temple (1R 68:73, Ez 41:5.8.11), ou l'autel (Ex 27:7, 30:4, 37:27). Le mot sert aussi

à désigner le côté d'une montagne. Pourtant, il est habituel de voir les traductions utiliser le mot « côte », comme l'a relevé Meschonnic : *toutes les dix traductions auxquelles je me réfère d'habitude ont pris « une de ses côtes »*⁵⁰, même si Wenham, qui se sert de ce terme, ajoute : *it is certainly mistaken to read it as an account of a clinical operation or as an attempt to explain some feature of man's anatomy* (Wenham p. 69). À noter que Vogels rapproche la côte de la lune, symbole de fertilité, en raison de sa forme courbée (Vogels p. 97), ce qui rejoint d'une certaine façon les commentaires qui signalent, comme le fait Vogels un peu plus loin, le rapprochement entre le mot hébreu et le mot sumérien « ti », qui signifie aussi bien côte que vie. Mais en effaçant toute référence au temple ou à l'arche, ce choix neutralise totalement le sens symbolique sacré que revêt le mot. De plus, il a favorisé toute une tradition d'infériorité de la femme par rapport à l'homme. Il me semble au contraire qu'il faut rapprocher ce mot de son verbe, construire (*banah*), mot réservé à la construction des bâtiments, y compris des bâtiments sacrés, afin de conserver l'image de l'architecte, que Thériault souligne (Thériault p. 33).

3- *En une femme* : La préposition לְ (le) décrit le résultat ou le produit d'une action (Westermann p. 185). La préposition « en » permet de rendre ce processus.

9- L'humain reconnaît la femme

23a	L'humain dit :	וַיֹּאמֶר הָאָדָם	Way
b	« Celle-ci ¹ , cette fois	זֹאת הַפֶּעַם	PNS
c	os de mes os	עֲצָם מֵעֲצָמִי	PNS
d	et chair de ma chair ».	וּבִשָּׂר מִבִּשְׂרִי	PNS

1- *Celle-ci* : Le démonstratif marque le caractère extrêmement défini, unique, de l'entité en question, tout comme sa proximité (celle-ci et non celle-là), qu'est la femme.

10- Un couple : définition et ambiguïtés

23e	Pour celle-ci ¹ , on l'appellera femme ²	לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה	x-yiqtol
f	parce que de l'homme celle-ci a été prise ³ .	כִּי מֵאִישׁ לְקָחָהּ זֹאת:	x-yiqtol
24a	C'est pour cela qu'un ⁴ homme abandonnera ⁵ [son père et sa mère	עַל-כֵּן יַעֲזֹב אִישׁ אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ	x-yiqtol
b	et s'attachera ⁶ à sa femme ;	וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ	We-qatal
c	Ils ⁷ deviendront une seule ⁸ chair.	וְהָיוּ לְבִשָּׂר אֶחָד:	We-qatal

⁵⁰ H. Meschonnic p. 254 note 21.

Cette partie du v. 23 est unanimement reconnue et traduite comme relevant du discours de l'humain. Voici par exemple la traduction d'Osty :

Osty : L'homme dit :

« celle-ci, cette fois est l'os de mes os
et la chair de ma chair.
celle-ci sera appelée femme
car c'est d'un homme qu'elle a été prise, celle-ci ».

Ce choix repose sur la répétition du démonstratif *celle-ci*, répété trois fois, qui vient rythmer le verset 23, ce qui fait dire à de nombreux commentateurs (Vogels, Wénin, Westermann...) qu'il s'agit d'un poème, parce que

many of the standard techniques of Hebrew poetry are employed : parallelism (lines 2-3;4-5), assonance and word play (woman/man), chiasmus (ABC/C'B'A')... and verbal repetition : by opening [b-d] and [e-f] with "this" and then by concluding the same word the man's exclamation concentrates all eyes on this woman (Wenham p. 70).

Meschonnic n'est pas de cet avis. Pour lui,

il y a [...] une visualité de l'oralité, une oralité de la visualité. Ce double effet concerne la totalité du texte biblique, qui ignore ainsi totalement la différence qui nous est familière entre des vers et de la prose. [...] Dans la Bible, il n'y a jamais eu ni vers ni prose. Et la poésie, les hébreux ne savaient pas ce que c'était. Ils ne connaissaient pas la différence entre le chanté et le parlé (Meschonnic p. 17).

Ses propos viennent nourrir mon choix, d'autant que ce système chiasique est reconnu pour de nombreux autres textes bibliques, non poétiques, Genèse 2-3 notamment, ce que démontre longuement Wenham lui-même quelques pages avant (Wenham pp. 50s). L'analyse syntaxique de la péricope m'a conduite tout droit à une autre hypothèse. En effet, d'un côté, le v. 23b-d est constitué d'un groupe de phrases nominales avec deux possessifs, introduit par le démonstratif « celle-ci », qui focalise le lecteur, comme le note Wenham, sur l'objet de son discours. De l'autre côté, dans la portion v. 23e-f apparaissent deux verbes conjugués à la forme passive. Ces deux portions sont donc grammaticalement et syntaxiquement totalement indépendantes l'une de l'autre. Pour appuyer cette distinction, le sujet change : ici, il est question de l'humain, là, il est question de l'homme. Enfin, le propre du discursif est de parler de façon personnelle, ce que l'on retrouve dans la première partie de verset : os de *mes* os, chair de *ma* chair. Le reste du verset passe à la troisième personne du singulier, et à la forme passive : *elle sera appelée/elle a été prise*. Wénin relève cette étrangeté :

Ce que l'homme proclame ainsi semble aller de soi, et reflète la joie intense avec laquelle il découvre celle qui est devant lui. Et pourtant, tout chaleureux qu'il soit, son accueil rend un son étrange. L'homme, en effet, n'interpelle pas celle qui lui est présentée. C'est à la troisième personne qu'il parle, bien que celle dont il parle soit là, près de lui. À qui donc s'adresse-t-il ? [...] Il ne pose pas de question à la femme, ne l'interpelle pas, ... il ne se présente même pas comme un « je » qui, s'adressant à « tu » l'inviterait à répondre, à entrer en dialogue. [...] Aussi [le lecteur] a-t-il le sentiment que l'homme se parle à lui-même [...] (Wénin p. 76-77).

« À qui donc s'adresse-t-il » : pose-t-on la bonne question ? Si on se demande plutôt : mais qui à présent prend la parole ?⁵¹ Poser cette question dévoile alors une autre façon de lire le texte : et si c'était le narrateur ? Le texte bascule alors, non plus du côté du discursif, dit par l'humain/homme, mais du côté du commentaire narratif, un commentaire qui débute au verset 23e, et se termine à la fin du verset 24. Ce choix a, en plus, l'avantage de résoudre l'apparente incongruité du verset 24 relevé par Westermann : *v. 23 forms the real conclusion of the narrative; the etiological reflection in v. 24 is not necessarily part of it* (Westermann p. 225). Westermann note bien le changement de locuteur : *There is a change of speaker between vv. 23 and 24. It is not the man who speak now but the narrator*. N'est-ce pas noter ce changement un verset trop tard ? Il poursuit : *It is clear then that v. 24 is but an addition to the narrative which is complete without it, qu'il explique ainsi : whereas v. 23 remains within the action of the narrative, v. 24 steps outside it* (Westermann p. 233). Pourtant, la construction verbale note un x-yiqtol, exactement comme les verbes suivants. La coupure paraît donc syntaxiquement plus légitimement au v. 23e.

1- *Pour celle-ci* : L'expression לְזוֹתָא (lezoth) se compose d'un démonstratif féminin singulier, qui s'apparente au pronom démonstratif *celle-ci*, et de la préposition לְ (le), locution qui rappelle étrangement les versets 19 et 20, ainsi que le « va pour toi » de Genèse 12:1 (cf. ci-dessus point 7-3 p. 32). Or, chaque fois que cette préposition intervient, elle précise quelque chose sur les conséquences de l'action pour le destinataire de la préposition : ici, il s'agit de la femme. Dès lors, elle sera appelée femme, non pas pour l'humain, encore moins pour l'homme, mais pour elle-même ! Une fois de plus, le texte est ambigu, et les traductions en sont le reflet. Von Rad, par exemple, ignore le démonstratif,

Von Rad : She shall be called woman

⁵¹ A. Wénin p. 76 pose presque la question quand il dit : *mais qui à présent est cet « humain » qui prend la parole ?* Mais en donnant la réponse dans la question, il empêche dans le même mouvement d'ouvrir véritablement la question.

là où la majorité des versions traduisent le démonstratif, mais pas la préposition :

FBJ et Osty (/ Balmory 1995) :	Celle-ci sera appelée (/proclamée) femme
Westermann :	This one will be called woman
TOB et Thériault :	Celle-ci, on l'appellera femme

Seuls Wénin et Meschonnic font apparaître la locution « pour celle-ci » :

Meschonnic :	pour celle-ci on l'appellera femme
Wénin :	à celle-ci il sera crié femme

La traduction de Wénin, en faisant ressortir et la préposition de finalité et l'impersonnel passif, peut mettre le lecteur sur une piste. Il traduit la locution par *à celle-ci*, qui signale à qui va servir le nom qui est proclamé. Parce que je veux voir où m'emmène cette piste, je veux que ma traduction en conserve la trace. Mais comme je veux aussi conserver le verbe « appeler », je suis la traduction de Meschonnic, qui me semble un bon compromis.

Par ailleurs, la traduction de Wénin ne résout pas plus que les autres le fait que l'humain, qui vient de parler à la première personne, se mette à parler à la troisième personne, ce que la piste du narrateur permet : dans cette hypothèse, le narrateur tire un commentaire à partir de l'exclamation de l'humain, en forme de commentaire : *à/pour celle-ci sera crié/appelé femme, parce que d'un homme celle-ci a été prise*. Il faudra y revenir.

2- *Femme* : *Ishsha*/« femme » en hébreu résonne avec *ish*/« homme ». Si, pour Westermann, *it is an open question whether the assonance in the Hebrew has an etymological basis* (Westermann p. 232)⁵², pour le BDB *ishsha* ne vient pas de *ish*, mais de *anash*, d'où vient le mot « humanité » (*enosh*) et qui signifie « fragile, faible » (BDB p. 60). Il est intéressant de relever que, même étymologiquement, on ne peut pas vraiment dire que la femme vient de l'homme ! Par contre, la femme tire son origine de la même source que l'humanité... dans toute sa faiblesse.

3- *Elle a été prise* : Si je suis le sens traditionnel donné aux verbes au D/Piel, je devrais traduire par *être arrachée, être extraite*, pour donner le sens intensif du verbe. Si en revanche, je suis les récents développements, on a affaire à une construction à deux sujets, l'un actif, l'autre passif. Plus précisément, le verbe est au Dp/Pual. On peut donc retenir de cette construction, dont la nuance ne peut être rendue en français, qu'elle suggère que la femme est ici un sujet doublement passif : par la voix passive utilisée, et par le fait qu'elle

⁵² Voir aussi BDB p. 35, qui confirme la difficulté d'associer étymologiquement les deux mots.

est le second sujet, passif, de la construction du verbe. Seul, « pour celle-ci » redonne à la femme une part d'action. Il faut en tenir compte dans l'herméneutique qu'on veut en faire.

4- *Un* : La plupart des Bibles, mais aussi Meschonnic et Balmory, ne relèvent pas l'indéfini, alors que d'autres le signalent : Westermann, Von Rad, Thériault et Wénin. Il faut cependant remarquer que plusieurs manuscrits lisent *son* homme et non *d'un* homme (Wenham p. 46), ce que la BHS ne relève pas dans son apparat critique.

5- *Abandonnera* : La place syntaxique de cet inaccompli indique une action habituelle (Wenham p. 46), ou susceptible de se répéter (Westermann p. 185). À noter que le verbe signifie également « quitter ». Mais en choisissant « abandonner », on atteint le stade où tout enfant grandissant, apte à vivre sa vie, est en mesure de laisser son ancienne vie, un giron, une autorité, un confort, vers d'autres devenirs. Quelle que soit la traduction choisie, il est cependant intéressant de noter que, dans le contexte de l'époque, ce n'était pas l'homme qui quittait sa famille, mais bien la femme, pour aller s'installer chez son mari, et donc dans sa belle famille... L'homme, surtout l'aîné, restait auprès de ses parents, et s'en occupait pendant leurs vieux jours, avec sa femme justement.

6- *S'attacher* : En hébreu, le verbe n'est pas réflexif, mais la traduction ne peut l'éviter. Le lecteur doit toutefois garder en tête que l'hébreu dit littéralement : *il attachera dans/avec sa femme*. Meschonnic précise même *coller dans*⁵³. Wenham précise que les verbes abandonner et s'attacher sont ceux utilisés pour parler d'Israël et de son alliance avec Dieu : le texte associait donc le mariage à une forme d'alliance, selon lui (Wenham p. 71).

7- *Ils* : Certains manuscrits, dont la Vulgate et la Septante, ajoutent les mots « les deux », *probably by assimilation to v. 25* (Wenham p. 46), ce que la BSH ne relève pas.

8- *Une seule* : Comme de nombreuses traductions, j'ai ajouté le mot « seul » pour rendre compte du nombre cardinal « 1 » utilisé en hébreu, qui dit littéralement : *ils deviendront 1 chair*, c'est-à-dire une chair en un morceau.

⁵³ H. Meschonnic p. 254 note 24.

11- Épilogue : une nudité à deux, dans une saine égalité

25a Ils sont tous les deux nus¹, l'humain² et sa femme³, וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ Way

b ils n'ont pas honte³ l'un envers l'autre. וְלֹא יִתְבַּשְׁשׁוּ: We-x-yiqtol

1- *Être nu* : Thériault note que le mot עֲרוּמִים (*'aroumim*) est le même utilisé dans le verset suivant pour qualifier le serpent, souvent traduit par rusé (Thériault p. 16). Mais il n'est pas sûr que les deux racines aient la même provenance. Sans doute l'auteur profite-t-il du jeu de mots que cette homonymie provoque entre l'innocence de la nudité qui vit dans la vérité, et la ruse qui s'inscrit dans le mensonge, qui conduira l'adam à mentir à Dieu comme à lui-même, au chapitre suivant.

2- *Humain* : Comme je le signale au point 7-7 (p. 34), la plupart des versions traduisent *adam* par « homme » et non par « humain »... trahissant là de façon évidente le texte : en lui donnant un caractère masculin sexué, ils introduisent une autre sorte de confusion, car ils ne rendent pas les subtilités du mouvement qui se construit au fil du récit entre les personnages humains du texte. Examinons de plus près comment sont « nommées » les entités « humain », homme et femme tout au long du texte. Au début du récit, il est question de « l'humain ». Puis vient la question d'une « aide pour l'humain », qui aboutit à « une femme » tirée de « l'humain ». Enfin, il y a « homme » et « femme », qui à la fin du texte sont « l'humain et sa femme ». Ce qui donne schématiquement ceci :

1-17	humain/-
18c-20b	humain/aide
22a-c	humain/femme
23 e-24	homme /femme
25a	humain/femme

En traduisant indifféremment « humain » par « homme », il devient impossible de relever qu'à un moment particulier du texte, il est question précisément de l'homme, et qu'ensuite le texte rebascule vers l'humain. Cette confusion que créent les traductions gomme littéralement le cheminement de l'humain. Si, en revanche, on conserve la nuance que le texte hébreu fait, alors l'humain devient le lieu de la différenciation : ni homme, ni genre, juste individu, l'un par rapport à l'autre.

3- *Femme* : Wenham, Westermann et Von Rad traduisent ce mot par « wife » c'est à dire épouse, et non « woman », femme. Je ne suis pas cette variante, qui oriente le texte vers le mariage, ce qui est une possibilité, mais certainement pas la seule lecture. Il faut cependant

reconnaître qu'en hébreu, il n'y a pas de mot spécifique pour l'épouse : la femme est aussi une épouse...

3- *Ils n'ont pas honte* : Le verbe est au Htd/Hithpael, qui est la marque d'une action réflexive ou réciproque : la réciprocité est évidente, mais on peut tout aussi bien envisager une réflexivité engendrée par la réciprocité.

Conclusion

Comme on a pu le voir, ma traduction met en valeur certains points particuliers. Ainsi, j'insiste sur la participation de la création, à travers les différents protagonistes que sont les éléments, l'humain, les animaux et la femme, à son propre devenir. Ce sont les formes verbales au H/Hiphil, qui permettent cette participation, dont la nuance est encore trop souvent négligée. Toutes ces formes existent au G/Qal, preuve qu'il s'agit d'un choix délibéré du rédacteur, destiné à faire ressortir le potentiel de réponses et de participation déjà à l'œuvre dès que Dieu propose. La persuasion de Dieu trouve une réponse dans une action qu'il est dommage de réduire, d'autant que cette interaction traduit profondément la pensée juive pour qui la relation entre Dieu et le monde est une donnée essentielle.

J'ai également voulu faire ressortir la nuance qu'il me semble essentiel de conserver entre « humain » et « homme ». Conserver cette distinction permet de nourrir la réflexion sur l'évolution de l'humanité vers une complexité croissante, qui la rend à la fois semblable à l'animal (ils sont tous deux issus de la terre), et cependant, dès le départ, fondamentalement différente (seul l'humain est insufflé du souffle de Dieu).

Enfin, je propose une traduction à l'encontre de toute la tradition, en choisissant de faire parler le narrateur, là où, de tout temps, il est admis que ce soit l'humain qui parle. Cette hypothèse ouvre à d'autres possibles, dont on verra, au chapitre 3, quelles peuvent en être les incidences. Il faut cependant savoir qu'il m'aurait été impossible d'oser proposer une nouvelle hypothèse de lecture de ce récit plusieurs fois millénaire sans l'apport de l'analyse syntaxique. Cette grille oblige le lecteur à serrer de près le texte.

C'est de cette lecture rapprochée que peut émerger de nouveaux sens toujours à reconsidérer. L'analyse systématique du vocabulaire et de la syntaxe du texte biblique offre au lecteur qui s'y aventure une source incroyable de finesse, surtout dans une langue comme l'hébreu, qui joue sur les différents niveaux de sens de chaque mot. Ouaknin rappelle à ce sujet que, *pour*

les hassidim, chaque homme est une lettre ou une partie de lettre. Le livre est terminé quand il ne manque plus aucune lettre. Chacun doit écrire la sienne, s'écrire lui-même pour créer le livre et en renouveler le sens. Cela implique que le lecteur sorte de sa passivité, en croyant qu'il n'a qu'à « absorber » le sens et n'a aucune part à son élaboration (Ouaknin p. 86). C'est donc à partir de cette traduction, pour prendre à mon tour part à l'écriture du livre, que le commentaire processuel, tel qu'il est développé dans les trois chapitres suivants, s'est déployé.

Chapitre 2

Un Dieu en relation

avec une création « in-finie »

Être homme ou femme [...] c'est accepter d'ignorer le commencement et la fin, de cette apparente unité d'individu que je suis, avec ce corps dont la naissance a été par d'autres déclarée, dont la mort par d'autres encore le sera.

Françoise Dolto. 1994. *Solitude*. p. 463.

Ce que l'on appelle communément le second récit de création contient deux grands axes. Le premier, qui correspond à la première partie du récit - du v. 4b au v. 18 -, introduit le lecteur à la proposition de Dieu d'offrir à la terre un humain pour s'en occuper, et à l'humain une terre pour le nourrir et assurer sa subsistance. Les conditions de départ (vv. 4b-6) montrent que le potentiel est là, et comment Dieu intervient pour faire entrer le réel dans le monde. Vient ensuite le temps de la création de l'humain, qui précède celui du végétal. On verra quel rôle celui-ci est appelé à jouer dans la vie de l'humain et quelle interrelation en émerge. Ce sera alors le temps pour l'humain de toucher aux limites, comme garanties structurantes.

Ce chapitre va donc s'intéresser aux relations qui s'instaurent entre Dieu, l'humain et le reste du vivant à partir de la création de l'humain. Car si tout semble tourner autour de l'humain, cette péripécie nous montrera vite que ce qui se joue est davantage de l'ordre de la proposition, faite par Dieu, et de la réponse, sous forme de participation, de la part des *entités*⁵⁴ en présence. L'humain, dès lors, n'est pas tant le centre à partir duquel le reste du

⁵⁴ Rappel : pour les concepts processuels, je renvoie à deux lexiques, celui de J.B. Cobb, et celui de A. Parmentier. Le mot *entité* est l'abréviation d'*entité actuelle*, concept défini p. 46.

vivant va s'organiser, mais plutôt un des protagonistes dans les relations qui s'instaurent du fait du vivant.

On verra dans un premier temps que Dieu ne crée pas à partir de rien, mais à partir d'entités existantes, mais que son impulsion est primordiale (1). On verra ensuite que l'humain, fruit de la terre et du désir de Dieu, va vite se retrouver en lien avec toutes les autres entités, le végétal en particulier (2). On verra enfin comment les limites sont source de vie, structures fondamentales de l'humain (3).

I - Dieu comme impulsion de vie

Les versets 4b-6 montrent comment Dieu est à l'origine de la vie et non à l'origine du rien, dans la mesure où il en est l'impulsion, et non le créateur ex nihilo. De plus, le moment de cette création appartient spécifiquement au temps de Dieu, un temps qui n'est pas celui de l'histoire, mais un moment intemporel, aussi bien dans son début que dans sa durée. Thériault parle *d'une aire temporelle ouverte, définie seulement par un faire « ordinaire » de Yahvé Elohim* (Thériault p. 21). L'épaisseur des contours du temps appartient à Dieu : c'est le jour de Dieu, mais dans ce temps particulier se dessine déjà un espace qui n'est pas celui de Dieu, mais bien celui du monde.

4b Le jour où Yhwh Dieu fait terre et ciel,

5a aucune pousse des champs n'existe encore sur la Terre,

b aucune herbe des champs ne surgit encore

c parce que Yhwh Dieu n'avait pas encore fait en sorte qu'il pleuve sur la Terre,

d et qu'il n'y avait pas d'humain pour servir l'humus.

6a Mais un flot monte de la Terre

b et fait en sorte que boive toute la surface de l'humus.

Le texte s'attache dès les premiers versets à montrer que la création du monde n'est plus tant celle de l'univers, mais bien celle du monde des vivants, lieu duquel et dans lequel le vivant va advenir. Pour cette raison, le texte nous présente un monde in-fini, un monde où tout est encore à faire, jamais fini, pas plus qu'infini, mais toujours à construire vers plus de complexité. On le voit dans les mots *pas encore*, présents à deux reprises dans le verset 5, et dans une absence mise en exergue : *pas d'humain pour servir la terre*, comme le relève Vogels : *le début du récit contient la description d'un état initial négatif, le manque qui va permettre au récit de démarrer* (Vogels p. 85). Les verbes à l'inaccompli indiquent clairement que l'action n'est pas encore arrivée, ou est en cours de réalisation, autant

d'indices mettant en relief le caractère en devenir de la création⁵⁵. Visiblement, la terre, et le flot qui en monte, sont en gestation : si le potentiel est là, l'impulsion, elle, n'y est pas encore. Ce constat permet de mesurer à quel point Dieu, et ce dès le début, crée et s'implique dans le monde à partir de ce qui existe, y compris les manques. Quelles sont les entités en présence au début du récit ? Dieu, la terre-lieu, le ciel, la terre-matériau, mais aussi quelque chose qui pourrait être soit une brume, soit de l'eau, et qui recouvre toute la terre. Le ciel joue une très faible place dans le texte et n'apparaît qu'au début, comme transition avec Genèse 1. Le ici et là de la terre des vivants à-venir n'est pas le lieu du ciel. La terre en revanche, à la fois lieu et matériau, occupe une place centrale, puisque c'est à partir de, et sur elle que la vie va se déployer.

L'eau occupe aussi une place importante. Au début du texte, c'est une entité informe : on ne sait pas s'il s'agit d'une vapeur, d'une brume, ou d'un flot. On sait en revanche que cette eau monte de terre et qu'elle abreuve toute la surface. Est-ce au point de la noyer ? L'eau semble en effet pour l'instant une masse empêchant la vie d'émerger, comme Clifford et Murphy le relèvent : *This water does not apparently fertilize the earth sufficiently for plant life*⁵⁶. Est-ce plutôt une brume, vapeur encore inutile parce qu'insuffisante, brouillard aussi informe qu'insidieux ? Toutefois, on ne peut manquer de noter que le sol, abreuvé de cette eau qui recouvre tout, est donc riche d'un potentiel, celui de la rencontre entre terre et eau : la terre est gorgée d'eau. Le potentiel est là, mais pour que la vie perdure, il faudra une *concrecence*⁵⁷ de l'eau, qui sera sa canalisation. La canalisation arrivera aux versets 10-14, quand l'eau sortira d'un lieu précis, pour aller vers d'autres lieux précis, et ainsi donner le meilleur d'elle-même. Une initiative de l'entité eau elle-même, et non, comme le suggère Vogels, de l'humain plus tard⁵⁸. À partir de là seulement, sa vocation de faire vivre peut se réaliser. On sait aussi qu'il faudra de la pluie, manne liquide venant d'un autre lieu, le ciel, comme complément à la vie offerte sous l'impulsion de Dieu. Thériault ajoute à ce sujet que *le défaut de pluie semble temporaire* (Thériault p. 22).

