

La traduction biblique et les structures de l'imaginaire Essai d'application des thèses de Gilbert Durant à la traduction de quelques versets de Genèse 1 et 2

Paul D. Fueter

Volume 32, Number 1, mars 1987

La traduction biblique
Bible Translation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/002777ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/002777ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0026-0452 (print)

1492-1421 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fueter, P. D. (1987). La traduction biblique et les structures de l'imaginaire : essai d'application des thèses de Gilbert Durant à la traduction de quelques versets de Genèse 1 et 2. *Meta*, 32(1), 7–15. <https://doi.org/10.7202/002777ar>

LA TRADUCTION BIBLIQUE ET LES STRUCTURES DE L'IMAGINAIRE ESSAI D'APPLICATION DES THÈSES DE GILBERT DURANT À LA TRADUCTION DE QUELQUES VERSETS DE GENÈSE 1 ET 2

PAUL D. FUETER

Francfort sur le Main, République fédérale allemande

INTRODUCTION

Le but de cet article est d'ébaucher une réponse à la question que tous les traducteurs de la Bible se posent :

Comment se fait-il qu'en 1987, des traductions de textes bibliques enracinés dans la culture hébraïque puissent susciter parmi les lecteurs des réactions équivalentes aux intentions de leurs auteurs et rédacteurs qui vivaient il y a plus de 2 000 ans ?

Il semble *a priori* impossible que la symbolique de la Genèse à l'Apocalypse puisse transformer les attitudes et le comportement d'un paysan Nyakusa en Tanzanie, d'un ouvrier à Stalingrad, d'un intellectuel de Péking ou d'un mineur Quechua. C'est pourtant ce qui se passe depuis la décolonisation en Afrique, la perte de pouvoir de l'Église en Russie, le départ des missionnaires européens de Chine, et le développement des communautés de base au Pérou. Même les anciennes traductions du 18^e et du 19^e siècles parlent au cœur de leurs lecteurs malgré leur niveau élevé de langage et leur syntaxe hébraïsante.

La sensibilité universelle aux images bibliques est un phénomène inattendu. On l'a expliquée de différentes manières ; on a parlé d'« Urreligion », d'une supériorité intrinsèque de l'hébreu, de l'attrait du christianisme occidental perçu comme la religion des « bénis de Dieu », et de l'universalité des archétypes jungiens. Dans son ouvrage magistral *les Structures anthropologiques de l'imaginaire*¹, Gilbert Durant, professeur d'anthropologie culturelle et sociale à l'Université de Grenoble, a proposé des « éléments pour une fantastique transcendante » qui méritent l'attention de tous les traducteurs de textes anciens. Il a conclu que, si un Maori et un Hausa peuvent être profondément émus et stimulés par la même image verbalisée dans leur propre idiome, leur symbolique ne saurait être le fait des mots qui semblent les représenter. C'est peut-être qu'avant d'avoir appris à dire « papa-maman », les images enregistrées dans notre mémoire se sont structurées selon des catégories universelles.

Il n'est pas possible dans un court article de décrire la démarche de Durant, mais je voudrais essayer, dans un premier chapitre, de résumer ses conclusions qui me semblent importantes pour le travail des traducteurs bibliques (sans parler de celui des exégètes et des prédicateurs). Dans trois autres chapitres, je tâcherai de comparer quelques

traductions de versets tirés des deux premiers chapitres de la Genèse afin d'indiquer les conséquences des études de Durant pour le traducteur.

1. LA CLASSIFICATION DES IMAGES SELON GILBERT DURANT

Quelles sont donc les expériences communes à tous les êtres humains avant de savoir parler ? Reprenant les travaux de Piaget sur le développement des nouveau-nés, les analyses de Bachelard, de Dumézil, de Lévi-Strauss et d'autres psychologues, anthropologues et savants, Durant propose une hypothèse qui peut être résumée comme suit :

Au moment de naître, tous les enfants du monde font l'expérience de la chute et de l'ascension, ils sont soulevés, transportés dans les bras de leur mère. Les premières impressions inscrites dans leur mémoire après celles du bien-être flottant prénatal, enregistrent les changements de position de leurs membres et les sensations relatives à la posture de leur corps. En même temps, le nouveau-né aspire et expulse l'air de ses poumons et pousse des cris selon le rythme de sa respiration. Bientôt il sucera le sein de sa mère selon un autre rythme et avalera sa première nourriture qui pénétrera dans son corps pour être digérée et en partie éliminée. Ces expériences seront, elles aussi, enregistrées dans la mémoire de chacun.

