

**A propos des références bibliques utilisées  
par le Grand Rabbin Gilles Berheim dans son texte  
*Mariage homosexuel et adoption : ce que l'on oublie souvent de dire, 2012*<sup>1</sup>**

Le texte du grand rabbin rencontre beaucoup d'échos et les responsables des diverses confessions chrétiennes y font volontiers référence en manifestant leur accord avec l'argumentaire, principalement en raison de l'évidente légitimité de son auteur en matière d'interprétation du donné biblique.

Ayant lu ce texte une première fois et après qu'aux arguments énoncés par moi sur le débat en cours l'on m'ait à plusieurs reprises répondu en me renvoyant à ce texte, je suis allé le relire avec davantage d'attention. Je n'ai pas le temps de mettre par écrit l'ensemble des réflexions qu'il me suggère. Je trouve très bien faite toute la première partie mais beaucoup moins la deuxième – en particulier la « fixation » sur le courant LGBT et sa prétendue « volonté » de nier la différence sexuelle. Mais ce qui m'intrigue le plus, c'est le contenu des arguments bibliques, étant donné l'extraordinaire richesse de la tradition dont le Grand Rabbin Gilles Bernheim est un représentant éminent. Je m'en tiens à cette dimension du texte et je me contente de noter, en le suivant, les questions qu'il me pose. Je m'en voudrais de paraître faire la leçon à quiconque. Ayant, à l'invitation entre autres de mes frères juifs, fait mien depuis longtemps « le devoir de l'étude », je cherche simplement à dire ce qu'il me semble avoir retiré de ma propre fréquentation des textes et des commentaires.

***G.B. – p. 5 : « Ma vision du monde est guidée par la Bible et par les commentaires rabbiniques – ce qui ne surprendra personne. Concernant les sujets-clés de la sexualité et de la filiation, elle est fondée sur la complémentarité de l'homme et de la femme. Dans cet essai, je me suis référé exclusivement au livre de la Genèse... »***

- C'est le mot de « complémentarité » qui me fait réagir d'abord. Le mot est utilisé dans le deuxième sous-titre de la deuxième partie : « la vision biblique de la complémentarité homme-femme ». J'en viendrai tout à l'heure au contenu de cette sous-partie. Je m'intéresse seulement ici à son titre annoncé dès le début du document et à l'importance accordée au terme de « complémentarité ». Ce terme est-il vraiment approprié ? Sont complémentaires des choses qui doivent s'ajouter les unes aux autres pour former quelque chose de complet, le tout dont elles ne sont alors que les parties ou les éléments. L'homme et la femme sont-ils complémentaires et, s'ils le sont, sur quel registre le sont-ils ? Qu'il faille, biologiquement, le rapprochement des deux sexes, plus précisément des deux gamètes pour la reproduction de l'espèce, c'est bien clair. Mais je ne suis pas du

---

<sup>1</sup> <http://www.grandrabbindefrance.com/mariage-homosexuel-homoparentalité-et-adoption-ce-que-l-oublie-souvent-de-dire-essai-de-gilles-bern>

tout certain que GB veuille donner la priorité à ce registre (et donc encore moins au registre anatomique de « l'emboîtement » des deux sexes). Qu'ils soient complémentaires en humanité, dans la mesure où des hommes/des femmes qui voudraient ne connaître que des hommes/des femmes, voire même s'emploieraient à bâtir un monde dans lequel il n'y aurait que des hommes/des femmes, manqueraient évidemment quelque chose et mutileraient profondément leur propre humanité, c'est bien clair aussi – et pas seulement parce qu'ils ne pourraient tout simplement pas « donner la vie ». Mais « complémentarité » est-il le mot juste sur ce registre ? En milieu « mixte », c'est-à-dire dans l'ordinaire des jours, quand hommes et femmes coexistent, sont réunis ou simplement en relation les uns/les unes avec les autres, forment-ils un tout complet ? Cela n'a pas de sens. On nous a suffisamment parlé et convaincu de la transcendance de l'autre, de sa dimension d'inappropriable, de l'infini que signifie son « visage » et sa personne, pour que nous ne jugions pas très pauvre, voire même suspecte, l'idée que pour moi homme/femme la femme/l'homme est un « complémentaire » – l'idée d'une « totalisation » possible et suffisante (cf. Levinas, *Totalité et infini*). Et je ne parle pas de tout ce que l'adjectif a pu recouvrir en matière et en manières de hiérarchisation et de différenciation des deux sexes.