⁵⁵ C. Westermann p. 199 : *The not yet sentence describes « what was not living ».*

⁵⁶ R.J. Clifford et R.E. Murphy p. 12, après avoir précisé un peu avant (p. 10) : *it does not summarize cha.1.*

⁵⁷ A.N. Whitehead a fait de nombreux néologismes pour développer ses concepts. Il faut donc se souvenir que ces mots ont été créés pour rendre plus spécifiquement la nuance d'un concept. Pour le concept de *concrecence*, voir p. 46.

⁵⁸ W. Vogels p. 86 : *ce flot pourrait être canalisé éventuellement par le travail humain.*

Pourquoi parler d'entités, et non de personnages, comme on le ferait en narratologie par exemple, à propos de ces éléments ? Pour Whitehead, est *entité actuelle* toute réalité, tout moment d'existence, et non pas uniquement tout être vivant. Il les définit comme des « gouttes d'existence », moments incompatibles avec la notion même de permanence, toujours en mouvement vers une nouvelle synthèse créatrice. Toute « chose » est donc formée de deux parties : d'un côté les moments d'existence passés, passé objectivé appelé *data d'héritage*, et de l'autre l'« entité actuelle » que l'on pourrait aussi appeler entité-en-train-de-devenir. Le terme « data d'héritage » indique la partie objectivée des entités, constituée de leur passé, qui ne peut plus se modifier, ni évoluer, mais qui sont offertes au monde – et à Dieu, comme le texte va nous le montrer –, aux entités actuelles qui peuvent les utiliser pour devenir autre chose, bouger vers un mieux, vers une complexification de ce que chaque entité est déjà. Cela correspond au concept de *concrecence*⁵⁹ qui représente l'ensemble des opérations de transformation expérimentées par toute entité confrontée à une occasion potentielle (donc médiatisée dans le monde) et aux datas d'héritage reçus du passé (déjà dans le monde). En se les appropriant, elle se transforme en les intégrant à son processus de devenir. Au terme de ce processus – la concrecence –, l'entité actuelle, telle qu'elle était avant la transformation périt, devient statique, et passe dans le monde des *data d'héritage*. L'entité actuelle est donc constituée par et dans cet instant fugace et fondamentalement existentiel, hautement volatil, qui est la base de la métaphysique de Whitehead : tout y est dynamisme en devenir, entre passé et devenir. Data d'héritage et entité actuelle forment un tout appelé *société d'entités*, ce que toute « chose » est par essence. Cependant, pour des raisons de simplification, il sera désormais question d'entité, même quand la notion recouvre en fait une notion de société d'entités.

Si l'on reprend le texte, les entités en présence au début du récit sont donc Dieu, le ciel, et une terre sur laquelle se trouve de l'eau, une terre à la fois lieu et matériau. Dieu ne part pas de rien, mais de quelque chose d'existant : la terre, dont on peut imaginer qu'elle est gorgée d'eau, pour fabriquer, modeler un humain. Dieu va agir à partir du lieu et du matériau. Dès les premiers versets, le récit montre deux entités en interrelation pour que le vivant advienne. Dieu n'est pas seul, comme une entité qui créerait ex nihilo, mais bien en lien avec une autre entité, la terre, avec qui il va entrer en relation pour créer le vivant. Dès le

⁵⁹ Néologisme formé à partir de *con-crescere*, grandir avec : il y a une notion de concaténation dans ce concept.

commencement, le vivant a un lien de dépendance évident avec Dieu et avec le matériau terre : le vivant est issu de Dieu et de la terre.

Mais il faut aussi compter avec ce qui n'existe pas encore : ce sont les végétaux et la pluie, l'humain et sa vocation. Le verset 5, en effet, résume en quelques mots l'absence du vivant, encore à l'état d'*objet éternel*, comme possible, en suspens, virtuel pourrait-on dire. Ils sont par définition ce qui n'existe pas, car, pour exister, il faut qu'ils entrent dans le monde. Ils sont éternels parce que, justement, ils n'ont pas d'existence dans le monde. En effet, tant qu'un événement n'est pas médiatisé dans le monde, tant qu'il n'advient pas, il reste inexistant, juste pure potentialité, d'où la notion d'éternité. En revanche, une fois médiatisé, il devient une *occasion actualisable*, encore à l'état de possible, mais là sous forme actualisée, introduite dans le monde, occasion réelle, événement actualisable pourrait-on dire aussi, qui prend la même consistance que l'entité, elle aussi goutte d'existence, potentiellement utilisable par une entité.

Le début du texte est une mise en situation des relations, encore sous forme d'objets éternels, qui nous alertent sur un à-venir, dont on verra dans quelle mesure il advient. Ces potentialités montrent que Dieu ne sera pas seul à jouer un rôle important sur cette terre : la terre bien sûr, le végétal, la pluie, l'humain et son « service », sont autant d'autres entités appelées à transformer cette terre, devenue lieu englobant de tout ce qui peut advenir et vivre, et en faire ce qu'elle est. Cette anticipation montre aussi les limites de Dieu, dont le désir n'est pas solitaire, mais bien solidaire. C'est à partir de ces relations potentielles que Dieu va intervenir. Ces potentialités, les commentaires les nomment manques⁶⁰, ou carences (Thériault p. 24).

II - Un humain, fruit de la terre et du désir de Dieu

Au verset 7, Dieu entre en action. Son premier acte de création est tourné vers l'humain.

- 7a Yhwh Dieu modèle l'humain,
 b - Poussière issue de l'humus -,
 c il souffle dans ses narines un souffle de vie,
 d l'humain devient un être vivant.

Dieu joue à ce moment un rôle essentiel, qui nous amène tout de suite à développer l'entité Dieu, telle que conçue dans la pensée processuelle. Pour cette pensée, Dieu est résolument

⁶⁰ J.Y. Thériault p. 22 : *la surface terrestre est caractérisée par le manque et le trop* ; A. Wénin p. 55 parle d'un *triple manque* ; W. Vogels p. 85 relève un *état négatif, d'un manque qui va permettre au récit de démarrer*.

une entité « dans/avec le monde » pourrait-on dire, et non située en dehors. La théologie processuelle a une vision profondément immanente de Dieu, un Dieu profondément impliqué dans le monde, présent au monde, et non un Dieu situé ailleurs, qui regarderait de loin notre monde, comme extérieur à lui. Dieu est dans/avec le monde, et en fait intrinsèquement partie. Pour mieux cerner l'entité Dieu, il faut le présenter sous ses deux pôles : son *pôle primordial* et son *pôle conséquent*. C'est par son pôle primordial que l'entité Dieu, et elle seule, a le pouvoir faire advenir au monde la réalisation des possibles. Il est en effet la seule entité qui détient ce pouvoir de faire en sorte que les objets éternels, non encore actualisés dans le monde, puissent advenir. Dieu est donc celui qui fait entrer certains de ces objets éternels dans le monde. Certains seulement, car tous ne peuvent advenir. Dieu opère là encore une forme de sélection des possibles parmi les possibles, puisque le monde ne pourrait supporter que l'ensemble des possibles arrive en même temps. Par son pôle primordial, Dieu devient le médiateur, le vecteur, le lieu qui permet aux objets éternels d'advenir, de s'introduire dans le monde. Le texte le montre aussi : C'est avec Dieu que la création du ciel et de la terre peut advenir. C'est donc par ce pôle primordial que Dieu relie ce qui n'existe pas à ce qui existe, ce qui est en puissance à ce qui entre dans la réalité. Ce pôle rejoint d'une certaine façon la transcendance de Dieu, qui, en proposant des actualisations, descend dans le monde, rejoint le monde.

Ce pôle vient s'arrimer au pôle dit « conséquent » de Dieu, qui fait de Dieu une entité dans/avec le monde, qui vit et réagit avec le monde. En cela, la vision de Whitehead est celle d'un Dieu profondément immanent, impliqué dans le monde comme entité dépendante du monde, de par l'interrelation intrinsèque que Dieu, par ce pôle, entretient avec le monde. Ce qui fait dire à Gounelle ceci : *aussi bien avec la nature primordiale qu'avec la nature conséquente, il s'agit de Dieu en tant qu'impliqué dans le monde. Il y est engagé de deux manières différentes : d'abord comme principe du réel, ensuite comme acteur de l'histoire* (Gounelle p. 15).

Si Dieu est celui qui introduit les potentialités dans le monde, les entités ne sont pas en reste. Elles sont sollicitées, ce qui nous introduit ici à la notion de *préhension*. La préhension consiste pour une entité à se saisir de la potentialité offerte, et, en l'intégrant, d'évoluer vers sa concrescence, cette action dynamique de transformation, au cours de laquelle l'entité intègre ses préhensions à son processus de devenir. Il y a des préhensions

positives, et des préhensions négatives : les préhensions positives sont des adversions, et les préhensions négatives, des aversions. Car dans la pensée processuelle, il y a toujours un choix : on choisit de prendre ou de ne pas prendre.

Toute entité est en quelque sorte « libre » de répondre, de prendre, de faire sienne la proposition de Dieu. Toute occasion d'existence est sollicitée en permanence. Les entités répondent positivement, de façon *adversative*, ou négativement, de façon *aversative*. Ici, le fait que le modelage réussisse apporte a posteriori la preuve que la terre a répondu positivement à la proposition de Dieu : il y a eu adversion, accueil et prise en compte de la proposition de Dieu, sinon, l'humain serait resté à l'état de terre... La terre répondra aussi favorablement quand viendra le temps que le végétal pousse, car que peut-il pousser sur une terre stérile ? Il est intéressant de remarquer que l'animal ne fait pas partie de ce « vivant » de départ : seul le végétal et l'humain sont cités comme le vivant à venir. En *préhendant* la proposition de Dieu, la terre entre en situation de changement, vers une nouvelle phase de *concrecence*, de progression ; elle se trouve en *procès*.

Ceci permet de remarquer que tout le vivant aura comme matériau commun la terre. Pourtant, l'humain reçoit - et préhende - autre chose qu'aucun autre vivant n'aura, et c'est le souffle de Dieu. En effet, les plantes poussent depuis la terre, les animaux sont modelés à partir de la terre, mais seul l'humain est doté du souffle de Dieu. Or, ce surplus est à mettre en lien avec la vocation de départ de l'humain : servir la terre, ce sol dont il est issu. Aucun autre vivant n'a cette vocation. Souffle et vocation de servir la terre, constituent déjà le singulier de l'humain, sa particularité unique. Il faut noter que, si l'on suit la pensée processuelle, l'humain préhende le souffle et la proposition de vie de Dieu, puisqu'il vit. On verra que le texte ne mentionne pas s'il préhende sa vocation... Et cette incertitude sera à mettre en lien avec le fait que, s'il est constitué de la terre, il est aussi poussière. La mention suggère en effet un autre potentiel : si la terre permet à l'humain de devenir humain, la mention de la poussière soulève la potentialité d'un retour à quelque chose d'informe, comme un retour à l'inconstruit. Il faudra attendre les versets suivants et Genèse 3 pour découvrir ce qui émergera – ou non – comme limites.

Il est dit que l'humain est fait à partir de la poussière de l'*adamah*. Bizarrement, il est question, et seulement à cet endroit, de la poussière de la terre comme matériau. Or, que

peut-on créer à partir de la poussière ? Pas grand-chose, encore moins la modeler⁶¹. Est-ce, comme Thévenot le propose, parce que *Dieu est un potier unique en son genre puisqu'il utilise la poussière ('aphar') et non l'argile (Is 45,9 ; 64,7 'passins')*, ce qui, ajoute-t-il, *lui donne une parenté avec le cosmos dans ce qu'il a de plus banal et de plus négligeable* (Thévenot p. 196) ? Ne serait-ce pas plutôt parce que le mot réfère non pas à cette terre capable de produire du nouveau, mais au terme utilisé en Gn 3:19 *tu es poussière, à cette poussière tu retourneras* (TNB), comme Von Rad le suggère : *the word 'dust' has perhaps been introduced here from ch.3-19b for the sake of consistency* (Von Rad p. 77). Le terme renvoie en effet l'humain à sa condition la plus fragile, que Westermann résume en disant que le terme *refer[s] to the limitations of the person's earthly existence* (Westermann p. 206), une condition potentiellement mortelle, création susceptible de « décréation ». Il est intéressant de noter que la terre est présentée sous ses deux formes. Elle est cette terre qui répond à la proposition de Dieu : une terre glaise, une terre qui s'amalgame, une terre qui, par sa structure souple, participe, sert de support, de matériau. Mais quand l'humain se détourne, la terre n'est que poussière, elle ne répond plus. Dans un cas, la terre tient une position adversative, dans l'autre, une position aversative. Tout potier⁶² sait qu'une fois la glaise séchée, on ne peut plus la remodelée ; elle perd ses propriétés premières. Elle se transforme, devient fragile. Elle peut alors se briser, s'effriter, tomber en miette, en poussière justement, ayant à jamais perdu sa capacité élastique et modelable, structurante. La terre aussi est vivante⁶³.

Et de fait, sans le souffle de Dieu, l'humain n'est qu'une statue, terre modelée incapable de décisions, de choix. L'importance de Dieu dans la vie de l'humain fait dire à Brueggemann, que l'humain est une *formation from clay [...] totally dependent upon God* (Brueggemann p. 45), idée reprise par Von Rad quand il dit que *When God withdraw his breath ... man reverts to dead corporeity* (Von Rad p. 77) ce qui est réducteur : le souffle de Dieu est un data d'héritage que Dieu propose à l'humain.

⁶¹ C. Westermann p. 206 cite ici W.H. Schmidt : *Dust is not the potter's material*.

⁶² À noter que C. Westermann p. 203, cite T.C. Vriezen pour qui le verbe utilisé ne peut s'apparenter au potier, car dans ce cas, le verbe utilisé serait : *קָנַח*. Westermann poursuit en ajoutant que la référence au potier *is certainly not the meaning here, but rather a simple once-and-for-all event that we associate with the formation of a work of art*. Ceci correspond mieux à un Dieu qui ne se répète jamais ! Mais un potier peut fabriquer des pièces uniques, et l'AT lui-même réfère à ce concept de modelage (cf. Job 10:9).

⁶³ C. Westermann p. 205 relève que l'humain n'a pu être modelé par une terre humidifiée par le flot qui couvre la terre, et le justifie longuement. Pour lui, il faut juste accepter que *the creation of human beings out of dust [...] is presented as an inexplicable, indescribable and wonderful process*.

Il n'en demeure pas moins qu'en devenant vivant, l'humain adhère au projet d'advenir comme « humain-insufflé-par », donc riche de Dieu. Pour Thévenot, le souffle indique surtout *le lien d'autonomie réceptive de l'homme par rapport à son créateur. Autonomie, puisque désormais l'homme a sa propre respiration ; réceptive, puisque c'est Dieu qui, gratuitement, communique son souffle à la « nature humaine inanimée »*. D'un point de vue psychanalytique, il explique que respirer marque une étape importante dans l'indépendance de l'infans par rapport à la mère... puisque le petit d'homme n'a pas besoin d'elle pour respirer. De même précise Thévenot, *l'homme est autonome devant Dieu mais de par Dieu* (Thévenot p. 196). Thériault développe la même idée : *cet être vivant appartient au sol quant à sa substance matérielle et il relève de Yahvé Elohim quant à sa substance vitale* (Thériault p. 25), à la différence près qu'il n'existe pas, dans la métaphysique processuelle, de substance, mais d'occasions d'existence, phénomène hautement dynamique, en constante évolution. Et de fait, à partir de l'instant où Dieu le modèle, l'humain entre en concrescence. Le récit va nous montrer qu'il passe de « pâte-de-terre-à-modeler » à un être vivant, qui respire comme le signale Thériault⁶⁴, pour devenir un être de chair et d'os, puis advenir ensuite à sa sexualité d'homme capable d'abandonner père et mère pour s'attacher celle qu'il choisira pour femme, et ainsi ne former avec elle qu'une seule chair. De sculpture de terre crue, il entame une concrescence qui le fera devenir un individu, un prénom, un homme masculin porteur de l'humanité, nu et sans honte, potentiellement capable de devenir poussière. Mais est-ce vraiment Dieu qui retire à l'humain son souffle ? Ce n'est pas tant la dépendance que la relation à Dieu, librement choisie et entretenue, dont il est question ici : le souffle de Dieu ne serait-il pas plutôt là la capacité libre de chaque humain de choisir *Dieu-qui-fait-vivre*, à chaque instant ? L'humain a comme data d'héritage le souffle de Dieu, une terre qui se transforme en chair – signe de son irrémédiable appartenance à la terre, comme entité fragile et potentiellement périssable –, mais aussi un cœur, une intelligence qui lui donne son libre arbitre, sa capacité à choisir Dieu librement. Déjà ici se profile quelque chose qui va se préciser aux versets 17-18, dans sa condition de mortel. Le souffle n'est pas ici un plus, mais bien ce qui donne à l'humain son unité comme être vivant : *The person as a living is to be understood as a whole and*

⁶⁴ J.Y. Thériault p. 25 : *s'il y a de la vie dans l'adam, elle n'est pas nommée ; vivre pour cet être neuf, ce n'est [encore] que respirer.*

any idea that one is made up of body and soul is ruled out. [It] means that one is a person only in one's living state (Westermann p. 207).

L'humain est ainsi placé au cœur de la création, non pas comme centre à partir duquel tout va être créé, comme l'affirme Vogels⁶⁵, mais comme maillon indispensable de ce cercle d'interrelation qui commence avec la vocation de l'humain sur terre (v 5), et qui se boucle avec la création de l'humain (v 7). Ici, la question qui se joue n'est pas tant de se demander comment le vivant est advenu sur terre, mais plutôt à partir de quoi et sous quelles conditions le vivant peut se déployer sur terre. Le verset 7 signe la première somme de relations qui s'entrecroisent et s'imbriquent. Il faut de la terre pour faire de l'humain, il faut de Dieu pour faire de l'humain, et il semble qu'il faille de l'humain pour faire advenir Dieu et servir la terre. C'est pourtant là que le texte restera le plus muet : est-ce parce que l'humain n'a pas encore, depuis tout ce temps, préhender cette proposition ?

III - Quand le végétal devient signifiant pour la vie humaine

8a Yhwh Dieu plante un jardin en Eden, vers l'est.

b il place là l'humain

c qu'il a modelé.

9a Yhwh Dieu fait en sorte que surgisse du sol tout arbre, désirable à la vue et bon comme nourriture

b et l'arbre de la vie au milieu du jardin

c et l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais.

Disons-le tout de suite. Pour plusieurs auteurs historico-critiques, la suite du v. 8 se trouve au v. 18. Tout ce qui se passe entre, soit les vv. 9-17, est issu d'une autre source, ajoutée postérieurement⁶⁶. C'est possible, mais puisque le texte existe sous cette forme, plus longue, comment en rendre compte, si l'on ne veut pas admettre que les auteurs soient des hommes distraits qui n'ont pas vu qu'ils se répétaient ?

À la fin du v. 7, l'humain est vivant, habité du souffle de Dieu. C'est seulement à ce moment-là que Dieu s'occupe du reste du vivant. Dieu crée l'humain avant de stimuler la végétation, inversant l'ordre que le début du récit et Genèse 1 supposent. Le v. 5 nous en donne la raison : il faut un humain pour servir la terre. Mais dès le v. 8, dès que l'humain est façonné, l'entité végétale est perçue comme essentielle à sa vie. Le végétal est d'une

⁶⁵ W. Vogels p. 82 : *toute l'histoire de Genèse 2 est centrée sur l'homme.*

⁶⁶ C. Westermann p. 211 parle longuement des sources J (la plus ancienne) et P, en précisant que la reconstruction des sources d'origine n'est ni possible, ni nécessaire.

part un havre, un lieu de vie, symbolisé par le jardin, et source de subsistance, nourriture⁶⁷, objet de désir, symbolisé par les arbres désirables à voir et bons à manger d'autre part. C'est au cœur de cette inversion que l'on prend la mesure de l'interrelation qui commence à se tisser entre les entités entre elles, et avec Dieu. Entre le moment où l'humain est placé et celui où il s'installe, Dieu a réagi aux besoins de l'humain, aussi bien dans son pôle primordial que dans son pôle conséquent, en proposant à l'humain ce qu'il lui faut pour assurer sa subsistance.

De quoi est constitué ce végétal destiné à assurer la vie de l'humain sur terre ? D'arbres essentiellement, comme le note Thériault (Thériault p. 26), dont la vocation est précisée : *toutes sortes d'arbres désirables à la vue, et bons comme nourriture*. Ils doivent être nombreux, variés, et répondre à deux impératifs : du *bon* pour se nourrir, du *beau* pour le désir. Plus que la simple subsistance physique et énergétique du corps, il est fait ici appel à l'esthétisme, porté au rang de l'indispensable, tout aussi nécessaire à la vie. La rencontre entre le désir de Dieu et la réponse adversative des plantes a eu lieu : c'est le jardin. Il est le fruit de la rencontre entre la terre et le végétal, un lieu qui devient davantage que ce qu'en dit Brueggemann, *an act of utter graciousness* (Brueggemann p. 45), à moins d'entendre cette grâce comme la rencontre du désir de Dieu et celui de ses créatures, ici le végétal qui accepte de contribuer à la proposition divine. De son côté, l'humain a pris position, comme acteur de sa vie, en acceptant de s'installer dans ce jardin prêt à lui apporter ce dont il a besoin. La végétation et l'humain ont préhendé la proposition de Dieu et se sont mis en route, devenant ainsi participants à leur création et à celle des autres entités, l'un en poussant, l'autre en s'installant. Ils sont entrés en concrescence. L'interrelation se creuse : l'humain est appelé au verset 5 à servir la terre, le végétal accepte au verset 9 de lui assurer sa subsistance.

Enfin, deux autres arbres sont aussi convoqués, eux aussi appelés à remplir un rôle dans le développement de l'adam. En poussant, ils préhendent à leur tour la proposition divine, et deviennent, comme le reste du végétal, partenaires de la création, acteurs de et sur cette terre. Je ne reprendrai pas le débat qui a occupé de nombreux auteurs historico-critiques, qui se demandent s'il y a un ou deux arbres, et s'ils sont placés tous les deux au milieu du

⁶⁷ C. Westermann précise p. 208 que *2:8 is not a narrative about the creation of plants, but about the provision of nourishment for human creatures*. Son affirmation vient renforcer l'idée énoncée plus haut que Dieu n'a pas créé les plantes, mais a servi de moteur pour que la végétation pousse.

jardin, j'en parle au chapitre 1⁶⁸. Puisque je m'occupe de la synchronie du texte, je ne vais travailler que sur la forme finale actuelle du texte, avec les ajouts que les auteurs finaux de ce récit ont délibérément conservés, qui, selon mon analyse syntaxique, montre qu'il y a deux arbres, dont l'arbre de la vie au milieu du jardin. Il est en revanche important et nécessaire de se demander en quoi ces deux arbres sont signifiants. *Cela nous avertit*, d'après Thériault, *que la vie et la mort ne sont pas à lire en opposition simple, comme le bien et le mal, mais sont à comprendre sur des plans distincts* (Thériault p. 26). Et, comme le signale Marchadour, *même s'il a été rajouté plus tard, l'arbre de la connaissance du bien et du mal est devenu le point où le récit rencontre le risque* (Marchadour p. 65). Moi, je dirai plutôt la limite.

IV - Des limites pour structurer la vie

Étrangement, c'est en effet juste après que le lecteur, mais l'humain aussi est introduit à deux sortes de limites. Les premières sont d'ordre géographique, extérieur, physique. Elles touchent à la distance et à l'économie. Les secondes touchent davantage la personne en tant qu'individu, et s'adressent davantage à son désir, au moteur même et à l'essence de sa vie.

1- Des limites spatiales et économiques qui situent l'humain

Les versets 10-14 sont, comme le dit Brueggemann, *commonly regarded as an intrusion in the text... Though the reference to the rivers play no part in the Genesis narrative... the rivers are source of food and healing for the nations* (Brueggemann, p. 45). En effet, on savait déjà depuis le verset 8 que le jardin était à l'est, là où la vie émerge, comme le soleil. La vie se lève du côté de la vie. Avec le thème de l'eau, c'est une autre source de vie dont on va suivre le cours, et une première limite qui se trace : elle est géographique, spatiale. Cette eau parle d'origine, de contours, de régions. Au verset 6, il était question d'un flot non canalisé qui montait de terre. Un flot qui recouvrait tout, sans limites. Au verset 10, cette eau est canalisée et vient d'un endroit précis :

- 10a** Un fleuve sort d'Éden
- b pour faire en sorte que boive le jardin.
- c De là, il est séparé
- d et devient quatre fleuves.
- 11a** Le nom du premier est Pishon,
- b il encercle toute la terre de Hawilah,
- c là où est l'or.
- 12a** L'or de cette terre est bon.

⁶⁸ Cf. chapitre 1 §3.3 pp. 24-25.

- b Là est le bdellium et l'onyx.
- 13a Le nom du deuxième fleuve est Gihon,
- b il entoure toute la terre de Koush.
- 14a Le nom du troisième fleuve est le Tigre,
- b il coule à l'est d'Assour.
- c Le quatrième fleuve est l'Euphrate.