Durant suggère donc que dès notre naissance, trois réflexes différents dominent nos structures mentales : la dominante *posturale* qui est à la base de notre conscience de l'espace ; la dominante *copulative* (rythmique) qui nous permet de « voir le temps passer », et la dominante *digestive* qui nous rend capables de nous voir nous-mêmes comme des individus uniques et différents de tout ce qui nous entoure.

Durant s'est donc penché sur toutes les images que nous utilisons pour représenter ce que nous ressentons, pensons et croyons, et il a trouvé des constantes qui expliquent nos consensus et nos querelles, qui rendent compte de nos différences et de nos identités.

On peut résumer l'enseignement de Durant concernant ces dominantes comme suit :

La dominante de position est « schizomorphe », c'est-à-dire qu'elle différencie, distingue le bon du mauvais, analyse et sépare. Tous les symboles antithétiques appartiennent à ce régime diurne qui divise, exclut, contredit. Les images de la lance, de la flèche, les évocations solaires, phalliques, guerrières et héroïques du *sursum corda* appartiennent à ce régime qui est qualifié de diurne, car il permet la classification et la négation. Cette dominante représente la masculinité de l'être humain. Elle détermine notre perception spatiale.

La dominante digestive est mystique, c'est-à-dire qu'elle mélange et euphémise. Elle confond (au lieu de distinguer), elle pénètre dans les profondeurs, elle n'analyse pas mais parle par analogie. Les images de la coupe, de la demeure, de la nourriture, de la caverne mystérieuse appartiennent à ce régime que Durant appelle nocturne, car il cache les différences que le régime diurne met en lumière. Cette dominante représente la féminité de l'être humain, elle détermine notre perception de nous-mêmes comme une personne unique et différente du reste du monde.

La dominante copulative ou rythmique est synthétique, elle relie les éléments qui, *a priori*, semblent antagonistes. Le rythme qui marque le temps nous rend capables d'imaginer le changement, la croissance, le progrès. Elle permet la perspective historique et toutes les images dramatiques de la réconciliation entre la divinité ultime et l'humanité limitée, entre l'*anima* et l'*animus* de Jung. Les images du feu, de l'arbre, du Fils divin,

de la croix, de la roue appartiennent au second des deux volets du régime nocturne. Elles libèrent les humains des contraintes idéalisantes du régime diurne. Cette dominante détermine nos relations d'amour et notre perception de la durée.

Cette classification tripartite de nos images ne doit pas être comprise de façon simpliste, mais comme une aide à l'analyse de nos discours. Durant n'attribue pas à la génétique humaine ou animale les archétypes dont nous sommes conscients depuis que Jung les a dépités. Notre fond commun, ce sont nos expériences pré- et postnatales. Nos réactions aux mots que nous entendons ou lisons dépend des images qu'ils évoquent dans notre esprit. Leurs connotations dépendent de notre situation climatique, géographique et historique et de notre bagage culturel. En effet, les termes que nous utilisons pour décrire les objets que nous voyons et que nous touchons sont faciles à traduire. Mais lorsque ces mêmes mots deviennent symboles et que la connotation l'emporte sur la dénotation, tout est possible. La symbolique du mot « mer » est menaçante pour le pêcheur d'Islande, renouvelante et pacifiante pour le vacancier méditerranéen.

Le traducteur devra non seulement découvrir la symbolique verbale des textes bibliques mais se garder de fausser l'intention souvent thérapeutique des auteurs par souci d'équivalence formelle ou d'explicitation suffisante. Pour illustrer le problème de la traduction des images bibliques en français, je me propose d'appliquer la théorie générale de Durant (son introduction à l'archétypologie générale) à trois courts passages des deux premiers chapitres du premier livre de la Bible.

2. LE SYMBOLISME DU PROLOGUE À LA CRÉATION (GEN. 1.1-3)

Dans sa traduction « plutôt littérale » de Genèse 1.1-3 Henri Blocher² traduit ces versets comme suit :

- v. 1 Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre.
- v. 2 Or la terre était vague et vide, l'obscurité (couvrait) la face de l'abîme, et l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux.
- v. 3 Et Dieu dit : Soit lumière ! et fut lumière.

