

REVUE
THEOLOGIQUE
DE
LOUVAIN

1977, fasc. 3

« Une aide qui lui corresponde »

L'exégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de
l'Ancien Testament, du judaïsme et du
Nouveau Testament

Le récit de la création de la femme en Gen. 2, 18.20-24 a été compris très diversement au cours des siècles; on peut cependant dégager deux tendances fondamentales dans l'histoire de son exégèse.

Pour la plupart des interprètes aujourd'hui, le récit suggère essentiellement que l'homme trouve sa joie et son achèvement grâce à la femme : en elle, il découvre enfin un être d'une nature correspondante à la sienne. Le texte, dans sa pointe, insiste sur la *similitude* de deux *partenaires*.

A côté de cette exégèse il en est une autre plus familière aux lecteurs du Nouveau Testament, car souvent défendue par Saint Paul ainsi que dans le judaïsme et chez nombre de Pères. L'attention à certains détails du récit, création de la femme *pour* l'homme, *après* lui et *à partir de* lui, amène en effet l'Apôtre à conclure : « l'homme est le chef de la femme » (1 Cor. 11, 3; Eph. 5, 23; 1 Tim. 2, 12), même si cette suprématie est parfois tempérée par le précepte de l'amour ou des considérations sur l'unité « dans le Christ » (Gal. 3, 28; 1 Cor. 11, 11)¹.

¹ Pour la première interprétation, cf. K. WESTERMANN, *Genesis*, (*Biblicher Kommentar* 1, 1), Neukirchen, 1974, 312 : « in ihr (la femme) kommt die Erschaffung des Menschen wie sie von Gott gemeint war, zu ihrem Ziel : jetzt ist das Werk gelungen... jetzt ist es gut ». G. VON RAD, *Das erste Buch Moses, Genesis*, (*Das Alte Testament Deutsch* 2-4), Goettingue, 9^e éd., 1972. Trad. angl. : *Genesis. A Commentary*, Philadelphie, 1972, 82; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse (Lectio divina* 3), Paris, 1949, 40; L. SWIDLER, *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, N.J., 1976, 25 : « contrary to much later, and often superficial, interpretation of this story, a careful analysis reveals that the Yahvist writer did not think of woman as lesser because she was created after Adam. Quite the contrary... »; G. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame, Indiana, 1973, 5.17.7-8 : « Adam himself (in part of him which was his rib) is built up into woman... She is Adam as bringing to perfection what had first been imperfect... Woman is not made as Adam's helpmate just because he is lonely; she is created as the perfecting element, to the revelation of which he aspired when he refused companionship with the animal world... In the oneness of man and woman, it is woman who brings perfection ». Épinglons aussi quelques exceptions dans l'exégèse ancienne en faveur de cette première interprétation : S. Ambroise, *De institutione virginis* 3, 22 : « l'humanité est bonne si le sexe féminin est ajouté au sexe mâle »; Théodoret de Cyr (école d'Antioche), toujours fidèle au sens littéral, *Thérapeutique des maladies*



Au cœur de la narration biblique, les mots « une aide semblable à lui » – ou, selon une traduction moins fidèle au grec, mais plus proche de l'hébreu, « une aide qui lui correspond » – jouent un rôle important. Ambigus à première vue, ils peuvent être compris et l'ont été effectivement en un sens favorable ou défavorable à la femme et peuvent conduire à l'une ou l'autre des interprétations citées plus haut. Mais, curieusement, ils n'ont guère attiré l'attention jusqu'ici. Aussi n'est-il pas inutile de les garder à l'esprit en étudiant les racines de l'exégèse de notre récit.

L'image de la femme dans le récit jahviste de la création

Selon le deuxième récit de la création, plus ancien que le premier², la femme est faite à la suite des animaux parce que ceux-ci ne satisfont pas l'aspiration humaine à la relation. L'homme n'est pas achevé sans une créature semblable à lui, en qui il puisse se reconnaître et avec qui aussi il puisse « créer des liens » nouveaux personnels, différents de ceux du clan : l'homme voit en la femme sa proche parente³ et lui donne un nom (ishsha) tiré de son propre nom (ish). Mais il est

hellénistiques V, 56-57 (*Sources chrétiennes* 57. Trad. Pierre Canivet, Paris, 1958); Théodore de Mopsueste, même école, partiellement, cf. infra, n. 1; COSMIANUS INDIKOPLEUSTÈS, auteur chrétien du VI^e siècle vivant à Alexandrie mais connaissant bien l'école d'Antioche, *Topographie chrétienne* III, 47, voir citation infra, n. 38. Voir aussi, dans une moindre mesure, Grégoire de Naziance à propos de l'adultère et l'Ambrosiaster : cf. G. TAVARD, *op. cit.*, 91, 103.

Pour la seconde interprétation chez Paul et dans le judaïsme, voir infra. Chez les Pères, voir p. ex. S. Ambroise, assez représentatif dans ses contradictions : *De Paradiso*, 10; S. Augustin, *De Genesi ad litteram* IX, 37, 50. Cf. F. QUÉRÉ-JAULNES, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Église*, Paris, 1968 et J.-M. AUBERT, *La femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris, 1975, surtout 87-91. Comme exceptions à l'interprétation contemporaine, citons l'*Encyclopedia judaica* 16, Jérusalem, 1971, 623, à l'article « woman » : « created to serve man as a suitable helper »; J. DE FRANE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges, 1961, 58-59, dont le commentaire est inspiré uniquement par S. Paul et reflète les mêmes contradictions : égalité et soumission cependant; Th. MAERTENS, *La promotion de la femme dans la Bible*, Tournai, 1967, 9-10 : « la légende de la côte tirée d'Adam corrobore la conception que l'homme se fait de la femme : créée pour l'homme, la femme ne peut qu'occuper la place d' 'aide assortie' que le mâle lui destine ».

² Grosso modo, on peut dater le premier récit du milieu du premier millénaire avant J.-C. alors qu'il faut situer le second récit au début de ce même millénaire.

³ Comme Laban reconnaît en Jacob son sang : Gen. 29, 14 (« tu es de mes os et de ma chair »). Voir aussi Ju. 9, 2; 2 Sam 5, 1; 2 Sam 19, 13-14; Is. 58, 7.

aussi capable de « quitter son père et sa mère » pour « s'attacher à sa femme »⁴.

Tel est, semble-t-il, le sens général du récit et de nombreux exégètes soulignent le contraste entre un tel récit et la condition inférieure de la femme dans le monde antique, si pas toujours au plan de la vie, certainement au plan des institutions : mariage, divorce, vœux, travail, héritage, lois rituelles⁵. « La femme, selon la Loi, est inférieure à l'homme en toutes choses », résume Flavius Josèphe⁶. Cette subordination de la femme, que l'auteur de la Genèse constate autour de lui, n'est pas attribuée à la volonté de Dieu, mais au péché, plus loin dans le récit jahviste, en Gen. 3, 16. Les stades de la création et du péché sont bien distingués⁷.

Que la femme soit tirée de l'homme ne prouve pas, en l'absence d'éléments plus explicites, que l'auteur ait voulu exprimer par là l'infériorité d'« ishsha » par rapport à « ish », pas plus qu'Adam, tiré de la terre, n'est inférieur à cette dernière. Que la femme soit créée à partir de la côte d'Adam ne fait pas l'objet d'une explication unanime de la part des exégètes, mais sans doute peut-on voir là un détail construit à partir de l'exclamation d'Adam au v. 23 : « os de mes os » et suggérant la solidarité de l'homme et de la femme. Que la femme soit

⁴ Voir sur ce sujet F. DUMAS, *L'autre semblable : hommes et femmes*, Neuchâtel, 1967.

⁵ Voir R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* I, Paris, 1958, 48, 60-63, 67-69 et J. BONSRIVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* II, Paris, 1935, 107, 207, 211-14. Voir aussi, pour l'époque rabbinique, la conclusion de C. G. MONTEFIORE-H. LOEWE, *A Rabbinic Anthology*, Philadelphie, 1938, réimpression, 1974, XVIII : « the rabbinic literature is written by men and for men. The difference in the relations of men and women to each other makes a constant difference between the Rabbis and ourselves. It is always cropping up. Modern apologists tend to ignore or evade it. They quote a few sentences such as 'Who is rich? He who has a good wife'; or tell of a few exceptional woman such as Beruria. It is quite true that wife and mother played a very important part in Rabbinic life; it is true the Rabbis were almost always monogamists; it is true that they honoured their mothers profoundly and usually honoured and cared for their wives. But that is only one side of the story. 'Woman, children and slaves': that familiar and frequent collocation means and reveals a great deal. Women were, on the whole, regarded as inferior to men in mind, in function and status ».

⁶ *Contre Apion* 2, 24, 201.