L'eau, objet éternel dans son potentiel de vie, s'actualise au verset 10. L'entité eau a préhendé la proposition de se canaliser de deux façons : l'eau sort des entrailles du jardin, lieu précis, circonscrit et organisé, et non plus vaguement de la terre. L'eau du début, masse sans forme ni limites, devient fleuve, flot circonscrit : *elle apparaît sous la figure d'un « fleuve » qui coule de façon ordonnée. Il suit une trajectoire déterminée et il se développe selon un modèle précis. [...] Il a un sens [...] Sans retour en arrière possible, la trajectoire du « fleuve » indique déjà celle de l'adam [...] (Thériault pp. 26-27)*. Canalisé ainsi, le fleuve rend possible que les autres entités du jardin puissent s'abreuver : l'eau devient un possible de vie pour les autres entités. Il y avait la nourriture, il y a l'eau. Là où la mort affleurait avant que se manifeste le désir de Dieu, la vie désormais règne. La première condition pour que la vie se poursuive est là. Ce faisant, l'entité eau a accepté implicitement d'aller abreuver le reste de la terre. Elle est entrée en concrescence, poursuivant sa course structurante et vivifiante en se dirigeant hors de cet espace clos, offrande pourvoyeuse de vie au reste du monde comme *source of the rivers that water the world* (Westermann p. 215).

Ainsi, le jardin, par cette eau venant de ses entrailles, devient lui-même source du monde, désir de vie prêt à se transmettre, data d'héritage offert à un monde représenté, défini, délimité par ces quatre nouveaux fleuves issus de ce fleuve originel qu'est l'eau du jardin. Car enfin, que représentent ces fleuves ? Pour Thériault, *il est clair que l'insistance du discours à numéroter, à nommer et à décrire indique que la représentation de ces quatre fleuves doit être significative* (Thériault p. 27). Leur nombre d'abord symbolise la totalité du monde (Von Rad p. 79), comme les quatre points cardinaux, la complétude (Westermann p. 217). Et, tout comme les quatre points cardinaux permettent de se situer, les fleuves situent les lieux qu'ils bordent. Leurs noms, Tigre et Euphrate, désignent deux régions connues du monde. Quant à l'Assour, elle se trouve sur les rives du Tigre, dans le nord de la Mésopotamie⁶⁹. Enfin, il est question du pays de Koush, nom qui réfère peut-être à l'Éthiopie ou à la région de l'ouest de l'Iran (Von Rad p. 79), région définie par ses

⁶⁹ <http://whc.unesco.org/fr/list/1130>. (13 août 2009).

richesses économiques, autre façon de donner une réalité concrète à ce lieu. *Hawilah* devrait correspondre à l'Arabie (Vogels p. 90). Ainsi, les quatre fleuves, parce qu'ils entourent des régions de notre monde délimitées géographiquement et économiquement, donnent au jardin une actualité, une consistance existentielle, ce que confirment Thériault en parlant d'un *effet de réel* (Thériault p. 26) et Von Rad : *This strangely profound section strives without doubt to sketch the real geographic world*. Pour lui, le passage est ainsi *a connection between the earth and the garden on the one hand and the historical world of man on the other* (Von Rad p. 80). La localisation est ici une façon de *signaler au lecteur que l'être humain est fait pour le bonheur ici bas* (Vogels p. 92), ajoute Vogels. Loin d'être une digression, comme Vogels par exemple en parle (Vogels p. 94), on voit bien au contraire quel rôle ces versets jouent dans la concrescence du texte lui-même, et donc de son lecteur, comme le souligne Thériault : *Le cours du fleuve signale à l'avance la fonction de « lieu de passage » du jardin et la trajectoire à suivre par l'adam. Sa ramification « annonce » la diversification de l'être adamique, depuis sa relative simplicité originelle jusqu'à la sophistication du couple connaissant le bien et le mal* (Thériault p. 29).

Une fois le décor et le contenu de ce jardin définis et posés, le récit se poursuit au verset 15 et nous introduit à une nouvelle étape, qui elle aussi apporte son lot de limites, liées cette fois à l'être et au temps, à l'historicité humaine.

2- Servir et garder : prémisses de la relation structurante au monde

15a Yhwh Dieu prend l'humain,

b il fait en sorte qu'il s'installe dans le jardin d'Éden pour le servir et le garder.

La plupart des commentaires se contentent de souligner que le verset 15 marque la fin de la digression des versets 10-14⁷⁰, ou, comme le dit Westermann, qu'il répète le v. 8, en le reprenant avec des modifications mineures (Westermann p. 220). Ils relèvent tous l'addition du verbe garder (Von Rad p. 80) entre v. 8 et v. 15, mais ne prennent pas vraiment en charge cette apparente répétition (hormis pour des considérations historico-critiques textuelles), ni l'addition de ce nouvel élément. Westermann relève bien que ce verset est pourtant décisif, car il donne le ton de ce qu'est le paradis : un lieu où le travail et l'occupation existent, comme partie intégrante de la vie : *Human existence cannot have meaning or fulfillment without such obligation* (Westermann p. 220).

⁷⁰ G.J. Wenham p. 67, W. Vogels p. 94, C. Westermann p. 211.

Mais les commentaires ne relèvent pas comment le verset résume, en quelques mots lapidaires, la concrescence de l'humain et des autres entités, qui aboutit à la situation telle que le v. 15 la présente. Au verset 8, l'humain est placé dans le jardin, tel un objet⁷¹, ce qui ne fait pas encore de lui un être responsable. Il lui manque ce qu'il faut à tout humain pour vivre : des arbres désirables à voir et bons à manger, un arbre de la vie, un arbre du connaître bon et mauvais. Le passage entre les deux formes verbales (le verbe au G/Qal du v. 8 et celui au H/hiphil du v. 15) montre subtilement la sollicitude et le réalisme de Dieu. Dieu s'occupe des besoins de l'humain avant toute chose, ce que la pensée processuelle appelle son pôle conséquent, dans sa capacité perpétuelle de tenir compte des entités là où elles en sont. Le verbe au H/hiphil montre aussi que le penchant naturel de Dieu, loin de contraindre, est plutôt d'inciter, de stimuler pour donner envie aux entités d'aller vers ses propositions. C'est parce que tout cela a poussé et que l'eau vivante a surgi sous l'impulsion attentive de Dieu que l'humain peut à son tour être mis en situation de s'installer. Ayant de quoi vivre, l'humain peut enfin devenir, agir, c'est ce qu'il commence à faire en s'installant. Pour Thériault, le fait qu'il soit établi, et non plus placé, souligne un *procès*⁷², qui fait passer l'adam d'objet à sujet : *l'objet (« l'adam » placé dans le jardin) est transformé en sujet opérateur virtuel (« pour cultiver et garder »)* (Thériault p. 29).

Mais en commençant à devenir un être responsable de lui, un être agissant, sa vocation aussi se complexifie. La proposition de servir la terre, proposition encore à l'état d'objet éternel, pas encore médiatisée dans le monde revient sur le devant de la scène, mais assortie d'une responsabilité supplémentaire : il est toujours question de servir, comme au v. 8, mais maintenant il faut en plus garder la terre. Westermann parle du travail de l'humain comme d'un « mandat de Dieu » (Westermann p. 222). Je parlerais plutôt de demande, de proposition, d'*appât*, cette volonté sans cesse à l'œuvre de Dieu de donner envie, d'emmener les entités vers plus de vie, plus de concrescence, plus de *superjection*⁷³. Il ne s'agit plus seulement de servir une terre nue et informe, mais, comme le relève Von Rad, *to work it and preserve it from all damage* (Von Rad p. 80). En hébreu, le mot servir peut être

⁷¹ J.Y. Thériault p. 26 parle de *déposition de l'adam*.

⁷² J.Y. Thériault p. 26 : il s'agit du *procès* sémiotique que constitue le parcours figuratif, et non du procès processuel. Mais dans les deux cas, le mot permet de souligner la progression et la transformation de l'acteur/entité.

⁷³ La superjection concerne le sujet à la fin de sa concrescence, quand il devient lui-même sujet offert au monde : *Le néologisme superjet convient davantage à ce que l'entité deviendra au terme de son procès actuel, à ce qu'elle lèguera par ce qu'elle sera devenue* (David 2006 p. 197), comme réalité qui se donne au monde, enrichie de ce qu'elle est devenue.

pris dans le sens de cultiver si l'on suit les traductions comme de nombreux auteurs⁷⁴. Mais Vogels rappelle que le terme est bien plus *souvent utilisé pour le service de Dieu, et le verbe garder pour l'observation de la loi* (Vogels p. 94). Appliqués à la terre, les deux verbes prennent un relief particulier. Pourtant, on ne saura toujours pas à la fin de ce chapitre si l'humain va adhérer à cette proposition. Elle restera encore en suspens au chapitre 3, même assortie d'une nouvelle pénibilité. La question ne reste-t-elle pas toujours entière au 21^e siècle ? Le texte nous introduit ici dans les prémices de la liberté, du choix de répondre aux propositions de Dieu dans nos rapports avec notre monde. Le mythe rejoint dramatiquement la réalité.

3- Des limites à l'être et au temps pour structurer l'humain

- 16a Yhwh Dieu ordre-donne à l'humain :
 b « De tous les arbres du jardin, tu mangeras, c'est certain.
 17a Mais de l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais, tu n'en mangeras pas,
 b car du jour de sa manducation par toi, tu mourras, c'est certain ».

Toutes limites touchent au corps, qu'elles soient spatiales ou temporelles. Une fois les limites spatiales repérées, le texte aborde les limites qui touchent le corps dans ce qu'il a de plus intime, parce qu'elles touchent symboliquement à la consommation, lieu d'objectivation du corps, et au temps, parce qu'avec le risque de mort, c'est bien la finitude, dans le temps, du corps qui est visée. La Loi qui est en jeu est si importante que Dieu prend la parole. Sa première parole est une offre totale, assortie d'une exception qui en définit les contours. C'est à l'intérieur de ce contour que la vie se situe et pourra se développer : la parole de Dieu organise, donne-ordre à la Loi de Vie. Les arbres sont à la fois source de vie et balises, objets de vie ou objets de mort, selon ce que l'humain en fera. C'est une Loi offerte, et non imposée, si l'on suit la structure grammaticale des verbes, qui affirment sans contraindre. Pourquoi deux arbres, dont la consommation apporte la vie pour l'un, la mort pour l'autre ? Brueggemann signale à juste titre que le récit ne donne pas d'emblée d'explication. Dieu, en effet, en donne le mode d'emploi, non la justification (Brueggemann p. 45). Mais c'est précisément à partir de ce mode d'emploi que l'on peut réfléchir à leur raison d'être.

Pour Brueggemann *these three verses together provide a remarkable statement of anthropology. Human beings before God are characterized by vocation, permission, and*

⁷⁴ Dont C. Westermann p. 22.

prohibition (Brueggemann p. 46). Une fois l'appât lancé, ce que d'aucuns appellent la vocation de l'humain, à savoir servir et garder la terre/jardin, il est maintenant question de la permission. La première parole de Dieu est une permission, une affirmation, une largesse totale : l'humain est invité à profiter à satiété de tous les arbres du jardin, dont l'arbre de vie au milieu. On ne sait rien de cet arbre. Cité vaguement chez les prophètes selon Von Rad (Von Rad p. 78), on n'en trouve trace nulle part ailleurs dans les Écritures, précise Brueggemann, qui ajoute que l'arbre réfère à des origines mythologiques, symbole de célébration de la vie (Brueggemann p. 45). Une vie qui n'est pas sans rappeler celle que Dieu donne avec son souffle, ni celle que la terre et le végétal proposent à l'humain en le nourrissant. Comme le souligne Vogels, si le paradis symbolise le bonheur humain, l'un des aspects les plus importants pour l'être humain est de vivre pleinement (Vogels p. 93). Il est donc bien question de mordre à pleines dents dans la vie... Pour Westermann, cela signifie que *the man need suffer no deprivation* (Westermann p. 222). Un seul arbre est soustrait à cette offre générale illimitée, exception révélatrice du reste offert, dont l'humain ne peut manger sans mourir. N'oublions pas que les arbres poussent, entités préhendant la proposition de Dieu. Par cette action, elles sortent du champ de la volonté de Dieu. Les arbres ont leur autonomie. Par ailleurs, la tradition a longtemps soutenu qu'il s'agit d'un interdit⁷⁵. Or l'analyse textuelle et syntaxique⁷⁶ a permis de démontrer que la négation peut légitimement constituer une *déclaration constatative*⁷⁷ indiquant une limite faisant partie intégrante de la vie, une limite qui, dessinant des bordures nécessaires, en souligne la réalité. Vu sous cet angle, la parole de Dieu relève moins d'un ordre que de l'assertion d'une vérité, une sorte d'évidence à laquelle, finalement, ni l'humain ni Dieu lui-même ne peuvent échapper. Le fait que cette parole soit précédée d'un verbe que j'ai délibérément choisi de traduire par « ordre-donner », va dans le même sens. Peut-on alors soutenir comme Westermann que *the prohibition is to protect the man from death* (Westermann p. 223) ?

La question renvoie directement à la fonction de cet arbre, dont Thériault relève précisément que c'est une fonction qui dépasse la question alimentaire : *le manger y est d'abord une question de devoir-faire plutôt qu'un problème d'alimentation [...]*, en lien

⁷⁵ C. Westermann p. 193, parle de *God's express prohibition*, par exemple.

⁷⁶ Voir chapitre 1 §5.5 pp. 28-29.

⁷⁷ Expression utilisée aussi par X. Thévenot p. 199.

avec Dieu : *on ne mange pas pour vivre et pourtant la mort affecte le manger. La mort dont il est question ici n'est pas le simple contraire de la vie, puisqu'il y a aussi « un arbre de la vie »* (Thériault p. 30). Malgré ce qu'en dit Thévenot, pour qui *Dieu castre l'homme dans son souhait de tout savoir, de tout maîtriser* (Thévenot p. 198), cet arbre symbolise davantage, comme il le confirme plus loin sans voir la contradiction, une affirmation de l'infranchissable : *la vie, la vraie vie, n'est possible que dans le respect du manque, des médiations, et la non-connaissance totale du bien et du mal. Si ce respect n'existe pas, alors par nécessité interne, la mort du sujet désirant est au bout du chemin* (Thévenot p. 169). Si cette position rejoint la position de Wenham pour qui ce passage est *a characteristic feature of Hebrew law* (Wenham p. 67), on est loin de celle de Westermann pour qui il est question de commandement et de punition (Westermann p. 223), de pénalité (Westermann p. 224) ou de la forme primitive des tabous (Westermann p. 224). Car à ce moment, tous les arbres deviennent data d'héritage offerts, auxquels toutes les entités seront désormais confrontées, Dieu y compris, au point que, pour Brueggemann, sans les arbres, *it obviously would be a garden which [...] offered no story* (Brueggemann p. 45). S'il fait clairement allusion à Genèse 3, le commentaire réfère plus encore à l'histoire de l'humain, et à sa relation avec le reste du monde, aussi bien qu'avec Dieu, ce que confirme Westermann : *where human freedom means utter lack of restraint and hence complete arbitrariness, then human community and relationship with God are no longer possible* (Westermann p. 224).

Avec ce possible, l'humain est mis en face de sa limite corporelle et temporelle, donc de sa finitude. Si l'arbre de vie est disponible, offert, l'arbre du connaître bon et mauvais peut être regardé, touché, mais non consommé sans connaître la mort. Il est question du désir et de ses conséquences. Que faire du désir quand celui-ci pousse à ce qui est potentiellement mortifère ? La dangerosité de ces arbres repose davantage sur le fait d'en manger, que sur l'arbre lui-même. Le potentiel qu'il contient reste encore un *objet éternel* en cours de médiatisation : pour arriver dans le monde (et la mort avec), il faut que l'humain consomme. La limite se trouve exactement là : un possible placé devant l'humain, désormais mis en face de ce qui le constitue : un être désirant. Étrangement, Brueggemann remarque que *one might wish for a garden without such dangerous trees. But that is not*

given to us (Brueggemann p. 45)⁷⁸. Qu'est-ce qui est dangereux : un arbre de vie sans limites, ou un arbre potentiellement mortel ? Quelle serait cette éternité si rien ne la bordait ? Pourrait-il n'y avoir que l'arbre de vie, sans l'autre arbre ? Genèse 3 offre l'occasion d'y réfléchir davantage, mais ce n'est pas l'objet de cette étude.

Le sens et la raison de ces deux arbres, dont l'expression ambiguë permet toutes sortes d'interprétations, a fait couler beaucoup d'encre, comme le relève Vogels :

on a parfois identifié la connaissance du bien et du mal au premier discernement, à l'éveil de la raison. Cette solution suppose que Dieu voulait garder l'humanité dans un état d'enfance et que, pour devenir adulte, il faut transgresser l'ordre divin. D'autres croient que cette connaissance représente l'autonomie morale, la personne humaine décidant par elle-même ce qui est bien et mal (Vogels p. 93).

Les deux arbres ont une fonction métaphorique qui permet à Clifford et Murphy de rappeler qu'en hébreu, l'expression « bon et mauvais » (ou bien et mal) signifie la totalité (Clifford et Murphy p. 12), à laquelle Von Rad ajoute l'omniscience, y compris expérientielle⁷⁹, là où Vogels parle de pouvoir absolu (Vogels p. 93).

Au contraire, Brueggemann parle plutôt d'une grâce, en soulignant que *the trees disclose the character of that graciousness. There is no cheap grace here* (Brueggemann p. 45) : les arbres deviennent le symbole à la fois du tout, et de la limite structurante de ce tout sans limite. La grâce offerte par Dieu d'une permission totale n'est pas au rabais, ni la vie une éternité d'office, mais une offre complète, donc bordée. Avec ces arbres, c'est la vie elle-même, dans toute sa réalité, qui est présentée comme incompatible avec une éternité, car celle-ci serait figée, comme tout data d'héritage l'est. C'est le choix que ces deux arbres offrent qui compose le procès de la vie, qui passe par une objectivation de chaque occasion d'existence. La mort fait partie de la vie, elle la structure, et lui en donne toute la densité. Quelle est la relation entre Dieu et l'arbre de vie ? L'arbre est-il synonyme d'immortalité ? Potentiellement, oui, tout comme l'autre arbre est potentiellement synonyme de condition mortelle. Consommer du premier ouvre à la vie, « en Dieu », qui creuse et nourrit la relation avec Lui. Avec Dieu, on touche à une forme d'éternité. En revanche, consommer de l'autre arbre éloigne de Dieu. Alors, la vie se corrompt, et la chair aussi. Seul l'arbre de vie est au milieu du jardin, comme représentation de ce qu'est la vie, une forme d'éternité, mais dont les contours, eux, sont temporels, corporels et spatiaux. C'est peut-être pour cela

⁷⁸ C. Westermann p. 222 note aussi cette impossibilité relevée par G. Von Rad.

⁷⁹ G. Von Rad p. 81. Voir aussi Chapitre 1 §3.4 p. 25.

que la situation de l'arbre du connaître bon et mauvais est indéterminée, mais non centrale, car sa réalité est incontournable.

Que recouvre le terme manger de l'arbre du connaître bon et mauvais ? La thèse de Balmary et de Basset associe l'acte de « manger » à celui de juger l'autre, ce jugement de valeur dont on sait que cela peut conduire jusqu'à posséder, dévorer ce qui est en face, au point de le faire disparaître, en disant justement qu'on le « connaît ». L'arbre de vie ne prend sens qu'en présence de l'arbre de la connaissance du bon et du mauvais. Cette limite vient introduire la limite à l'éternité, qui va se jouer dans les versets suivants, annonçant ainsi que l'éternité se joue sur plusieurs plans : derrière l'éternité, concept temporel, se joue la question de la toute-puissance, liée elle-même à la notion d'espace.

Conclusion

Ouaknin a une belle façon de dire que le sabbat, en Genèse 1, septième jour de la création, ne marque pas le jour de la fin du travail de Dieu, mais constitue une pose qui augure une suite : *la Création n'est pas terminée : il s'agit de passer d'une existence passive à une existence active. Le monde n'est pas, il reste à faire éclore* (Ouaknin p. 100). Le mouvement relevé dans l'analyse syntaxique se confirme avec l'analyse processuelle : les entités, sollicitées par Dieu, répondent. La vie est en marche.

Les vv. 4b-17 nous montrent comment la vie s'organise entre Dieu et sa création. Les entités sont enjointes à prendre partie dans ce processus de création, stimulées à s'approprier cette création, c'est-à-dire à l'investir, et non la « consommer ». Dieu déploie tout au long de ces versets une sollicitude, une attention presque maternelle afin que la vie, non seulement advienne, mais perdure, progresse, se déploie, se répande. Il s'agit que, des possibles proposés par Dieu, autre chose, fruit de l'interrelation, prenne corps et consistance.

De son côté, Dieu ordre-donne ce qui doit être propice à la vie. Toute cette partie du texte nous montre que l'ordre est nécessaire à la vie, et en constitue la sur-vie. Car avec l'ordre vient la limite, cette limite qui est une condition de la vie, comme en parle Raby à propos du *principe de clôture* : [...] *la vie a besoin de cloisons, et c'est à leur existence que nous*

*devons d'être de passage dans la vie telle que nous la connaissons*⁸⁰. C'est ainsi, ajoute-t-il, que *le moindre grain de vie est entouré d'une membrane*. Or, Dieu veut la vie, et en abondance. La limite en est le pendant, c'est ce que ce texte nous apprend. La limitation ne vient pas, comme Westermann le dit, *through death and sin* (Westermann p. 234), mais de la vie elle-même, une réalité à laquelle Dieu lui-même est tenu, dont il ne peut que nous avertir, certainement pas nous « vacciner ».

Von Rad souligne qu'à ce moment du récit, *it nevertheless placed before man decision and the serious question of obedience*. Car pour lui, l'humain est totalement sujet aux ordres, même bien intentionnés, de Dieu, et cette obéissance devient ici la clef de sa vie (Von Rad p. 80). Et, effectivement, l'humain est dramatiquement mis en face de sa condition : celle d'une entité libre de ses choix, face aux occasions d'existence médiatisées dans le monde par Dieu. Médiatisées, et non imposées ! Est-on dans l'obéissance, ou dans la reconnaissance de l'apport de la limite ? La nuance est de taille, car enfin, Dieu n'impose jamais à l'humain de consommer de cet arbre mortifère, au contraire, il le met en garde. Il ne peut donc ici être question d'une quelconque obéissance aveugle. En fait, il est davantage question d'incitation à entendre le risque. Ne pas en faire état annulerait la liberté de l'humain, lui ôtant son libre arbitre. Les limites lui permettent de passer du rôle d'objet au rôle de sujet, un sujet libre, et non servile.

Et c'est exactement ce qui se passe. Le manque vital comblé – de quoi manger, de quoi désirer, un arbre de vie et une limite au « connaître bon et mauvais » – donne à l'humain ses balises structurantes : il peut enfin accueillir la proposition de Dieu. D'objet, il devient sujet en s'installant, comme il le fait au v. 15. Et, parce qu'il accueille cette proposition, on assiste à un développement de sa vocation. De serviteur de la terre-matériau, il est appelé à servir et garder le jardin, ce qui, comme le remarque Thériault *nous permet de discerner que ce n'est pas simplement pour doter le sol d'un cultivateur* (Thériault p. 24). L'enjeu ne se situe définitivement pas dans l'activité agricole de l'humain, ce serait réduire la vocation du récit. En effet, à ce moment, on apprend que devenir acteur de sa vie entraîne plus de responsabilités, qui mettent l'humain en face de son éternité, cet appel à participer à la création, mais une éternité bordée, circonscrite pourrait-on dire.

⁸⁰ W.N. Raby [http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Vie--Le principe de cloture par Wilfrid Noel Raby](http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Vie--Le_principe_de_cloture_par_Wilfrid_Noel_Raby). (Docteur en biologie, docteur en médecine et chercheur résident en neuropsychiatrie à l'Université Columbia de New York). (15 septembre 2009).

Chapitre 3

L'altérité au cœur de la création

La confrontation à l'Autre est [...] inévitablement ambivalente, à la fois risque de mort et possibilité d'accès à la vie.

Lytta Basset. 2002. *Sainte colère. Jacob, Job, Jésus*. p. 100.

Les vv. 4b-17 ont montré une concrescence de la création : la nature s'est développée sous l'impulsion de Dieu, l'humain s'est complexifié. Il est passé de pâte de terre à modeler à un être vivant dans un monde de relations qui, non seulement se complexifient elles aussi, mais surtout dans lesquelles les limites qui font vivre « poussent » et se mettent en place. Le monde est en concrescence... enfin, jusqu'au v. 18 ! Car, la prise de parole de Dieu nous apprend que quelque chose ne va pas : ces paroles marquent l'arrêt qui se produit dans la concrescence de l'humain, et probablement aussi dans celle de la création, puisque, rappelons-le, le v. 7 nous a appris qu'il fallait l'humain pour que la terre soit servie. La prise de parole de Dieu nous révèle un « trou » dans la suite logique de la concrescence de l'humain. Là où il devrait enfin agir, puisque tout est en place, pour enfin servir la terre et la garder, Dieu choisit ce moment pour prendre la parole pour la seconde fois. Cette fois, ce n'est pas pour parler à l'humain. Non, cette fois, on est davantage dans le registre du monologue : Dieu se fait une réflexion, dont va découler une seconde phase de concrescence de l'humain. C'est la réaction de Dieu qui nous alerte. À cet endroit, la suite de la création, qui en est à la vocation de l'humain, va dépendre de la réaction et de l'humain, et de celle de Dieu, en complète interdépendance, comme le récit nous le montre.