- Certes le contexte permet de présumer que le registre sur lequel cette complémentarité est invoquée est celui de l'institution de la famille et particulièrement de la structuration psychique des enfants : « [un enfant] a besoin de savoir qu'il est issu de l'amour et de l'union entre un homme, son père, et une femme, sa mère, grâce à la différence sexuelle de ses parents » (p. 9).
- Mais comme, dans la réflexion sur la famille et l' « institution des enfants », il n'est pas simple de situer et d'articuler justement la place et la contribution propres du sexuel et de l'interpersonnel, il est prudent de ne pas alimenter inutilement la « boîte à fantasmes ». Or « complémentarité » a une longue histoire sur ce registre. L'un des objectifs, par exemple, du *Banquet* de Platon est de montrer que ceux qui s'imaginent (comme Aristophane avec le célèbre mythe de l'androgyne, des « sphères » primitives) qu'Eros est au travail entre les deux sexes parce que chacun est la moitié d'une totalité que les dieux auraient « coupée en deux », totalité que le désir amoureux s'emploierait donc inlassablement à tenter de reconstituer, ceux-là, suggère Platon, font fausse route dans l'intelligence de ce que c'est qu'aimer. L'amour ne consiste pas à viser l'appropriation d'un autre « complémentaire » – son assimilation –, mais, tout au contraire, à entretenir une relation telle qu'elle puisse vérifier sa justesse dans sa capacité à « engendrer dans la beauté » (ou « à terme », selon les traductions) pas seulement le tiers mais aussi chacun de ceux qui sont concernés par la relation, autrement dit chaque fois l'autre et, bien sûr aussi, soi-même. Ce qui est visé pour cet autre c'est, pourrait-on dire, son « altération » : œuvrer pour qu'il devienne et soit reconnu le plus « autre » possible, c'est-à-dire le plus « lui-même », et donc tout autre que « complémentaire ». Non pas (se) compléter, mais (se) « creuser ».
- Je passe donc directement au contenu de la deuxième sous-partie de la deuxième partie (p. 21) : « la vision biblique de la complémentarité homme-femme ».

**G.B. – p. 21 : « Ce principe [de la complémentarité homme-femme] trouve, pour moi, son fondement dans la Bible. [...] “D-ieu créa l’homme à son image, à l’image de D-ieu il le créa, il les créa homme et femme” (Genèse 1,27). Le récit biblique fonde la différence sexuelle dans l’acte créateur. [...] La Genèse ne voit la ressemblance de l’être humain avec D-ieu que dans l’association de l’homme et de la femme (Gn 1,27) et non pas dans chacun d’entre eux pris séparément. »**