⁷ K. WESTERMANN, *op. cit.*, 357; G. VON RAD, *op. cit.*, 93; J. CHAINE, *op. cit.*, 40, 50; L. SWIDLER, *op. cit.*, 27-28; G. TAVARD, *op. cit.*, 17-18; *The Interpreter's Bible* I, New York, 1946, 1952, 510. F. MICHAELI, *Le livre de la Genèse. Chap. 1 à 11*, Neuchâtel-Paris, 1957, 57.

créée après Adam ne prouve pas, en l'absence d'éléments plus contraignants, son infériorité. Si, dans la mentalité juive, ce qui vient après est souvent inférieur à ce qui le précède⁸, il n'en va pas ainsi dans toutes les couches de la tradition biblique, notamment en Gen. 1 et en Sir. 16, 26 - 17, 14 où l'être humain, créé après les astres, végétaux et animaux, les domine cependant.

Enfin, que la femme soit créée pour Adam ne prouve pas non plus sa moindre valeur, car Adam non plus n'est pas lui-même, n'est pas complet, sans la femme. De plus, soulignons-le tout spécialement, l'hébreu 'ézer, traduit en français par « aide », désigne 15 fois sur 21, dans l'Ancien Testament, le secours que Dieu apporte à son peuple. Il en va de même pour le verbe et les autres substantifs dérivés : au total, sur les 127 usages de la racine, 67 fois, c'est Dieu (ou les dieux : 3 usages) qui s'avère auteur de l'« aide » apportée au peuple, en particulier dans les Psaumes (39 usages); dans 38 cas, il s'agit d'une « aide » apportée par des alliés au cours d'une bataille⁹. Les autres attestations sont en général accompagnées de la négation et il semble plus difficile d'identifier le sujet de l'« aide »; mais celle-ci ne vient jamais explicitement d'inférieurs, à l'exception de 3 cas (sur 127) : en Ju. 5, 23, 'ézer, répété deux fois, désigne une ville qui n'a pas voulu venir à « l'aide » de Yahvé. En 2 Chron. 32, 3 et Job 9, 13, le verbe 'ázar d'une part, le substantif 'ózér au pluriel d'autre part désignent des êtres très proches du personnage « aidé », mais inférieurs à lui cependant : en 2 Chron., ce sont des officiers qui « aident » le roi; en Job, il est question des « satellites » de Rahab. Il s'agit là de cas exceptionnels et, encore une fois, en l'absence d'indications plus explicites, on ne peut conclure de l'emploi du terme 'ézer que l'auteur ait voulu affirmer ainsi la suprématie d'« ish » sur « ishsha ». Le choix du mot doit plutôt s'éclairer au sens général du récit et aussi à l'expression qui l'accompagne : kenegdô, traduit dans la LXX par ὁμοιος, signifie littéralement : en face de lui, son vis-à-vis, son partenaire, son correspondant. Aucune hiérarchie n'est exprimée par là¹⁰.

⁸ Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash III*, Munich, 1926, 645-46.

⁹ Cf. aussi Job 26, 2; Is. 41, 6; Dan. 11, 34 : « les gens », sans oublier les noms propres théophores.

¹⁰ Comme l'écrit suggestivement G. TAVARD, *op. cit.*, 8 : « in one way, Ishah was made for mankind, as she was to bring it perfection, to be its perfection. In another,

Un autre détail du récit de la création pourrait aussi s'interpréter dans un sens peu favorable à la femme, mais il n'est généralement pas exploité : Adam donne un nom à la femme. L'imposition du nom signifie parfois l'appropriation pour la domination¹¹; mais, plus généralement, le nom, dans la mentalité sémitique, révèle quelque chose de la réalité qu'il recouvre et la connaissance du nom indique un début de connaissance de cette réalité¹². De fait, l'accent du récit ne porte pas ici tellement sur l'imposition d'un nom, mais plutôt sur la similitude des noms traduisant la similitude des personnes : pour Adam, à ce stade, la femme est un autre lui-même. C'est en Gen. 3, 20 seulement qu'il donne à la femme un nom-programme : Ève, mère des vivants.

Bien que les premiers versets de Gen. 3 n'appartiennent plus à proprement parler à notre récit, ils le prolongent néanmoins, font partie de la même tradition jahviste et leur interprétation influence souvent, comme nous le verrons, l'exégèse des deux récits de la création dans un sens défavorable à la femme : on néglige ainsi l'idée de rupture entre la création et le péché, rupture pourtant clairement établie dans le texte.

En Gen. 3, 1-7, en effet, le serpent, dont il est précisé qu'il est rusé, s'adresse à la femme; celle-ci, la première, mange du fruit défendu et

mankind was made for Ishah, the less perfect, the uncompleted, the indifferentiated being preparatory of the more perfect, the fullness, the being-in-relation ».

Par ailleurs, comment ne pas être tenté de rapprocher l'usage du mot 'ézer, signifiant le plus souvent « aide » de Dieu et l'usage de zôth (celle-ci : Gen. 2, 23) selon l'interprétation qu'en donne le Nahmanide en associant Gen. 2, 23 à Dt. 33, 1 où zôth, accompagné de haberâkâ, désigne, selon le rabbin catalan du XIII^e s., la « bénédiction ». Voilà sans doute pourquoi le Nahmanide insiste tant, dans son commentaire de Gen. 2, 18.20, sur la procréation, conçue d'ailleurs comme un acte réciproque; « suitable to bear one from another »; cf. J. NEWMAN, *The Commentary of Nahmanide on Genesis. Chapters 1-6*, Leiden, 1960, 74-75.

¹¹ G. VON RAD, *op. cit.*, 81-82; F. MICHAELI, *op. cit.*, 45-46.

¹² H. GUNKEL, *Genesis (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament I, 1)*, 7^e éd., Goettingue, 1966, 11; cf. aussi G. TAVARD, *op. cit.*, 6 : « the appearance of woman facing man implies the revelation of a new name destined to replace, or at least accompany, that of Adam. From its origin in the earth, man had received a name translating the lowliness of his condition. For the name, in Hebrew philosophy, unveils the true meaning of the reality it designates. From his companionship with woman, man obtains his name of glory, that which expresses his condition as a being-in relationship ».

en donne ensuite à son mari. Ces quelques versets ont donné lieu à une exégèse considérée comme une des sources principales de la misogynie¹³. Or, encore une fois, restons attentifs à l'intention générale du récit, qui ne vise pas à disculper Adam et à charger Ève comme le feront les interprètes du judaïsme tardif. Au contraire, le rejet par Adam de sa responsabilité sur Ève, en Gen. 3, 12, ne le disculpe en rien. L'homme et la femme sont *unis* dans la chute comme dans la création : c'est seulement lorsqu'Adam a mangé du fruit défendu que « leurs » yeux s'ouvrent. Dans les pseudépigraphes et la littérature rabbinique par contre, Ève se rend compte de sa faute – et de sa nudité – avant son mari et lui offre le fruit défendu pour l'entraîner dans sa chute. En outre, d'après le récit biblique, seul le serpent est maudit et une inimitié se dresse entre la femme et le serpent tandis que, pour les écrits du judaïsme, Ève se voit parfois maudite aussi et, après avoir quitté le Paradis, elle se laisse encore séduire par le serpent alors qu'Adam leur résiste à tous deux. Selon certaines traditions, Caïn est l'enfant d'Ève et du serpent. Ève se trouve même parfois assimilée au serpent¹⁴.

Il ressort donc de Gen. 2-3 qu'*ish* et *ishsha* sont partenaires de même nature, attachés l'un à l'autre, trouvant l'un dans l'autre leur achèvement et ceci, de par la volonté divine. Même le récit de la tentation les montre

¹³ Voir infra. Pour les Pères, voir surtout Tertullien, *De cultu feminarum*, I, 1, 1-2, (*Sources chrétiennes* 173. Trad. Marie Turcan, Paris, 1971): « c'est toi la porte du diable... c'est toi qui la première as déserté la loi divine; c'est toi qui as circonvenu celui auquel le diable n'a pas su s'attaquer; c'est toi qui es venue à bout si aisément de l'homme, image de Dieu. C'est ton salaire, la mort, qui a valu la mort même du Fils de Dieu ». De même S. Ambroise, *De Paradiso*, 12, avec plus de nuances et d'hésitation. Pour S. Augustin, voir G. TAVARD, *op. cit.*, 118. Exception : l'Ambrosiaster, *Commentaire de l'épître aux Romains* 5, 12, cf. G. TAVARD, *op. cit.*, 103 : « Adam seul a péché, c'est-à-dire Ève, car la femme est aussi Adam ». Dans l'Église grecque, un exemple peu connu : Théodore de Mopsueste, après avoir commenté Gen. 2, 18 très littéralement (l'homme et la femme ont la même nature), commente Gen. 3, 12 en ces termes : Adam n'a pas à se disculper car Dieu ne lui a pas « donné la femme pour qu'elle le commande, ni pour qu'elle le conseille et dirige ses actions : il convient que lui dirige et qu'elle suive » : cf. R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste (Studi e Testi 141)*, Cité du Vatican, 1948, 22, n. 1.

