



CONNAÎTRE
EN CITATIONS

LA BIBLE

Pierre Benoît

ellipses

Introduction générale à la Bible

1. La Bible dans l'Histoire

A. Description de la Bible

Ta Biblia est un mot grec au pluriel qui désigne « les livres ». Rappelons que la Bible *catholique* en contient 72 dont la rédaction s'étend de 1400 avant notre ère (date approximative de la révélation au Sinaï, dont la rédaction fut entreprise par Moïse selon la tradition juive et reprise certainement à partir du premier exil des juifs en -587) à environ 110 après notre ère. Selon une formule habituelle « la Bible n'est pas un livre, c'est une bibliothèque » !

La Bible veut signifier « les Écritures », c'est-à-dire la part écrite de la révélation par opposition à sa part orale. Dans l'Histoire religieuse, les Écritures désignait d'abord la part écrite de la révélation juive, part qui se divise en trois :

- la Torah : les cinq premiers livres nommés parfois « Pentateuque » (les cinq livres) : *genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome* ;
- les prophètes : les livres prophétiques et historiques avec Samuel, David, etc.
- les livres de sagesse, parfois nommé « psaumes » : *Psaumes, Proverbes, Cantique des cantiques, Qohelet*, etc.

Dans le christianisme ces livres juifs seront dénommés « Ancien Testament » par opposition au « Nouveau Testament ». Le *Nouveau Testament* commence par les quatre évangiles qui racontent la vie et les paroles de Jésus de Nazareth. Les Évangiles sont nommés en rapport avec leur écrivain principal : Matthieu, Marc, Luc et Jean. Tous ont écrit au premier siècle de notre ère. Le *Nouveau Testament* comporte d'autres livres et d'autres auteurs. Après les Évangiles, Luc raconte les premiers développements de la communauté chrétienne

naissante dans les *Actes des apôtres*. Suit un ensemble de lettres écrites par les premiers chefs ou fondateurs de communautés comme Paul de Tarse, Simon-Pierre, l'apôtre Jean, etc. Ils donnent des conseils de vie, corrigent les fausses doctrines et les comportements déviants. Le dernier livre de la Bible chrétienne est l'*Apocalypse* de Jean, écrit probablement à la fin du premier siècle de notre ère.

B. Historicité de la Bible

Les histoires racontées par le texte de la Bible hébraïque vont de la création du monde jusqu'au retour de l'exil de Babylone en 520 avant ère chrétienne (II Chr 36,24). L'histoire Abraham est située vers 1800 AEC, la sortie d'Égypte racontée par l'*Exode* autour de 1400 AEC et les royautés de David et Salomon vers l'an 1000 AEC. Quant au *Nouveau Testament*, il se déroule au 1^{er} siècle de notre ère.

Mais la datation des livres est incertaine ainsi que l'identification de leurs auteurs ou encore la vérité des événements qui sont racontés. L'attribution d'un livre à un auteur est en effet le plus souvent un phénomène traditionnel connu sous le nom de « pseudo-épigraphie » et consistant à attribuer un texte à un personnage remarquable. Ainsi on a longtemps attribué l'*Épître aux Hébreux* à Paul de Tarse alors qu'il ne peut pas en être l'auteur. Il en va de même de l'attribution de la Torah au seul Moïse. La datation des livres du *Nouveau Testament* est moins difficile que celle de ceux de la Bible hébraïque car ces derniers sont plus anciens. Beaucoup d'historiens s'accordent à dire que la plupart des livres ont été écrits durant l'exil à Babylone (-587). En réalité, on l'ignore car il n'y a pas de preuve absolue dans ce domaine. On est assuré seulement que des livres attribués à Salomon ont dû fait l'objet, au moins en partie, d'une rédaction ultérieure. Quant aux événements racontés, la plupart ne peuvent pas faire l'objet d'une vérification par la méthode historique. Or, l'absence de preuve d'un fait n'est pas preuve de l'absence de ce fait, en particulier en ce qui concerne le monde antique. Nous en sommes réduits le plus souvent à des hypothèses en constant changement.