- Je suis très étonné par la traduction qu’utilise GB. Ayant eu moi-même un jour à étudier « universitairement » ce texte et ayant dit aussi en prétendant citer Gn 1,27 « homme et femme il les créa », l’on m’a vivement repris : il est écrit non pas « homme et femme » mais « mâle et femelle ». C’est effectivement ainsi que traduisent la Bible du Rabbinate, celle de Chouraqui, les bibles chrétiennes que j’utilise, etc.
- Cela change-t-il quelque chose ? Je crois que oui. Les termes utilisés ici (1,27) en hébreu comme en français valent pour l’homme comme pour l’animal (hb. *zakar/nekebah*, cf. 6,19 et s. quand Noë embarque un couple de chaque espèce). La correction que l’on m’avait imposée m’a beaucoup fait réfléchir. Si ce n’est pas « homme et femme » qui est écrit (cela n’intervient qu’en 2,23 : *ish/isha*) mais « mâle et femelle », la question est : pourquoi préciser pour Adam (l’homme au sens générique, *anthrôpos-homo* et non pas *anèr-vir*) qu’il a été créé « mâle et femelle » et ne jamais avoir pris soin de le faire pour l’animal alors qu’il est évident qu’à de rares exceptions près les animaux eux aussi ont été créés « mâle et femelle », chacun « selon son espèce » ? Pour les animaux (mais aussi pour les végétaux), Gn 1 répète en effet à satiété qu’ils ont été créés « selon leur espèce », « portant leur semence ». C’est comme si pour les animaux, la différence sexuelle allait de soi, « sans dire », et que, pour les hommes, elle prenait soudain un relief particulier. Cela irait donc mieux en le disant ? Mais quoi précisément ? Qu’en penser ?
- Voici les réflexions qui me sont venues au fil des ans – principalement, là encore, en contexte universitaire – au fur et à mesure des occasions professionnelles que j’ai eu d’étudier et de commenter ce passage. Ce qui me semble pointé en 1,27 c’est moins la différence sexuelle pour elle-même – elle va en effet de soi, chaque fois qu’il y a du vivant ayant à entretenir et à reproduire sa vie de vivant spécifique – que ce qu’il y a précisément de spécifique pour ce vivant qu’est l’homme, dont il est bien clair qu’il est différencié sexuellement comme l’animal. Dans le texte, ce spécifique est indiscutablement signifié, bien que de manière énigmatique, par l’énoncé, splendide autant qu’inattendu : « Dieu créa l’homme à son image ». Réfléchissons. Une image n’étant une image que parce qu’elle reproduit quelques traits significatifs de son modèle, pour savoir en quoi l’homme est image de Dieu et par conséquent en quoi là est sa spécificité, il faut avoir une idée de ce qu’est Dieu, de ce qui est significatif de Dieu – et inversement : pour savoir ce qu’est un modèle, il n’est pas de mauvaise méthode de se servir d’une image significative de ce modèle, et par conséquent pour Dieu, de l’homme. Or rien d’autre dans le texte ne nous est dit de Dieu – mais ce n’est pas peu ! –, sinon qu’il crée, qu’il crée en disant (dix paroles) et que ce qu’il crée est bon (sept fois). Incidemment aussi qu’il y a du pluriel « chez » Dieu – « Faisons l’homme... ». Tous traits qui ont à voir avec quelque chose de profondément

personnel et d'individuel – Dieu est Un, *Adonai Ehad*, Dt 6,4 – en l'être porteur de ces traits : vouloir, vouloir quelque chose de bon, concevoir par soi et pour soi ce bon-là, parler, « en » parler à d'autres, faire, faire ce que l'on veut, en prendre et en porter la responsabilité, réfléchir ce que l'on fait, l'évaluer, au besoin se reprendre, etc.

- En quoi donc créer l'homme en mettant l'accent sur le fait qu' « il les créa mâle et femelle » est-il produire une image significative de Dieu et mettre ainsi en évidence ce qu'il en est de la spécificité de l'homme ? Manifestement, non pas en ce que l'espèce humaine est composée comme toutes les espèces des deux sexes « complémentaires », mais en ce que les êtres porteurs chaque fois d'un sexe (le mâle est non-femelle et vice-versa), au lieu d'être les simples agents d'un processus qui se décide d'au-dessus et comme d'en-dehors d'eux – parce que, sur la mise en œuvre de ce processus, ils n'ont aucunement « voix au chapitre », mais seulement, à leur place et sans objection possible, « leur espèce » –, sont chaque fois, l'un et l'autre, l'un comme l'autre et comme Dieu lui-même, des personnes – il y aussi du pluriel en l'homme : « A l'image de Dieu, il *le* créa, mâle et femelle il *les* créa » –, c'est-à-dire des êtres qui veulent, qui veulent quelque chose de bon, qui le conçoivent par eux-mêmes et pour eux-mêmes, qui parlent, « en » parlent à d'autres, font, font ce qu'ils veulent, en prennent et en portent la responsabilité, réfléchissent ce qu'ils font, l'évaluent, au besoin se reprennent, etc.
- Conséquence immédiate de l'être personnel et individuel de ces personnes que sont chaque fois et chacun chaque homme et chaque femme : quand ils veulent (ou désirent : conscience et inconscience mêlées) faire un enfant (pro-créeur : cela a profondément à voir avec le geste créateur, et donc avec le statut d'image là aussi) – et c'est ce à quoi s'emploient assez naturellement un mâle et une femelle quand ils sont en présence l'un de l'autre –, au lieu d'être des agents impersonnels d'un processus enclenché d'au-dessus d'eux, ils ont à se comporter en personnes, en personnes qui sont chaque fois en présence non pas d'un être complémentaire mais d'une autre personne – chaque personne étant chaque fois « unique en son genre, la seule de son espèce » (en grec : *monogénès*, cf. Jn 1,18). Faire un enfant ce sera bien sûr requérir la différence sexuelle, non pas pour « s'emboîter » complémentirement sans autre forme de procès, mais pour le « causer », c'est-à-dire ensemble, sexuellement bien sûr, mais d'abord et surtout inter-personnellement, dia-logiquement – le *dia* ne voulant pas dire « deux » mais « à travers », à travers l'échange de paroles, de raisons, d'amour –, le vouloir, le vouloir comme quelque chose de bon pour chacun mais aussi pour « l'autre » à venir, le parler, « en » parler en visant évidemment l'accord – « cœur » à « cœur » –, dans le respect de la personnalité de chaque personne, de son individualité d'individu, se promettre des choses, s'engager à tenir parole, à s'assister mutuellement, prendre et porter chacun la responsabilité de ce que l'on dit et fait, en particulier la responsabilité d'un soin et d'une attention inconditionnels à l'égard du petit être qui aura à « venir au monde » du fait du rapport, etc. C'est pourquoi il est surprenant de voir GB s'exprimer en faisant comme si c'était la différence sexuelle qui était l'image de Dieu – alors pourquoi ne le serait-elle pas aussi chez l'animal ? –, là où le contexte incline plutôt à penser que l'image de Dieu est d'abord dans la différence inter-personnelle. Pour