Le v. 18 vient interrompre le cours du récit, comme un pavé dans cette mare bien huilée, pavé qui nous introduit de front au cœur de l'immanence de l'entité Dieu confronté à la réalité du choix de chaque autre entité, et qui introduit Dieu et l'humain à l'altérité, comme

autre bordure structurante. Ce verset met l'accent sur le premier arrêt significatif dans la concrescence de l'humain, qui conduira Dieu à proposer du nouveau pour « relancer » la création. Là encore, c'est la négation, le manque, le à-venir, qui est le moteur de la vie. Beauchamp le dit à sa façon : *pas tout, pas sans un autre, pas avec le même* (Beauchamp p. 109), là où Brueggemann souligne plutôt : *not God/not alone/not other creature* (Brueggemann p. 47). C'est du manque, source du désir, que va émerger le cœur de la création.

La première partie de ce chapitre s'attardera sur l'altérité comme fruit du désir de Dieu face à la solitude de l'humain (1). Il sera ensuite question de la création des animaux comme réponse à cette solitude (2). Même si l'humain entre bien en relation avec l'entité animale, il ne trouve pas l'aide en face, qui lui est, pourrait-on dire, vitale. Dieu va donc, à partir de l'humain, créer cette altérité si nécessaire (3). La femme, en advenant, devient le symbole de l'Altérité (4), dont la sexuaction marque l'irréductible différence (5). La concrescence de l'humain devient alors potentiel de couple, de famille, origine de l'humanité (6).

I - L'altérité : fruit du désir de Dieu face à la solitude humaine

- 18a Yhwh Dieu dit :
 b « Il n'est pas bon que l'humain soit pour lui-même.
 c Il faut que je lui fasse une aide comme son face-à-face ».

Jusqu'au verset 17, tout se déroule parfaitement, selon « le plan de Dieu » pourrait-on dire : Dieu agissait, les entités répondaient favorablement. Si l'on adhère à l'idée que Dieu a un projet, un plan qu'il met entièrement à exécution, la suite du récit aurait dû voir l'humain s'affairer dans le jardin, prendre en main sa vocation, comme Dieu le veut, ce que relève Vogels⁸¹ par exemple. Or, rien de tel. L'analyse processuelle montre ici un vide, un blanc dans le déroulement de l'histoire, que la prise de parole de Dieu met en relief. La création, qui semble au départ être un désir de Dieu de créer un humain et un jardin, dans une interrelation vivante et nourrissante, devient un enjeu stérile à reconsidérer. Au verset 18, la cassure du récit et la parole de Dieu nous apprennent que l'humain reste « de marbre » à cette proposition, ce qui semble même remettre en question les autres data d'héritage : boire, manger, voir, désirer... Il s'installe, certes, mais de là à vivre ? Thériault signale que le texte *ne montre aucune activité, ni aucun besoin [...] (Thériault p. 30)*. Le seul indice de

⁸¹ W. Vogels p. 95, mais aussi J.Y. Thériault p. 30.

cette attitude se trouve exactement dans la cassure du récit. À cet instant, le silence du texte parle, un silence qui raconte la réaction aversative, une forme de blocage de l'humain face à la proposition de Dieu de servir et garder le jardin. La cassure du texte, rehaussée par la prise de parole de Dieu, nous montre où en est l'humain. La conclusion des commentaires est que l'humain s'ennuie (Thériault p. 30), puisqu'il ne semble pas préhender la dernière partie de sa vocation : servir et garder le jardin. On aura confirmation de cette aversion en Genèse 3, où l'on verra l'humain profiter du jardin sans s'occuper davantage de le servir ou le garder.

Cette absence de réaction produit un arrêt de concrescence de l'humain, qui interpelle Dieu pour qui tout est toujours en devenir. En effet, la parole de Dieu vient éclairer la cause de l'aversion de l'humain face à sa proposition de servir et garder la terre. Cette aversion, sous forme d'un manque de réaction de l'humain, conduit Dieu à un *sentir*, c'est-à-dire à évaluer la situation. Cette fois, c'est Dieu qui, face au *data d'héritage* qui correspond au constat de *solitude/pour-lui* de l'humain, se trouve attiré par une potentialité qui, une fois sentie, devient une occasion d'existence offerte. Le verset révèle à cet endroit à quel point la concrescence de l'humain passe par celle de Dieu. Cela passe par un « vouloir autre chose » de Dieu pour que l'humain grandisse ou entre en relation, ce que Von Rad attribue à ce qu'il appelle *God's fatherly care for man* (Von Rad p. 82). On mesure une fois de plus le lien qui unit Dieu et l'humain. Le silence de l'humain « parle », et Dieu « sent » ce manque. Le *sentir* de Dieu l'emmène vers un premier procès de concrescence : sa *nature conséquente* va évaluer la situation, comme autant de nouvelles potentialités, et préhender ce qui peut amener la nouveauté qui va faire vivre.

Or qu'est-ce que Dieu évalue ?

Bien des lecteurs sont victimes d'une idée reçue selon laquelle la création progresse par production de réalités aptes à remplir un vide, selon laquelle la femme répondrait au titre d'« objet » au manque diagnostiqué en l'homme. Les textes disent le contraire : le mouvement créateur va du tout initial indifférencié vers une profusion démultipliée. C'est effet de la différenciation et la dégradation progressive du tout qui est jugé « bon ». Ce qui affecte l'homme, sous la figure de la solitude, est identiquement le fait d'être complet, de ne pouvoir envisager l'éventualité d'une aide, d'une Autre. En jouant sur les possibilités de la langue française, disons : « il n'est pas bon que l'homme soit TOUT... seul » (Calloud p. 506)⁸².

⁸² Cité par J.Y. Thériault p. 31.

Sa prise de parole nous explique ce à quoi il est lui-même confronté, ce qu'il découvre : la solitude de l'humain, une solitude qui dit en même temps le risque d'un enfermement mortifère sur soi. Comme si un ressort manquait pour que l'humain ne soit plus livré à son tout mortifère, et qu'il puisse enfin entrer en relation avec le monde. C'est ainsi que *God's observation that it is not good for the earth creature to be alone leads to the creation of a helper corresponding to him* (Clifford et Murphy p. 12). Une fois de plus c'est sa parole qui, comme le souffle, va stimuler la vie. Dieu a soufflé une première fois pour donner vie à l'humain, il a soufflé/parlé une deuxième fois en donnant à l'humain le mode d'emploi de la vie, et là, il souffle/parle une troisième fois, cette fois pour donner vie à l'altérité.

Maintenant, peut-on affirmer comme Alter que c'est *Ève qui alors est promise* (Alter p. 46) ? Rien ne confirme cette hypothèse, la suite du récit va nous le prouver. Une seule chose à ce stade est sûre : pour Dieu, la non-réponse de l'humain à la proposition qu'il lui a faite de servir et garder la terre l'entraîne à trouver « quelque chose d'autre », objet de la seconde partie du récit.

II - L'animal : un début de réponse d'altérité

19a Yhwh Dieu modèle avec l'humus tout animal des champs et tout oiseau du ciel.

- b Il fait en sorte qu'ils viennent vers l'humain
- c pour voir comment il les appellera pour lui
- d - Tout être vivant que l'humain appellera pour lui,
- e tel (sera) son nom -.

20a L'humain appelle les noms de toute bête, de tout oiseau du ciel, et de tout animal des champs.

Au verset 18, Dieu s'est promis l'altérité. Alors pour reprendre les termes de Vogels : *pour combler ce manque, Dieu passe à l'action* (Vogels p. 97)⁸³ en médiatisant dans le monde autre chose, du nouveau. Le résultat de l'évaluation de Dieu, ce vouloir une « aide-devant-l'humain », c'est l'animal. Apparaissant exactement à la suite de la réflexion de Dieu, il constitue indéniablement le résultat de son sentir. Dieu ne faisant rien pour rien, cette médiatisation signale que Dieu la considère comme pouvant valablement remplir le rôle d'*aide en face de l'humain*. Pourtant, pour les commentaires, cet épisode est davantage associé à une parenthèse, une digression de Dieu avant de créer la femme. Pour Von Rad par exemple, les animaux sont des assistants, *but not yet worthy assistants in the ultimate sense which God seeks*. Il ajoute plus loin que *God has in mind a wonder greater than these* (Von Rad pp. 82-83). Alter va encore plus loin. Pour lui, *Ève [...] est provisoirement*

⁸³ Voir aussi H. Marchadour p. 68 : *la création des animaux est présentée comme une réponse possible à cette solitude.*

laissée à l'arrière-plan du récit pour faire place à deux versets [...] où l'on raconte comment Dieu permet à l'homme de conférer un nom aux animaux (Alter p. 46).

Mais comme Dieu ne se répète pas (tout comme la vie d'ailleurs, qui ne se répète jamais exactement non plus), la création des animaux comporte des différences. Comme l'humain, ils sont modelés à partir de la terre, mais, contrairement à lui, ils ne bénéficient pas du souffle de leur créateur, même si, pour Wenham cela ne signifie rien : *it is not man's possession of « the breath of life » or his status as a « living creature » that differentiates him from animals* (Wenham p. 61). Beauchamp résume leur différence ainsi : *[L'animal] est un composé instable du même et de l'autre parce que, en face de l'homme, il est à la fois « comme » et « pas comme »* (Beauchamp p. 111). En fait, pour Beauchamp, l'épisode est une forme de prémisse incontournable, puisque *nous n'advenons à la qualité d'homme qu'en nous déprenant de l'animalité qui est en nous. Et c'est seulement quand l'homme se sera « déconfondu » de son animalité qu'il pourra faire face à l'autre de même sorte* (Beauchamp p. 110).

De plus, là où la création de l'humain ne contient pas le multiple, celle des animaux en constitue le présupposé : face au singulier de la proposition (*une aide-devant*) émerge un singulier/multiple, sous forme d'un animal par genre, contenu dans l'expression : *tout animal des champs et tout oiseau du ciel*. Le singulier, inclus dans l'expression « tout animal », met en mouvement la notion de genre singulier, de race, recélant en son sein sa propre multiplicité, que la parole de l'humain va amplifier. Car, comme Beauchamp le note, *en dehors de ce qui parle, la multiplicité est confusion* (Beauchamp p. 110). Vogels ajoute qu'*en leur donnant un nom, l'être humain discerne la nature de chaque animal et, en le faisant, il crée des mots ; ainsi est présentée l'origine de la langue*, ce qui l'amène à conclure : *l'être humain est donc clairement supérieur aux animaux* (Vogels p. 97)⁸⁴. Si le langage prouve la supériorité, alors Vogels, Wenham et Alter ont raison. Mais il me semble préférable de nuancer et dire plutôt, comme Thériault, que cela *le distingue des autres êtres vivants [...] et montre sa singularité : [...] rien n'est comme lui* (Thériault p. 32). Pour Beauchamp, le langage marque l'originalité de l'humain, sa différence. Surtout, cette particularité est la preuve de sa participation à la création, y compris la sienne (Beauchamp p. 111). Le langage existe quand l'altérité est médiatisée, et en est le pendant, car le

⁸⁴ R. Alter p. 46 soutient la même chose : *l'homme est supérieur à toutes les créatures vivantes parce qu'il est le seul capable d'inventer le langage*. Voir aussi G.H. Wenham p. 50.

langage, comme l'Autre, participe à la concrescence de l'humain : *l'homme parle avant d'être pleinement créé, puisqu'il ne le sera qu'avec l'apparition de la femme... l'homme participe de ses lèvres à sa propre création comme à un tâtonnement de Dieu* (Beauchamp p. 111). À moins que ce soit parce que l'humain parle (en nommant) qu'il peut continuer à advenir... Mais ceci est une autre histoire.

En médiatisant auprès des animaux et de l'humain la possibilité que l'un nomme les autres, Dieu propose une relation dans l'altérité, qui demande autant l'adversion des animaux de se laisser nommer, que celle de l'humain de procéder à ces nominations. En venant vers l'humain, les animaux accueillent et répondent. Il ne s'agit donc pas, comme les traductions le laissent entendre, d'un Dieu qui conduit⁸⁵ les animaux, comme un « troupeau » pourrait-on dire, mais bien des animaux qui répondent positivement à la proposition de Dieu, après évaluation. Ils ne sont pas, comme Von Rad l'affirme, *allotted by God to man for service and use* (Von Rad p. 82). Ils préhendent et adhèrent, en acte, à la proposition. L'humain aussi est appâté par la proposition – induite – de nommer les animaux, tout comme Dieu lui-même par ce que l'humain va décider. C'est le souffle/parole de l'humain qui va compléter la création des animaux. Le triangle animaux, humain, Dieu entre à ce moment en interrelation, chacun entrant en procès l'un par rapport aux autres. C'est décidément dans la variété et la différence que la vie progresse. Vu de cette façon, il n'est pas question de supériorité, mais de différence et d'attrait confiant mutuel, à rapprocher de la notion de donner et recevoir, ce que la locution « pour lui » atteste. Cette adhésion est un plus pour l'humain, qui aura un impact sur son propre devenir.

De serviteur, il devient co-créateur, comme le souligne Vogels quand il dit que *l'être humain est invité à faire ce que Dieu lui-même avait fait pour certaines de ses œuvres dans le récit de la création* (Vogels p. 97), en référence au chapitre 1 de la Genèse. Westermann note aussi avec raison que *it is the man who decides whether this is so or not* (Westermann p. 228). Cette notion de co-créateur est à mettre en lien avec la notion de serviteur chez les prophètes⁸⁶, ou telle que Paul⁸⁷ en parle, ou tel que Jésus le dit par ses actes : le serviteur est

⁸⁵ G. Von Rad utilise le mot *leads* p. 82.

⁸⁶ Is 42:1s : *Voici mon serviteur que je soutiens,
mon élu en qui mon âme se complait
[...] fidèlement il présente le droit
il ne faiblira ni ne cédera
jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre,*

indispensable à la réalisation du royaume. La création passe par l'intervention, l'apport, l'effort de tous. Servir, c'est être co-créateur. En effet, nommer, c'est faire exister, entrer en relation, en donnant une réalité à l'autre : on se voit, on se reconnaît, on prend une réalité dans sa différence par rapport à l'autre et par rapport aux autres animaux, comme le souligne aussi Vogels (Vogels p. 97). Mais nommer, c'est aussi de la part de l'humain une parole qui dit à Dieu le désir de répondre à cette altérité offerte d'avoir des compagnons, de bénéficier d'une relation entre l'humain et les animaux, accueillie de part et d'autre. Nommer, dans le monde hébraïque ancien, est signe d'une supériorité, d'une forme de pouvoir sur celui qui est nommé, comme le rappelle Wenham : *to give a name to something is to assert authority over it* (Wenham p. 68). Les parents ont le même pouvoir sur l'enfant qui arrive. Mais dire le nom, c'est aussi accueillir la réalité de l'autre comme individu différencié. C'est donc bien ici l'humain qui a ce pouvoir. À ce titre, nommer dit alors, non pas la mainmise, mais la reconnaissance de l'Autre comme appartenant à la création, au monde, avec une place reconnue et acceptée. On ne peut nommer ce qui n'existe pas pour soi.

En prenant la parole, l'humain a une attitude adversative, accueillante : il met les animaux dans sa vie, dans son univers. Il les reconnaît pour ce qu'ils sont, et dans la place qu'ils occupent dans le monde, comme un chef qui sait la valeur et la place de chacun, quand gouverner ne veut pas dire mettre en esclavage, mais stimuler vers la réalisation d'un projet commun. L'humain se positionne ici davantage comme co-créateur, ayant un rôle essentiel à jouer dans l'organisation heureuse de l'univers, que comme celle d'un dictateur ayant tout pouvoir sur les animaux. Von Rad relève que nommer introduit le langage et dit la relation que l'humain instaure entre les mots et le réel : *language itself is an originating, creative, interpretative something, in which arrangement, rearrangement, and regulation most properly occurs. Ce faisant, man attacks the confusion of the world; by probing, restricting*

*et les îles attendent son enseignement.
[...] je t'ai saisi par la main, je t'ai modelé
j'ai fait de toi l'alliance du peuple,
la lumière des nations,
pour ouvrir les yeux des aveugles,
pour extraire du cachot le prisonnier
et de la prison ceux qui habitent les ténèbres.*

⁸⁷ Rom 6:13 : *[...] offrez-vous à Dieu comme des vivants revenus de la mort et faites de vos membres des armes de justice au service de Dieu.*

*and combining, he brings together what belongs together*⁸⁸. Pour Von Rad, nommer permet ainsi à l'humain de s'appropriier l'ordre des choses et d'objectiver les créatures pour lui. Si en plus on se souvient que, pour un hébreu, être roi est une tâche de serviteur de Dieu⁸⁹, on comprend encore mieux la place qu'occupe l'humain comme serviteur dans la réalisation de l'avancée créatrice du monde. Le texte ouvre ici un espace de relation réciproque entre les humains et les animaux, sans toutefois qu'on sache ce qui va advenir de cette relation naissante.

Être nommé donne à chaque animal sa spécificité et son genre, car *les noms ont fonction de découper la multiplicité animale : séparant les espèces entre elles autant qu'elles les séparent de l'homme. En dehors de ce qui parle, la multiplicité est confusion* (Beauchamp p. 111). Mais la multiplicité reste interne à chaque espèce, qui possède l'aptitude intrinsèque à se multiplier : une fois nommée, chaque race va pouvoir proliférer, puisqu'elle possède ce dont elle a besoin pour vivre et se multiplier par elle-même, au contraire de l'humain, qui est un singulier seul. Cette lecture est en opposition radicale avec Alter, dont la traduction plurielle lui fait dire que

le verset 20 nous dit que l'homme a donné leurs noms à « tous les bestiaux, ... aux oiseaux ... aux bêtes..., à Adam » comme si Adam était momentanément situé dans la même série, rythmée par la même préposition, que les mêmes créatures. Mais cette construction homogène se trouve aussitôt démentie par le verbe « il ne trouva pas », qui met l'homme en opposition avec tout ce qui est mentionné auparavant (Alter p. 47).

Alter situe cette opposition dans la solitude, alors que c'est bien dans le fait qu'il ne contient pas son pluriel que l'humain ne se situe pas au même plan que les animaux. L'humain a besoin de l'autre, l'animal en est le révélateur, qui surprend l'humain autant que Dieu. Beauchamp le dit clairement, *c'est en cela que le multiple crie vers l'un qui le dépasse* (Beauchamp p. 112). Mais pas cet « autre-là », comme Dieu l'apprend.

III- L'humain comme point de départ nécessaire à l'altérité

20b Mais pour un humain, il ne trouve aucune aide comme son face-à-face.

Une fois de plus, le devenir de la création est interrompu, et par ricochet celui de Dieu, comme on a pu déjà l'observer, en raison de l'interrelation qui se construit en se complexifiant au sein de chaque entité, et entre elles. Le constat qui frappe les entités concernées est qu'il n'y pas d'aide pour l'humain. Mais qui donc énonce ce qui pourrait

⁸⁸ A. Jolles p. 21s, cité par G. Von Rad pp. 82-83.

⁸⁹ Cf. 2Sam 7:8 ou Ps 78:70 par exemple.

bien passer pour un échec, Dieu ou l'humain ? Les traductions optent pour l'humain, Thériault aussi : *[l'humain] affirme aussi sa différence et son unicité car rien n'est comme lui* (Thériault p. 32). Il n'est pourtant pas si évident que ce soit l'humain qui parle, comme on l'a vu au chapitre 1⁹⁰. Rien ne permet de trancher. Pourtant, l'incidence théologique n'est pas neutre. Si c'est Dieu, cela voudrait dire qu'il reconnaît que sa première évaluation (qui est aussi sa proposition) ne fonctionne pas... et qu'il la rejette. En revanche, ce que le texte montre avec ce « il » ambigu, c'est l'aversion des deux entités, Dieu et humain, à ce nouveau constat : toujours pas d'aide pour l'humain. Cela ne va pas.

Quel que soit celui qui fait l'évaluation, quelles que soient les raisons de l'aversion, ainsi que le choix de traduction qui en découle, le lecteur, Dieu et l'humain sont mis en face d'une nouvelle réalité. Les animaux ne conviennent pas. Mais, contrairement aux conclusions de Clifford et Murphy pour qui *the animals do not prove to be suitable companions* (Clifford et Murphy p. 12) ou de Vriezen qui parle de la création des animaux comme une tentative infructueuse⁹¹, ce ne sont pas eux qui sont en cause : ils ont parfaitement répondu au désir de Dieu, ils ont accepté la proposition de Dieu, ils ont accepté d'être nommés. Westermann le relève parfaitement, *it is the man who decide whether this is or not* (Westermann p. 228). Quelle est la raison qui conduit à cette évaluation « pas d'aide pour l'humain » ? Est-ce à cause de la hiérarchie que nommer les animaux induit ? Est-ce en raison de l'écart entre le pluriel contenu dans le genre animal et le singulier de l'humain ? Ils sont certes considérés comme importants, compagnons de vie signifiants, mais non suffisants pour mettre l'humain en relation profonde : le vis-à-vis n'y est pas. Dieu est donc interpellé et dans son but initial : faire en sorte que la vie advienne, mais aussi dans son pôle conséquent : réagir à l'aversion que provoque sa proposition chez l'humain⁹².

Cette étape du récit permet de voir comment le concept de *sujet-superjet* commence à se dessiner.

Une entité actuelle est à la fois le sujet qui fait l'expérience et le *superjet* de ses expériences. Elle est *sujet-superjet*, et aucun de ces deux termes ne doit un seul instant être

⁹⁰ Cf. chapitre 1§10 pp. 36s.

⁹¹ C. Westermann p. 228 référant à T.C. Vriezen.

⁹² J'adhère au commentaire de C. Westermann à propos de la conclusion à laquelle J. Hempel arrive : *Hempel exaggerates when he says that God really meant the animals to be human companions ; However the man misused them and so God gave him as a punishment the woman who brought distress.* (C. Westermann p. 228)

perdu de vue. Le terme « sujet » sera employé en général quand l'entité actuelle sera considérée au regard de sa propre constitution interne réelle. Mais « sujet » doit toujours être interprété comme abréviation de « sujet-*superjet* » (Whitehead 1995 p. 83). Une entité actuelle est à la fois le sujet de la réalisation de soi et le *superjet* qui s'est réalisé (Whitehead 1995 p. 358)⁹³.

C'est le stade où, une fois tout le processus de concrescence réalisé, l'entité devient capable de s'offrir elle-même au monde, de donner ce qu'elle est devenue. C'est ainsi qu'à la fin du v. 19, la concrescence des animaux les conduit à *superjecter* leur devenir de se nourrir, de se multiplier, et ainsi d'advenir à leur statut d'espèce. Ils ont, à partir de l'extérieur (Dieu et l'humain), mais aussi à partir d'eux-mêmes (leur capacité à faire du multiple à partir de leur singulier), tout ce qu'il faut pour prendre une autonomie de devenir. L'humain, à l'opposé, s'interrompt régulièrement dans sa concrescence vers son devenir de sujet-*superjet*. Rien n'advient en plénitude dans cette création sans la *superjection* de l'humain en un sujet autonome et satisfait. Cette autonomie n'est pas encore arrivée, c'est pour cela qu'on ne sait toujours pas à ce moment ce que fera l'humain du jardin et de la terre, comme si, sans l'altérité - matérialisation de l'*aide-devant-lui* -, l'humain ne pouvait remplir ce devenir. On pressent l'importance de l'Altérité dans la réalisation de l'humain, ce que Dieu perçoit aussi, car cela le touche de tout aussi près : chaque fois que le processus de croissance est arrêté, la vie est en danger. Trouver l'*aide-devant-l'humain* se révèle comme le cœur du texte.

21a Yhwh^a Dieu fit en sorte qu'un profond sommeil tombe sur l'humain.

b Il s'endort.

c Il prend un de ses côtés

d et ferme la chair à sa place.

Dieu doit trouver autre chose pour « allumer » l'humain, le faire réagir, et relancer l'interrelation dans sa création, comme si, nous dit Thériault, *ce [devait] être un processus de fragmentation de l'adam lui-même, de la simplicité originelle vers la complexification* (Thériault p. 33). Dieu va innover une fois de plus, ce que Brueggemann constate très bien : *None of the known elements will suffice. There must be a newness... a fresh creative act of God.... The emergence of woman is as stunning und unpredicted as the previous surprising emergence of the man* (Brueggemann p. 47). En effet, si l'on se réfère au v. 5d, on est parfaitement préparé à la création de l'humain, mais aucunement à celle de la femme. La surprise est double : elle émerge d'un manque, celui de l'altérité, et elle émerge du corps de l'humain.

⁹³ Cité par R. David 2006 p. 197.

Cette fois, Dieu va créer non plus à partir de la terre et de son souffle, mais à partir de l'humain. Parce que refaire un autre humain aurait été une répétition, comme une industrialisation de l'humain. Il faut désormais de l'humain pour que les autres existent. La multitude à partir d'un seul, et non pas le singulier qui contient son multiple (comme les animaux), encore moins plein d'uniques à partir de Dieu, ce qui permet à Balmary de soutenir, dans le sous-titre de son ouvrage *La divine origine*, que *Dieu n'a pas créé l'homme*. Car, en construisant à partir de l'humain, Dieu introduit un partenariat : désormais, le reste de l'humanité se fera par et avec l'humain. En prenant de l'humain, Dieu dit à quel point l'humain est largement participant à sa propre advenue, avec comme possible celui de se multiplier, dans un choix qui sera à jamais toujours à décider. Dieu devient impulsion de vie et non grand ordonnateur, grand magicien. Désormais, la création de Dieu prendra en compte l'humain et, d'une certaine façon, en dépendra. Ce nouveau sentir introduit dans la création une nouvelle inconnue, la façon dont l'humain évaluera et choisira de participer à cette création. Il s'agit d'une lourde responsabilité : si l'humain n'en fait rien, ou tient des positions aversatives, l'œuvre de Dieu mourra, faute d'advenir...