¹⁴ Cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, I, Philadelphie, 1909, 105 et V, Philadelphie, 1925, 91, 133-34. Noter la différence d'accent en Gen. 3, 17 : il est reproché à Adam d'avoir « écouté la voix de ta femme et mangé de l'arbre », non à Ève, en 3, 16, d'avoir séduit Adam. Mais ceci est un argument *a silentio*.

prenant tour à tour les décisions. C'est après le péché seulement que l'homme est imposé à la femme comme un maître.

Allusions et premières interprétations dans l'Ancien Testament

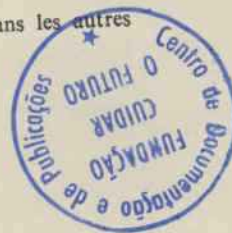
1. *Genèse 1*. Après Gen. 2-3, l'allusion la plus ancienne à la création de la femme se rencontre dans le premier récit de la création : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (Gen. 1, 27). L'auteur n'a pas cru bon de séparer ici une genèse de l'homme et une genèse de la femme. L'homme, mâle et femelle, est fait à l'image de Dieu et participe à son pouvoir créateur, ceci à la différence des autres créatures. L'homme et la femme sont bénis et reçoivent ensemble et indistinctement la même mission : remplir la terre et la soumettre (v. 28-29). Alors que, après chaque jour de la création, Dieu avait trouvé « cela bon », pour la première fois, après l'apparition de l'homme et de la femme, Dieu trouve « cela très bon » (v. 31).

On mesure mieux la sérénité du texte en le comparant à l'interprétation d'un certain judaïsme ultérieur qui, pour mieux refuser à la femme la qualité d'image de Dieu, voit en Gen. 1, 27a la création d'un premier homme, d'un archétype, seule véritable image de Dieu, alors que la femme est seulement reflet de l'homme¹⁵.

2. *Tobie 8, 5*. Le livre de Tobie, en 8, 6, ne se contente pas d'une allusion au récit de la création de la femme, mais cite explicitement Gen. 2, 20. L'ouvrage, composé au IV^e ou III^e siècle avant notre ère, décrit l'histoire de Tobie et notamment son mariage, selon l'usage patriarcal, avec Sara dont il est le plus proche parent (6, 12). A l'occasion de ce mariage, Tobie s'adresse à Dieu : « c'est toi qui as créé Adam, c'est toi qui as créé Ève sa femme, pour être son aide et son appui, et la race humaine est née de ces deux-là. C'est toi qui as dit : il ne faut pas que l'homme reste seul, faisons-lui (*ποίησωμεν*, comme en Gen. 1, 26) une aide semblable à lui. Et maintenant, ce n'est pas le plaisir que je cherche en prenant ma sœur, mais je le fais d'un cœur sincère » (8, 6-7)¹⁶.

¹⁵ Philon, le rabbinisme, S. Paul, voir infra. Pour les Pères, voir G. TAVARD, *op. cit.*, 85-87, 115-116 (S. Augustin).

¹⁶ Traduction selon le *Sinaiticus*. Pas de variantes importantes dans les autres manuscrits.



On peut éclairer la dernière phrase par une remarque du Talmud de Babylone, Yeb. 39b : le levir qui épouse sa belle-sœur en raison de sa beauté ou afin de satisfaire son désir pourrait bien commettre un inceste et l'enfant né de cette union pourrait bien être illégitime.

On voit ainsi que l'« aide » apportée par la femme, selon le livre de Tobie, ne peut consister uniquement en l'assouvissement de la passion physique, associée, notons-le par ailleurs, en Gen. 3, 16, à la domination de l'homme sur la femme.

3. *La Septante*. On ne possède plus l'original sémitique du livre de Tobie¹⁷, mais la version grecque a suivi la traduction de la LXX en Gen. 2, 20 : βοηθὸν ὁμοιον αὐτῷ et a doublé βοηθὸν par στήριγμα. Cette traduction de la LXX peut être considérée elle-même comme une interprétation du récit de la Genèse, d'autant plus que, à la différence du texte hébreu, la version grecque use d'une autre expression en Gen. 2, 18 : βοηθὸν κατ'αὐτόν, en quoi certains auteurs voient une pointe antiféministe. Cependant, gardons-le à l'esprit, il ne s'agit encore, au v. 18, que d'une « aide » au sens large, matérialisée ensuite au v. 19 par la création des « bêtes sauvages » et des « oiseaux du ciel ». Peut-être le traducteur grec a-t-il même voulu marquer une progression entre l'« aide » insuffisante apportée par les animaux créés « selon » (κατά) l'homme et l'« aide » apportée par la femme, de même nature (ὁμοιος) que l'homme.

Retenons en tout cas la traduction de *kenegdô*, dans un des deux versets au moins, par ὁμοιος. Il s'agit d'ailleurs ici d'un hapax de traduction pour la LXX¹⁸.

4. *Siracide* 36, 26 (24). Une dernière allusion à Gen. 2, 18.20 se découvre dans la version grecque de l'Ecclésiastique : « celui qui acquiert une femme a le principe de la fortune, une aide semblable à

¹⁷ Sauf quelques fragments araméens et hébreux trouvés à Qumrân.

¹⁸ Noter la traduction de la Vulgate : en Gen. 2, 18 : *adiutorium simile sibi*; 20 : *adiutor similis eius*; Tob. 8, 8 : *adiutorium*, *Evam*. Sir. 36, 26 : *adiutorium contra illum* (ce qui semble la traduction exacte de 'ezèr *kenegdô*), selon certains mss. et le texte édité par R. Weber (éd. de Stuttgart); *ajutorium secundum illum* selon d'autres mss et l'édition de F. Vigouroux (*La sainte Bible polyglotte*). On trouve enfin dans la Vulgate, en Sir. 17, 5 : « creavit ex ipso adiutorium simile ipsi », à quoi rien ne correspond dans la LXX. On ne possède pas l'hébreu pour cette section du Siracide. Il s'agit d'ailleurs probablement de l'homme, aide semblable à Dieu. Cependant, immédiatement après le passage cité plus haut, le texte passe brusquement du singulier au pluriel. Y a-t-il eu remaniement avec suppression de l'allusion à la femme? Rien d'autre ne permet de le penser.

lui (βοηθὸν κατ'αὐτόν), une colonne d'appui (σιῦλον ἀναπαύσεων). Faute de clôture le domaine est livré au pillage, sans une femme l'homme gémit et va à la dérive ».

L'hébreu n'a pas l'allusion à Gen. 2 et, dans un des rares manuscrits conservés, au lieu des mots « une aide semblable à lui », on trouve : « une ville fortifiée »¹⁹, si bien qu'on doit peut-être mettre l'allusion qui nous occupe à l'actif du traducteur, petit-fils de l'auteur, et la dater de 132 avant J.-C.²⁰ Ceci cadrerait mieux avec l'antiféminisme parfois prononcé du Siracide^{21a}. C'est à lui que nous devons la seule allusion vétéro-testamentaire probable à la chute originelle, et l'initiative de la faute est attribuée tout entière à la femme : « c'est par la femme que le péché a commencé et c'est à cause d'elle que tous nous mourons » (25, 24). On peut comparer cette remarque à la tentative faite par Adam en Gen. 3, 12 de rejeter sur Ève la responsabilité de la transgression.

5. *Le Cantique des Cantiques*. Qu'il nous soit permis d'achever ce paragraphe en invoquant brièvement le Cantique des Cantiques. Si cet ouvrage, qu'il faut situer en gros entre le V^e et le III^e siècle, ne contient aucune référence explicite à la création de la femme, il pourrait être pris néanmoins pour une paraphrase de Gen. 2, 23-25 : l'amant et l'amante se révèlent partenaires semblables, prenant tour à tour l'initiative de la relation, émerveillés l'un par l'autre, nus sans honte, dans un jardin^{21b}.

Les quelques allusions vétéro-testamentaires au second récit de la création de la femme n'ont donc rien d'antiféministe. Elles servent à justifier l'aide appréciable que la femme apporte à son mari, non la subordination de la première à celui-ci. Cette subordination reste une conséquence du péché.

¹⁹ A rapprocher de Prov. 18, 19 : « un frère aidé par son frère est une place forte » (grec), mais l'hébreu a : « un frère offensé est plus qu'une place forte et les querelles (grec : amis) sont comme les verrous d'un donjon »; avec, au v. 22, dans le même contexte (cf. v. 24) : « trouver une femme, c'est trouver le bonheur, c'est obtenir une faveur de Yahvé ». Cf. aussi Qoh. 4, 9 : « mieux vivre à deux que seul », à rapprocher de Gen 2, 18 (« il n'est pas bon que l'homme soit seul »), bien que plus terre à terre, cf. v. 11 : « si l'on couche à deux, la chaleur vient; mais seul, comment avoir chaud? ».

²⁰ Selon le Prologue. Il n'y a pas de variantes importantes entre les différents mss grecs pour l'expression βοηθὸν κατ'αὐτόν.