Adam, l'homme « générique », le « genre » humain, c'est dans la différence inter-personnelle, dans l'être-personne chaque fois de chacune des personnes, que prend sens la différence sexuelle. Certes, c'est sur la différence sexuelle que s'étaye et s'incarne le rapport inter-personnel, mais tout simplement parce que c'est là que « commence » l'homme – « au commencement, Dieu créa » –, que l'humanité s'articule sur l'animalité, l'institution humaine sur le donné naturel, la parole sur la vie. D'instrument qu'elle était – et avec elle les spécimens porteurs de cette différence – au service de la reproduction de l'espèce, la différence sexuelle, avec la création de l'homme « mâle et femelle », est comme déportée pour être le fait non plus de l'espèce mais de personnes, d'individus conscients, désirants, parlants, responsables, mais surtout chaque fois absolument uniques. La différence sexuelle ne peut pas, à elle seule, fonder la personnalité des personnes. La personnalité des personnes trouve son fondement « ailleurs », ici dans la parole du créateur, cet être éminemment personnel qui les appelle chacune à être ce qu'elles sont, qui a voulu comme quelque chose de bon la personnalité de ces personnes, l'individualité de ces individus, chacun-e et chaque fois uniques, chacun-e et chaque fois autres, « infiniment » autres.

- Il m'est arrivé de soutenir que l'inter-personnalité, le devoir de reconnaissance dû à l'autre en tant qu'autre était à son maximum, que l'altérité de l'autre atteignait une sorte d'apogée lorsque l'être humain d'un sexe est en présence de l'être humain de l'autre sexe – comme si la différence sexuelle augmentait en quelque sorte le coefficient d'altérité. Je ne le soutiens plus aujourd'hui, sans évidemment être quitte du mystère de l'altérité de l'autre sexe. Mais précisément, parce que le rapport avec l'autre sexe peut aussi se concevoir comme un rapport de complémentarité, d'emboîtement, il n'est pas certain que l'éloge de la différence sexuelle comme symbole de l'altérité à son maximum soit toujours absolument exempt d'idéologie – au sens où est idéologique un discours qui s'emploie à masquer les intérêts au service desquels il travaille : domination, exploitation, instrumentalisation, etc. L'altérité est à son maximum chaque fois qu'une personne est en présence d'une autre personne : sur ce registre là, il n'y a, quoi qu'on fasse ou dise, jamais de « minimum » acceptable. Le reproche souvent fait dans ces parages à la relation homosexuelle est, pour cette raison, très discutable. On entend en effet parfois arguer qu'un homme/une femme, parce qu'il/elle est un homme/une femme, c'est-à-dire du même « genre », sait davantage et de l'intérieur ce qu'éprouve un homme/une femme que ce qu'éprouve une femme/un homme – la personne de l'autre « genre » –, et qu'en cela il/elle est moins confronté-e à l'altérité que lorsqu'un homme/une femme est en présence d'une femme/d'un homme. Peut-être. Ce qui est certain c'est qu'il n'est jamais bon signe qu'une personne, au sujet d'une autre personne, en vienne à prétendre : « toi, je te connais » – encore moins à prétendre savoir que c'est sur ce mode déficient-là que les « autres » vivent leur relation. Il se pourrait bien d'ailleurs que l'interdit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance ait justement à voir avec ce genre de prétention.
- Je suis donc perplexe, pour ne pas dire plus, devant l'affirmation de GB : « La Genèse ne voit la ressemblance de l'être humain avec D-ieu que dans l'association de l'homme et de la femme (Gn 1,27) et non pas dans chacun d'entre eux pris