Il en va de même quant à savoir comment la transmission des textes s'est effectuée. Nous avons déjà parlé du problème de la datation rédactionnelle par l'approche historico-critique. Une autre approche

est celle relevant de la canonicité des textes, c'est-à-dire du moment où ceux-ci ont été intégrés au canon des Écritures hébraïques, d'une part, chrétiennes, d'autre part. Ce processus est, dans le cas juif, un processus au long cours qui va au moins de la période du retour d'exil (vi^e AEC) au second siècle de notre ère. Le dernier texte intégré au canon fut le *Cantique des cantiques*. Les livres des Maccabées, qui pourtant font état de la fête de Hannouka, n'ont pas été intégrés au canon juif en raison de leur écriture en grec, de même que certaines parties du livre de Daniel ou d'Esther. L'hébreu reste la langue sacrée des juifs. En ce qui concerne les chrétiens, dès la fin du second siècle, le témoignage d'Irénée de Lyon et d'autres pères de l'Église atteste de ce que l'essentiel du canon des Écritures du *Nouveau* et de l'*Ancien Testament* est fixée, en particulier ce qui concerne les quatre évangiles, les Actes, les épîtres et l'*Apocalypse*, même si des versions diverses, avec quelques variantes mineures, circulent. Les textes postérieurs comme l'*Évangile de Thomas*, sont des textes gnostiques qui ne correspondent pas à des témoins du premier siècle.

C. La Bible n'est pas un livre d'Histoire !

L'essentiel est de comprendre que la Bible est un livre religieux et non un livre d'Histoire. Elle a pour but de permettre aux fidèles d'entendre les commandements divins et de vivre en hommes religieux. Les textes n'ont donc pas de finalité journalistique ou philosophique et ne doivent pas être lus comme tels. Au regard de la science historique, les faits narrés par la Bible peuvent ne pas s'être produits tels qu'ils sont racontés. En revanche, leur narration fait sens pour les religieux qui y reconnaissent l'action de leur Dieu. Les croisements de l'Histoire et de la foi existent d'abord dans l'existence croyante, mais, sur le plan de la science historique, les recoupements sont toujours à faire et à vérifier. L'historicité de la Bible est ainsi un problème dont la résolution est, d'une part, existentielle et, d'autre part, scientifique.

On trouvera aussi dans la Bible de multiples styles littéraires : symboliques, historiques, juridique, moraux, le conte, la parabole, etc. Chacun réclame d'être identifié et interprété selon ses exigences propres. Par exemple le *Cantique des cantiques* est un texte de style poétique parlant de l'amour entre un homme et une femme. C'est là son sens littéral.

Mais que fait dans la Bible un poème érotique, proche des chansons à boire du Moyen-Orient ? Son sens littéral religieux s'entend d'emblée comme un sens allégorique du rapport de Dieu au peuple croyant. Parfois le sens littéral du texte est objet de controverses, ainsi en va-t-il du livre de Jonas (conte ou réalité ?) ou encore des miracles de Jésus (narration édifiante ou réalité ?).

Les traditions religieuses juives et chrétiennes n'ignorent pas ces controverses en leur sein et ne sont aucunement naïves quant à ces questions. Il suffit de rappeler les discussions âpres autour de l'introduction du *Cantique des cantiques* dans le canon des Écritures juives, et la décision autoritaire de rabbi Akiva à ce sujet ; ou encore l'opposition parmi les Pères de l'Église entre l'exégèse littérale de l'école cappadocienne et l'exégèse allégorique de l'école d'Alexandrie. Les religions bibliques n'ont donc pas attendues les remarques historico-critiques de Spinoza dans le *Traité théologico-politique* pour se positionner sur ces questions qui ne cessent de trouver des réponses nouvelles grâce aux progrès de l'archéologie biblique et de l'Histoire de l'Antiquité. Mais le sens religieux de la Bible n'y trouve pas nécessairement de doute.

Surtout, la Bible est un signifiant à plusieurs signifiés selon qu'on la considère depuis sa dénomination chrétienne ou juive. Le centre de la Bible chrétienne est les quatre évangiles qui parlent de la vie de Jésus. La Bible juive, en revanche, a pour centre la Torah, mot qui signifie « enseignement ». L'interprétation fondamentale de la Bible est tendue entre l'interprétation juive, marquée par l'alliance autour de la Torah donnée par Moïse, et l'interprétation messianique chrétienne, est centrée sur la personne de Jésus. Notre lecture philosophique n'ignorera pas la tension entre ces interprétations. On ne peut pas les réduire à des tensions entre l'amour et la justice, car les juifs n'ignorent aucunement celles-ci. Nous mettrons plutôt en valeur la tension entre la prétention de l'accomplissement spirituel, chez les chrétiens, et l'exigence juive de la prise en compte de l'ensemble des conditionnements humains. Nous tenterons de rendre compte de ces tensions interprétatives.