J'aimerais noter en premier lieu que le mot Dieu (Elohim) est le seul symbole absolu de ce passage. J'entends par cela une image qui, pour les auteurs vétérotestamentaires, n'avait pas de « base expérimentale sensible ». En effet, Dieu est imperceptible par les sens et, pour le peuple d'Israël, toute représentation de la divinité était interdite. Tous les autres mots de ce prologue dénotent une perception sensible ; même « l'Esprit », le mot « *ruach* » (vent), ne devient symbolique que par l'adjonction des mots « de Dieu ». L'expression « les cieux et la terre » a une dénotation pour tous les humains et devient aussi « symbole » dans le contexte du « commencement ». Il s'agit là de deux images fantastiques car nous n'avons aucune expérience d'un ciel présolaire et d'une terre « vide et vague ». Pourtant ces mots évoquent pour tous les humains une réalité concrète. Le ciel c'est le haut, inaccessible, immatériel ; la terre c'est le bas, concret, solide. Nous reconnaissons ici la symbolique de l'espace, de la position, de la distinction. Dès le premier verset de la Bible, nous sommes appelés à imaginer Dieu, le Créateur, établissant le contraste, la différence entre le lointain intangible et l'immédiat solide et concret, la distinction première pour tous les humains.

Le second verset décrit la terre. Les « cieux » sont oubliés dans leur au-delà. L'image de la matérialité accapare notre vision. Mais cette terre est « tohu-bohu », l'obscurité y règne, l'eau dont on ne voit pas le fond recouvre tout. Alors que le premier verset en appelle à nos expériences posturales, le second nous invite à regarder en nous-mêmes, c'est la dominante digestive, de la confusion, de l'intériorité. Nous avons vu que, pour Durant, il existe deux régimes, le régime diurne (dominante posturale) et le

régime nocture (dominantes digestive et rythmique). Les deux premiers versets illustrent cette analyse par le contraste ciel-terre auquel s'ajoutent « l'abîme sans fond » et « l'Esprit de Dieu qui plane sur les eaux ». En effet ce dernier symbole, le vent rythmé qui plane, est indubitablement une image de la relation entre le ciel et la terre. Le souffle de Dieu réconcilie ce qui est imaginé d'abord comme contradictoire, et apporte le calme et la paix « au commencement ».

L'application des intuitions de Durant à ces deux versets semble indiquer que ce « au commencement » reste hors du temps. Il ne s'agit pas ici d'un acte de Dieu mais d'un appel à imaginer qui est ce Dieu. Il se présente tel qu'il est, non pas concept moniste, mais trinité. Nous ne le connaissons que si nous acceptons ces images sans essayer de les décortiquer. Il nous faut dépasser l'analyse de Durant et permettre aux archétypes qui structurent notre imagination de nous révéler que le Dieu insondable est « celui qui est » avant d'être celui qui agit. En effet, ce n'est qu'au verset 3 qu'il se révèle comme le Créateur. Jusqu'ici il n'a prononcé aucune parole, maintenant « il parle ». Il est maintenant celui qui « dit », qui « voit », qui « sépare », qui « nomme ». Dès le verset 3, nous rencontrons donc ce nouveau symbole : « la Parole agissante de Dieu ». C'est une nouvelle image, car ce que nos sens ne perçoivent pas, c'est le mystère intuitif qui nous fait dire : « Dieu m'a parlé ». C'est le symbole absolu qui s'est « incarné » dans la création, qui proclame Dieu dans notre temporalité et qui a été l'image visible du Dieu invisible pour les contemporains de Jésus.

Ces trois versets de la Genèse posent de nombreux problèmes aux traducteurs. Il ne s'agit pas seulement de trouver les équivalents français des termes qui décrivent la terre ou les actions de Dieu, mais de ne pas fausser le symbolisme des images utilisées par les auteurs. Prenons l'exemple de deux des trois versions françaises publiées par les Sociétés bibliques : si l'on compare les traductions de Genèse 1.1-3 avec les catégories de l'imaginaire de Durant, je note que l'une et l'autre introduisent le temporel dans le préambule de la création alors que l'hébreu semble l'éviter. La TOB dit : « Lorsque Dieu commença la création » et ajoute une note : « mot à mot : en un commencement ». La conjonction de temps me semble suggérer des activités non créatrices de Dieu avant la création. (Blocher critique d'ailleurs aussi la TOB et sa note³.) Quand la TOB remplace le verbe dynamique « Dieu *créa* » par ce substantif « (commença) *la création* », elle laisse entendre que le tohu-bohu a été créé par Dieu. Ceci me semble détourner l'attention du lecteur du propos du texte. Si les symboles premiers de ciel, terre, confusion (chaos), abîme, Esprit de Dieu doivent communiquer qui est le Créateur plutôt que ses actions, il est essentiel d'éviter les images temporelles dans le prologue au récit proprement dit.