^{21a} Voir 9, 1-9; 25, 13-26; 26, 1-18; 42, 9-14. Sur le sujet, voir M. GILBERT, *Ben Sira et la femme*, *Rev. Théol. Louvain* 1976, 426-42.

^{21b} Cf. p. ex. 4, 16; 5, 1; 7, 12-13. L. SWIDLER, *op. cit.*, 31.

Il n'en va plus de même chez les auteurs juifs à l'approche et aux débuts de l'ère chrétienne.

Allusions et interprétations dans les pseudépigraphes

Le livre des Jubilés, à situer au II^e ou au I^{er} siècle avant J.-C.²², se présente comme une paraphrase du livre de la Genèse. C'est ici pour la première fois qu'on peut deviner l'impact de l'interprétation de Gen. 3 sur celle de Gen. 2 et la confusion des plans de la création et du péché qui s'instaure. Si, en Sir., l'interprétation antiféministe de Gen. 3 (Sir. 25, 24) allait encore de pair avec une interprétation féministe de Gen. 2 (Sir. 36, 26), le récit de la chute, en Jubilés, charge Ève à fond : après avoir mangé du fruit défendu, Ève se rend compte de son péché, se couvre de feuilles et s'en va séduire Adam (3, 21). Et l'exégèse de Gen. 2 est marquée par cette accentuation antiféministe : la femme, affirme l'auteur avec insistance, fut créée après Adam et amenée après lui dans le jardin d'Éden, ce qui justifie les lois sur la purification : la période d'impureté féminine sera plus longue après la naissance d'une fille qu'après celle d'un garçon (3, 8-10).

Plus révélateur encore de cette tendance à télescoper les deux récits de la Genèse, un pseudépigraphe composé aux alentours de l'ère chrétienne, *Le livre des secrets d'Hénoch*, appelé encore *Le livre des secrets*, fait dire à Dieu : « ... je mis le sommeil en lui et il s'endormit. Et je pris une de ses côtes et lui créai une femme, afin que la mort vienne à lui par sa femme et je l'appelai du nom de mère, c'est-à-dire Ève » (30, 17-18). En 31, 6 il est d'ailleurs affirmé : « le démon entra en Ève mais ne toucha pas Adam ».

La vie d'Adam et Ève, à la même époque²⁴, raconte essentiellement

²² A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (*Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha* I), Leiden, 1970, 157-58, 161-62. L'ouvrage a sans doute été écrit en hébreu, mais, à part quelques fragments hébreux trouvés à Qumrân, syriaques et latins, on ne possède que la version éthiopienne faite vraisemblablement sur le grec. Il s'agit d'une composition qumrânienne écrite sous Jean Hyrcan.

²³ A.-M. DENIS, *op. cit.*, 29-28. L'original a sans doute été composé en grec mais sur fond hébreu par un Juif d'Égypte ou peut-être un chrétien d'origine juive. *Le Livre des Secrets d'Hénoch* est considéré comme médiéval par J. T. MILIK, *Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, 1976, p. 107-116. Cf. aussi Hén. éthiop. (I^{er} s. av. J.-C.?), 69, 6.

²⁴ IDEM, *op. cit.*, 3-14. Œuvre appartenant à ce qu'on appelle le « cycle d'Adam »,

l'existence de nos premiers parents à partir de la chute. Là encore, Adam est disculpé au maximum. Ses souffrances, au moment de sa mort, sont attribuées à Ève, comme aussi la méchanceté des animaux. Par ailleurs, Ève se laisse abuser une seconde fois après le départ du Paradis Terrestre, tandis qu'Adam résiste et fait pénitence (3.16.18.33. 35.37-38.44; Ap.Mos. 7.10-11.14; Cav.Trés. 4, 4-20).

Ici encore, c'est le récit du péché qui sert de référence pour expliquer le récit de la création. A l'occasion de la punition, en effet, Dieu dit à Adam : « ta femme tremblera quand elle lèvera les yeux sur toi... Je n'ai pas créé ta femme pour te commander mais pour t'obéir » (vers. slav. XXXI-XXXII)²⁵.

On peut citer enfin le *Quatrième livre des Maccabées*, du début de l'ère chrétienne²⁶. Cet ouvrage retient surtout des récits de la Genèse le thème défavorable de la femme séduite, qui prend ainsi le pas sur celui d'une « aide » tirée du côté d'Adam : « j'ai été une jeune fille pure, dit la mère des sept fils, je ne me suis pas écartée de la maison de mon père et j'ai veillé sur la côte qui fut façonnée [en Ève]. Le Séducteur du désert, le Tentateur des champs ne m'a pas séduite; le Serpent faux et trompeur n'a pas souillé la pureté de ma condition de jeune fille » (18, 7-9).

Il faut mettre à part un récit d'allure populaire conservé par un pseudépigraphe transmis dans la Bible grecque sous le nom d'*Esdras A* et dans la Vulgate sous le nom de 3 Esdras. Le contenu de cet ouvrage est très proche des livres canoniques d'Esdras et de Néhémie, à l'exception précisément des chapitres qui nous intéressent (3, 1 - 4, 63), dont on ne trouve aucune trace dans la Bible canonique. Selon C. C. Torrey, il pourrait s'agir d'un morceau composé en araméen vers 300 avant J.-C., donc aussi et même plus ancien que les allusions vétéro-testamentaires faites au second récit de la création et qui ont été passées en revue plus haut²⁷. Peut-être le passage qui nous occupe a-t-il été écarté des écrits canoniques en raison de ses idées féministes opposées à Gen. 3, 16?

qui comporte encore d'autres ouvrages parallèles comme l'*Apocalypse de Moïse* et la *Caverne des trésors*, mentionnés infra, et dont on possède de nombreuses versions.

²⁵ Comparer avec Théodore de Mopsueste cité supra, n. 13.

²⁶ C. C. TORREY, *The apocryphal literature*, Yale, 1945, 103-106. Ouvrage composé et conservé en grec.

²⁷ C. C. TORREY, *Ezra Studies*, Chicago, 1910, 37-61; J. M. MEYERS, *I-II Esdras. Introduction, Translation and Commentary*, Garden City, NY, 1974, 53.

Le récit conservé en 3 Esdras se présente comme une discussion, à la cour du roi Darius, entre trois jeunes gens. Chacun d'eux prononce un discours sur « qui est le plus puissant » (ὁς ὑπερισχύσει : 3, 5). Le premier orateur met en évidence la puissance du vin, le second, celle du roi, le troisième divise son discours en deux parties : les femmes d'abord, la vérité, supérieure à toutes choses, ensuite²⁸. Et voici l'essentiel de ce qu'il est dit des femmes, en référence sans doute à Gen. 2 : « l'homme ne peut exister (εἶναι) sans la femme (4, 17)... L'homme quitte (ἐγκαταλείπει; Gen. 2, 24 : καταλείψει) son père qui l'a élevé et son propre pays et s'attache à sa femme (πρὸς τὴν ἰδίαν γυναῖκα κολλᾶται; Gen. : προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ). Avec sa femme, il passe²⁹ ses jours, sans plus penser à son père, à sa mère ou à sa patrie. C'est à cela que l'on perçoit combien les femmes sont les maîtres (κυριεύουσιν ὑμῶν, cf. Gen. 3, 16 : σου κυριεύσει!) (v. 20-22) ».

Dans l'ensemble donc, et hormis le morceau conservé en 3 Esd., d'origine sans doute plus ancienne, on peut affirmer qu'à partir des environs de l'année 100 avant notre ère, les ouvrages du judaïsme paraphrasent le récit de la création de la femme de manière nettement antiféministe, à la lumière du récit de la chute, alors que l'auteur paraît semblait bien vouloir opposer la domination de l'homme sur la femme après le péché à l'attachement mutuel de deux êtres « en une seule chair » prévu par Dieu originellement^{29bis}.

²⁸ Ce dernier morceau présente quelques similitudes avec l'hymne à la charité de S. Paul qui a donc pu connaître notre récit. Cf. H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5, 11)*, Goettingue, 1969, 260.

²⁹ Sur la traduction de ce mot, cf. F. ZIMMERMAN, *The Story of the three Guardsmen, Jewish Quarterly Review 54, 1964, 184, n. 9*. Selon cet auteur, notre récit fut composé en araméen par un païen (et retravaillé par un Juif) parce qu'il contredit Gen. 3, 16 (domination de l'homme sur la femme) et ignore le rôle principal des femmes : être mères (p. 192, 198). Mais cela peut se comprendre si l'auteur s'inspire uniquement de Gen. 2. Noter, p. 195, que le récit est rapporté également par Josèphe (*Antiquités XI, 3, 1-9*) et dans le *Sefer Yosippon*, avec un rappel moins net, cependant, du récit de la Genèse.