Dieu, quand il prend de l'humain, ne choisit pas n'importe quelle partie. Il prend ce que l'hébreu nomme côté (צִלְעַת). Wenham relève le côté charmant mais peu sérieux du commentaire de Henry : *made [...] out of his side to be equal with him, under his arm to be protected, and near his heart to be beloved*. Pour Wenham, la côte révèle davantage *the ideal of marriage [...], a relationship characterized by harmony and intimacy between the partners*⁹⁴, sans relever que ce mot est davantage utilisé non pas comme partie du corps, mais pour nommer le côté d'un édifice, et qui plus est sacré : l'arche, le temple, ou l'autel⁹⁵. Le mot sert aussi à désigner le flanc de la montagne (comme en 2S 16:13 par exemple). On est loin d'une côte, os du corps, à moins que cette partie ait la même valeur : le corps comme temple, arche, autel... Peut-on alors considérer qu'il s'agit ici métaphoriquement de parler du côté sacré de l'humain, seul lieu d'où l'altérité peut émerger ? Le côté, le flanc a aussi une connotation de fragilité, qu'on retrouve dans l'expression « prêter le flanc », qui met celui qui s'y prête en situation de fragilité, car là se joue l'intimité. C'est la partie fragile qu'il est dangereux de dévoiler, car l'autre peut s'en servir pour nous anéantir. L'art de la guerre le sait bien : il faut protéger son flanc, si proche du cœur, qui est pour les

⁹⁴ M. Henry, cité par G.J. Wenham p. 69.

⁹⁵ Voir Chapitre 1 §8.2, p. 34-35, et A. Wénin p. 74.

hébreux *le centre de décision, dans lequel interfèrent nécessairement l'émotion et l'intelligence* (Balmary 1986 p. 81). En prenant le côté, Dieu crée une ouverture, du même ordre qu'il faut s'ouvrir à l'autre pour entrer en relation, impliquant de prendre un risque qui met en situation de fragilité, pour autant que l'objectif poursuivi ne soit pas de « manger » l'autre. Dieu prend donc dans la fragilité de l'humain – un peu, rien qui l'empêche de vivre –, mais qui, pourtant, est suffisamment important pour que cela serve de matériau pour construire de *l'Autre* avec.

Or l'humain a-t-il « prêté » son flanc ? Pour cela, il faut revenir aux verbes d'action utilisés. Dieu agit en *faisant en sorte*, le sommeil agit en *tombant*, et l'humain aussi agit en *s'endormant*. Nul objet dans cette scène, mais bien des acteurs adversatifs, qui accueillent la proposition. L'humain, en s'endormant, donne d'une certaine façon son accord avec la proposition induite de Dieu – j'ai besoin de toi pour répondre à ton désir –, si l'on admet que toute action fait du sujet un acteur, et non un objet. Anesthésié (Thériault p. 33, Wénin p. 74), il l'est, mais non totalement passif dans cette inconnance de l'Autre. On ne peut dire, comme le fait Thériault, qu'il *n'y est pour rien dans le processus de fabrication qui est alors entrepris* (Thériault p. 33). Car si l'acteur dort, le désir se poursuit : la notion de sujet superjet se renforce ici : l'humain poursuit son processus de condescence visant à sa satisfaction, sa plénitude. Une fois endormi, l'humain devient objet, data d'héritage offert à Dieu, « partie prenante » dans sa « partie prise de lui » dans le processus de construction de l'altérité. Inconscient peut-être, mais totalement offert à ce qui se passe. Ici, l'inconnance permet la vie : *le sommeil est le lieu d'une nouvelle naissance, d'où l'adam lui-même sort divisé et radicalement autre [...]. D'un être vivant, Yahvé Elohim en a fait deux* (Thériault p. 33). Cette inconnance est d'autant plus grande que Dieu referme le côté. Voici une fois de plus l'humain confronté à la connaissance, par l'inconnance. Dieu prévient l'écueil de la connaissance qui provoquerait la mort. L'humain, par son sommeil, ne préside pas la connaissance de l'Autre, contrairement à la phase de création des animaux. Pour que l'altérité existe pleinement, il faut que son origine disparaisse, reste inconnue à l'humain. Le geste de Dieu de refermer sa chair le montre symboliquement. Plus de trace ? D'aucuns disent qu'il reste une cicatrice, une cicatrisation totale qui cache à l'humain comme à la femme leur origine (Wénin p. 74), et que c'est à cause du manque dont elle est la trace que l'homme peut reconnaître la femme. Beauchamp va plus loin encore. Pour lui, *cette cicatrice fait signe renvoyant à la déchirure qui « était »*,

à l'union qui « sera », mais elle ne sera jamais rouverte : elle a été refermée par Dieu. [...] Elle correspond à l'instant où il se détache de son commencement [...], mais c'est sur lui-même comme commencement qu'elle s'inscrit (Beauchamp p. 119).

IV- La femme comme symbole absolu de l'altérité

- 22a Yhwh Dieu construit le côté
 b qu'il a pris de l'humain,
 c en une femme.
 d Il fait en sorte qu'elle vienne vers l'humain.

Quand Dieu procède à l'émergence de l'Autre, la créativité de Dieu atteint un sommet : faire du nouveau sans répéter aucune de ses actions. La complexité augmente : l'Altérité en est le fruit. Le résultat est différent, et pourtant si semblable. Marquée par la parole de Dieu, la femme, symbole de l'altérité, est issue de son désir que l'humain ait la vie en plénitude dans la rencontre de l'Autre, compris comme nécessité vitale au même titre que respirer, manger, boire et jouir de la beauté. Mais cette fois, Dieu ne modèle plus : il construit. Il n'utilise plus l'humus ni son souffle : son matériau, c'est l'humain lui-même. Thériault résume ainsi la situation : *il faut prendre au sérieux ce que le texte dit : il y avait l'adam seul, et c'est de l'édifice charnel et osseux de cet être vivant que Yahvé Elohim a fait « ishsha » et « ish »* (Thériault pp. 33-34). Peut-on dire à cet instant comme lui *qu'il trouve l'altérité en lui : il est « ish » et « ishsha »* ? Pour lui, l'adam est *dédoublé* (Thériault p. 34)⁹⁶. Il est vrai que, issue de l'humain, la femme est humaine : comme lui, elle vient de l'humus, et comme lui, elle bénéficie du souffle de Dieu.

Dieu, pour cette nouvelle création, va « construire » à partir du « côté » de l'humain, deux mots appartenant au registre du temple, de l'arche, des lieux du sacré. Quel temple Dieu érige-t-il donc ? Ce temple, c'est l'Autre, une altérité définie comme femme, une entité exactement à l'opposé de l'homme, faite différemment, autrement, et pourtant si proche, puisque provenant de l'entité-humain. Le désir de cet Autre, issu de la volonté de Dieu et de l'insatisfaction de l'humain, ne peut ni ne doit être un pur produit de soi, car il serait alors dessous, moins que soi. Il ne peut même pas être à côté. L'Autre ne se conçoit qu'en face, comme un reflet qu'on ne peut ignorer, pareil (du côté de l'humain) et différent, différencié, parce qu'en face et inconnu, et qui nous met face à nous-mêmes. Brueggemann

⁹⁶ R. Alter p. 48 reprend la même idée, qui remonte à Platon et Aristophane : *les amants sont les deux moitiés séparées d'un moi primitif, et [...] ils s'efforcent de retrouver leur unité primordiale.*

reprend cette idée en ces termes : *In God's garden, as God's will, there is mutuality and equity* (Brueggemann p. 51). Cette notion d'égalité est confirmée par une autre nouveauté dans la décision de Dieu : la femme n'est pas appelée à être nommée. Elle ne se situe donc pas hiérarchiquement en dessous de l'humain, comme le souligne Boadt *she depends directly on God for her being* (Boadt p. 363).

23a L'humain dit :

b	« Celle-ci, cette fois
c	os de mes os
d	et chair de ma chair ».

En venant vers l'humain, la femme montre qu'elle est ouverte à la rencontre, entité en concrescence offerte sous l'impulsion invitante de Dieu. En s'avançant, elle devient elle-même proposition participative. C'est à l'instant où l'humain se retrouve face à la femme qu'il réagit : il parle pour la seconde fois. Sans aller jusqu'à dire comme Wenham que *in ecstasy man bursts into poetry on meeting his perfect helpmeet* (Wenham p. 70), sa parole montre que, plus que la reconnaître, il la connaît sans pourtant savoir d'où elle vient – il n'était pas conscient (mais l'humain l'est-il jamais totalement ?). Si donc, comme l'affirme Westermann (Westermann p. 229), le travail de Dieu réussit, ce n'est pas au moment de la construction de la femme, mais bien exactement au moment où l'humain la re-connaît ! Il n'y a pas de création de l'humain réussie sans la participation d'un autre porteur de sa différence, c'est-à-dire homme et femme. De cette confrontation seulement adviendra une concrescence, si elle est accueillie et intégrée.

L'humain parle de cet autre-devant-lui comme s'il savait d'où il venait : *chair de ma chair, os de mes os*. L'humain, sans le savoir, reconnaît du tréfonds de son être le *pareil-que-lui-en-l'Autre*. La ressemblance comble son désir : un compagnon qui lui ressemble. Le « jubilant welcome » de l'humain, comme Westermann en parle (Westermann p. 231), est le cri de son adversion, le signe de l'intégration qu'il fait de la proposition de Dieu et de la femme, dans l'espace, le temps et la relation : le « *cette fois-ci* » signifie 'pas avant' et « *celle-ci* » signifie 'pas une autre' et 'pas ailleurs' (Beauchamp p. 116). Le résultat en est la concrescence de l'humain, en raison même de cette nouvelle donnée que représente l'altérité reconnue comme celle-en-face-de-lui. Il y a là une avancée créatrice : l'humain n'est plus seul. N'est-ce pas là le plus bel usage qu'on peut faire de l'arbre du connaître bon et mauvais, en le touchant, sans pour autant en consommer ?

Mais une question demeure : d'où vient à l'humain l'idée qu'elle vient de lui, lui qui n'était pas conscient quand cela s'est produit ? On peut avancer l'idée qu'ayant accepté la demande implicite de Dieu en s'endormant, il sait qu'il y a un lien entre *l'aide-en-face* et lui. Or, elle se tient en face de lui, montrant par là qu'elle est le fruit de la créativité de Dieu, de son désir. Ce n'est donc pas tant l'origine qui fait réagir l'humain, mais le face-à-face. L'Autre advient, et la relation devient. Car c'est bien de ce face-à-face mystérieux, dans ce cœur à cœur, creuset de l'intelligence pour les hébreux, que la rencontre émerge. La création des animaux lui a donné envie de participer, mais l'a laissé froid, alors que cette rencontre de l'inconnaissable, si proche, le fait réagir. En se plaçant en face de lui comme vis-à-vis, la femme devient proposition active de concrescence pour l'humain. Son geste montre qu'elle préhende la proposition de devenir *l'autre-en-face-de-l'humain*. À cet instant, elle devient ce qui peut combler la solitude de l'humain. Sans l'adversion de la femme, Dieu aurait été une fois de plus confronté à un arrêt de la vie.

De son côté, et dans le même mouvement, l'humain réagit. Il prend la parole pour la seconde fois. La relation, Beauchamp le soulève, structure le langage, à la fois source et conséquence du sujet : *Vint la femme et advint à l'homme la parole* (Beauchamp p. 108)⁹⁷. Pourtant, ajoute-t-il, *la parole n'est pas soudaine : elle avait déjà pris une forme entre l'homme et les bêtes, et elle en prend une nouvelle quand vient la femme*. Non seulement elle avait déjà émergé, mais elle s'est étoffée : de simplement nommer (les animaux), mots simples auxquels le lecteur n'a pas accès, l'humain passe à une phrase qui montre que le langage de l'humain se structure dans la relation. Ses paroles sont un cri de reconnaissance. Cri du cœur/intelligence de l'humain en pleine concrescence. Mais que dit ce cri ? Certainement plus que nommer les choses. Ce langage donne accès à toujours plus, vers soi et vers l'autre. Il y a du « en plus » qui se joue dans le langage structuré dans, et par la rencontre.

Os et *chair* disent la ressemblance, et le *vis-à-vis* dit la différence. L'humain, en la reconnaissant, reconnaît qu'ils sont « de la même pâte » : oui, la femme est bien os des os, chair de la chair de l'humain. Mais la position en vis-à-vis (en « vise-à-vie » pourrait-on aussi dire) contribue à faire, et fait d'elle, *l'aide-en-face* : celle qui permettra à l'humain de vivre en se nourrissant de la relation avec l'autre. Le « face-à-face » érige la frontière pour

⁹⁷ Voir aussi W. Vogels p. 99.

ne pas être mangé, et « l'aide » constitue la structure de la relation, seule réalité capable de combler le vide de la solitude. L'Autre est le fruit de la complexité, le fruit de l'interrelation, de la confrontation aussi, ce qui me semble encore plus profond, plus intense que ce qu'en dit Westermann quand il affirme : *what it meant is the personal community of man and woman in the broadest sense : bodily and spiritual community, mutual help and understanding, joy and contentment in each other* (Westermann p. 232). L'altérité représente ici l'essence même de la nécessaire différence dans la relation, car c'est elle qui permet à l'humain de se définir. Dès lors, chacun sera toujours l'autre de l'un. De cette division, de ce creux, à partir et avec cette altérité, émerge la possibilité de la multitude pour l'humain, comme le remarque Vogels : *la solitude [...] est non-vie et stérilité, mais lorsque les deux se retrouvent ensemble leur partage devient vie et fécondité. Cette aide mutuelle est « kenegdo »⁹⁸, son vis-à-vis, ajustée, assortie, impliquant la similitude et la complémentarité entre l'homme et la femme* (Vogels p. 96).

V- L'altérité sexuée comme structure de l'humanité

23e Pour celle-ci, on l'appellera femme
f parce que de l'homme celle-ci a été prise.

La parole de l'humain reconnaissant *l'Autre-devant-lui* comme chair de sa chair et os de ses os devient le lieu même du processus de différenciation de l'humain, chemin de sexuation, comme le confirme Vogels : *en présence d'un animal, un être humain se reconnaît comme humain, en présence d'un autre être humain, il se découvre homme ou femme* (Vogels, p. 98). C'est donc en la reconnaissant qu'il se re-connaît, comme même, et pourtant autre. Thériault relève bien que *l'« aide assorti-e » ne constitue pas seulement la figure d'un nouvel acteur [...], mais représente bel et bien une transformation du sujet lui-même* (Thériault p. 31), mais lui situe ce stade au moment de la construction de la femme. Or c'est au v. 23e que l'avancée créatrice de l'humanité prend corps dans l'énoncé qui suit la reconnaissance par l'humain de cet autre en face de lui. La femme s'est avancée, l'humain l'a reconnue, et de cet accueil réciproque émerge le sujet-homme et le sujet-femme sexués, signifiés par les mots *ish* et *ishsha*⁹⁹. Si, poétiquement, les deux mots semblent avoir tout en

⁹⁸ Ce mot est la translittération (façon d'écrire en langue indo-européenne) de l'expression hébraïque « comme son face-à-face » : כַּנְגְדוֹ (v. 18c). Voir aussi chapitre 1 §6.5, p. 31.

⁹⁹ Voir aussi M. Balmary 1995 p. 84 : *l'homme n'apparaît que lorsque lui-même dit le mot homme. Et il ne connaît qu'il y a « homme » que lorsqu'il reconnaît « femme ».*

commun, il faut cependant souligner qu'en hébreu¹⁰⁰, *ishsha* ne vient pas de *ish*. Le lecteur qui connaît l'hébreu est déjà subtilement averti de se méfier des ressemblances qui pourraient absorber l'autre. Au contraire, les mots instaurent une distance, subtile mais fondamentale, creuset de la différence.

Une fois ceci précisé, comment comprendre que *ishsha* soit sorti de *ish*, comme cela est écrit, alors qu'on sait depuis le v. 22 que c'est à partir de l'humain (*adam*) et non de l'homme (*ish*) que la femme a été créée ? De nombreux commentaires et traductions oblitèrent la distinction entre *humain* et *homme*, car ils regroupent indifféremment les deux termes sous le même vocable « homme »¹⁰¹. Cet amalgame empêche le lecteur de relever qu'un glissement intervient au v. 23e, ce qui ferme alors toute possibilité de questionnement d'une part, et entretient de facto la certitude que « la femme vient de l'homme », énoncé hautement simplificateur. Mais ce glissement est davantage pris en compte maintenant¹⁰². Les commentaires prennent le temps de réfléchir à la signification et aux conséquences que ce glissement entraîne. Pour Thériault,

L'adam [...] trouve l'altérité en lui : il est « ish » et « ishsha ». La femme et l'homme commencent d'exister en même temps, issus du même être, comme une diversification et un perfectionnement de ce « TOUT » trop simple et complet en lui-même. [...] Notons que ce n'est pas « ish » qui parle. Mais [l'adam ...] lorsqu'il constate cette séparation de son être. [...] La parole humaine commence avec le couple sexué. L'être humain se trouve à se constituer lui-même dans cette nouvelle identité (Thériault p. 34).

Cette rencontre apporte-t-elle différence et égalité, ou fusion et ingérence ? La ligne est fragile... et le risque présent. Si l'on décide que c'est l'humain qui nomme la femme au v. 23e, alors Wénin relève très justement que, *dans ses paroles, l'homme s'emploie à gommer l'altérité de la femme [...], puisque c'est clairement par rapport à lui-même que l'homme situe la femme, trahissant la façon dont l'homme vit la séparation* (Wénin p. 79). Vu de cette façon, l'homme *affirme que l'autre vient de lui et, en quelque sorte, lui appartient*. Ainsi continue-t-il, *il peut donc penser qu'il connaît « celle-ci », croire qu'elle est de la même nature que lui, comme si l'altérité n'était pas constitutive de ce qu'elle est* (Wénin p. 80). La réaction de l'homme, poursuit-il, annonce, non plus ce que serait une

¹⁰⁰ Voir chapitre 1 §10.2 p. 38.

¹⁰¹ Parmi les commentaires ou traductions consultés qui parlent indifféremment de l'homme pour dire l'humain, il y a notamment : P. Beauchamp, G. Von Rad, C. Westermann, G.J. Wenham, la Bible Osty, la TOB, la FBJ, M. Balmory. W. Vogels p. 85-86 relève aussi la confusion que l'amalgame entraîne. Ainsi, ajoute-t-il, *pour éviter toute confusion, nous utiliserons dans le livre le terme « être humain » ; « homme » sera utilisé dans son sens restreint*.

¹⁰² BNT, J.Y. Thériault, W. Vogels, A. Wénin.

relation saine quand chacun est unique et différencié (ce que signifie pour lui *une chair une*, au v. 24), mais le dérapage vers une entité indistincte, fusionnelle, révélée dans l'expression *l'humain et sa femme* (v. 25) (Wénin p. 84). Dans cette hypothèse, Wénin a raison de dire que le verset 25 signe alors la fusion entre l'humain et sa femme (Wénin p. 83-85), annonciatrice de Genèse 3, quand manger de l'arbre du connaître bon et mauvais conduira l'humanité hors du Jardin (Gn 3:23). Car qu'est-ce que la fusion, sinon une façon de « manger » l'autre (Balmary 1993 p. 90, Basset p. 78, Wénin p. 69) selon le sens *expérientiel* que lui donnent Von Rad¹⁰³ ?

Si l'on considère que ces paroles sont prononcées par l'humain, elles annulent effectivement la nécessaire et fructueuse séparation entre homme et femme, et révèlent le risque sournois de faire basculer une relation d'altérité et de complémentarité en une relation de subordination, réduisant ainsi la femme/altérité à n'être que le sous-produit de l'homme, alors qu'elle est fondamentalement l'essence de l'humain. *The narrative*, comme le relève Brueggemann, *has been used to justify the subordination of women [...] because the woman is created derivatively (it is argued) [...]* (Brueggemann p. 50). Pour s'en convaincre, il suffit de lire Wenham : *man superiority over woman is implied in his twofold naming of her - 2:23, 3:20 -* (Wenham p. 50) !

Or le désir de Dieu n'est pas dans la fusion, encore moins dans la subordination de la femme à l'homme. Il l'a signifié en cherchant « une aide devant lui » pour l'humain, c'est-à-dire en hébreu quelqu'un capable de secourir (Vogels p. 96), mais aussi d'affronter, donc forcément une entité différenciée. La Tour de Babel nous le rappellera encore, la diversité et la différence sont constitutives de la vie. Pour reprendre les termes de Beauchamp, *trouver l'être 'kenegdo' (littéralement comme son vis-à-vis) c'est-à-dire assorti ou ajusté, exige un clivage entre le même et l'autre, sur une ligne qui se trace à l'intérieur de chaque partenaire avant de se situer entre les deux. Le processus conduit depuis le composé instable de même et d'autre jusqu'au clivage, ou division entre le même et l'autre en l'homme lui-même* (Beauchamp pp. 110-111). Est-ce pour cela que Dieu ne propose à aucun moment à l'humain de nommer la femme ? Pour Vogels c'est parce qu'*aucun être humain n'est supérieur à un autre* (Vogels p. 97). Pour Westermann, c'est parce que *the*

¹⁰³ G. Von Rad p. 81 : *The exposition of the phrase in terms of the specific sexual experience [...] is right in so far as the verb to know never signifies purely intellectual knowing, but rather an 'experiencing' a 'becoming acquainted with'.*

man does not need to be asked to do so ; it happens spontaneously (Westermann p. 232).
Sauf si ce n'est pas lui qui nomme ...

Or, en effet, à partir de la reconnaissance de l'Autre par l'humain comme l'aide-devant-lui, l'Altérité est médiatisée dans le monde, et devient à cet instant *data d'héritage* pour le reste du monde, Dieu y compris. Une fois que l'humain a reconnu l'humanité en face de lui, peut-il valablement reconnaître la nouvelle concrescence qui émerge de lui ? Nul n'est jamais son propre miroir, Thériault le rappelle aussi, mais à propos de la solitude de l'humain : [...] *l'adam ne peut lui-même reconnaître sa solitude : il ne s'aperçoit pas qu'il manque de quelque chose* (Thériault p. 31). Il faut l'Autre pour se voir. Or cette Altérité ne peut être ni humain, ni homme, ni femme, ni même Dieu, comme au v. 18, mais une entité extérieure : ce sera donc le narrateur. C'est à lui que revient la tâche de constater l'humanité nouvelle issue de cette reconnaissance, et de réfléchir à la suite de cette concrescence.

Tant que cette étape n'est pas franchie, la femme reste *celle-ci*, un démonstratif, qui n'accède de son côté au statut de femme comme être sexué que dans la reconnaissance par cet autre qu'est l'humain en train de devenir homme, ce que vient mettre en relief l'expression « pour celle-ci », difficile à prendre en charge dans la traduction, mais bien présent dans le texte hébreu. L'expression pointe vers le propre devenir de celle-ci qui devient femme. Subtilement, la forme passive impersonnelle permet de conserver une distance entre l'humain devenu homme et la femme. Est-ce pour préserver encore un peu plus la liberté de celle-ci ? Il est curieux également de constater qu'il y a toujours un déterminant à l'humain et/ou à l'homme, mais non pour la femme. Est-ce parce que la femme serait comme singulière, une femme unique, et non la représentation de toutes les femmes, à l'inverse de l'humain, dont l'article déterminerait la représentation d'un genre¹⁰⁴ ? Ceci rejoindrait ce que dit Lacan de la femme : le déterminant « la » est barré, car la femme est toujours unique, et ne peut représenter le « genre femme ». Elle est *celle-ci* et nulle autre. En cela, elle est plus qu'une femme, elle est plus que « la » femme, elle est l'Altérité, toujours unique.

¹⁰⁴ W. Vogels p. 87 note, en parlant de l'*hadam* avec l'article, qu'il ne s'agit pas d'un *homme nommé Adam*, mais bien de l'*humanité, de l'être humain en général*.

On voit que l'analyse processuelle rejoint les conclusions de l'analyse syntaxique. Cette hypothèse permet, en sortant cette phrase du reste du propos de l'humain, de sortir de la confusion soulevée plus haut, et d'annuler la soi-disant supériorité de l'homme sur la femme sous le prétexte qu'elle aurait été nommée par lui. Le commentaire devient alors une réflexion sur l'avenir de l'humanité, dans les conséquences de ce « plus seul » : l'altérité, qui, par le multiple que la sexuation induit, entraîne vers le couple, l'engendrement, la famille. Le v. 23e devient le lieu de la superjection de l'humain/humanité, et le v. 24 en poursuit la condescendance.

Soutenir cette hypothèse remet-il en question la fiabilité du narrateur ? Oui, si l'on prend le texte à la lettre, aucunement si on entend que c'est une prise de conscience qui fait accéder l'humanité à sa sexualité, une sexualité qui ne peut se dire par celui qui la vit, mais est verbalisée par celui qui la contemple : le narrateur. Les deux mots *ish* et « adam » sont alors pour le narrateur un jeu de mots destiné à alerter le lecteur sur la double réalité de l'humain superjecté. Enfin, il n'est plus besoin de se demander pourquoi l'humain parle à ce moment à la troisième personne, pas plus qu'il n'y a à se demander si c'est parce qu'il dort que l'humain se trompe (Wénin p. 79) !