Ceci m'amène à une autre critique de la traduction du verset 2 en français courant. Quand je lis que la terre était « *comme un grand vide* », je pense immédiatement à ma planète, menacée par la bombe atomique et les produits chimiques qui la souillent. Mon image est alors construite sur une expérience virtuelle d'un avenir possible. Mais le chaos-confusion ne saurait être comparé à notre ordre menacé. La terre symbole de la matière, l'élément tangible par excellence, est vide de tout contenu structuré. Quand on cherche à penser le chaos hors de la fonction qu'il représente dans ce texte on en déforme la signification. Étant symbole de la désorientation de l'esprit qui cherche à l'imaginer, la matière non organisée ne représente pas dans ce verset ce qu'elle sera au verset 9, lorsque le « sec » apparaîtra et qu'il s'agit de « notre terre » (Paul Diehl : *le Symbolisme dans la Bible*, Petite bibliothèque Payot, 1975, pp. 131-132).

Je remarque enfin que la Bible en français courant parle du souffle de Dieu comme agitant la surface de l'eau. La TOB utilise le verbe « planer sur » (les eaux) que Blocher reprend dans son texte car le verbe hébreu associé « convient à l'oiseau, et non pas à la tempête ». Il ne signifie pas « couvrir » mais il exprime « le frémissement de l'oiseau qui

lui permet de rester immobile dans l'air ». Le texte parle donc bien de l'Esprit de Dieu comparé à l'oiseau...⁴. Cette image biblique qui évoque le dynamisme de la communication divine et salvatrice n'est ici que suggérée par le verbe hébreu pour lequel le français n'a pas d'équivalent direct comme l'anglais « *hover* » et l'allemand « *schweben* », c'est-à-dire « planer sur place ». Ce n'est en tous les cas pas une action qui agit sur les eaux comme le suggère le français courant où le souffle de Dieu « agite la surface des eaux ». Il est à noter que, si l'on ne traduit pas « *ruach* » par le mot « Esprit » comme dans la traduction en langage courant, on enlève quelque chose d'essentiel au symbolisme de ce prologue.

3. LA CRÉATION DE L'ÊTRE HUMAIN (MÂLE ET FEMELLE IL LES CRÉA) (GEN. 1.27)

Mais le premier chapitre de la Genèse contient un passage encore plus intéressant pour le disciple de Durant. Henri Blocher (*op. cit.*) traduit ce verset comme suit :

v. 27 Et Dieu créa l'homme en son image
 en l'image de Dieu il le créa
 mâle et femelle il les créa.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, Durant considère les images que nous utilisons pour parler de tout et de rien, comme dominées par nos expériences prélinguistiques. Comme l'a dit Lévi-Strauss : « Chaque enfant apporte en naissant et sous forme de structures mentales ébauchées l'intégralité des moyens dont l'humanité dispose de toute éternité pour définir ses relations au monde » (cité par Durant, p. 45). Les trois dominantes posturale, de l'avalement et du rythme nous aident à réagir aux symboles utilisés par nos amis et par nos ennemis malgré nos distances culturelles. Nous pouvons discerner si l'autre nous veut du bien ou du mal. Mais comment comprendre l'expression « mâle et femelle » comme « image de Dieu » ?