^{29bis} Les *Antiquités Bibliques* du Pseudo-Philon évoquent la création de la femme dans l'hymne de Débora (32, 15) et le péché (13, 8). Ch. Perrot a justement reconnu un certain féminisme dans ce midrash juif issu au début de notre ère du milieu des *hakamim*. Voir l'introduction au commentaire des *Sources Chrétiennes*, 230, Paris, 1976, p. 52-53.

Philon d'Alexandrie

Philon est peut-être l'auteur juif le plus explicite dans sa tentative de fonder la subordination de la femme à l'homme sur le récit de la création. *Les Questions et réponses sur la Genèse*³⁰ sont particulièrement intéressantes à ce sujet car, contrairement au *De opificio mundi*, elles contiennent non seulement un commentaire allégorique où la femme symbolise les sens-perception de l'être humain et l'homme, l'esprit-intelligence³¹, mais ces *Questions et réponses* contiennent encore un commentaire littéral qui s'avère très proche de celui des rabbins. On y trouve la disculpation d'Adam lors du péché, et un commentaire sur la création de la femme, par lequel nous commençons.

En manière d'explication à Gen. 2, 21-22, Philon écrit que la formation de l'homme, plus parfaite que celle de la femme, a duré 40 jours, tandis que celle de la femme a exigé le double... Aussi la femme n'est-elle que la moitié d'un homme; cela se manifeste à tous les points de vue : corps, mouvements, facultés, vigueur mentale et excellence (§ 25).

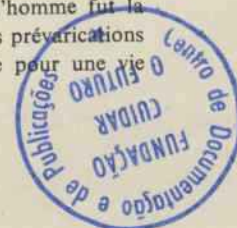
A propos du v. 22, Philon affirme néanmoins que tout ce qui est sans femme est « imparfait » et « ruine », mais c'est pour ajouter que « l'homme et la femme se complètent : à l'homme, les affaires publiques, à la femme, la tenue du ménage » (§ 26).

A la question : « pourquoi la femme n'a-t-elle pas été formée, comme les autres animaux, et l'homme, à partir de la terre plutôt qu'à partir du côté de l'homme », Philon répond : « c'est d'abord parce que la femme n'est pas égale en honneur avec l'homme. C'est ensuite parce qu'elle ne lui est pas égale en âge, mais plus jeune. Enfin, le législateur souhaite que l'homme prenne soin de sa femme comme d'une part nécessaire de lui-même et que la femme en retour serve l'homme³². Il conseille à l'homme de prendre soin de sa femme comme de sa fille et à la femme d'honorer son mari comme un père. Car la femme change

³⁰ L'original grec de cet ouvrage a été perdu en grande partie et la traduction de la *Loeb Classical Library* a été faite sur la version arménienne datant vraisemblablement du 5^e s. de notre ère, mais fidèle à l'original si l'on en juge d'après la correspondance entre cette version et les quelques fragments grecs parvenus jusqu'à nous. La version latine ne couvre pas les chapitres qui nous intéressent.

³¹ *De opificio mundi*, 151-52 : « l'origine de la vie coupable de l'homme fut la femme, elle qui engendra en lui le plaisir, principe des iniquités et des prévarications par lesquelles les hommes échangent une vie mortelle et bienheureuse pour une vie mortelle et misérable ». Cf. aussi *Leg. Alleg.* 11, 19-52.

³² Voir comme tout ceci est proche d'Éph. 5, 21-33.



d'habitation et quitte ses parents³³. Aussi convient-il qu'elle honore celui qui l'a prise comme elle a honoré ceux qui l'ont engendrée » (§ 27). Ceci contredit Gen. 2, 24, à propos duquel Philon rappelle en passant : « il a l'autorité du maître..., elle, le rang de servante obéissante » (§ 29).

Au sujet de Gen. 3, 1, Philon explique que le serpent s'adresse à la femme, plus facile à tromper, tandis que le jugement de l'homme, comme son corps, est plus résistant. Philon insiste aussi sur la priorité d'Ève dans le péché, mentionnée selon lui, dans le texte biblique, avec « *évέγγελα* » (§ 37).

Ève symbolise l'aspect faillible de l'être humain, la perception menant au péché tandis qu'Adam symbolise l'aspect intelligent et spirituel et, en général, tout ce qui est moralement bon^{33bis}. Aussi Philon se montre-t-il particulièrement sévère pour Ève : c'est Adam qui manifeste de la honte et de l'humilité après le péché et non Ève (§ 43). C'est à Adam que Dieu s'adresse après le péché, non à Ève (§ 45). On trouve aussi, à propos de Gen. 3, 16, au sujet de la « malédiction sur la femme », cette rectification : « ce n'est pas une malédiction, mais une nécessité »³⁴.

On aurait tort, nous semble-t-il, d'insister trop sur le sens allégorique des commentaires philoniens, comme si l'auteur alexandrin cherchait davantage à stigmatiser l'aspect sensible de l'être humain plutôt que le sexe féminin. Car, d'une part, Philon distingue parfois dans son propre texte, le commentaire allégorique et le commentaire littéral, nettement anti-féministe et, d'autre part, ce sont ses conceptions dépréciatives sur la femme qui lui permettent précisément d'en faire le symbole des sens et de la perception méprisables³⁵.

³³ Gen. 2, 24 reflète peut-être une trace de matriarcat : cf. J. CHAÏNE, *op. cit.*, 41.

^{33bis} § 37, à propos de Gen. 3, 6 ; § 43, pour Gen. 3, 8 ; § 45, pour Gen. 3, 9.

³⁴ § 49. Comparer avec S. Ambroise : G. TAVARD, *op. cit.*, 105-106. Dans le texte de la Genèse, Dieu ne maudit que le serpent et la terre. Il punit la femme et l'homme.

³⁵ Cf. R. A. BAER, *Philo's Use of the Categories of Male and Female*, Leiden, 1970, 40 : « this pejorative use of female terminology to describe man's irrational soul and the created world is found throughout Philo's writings. It is particularly frequent in *Leg. Alleg.* and *Quaest. in Gen.* His depreciation of actual woman and of female sense-perception are frequently so closely intertwined that no clear separation between the two can be made. Philo's usual practice is so to speak disparagingly of actual woman on the basis of the literal meaning of a text and then to allegorize the passage in terms of sense-perception. In some instances, however, his pejorative references to the female are confined to actual woman, and in other cases refer only to sense-perception. But nowhere are these two foci far apart, for it is precisely Philo's depreciation of woman that permits him to use her as a symbol of sense-perception, and on the other hand, his castigation of female sense-perception and

Les idées du philosophe juif s'alimentent avant tout au contexte culturel de l'époque, où les femmes n'ont aucune part à la vie publique. Mais Philon cherche à justifier ce contexte culturel par un recours à la philosophie et à l'exégèse, tout comme l'auteur du livre des Jubilés et les rabbins justifient par l'exégèse certains commandements de la Loi. Dans cet effort, l'interprétation du récit de la création et celle du récit du péché mènent indifféremment à la même conclusion, la supériorité de l'homme sur la femme, et elles justifient la domination de l'un sur l'autre, domination que la tradition jahviste avait attribuée au seul péché.

La littérature rabbinique

La littérature rabbinique n'est pas facile à dater, mais les parallèles étudiés dans les pseudépigraphes et les écrits de Philon peuvent établir l'ancienneté de certaines sentences antiféministes et aussi l'ancienneté de cette méthode, déjà souvent mentionnée ici, qui consiste à éclairer le récit de la création de la femme en Gen. 2 par le récit du péché, sans marquer du tout l'échec que constitue celui-ci par rapport à la volonté divine exprimée dans la création.

L'ouvrage le plus explicite et le plus long sur le sujet est le midrash *Bereshit Rabba*³⁶. Ainsi, à propos de Gen. 2, 21, est-il rapporté : « ... depuis le début du livre [de la Genèse] jusqu'ici, pas une seule fois ne se rencontre la lettre *samèk* : 'quand Ève fut créée, Satan fut créé avec elle' ». Un peu plus loin et toujours à propos du même verset, on pose la question : « pourquoi l'homme sort-il nu-tête et la femme, la tête couverte ? ». Réponse : « elle est comme qui a mal agi et éprouve de la honte ». A la question de savoir pourquoi les pleureuses sont des femmes, il est répondu : « parce que celles-ci furent cause de la mort ». « Pourquoi le commandement de *nidda* [règles de pureté concernant les femmes] a-t-il été imposé à la femme ? Parce qu'elle a répandu le sang d'Adam. Et le commandement de *challa* [prélèvements sur la

the material world which leads in turn to a further devaluation of woman. It is certainly not coincidental that he emphasizes the female nature of sense-perception predominantly in those instances where his evaluation of sense-perception is decidedly negative ».

³⁶ *Bereshit Rabba* ou *Genesis Rabba* est une collection ancienne de commentaires, due à des Amoras palestiniens, c'est-à-dire à des docteurs des générations qui suivent immédiatement les auteurs de la Mishna ; cf. H. L. STRACK, *Introduction in Talmud and Midrash*, Cleveland, New York, Philadelphie, 1959, 217-19.

pâte]? Parce qu'elle a séduit Adam qui est au monde ce que la challa est à la pâte »³⁷.