2. Bible et philosophie

Depuis trois millénaires et demi, la Bible est la matrice de pensées et d'éthiques vivantes. Elle ne s'exprime cependant jamais comme dans une grammaire ou un lexique philosophique. Les expressions philosophiques ou scientifiques sont même des styles littéraires dont les auteurs de la Bible n'usent jamais. On ne peut qu'imaginer que cette omission soit délibérée et il faudra s'interroger sur les raisons de celle-ci.

Les quelques commentateurs qui empruntent le style philosophique pour expliquer la Bible, se divisent en deux. Le plus souvent ils ont conscience de trahir le texte ou de l'appauvrir, comme Thomas d'Aquin ou Maïmonide. Quelques-uns, cependant, des rationalistes, croient qu'ils le restituent à sa dimension véritable, comme Spinoza ou Kant. Mais le message biblique est irréductible à un système rationnel ne serait-ce que parce que son propos est d'envisager la vie des hommes dans son rattachement à ce qui la transcende et cela déjoue toute volonté d'ordre systématique. La très grande diversité des styles littéraires de la Bible déjoue d'ailleurs toute tentative réductionniste. Blaise Pascal, en fin lecteur de la Bible avait remarqué que le texte biblique permettait d'accomplir ce que le prophète Isaïe (Is 29,14), et Paul de Tarse (1 Co 1,19) ensuite, mettaient dans la bouche de Dieu : *Je détruirai la sagesse des sages et l'intelligence des intelligents*. Comme si, pour bien lire la Bible, il fallait renoncer à l'orgueil philosophique d'une existence organisée exclusivement sous les auspices de la déesse Raison.

Alors pourquoi tenter une interprétation philosophique de plusieurs citations bibliques ? D'abord parce que les propos bibliques s'adressent à l'intelligence humaine et que la philosophie n'est pas moins qu'un effort de réflexion critique, tentant de dégager la vérité des énoncés, c'est-à-dire de tisser le lien toujours mouvant entre le langage, la pensée et le réel. Un adage talmudique (Traité *Bera'hot* 31b) dit : « La Torah parle le langage des hommes » et ouvre ainsi l'infini effort de l'Homme pour méditer la parole reçue à partir du travail de sa propre pensée. Et c'est une expérience trimillénaire et certaine que « la Bible donne à penser ». D'ailleurs la philosophie est nourrie, enrichie, et provoquée, voire défiée, par la Bible. La philosophie est en effet une sagesse

ouverte qui naît d'expériences et d'énoncés préphilosophiques. Les innombrables narrations bibliques en font partie du fait les situations et les énoncés qu'elles engagent.

La Bible provoque d'autant plus l'intelligence humaine qu'elle est portée par des communautés humaines qui s'y réfèrent comme règle de vie. Ce n'est donc pas seulement le signifiant du texte qui interroge mais l'homme religieux qui interroge tout homme par son témoignage. La catégorie du « témoignage », ainsi que l'envisage Jean-Louis Chrétien dans son œuvre philosophique, désigne la conversation d'un homme avec les autres hommes à partir d'une parole qui le transcende qui lui donne de parler. La Bible se présente ainsi comme un signifiant vivant et incarné, un texte qui a donné naissance à des formes de vie et à d'autres textes qui dialoguent avec elle. La démarche philosophique à l'écoute de la Bible ne peut que rencontrer ces textes et ces usages, tels qu'ils existent en particulier dans le judaïsme et le christianisme.

Mais la démarche philosophique que nous pratiquons ici n'est pas confessante. Elle témoigne d'un retrait, celui que Spinoza identifie à celui de la liberté de la conscience dans la recherche de la vérité. La philosophie n'est jamais inféodée à un groupe ou une doctrine quand bien même elle n'ignorerait pas la culture qui l'a façonnée. Ainsi en va-t-il de moi, façonné par de nombreuses années de lecture biblique, dans une pratique de la distance et du questionnement philosophique. Cette distance n'est pas un désaveu du religieux biblique mais l'affirmation de l'altérité nécessaire à la réception vive du texte lu et de la parole entendue. La pratique philosophique est toujours celle d'un esprit libre, c'est-à-dire un esprit qui ne fusionne avec rien, pas même avec sa propre pensée, mais ouvre une relation réflexive avec tout contenu de pensée. Il produit de l'interprétation, des usages, des écarts... avec un texte.