Dieu ne se voit ni ne s'entend. Il est imperceptible aux sens, même au microscope électronique le plus puissant. Tout ce que nous disons de Dieu n'est qu'approximation lointaine. Il est mystère, il échappe à notre description. Pourtant toutes les tribus du monde parlent de lui au moyen de symboles. Parler du Créateur veut dire partager les uns avec les autres les images qui nous semblent valables. Dans ce verset nous rencontrons cependant la proposition biblique d'une « *imago Dei* » unique, et c'est une image qu'aucun être humain n'a jamais vue. En effet, nous n'avons jamais rencontré cet « adam » singulier qui serait à la fois « mâle et femelle ». Nous ne connaissons que des hommes et des femmes avec leurs différences physiologiques qui nous frappent et toutes les connotations psychologiques que nous exprimons quand nous parlons du masculin et du féminin. Or, selon Durant, notre prise de conscience de cette différence est à la base de notre individuation (je suis soit homme, soit femme) et de notre socialisation (l'autre est soit femme, soit homme). Dieu reste donc dans le domaine du « non-perçu », car aucun d'entre nous n'a vu ce modèle du Dieu unique, cet « adam » singulier, à la fois homme et femme. Nous devons choisir notre identité alors que nous percevons les êtres humains comme essentiellement disparates. Enfants déjà, nous avons distingué la voix basse et ferme de papa de celle, haute et tendre, de maman.

Au chapitre 1, j'ai noté que le ciel et la terre correspondent aux deux catégories de la posture et de l'avalement, ce qui pouvait être compris comme une image composite du Créateur. Dans ce verset nous retrouvons cette distinction à l'intérieur de Dieu lui-même. L'image mystérieuse du Créateur en Genèse 1.1 se retrouve en Gen. 1.31, où elle est différenciée et déclarée très bonne. Durant nous invite donc à ne pas qualifier Dieu avec l'adjectif « mâle » et sa dominante posturale, le glaive et le sceptre (structures schizomorphe et héroïque), ni avec l'adjectif « femelle » et sa dominante digestive, la coupe,

la demeure et la fleur (structures mystique et antiphastique). Nous sommes tous invités à imaginer cette image de Dieu comme un(e) « androgyne », une personne mystérieuse qui serait à la fois homme et femme. La sexualité biologique de ce modèle de Dieu que nous n'avons jamais rencontré serait transcendée sans se confondre, et les différences psychologiques de l'*animus* et de l'*anima* harmonisées. Les êtres humains que nous sommes sont différenciés d'une autre façon. Chaque homme peut être ogre ou père nourricier, sorcier ou guérisseur ; chaque femme mère ou sorcière, douce vierge ou amazone.

Dans ce verset, nous trouvons donc deux symboles : Dieu, le symbole absolu, et « l'homme/femme », qui est l'image du premier, mais qui n'a aucune contrepartie sur cette terre. C'est cette unité qui nous échappe, qui reçoit l'injonction de fructifier, d'abonder, de remplir la terre et de la soumettre. Dieu transmet à cet être qui est à la fois un (adam) et deux (il les créa) son pouvoir harmonisateur. L'Esprit qui planait sur la face des eaux est ici l'agent actif, la bénédiction de Dieu qui apporte vie et croissance.

Pour Durant, l'image chrétienne et trinitaire du divin n'a rien d'inattendu car elle fait partie des structures de l'imaginaire. En effet, le père héroïque, sa femme mystique et leur fils, réconciliateur dramatique, correspondent aux trois dominantes des catégories de l'imaginaire. Elles se retrouvent dans la plupart des mythologies du monde, sous une forme ou une autre. Mais le message biblique reprend ces catégories anthropologiques tout en les mettant en question. En effet, la tradition juive parlait du Père créateur, du Messie Sauveur et de la sagesse divine sans les différencier. C'étaient des symboles essentiels à l'identité religieuse d'Israël. Les chrétiens ont développé une trinité « Père, Fils et Saint-Esprit » où l'Esprit de Dieu remplace la mère des histoires racontées dans les traditions du passé.

Dans Genèse, nous trouvons l'être humain, « mâle et femelle » (Durant, p. 334) et l'Esprit qui fructifie. Mais cet être humain symbolique est défini par le mot hébreu « adam » et n'est donc pas un homme « mâle », ni une femme, même pas le couple « côte-à-côte », mais un symbole androgyne, le premier Messie qui a reçu la bénédiction de Dieu, symbole de l'Esprit divin.