Au sujet du v. 22 : « Dieu façonna à partir de la côte », on trouve la remarque suivante, mise dans la bouche de Dieu : « je ne la (= la femme) crée pas à partir de la tête, afin qu'elle ne lève pas la tête avec orgueil; pas à partir de l'œil, afin qu'elle ne soit pas coquette; pas à partir de l'oreille, afin qu'elle n'écoute pas aux portes; pas à partir de la bouche, afin qu'elle ne soit pas bavarde; pas à partir du cœur, afin qu'elle ne soit pas jalouse; pas à partir de la main, afin qu'elle ne soit pas voleuse; pas à partir du pied, afin qu'elle ne coure pas à l'aventure; je vais la faire d'une partie cachée d'Adam, d'une partie qui reste cachée même lorsqu'Adam est nu »³⁸. Et Dieu ajoute : « sois modeste ». Pourtant, poursuit le texte, non sans humour, tous les défauts cités plus haut se rencontrent chez la femme !

D'autres textes mentionnent la création d'une première femme, Lilith, créée de la poussière elle aussi, et qui, en raison de cette origine, prétendait à l'égalité avec Adam et s'enfuit quand ce dernier voulut lui donner des ordres. Et c'est alors que le Seigneur, devenu plus circonspect, créa Ève à partir de la côte d'Adam ! Ceci est très révélateur des conceptions rabbiniques sur la place des femmes dans la société. Selon L. Ginzberg, le nom de Lilith ne semble pas très ancien, mais la tradition de la création d'une première femme se rencontre dans des sources anciennes³⁹.

³⁷ *Ber. Rab.* 17, 6.8 et *Ber. Rab.* 14, 1; cf. aussi *pShab.* 2, 5b, 34; *bShab.* 31b, 32a; *To. Shab.* 2, 10 (112).

³⁸ *Ber. Rab.* 18, 2 et *Deut. Rab.* 6, 11. Comparer avec d'anciens textes chrétiens : A. LEVENE, *The early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951, 77 : « la femme n'a pas été créée à partir du dos, pour que nous ne pensions pas que Dieu l'a faite pour un état de sujétion; pas à partir du front, pour que nous ne pensions pas qu'il lui a donné autorité égale, mais il prit une côte de son côté pour qu'elle voie qu'elle est une demi-créature... L'homme doit aimer sa femme comme son propre corps (cf. Éph. 5, 28), car elle fut façonnée de sa propre côte; de même la femme a besoin du côté qui appartient à l'homme » (V^e s.). Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, III, 47 (*Sources chrétiennes* 141, Paris, 1968, trad. Wanda Wolska-Conus) : « c'est du côté de l'homme que Dieu fit la femme car les deux côtés maintiennent le corps entier; il ne la fit pas du devant, pour que la femme ne l'emporte pas sur l'homme, ni du dos, pour que l'homme ne l'emporte pas sur la femme; il la fit du côté, parce qu'elle est égale à l'homme par sa nature; même si l'homme la précède en tant que cause, dans le temps, il ne la surpasse pas par sa nature » (VI^e s.).

³⁹ *Ber. Rab.* 18, 4; 22, 7; cf. L. GINZBERG, *op. cit.*, I, 65; V, 87-88, n. 40.

Ève est évidemment chargée du péché et de la mort, tandis qu'Adam est souvent disculpé : il n'a pas assisté à la tentation d'Ève. Celle-ci pleure et supplie pour obtenir d'Adam qu'il mange le fruit défendu, sans d'ailleurs qu'il sache toujours qu'il s'agit de ce fruit-là⁴⁰. On trouve aussi cette réflexion sur l'« aide » apportée par la femme, réflexion encore une fois dictée par le récit du péché : Adam n'aurait pas dû obéir car Adam est le chef et Ève, l'aide demandée par Adam⁴¹.

A propos de la punition de la femme, *Ber. R.* 20, 6 déclare que Dieu ne s'adressa jamais directement à une femme, excepté Sara⁴². On retrouve ici les réflexions de Philon. Enfin Ève se voit parfois maudite avec le serpent⁴³.

L'antiféminisme des rabbins rejaillit même non seulement sur l'interprétation de *Gen.* 2, mais aussi sur celle de *Gen.* 1 : en effet, ils disent parfois qu'Ève ne fut pas créée à l'image de Dieu, mais à partir d'Adam. Elle a l'air d'un singe par comparaison avec Adam, lui-même un singe par rapport à la Shekinah⁴⁴.

Le récit de *Gen.* 2 sert donc de base aux rabbins pour justifier certains

⁴⁰ *Ber. Rab.* 19, 3-5; 20, 8; *Ab. de R. Nathan* 1, 6; *Pirqè de R. Eliezer* 13; cf. L. GINZBERG, *op. cit.*, I, 74; V, 95-96, n. 66. 68.

⁴¹ *Pirqè de R. Eliezer* 14, cf. L. GINZBERG, *op. cit.*, I, 77; V, 100, n. 79. Comparer avec Théodore de Mopsueste cité supra, n. 13 et 25.

⁴² *Ber. Rab.* 20, 6.11.

⁴³ *Pesigta de R. Kahana* 31a; *bEr.* 100b; *Pirqè de R. Eliezer* 14 (7d, 7) : « to the woman, he gave nine curses and death : the burden of the blood of menstruation and the blood of virginity; the burden of pregnancy; the burden of childbirth; the burden of bringing up children; her head is covered as one in mourning; she pierces her ear like a permanent slave or slave girl who serves her master; she is not to be believed as a witness; and after everything, death ». Cf. L. SWIDLER, *op. cit.*, 115; L. GINZBERG, *op. cit.*, V, 101, n. 85.

⁴⁴ Sara est d'ailleurs elle-même un singe par rapport à Ève, cf. L. GINZBERG, *op. cit.*, I, 60; V, 80, n. 24 : *bBaba Batra* 58a; pour tout ceci, voir J. JERVELL, *Imago Dei. Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Goettingue, 1960, 107-112. L'auteur cite cependant quelques textes où c'est le couple humain qui est l'image de Dieu. Cf. par ailleurs cette sentence en *Ber. R.* 22, 2 – très similaire à 1 *Cor.* 11, 11 – de Rabbi Akiba (mort vers 135) sur une question de Rabbi Ishmael (mort vers 135) se référant à son interlocuteur comme à l'élève de Rabbi Gimzo (vers 90) : « in the past, Adam was created from the ground and Eve, from Adam but henceforth it shall be « in our image, after our likeness »; neither man without woman nor woman without man, nor both of them without the Shekinah » (trad. H. FREEDMAN, *Midrash Rabbah* I, Londres, 1961). Cf. aussi *Ber. R.* 8, 9 (Rabbi Simlai, III^e s.).

commandements imposés aux femmes, notamment les lois sur la pureté et, en général, sa soumission à l'homme (histoire de Lilith) et sa mise à l'écart de la vie publique (histoire de la côte). On en arrive ainsi à introduire en Gen. 2 et même en Gen. 1 des idées tout à fait étrangères et même opposées à l'intention des récits de création.

Saint Paul

Paul, lui aussi, comme ses contemporains juifs, insiste sur certains détails du récit de la création pour justifier la « soumission » de la femme. Ici encore, la cassure introduite par l'auteur de la Genèse entre création et péché est ignorée et la responsabilité d'Ève est soulignée, tout spécialement dans la *Première à Timothée 2, 11-15* : « pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle se tienne tranquille. C'est Adam en effet qui fut formé le premier, Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère, à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté »⁴⁵.

Par contre, l'épître aux Corinthiens 11, 3ss, plus ancienne, ne fait pas mention du péché. C'est, pourrait-on dire, l'aboutissement normal de la projection de Gen. 3, 16 (punition de la femme) sur l'interprétation de Gen. 2 et même Gen. 1 (création de la femme) : le chef de la femme, commente Saint Paul, c'est l'homme (v. 3), image et reflet de Dieu tandis que la femme est le reflet de l'homme (v. 7, cf. Gen. 1)⁴⁶. En effet : ce n'est pas l'homme qui fut tiré de la femme, mais la femme de l'homme (v. 8, cf. Gen. 2) et ce n'est pas l'homme, « bien sûr », qui fut créé pour la femme, mais la femme pour l'homme (v. 9, cf. Gen. 2)⁴⁷.

⁴⁵ A rapprocher de *bBer.* 17a : « les femmes acquièrent des mérites en envoyant leurs enfants étudier l'Écriture à la synagogue et leurs maris, étudier la Mishna dans les écoles des rabbins ». Cf. aussi *Ber. R.* 18, 1. A propos du péché attribué à Ève, voir aussi 2 Cor. 11, 3 et cependant Rom. 5, comme 4 Esd. 3, 21; 4, 30-32; 7, 113-123; Ap. Bar. 17, 2-4; 18, 2; 23, 4; 48, 42-46; 54, 15-19; 56, 5-6. Pour la soumission et la fragilité de la femme, voir encore 1 P. 3, 1-8.