Ainsi, il est possible de philosopher avec la Bible. Non seulement parce que, si la Bible ne peut jamais se réduire à une production philosophique, elle possède un potentiel et une dimension philosophique. Mais aussi parce que le philosophe qui la lit, la reçoit comme une parole vivante adressée à son intelligence libre. Peut-être ce philosophe découvrira-t-il finalement, comme Jean-Louis Chrétien (*Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard-Centurion, coll. « Bible et philosophie », 2008), que

c'est la Bible qui le lit plus que c'est lui qui la lit ? Si cela advient, c'est que la Bible constitue une matrice vraie de la pensée philosophique et que sa lecture fonctionne comme un processus de réminiscence qui nous ramène à l'essence du vrai. C'est la chance, c'est l'aventure et c'est le risque de toute lecture que l'on prend au sérieux, celle de ne pas nous laisser indenne.

3. La Bible en « citations »

Alors pourquoi prendre la Bible « par citations » et non pas par livre. Je dirai que la Bible est un « livre total » de même que l'anthropologue parle d'un « fait social total », c'est-à-dire un fait qui exprime toutes les dimensions de la société, comme le mariage ou la parenté. La Bible est un « livre total » parce qu'elle exprime la vie entière, toutes les dimensions de l'existence, par tous les moyens connus de la littérature. L'*Ulysse* de James Joyce avait voulu reproduire cet effet biblique sur le territoire de Dublin ! À quoi bon réduire ce livre total à quelques unes de ces parcelles ? Un livre est un discours long et complexe dont une citation n'est jamais qu'une partie simplifiante. Il s'agira alors toujours de recontextualiser la citation pour l'interpréter correctement. Nous le ferons dans notre développement. Mais, quand bien même, la citation fait l'économie de ce que la lecture longue produit et qu'elle seule peut produire. Il ne faudra jamais l'oublier pour éviter ce que trop souvent des théologiens ont réalisé, à savoir endoctriner la Bible, s'en servir comme d'un réservoir de dogmes ou de pensée figées alors qu'elle est absolument fluide et décoïncidente, comme le remarque François Jullien (*Dieu est dé-coïncidence*, Labor et Fides, 2024).

Lorsque ceci est entendu, alors on comprend qu'une citation représente un trait saillant, tressaillant le plus souvent grâce à l'usage proverbial qui en est fait. Ainsi en va-t-il de formules comme « œil pour œil, dent pour dent » ou « qui vivra par le glaive périra par le glaive ». Il s'agit aussi d'énoncés clés qui servent de principe dans de nombreux raisonnements issus de la Bible comme ceux du décalogue ou comme « tu feras et tu comprendras ». Il s'agit parfois aussi d'énoncés étranges ou déroutants qui réclament des interprétations à l'aune de notre modernité comme la formule paulienne « femmes, soyez soumises à

vos maris ». La citation se présente alors non comme un résumé mais comme une porte vers la Bible. Elle est le plongeur par lequel on se jette dans l'océan.

Commenter des citations, c'est alors commencer à entrer dans les tressaillements multiples, riches, complexes, étranges et déroutants que la Bible suscite dans l'intelligence. Ce n'est rien que cela. Et c'est beaucoup.

4. Comment lire la Bible sans naïveté croyante ?

Dès le troisième mot de la Bible nous rencontrons son personnage central : *Elohim*, Dieu. Comment traiter philosophiquement de ce personnage ? Dieu représente plusieurs fonctions dans le discours. Il est la référence vivante d'une parole adressée à l'homme depuis ce qui le dépasse infiniment, comme si tout ce que l'existence comporte de vicissitudes se donnait à être parlé. Dieu est ainsi au moins le tout de la vie qui se fait parole et commande l'homme en lui communiquant son ordre, son commandement, sa sagesse. Il représente au moins, comme un visage, la transcendance qui commande l'homme de plus loin que l'Humanité et dont témoigne toute expérience éthique.