Cette analyse me semble limiter les traductions possibles de Genèse 1.27. Les traductions Blocher, TOB, Segond disent que Dieu créa « l'homme » ; le français courant « les êtres humains ». Ce pluriel détruit le symbolisme du texte. Tout évolutionniste chrétien verrait dans ce verset un argument pour son choix scientifique, mais son image de cet « adam » serait un groupe d'« *homo sapiens* » ou d'« *homo habilis* ». Il est vrai que la suite du texte du français courant (il les créa homme et femme) est une façon élégante de signaler qu'il ne s'agit pas d'une tribu avec des mâles et des femelles. Segond lui garde le singulier : « Dieu créa l'homme » mais termine par : « Il créa l'homme et la femme ». Il ne s'agit plus d'un symbole mais de deux personnes, traduction justifiée grammaticalement par « Il les créa ». Mais que dire de la TOB (et de Blocher) ? « Il les créa mâle et femelle », deux mots qui ont souvent des connotations sexuelles. Est-ce vraiment la différence biologique qui importe dans les racines hébraïques du texte ? Ne serait-ce pas plutôt les différences psychiques qui résultent de la prise de conscience de l'autre ?

À comparer les traductions, j'admire la révision de Luther de 1953 : « *Gott schuf den Menschen ihm zu Bilde ... er schuf sie einen Mann und ein Weib* » où la différence entre adam (*Mensch*) et les termes utilisés pour mâle et femelle est plus claire. Ne serait-ce pas plus proche de la portée symbolique de ce poème si on traduisait en français peu courant :

Et Dieu créa l'être humain à son image... à l'image de Dieu il le créa, masculin et féminin (ou *animus* et *anima*) il les créa ?

4. LE JARDIN D'ÉDEN (CELLE-CI ON L'APPELLERA FEMME CAR DE L'HOMME ELLE A ÉTÉ PRISE) (GEN. 2.23)

Le chapitre 1 de la Genèse utilise un mot pour décrire l'être humain en général qui, plus tard, devient un nom propre. Le terme « adam » est utilisé dans son sens général en Genèse 1.27, mais les diverses traductions introduisent le nom propre « Adam » à différents points des chapitres 2 à 5 de la Genèse. Blocher traduit « homme » jusqu'à la fin du chapitre 3, le français courant et Segond 1910, à 3.20 : « L'homme, Adam, nomma sa femme Ève », alors que la TOB introduit le nom propre à 3.17 : « Il dit à Adam : 'Parce que tu as écouté la voix de ta femme et que tu as mangé'... » avec une note : « L'hébreu est sans article et considère Adam comme un nom propre ainsi qu'en 4.25. »

Je laisse aux spécialistes de l'hébreu le soin de débattre la signification de l'article devant le mot « adam », mais je note que nous n'utilisons généralement pas le générique « être humain » pour parler de la personne qui gardait et cultivait le jardin d'Éden. Nous l'imaginons plutôt comme un athlète, ou peut-être un éphèbe. Or, une lecture du texte biblique me semble mettre en question cette symbolique humaniste. Ceci m'amène à quelques remarques sur la symbolique de Genèse 2.

Le début du second récit de la Genèse reprend les images du premier avec des différences. Au lieu de : « au commencement Dieu créa les cieux et la terre » nous lisons : « au jour où le Seigneur Dieu fit terre et cieux »². Le point de départ est donc le même, l'avant de la création nous échappe : les cieux ne sont pas décrits ; quant à la terre, elle est définie par quatre négatifs (sans buissons, sans herbe, sans pluie, sans être humain). Nous retrouvons ici la symbolique de la division (cieux/terre) et celle de la confusion et du tohu-bohu. Cette introduction se termine, comme en Genèse 1.3, par un symbole dynamique « un flot montait de la terre et abreuvait la face du sol »². C'est la dominante rythmique et fertilisante du développement, du progrès. Ici, pas d'abîme sur lequel plane l'Esprit de Dieu, mais un désert d'où l'eau surgit et rend le sol malléable et mouvant. Le texte continue :

v. 7 Le Seigneur Dieu modela l'homme, poussière (prise) du sol, et il souffla dans ses narines l'esprit de vie, et l'homme devint un être vivant².

Ce n'est plus la Parole qui crée l'être humain mais le geste du potier. La symbolique du modelage est dominée par les structures de viscosité, de redoublement et de persévérance. Les mains du potier forment une coupe, elles ne pointent pas vers le haut ou le bas, elles ne tiennent pas la lance ou le glaive, mais accueillent la glaise pour la transformer. Durant montre que la dominante digestive ou de l'avalement est le propre de l'*anima*. Le Seigneur Dieu de Genèse 2 est maternel et complète l'image du père céleste qui sépare la lumière des ténèbres par son dire. C'est ce Dieu maternel qui souffle l'esprit de vie dans les narines de sa créature, laquelle devient alors un être vivant.