« Homme et femme en face l'un de l'autre » devient pour un instant la superjection de l'humain, signe d'une saine et sainte distanciation. La sexuation devient alors le symbole de la différence irréductible, qui seule peut combler sans jamais atteindre le manque constitutif de l'homme et de la femme. Elle est l'empreinte de l'altérité comme vocation de l'humanité capable de conduire à une communion qui, loin de détruire l'autre, lui permet de s'épanouir. Ici, ce n'est donc plus Dieu qui propose, c'est l'accueil de l'altérité qui, en se proposant à l'autre, engendre de la nouveauté. Ici, l'humanité vient prolonger la création de Dieu. Ils deviennent sujets superjectés à l'endroit même de cette différenciation signifiante, signifiée dans la sexuation. La notion de sexuation devient à cet instant, non pas simplement, *an explanation at once of sexual attraction between men and women* (Clifford et Murphy p. 12), mais davantage le symbole irréductible et absolu de l'Altérité tel que M.F. Lacan en parle :

La relation [...] joue, dans notre vie humaine, un rôle structurant ; elle ne vient pas compléter l'homme et la femme, elle les constitue [...]. L'altérité est le principe de la relation réelle. [...] Le rôle de l'homme et de la femme, en tant que manifestation de leur

altérité, est au contraire un rôle vital, celui dont l'exercice est à l'origine des relations personnelles, à l'origine des personnes que ces relations constituent (M.F. Lacan).¹⁰⁵

On le voit, le verset 23e-f est un vibrant plaidoyer à reconnaître l'autre pour que chacun existe pleinement, l'autre qui doit rester autre pour que la vie perdure et s'enrichisse. Le texte nous montre comment, en se révélant, l'autre permet de se révéler à soi-même. En cela, le texte énonce une vérité fondamentale : on n'advient à son identité que dans l'altérité. Est-ce pour autant juste de dire qu'ainsi se réalise la promesse faite à Adam d'une aide qui lui soit vis-à-vis ? Peut-on parler encore, avec une analyse processuelle, de promesse ? De quelle sorte de promesse s'agit-il alors ? N'est-ce pas plutôt celle que Dieu s'est faite à lui-même, occasion actualisable qui ne devient réalité qu'avec l'adversion de l'humain quand il devient homme sexué ?

VI- Les conséquences de la différenciation : le couple, la famille, microcosme de la société

- 24a C'est pour cela qu'un homme quittera son père et sa mère
 b s'attachera à sa femme ;
 c ils deviendront une seule chair.

Si l'on admet que la seconde partie du verset 23 constitue le début du commentaire narratif, le verset 24 nous introduit à la prochaine concrescence de l'humanité. En effet, les termes *ish* et *ishsha* constituent l'archétype de ce à quoi l'humain est investi : une relation à deux, une intimité à construire, ce que signifie, comme le dit Brueggemann, la fin du verset 24 : *Now the two creatures [...] belong together. [...] they are one* (Brueggemann p. 47). Ce qui les unit, c'est la famille, la communauté d'intérêts, la solidarité, la confiance, le bien-être. Pour Beauchamp *le couple adam/adamah s'est défait au profit du couple ish/ishsha, comme une boucle qui se referme, au même titre que la blessure du manque, qui ne s'ouvrira plus jamais, et est doublement signifiée par le fait que l'homme quitte ses parents, l'autre lieu des origines* (Beauchamp p. 117).

Pour Wenham, le v. 24 *[is] a comment of the narrator, applying the principles of the first marriage to every marriage* (Wenham p. 70), ce que réfute Westermann pour qui *the two verb « he leaves » and « he cleaves » should not be understood in any way as descriptions of an institution* (Westermann p. 233) comme la société matriarcale ou le mariage. Davantage que l'institution, ou le système social qu'il implique, le verset nous introduit à la

¹⁰⁵ <http://www.psychanalyse.lu/articles/MarcLacan.htm>. (1/05/09)

superjection de cette humanité : la recherche d'une intimité qui dépasse une organisation. Et cette nuance nous est apportée par une inversion : dans le texte, c'est l'homme qui quittera ses parents et s'attachera à sa femme, à l'inverse de ce qui se passait à l'époque, et qui est encore vrai dans bien des endroits : ce n'est pas l'homme qui quitte sa famille pour s'attacher à sa femme, mais bien la femme qui doit tout quitter pour suivre son mari. Et bien souvent, le mari lui est imposé. Wenham relève cet aspect en ajoutant qu'en parlant d'abandon, le narrateur pointe la valeur que la femme prend dans un monde où honorer ses parents est la plus grande obligation après celle d'honorer Dieu (Wenham p. 70). Effectivement, si l'homme s'attache à la femme, les rôles s'inversent, c'est l'homme qui est possédé, et non lui qui possède sa femme... Ce bouleversement introduit un équilibre qui laisse présager une morale, pour qui veut bien l'entendre, qu'on pourrait résumer ainsi : si tu crois posséder, tu seras attaché ; si tu laisses la différenciation faire son œuvre, tu vivras en homme libre. Le narrateur met en relief le risque inhérent, toujours présent, que la relation se corrompe, ce qui, reconnaissons-le, est un avertissement de taille dans toute société à tendance phallogocentrique.

Cet attachement est à mettre en lien avec un autre détachement nécessaire, celui d'avec père et mère. Dans bien des civilisations, le *passage à l'âge adulte*, comme le dit Vogels, arrive avec le mariage, qui donne à l'homme son autonomie et son statut final au sein de la société : *Le lien filial est remplacé par le lien conjugal* (Vogels p. 100). Beauchamp ajoute que *quitter son père et sa mère, c'est quitter ce « même » qui rattacherait au commencement* (Beauchamp p. 109). Quitter ses parents, quand on est un homme, comme pour les parents quitter leur enfant, est une dépossession mutuelle nécessaire à l'épanouissement et de chaque individu dans le don réciproque, et du couple ainsi nouvellement formé en vue de son devenir : une famille. Thériault appelle ce passage *la rupture de la relation de « ish » avec ses origines en faveur d'un autre lien avec sa « ishsha »*, où l'un et l'autre sont transformés en un nouvel état (Thériault p. 35). C'est au cœur de ce couple qu'émerge un nouveau cycle de vie, similaire et pourtant totalement différent, nouveau chemin de concrescence de l'entité couple, en vue de l'enfant, cette *superjection* du couple dans une nouvelle entité à-venir.

Le texte éveille ainsi subtilement le lecteur qui veut s'y attarder au jeu inhérent des relations humaines de l'homme et de la femme à peine différenciés et face-à-face, entre

attachement et détachement, fragile équilibre entre possession et respect, entre indifférence et reconnaissance. Pour que la relation reste saine, aucune fusion/confusion, ni possession/engloutissement ne sont possibles, mais le risque est là, constamment tapi. À chaque fois que l'humain oubliera que l'altérité ne peut s'épanouir que dans la différenciation et l'inconnaissance, il retournera au non différencié, ce *une seule chair fusionnel* quand le connaître/manger bien et mal est consommé, si loin de cette *chair unique, dans son altérité irréductible et vulnérable* dont parle Wénin (Wénin p. 83), quand chacun est reconnu comme autre. Le commentaire narratif prend là toute sa valeur, comme le souligne Beauchamp : *La totalité prend, pour le sujet, le nom de commencement lorsqu'elle a été mis à distance par un processus temporel : c'est parce qu'il n'est plus tout, que le sujet peut naître à tout* (Beauchamp p. 109).

VII - Épilogue : Quand l'intimité tient une saine distance

- 25a Ils sont tous les deux nus, l'humain et sa femme,
 b ils n'ont pas honte l'un envers l'autre.

Une fois posées les conséquences d'une altérité sainement différenciée, le récit reprend son cours, en forme d'épilogue. En effet, le v. 25 nous raconte où en sont, à ce stade du récit, ces deux entités devenues sujets superjectés, offertes au monde et prêtes à le recevoir. Les deux entités sont nues, sans honte l'une envers l'autre, fortes de leurs nouveaux acquis, ce qui va être l'objet de cette dernière partie. Comme je l'ai déjà signalé¹⁰⁶, de nombreuses traductions ne font pas la distinction entre *humain* et *homme*, engloutissant l'humain sous l'homme. Si l'humain est resté l'homme que les traductions proposent, sans distinction, alors le possessif indique qu'il a déjà envahi l'espace de la femme. La relation se pose en terme de possession. La domination et l'inégalité sont en germe. En revanche, si l'on s'attache au texte, on voit bien que le récit repart, non plus en parlant de l'homme, mais de l'humain. La parenthèse du discours de l'humain et du commentaire narratif est bel et bien close, sans pour autant annuler ce que cette parenthèse a apporté de nouveau. L'humain s'est enrichi de l'homme. À ce moment du récit, « humain » et « homme » ne font alors plus qu'un en raison même de cette sexuation, source de différenciation et d'identité, comme la femme est une altérité devenue sexuée elle aussi.

¹⁰⁶ Cf. p. 81.

Où en est la femme ? Elle a été active en venant se présenter devant l'humain, répondant à la fois à la proposition de Dieu d'être l'aide-en-face pour l'homme, et à son désir. Mais une fois ce mouvement accompli, elle ne semble plus réagir et devient passive. Pas d'action, pas de réaction, aucune parole : *Muette, la femme se laisse faire. Elle se laisse dire, plutôt* (Wénin p. 83). Choisira-t-elle de devenir objet ou sujet ? Le possessif « sa » peut nous laisser croire qu'elle reste objet, data d'héritage. On peut alors se demander si la femme a mesuré la place que Dieu lui propose. Car l'essence de la relation se pose dans l'écart, la différenciation à conserver, à entretenir jour après jour pour que la relation saine, juste et porteuse de vie se construise et grandisse. Son absence de réaction peut-elle être due au fait qu'elle n'était pas là quand Dieu a énoncé son désir ?

Mais la femme pourrait aussi être la métonymie de la relation, dans tout ce qu'elle représente de justesse quand signifie différenciation, comme fragile et nécessaire équilibre, et de ce fait, source de confrontation, parce que source d'harmonie, mais aussi impliquant constamment le risque de possession/consommation qu'apporte la relation. Qu'est-ce que la relation, sinon un jeu de possession/distanciation ? C'est dans l'espace que crée la relation que l'amour se révèle, ce lien qui prête le plus au respect de l'autre, mais aussi à son anéantissement. Dieu, dans son désir, cherchait à introduire la relation, espace d'intimité et de différenciation. Que va-t-il advenir d'une relation si elle devient fusionnelle ? Toute la question du couple se dessine là. Or le verset laisse supposer qu'il n'y pas de place pour la confusion tant que la possession est tenue suffisamment à distance, que l'autre se tient debout, en *aide face-à-face*.

Tant que la relation reste ce qu'elle doit être, nécessaire distance et nécessaire face-à-face, la nudité est possible sans honte. Dans une relation viciée, au contraire, la honte sera le signe d'un malaise, d'un mal-être induit par le déséquilibre. Sous cet angle, parler de l'humain et de « sa » femme donne à ce couple son côté universel. L'humain est celui qui se tient face à son aide, symbolisée par la femme comme altérité absolue, l'aide, enfin tant attendue, désir reconnu. Beauchamp relève à ce propos que *s'attacher à sa femme, c'est l'alliance qui ne se raconte pas si elle n'est pas transgressée : l'alliance à jamais* (Beauchamp p. 117). Ils représentent ainsi à cet instant le couple qu'ils sont appelés à devenir : opposés et complémentaires l'un pour l'autre, l'un en face de l'autre, l'un contre l'autre aussi. Ils représentent aussi ce qu'est l'altérité bien placée.

En effet, l'altérité nourrit, mais ne se consomme pas. Chercher à la posséder, et donc la dévorer, consume. En dévorant le lieu de la relation, l'être humain consomme l'arbre du connaître bon et mauvais. Il se condamne : il perd son humanité. Rétrospectivement, le v. 25 vient éclairer les vv. 16-17 qui, pour bien des auteurs, préparent Genèse 3 (Wenham p. 71, Westermann p. 234). Mais on voit ici que tout se joue déjà en Genèse 2. Ils sont nus, fragiles parce qu'ils sont à égalité. Tout est en place pour que l'humain et la femme deviennent des êtres singuliers dans leur altérité différenciée. De fait, c'est en 3:20 que l'humain devenu homme appellera sa femme Ève, mais il faudra attendre le 5:3 pour que l'humain perde son article et s'appelle Adam (Meschonnic, p. 21), un prénom, un individu, un homme. La concrescence de l'humain est devenue potentialité de multiplication inscrite dans les mots *ish* et *ishsha*. De ces deux singuliers, source d'unité, peut provenir le multiple, à la différence des animaux, pour qui cela se passe au sein du même. Le v. 25 nous rappelle la nécessaire altérité dans la différenciation, dont l'expression ultime est la différence sexuelle, pour qu'émerge la descendance, la multiplication. La superjection de l'humain, comme développement à l'origine de l'humanité, est révélée dans une humanité et sa femme, un tout qui permet à l'autre de n'être jamais soi.

C'est ainsi que pour Beauchamp, *l'homme* (mais il faudrait dire l'humain) *et sa femme sont deux individus et ils sont l'humanité qui naît d'elle-même, dans l'histoire et dans le terme de son deuxième commencement* (Beauchamp p. 119). La sexuation, creuset de l'identité de chacun, n'était-elle pas ce qui manquait à l'humain pour devenir pleinement acteur de sa vie ? Est-ce cela qui lui permettra de devenir, au chapitre 4¹⁰⁷, non plus l'*adam*, représentant du genre humain, mais Adam, un individu dont le nom propre révèle la singularité ? L'humain, enrichi de ses aversions et adversions successives, enrichi de la présence de l'Autre qu'est la femme, est devenu sujet superjecté, *une unité réelle, c'est-à-dire un couple où il y a de l'altérité dans la similitude* (Thériault p. 35) ? L'humain a largement dépassé son état d'origine en devenant homme et femme, puis couple. Pour Thériault, *Genèse 2-3 manifeste l'engendrement d'un sujet capable d'un agir conforme à son origine et à sa constitution* (Thériault p. 24). Était-ce cela qui l'empêchait d'assumer la responsabilité du jardin ?

¹⁰⁷ Gn 4:25

Au v. 25, ils sont nus et n'ont pas honte. Westermann a raison de souligner qu'on ne peut comprendre ce passage comme référant à un état d'enfance, une innocence pure qui serait à opposer au fait que

the discovery of the secret of sex in the sense of shame is a consequence of sin. [...] This explanation is in accordance with a very traditional Christian conception of the story of the « fall ». It is a telling example of how fixed and firm ideas can influence the understanding of the text. This understanding of the narrative Gen 2-3 is largely responsible for the identification of sexuality, consciousness of sexuality and sin which has colored so strongly the whole Christian era (Westermann p. 235).

Pour lui, au contraire, *being ashamed is rather a reaction to being discovered unmasked* (Westermann p. 236). Et, en effet, le jugement, au v. 25, n'a pas encore affecté la relation, l'arbre du connaître bon et mauvais n'est pas encore consommé. Dès lors, la honte n'est pas encore possible, puisqu'elle est une auto-évaluation qui passe par la relation et le jugement négatif de l'autre. « Nu » doit-il être pris à la lettre, comme le suggère Wenham : *Since the relationships between man and wife and between them and their creator are unclouded by sin, there is no need for them to cover up* (Wenham p. 88) ? Le mot ne réfère-t-il pas davantage à la fragilité, à l'intimité ? D'aucuns diraient « tout nus », ce qui réfère à la nudité physique, voire au dénuement. Mais « à nu » révèle ce qui était caché, et met à nu justement l'étendue de cette fragilité. Ce mot met en jeu la question de l'intimité, le tréfonds de chaque humain, le « non-dit », le « non-montré », et pourquoi pas le « non-réalisé », que d'aucuns appellent l'inconscient (J. Lacan 1990 p. 31).

Conclusion

Comme le dit très justement Westermann, *from beginning to end it is a question of the creation of humankind which is only complete when the man is given a companion who correspond to him in the woman. The creation of woman completes the creation of humankind* (Westermann p. 192). Mais que représente la femme ? Je crois que l'analyse processuelle du texte permet de mesurer qu'au-delà de la femme, c'est bien l'altérité qui est en jeu ici, comme nécessité à la vie humaine. La relation a débuté avec l'animal : il a accepté d'être nommé, et l'humain accepté de la nommer. La relation se déploie dans l'altérité que symbolise la femme, un « comme-soi » et pourtant « totalementement-autre », à la fois qui peuvent se rejoindre, et pourtant irréductiblement séparé. Mais l'animal en reste le représentant le plus trivial, ce qui fait dire à Beauchamp que *le rapport de l'homme à l'animal est un rapport d'image, rapport spéculaire dont nous voyons l'intensité traverser*

en profondeur la conscience de l'enfant : « comment le si semblable peut-il être si différent ? (Beauchamp p. 112).

Maintenant, peut-on, comme le dit Westermann, dire que la femme est « donnée » à l'humain ? Le terme suppose une unilatéralité qui réduit la portée de ce qui se passe, en s'arrêtant à l'action de Dieu. Il serait plus juste de dire « proposée et acceptée ». L'humain a pleinement participé à cette création, essentiellement de par son désir, souligné par le manque qui est le révélateur. Et Dieu, à force de tâtonnement persévérant et attentif, a fait en sorte que le désir puisse être nourri. Or, comme le chapitre suivant va tenter de le montrer, il y va aussi du désir de Dieu, poussé tout aussi irrésistiblement vers la satisfaction des entités qui forment le vivant, et plus particulièrement de l'humain. Ce désir est perceptible, comme pour l'humain, via le langage. Il est intéressant de relever à ce propos que, si Beauchamp a raison de souligner que le langage structure l'humain, notamment en se détachant de l'animalité en lui, ce même langage structure aussi Dieu, qui prend la parole aux deux moments cruciaux pour lui dans l'évolution de son désir. La première fois qu'il parle, il énonce ce qui est incontournable pour l'humain, et donc pour lui, et quand il fait le constat de la solitude « pas bonne » pour l'humain. Là aussi la parole sépare d'abord, pour re-unir ensuite.

La seconde fois, sa parole nous met face à la complexité de l'humain en nous introduisant à la sexualité de l'humain comme conséquence d'une dynamique ouverte à l'autre, hors de Dieu. De la même façon, le choix de mettre dans la bouche du narrateur plutôt que de l'humain l'émergence de la sexualité vient renforcer la notion d'altérité et rejoint ce que dit Pohier en parlant de l'immortalité : *L'esprit humain [...] ne pose et ne connaît son intimité qu'extérieurement* (Pohier p. 153). C'est effectivement de l'extérieur, via la notion du tiers qu'est l'autre (et l'on peut soi-même devenir son propre autre une fois l'altérité reconnue et intégrée) que l'on peut relire et traduire un événement. Que ce tiers ne soit pas Dieu, mais un humain a aussi son importance dans un texte qui parle d'une altérité essentielle.

Elle est constitutive du sujet homme et du sujet femme, dont l'issue continue au fil des siècles à se jouer chaque fois qu'un humain naît. Le texte renvoie donc depuis toujours à notre propre vie, comme proposition sans cesse renouvelée de décider qui nous sommes comme être sexué. Ce choix permet de réfléchir à la question de la fusion comme annulation de la différence, donc source mortifère, ou du dépassement dans le désir de cette

différence, comme source d'avenir fructueux. Si l'attitude de l'humain devenu homme a toujours fait réagir, celle de la femme est plus souvent passée sous silence. Elle commence par répondre positivement à la proposition de Dieu, en venant vers l'humain. Mais une fois devant lui, il y a une absence de réaction. C'est ce « trou » une fois de plus qui soulève la question de la place que chacun choisit d'occuper au sein du couple, révélateur à un niveau plus symbolique de la place que nous choisissons d'occuper dans la communauté des vivants, et, plus largement encore, au sein du monde.

On le sait, le texte a une portée mythique, puisqu'il parle de nous, d'où nous venons, ce qui nous constitue, ce qui nous fait agir. Il est le creuset de cette nécessaire altérité, dont la limite marque l'existence. Mais, Dieu dans tout cela ? Quelle représentation le texte nous offre-t-il ? Il est temps de s'y arrêter un peu plus longuement.

Chapitre 4

Et Dieu dans tout cela ?

Devant un système théologique ou philosophique, on peut adopter deux attitudes. Ou bien [...] le soumettre à notre grille de valeurs et à nos catégories de pensée. Ou bien se laisser interpellé par lui, recevoir ses questions et s'interroger sur leur pertinence [...] ; bref, entrer dans ce que les théologiens du Processus nomment un processus de transformation créatrice.

André Gounelle. 1981.
Le dynamisme créateur de Dieu. p. 84.

Que cherche-t-on en lisant la Bible ? Pour Boadt, la réponse réside *first on what God intended for human to be and to do*, puisque les auteurs de la Bible avaient *a sharp vision of who God was and how humans were to act in relationship to this God* (Boadt p. 351). Le récit de Genèse 2 permet-il d'être aussi affirmatif sur ces deux points ? S'il est vrai que *the narrative is concerned with the reality of God* (44), il est aussi réaliste de noter, comme le fait Vogels que, si l'on s'arrête à une lecture littérale des récits de Genèse 2 et 3, *l'image qu'on retient de Dieu n'est pas très stimulante* (Vogels p. 77). Pour cet auteur, il est clair que *le lecteur doit chercher ce que le mythe veut communiquer sous une forme symbolique* (Vogels p. 78). Alors, quelle représentation de Dieu offre le second récit de la création à la fin de cette analyse processuelle ? Peut-on dire, comme Westermann, que la création des êtres humains *is primeval history, and as such not accessible to our understanding* (Westermann p. 205) ? Il faut bien reconnaître que ce genre de constat oppose une fin de non-recevoir à toute question. Or, qui ne s'est, ne serait-ce qu'une fois dans sa vie, demandé d'où il vient ? Ce qui revient au même que de se demander on l'on s'en va.

Peut-on encore dire comme Brueggemann que *the destiny of the human creation is to live in God's world, with God's other creature, on God's terms* (Brueggemann p. 40) ? Car le texte ne montre pas tant cette volonté qu'une recherche têtue, compatissante et attentive de Dieu envers ses créatures, ce que relève fort bien Wenham à sa façon : *God worked until all man's needs were satisfied. The God of Genesis is totally concerned with man's welfare. Man is to be more than a tiller of the ground ; his need is for companionship, a lack which the creator is anxious to fill* (Wenham p. 53). Dieu propose, et c'est la préhension qu'en font les entités qui fait d'eux, à leur tour, des entités partie prenante de leur destinée. Le mot destinée n'est pas alors à prendre dans le sens de pré-destination, comme destination prévue d'avance, mais bien dans le sens d'un à-venir qui se construit dans une interrelation constante entre les entités, entre elles, et avec Dieu.

Dans ce chapitre, il sera question en premier du libre arbitre des entités (1), pour s'intéresser ensuite à la question de l'omniscience et de la toute-puissance de Dieu (2). Cela nous amènera à préciser la particularité de Dieu, comme entité *bipolaire*. De par son pôle primordial qui lui permet de médiatiser les possibles, on touche alors à sa transcendance (3), alors que, du côté de son pôle conséquent, il est un Dieu immanent, comme participant au monde dont il fait partie (4).

I – Dieu face au libre arbitre des entités

Tous les commentaires perçoivent les manques qui conduisent Dieu à créer. Mais perçoivent-ils la participation active des entités à l'œuvre ? L'humain qui s'installe dans le jardin, les plantes qui poussent, l'eau qui abreuve, la terre qui boit, les animaux et la femme qui se déplacent vers l'humain. Même le sommeil tombe sur l'humain. On est loin de l'image traditionnelle d'un Dieu qui décide et fait tout avec des marionnettes qu'il déplace et fait bouger, comme le laisse entendre Wenham par exemple, quand il dit qu'aux vv. 5-17, l'humain est complètement passif (Wenham p. 50). Thériault est plus nuancé en ce qui concerne l'adam, puisqu'il relève que *Yahvé Elohim assume le rôle de destinataire proposant au sujet [adam] un contrat en rapport avec le jardin et avec les arbres* (Thériault p. 27) : un contrat implique effectivement deux sujets actifs. Mais actif ne veut pas dire adversatif, c'est-à-dire toujours d'accord. Dans ce texte, la création n'est pas le jouet de Dieu, c'est plutôt Dieu qui médiatise des possibles auxquels la création adhère.

Loin de vouloir, de savoir et d'imposer, Dieu propose, et ne semble pas pouvoir ce que les créatures ne veulent pas. Quand Brueggemann dit que *The woman is also God's free creature* (Brueggemann p. 47), il est important d'ajouter à quel point sa réponse et celle de l'humain vont jouer pour que la création vive. Le lieu d'existence passe par l'aversion des entités. En effet, Dieu désire, Dieu propose, Dieu met en route, mais il ne peut pas agir à la place des entités. Enfin et surtout, il est confronté, comme nous, à l'incertitude de nos propres désirs et réactions. Peut-on alors parler, comme le fait Wenham de *God's sovereignty over man* (Wenham p. 87) ? Il semble que non.