⁴⁶ A. FEUILLET, *L'homme « gloire de Dieu » et la femme « gloire de l'homme »*, *Rev. bibl.* 81, 1974, 161-82, veut traduire δόξα par « gloire » et non « reflet » et lui donner un sens positif, mais cette thèse semble déforcée par les v. 8-9 qui suivent.

⁴⁷ Le v. 10 poursuit : « voilà pourquoi la femme doit avoir sur la tête un signe

Pour expliquer la subordination de la femme, Paul ne fait pas appel au péché, comme l'auteur de Gen. 2-3, mais aux récits de la création et il va ainsi à l'encontre de l'intention exprimée dans ces récits.

Avec certains rabbins⁴⁸, Paul relativise d'ailleurs son jugement aux v. 11-12 : « la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme; car si la femme fut tirée de l'homme, l'homme à son tour naît par la femme, et tout vient de Dieu ». De plus, l'Apôtre introduit ici une idée nouvelle et capitale qui tient en quelques mots : « dans le Seigneur » (v. 11) : il ne s'agit pas seulement d'une rectification de simple bon sens, mais de l'affirmation d'une nouvelle création, supérieure à l'ancienne.

Il en va de même pour *Gal.* 3, 28 : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous, vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». La sentence se présente en deux autres passages du corpus paulinien, cette fois sans la mention de l'homme et de la femme (1 Cor. 12-13; Col. 3, 11). Peut-être s'agit-il là d'une formule créée par Paul, ou par la communauté primitive avant lui, pour répondre à la prière juive transmise en trois ouvrages rabbiniques anciens : « Béni soit Dieu qui ne m'a pas fait Gentil. Béni soit Dieu qui ne m'a pas fait femme. Béni soit Dieu qui ne m'a pas fait ignorant. Béni soit-il qui ne m'a pas fait Gentil car les Gentils ne sont rien devant Dieu (Is. 40, 17). Béni soit-il qui ne m'a pas fait femme car la femme ne sait pas accomplir les commandements. Béni soit-il qui ne m'a pas fait ignorant, car l'ignorant ne craint pas le péché »⁴⁹.

de sujétion (ἐξουσία) à cause des anges ». Le verset est une crux interpretationis à la fois pour les « anges » et l'« ἐξουσία ». Certains auteurs interprètent cette dernière comme la « soumission à l'ordre établi par Dieu » c'est-à-dire à la distinction des sexes, en opposition à la gnose corinthienne (R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, 1972, 26-27). D'autres y voient la protection contre des forces cosmiques (les anges) : H. CONZELMANN, *op. cit.*, ad. loc. D'autres encore voient dans le voile le signe de l'autonomie de la femme par rapport à l'homme en présence de Dieu (A. FEUILLET, *Le signe de puissance sur la tête des femmes (1 Cor. 11, 10)*, *Nouv. Rev. Théol.* 105, 1973, 945-54 et aussi, bien que dans un sens différent, M. D. HOOKER, *Authority on her Head. An examination of 1 Cor. 11, 10*, *New Test. Stud.* 10, 1964, 410-16 ou le signe de sa capacité à participer à une assemblée de prière (A. JAUBERT, *Le voile des femmes (1 Cor. 11, 2-6)*, *New Test. Stud.* 18, 1972, 419-30). Voir cependant H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *op. cit.*, 435-37; pour qui le voile est signe de sujétion à la puissance du mari ou du maître (pour l'esclave).

⁴⁸ Voir supra, n. 44.

⁴⁹ *Tos. Ber.* 7, 18; *pBer.* 13b; *bMen.* 43b. Ce dernier corrigé « ignorant » par



La pointe du texte est ici la joie de pouvoir accomplir les commandements alors que les femmes ne sont pas tenues d'obéir aux préceptes positifs. Cependant l'assimilation aux païens et aux esclaves est révélatrice de la condition des femmes à l'époque et de l'estime qu'on leur portait⁵⁰. Une sentence émanant d'un rabbin du IV^e siècle a peut-être, elle aussi, voulu apporter un correctif à la prière citée plus haut : « j'en appelle au ciel et à la terre : Juif ou non-Juif, homme ou femme, esclave ou femme-esclave, chacun porte en lui l'Esprit-Saint selon ses actions »⁵¹.

Paul introduit en Gal. 3, 28 une correction similaire, mais au lieu de mettre en valeur « les actions », à la manière rabbinique, il en appelle, comme en 1 Cor. 11, 11, au Seigneur : « il n'y a pas d'homme et de femme; vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus ». Notons au passage que, pour la troisième opposition, « pas d'homme et de femme », le texte grec a la conjonction de coordination καὶ tandis qu'il coordonne les deux autres antithèses par οὐδὲ. Peut-être s'agit-il ici d'une allusion à Gen. 1, 27 : « homme et femme il les créa »?

Encore une fois, comme en 1 Cor. 11, 11, la nouvelle création dépasse l'ancienne; mais Paul, il est vrai, n'avait pas reconnu toute sa valeur à l'ancienne en la détachant du péché.

Les disparités de race, de sexe et de classe sociale ne doivent donc plus compter pour des chrétiens. Paul a tenu à appliquer la sentence exprimée en Gal. 3, 28 aux relations entre chrétiens Juifs et non-Juifs. C'est d'ailleurs dans ce contexte (Gal. 2) et pour justifier l'admission des Grecs dans l'Église à part entière et sans qu'ils doivent passer par le judaïsme, que Paul fait appel à la comparaison des relations homme-femme et homme libre-esclave : les signes extérieurs de la race peuvent disparaître dans le Christ, car ce n'est pas la circoncision qui définit l'appartenance à l'Église, mais la foi. Cette dernière permet aux Juifs chrétiens de manger avec leurs frères non-Juifs (cf. Gal. 2, 12). Paul n'ira pas aussi loin dans les conséquences du principe exprimé en Gal. 3, 28 pour les autres catégories invoquées en exemple. Ainsi, aux

« esclave ». En Tos., Rabbi Judah recommande de dire cette prière quotidiennement. Dans le Talmud de Babylone, la prière est attribuée au contemporain de Rabbi Judah, Rabbi Meïr (1^{ère} moitié du II^e s.); cf. H. L. STRACK, *Introduction*, 115, qui affirme la tenir de Rabbi Akiba. Sur la prière aujourd'hui, voir L. SWIDLER, *op. cit.*, 80, 199, n. 95; 200, n. 96.

⁵⁰ Cf. la conclusion de Montefiore citée supra, n. 5.

⁵¹ *Seder Eliahu Rabba* 10; cf. L. SWIDLER, *op. cit.*, 81 et 199, n. 94.

esclaves il recommande la soumission et aux maîtres, la douceur⁵². Quant aux femmes, elles doivent porter le voile, se taire dans les assemblées et se soumettre en tout à leurs maris⁵³.

Gardons cependant à l'esprit que si en 1 Cor. 11 et en 1 Tim. 2 le stade de la création et celui du péché restent confondus, Paul est par ailleurs bien conscient de l'instauration, par le Christ, d'une nouvelle création.

Jésus

Cette nouvelle création est celle que Jésus veut établir lorsque, par-delà la législation sur le divorce adoptée par Moïse à cause du péché, de la « dureté de cœur » (Mtt. 19, 8), il restaure la situation d'« origine » (Mtt. 19, 4), où Dieu créa l'homme « mâle et femelle » (v. 4) unis jusqu'à ne faire qu'une seule chair (v. 5). La pointe du texte porte ici sur l'indissolubilité du mariage, mais celle-ci remet l'homme et la femme sur pied d'égalité par rapport à la répudiation⁵⁴, égalité jadis détruite par le péché. La nouvelle économie contraste d'ailleurs tellement avec l'ancienne que les disciples font cette réflexion désabusée : « si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'y a pas intérêt à se marier » (Mtt. 19, 10).

C'est là le seul passage des évangiles où Jésus aborde la relation homme-femme à partir des récits de la création. Mais sa propre attitude vis-à-vis des femmes est très parlante aussi : il s'adresse à elles, les enseigne, les guérit, au point que sa façon d'être choque parfois les disciples (Jn. 4, 27).

De plus, et ceci est à noter, Jésus ne juge pas seulement les femmes d'après leur rôle d'épouse, de mère ou de maîtresse de maison comme la plupart des énoncés favorables ou dépréciatifs du judaïsme et même de l'Ancien Testament sur les femmes. Il les juge d'après leur attention à la Parole divine, d'après leur foi⁵⁵, critère selon lequel il juge aussi les publicains (Mtt. 21, 31-32; Lc. 7, 29-30) et les Samaritains (Jn. 4, 23-24; Lc. 10, 30-37), par opposition aux pharisiens (Lc. 7, 36-50; 18, 9-14) : « en vérité, je vous le dis, les publicains et les prostituées

⁵² Éph. 6, 5-9; Col. 3, 22-4, 1; Tite 2, 9-10; cf. aussi 1 P. 2, 18.