séparément. » Il y a en tout cas d'autres lectures possibles de 1,27 – surtout, je le répète, que GB s'appuie sur une traduction assez inhabituelle. L'affirmation est d'autant plus surprenante que GB évoque lui-même (p. 22) une tradition midrachique qui voit dans l'Adam « mâle et femelle » de 1,27 l'androgynisme qui ne sera différencié que par la venue au jour et la co-présence d'*Ish* et *Isha* en 2,23 :

« Le second récit de la création approfondit cet enseignement en présentant l'acte de création de la femme sous forme d'une opération chirurgicale par laquelle D-ieu extrait du plus intime d'Adam, celle qui deviendra sa compagne (2,22). Désormais, ni l'homme ni la femme ne seront le tout de l'humain, et aucun des deux ne saura tout de l'humain. »

- Voici ce que je lis chez Lytta Basset, *Aimer sans dévorer*, Albin Michel 2010, p. 234-235 :

« “Je ferai pour lui (la créature terrestre) un secours comme son co-répondant (ou son partenaire)”, dit Dieu (2,18). Notons d'emblée le “comme” : on ne confondra pas le partenaire avec le secours idéal, autrement dit le sauveur ; mais il sera “un secours comme” – comme quelqu'un à qui l'on peut faire appel, sur qui l'on peut compter. Puisqu'une femme va être créée, on attendrait un féminin (qui existe en hébreu), ce qui n'est pas le cas. Le mot, au neutre ou masculin ('ezer et non 'ezrah), peut concerner tous les types de relation, entre hommes, entre femmes, et non exclusivement entre homme et femme ; il est donc question de n'importe quelle forme de partenariat entre deux êtres humains. [...] Nous sommes dans la structure de base de toute relation interpersonnelle : deux “je” qui se répondent – des “co-répondants” –, et *en cela seul* consiste le secours qu'ils se portent l'un à l'autre ; c'est la parole échangée qui les sauve. Chacun a besoin de celle de l'autre, sans quoi il se noie dans l'isolement et l'incompréhension. Ainsi l'altérité est-elle plus essentielle que la différence sexuelle : il importe par-dessus tout, dans une relation aimante, que la parole du partenaire soit inassimilable, fondamentalement autre. [...] L'utilisation massive de Gn 2 dans les liturgies de mariage ne me dérange pas en soi. Mais je regrette beaucoup que n'y soit pas pris en compte ce détail essentiel : l'altérité, la différenciation par la parole précède en importance l'union amoureuse et lui donne ses seules fondations stables. »

***G.B. – p. 22 : « C'est précisément dans la relation d'amour, qui inclut l'acte sexuel par lequel l'homme et la femme “deviennent une seule chair” que tous deux réalisent leur finalité propre : être à l'image de Dieu. »***

- Je lisais tout récemment le livre d'entretiens de Jean-Luc Marion avec Dan Arbib l'un de ses anciens étudiants devenu philosophe comme lui (*La rigueur des choses*, Flammarion 2012). Or voici une intervention de Dan Arbib, p. 199 :

« Un verset de la Genèse dit, au sujet d'Adam et Eve : “C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme et ils feront une seule chair.” En vérité l'hébreu ajoute un datif : “et ils seront

*pour* une seule chair”, ce que les rabbins interprètent en indiquant que l’homme et la femme seront *pour l’enfant*. L’enfant devient ici l’horizon de la relation érotique. »

Voici, par exemple, le commentaire de Rachi sur 2,24 :

« Une seule chair. L’enfant est créé par les deux parents, et c’est en lui qu’ils deviennent une seule chair. »

Maintenant celui de Lytta Basset, *op. cit.*, p. 113 :