Avec Emmanuel Levinas (voir notre livre *Levinas pas à pas*, Éditions Ellipse, 2022), nous pouvons lire la Bible à partir de l'expérience de la responsabilité éthique et de la réflexion métaphysique. Nous le pouvons d'autant plus que la Bible a toujours été interprétée éthiquement et métaphysiquement et qu'elle s'est toujours prêtée à ces lectures dans l'Histoire qui en fait une matrice pour la philosophie première. Dieu est alors un référent primordial qui se présente comme une interpellation éthique et une question de philosophie première. Nous le lisons ainsi, sans supposer avec naïveté que nous savons de quoi nous parlons quand nous disons « Dieu ».

Par ailleurs, les textes bibliques se présentent en proposant des événements, des personnages, des contextes qu'il faut reconnaître comme sensés dans un « contrat de lecture ». Mais il ne s'agit pas d'y « croire » au sens d'imaginer que ce qui est raconté relève d'un ordre factuel. Adam, Abraham, la sortie d'Égypte, le Sinaï, la naissance de Jésus, ses miracles et sa résurrection, sont aussi des constructions narratives. Nous

les traitons comme telle. Faire ainsi n'est pas neutraliser leur vérité, c'est plutôt y ouvrir parce que la vérité littéraire, la vérité d'un texte est dans ce qu'elle permet de construire du rapport entre le réel et la pensée. L'incertitude d'être dans la fiction n'a pas d'importance pour la vérité du texte, l'importance est qu'il nous parle *comme si* c'était ainsi. Nous entendons ainsi l'alliance au Sinaï *comme si* nous en étions les contemporains pour nous positionner librement. Nous écoutons les textes des évangiles *comme si* nous étions dans la foule des auditeurs de Jésus ou parmi les apôtres, ayant à entendre quelque chose qui se dit, quelque chose qui pourrait être vrai et qui devons en juger.

Si la lecture de *La Bible en cinquante citations* vous convainc de la portée philosophique de la Bible, alors nous aurons atteint notre but.

I

L'Homme

1. Grandeur de l'Homme

« Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. »

Genèse 1, 26

Idée

L'Homme est présenté comme le chef-d'œuvre du dernier jour de la Création, à la fois son sommet, sa synthèse et son gardien. Il est son sommet parce qu'il arrive en dernier et reflète la perfection du Créateur ; il est sa synthèse – un « microcosme » – parce qu'il est une créature matérielle, vivante et spirituelle ; il est son gardien parce que son rôle est de « dominer », ce qui signifie d'exercer la seigneurie de Dieu sur la terre.

Contexte

Il existe deux récits de la création de l'homme dans la Bible : le premier se trouve tout à la fin du premier chapitre du premier livre de la Bible, le livre de la *genèse*. Le second se trouve au second chapitre. Le premier récit, d'où notre citation est extraite, est le récit de la création en six jours. Le texte donne un classement logique et complet de l'échelle des êtres dans la création, l'Homme apparaissant comme son sommet. Dans le second récit l'Homme est créé par un geste : Dieu prend de la glaise du sol et insuffle en lui l'haleine de vie (*nechama*).

Commentaire

La Bible ne propose pas de théorie abstraite et complète de l'homme. Elle présente l'homme de manière complexe, subtile et toujours existentielle.

Être « image de Dieu » est la définition première de l'homme, celle qui le différencie de tous les autres créatures. L'image (en hébreu, *Tselem*) désigne le fait que l'homme soit le représentant de Dieu dans la création. C'est à la fois une dignité, une vocation et une responsabilité, et pas seulement une trace. Être « image de Dieu », *imago dei* disent les latins, est donc une dignité spirituelle.

Attention, remarque Maïmonide au début du *Guide des égarés* (environ 1190), l'image ne désigne pas la figure d'un corps (*toar* en hébreu), comme si Dieu était corporel, de chair et de sang. *Tselem* désigne « la forme naturelle, je veux dire à ce qui constitue la substance de la chose » (*Guide*, chap. I), il s'agit ici de « la forme spécifique à savoir la connaissance intellectuelle ».

