

**« UNE CHAIR UNIQUE » OU
« UNE SEULE CHAIR » ?
GENÈSE 2, 24 ET SA LECTURE PAR
LE JÉSUS DE MARC (10, 7-8a) ET MATTHIEU (19, 5)***

par André WÉNIN
Université catholique de Louvain-la-Neuve – Faculté de théologie

Les interprétations néotestamentaires de textes de l'Ancien Testament sont-elles normatives quant au sens de ces textes? Dans le cadre du Colloque des *RSR* et en lien avec mon article du numéro préparatoire¹, cette question s'est posée en particulier à propos de la lecture que, dans les évangiles de Marc (10, 7-8a) et de Matthieu (19, 5), Jésus fait de l'aphorisme de Gn 2, 24: « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une chair unique ».

En l'occurrence, deux points de tension apparaissent entre cette phrase de la Genèse et la reprise qui en est faite dans ces évangiles. D'une part, le Jésus de Mc et de Mt présente cet énoncé comme reflétant l'intention originelle du créateur à propos du mariage. Or, dans le récit de la Genèse, s'il est clairement question de la relation entre homme et femme, rien n'indique qu'il s'agisse de mariage. D'autre part, selon l'interprétation évangélique, cette union vise la fusion de deux êtres en un seul, comme le précise le commentaire de Jésus: « ils ne sont plus deux, mais une seule chair ». C'est ce qui, dans ce texte, fonde l'indissolubilité du mariage: littéralement, « ce que Dieu a mis sous le même joug, que l'homme ne l'éloigne pas » (Mc 10, 8b-9; Mt 19, 6). Une telle lecture me semble net-

* Au cours du Colloque *Penser la différence dans la crise culturelle de l'Europe. L'expérience chrétienne sollicitée*, a été relevée une question posée par l'article d'A. Wénin dans le numéro préparatoire: « Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3 », *RSR* 101 (2013), p. 401-420. L'auteur de cet article propose ici une mise au point à ce sujet.

1. Voir en particulier mes affirmations aux p. 409-410.

tement en porte-à-faux avec la logique du récit de la Genèse qui met clairement l'accent sur la séparation de l'homme et de la femme et sur leur différenciation, plus que sur leur union². C'est également le cas, du reste, de l'autre passage que le Jésus du récit allègue dans la même péricope, à savoir Gn 1, 27 (voir Mc 10, 6; Mt 19, 4). Là, en effet, en précisant « ils les créa mâle et femelle » au moment de la création de l'humain (*ha'adam*), le récit de la Genèse introduit l'humanité comme d'emblée traversée par une différence interne, qu'elle partage du reste avec les animaux – d'où le choix des termes « mâle et femelle ».

Comment comprendre la tension entre le sens de ces passages dans le contexte du récit où ils figurent et la lecture qui en est donnée dans les passages parallèles de Mc et Mt? Pour répondre à la question, il convient de prendre la mesure du contexte évangélique où figurent ces citations de Gn 1 et 2: celui de la mise en scène – plus développée chez Mt – de la réponse que Jésus fait à ces pharisiens qui l'interrogent sur le renvoi de l'épouse autorisé par la Loi de Moïse (Mc 10, 2-4 et Mt 19, 3). La répartie de Jésus a un style proprement rabbinique. Puisque les opposants tirent argument de la loi mosaïque, la réponse ne peut se dispenser de s'appuyer au moins sur la Torah, de préférence sur un élément présenté comme la volonté de Dieu et qui, parce qu'il précède la Torah donnée à Israël, peut se revendiquer d'une autorité plus forte encore³. C'est ce que Jésus fait en invoquant le projet initial du créateur et en présentant la loi mosaïque comme une sorte d'accommodement rendu nécessaire par le comportement humain (« c'est à cause de votre dureté de cœur que Moïse... »: Mc 10, 5; Mt 19, 8).

2. Selon la lecture que j'argumente dans *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain* et que je synthétise dans mon article, cf. *ibid.*, p. 411-417, c'est sur ce point que le narrateur insiste précisément quand, en 2, 24, il « sort » exceptionnellement de son récit pour avertir le lecteur que, pour qu'un homme puisse « se joindre » à sa femme, il lui faut quitter le monde du familier qui structure le dispositif relationnel spontané qui est le sien (« son père et sa mère »). C'est là en effet la condition pour que, dans la relation qui les unira, la femme ne soit pas prise pour la « chair » de l'homme comme Adam vient de le clamer (2, 23: « celle-ci est... la chair de ma chair »); car elle et lui ont à devenir « une chair unique », comme l'indique le narrateur. Si l'on s'en tient à la portée anthropologique usuelle du terme hébreu *basar*, il s'agit d'un être qui, en assumant sa singularité (« unique ») et donc aussi la fragilité qui le fait vulnérable (« chair »), adopte une posture rendant possible un lien qui ne sera pas fusion, aliénation de l'un par rapport à l'autre, c'est-à-dire négation de son altérité constitutive (les récits de la Genèse où sont impliquées les matriarches montrent qu'une telle conception n'est pas étrangère au monde de la narration). Selon cette lecture narrative du récit de la Genèse, l'interprétation de Mc 9 et de Mt 19 va carrément à rebours de ce qui y est dit.