« Une petite préposition de rien du tout, dans le texte hébreu, ouvre un horizon inattendu : “ils sont pour une seule chair”, “vers, en direction d’une seule chair.” On a parfois compris cette chair comme une manière de parler de l’enfant, fruit du couple. Cela me paraît restrictif. D’abord qu’en serait-il des couples stériles ? Seraient-ils dispensés du travail de séparation d’avec leurs parents ? Privés du fort attachement de l’un à l’autre ? Et le lien conjugal n’aurait-il qu’une seule finalité, la procréation ? Ensuite, quand on comprend “une seule chair” comme l’évocation d’une intense union, d’une harmonie relationnelle incarnée dans le réel des jours, la préposition résonne comme un remarquable garde-fou : les conjoints ne sont pas “attachés” dans une fusion imaginaire et mortifère – n’être plus qu’un –, ils sont “(orientés) vers, pour, en direction d’une seule chair”. Leur communion n’est pas un englutissement dans la pensée unique. Ils sont toujours *tendus vers* un accord fécond, ils y aspirent et le concrétisent plus ou moins mais n’y parviennent jamais parfaitement. L’altérité de chacun est sauvée. Ils n’attendent pas l’un de l’autre l’amour absolu qu’ils attendaient de leurs parents. Ils restent réalistes : aussi unis soient-ils, ce sont des êtres de “chair”, mot qui dans la Bible désigne la condition humaine fragile, mortelle, limitée. »

Voici enfin ce qu’écrit Marion ailleurs (*De surcroît*, PUF 2001, p. 118) à propos de la chair, concept éminemment biblique mais aussi concept clé de la phénoménologie contemporaine :

« La chair a justement en propre la seule authentique propriété individuelle, à savoir l’appropriation de l’individu à lui-même. Jamais deux *ipse* ne sont la même chair, ni n’ont la même chair. L’injonction qu’ “ils ne feront qu’une seule chair” resterait un vœu pieux sans cesse démenti, s’il ne pouvait s’entendre de la chair de l’enfant à naître, effectivement commune. Mais ce que l’on nomme parfois encore “l’union charnelle” se caractérise précisément parce qu’elle nous fournit la preuve la plus indiscutable que la chair de l’autre me reste absolument inaccessible, comme la mienne, pour lui. Le plaisir ne se partage pas, surtout si deux plaisirs s’entr’activent et s’accomplissent simultanément. Aussi loin qu’il s’agit de ma chair, seul moi y suis pris – et c’est la mienne. Dès que je n’y suis pas pris, commence la chair où il s’agit d’un autre *ipse*. Il n’est de monade que charnelle. »

- J'ai du coup du mal à comprendre le commentaire de GB. En quoi est-ce « par la relation d'amour incluant l'acte sexuel que l'homme et la femme réalisent leur finalité propre et deviennent image de Dieu » ? Le propos est, je trouve, pour le moins ambigu. Comment là encore ne pas donner une sorte de crédit au fantasme de « totalité » : voir le « une seule chair » comme ce qui se produit au moment où l'homme et la femme « vont ensemble » – en latin, c'est le verbe *co-ire* – et faire résider l'image de Dieu là ? Comment alors comprendre qu'en 2,24 la découverte mutuelle de *Ish* et *Isha* se fasse en contexte de stricte séparation : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère... » ? On saisit certes que ce qui importe dans les propos de GB c'est « relation d'amour », relation d'amour en situation d'altérité chaque fois maximum. Mais serait-ce alors que les autres relations d'amour – qu'elles incluent ou non l'acte sexuel – ne permettraient pas aux hommes et aux femmes de réaliser « complètement » leur finalité, de devenir « complètement » image de Dieu ? Faut-il voir là un point de divergence entre le judaïsme et le christianisme – ce dernier ne dispensant bien sûr jamais de la « relation d'amour » mais valorisant considérablement des relations qui excluent l'acte sexuel ?

**G.B. – p. 22 : « Le désir fait découvrir à l'homme l'altérité sexuée au sein de la même nature : "Pour le coup, c'est l'os de mes os, et la chair de ma chair !" (Gn 2,23), et l'ouverture à cet autre lui permet de se découvrir dans sa différence complémentaire : "elle s'appellera Isha car elle est tirée de ish". »**

- Que la découverte de l'altérité se fasse sur le chemin du désir et du désir sexué – ce que le désir est toujours –, c'est bien clair. Mais, là encore, outre que l'on retrouve l'idée de complémentarité, je suis étonné par l'usage fait de la citation. Certes bien des discours et homélies de mariage ont commenté « os de mes os, chair de ma chair », mais j'en ai trouvé certains plus incisifs que d'autres lorsque, passés l'émerveillement de circonstance et les propos convenus, ils invitaient précisément à s'interroger sur le coefficient d'altérité de l'exclamation.
- Je cite un peu longuement André Wénin, *D'Adam à Abraham*, Cerf 2007, p. 78-81 :
 