Le texte du second chapitre de la *genèse* confirme cette approche : *Dieu forma l'homme, – poussière de la terre, – insuffla dans sa face un esprit de vie et l'homme devint une âme vivante* (Gn 2,7). Le partage du souffle divin atteint *la face* de l'homme, la partie élevée de son corps et non, comme l'animal, son cœur, au centre du corps souligne Munk dans son *Commentaire de la genèse*. Et ce qui est partagé est nommé *nechama*, terme réservé à l'âme de l'homme, et cette *nechama* se présente comme une participation à l'Intelligence suprême. Cependant, si le mot *image* prend sa valeur de la référence à l'esprit, selon Maïmonide ou Thomas d'Aquin, il désigne aussi le tout humain, âme et corps : *âme vivante*, dit le texte de Gn 2,7. Le traducteur juif célèbre Onqelos (35-120) dit ainsi que l'image désigne à la fois les fonctions végétatives, sensibles et intellectives de l'homme.

Le corps de l'homme exprime donc aussi l'image de Dieu. L'homme est ainsi un microcosme.



Vocabulaire

Image (*tselem*, en hébreu) désigne la structure, la forme, la substance de l'homme.

Ressemblance (*Demout*, en hébreu) désigne la vocation de l'homme, la dignité à laquelle l'homme est appelé, c'est-à-dire sa finalité, selon Augustin d'Hippone. En revanche, pour le juif Na'hmanide (1194-1270), la ressemblance indique la « figure corporelle » car l'homme exprime en son corps l'image de Dieu et rayonne sa gloire.

Portée

Bien que les modernes, comme Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, considèrent la raison comme source d'autonomie, être « image » signifie d'abord être relatif à... ce que représente l'image, à savoir son modèle. L'Homme ne se comprend donc pas par lui-même, mais il trouve son sens et sa valeur par son modèle divin. Dès lors, la Bible soutient, comme Platon dans *Les Lois* que « Dieu est la mesure de l'homme » (Platon, *Lois* IV, 716c) c'est-à-dire la loi même de l'homme est divine et à la mesure de Dieu. Il ne tire donc pas la règle de son action du monde et de la nature. Chez Platon, cette idée n'est pas sans conséquence, même dans un contexte polythéiste. Les dieux, puisqu'ils ont une connaissance parfaite, règlent leurs actions sur ce qui est le plus juste ; l'homme devrait faire ainsi, autant dans sa conduite individuelle que dans la Cité. Une autre conséquence, chez Platon est que la politique est incapable d'instituer la religion, puisque le divin est à l'origine de la cité et non l'inverse. Les cités se trompent d'autant plus qu'elles prétendent s'auto-fonder.

L'expression de Platon est l'exacte opposée de celle de Protagoras : « L'homme est la mesure de toute chose » (Platon, *Théétète*, 152a). Cette expression est humaniste et relativiste. On la dira anthropocentrée. La vision platonicienne et biblique est au contraire théo-centrée. L'homme n'est pas le centre de lui-même. Il est comme un serviteur qui possède en son être le sceau de son maître et trouve la légitimité de ses actions en son maître. Être *image de Dieu* signifie trouver la légitimité de soi en Dieu. En ce sens la définition biblique de l'homme décentre l'homme de lui-même.

« À l'image de Dieu qu'il le créa ; mâle et femelle il les créa. » »

Genèse 1, 27

Idée

L'essence humaine s'exprime dans la différence sexuelle en structurant l'Humanité. La différence des sexes n'est donc pas un accident de la nature humaine mais une propriété différenciante.

Contexte

Dans le premier chapitre de la *genèse*, après le projet de faire l'homme énoncé dans le verset précédent, se trouve la réalisation. Ici, l'*imago Dei* s'exprime dans la différence sexuelle et sa conséquence, à savoir la fécondité comme sommet de l'œuvre des six jours, dont nous traiterons dans la citation suivante.

Commentaire

L'hébreu exprime une différence entre le concept d'Homme au sens générique, l'être humain, (*Adam*) et celui de *mâle* (*zakhor*). Adam, fait à l'image de Dieu désigne l'essence de l'être humain, celle qui est partagée par le mâle et la femelle. Tous deux possèdent une âme intellectuelle et un corps organique, tous deux possèdent la dignité des personnes. Cette dignité commune est marquée par le singulier : à l'image de Dieu il LE créa. En revanche la différence sexuelle est marquée par le pluriel : mâle et femelle il LES créa. L'homme existe structurellement dans la multiplicité dont la condition première n'est pas la différence psychique ou culturelle ou sociale mais la différence sexuelle. Le texte utilise le couple *zakhor/nekévah* qui désigne concrètement la différence génitale, c'est pourquoi la bonne traduction ici est bien « mâle et femelle ». La différence sexuelle est mise en scène dans le récit comme une structure fondamentale de l'humain.