Après ce premier acte, Dieu plante un jardin et y place l'être humain ; il fait pousser tous les arbres et installe l'« adam » pour cultiver et garder l'Éden. Mais cet être humain, comment se le représenter ? Je reprends ici la discussion de l'image de Dieu. Cet « adam », tout comme celui de Gen. 1.27, est une image unique sans contrepartie dans notre expérience. Il n'est pas « androgyne », mais le féminin est une virtualité « en lui ». C'est un personnage symbolique qui se trouve dans un jardin « entre ciel et terre » d'où coulent deux fleuves connus (le Tigre et l'Euphrate) mais aussi des rivières introuvables sur nos cartes de géographie. Il est entouré d'arbres désirables dont les fruits sont bons à manger, mais aussi de deux arbres mystérieux qui n'appartiennent pas à notre planète. Cet « adam » est seul et Dieu modèle des animaux parce que la solitude de l'être humain l'empêche de se connaître comme tel. C'est ainsi que le premier « adam » parle avec

Dieu et donne des noms à ses compagnons. Mais il lui manque encore quelqu'un qui puisse lui parler de bouche à oreille. Voyant cette solitude :

v. 22 Le Seigneur Dieu construisit en femme la côte qu'il avait prise de l'homme et il la fit venir vers l'homme

v. 23 et l'homme dit :

« Celle-ci, cette fois, os de mes os et chair de ma chair, celle-ci on l'appellera femme, car de l'homme celle-ci a été prise »²

Les gestes de Dieu dans ce passage ne sont plus ceux du potier. Il construit (fabrique) la femme et l'amène à l'« adam ». Ce dernier s'adresse à Dieu et à la femme, dans un poème impersonnel qui définit sa relation avec elle. Elle est différente de lui « celle-ci, cette fois » (ou dans la TOB « Voici, cette fois ») « os de mes os ». Il a donc un vis-à-vis ; même si l'unité entre eux n'est pas rompue, nous pouvons imaginer ces deux êtres séparés, mais encore « uns ».

Ce passage de l'« adam », ce personnage « *anima-animus* » symbolique aux deux personnes « femme-homme » restera vague et brouillé jusqu'au moment où Dieu appellera l'homme par son nom « Adam » (voir la note de la TOB pour 3.17) et où il prononce le nom d'Ève (3.20) car « c'est elle qui est la mère de tous les vivants ». Que s'est-il donc passé pour que l'« adam », image sans contrepartie existentielle, devienne « Adam et Ève », deux êtres qui se différencient ? La désobéissance à l'ordre de Dieu, la saisie et l'avalement du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Avant, « ils étaient tous deux nus et ils n'avaient pas honte » (Gen. 2.25) ; après « leurs yeux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus... » (Gen. 3.7). Avant ils ne connaissaient la différence entre le bien et le mal que virtuellement ; après, ils l'ont connue existentiellement pour n'avoir pas obéi. L'action de regarder et de trouver les fruits désirables n'est pas désobéissance en tant que telle, mais ce qui l'est, ce sont les gestes de prendre et manger. Étendre le bras et avaler, deux gestes universels qui marquent les deux régimes de notre imagination, le régime diurne avec sa dominante posturale et ses dérivés manuels, le régime nocturne avec sa dominante digestive et ses dérivés gustatifs. La prise de conscience par les gestes est immédiate et intemporelle. Le drame c'est la réaction qui en découle, la fuite devant le Seigneur qui se promène le soir dans le jardin.

Mais cette fuite n'est pas le dernier mot de ce récit. Dieu rencontre l'homme et la femme, leur parle et les accompagne hors du jardin. L'expulsion de l'Éden n'est que le premier acte du drame, car un second Adam naîtra de la famille de David et Genèse 3 contient la promesse de ce Messie dont le nouveau Testament parle comme de « l'homme » qui a été pour ses contemporains l'image masculine et féminine du Dieu invisible.