Le récit montre plutôt que toutes les entités sont dans le même bateau, chacun avec sa personnalité et ses choix à affronter. Le texte nous révèle encore et encore que Dieu est lui-même dans une position d'accueil face à la préhension de ses créatures. Il y a un va-et-vient constant entre Dieu et les créatures, une interrelation d'où émerge, petit à petit, la vie, une vie de plus en plus complexe, de plus en plus riche, et qui fait qu'elle est Vie. Dieu ne « veut pas ». Thériault le relève quand il pense qu'*au niveau narratif, on ne peut pas dire que le sujet représenté par l'acteur « Yahvé Elohim » soit principalement en quête d'un « Adam pour cultiver le sol »* (Thériault p. 23), d'autant, ajoute-t-il plus loin, que *Yahvé Elohim place l'adam dans le jardin en lui assignant un autre contrat*. Mais est-ce bien un autre contrat ? N'est-ce pas plutôt que Dieu est contraint de s'adapter à l'humain ? Cette vision vient quelque peu contrarier ce que dit Alter quand il parle de *la tension qui naît de la rencontre entre la volonté de Dieu, en sa conduite providentielle, et de la liberté de l'homme, en sa nature récalcitrante* (Alter p. 50), ou plus loin de la *nature fantasque de l'homme face au dessein divin* (Alter p. 51). Wenham estime quant à lui que l'humain « doit » son souffle à Dieu, avant d'ajouter plus loin que *contrary to expectation, man is allowed to eat of the tree of life, but not of the tree of wisdom, for that leads to human autonomy and an independence of the creator incompatible with the trustful relationship between man and his maker which the story presupposes* (Wenham p. 87). La vision de Wenham sous-tend que l'humain devrait être d'accord par défaut, ce qui est totalement contraire à la fois à la liberté, qui lui est inhérente, et à un Dieu qui fait jaillir sans imposer.

Et que penser si c'est Dieu qui, au v. 20, parle et décide que les animaux ne conviennent finalement pas comme aide-en-face-de-l'humain, comme l'ambiguïté du texte permet aussi de l'envisager ? Est-ce parce que Dieu évalue mal ses propres propositions ? Qu'il n'a

aucune idée des conséquences de ses actes ? Ou encore que Dieu déciderait pour l'humain de ce qui est bon ou non pour lui ? Adhérer à cette proposition revient à remettre en cause la liberté de l'humain, qui n'aurait alors dans ce cas pas eu son mot à dire. Or bizarrement, je n'ai trouvé aucun commentaire énonçant que, finalement, c'est Dieu qui décide si les animaux conviennent ou non à l'humain. Dans une vision processuelle, il devient évident que c'est la position aversative de l'humain qui conduit Dieu à évaluer que les animaux ne correspondent pas à l'aide devant lui dont l'humain a besoin. C'est bien l'humain qui ne répond pas à cette partie de la proposition de Dieu et, de là, l'invite à réagir une fois de plus.

Peut-on dès lors encore parler de la Bible comme d'une *Story of how God's word was obeyed or not obeyed in each generation* (Boadt p. 349) ? Peut-on encore, à la fin de cette réflexion dire que Dieu a droit de vie et de mort sur nous ? Quelle signification donner à des expressions comme « si Dieu le veut » ou « si Dieu me prête vie » ? Qu'avons-nous à répondre face à Dieu, qui est le signifiant du mystère de la vie, dans la mise en mot de l'insondable et de l'inconnaissable ? C'est pour cela que l'arbre de connaître bon et mauvais a toute sa raison d'être, mis en scène dans Genèse 2. Dans ce récit, l'humain devient, et ce devenir inclut la liberté y compris vis-à-vis de Dieu. Car, comme le dit très bien Vogels : *L'être humain peut dire non à Dieu, mais par le fait même, il dit non à la vie* (Vogels p. 95).

Le verset 18 nous introduit à la façon dont Dieu *appâte* le monde. Appâter est encore un apanage de Dieu, toujours à l'affût de stimuler les entités, de les amener vers plus de vie, en cherchant la potentialité susceptible de donner en-vie aux autres entités. De cette évaluation émergera l'autre, l'aide-en-face-pour-lui, en lieu et place de cette solitude, ce « pour-lui-même » mortifère ! L'expression, qui signifie solitude, est synonyme d'une forme d'impuissance (Von Rad p. 82), mais c'est surtout le risque du narcissisme, cette toute-puissance égoïste entièrement tournée sur soi qui empêche de considérer ce qui se passe autour, véritable prison relationnelle. Dieu va appâter l'humain avec une nouvelle proposition capable de résoudre cette double problématique, à savoir une aide, dans le sens hébreu d'être capable de sauver, et non un esclave, et en face, ce qui suppose une notion d'affrontement potentiel. Bref, une entité « debout », capable d'être autant le parfait soutien que le parfait adversaire, sans niveau hiérarchique, sans lien de subordination, donc bien

davantage que l'assistant dont parle Von Rad (Von Rad p. 82). Que serait en effet une altérité sans égalité, sinon une relation mortifère ? L'altérité telle que l'humain la désire, et telle que Dieu la propose, devient alors la façon la plus appropriée de briser la solitude et l'isolement narcissique qui interrompraient le développement relationnel de l'humanité. Dans cette hypothèse, l'accomplissement des Écritures ne se joue pas dans la coercition et le vouloir de Dieu, mais dans la préhension harmonieuse des entités en relation. Le récit est la parabole de ce qui unit si étroitement Dieu et l'humain. L'un sans l'autre peuvent-ils encore exister ?

II – Omniscience ou impuissance de Dieu ?

Si l'on suit les commentaires, Dieu a un projet, Dieu sait ce qu'il veut, mais hésite, doit s'y prendre à plusieurs fois, fait des essais infructueux, tâtonne, selon les expressions que j'ai glanées ça et là. Mais ces commentaires, qui orientent le lecteur vers une certaine représentation de Dieu, ne confrontent pas leurs conclusions à une certaine tradition ecclésiale qui présente Dieu comme omniscient, infailible, qui sait tout d'avance, et dont il n'est jamais envisagé qu'il se trompe. D'ailleurs, comment le pourrait-il, puisqu'il est Dieu ? Comment concilier un Dieu tout-puissant et ce texte, capable de proposer que sa toute-puissance a des limites ?

Les commentaires parlent du « projet » de Dieu, en un seul mot, ce qui met l'accent sur le fait qu'il a un plan bien précis en tête pourrait-on dire. Alter parle de la *réalisation du dessein de Dieu* (Alter p. 49), ou du *plan de Dieu* (Alter p. 50). Boadt parle des histoires de la Bible qui *deal with human struggles against the limits set by God and our constant search for autonomy to the point of disobedience* (Boadt p. 361). Wenham soulève le fait que *despite God's identification of man's need, there is a delay in his provision* (Wenham p. 68), laissant entendre que Dieu a compris, mais n'a pas fait... ce qui laisse supposer que Dieu savait d'avance comment ses créatures allaient accueillir ses « suggestions », ce qui est à l'opposé de ce que l'analyse processuelle de ce texte relève.

Si d'un côté, Dieu ne sait pas, et de l'autre Dieu sait tout, nous sommes alors face à ce que le procès appelle un contraste.

En fait, par les notions d'altérité et de contraste, l'herméneutique processuelle considère positivement la possibilité de discordance et de résistance, car elle consent à recevoir l'Écriture non pas comme réservoir de vérités éternelles à répéter aveuglément, mais comme lieu de

propositions à évaluer et à valoriser par chaque entité lectrice dans son procès de devenir (David 2006 p. 181).

Parce que le texte nous offre cette occasion, il me semble important de nous y arrêter. Dans l'évaluation que Dieu fait au verset 18 de la solitude de l'humain, les commentateurs ne se demandent pas pourquoi Dieu se fait cette remarque, même si Thériault indique tout de même que *l'acteur divin délibère avant d'agir : « je lui ferai »*, en l'opposant au fait que, en 2,7, *Yahvé Elohim avait entrepris le modelage de l'adam comme si cela allait de soi. Ici, note-t-il, le faire divin paraît moins naturel ou moins spontané : la performance est envisagée comme une décision réfléchie de s'engager dans un processus lourd de conséquences* (Thériault p. 31). Cela veut-il dire que Dieu savait ce que la création de l'humain allait provoquer ? Notre analyse ne va pas dans ce sens et remet en question l'affirmation de Thériault selon qui Dieu *« s'engage dans un processus lourd de conséquences »*.

Dieu connaissait-il ces conséquences ? Difficile de dire oui, car le déroulement pas-à-pas du texte révèle un Dieu surpris, dont la réaction est de partir de l'arrêt de concrescence qu'expérimente l'humain. Dieu apprend ainsi de l'humain lui-même que la création ne peut avancer sans l'adhésion de l'humain, pour qu'il serve et garde la terre, ce qui remet en cause ce concept d'omniscience divine. Si Dieu savait tout, il aurait dû savoir d'avance que l'humain ne pouvait rester seul. Dans ce cas, la prise de parole de Dieu n'a plus aucun sens : agir aurait suffi, exactement comme il l'a fait depuis le début.

Pourtant, ce n'est pas ce qui se passe : Dieu prend la parole et se donne un ordre. C'est bien que l'heure est grave. À ce moment, Dieu fait l'expérience de la solitude de l'humain, on pourrait presque dire malgré lui, ce qui remet quelque peu en question le commentaire de Von Rad pour qui *man is created for sociability. God's kindness sees that it would do man good if a helping creature were given to him as his "opposite"* (Von Rad p. 82).

Où se situe alors la puissance de Dieu dans ce récit ? Elle n'est certainement pas dans la toute-puissance. Mais si Dieu n'est plus tout-puissant, capable de décider de la vie ou de la mort d'un être, peut-on alors poser la question de son impuissance ? En effet, doit-on parler de renoncement comme le fait Lévinas dans sa postface¹⁰⁸, ou d'une impuissance, quand les entités, une fois en route, sont indépendantes, évoluant selon leurs propres lois, qui ne sont

¹⁰⁸ Voir la citation en exergue de ce mémoire p. ix.

plus alors tout à fait celles de Dieu ? Peut-on alors envisager que le texte nous mette non pas face au pouvoir absolu de Dieu, dans une toute-puissance, mais dans sa volonté absolue et irréductible de faire advenir le monde ? Dieu alors, pour continuer à agir dans le monde, doit continuer à proposer, tout en sachant que le résultat ne lui appartient pas. La toute-puissance de Dieu réside certainement davantage là, dans son entêtement insistant, constant et absolu pour encore et encore nous proposer plus de vie, sans que ces propositions soient celles que l'humain attend. Et quand la liberté de l'humain entre en conflit avec Dieu, peut-on parler de la souffrance de Dieu ? Et dans ce cas, la souffrance de Dieu a-t-elle alors un nom, un visage, une existence, qui serait l'autre, en face de soi ?

Dans la même veine, l'arbre du connaître bon et mauvais ne dépend plus tant de la volonté de Dieu que d'une réalité à laquelle Dieu tout autant que l'humain sont confrontés une fois médiatisée. Cela résout d'une certaine façon la question de cet interdit qui serait comme imposé par Dieu : il n'en donne pas, il l'énonce, confronté lui-même à un im-possible, comme il sera confronté à la séduction du serpent ou à la désobéissance de son peuple. Dieu médiatise, mais ne choisit pas d'avance. Vue de cette façon, la remarque de Vogels, *si l'être humain avait pouvoir sur tout, il deviendrait Dieu, ce serait la mort de l'humanité, elle cesserait d'exister* (Vogels p. 95), n'est plus valable. Dieu ne veut pas que l'humain soit ou non Dieu. Car chaque entité étant unique, l'humain ne pourrait jamais devenir Dieu. Un dieu, peut-être, « comme des dieux » aussi, mais pas Dieu. Affirmer alors comme Vogels le fait, *qu'il n'y a qu'une seule limite : l'être humain ne peut devenir divin* (Vogels p. 94), ne tient pas face à une analyse processuelle, car c'est une impossibilité, que Dieu ou l'humain le veuille ou non. On voit bien dans ce texte que, déjà, Dieu n'a pas tout pouvoir, et le reste de la Bible le confirme. Le récit parle de la limite de la toute-puissance, source de mort, y compris pour Dieu, au profit du tout amour, autre puissance, puissance de l'altérité, qui prend en compte l'autre, comme limite structurante qui fait grandir.

Le pouvoir de Dieu se trouve dès lors, non dans la toute-puissance, mais dans le tout amour, la compassion, l'attention et la persévérance irrémédiable, qui elle est éternelle, car elle fait partie du temps de Dieu. Comme le dit Vogels, *[Dieu] est un Dieu proche de l'être humain, qui se préoccupe de lui* (Vogels p. 96). Si je reprends en la modifiant la citation de Beauchamp (Beauchamp p. 109), la loi qui a émergé de la création pourrait se dire ainsi :

Pas que Dieu, pas tout, pas sans un autre, pas avec le même... des lois qui parlent d'une interrelation profonde, nourrissante, vivifiante, où chaque entité a sa place.

C'est pour cela que *God does not intend to be the man's helper. God is helper. But not in this quite secularized presentation* (Brueggemann p. 47). Car dans ce récit, il est question de l'amour d'un Dieu pour une créature libre, sans maître ni esclave, et surtout dans une égalité qui exclut la possibilité de dieux qui secourent l'humain, car la partie serait alors inégale. On retournerait alors dans la représentation des dieux des païens, à la fois sauveurs, mais aussi capables de se servir des humains comme autant d'objets à leur disposition. La relation que Dieu veut s'établir dans le retrait, non pas de sa présence, mais de son pouvoir. Dieu ne fait pas à la place. Dieu médiatise des possibles : aux entités de poursuivre.

III – La force du pro-jet comme impulsion primordiale

L'analyse qui vient d'être faite ne montre pas que Dieu sait d'avance et qu'il a un plan, mais plutôt que, de par sa nature primordiale, il médiatise des possibles. Le résultat de cette médiation ne lui appartient pas, encore moins ce qui émergera de la préhension que les entités en feront, même s'il reste, pour chaque événement, celui qui médiatise encore et toujours les possibles. Il n'est pas de son ressort de décider de l'issue de chaque concrescence. Il ne peut donc pas avoir un projet, plan prévu d'avance, mais seulement des pro-jets, dans un mouvement qui le jette en avant, au cœur de la vie avec tout ce qu'elle a d'imprévu.

Le texte offre là l'occasion de nous introduire à une représentation de Dieu comme impulsion. On le voit dans le texte : il est l'impulsion donnée au végétal et à la pluie, il est l'artisan modelleur, et origine du souffle de l'humain, il est le bâtisseur de la femme. Cette impulsion, vitale, prend sa source dans son désir de faire advenir la nouveauté, sous forme d'une médiation offerte aux autres entités, dont l'expression la plus absolue est le vivant. Dès le début, le récit nous plonge vers cet à-venir irrépessible de Dieu, toujours en lien avec l'existant. Dieu est pro-jet, sujet superjecté dans sa création.

Le texte montre un Dieu fondamentalement préoccupé de sa relation avec nous. L'humain est une donnée que Dieu n'ignore jamais. L'aversion par l'humain de la proposition de faire des animaux les aides-devant-l'humain est une réalité dont Dieu tient compte, moment parmi tant d'autres dans la Bible. Thériault remarque que Dieu veut « voir » et non « entendre » ni « connaître » les noms donnés par l'adam. *Yahvé Elohim ne cherche pas en*

effet à vérifier si les animaux vont être nommés correctement [...]. Pour autant, peut-on dire comme lui que Dieu *veut tester le comportement même de ce nouveau sujet* (Thériault p. 32) ? Je pencherai davantage pour dire que Dieu, entité profondément relationnelle, veut sa création participante : Dieu remet à sa création une part de son devenir, qui est aussi le sien. Dieu apprend en observant la vie et en écoutant la réaction des entités, dans un mouvement continu de « réaction-adaptation » à ces réactions, pour que toujours son *but initial* se poursuive.

Le pôle primordial de Dieu pose la question du mal sur terre, car il amène la question de savoir si Dieu propose aussi au monde des objets que l'humain qualifie de mauvais : querelle, abus de pouvoir, drames écologiques, naturels ou venant de l'humain, toute forme d'événements dont les conséquences entraînent souffrance et mort. Ce texte ne pose pas spécifiquement la question, mais d'autres, dans la Bible, posent clairement le problème. Confronter ces textes au risque de la souffrance et de la mort est donc, il me semble, la suite naturelle de ce récit. Cela ne résout pas la question du mal, mais cela permet de réfléchir à la part de responsabilité de Dieu et de chaque entité dans le monde. Dans ce texte, loin de vouloir le mal, Dieu semble vouloir préserver, avertir l'humain de ce qui pourrait lui faire mal et le rendre mauvais. Les entités sont entièrement responsables de leurs actes, chacune à leur niveau, Dieu y compris. Vogels le souligne : *Le choix entre la vie et la mort appartient à l'être humain. Dieu lui donne ce que les animaux n'ont pas : la liberté* (Vogels p. 95).

Quel plus beau et précieux cadeau Dieu pouvait-il faire à l'humain que celui-ci ? N'est-ce pas et le plus beau, et le plus dangereux ? Quelle toute-puissance se garde Dieu alors, quand l'humain devient responsable de sa vie et de sa mort, au-delà même de la simple mort physique ? Et parce que cette herméneutique ne résout pas la question du mal, elle creuse un peu plus encore la question de la responsabilité de Dieu dans le monde : Dieu est-il celui qui tient le monde dans ses mains, ou est-il un dieu impuissant, se laissant finalement lui aussi balloter par la vie, qui lui échappe tout autant qu'aux autres entités ? Oser poser cette question donne à Dieu sa réalité et sa complexité : un Dieu inconnaissable, comme l'est la Vie, qui est aussi et avant tout une aspiration à connaître, à rencontrer, à toucher.

Une lecture processuelle de ce texte met l'accent sur Dieu, entité infiniment en expansion, comme on le dit de l'univers, ce qui n'a rien à voir avec le fait de « savoir d'avance ». La

création racontée métaphoriquement en Genèse 2 prend cette direction. L'une des composantes du pôle primordial de Dieu est la créativité¹⁰⁹, que l'hébreu caractérise par la racine **בָּרָא** (*barah*), un verbe exclusivement réservé à Dieu. Sa présence est avant tout une force créatrice, une volonté irréductible de faire advenir, de faire en sorte que la création advienne, dans un surgissement tout aussi irréductible. Peut-on aller jusqu'à dire comme Beauchamp que *c'est par la connaissance-désir que Dieu est en l'homme pour lui faire accueillir un des vivants, y chercher son vis-à-vis, l'écarter, et en laisser venir un autre* (Beauchamp p. 112) ? De ce lieu, Dieu est profondément transcendant. Son pôle primordial touche à la verticalité de sa relation avec nous. Le texte montre tout au long des versets un Dieu poussé irrésistiblement à proposer, encore et encore, pour que les rencontres aient lieu, que les relations se poursuivent, et que, de ces rencontres, quelque chose de bon en sorte, pour l'ensemble qu'est la création à-venir. Pour cela, Dieu va agir en faisant en sorte que ces occasions potentielles, ces potentialités qui n'ont pas encore été médiatisées dans le monde, trouvent un lieu d'existence. Quand Dieu propose, il est transcendant. Mais c'est face à la réaction de l'entité que Dieu va être dans son pôle conséquent. C'est alors qu'on touche à l'immanence de Dieu.

IV – Sollicitude de Dieu et pôle conséquent

Le récit apporte deux exemples flagrants du mode d'action immanent de Dieu. Par deux fois, le fil logique apparent du récit est interrompu. Chaque fois, cela correspond à un moment où la concrescence de l'humain est interrompue, où l'on mesure que l'humain n'arrive pas à l'étape de servir la terre, encore moins à celle de la garder. La première fois, c'est entre les versets 17 et 18, qui amène Dieu à constater que l'humain est seul, la seconde, entre les versets 20 et 21, quand l'humain ne trouve pas chez les animaux l'aide devant lui. Que dire de cette réalité ?

Dans les deux cas, ce n'est pas Dieu qui décide, mais l'humain qui dispose. Et c'est son attitude, son aversion qui amène Dieu à réagir, ce que la parole de Dieu met en relief. À ce moment du récit, les rôles s'inversent, on est plongé dans le pôle conséquent de Dieu, dont on a déjà eu un bref aperçu. Dieu en effet a répondu au premier manque de l'humain au v. 15 : il a vu qu'il lui fallait de la nourriture, de quoi désirer, il a vu qu'il fallait un arbre de

¹⁰⁹ Considéré par A.N. Whitehead comme un ultime pour toutes les entités (R. David 2006 p. 138) et A.N. Whitehead 1960 p. 72-73).

la vie et un arbre de la limite afin qu'il s'installe dans le jardin. Dieu s'était ajusté. Mais là, Dieu rencontre un nouveau manque, qui semble le surprendre et lui faire expérimenter que son désir n'est pas rejoint par l'humain. Le trou dans le récit devient une question à laquelle Dieu répond par sa prise de parole, preuve que Dieu réagit aux conséquences de ses propres propositions. Doit-on aller jusqu'à dire, comme Thériault, que Dieu à ce moment *interprète la situation de l'adam et manifeste de l'insatisfaction* (Thériault p. 30) ? Il me semble plus exact de dire, comme il le fait, que Dieu *reconnaît un manque dans l'état actuel de l'adam* (Thériault p. 30). Sa réaction est exactement inverse à celle qu'il a en Genèse 1. Dans le premier récit, pour chaque action qu'il faisait, Dieu voyait que « cela était bon ». Ici, Dieu ne trouve pas cela « bon ». Et ce qui n'est pas bon, c'est que l'humain soit seul. On peut alors se demander si Dieu avait prévu ce « grain de sable ». Tout laisse plutôt penser que Dieu ne savait pas, mais que, attentif à ses créatures, il observe, accompagne la croissance de l'humain. Mais ce faisant, il se laisse aussi accompagner dans la croissance de l'humain. Il a su donner les conditions propices à sa subsistance, à sa structuration saine, et il s'aperçoit que néanmoins, l'humain vit un manque, et mesure que créer du vivant ne suffit pas à rejoindre l'humain.

Certains commentaires (Von Rad, Wenham) ne notent pas que le récit ne prend pas la direction attendue, logique, qui serait que l'humain cultiverait le jardin, s'en occuperait, quand d'autres, comme Vogels, le signalent, mais en se contentant de signaler qu'*un nouveau manque apparaît* (Vogels p. 95). Vogels reconnaît même que *Dieu [...] accepte que ce qu'il a fait au début [n'est] pas parfait*, et encore que *Dieu accepte l'évaluation négative de l'être humain et tente un deuxième essai* (Vogels p. 97). Westermann observe de son côté, de façon quelque peu contradictoire, me semble-t-il, que :

the creation of the man (v.7) [...] is already there as a successfully completed work. But the man, made by God as a living being, had not as yet that sort of existence that God really intended. A first attempt is not successful. It is only with the creation of a female companion that the earlier unsuccessful work of creation is completed. [...] The structure of the narrative is shaped by the course of the event described. [...] It can succeed or not succeed (Westermann p. 191).

Dieu a réussi, mais n'a pas réussi ce qu'il voulait, nous dit Westermann, qui va jusqu'à parler d'un acte « raté » :

The problem that arises here was transposed into an act of creation that was either incomplete or misfired. [...] The purpose of the narrative is to lead a new understanding of

the creation of humanity. God's creature is humankind only in community, only when human beings interact with each other (Westermann p. 192).

Tout aussi intéressante est la réflexion de Beauchamp : *c'est par approximations successives que se réalise [...] le projet de « n'être pas seul »*. Il importe que l'homme n'advienne pas d'un coup à son vis-à-vis. On assiste à une sorte d'hésitation, comme si l'hésitation était constitutive de l'homme, et du langage (Beauchamp p. 110), pour ajouter plus loin que *l'hésitation de l'homme est ici précédée, pour ainsi dire, de l'hésitation de Dieu, ainsi présent intensément au temps de naissance du langage, temps où, dans le secret, c'est en réalité Dieu et l'homme qui se cherchent l'un l'autre* (Beauchamp p. 111).

Ce constat de manque constitue de ce fait le cœur de la péripécie, renforcé par le seul cohortatif du texte, moment hautement singulier où Dieu va se donner un ordre. Syntaxiquement et processuellement, le sommet du texte n'est donc pas la création de l'humain, mais ce moment où Dieu prend la parole pour créer autre chose, ce moment où Dieu non seulement dit, mais donne vie à son désir, sous la forme d'une contrainte qu'il se donne. À ce moment, Dieu fait une promesse, et cette promesse, c'est d'abord à lui qu'il la fait. Il est alors profondément dans sa nature conséquente. À cet instant, Dieu s'adapte au monde, dans une interrelation où chaque entité, autonome, vient jouer aussi sa part comme partenaire. Non pas avec un projet, mais en se pro-jetant. On est bien plus dans le désir, dans l'espoir, dans le devenir, comme poussée irrépressible. Non pas pour lui, mais pour et avec le monde. Ceci rejoint ce que dit Beauchamp : *l'homme participe de ses lèvres à sa propre création comme à un tâtonnement de Dieu* (Beauchamp p. 111), comme le prouve la rupture entre les versets 17 et 18. Dieu tâtonne parce que l'imprévisible est au rendez-vous, et que l'humain a sa part à jouer. Dieu porte, induit, stimule la vie, réagit à chaque entité, y compris à ce que l'humain dit et fait. Son tâtonnement, mais plus encore son désir, est en fin de compte la preuve et le fruit de la liberté de ses entités-créatures, et du choix primordial que Dieu s'est donné de laisser vivre cette liberté, avec en retour l'obligation sans fin de devoir s'y adapter continuellement.