« [...] Aucune question, aucun dialogue, seulement un émerveillement dont la femme est l'objet et qui semble la réduire au silence. Aussi, même si son impression première est plutôt positive, le lecteur ne peut s'en contenter. [...] Les mots enflammés qui jaillissent de l'homme méritent que l'on s'interroge à leur sujet : ce qu'il dit devant la femme ne reflète-t-il pas autre chose, que dissimulerait son émerveillement sincère ? [...] Lorsqu'il affirme avec force "hors-d'homme (*mè'ish*) a été prise celle-ci", l'homme est tout à fait en porte-à-faux [...], la femme est prise de "l'humain" indifférencié (*ha'adam*) ; elle est un côté de cet humain, une partie de ses os et de sa chair – l'homme étant l'autre côté. Dès lors quand [il] affirme que *'ishsha* est tirée de lui, *'ish*, il se trompe. [...] Il efface [...] l'effet de la torpeur où Adonāi Elohim a plongé l'humain, il fait comme si rien n'échappait à son savoir. Bref, il s'efforce de "reprendre connaissance", tout en parlant comme si ce qu'il ignore n'avait pas eu lieu. [...] C'est clairement par rapport à lui-même que l'homme situe la femme. A



l'entendre, elle est ce qui lui a été enlevé ; elle est lui hors de lui. La répétition insistante de la préposition *min* ("hors de") et des possessifs est révélatrice à cet égard. Elle trahit la façon dont l'homme vit la séparation. Il est contraint de l'enregistrer (*min*), mais en même temps, il tente de réduire l'éloignement, la fracture qu'elle impose, en affirmant que ce que l'autre est vient de lui et, en quelque sorte, lui appartient. [...] Il se met lui-même au centre et ramène la femme à lui, reprenant symboliquement les os et la chair qui, d'après lui, lui ont été pris ; il fait d'elle un être dépendant de lui puisque tiré de lui, tandis que cette mainmise lui permet de croire qu'il la connaît, qu'elle ne lui échappe pas, qu'avec elle, il reste dans le même, le connu, le familier [...] comme si l'altérité n'était pas constitutive de ce qu'elle est. [...] Loin de consentir au manque, il tente de ramener à lui celle en qui il voit ce qui a été pris de lui. C'est là un geste de convoitise [...]. C'est cette convoitise qui le guide lorsqu'il renâcle à accepter la limite qui scelle le deuil du tout. [...] A ce point, le lecteur tient peut-être la raison pour laquelle le narrateur appelle l'homme (mâle) "l'humain", *ha'adam*. Le désigner ainsi peut être en effet une manière de rendre la réalité du personnage de l'homme qui se comporte comme s'il était l'humain intégral, inentamé, sans manque. »

- La « complémentarité » peut donc se rencontrer aussi – surtout ? – dans les parages de la convoitise. Par conséquent, que le passage en question (2,23-24) soit emblématique pour l'homme de « l'ouverture à cet autre » qu'est la femme parce qu' « il lui permet de se découvrir dans sa différence complémentaire » ne va nullement de soi. Ne serait-on pas déjà plutôt dans la logique du serpent qui s'immisce dans l'histoire dès le verset suivant (2,25 puis 3,1) ? André Wénin (*op.cit.*, p. 80) remarque en outre que les noms choisis (*ish/isha*) « donnent à penser que les deux noms proviennent d'une même racine, l'un étant le masculin, l'autre le féminin. De la sorte, la différence est minimisée. [...] Ainsi, [...] il se confirme que l'homme perçoit sa relation à la femme comme un lien entre frère et sœur. »
- Quand GB reprend (bas de la p. 22) la citation de 2,24 (« Tous deux ne feront plus qu'un – une chair unique »), il précise : « en hébreu, "une chair unique" renvoie à l' "Unique", *Ehad* – le nom divin par excellence, selon la prière du Shema Israël : "Ecoute Israël, le Seigneur est notre D-ieu, le Seigneur est UN – *Adonai Ehad* (Dt 6,4)". » De quel Un s'agit-il ? Sur quel registre ? Le Un de la fusion de deux en un – les complémentaires – ou le Un de la séparation – de la distinction des individualités ? Voici ce que disent, cités par Lytta Basset, Jean-Yves Leloup (*op.cit.*, p. 217) :