Le second chapitre de la *genèse* présente un récit différent mais dont la logique symbolique est identique. Dieu prend de la glaise (*adamah*) et façonne Adam. *Adam haRichon* (le premier Adam), ainsi que le nomme la tradition juive, n'est pas sexué puisque son complémentaire génital n'existe pas encore. Il représente génériquement l'être humain, gardien du jardin, fait à l'image de Dieu par la participation au souffle divin.

Le récit va se développer en narrant le chemin providentiel d'une prise d'une prise de conscience fondamentale de la solitude structurelle d'Adam, l'être humain. Adam nomme les animaux mais il ne peut pas trouver une aide qui lui soit assortie, autrement dit un partenaire dans la socialité. Ni l'animal, ni Dieu ne peuvent constituer un tel partenaire. L'expérience fondamentale de l'humanité est décrite comme une solitude ontologique, peut-être ce que Husserl nommera un solipsisme, celle de l'*ego cogito*, celle du « je pense ». Ce « je pense » est générique et est l'expérience de tout être humain tout en étant qualifié de « pas bon ». Et ce n'est pas la socialité politique (hypothèse d'Aristote) ou la relation à n'importe quel autre humain (Hypothèse de Martin Buber) qui résout ce problème ontologique ; pour le texte biblique, c'est la sexuation. Le manque ontologique qui n'est pas guérissable c'est la sexuation. Et, inversement, pour « être seul avec le Seul », selon l'expression de Plotin qui sera reprise par les premiers moines chrétiens, il s'agira d'être célibataire. Et pour les juifs, le mariage relèvera à l'inverse d'un commandement : « il n'est pas bon que l'homme soit seul, je vais lui faire une aide qui lui soit appropriée ».

Le concept d'« aide » (*ezer kenegdo*) n'est pas l'idée d'une « femme de ménage » ! C'est l'idée d'une solution ontologique, d'un complément à la hauteur de la dignité d'image de Dieu. C'est pourquoi la création d'*isha* s'effectue en endormant l'Adam primordial et en lui retirant un côté. C'est alors que l'aide devant lui devint *isha*, l'humain-femme, la femme. Adam la nomme « Hava », « Ève », ce qui signifie « la mère des vivants » ou « la vivante », « la plus que vive », écrit le poète Christian Bobin. À l'opposé de la vie humaine, *Adam* signifie « le glébeux » (traduction d'André Chouraqui) ou « l'argileux ». Alors qu'Adam est fait du sol, Ève est façonnée de la matière d'Adam. Ce langage symbolique exprime la différence et la complémentarité.



Vocabulaire

Deux couples de mots sont employés pour désigner **l'homme et la femme** :

- le texte de Gn 1 utilise le couple *zakhor/nekévah* qui désigne concrètement la différence génitale, c'est pourquoi la bonne traduction ici est bien « mâle et femelle » ;
- le texte de Gn 2 utilise le couple *ich/icha* pour désigner la complémentarité ontologique et spirituelle, la dernière lettre du mot *icha* en hébreu étant une lettre du nom divin.

Portée

Malgré une égalité d'essence, la Bible transmet l'idée patriarcale d'une répartition des rôles sociaux selon la sexuation. Par exemple, dans le recensement du *Livre des Nombres* (Nb 1 et suiv.) seuls les hommes de plus de vingt ans sont recensés. Et encore, dans le *Nouveau Testament* Saint-Paul écrit : *Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence* (1 Tm 2,12). Dans le judaïsme, la femme n'a pas le droit d'être témoin dans un procès ou de remplir un rôle de juge ou de rabbin/prêtre. Souvent les arguments théologiques ont fondé cette différence dans un fait de nature, comme par exemple Thomas d'Aquin à la suite d'Aristote. Mais, si l'on admet que la Bible reconnaît à maintes reprises la grandeur spirituelle des femmes et qu'elle ne consacre pas une inégalité naturelle, alors il s'agirait de savoir pourquoi elle consacre un patriarcat ? Est-ce par soumission au temps ou y a-t-il une intention autre et mystérieuse, par exemple, de protéger les femmes et la fécondité (voir fiche 34) ?



Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la.



Gn 1, 28

Idée

L'écologie politique va retenir de ce verset l'idée que la Bible encourage l'exploitation de la nature. Mais le texte articule la fécondité et le travail dans l'exigence d'une responsabilité sur la vie de la terre. Nous avons là les principes de l'écologie biblique.

Contexte

Ce verset se retrouve dans plusieurs passages de la *genèse*. Il énonce la dignité de l'homme dans l'exercice de la fécondité et de la « domination » : *et qu'il domine sur les poissons...* (1,28). On le retrouve lorsque Dieu s'adresse à Noé après le déluge, dans le contexte de la refondation de l'Humanité après son éradication complète (Gn 6 à 9). Il exprime donc une constante anthropologique.

Commentaire

« Être image » a une signification politique qui signifie : « être le représentant de... » en portant le sceau à l'effigie du Roi. Puisque l'Homme est à l'image du Seigneur de la terre, alors il exerce la représentation de sa seigneurie sur la terre (*dominium*). Mais de quelle nature est cette seigneurie ? Que signifie d'être le représentant du créateur de la vie pour la terre ?

L'interprétation classique est celle qu'on trouve chez Descartes qui écrira, dans la lumière de ce verset de la *genèse* que « l'homme doit se rendre comme maître et possesseur de la nature » (*Discours de la méthode*). Être à l'image de Dieu signifie d'être *homo faber* et d'ainsi devenir co-créateur avec Dieu, ainsi que le développeront des philosophes comme Berdiaev, Bergson ou Simone Weil.

Comment cela s'effectue-t-il et quels en sont les conséquences ? La domination de l'homme sur la terre s'entend dans l'ordre de la puissance en commençant par l'ordre symbolique. Sa liberté fondamentale est d'orienter le sens de son existence par le projet de l'existence individuelle et collective en construisant un ordre du discours. Dans le chapitre II de la *genèse*, Adam est « nomothète », producteur de mots : il aperçoit l'essence des animaux et dessine leur classification, leur usage, leur valeur. Dans le contexte de la Bible hébraïque, cette nomination passe par le discernement de la valeur pur ou impure (cacher ou non-cacher) de la nourriture. La domination symbolique de l'homme, amplement analysée par Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, organise l'ordre du monde qui ouvre l'usage de la puissance technique comme modalité du discours. L'organisation des réseaux ferrés, par exemple, refonde la géographie et l'économie en changeant les vitesses de déplacements, en situant des gares, en facilitant ou compliquant les déplacements. La domination technique est le résultat de la domination symbolique.

Quelle différence faire entre le *dominium* de l'homme et la tyrannie de l'exploitation sans limite de la terre exprimé dans un capitalisme débridé ? Le texte de *Genèse* 2,15 précise l'orientation du don de la terre : *Le Seigneur plaça l'homme dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder*. *Cultiver* (*l'avdo*) signifie travailler la terre pour lui permettre de produire un fruit savoureux ; *garder* (*léchaméra*) indique le devoir de préserver, de soin et d'attention. Ici le *dominium* est un acte éthique consistant à maintenir l'intégrité de la terre en lui permettant de demeurer habitable et féconde. L'enjeu est la vie de la terre, son *bios*, et pas seulement sa matérialité. La vie se domine en s'accompagnant. La démarche écologique apparaît présente à plusieurs reprises dans la Bible comme par exemple dans la nécessité d'un chabbat de la terre (*chemita*) de son jubilé et exprimé en Lv 25,1-13. Au contraire, dans une expression symbolique, la terre se rebelle contre la domination du Dragon (une figure du mal) dans le livre de l'*Apocalypse* (Ap 12,16) et vient en aide à la Femme comme figure de la vie.

Le texte associe deux appels : la fécondité et la domination. Ici la mention de la fécondité précède celui de la domination. Emmanuel Levinas, dans *Le temps et l'autre* (1947), analyse la fécondité comme une structure temporelle à l'opposé du travail : le travail vise la survie et résiste à la mort alors que la fécondité est l'ouverture à l'enfant sous la