3. La référence à Moïse joue différemment en Mc et en Mt. Chez le premier, Jésus renvoie ceux qui le questionnent à la Loi – s'obligeant donc à répondre ensuite en s'appuyant sur la Loi. Chez le second, Jésus répond dès la première question par la citation de Gn 1-2, ce qui amène les Pharisiens à l'interroger sur la contradiction entre ce qu'il présente comme la volonté de Dieu et l'autorisation du divorce par la Loi.

Or, dans une controverse rabbinique (halachique, dans ce cas-ci), la prétention du débateur qui cite un passage des Écritures n'est pas de faire une exégèse du texte biblique en tant que tel, d'éclairer le sens du ou des passages cités en fonction de leur contexte propre, mais bien plutôt d'argumenter à partir de ceux-ci une position en fondant la légitimité sur l'Écriture⁴. On trouve un bel exemple de ce procédé dans la controverse avec les Sadducéens, en Mc 12, 25-26 (et parallèles en Mt et Lc), quand Jésus étaye son affirmation de la résurrection des morts en renvoyant à l'auto-présentation de Dieu comme « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (voir Ex 3, 6), une chose qu'il pourrait difficilement faire s'il s'en tenait au sens premier du récit de l'Exode. De même, pour fonder l'idée que « le Fils de l'homme est le seigneur du sabbat » (Lc 6, 5), le Jésus lucanien invoque la scène où David, pour calmer sa faim et celle de ses hommes, reçoit les pains consacrés réservés aux prêtres (v. 3-4, voir 1 S 21, 2-7). Mais il se garde bien de rappeler que, dans le contexte du récit de 1 Samuel, cette initiative de David a des conséquences plus que funestes, puisqu'elle coûtera la vie au prêtre, à toute sa famille et à leur ville de Nob (voir 1 S 22, 12-19).

L'autre procédé utilisé par le Jésus de Mc et Mt dans la controverse qui nous occupe est la juxtaposition de deux citations venant de péripécies vétérotestamentaires différentes, puisqu'il met en effet ensemble Gn 1, 27 et 2, 24 (Mc 10, 6-7; Mt 19, 4-5). Cette façon de faire est très fréquente dans les discussions rabbiniques, les débatteurs créant pour ainsi dire de toutes pièces de nouveaux textes aux fins de leur argumentation. Ainsi, le Jésus de Mt, dans la controverse avec les sadducéens autour de la résurrection (dont on vient d'évoquer la version lucanienne) allègue pas moins de trois passages différents avant de conclure sur le Fils de l'homme maître du sabbat (Mt 12, 8) : après le récit de David mentionné aussi par Lc, il évoque l'activité des prêtres le jour du sabbat (v. 5, voir Lv 24, 8; Nb 28, 9) ainsi qu'un oracle prophétique sur la miséricorde divine (v. 7, voir Os 6, 6). Le texte célèbre du double commandement de l'amour est un autre exemple bien connu de cette manière de faire (Mc 12, 29-31 // Mt et Lc).

Dans ces conditions, l'interprétation par Jésus, dans le cadre d'une controverse, d'un texte combinant Gn 1, 27 et 2, 24 n'entend pas d'abord expliquer ces deux passages de la Genèse en eux-mêmes. Elle est destinée à servir l'argumentation d'une thèse différente qui excède de loin l'anthropologie qui ressort de l'ensemble de Gn 1-3 lu selon sa logique propre. Elle est le fait d'un « sage avisé qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien » (Mt 13, 52) – plus exactement ici : qui tire du neuf de l'ancien.

4. C'est ainsi que le Jésus de Mt (10, 5) n'hésite pas à faire de Dieu le locuteur de Gn 2, 24, alors que dans le récit ce n'est pas le personnage divin qui s'exprime, mais le narrateur.

S'il en est ainsi, dire que l'application de Gn 2, 24 au mariage indissoluble ne rencontre pas le sens du texte cité, voire l'outrepasse, ne revient pas à invalider l'argument de Jésus, mais à le comprendre sur la base du genre littéraire qui est le sien. Aussi, on ne songera nullement à nier la valeur de la position évangélique ou à la contester au nom de la Genèse. Mais en sens inverse, ramener sur le texte de la Genèse le sens que le Jésus matthéen et marcien lui prête revient à faire fi du genre littéraire dont relève l'interprétation à laquelle il se livre. Quant à en faire la norme de l'interprétation de Gn 2, 24, n'est-ce pas tout simplement illégitime ? Peut-on en effet réduire le sens d'un texte à une lecture conjoncturelle relevant d'une herméneutique, certes légitime dans son ordre, mais dont on peut difficilement prétendre qu'elle s'impose du seul fait de l'autorité de celui qui la produit.

Dans ces conditions, si la tradition chrétienne a très largement emboîté le pas à la lecture que Mt et Mc proposent de Gn 2, 24, peut-elle la considérer comme l'interprétation normative d'un texte dont la signification est bien plus riche ? Peut-elle s'y enfermer elle-même, au risque de se priver de potentialités de sens que des déplacements culturels permettent de faire voir dans les textes, potentialités qui sont de nature à fournir des ressources pour aborder des questions inédites et parfois déstabilisantes que ces déplacements la contraignent à affronter ?