⁵³ 1 Cor. 11, 3-15; 1 Cor. 14, 34-35; 1 Tim. 2, 11-12; Éph. 5, 23-24.33; Col. 3, 18.

⁵⁴ Cf. surtout le parallèle marcier : 10, 11-12.

⁵⁵ Lc. 10, 38-42; 11, 27-28; 13, 16; 8, 48 et parallèles.

arrivent avant vous au Royaume de Dieu parce qu'ils ont cru » (Mtt. 21, 31-32)⁵⁶.

CONCLUSION

L'enseignement du judaïsme et du christianisme sur la création de la femme reste avant tout occasionnel, en ce sens que, hormis Gen. 2-3 et l'enseignement de Jésus dans certaines limites, aucun auteur ne s'est posé la question d'un rôle de la femme dans le plan de Dieu ou d'une attitude chrétienne envers les femmes d'un point de vue tout à fait général. C'est toujours à l'occasion d'un autre enseignement qu'il est fait appel au récit des origines. Gen. 2-3 constitue à cet égard une exception : l'auteur a dû s'interroger sur la condition féminine à son époque et il lui a donné une explication étiologique, l'attribuant au péché et présentant un Dieu dont l'intention créatrice était toute différente. Encore s'agit-il ici non de la femme prise en elle-même, mais des relations d'« ish » et d'« ishsha », ce qui d'ailleurs est primordial puisque l'être humain est fait pour la relation.

De leur côté les auteurs juifs commentent le récit de la création essentiellement pour être en mesure de justifier certains commandements de la Loi : prescriptions rituelles après une naissance, challa, lampe du sabbat, voile, rôle domestique et soumission des femmes. Il n'y a plus guère de dissociation entre création et péché, au moins à propos de la femme. La condition inférieure de celle-ci n'est plus, comme en Gen. 2-3, attribuée au péché : au contraire, le récit de la création est interprété en tenant compte du péché, en prévision du récit du péché, en projetant ce récit sur celui de la création. Finalement cette condition féminine est justifiée par les récits de création.

Quant à l'enseignement de Jésus sur les femmes, il est à situer dans le cadre général de son attitude vis-à-vis de tous les êtres qui, dans la société juive de l'époque, sont sans intérêt, voire objet de mépris : publicains, prostituées, Samaritains, pauvres, enfants et, parmi eux, les femmes. Cet enseignement est, lui aussi, occasionnel avant tout et il vise à mettre en valeur la foi, l'écoute de la Parole, l'obéissance à la

⁵⁶ On mesure l'importance de ce critère à la lecture de l'évangile gnostique de Thomas 112; cf. R. GRANT, *The Secret Sayings of Jesus*, New York, 1960, 197 : « je vais en faire un homme afin qu'elle aussi puisse devenir un esprit vivant comme vous, les hommes; car toute femme qui devient un homme, entrera dans le Royaume des Cieux ».

volonté de Dieu, l'indissolubilité du mariage. Mais, à la différence du rabbinisme, il s'agit malgré tout ici d'un *bouleversement* d'usages établis concernant le divorce et plus généralement la condition féminine, usages imputés au péché, s'opposant à ce qui était à l'« origine ». Or, là où il y a une volonté de bouleverser les usages établis et de restaurer un ordre primitif, nettement distingué de l'ordre actuel, il y a aussi, comme en Gen. 2-3, un jugement concernant ces usages et une réflexion sur les personnes que ces usages concernent par priorité.

Chez Saint Paul, on trouve essentiellement, comme dans le judaïsme, une intention de justifier certains règlements : port du voile, silence des femmes dans les assemblées. L'embarras de l'argumentation en 1 Cor. 11, 3 démontre cependant que, depuis le Seigneur, tout n'est plus tout à fait comme avant, et qu'il faut apporter des correctifs à la condition féminine de l'époque. Paul admet d'ailleurs qu'il y ait des prophétesses s'exprimant dans les assemblées (1 Cor. 11, 5). Le verset Gal. 3, 28, « il n'y a pas d'homme et de femme », est lui aussi occasionnel : il sert ici à justifier l'argumentation paulinienne sur l'égalité des chrétiens Juifs et non-Juifs dans l'Église. Si Paul a négligé le couple homme-femme dans les deux attestations de la formule, c'est peut-être parce qu'il estimait la situation encore insuffisamment mûre pour reformuler les usages du judaïsme concernant les femmes. Mais le caractère bien frappé de la sentence en Gal. 3, 28 donne aussi à penser qu'il s'agit là sans doute d'une rectification apportée à la prière juive des trois bénédictions, rectification digne d'intérêt puisque, à l'instar de Gen. 2 et de l'enseignement de Jésus, elle implique une réflexion et un jugement sur la condition féminine de l'époque⁵⁷.

Notons enfin plus précisément ceci, à propos de l'expression « une aide semblable à lui ». Aussi longtemps que l'interprétation du récit de la création de la femme est favorable à celle-ci et que les plans de la création et du péché ne sont pas confondus, c'est-à-dire, d'après nos témoins, jusqu'au milieu du II^e siècle avant J.-C. environ, l'appel à

⁵⁷ Peut-être 1 Cor. 11, 2 (« je vous félicite de ce que vous gardiez les enseignements que je vous ai transmis »), précédant immédiatement le v. 3 (« je veux cependant que vous le sachiez : ... le chef de la femme, c'est l'homme ») indique-t-il que les Corinthiens avaient tiré les conséquences de l'enseignement de Jésus en accordant aux femmes, dans les assemblées, le même rang qu'aux hommes, ce qui avait créé des désordres contre lesquels Paul réagit en 1 Cor. 11 et 14, tout en maintenant, non sans contradictions, le principe directeur : « dans le Seigneur »; cf. J. JERVELL, *Imago Dei*, Gen. 1, 26f., 295.

l'expression « aide » est valorisé par l'emploi simultané de données tout aussi positives⁵⁸. Dans les pseudépigraphes, par contre, on ne trouve aucun rappel de pareille « aide ». Aucun commentaire non plus, chez Philon, pourtant systématique, dans ses *Questions et réponses*. Chez les rabbins, le commentaire est peu explicite⁵⁹. Les Pères quant à eux limiteront le sens du vocable « aide » à la procréation (Jean Chrysostome, Augustin), à l'aide domestique (Jean Chrysostome, Clément d'Alexandrie) ou y verront une allégorie de l'Église, aide et conseillère du Christ (Quodvultdeus) ou encore une allégorie de la virginité⁶⁰.

Au terme de cet article, nous croyons pouvoir avancer cette conclusion : l'antiféminisme, du moins celui qui est trop souvent manifesté dans le christianisme, est dû en grande partie à une compréhension unilatérale des épîtres pauliniennes. Celles-ci, lorsqu'elles visent à répondre à certains problèmes de discipline ecclésiastique, reprennent l'enseignement du judaïsme tardif. Mais ces épîtres reflètent aussi, de manière moins apparente mais cependant significative, une opposition à la condition inférieure de la femme à l'époque, opposition déjà exprimée par Jésus lui-même, et revenant à l'enseignement du récit de la Genèse.

La boucle est ainsi bouclée. Après la rupture du péché, la restauration apportée par le Christ établit une nouvelle création, objet de notre foi où, comme jadis au Jardin des Délices, l'homme et la femme ne sont pas eux-mêmes sans être l'un pour l'autre.

Pelham, N.Y. 10803 (U.S.A.),
433, Monterey Ave.

Marie DE MERODE

⁵⁸ « Secours » (Tobie 8, 6), « colonne d'appui » (Sir. 36, 26. 24). La condition de la femme était, semble-t-il, supérieure au temps des patriarches et s'est dégradée après l'exil, avec l'accent mis par la classe sacerdotale, dominante à l'époque, sur les lois de purification et sur la circoncision; cf. F. DUMAS, *L'autre semblable : hommes et femmes*, Neuchâtel, 1967. G. TAVARD, *op. cit.*, 19; L. SWIDLER, *op. cit.*, 168.

⁵⁹ Cf. p. ex. *bYeb.* 63a; cf. aussi la remarque d'Imma Shalom, sœur et femme de rabbins célèbres du I^{er} s. après J.-C. : « and yet you object to the removal of the rib from sleeping Adam! Did he not receive in exchange a woman to wait on him? » Cf. *The Jewish Encyclopedia* VI, New York, 1904, 562.

⁶⁰ Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Méthode d'Olympe; cf. G. TAVARD, *op. cit.*, 87ss. Un sondage à travers les volumes de la collection *Sources chrétiennes* nous amène à constater que seul le commentaire d'Irénée respecte le sens littéral de Gen. 2, 18.20 : « aide égale, comparable et semblable » : Demonstratio 13.