J'aimerais, pour terminer, étudier quelques-unes des traductions des chapitres 2 et 3 de la Genèse. Je crois qu'un des problèmes des traducteurs francophones et anglophones est l'absence d'un terme générique pour le symbole « adam » tiré de l'« *adamah* », ce sol qui n'est que poussière confuse, jusqu'à ce que l'adjonction d'eau permette à Dieu de lui donner une forme. Les réflexions des théologiennes de notre temps n'ont pas tort de mettre les traductions traditionnelles en question. En effet, la lectrice moderne (comme d'ailleurs le lecteur) verra inévitablement dans le mot « homme » un mâle sexué. Comment indiquer le passage d'un être humain indifférencié de Genèse 2 à l'homme et la femme de la fin du chapitre 3 ?

Je suggère d'abord l'utilisation du terme « être humain » au lieu du mot « homme » comme le français courant (Gen. 2.7) mais de façon conséquente. En effet

cette traduction reprend le mot « homme » dans ce même verset, sans doute pour des raisons stylistiques. La traduction en allemand courant utilise « *Mensch* » jusqu'au verset 23. Le mot « *Mann* » (homme) n'apparaît qu'à partir du verset 24 : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère... » Le nom propre « Adam » n'apparaît qu'au verset 20 « Adam appela sa femme Ève... ».

Deuxièmement, je suggère que la connotation des termes qui décrivent l'action de Dieu pour créer l'homme soient « façonner » (fr.crt., Osty) « modeler » (Blocher, TOB) et pas « former » comme Segond et d'autres. Le contraste entre cette expression et la description de l'acte de création de la femme doit être clair comme chez Blocher (le Seigneur construit en femme), dans la TOB (Dieu transforme la côte en femme) et Osty (le Seigneur bâtit), mais pas « le Seigneur fit » (fr.crt.) ou Segond (forma) ou Jérusalem (façonna).

Troisièmement, je suggère que le poème du verset 23 (« Celle-ci, cette fois os de mes os, chair de ma chair, Celle-ci, on l'appellera femme car de l'homme celle-ci a été prise ») mérite une étude particulière. On peut se demander si le français courant est justifié en traduisant :

Ah ! Cette fois, voici un autre moi-même, qui tient de moi par toutes les fibres de son corps. On la nommera compagne de l'homme, car c'est de son compagnon qu'elle a été tirée.

Le sens de l'image « os de mes os » (« un autre moi-même ») et « chair de ma chair » (« toutes les fibres de son corps ») me semble judicieux. Mais le contraste verbal « *ischa-isch* » de l'hébreu est trop essentiel pour que les termes « compagne-compagnon » soient satisfaisants. C'est plus facile en anglais « *woman-man* » ou même en allemand où le néologisme de Luther « *Mannin-Mann* » a été corrigé par les réviseurs du 19^e siècle. Mais je ne crois pas que la parenté morphologique entre les deux termes « ho-mme » et « fe-mme » sera un jour acceptée par les traducteurs francophones.

Les recherches de Gilbert Durant méritent l'attention de tous les traducteurs de textes sacrés. Un nombre croissant de linguistes reconnaissent l'importance de l'étude sémantique des images pour leur travail. L'approche structurale de l'imaginaire permet de mieux saisir l'intention des auteurs bibliques et de mettre en évidence les messages souvent cachés dans leur symbolique. Dans sa conclusion, Durant établit un contraste entre l'attitude de la fourmi qui ne sait qu'analyser la structure de sa fortune et celle de la cigale qui ne cesse de chanter (1 p. 497). Le traducteur qui maîtrise l'exégèse et la linguistique doit aussi permettre aux images bibliques de jouer leur rôle. Lorsque nous en comprendrons la portée, nous danserons nous aussi, et nous aiderons nos lecteurs à écouter le message qui nous vient d'autre part.

Notes

1. Bordas (1981) : Paris, 8^e éd.
2. Henri Blocher (1979) : *Révélation des origines*, Lausanne, Presses bibliques universitaires.
3. Blocher : *op. cit.*, p. 54.
4. Blocher : *op. cit.*, p. 61.

VERSIONS MENTIONNÉES

- TOB (1975) : *Traduction œcuménique de la Bible* (éd. du Cerf et Société biblique française).
 Français courant (1983) : *la Bible en français courant* (Alliance biblique universelle).
 Segond (1910) : Alliance biblique universelle, 1969.
 Osty (1973) : le Seuil.