« La plupart des mariages ne sont pas des alliances. Pour qu'il y ait alliance, il faut qu'il y ait deux "entiers" [...] la rencontre de deux "entièretés". Or la plupart des mariages sont la rencontre de deux moitiés [...], un inconscient qui rencontre un autre inconscient. »

Et Emmanuel Levinas (p. 199) :

« L'altérité et la dualité ne disparaissent pas dans la relation amoureuse. [...] Le pathétique de la relation érotique, c'est le fait d'être deux, et que l'autre y est absolument autre. »

- Quand, en Jn 17,23, Jésus dit : « La gloire que tu m'as donnée je la leur ai donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un », de quel Un s'agit-il ? Le Un de la fusion ou le Un de la distinction des « uniques », qui seule permet l'union sans confusion ? Ne pourrait-on pas entendre aussi bien : « Qu'ils soient un chacun comme nous sommes un chacun » ?

**G.B – p. 23 : « En contre-point, le chapitre 3 de Gn présente le péché comme le refus de la limite et par là de la différence : “D-ieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal” (Gn 3,5). »**

- Etonnement là encore, quand 3,5 est cité sans que rien ne soit dit du verset immédiatement précédent qui détermine pourtant fortement le contexte de compréhension : « Le serpent dit à la femme : “Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait etc.” » Autrement dit : sans préciser que la phrase que l'on cite n'est pas un énoncé du narrateur sur Dieu (comme par exemple en 1 ou 2 quand il est écrit : « Dieu dit..., Dieu fit... »), mais une parole du serpent, ce qui ne peut pas être sans conséquence sur le sens de ce qu'on lit. Ainsi quand on s'appuie sur le « vous serez comme des dieux » pour laisser croire que là serait « le refus de la limite et par là de la différence », comment concilier cela avec ce que l'on a pourtant lu et célébré dans le chapitre précédent lorsque le créateur dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » ? Ce qui serait bon, et même très bon, ici – d'être « à l'image de Dieu », autrement dit, pour qu'il y ait sens à être « image », un peu comme le modèle et donc un peu « comme Dieu » –, serait mal et même très mal là ?
- Je me souviendrai longtemps de l'illumination qui a résulté pour moi de la lecture des pages que Paul Beauchamp consacre au « serpent herméneute » dans *L'un et l'autre testament II*, Cerf 1990, p. 137 et s. : « Le serpent ne représente pas la parole, mais ce qui peut passer pour la parole, sans l'être. [...] Parole et serpent s'opposent comme l'épée et le miroir etc. » Et André Wénin, *op. cit.* p. 96 :

« Tout en disant le vrai, il insinue le faux. Et, tandis que de sa langue bifide il joue ainsi sur la faculté qu'a le langage de créer de l'ambiguïté, il sème le doute à propos de ce que Dieu a vraiment dit [...] »

- C'est pourquoi j'ai du mal à comprendre que l'argumentaire de GB se termine (p. 23, avant la conclusion proprement dite) à la fois par une nouvelle stigmatisation de la théorie du « gender » – « refus de l'altérité, de la différence » – et, surtout, par une reprise de 3,5 – « prétention de “connaître” [...] et ainsi d'être “comme des dieux” », c'est-à-dire d'une parole qui est placée dans la bouche du serpent. Pour tout dire, cela m'attriste beaucoup. Pourquoi ? Parce que j'aurais de beaucoup préféré trouver les raisons de résister à la tentation de la convoitise et du refus de la limite dans les parages du créateur de Gn 1 et 2 plutôt que dans ceux du serpent de Gn 3. Car, si j'ai bien lu, le créateur me semble être avant tout – nous lisons Gn 1

avant Gn 2-3 – ce Dieu qui, avant de signifier à d'autres la beauté et la bonté de l'auto-limitation, « met toute sa joie » (« Toi, tu es mon fils... », Mc 1,11) à la choisir délibérément pour lui-même dans le don qu'il se/nous fait d'exister librement et au pluriel, en alliance avec lui mais en dehors de lui, autrement dit d'être « à son image » : Un mais « pas-tout ».

*Loïc de Kerimel*  
*18 janvier 2013*