L'avancée créatrice de l'humain est d'avoir dépassé le vouloir de Dieu. On pourrait dire que la créature a *projecté* son créateur, allant au-delà de la création initiale. À partir de son data d'héritage – seul, pas *d'aide-devant-lui* –, il amène Dieu à bouger, non plus à partir de son but initial, mais à partir de la rupture dans le déroulement de la création. Dieu, dont la dynamique profonde et perpétuelle est de faire advenir la vie, vouloir la relation et créer, est

interpellé : l'arrêt de la concrescence de la vie ne peut lui convenir. Elle est inacceptable, impossible. Il préhende donc cette invitation à s'adapter aux besoins de sa créature et obtenir sa coopération. À partir des data d'héritage, Dieu comprend que ce qu'il a proposé jusqu'alors ne suffit pas. C'est dans ce sens qu'on pourrait dire que la créature a dépassé son créateur, par la capacité qu'a l'entité « humain » de désirer. Et ce désir n'est accessible à Dieu que dans le dire (verbal ou non).

Une fois interpellé, Dieu réagit. Il est essentiel de remarquer que Dieu commence par constater cette solitude et l'impasse qu'elle provoque. Ensuite seulement, il agit. Mais Dieu n'est jamais dans la répétition, qui est une façon de rester dans ce que l'on connaît, exactement à l'inverse de la nouveauté, source de concrescence. Or la nature de Dieu est dans la nouveauté. À deux reprises, Dieu va créer pour venir à la rencontre de l'humain, mais chaque fois, en y apportant du nouveau. La première fois, il modèle encore à partir du sol, mais sans y mettre son souffle. La seconde fois, on pourrait s'attendre à ce qu'il façonne un autre humain comme aide-en-face, mais il ne le fait pas, parce que ce serait répéter. Il doit donc trouver de la nouveauté. La nouveauté va résider cette fois dans le matériau : l'humain lui-même. Car Dieu est infiniment en concrescence lui-même, comme toutes les entités. La création de l'Autre devient une création vitale pour que le désir de Dieu avance. Brueggemann cite sur ce point Tribble : *The creation of woman is a second full creation which is necessary to the completion of creation*. Il ajoute : *Woman is the crowning event in the narrative and its fulfillment of humanity*¹¹⁰, qui vient clore le cercle *not God/not alone/not other creature* (Brueggemann p. 47). Dieu est chaque fois mis face à sa créativité du côté de son pôle absolu, mais en raison même de son pôle conséquent. Il répond à ce que le monde et lui-même lui renvoient. Dieu ne sait pas, mais il est toujours en désir que tout advienne, et en réaction face à tout ce qui est en arrêt de concrescence. Le désir de Dieu peut se voir comme une esquisse, une idée avec de vagues contours, une silhouette, mais aucunement comme quelque chose de plus déterminé. L'horizontalité de la relation de Dieu avec le monde se joue dans son pôle conséquent.

Conclusion

L'analyse processuelle de ce récit permet de s'intéresser à la représentation de Dieu. Si, selon Couturier, *l'idée que l'on se fait de Dieu a des répercussions immédiates sur l'idée*

¹¹⁰ P. Tribble, cité par W. Brueggemann p. 51.

que l'on se fait de l'homme (Couturier p. 84), il me semble que l'inverse est tout aussi vrai, peut-être même encore plus. Car si le langage est le propre de l'humain, il va de soi que croire fait aussi partie de ce qui différencie l'humain des autres entités. Le texte montre-t-il un Dieu qui sait d'avance, dont le plan est fixé d'avance ? Il me semble au contraire que Genèse 2 permet de confronter notre représentation de Dieu au texte.

Genèse 2 révèle une entité transcendante, parce qu'elle seule est capable d'apporter au monde ce qui, sans elle, ne pourrait advenir. Rien en dehors d'elle ne peut advenir, mais elle ne suffit pas. Dieu est à la fois tout-puissant, en ce sens qu'il est un médiateur essentiel, incontournable dans ce texte. Mais sa limite réside bel et bien dans l'existence de chaque entité. C'est donc par son pôle conséquent que Dieu fait face et remédie à une certaine impuissance, cette impossible toute-puissance, l'impensable omniscience. Dieu, dans ses deux pôles, est offrande qui se veut avec et non au-dessus du monde qu'il veut voir ad-venir.

Sa création est en route, dans un mouvement qui ne se dément pas, mais dont personne, pas même lui, ne saurait dire ce qui va en advenir, rendant chacun intensément responsable de son désir et de ses actes, comme autant de lieux où la création peut vivre, ou mourir. Peut-on dès lors poser cette question : l'accomplissement des Écritures se joue-t-elle dans la coercition et le vouloir de Dieu, ou dans la préhension harmonieuse des entités en relation ? Il faut pour répondre à cette question garder en mémoire que harmonieux n'est pas synonyme de calme plat, mais bien de confrontation et de face-à-face, nécessaires, eux aussi vivifiants, sources et preuves que les entités continuent à grandir, vers une satisfaction personnelle qui emmène le monde vers la pleine satisfaction, mais dont on peut – doit ? – douter qu'elle soit un jour fixée à jamais...

Le texte est orienté sur le fait que rien n'est décidé d'avance, ni par Dieu, ni pour Dieu, mais que la vie se construit de la préhension des possibles par chaque entité, y compris par Dieu, mais non uniquement par lui. Avec lui, par lui et en lui, mais non sans les autres. L'altérité est aussi au cœur de Dieu, comme limite et infini. L'éternité ne se jouerait-elle pas plus de ce côté, du côté de l'Autre ?

Conclusion

Que peut-on retenir de cette analyse processuelle ? Contribue-t-elle à nourrir une réflexion sur les textes bibliques ? Entre-t-on, ainsi que Gounelle le suggère, dans un *processus de transformation créatrice* (Gounelle p. 84) ? On se rend bien compte, en lisant les commentaires, que le texte est d'une richesse formidable, et que, si l'interprétation qu'on peut en faire varie dans le temps, elle s'enrichit plutôt de génération en génération. L'analyse processuelle se situe dans la même mouvance : participer et enrichir. Revenons d'abord à ma traduction. L'analyse syntaxique du texte a été l'occasion de mesurer à quel point travailler à partir du texte hébreu, en serrant le texte au plus près, permet de résister à plusieurs siècles de traductions, quitte à en remettre certaines en question, ou à défaut, proposer d'autres possibles. Étudier les mots et leurs rapports entre eux a aussi révélé toute son importance, comme une somme de sens qui, au lieu d'aboutir à une signification, ouvre à un monde de symboles, reflet du lecteur, comme individu bien sûr, mais aussi comme relevant d'une société et façonné par elle. Les signifiants du texte en sont le produit. C'est aussi pour cela j'ai choisi d'ouvrir en deux certains mots comme des coquilles de noix qui proposent d'entendre autre chose.

Un récit à la croisée des chemins

Le récit de Genèse 2 est à la croisée de deux chemins : d'un côté, il poursuit le premier récit de la création, non pas comme un récit parallèle, mais comme une nouvelle étape dans la création du monde. De l'autre, il introduit Genèse 3 et le drame humain, c'est-à-dire la prise en main par l'humain vers ce qui ne cessera de le construire comme individu et sujet. C'est ainsi qu'après avoir fait un travail fondamental de séparation, Dieu met les entités en relation. De là émergent de nouvelles formes de séparation, sous la forme de saines limites

qui font vivre, comme autant de fondements incontournables. La limite la plus dramatique nous conduit tout droit aux thèmes de la mort, qui côtoie l'arbre de vie, et à celui de l'altérité, dont le symbole absolu est la femme. Au bout, c'est bien notre rapport à Dieu qui se dessine, porté par la représentation personnelle et collective qu'on en a. Le texte, étudié sous cette forme, a une unité qu'il serait dommage de réduire.

Une création participative

L'analyse processuelle a d'abord montré une création participative et non objet du vouloir de Dieu. En cela, les verbes au H/hiphil, donc avec deux sujets actifs, confortent cette hypothèse. Les entités ont toutes un rôle à jouer dans cette création toujours en devenir, ce qui pose à chacun la question de sa responsabilité dans le monde. Si chaque entité, éléments, végétal, animal, a sa place, alors il est du devoir de l'humain de respecter cette place. En raison de son rôle de co-créateur, l'humain se voit même proposer de participer à cette création, au devenir de ce monde, ce qui, loin de lui donner pouvoir de tout faire, devrait au contraire l'amener à se demander quelles responsabilités il est appelé à remplir. N'oublions pas que l'humain, à la fin de ce texte, n'a toujours pas répondu à la proposition de Dieu de servir et garder le jardin. Qu'en est-il aujourd'hui ? Le texte biblique devient en soi une occasion de réflexion au devenir de la planète. Pouvons-nous légitimement dire que nous avons répondu favorablement à cette proposition ? L'état de la planète en dit long. Le texte ne nous invite-t-il pas à nous questionner, au moment même où le monde se pose des questions cruciales sur l'avenir de cette Terre, sur le rôle de l'humain dans l'histoire du monde ? Car le texte, en peu de mots, nous a montré le risque inhérent au fait d'oublier de rester à notre place, en outrepassant des limites qui nous conduisent à la mort.

La mort comme nécessité de vie

La question de la mort est donc le pendant nécessaire à la vie, ultime limite qui donne sens à la vie. Que serait la vie sans aucun contour ? C'est le contour qui permet à ce qui le touche d'exister. Vue ainsi, comme source de relation et de dynamisme, la mort n'est plus une condamnation, mais l'aboutissement d'une condescence vers une transformation. Les limites sont la marque de cette petite mort de chaque instant, qui nous objective et nous proposent au reste du monde. Sans ces limites, pas de mort possible, pas de vie possible. Même l'expansion a sa limite, sous forme d'une loi interne qui la gouverne. La vie est ainsi faite.

Notre existence se déroule dans un « périssement » ou un « périr » perpétuel. La minute que je viens de vivre s'évanouit aussitôt, ce que j'ai éprouvé s'estompe et s'éteint. Chaque instant représente une agonie, celle d'un moment unique qui ne reviendra jamais. La mort ne nous attend pas seulement au bout de la route, elle nous accompagne tout le long du chemin [...].

Pourtant, si d'un côté tout s'achève et s'en va, de l'autre tout demeure et se maintient. En effet, l'entité révolue se trouve reprise dans la concrescence de celle qui la suit [...] et ainsi de suite dans une chaîne sans fin. [...] Toute entité se survit en tant qu'objet repris par l'entité qui la supplante. [...] Même s'il se produisait une rupture brutale dans la succession des entités actuelles, et que l'une d'elles [...] constitue la fin d'une série et non un maillon dans une chaîne, elle aurait néanmoins une immortalité objective en Dieu. Toutes nos actions, pensées, travaux [...] sont intégralement repris et englobés par Dieu dans une synthèse créatrice où rien n'est oublié ni négligé, ou rien n'est inutile. L'immortalité objective est un aspect du salut qui nous vient de Dieu (Gounelle p. 82).

Cette façon de voir vient nourrir une réflexion sur la quête de l'immortalité. La mort ne constitue pas le contraire de l'immortalité, au contraire. L'immortalité, dans cette approche, se situe dans l'objectivisation incessante de chaque entité, qui alors s'offre au monde. On serait plus alors dans cette notion d'éternité « verticale », de ces instants qu'on peut connaître qui semblent durer une éternité, parce que leur intensité leur a donné une dimension d'éternité, non pas dans la durée (horizontale) mais dans la profondeur (verticale).

L'Altérité pour exister

Face aux limites, la question fondamentale que le texte soulève touche au désir, qui ne peut exister sans l'altérité. Il faut de l'Autre pour désirer, il faut de l'Autre pour créer, il faut de l'Autre pour exister. C'est à travers l'Autre, comme le récit l'explique, que nous accédons à notre identité. La sexualité est le creuset dans lequel et par lequel cette identité se forme. Les rédacteurs l'ont tellement bien compris qu'ils en ont fait une métaphore : une femme est l'image, la représentation qu'ils utilisent pour exprimer le tout qu'est l'altérité et la reconnaissance qui en découle. L'irruption de la femme dit qu'il faut de l'autre pour se reconnaître et se dire soi-même. Dieu n'avait pas comme projet de créer la femme. Balmary écrit dans le sous-titre de son livre *La divine origine*, que *Dieu n'a pas créé l'homme* ; il n'a pas non plus créé la femme. Car ce qu'il a créé, c'est d'abord et avant tout l'altérité. La femme est dans ce récit d'abord et avant tout l'extraordinaire symbole de l'Altérité qui nous permet de nous constituer comme individu. Cet Autre, inconnaissable, si proche et si différent, si fascinant et si déroutant. Basset parle de l'Autre comme *celui qui consent à être pris pour ce qu'il n'est pas ... tout en luttant constamment pour se faire identifier*

(Basset p. 208). Celui qui sera toujours en face de nous, prêt à poser la limite si elle est franchie. C'est aussi par lui que la mort arrive : consommer l'altérité, là est la mort : mort de l'autre, mort de soi, dans une relation inextricable à jamais. Penser l'homme sans la femme revient à penser l'humain sans l'Autre. Le récit est un archétype dans le sens qu'il propose une métaphore essentielle. L'identité passe par la sexuation, qui représente elle-même la limite, cet infranchissable qui fera qu'on ne peut connaître l'autre, parce qu'il est justement autre : *tu ne combleras pas le manque de l'Autre, tu ne sauras pas, tu resteras divisé, tu n'auras pas la toute-puissance... À chaque fois, avec la castration, c'est la mort qui « s'introduit » dans l'existence. Et c'est elle qui fait vivre* (Sublon p. 111).

Le manque comme processus de création

Le désir de Dieu, après la création de l'humain, a été de chercher à combler un manque. Mais comme Dieu est Dieu, il a comblé un manque... par un autre manque, celui de la connaissance. Au creux de l'altérité se trouve probablement la paix, définie par Whitehead comme *une harmonie des harmonies*¹¹¹, qui tient dans ce difficile équilibre entre limites et mort, soi et autre, avec Dieu qui propose, face à l'humain qui dispose, et au monde qui s'offre. Ce jeu perpétuel, infini et créateur, est le creuset de la création, de notre humanité, et contingence de Dieu. Comme les commentateurs le notent (Brueggemann notamment, cf. p. 102), Dieu ne cherche à aucun moment à être celui qui peut combler le manque, qui pourrait faire, vouloir, désirer à la place de l'autre. Il est en revanche certainement dans ce texte celui qui révèle les manques et les soutient comme processus de vie.

L'analyse processuelle de Genèse 2, appuyée par une analyse textuelle et syntaxique préalable a-t-elle permis de démontrer que l'humain ne peut vivre la création et la co-création de Dieu que dans l'altérité et la reconnaissance de soi et de l'autre, différent et pourtant semblable ? Le Dieu de Yossel Rakover, ce Dieu *qui, renonçant à toute manifestation secourable, en appelle à la pleine maturité de l'homme responsable intégralement*¹¹², est un Dieu processuel. C'est un Dieu qui a renoncé à sa toute-puissance. Ce n'est pas un Dieu qui comble, mais un Dieu qui emmène. L'homme qui croit à un tel Dieu doit vivre sa vie : « Il nous faut prier comme si tout dépendait de Dieu et agir comme

¹¹¹ A. Gounelle p. 82 reprenant une expression de A.N. Whitehead.

¹¹² Cf. p. ix.

si tout dépendait de nous » comme le rappelle cette citation d'Ignace de Loyola ! Genèse 2 ne nous dit pas autre chose, mais rappelle que nous avons nos responsabilités à prendre.

L'éloge de la faiblesse

L'altérité devient le visage de Dieu, inconnaissable comme Dieu l'est, parce que justement confronté à une forme d'impuissance, celle de ne pouvoir vouloir sans l'Autre, encore moins à sa place. Le récit donne une première idée de la limite à laquelle Dieu est confronté et le sera toujours : nous. Penser Dieu comme tout-puissant n'est possible que tant qu'on croit soi-même à sa toute-puissance. Notre représentation de Dieu est en fait intimement liée à notre façon de vivre notre humanité. Ce qui revient à parler d'espérance, une espérance qui ne peut plus dès lors reposer uniquement sur le pouvoir de Dieu, mais aussi (surtout ?) sur la participation de chacun. Le second récit de la création nous permet, en revisitant nos origines, de nous poser encore et encore la question de notre humanité, bien sûr, évidemment pourrait-on dire. Mais il nous met aussi face à notre rôle comme créature, et ultimement, face à notre rapport à Dieu. Peut-on alors penser Dieu en termes de limites, comme autant de points par lesquels aborder l'autre, lieu d'où Dieu parle ?

Une lecture processuelle d'un texte comme Genèse 2 questionne la puissance de Dieu : omniscience, omnipotence ou impuissance ? Brueggemann pense que *The gift of life in the human heart and in the human community is a mystery retained by God for himself. It has not been put at the disposal of human ingenuity and human imagination* B52. Pour un théologien processuel, il serait plutôt question du *dynamisme créateur de Dieu* comme *puissance divine de transformation à l'œuvre dans le monde* (Gounelle p. 81). Il ne s'agit plus de savoir qui décide quoi, qui sait quoi, mais davantage vers quoi chacun s'en va, Dieu y compris. Il s'agit donc bien d'une formidable puissance, mais qui n'est pas au service d'intérêts particuliers, mais bien au service du devenir du monde, au service de l'Altérité, véritable creuset de l'Humanité.

Bibliographie

Bibles :

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1967. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.

La Bible. Nouvelle traduction. 2001. Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul.

La Bible hébreu-Français. 1994. Tel Aviv, Éditions Sinäi.

La Bible de Jérusalem. 1990. Paris, Cerf.

La Bible Osty. 1973. Paris, Seuil.

La Bible Segond. 1975. Berne, Wyss.

La Bible, traduction œcuménique. 2004. Paris, Cerf/Société Biblique Française.

Dictionnaires et grammaires et syntaxe hébraïques :

BROWN, F., S. Driver et C. Briggs. 2005. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, Hendrickson.

BROCKELMANN, C. 1956. *Hebräische Syntax*. Neukirchen, Neukirchener Verlag.

DAVID, R. 2005. « L'analyse syntaxique, outil pour la traduction biblique : le cas des cohortatifs ». *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la nouvelle Bible Segond*. R. David et M. Jinbachian. Montréal, Médiaspaul : pp. 275-318.

DAVID, R. 2007b. *Cours d'hébreu avancé*. Montréal, Université de Montréal.

JOÜON, P. 1965. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome, Institut biblique pontifical.

KRAUTZSCH, E., Cowley, A.E. 1910. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Biddles, Guildford & King's Lynn.

WALTKE, B.K. et O'CONNOR, M. 1990. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Grand Rapids, Eisenbrauns.

Théologie et méthodologie processuelle :

DAVID, R. 2006. *Déli_ l'ÉCRITURE. Paramètres théoriques et pratiques d'herméneutique du procès*. Montréal, Médiaspaul.

COBB, J. 1971. « The World and God ». *Process Theology. Basics Writings*. E.H. Cousins. New York, Newman Press : 153-171.

COBB, J.B. J. 2008. *Whitehead Word Book. A Glossary with Alphabetical Index to Technical Terms in Process and Reality*. Claremont, P&F Press.

FORD, L.S. 1978. *The Lure of God*. Philadelphia, Fortress Press.

GNUSE, R. 2002. « A Process Theological Interpretation of the Primeval History in Genesis 2-11 ». *Horizons* **29.1** : 23-41.

GNUSE, R.K. 2000. *The Old Testament and Process Theology*. St Louis, Chalice Press.

GOUNELLE, A. 1981. *Le dynamisme créateur de Dieu : essai sur la théologie du process*. Paris, Études théologiques & religieuses. (Version électronique remise en page par O. Bauer, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal).

PARMENTIER, A. 1968. *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. Paris, Beauchesne.

SUCHOCKI, M. 2001. « God, Trinity, Process ». *Dialog : a Journal of Theology* **40.3** : 169-174.

WHITEHEAD, A.N. 1960. *Process and Reality, an Essay in Cosmology*. New York, Harner.

WHITEHEAD, A.N. 1993. *Aventures d'idées*. Paris, Cerf.

Commentaires bibliques et autre références :

ALTER, R. 1999. *L'art du récit biblique*. Bruxelles, Lessius.

BALMARY, M. 1986. *Le sacrifice interdit*. Paris, Grasset.

BALMARY, M. 1995. *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris, Grasset.

BAUER, J.B. 1957. « Die Literarische Form des Heptaemeron ». *Biblische Zeitschrift (NF)* **1** : 273-277.

BAUER, J.B. 1964. « Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gn 1 ». *Theologische Zeitschrift* **20** : 1-9.

BASSET, L. 2002. *Sainte colère. Jacob, Job, Jésus*. Genève/Paris, Labor et Fides/Bayard.

- BEAUCHAMP, P. 1987. « La création des vivants et de la femme. Lecture allégorique de Gn 2: 15-24 ». *La vie de la Parole, de l'Ancien au Nouveau Testament. Études offertes à Pierre Grelot*. Paris, Desclée : 107-120.
- BOADT, L. 1998. « Genesis ». *The International Bible Commentary*. Collegeville, The Liturgical Press : 348s.
- BRUEGGEMANN, W. 1982. *Genesis : A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta, John Knox Press.
- BUDDE, K. 1929. « The Tree of Life in Eden ». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* **47** : 54-62.
- BUDDE, K. 1933. « Der Baum des Erkenntnis in der Paradiesesgeschichte ». *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* **86** : 101-110.
- CALLOUD, J. 1987. « Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3 ». *La création dans l'ancien Orient. Congrès de ACFEB, Lilles 1985*. L. Deroousseaux. Paris, Cerf : 501-513.
- CLIFFORD, R.J., MURPHY, R. E. 1990. « Genesis ». *The New Jerome Biblical Commentary*. R. E. Browns, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy. Prentic Halls, Englewood Cliff's : 8-13.
- COUTURIER, Couturier, G. 1985. « La mort en Mésopotamie et en Israël : phénomène naturel ou salaire du péché ? » *Essais sur la mort*. A. Charron, G. Couturier, G. Durand. Montréal, Fides.
- DAVID, R. 2007a. « Une touche d'ironie en Jos 24:27 ? ». *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*. J. E. Aquilar, K. O'Mahony, M. Roger. New York, Peter Lang : 63-71.
- FOKKELMAN, J. P. 2002. *Comment lire le récit biblique*. Bruxelles, Lessius.
- DOCKX, S. 1981. *Le récit du Paradis : Gen. II-III*. Paris, Duculot.
- HENRY, M. 1706. « Genesis ». *Commentary on the whole Bible* **1**. http://www.ccel.org/ccel/henry/mhc1.i_2.iii.html. (16/8/09).
- HUMBERT, P. 1936. « Mythes de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Genèse ». *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* **16** : 445-461.
- JOLLES, A. 1958. *Einfache Formen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- KOLITZ, Z. 1998. *Yossel Rakover s'adresse à Dieu*. Paris, Maren Sell/Calmann-Lévy.
- LACAN, J. 1974. *Encore*. Paris, Seuil.
- LACAN, J. 1990. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil.
- LACAN, M.F. 1990. « Une présence dont je puis jouir ». *Lumière et vie* **198** : 63-80. <http://www.psychanalyse.lu/articles/MarcLacan.htm>. (1/05/09)
- MARCHADOUR, A. 1999. *Genèse : commentaire pastoral*. Paris Bayard/Centurion.

- MESCHONNIC, H. 2002. *Au commencement : Traduction de la Genèse*. Paris, Desclée de Brouwer.
- OUAKNIN, M.A. 1999. *Les dix commandements*. Paris, Seuil.
- POHIER, J. 1985. *Dieu fractures*. Paris, Seuil.
- RABY, W.N. *Le principe de clôture*. http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Vie--Le_principe_de_cloture_par_Wilfrid_Noel_Raby. (15/09/09)
- SCHMIDT, W. H. 1967. « Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift ». *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 17 : 194-228.
- SEKINE, S. 1999. *Transcendancy and Symbol in the Old Testament*. Berlin, De Gruyter.
- SUBLON, R. (1975). *Le temps de la mort : Savoir, Parole, Désir*. Strasbourg, Cerdic-Publications.
- THÉRIAULT, J.Y. 1992. « Le parcours de L'adam dans le jardin ». *Sémiotique et Bible* 67 : 13-36.
- THÉVENOT, X. 1985. *Homosexualité masculine et morale chrétienne*. Paris, Cerf.
- TRIBLE, P. 1978. *God and the Rhetoric of sexuality*. Philadelphia, Fortress.
- VOGELS, W. 1992. *Nos origines : Genèse 1-11*. Ottawa, Novalis.
- VON RAD, G. 1965. *Old Testament Theology*. New York, Harper & Row.
- VRIEZEN, T.C. 1943. « La création de l'homme d'après l'image de Dieu ». *Oudtestamentische Studien* 2 : 87-105.
- WENHAM, G. J. 1987. *Genesis 1-15*. Waco, Word Books.
- WÉNIN, A. 2007. *D'Adam à Abraham, ou les errances de l'humain : lecture de Genèse, 1:1-12:4*. Paris, Cerf.
- WESTERMANN, C. 1987. *Genesis 1-11 : a Commentary*. Minneapolis, Augsburg Publishing House.