NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 1 1978

«Une seule chair» Gn 2,24

Maurice GILBERT

p. 66 - 89

https://www.nrt.be/it/articoli/une-seule-chair-gn-2-24-1058

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Une seule chair » (*Gn 2, 24*)

Si l'on demandait au chrétien d'aujourd'hui ce qu'il entend par l'expression assurément bien connue « ils seront » ou « ils deviendront une seule chair », il est à parier qu'il interpréterait l'énoncé biblique qui va nous occuper dans ces pages comme désignant évidemment l'union charnelle des époux. Mais par ailleurs chacun sait que la locution « en chair et en os » signifie tout simplement « en personne », ainsi que le note par exemple le Dictionnaire de Robert.

Pourtant l'ancienneté de l'expression « une seule chair » et la distance énorme qui manifestement sépare son milieu d'origine de notre civilisation occidentale qui la répète nous obligent à procéder à une vérification sérieuse d'interprétations apparemment obvies. Et cela d'abord par respect pour la Parole de Dieu que nous ont transmise les hagiographes inspirés, afin d'éviter de lui attribuer ce qu'elle n'a peut-être pas dit.

Mais quand une formule se trouve dans les deux Testaments, il importe que l'exégète ne réduise pas tous ses emplois à une sorte de dénominateur commun. Dans le cas présent il conviendra en premier lieu de dévoiler ce qu'entendait l'inventeur de l'expression, le Jahviste ; puis il faudra exposer en quel sens les auteurs du Nouveau Testament — et nous retiendrons surtout l'apôtre Paul — ont compris le texte sacré écrit un millénaire avant eux. Dans une conclusion, nous rappellerons quelques grandes interprétations chrétiennes.

Le contexte

On sait que *Genèse 2,* 4b - *4,* 26 constitue le début d'un récit communément appelé « jahviste » par la critique et dont la rédaction, sur la base probable d'un document antérieur, remonte très vraisemblablement au milieu du X^e^ siècle avant le Christ. La première page de ce récit, *Gn 2,* 4b-24, raconte la création de l'homme et de la femme. Après avoir façonné l'homme avec la glaise du sol, Yahvé Dieu considéra que la solitude ne valait rien à l'être humain qu'il venait de créer ; il se décida donc à lui donner une aide assortie, littéralement : une aide comme son vis-à-vis (*Gn 2,* 18). La création des animaux ne répondant pas à ce projet divin, Yahvé Dieu fit tomber l'homme dans un sommeil profond, puis il lui prit une côte et referma la chair, et avec cette côte il « bâtit » une femme

qu'il amena à l'homme, comme on présente une fiancée à un jeune homme (cf. *Jg 12, 9*). Et l'homme, littéralement : l'adam, s'exclama :

> « Pour le coup, c'est l'os de mes os
> et la chair de ma chair !
> Celle-ci sera appelée « femme »,
> car elle fut tirée de l'homme, celle-ci ! »
>
> C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair (*Bible de Jérusalem*, 2e éd.).

La première phrase (*Gn 2, 23*) est mise sur les lèvres de l'adam. D'autre part, alors que, dans tout le récit précédant ce verset, il était question de l'adam, on trouve en *Gn 2, 23* le jeu de mots entre *'ish* et *'ishshah* en hébreu, ou *anêr-andris* chez Symmaque, ou *vir-virago* dans la Vulgate. Or ce jeu de mots est à la base de *Gn 2, 24*. C'est pourquoi on s'attachera pour commencer à l'exégèse de *Gn 2, 23*.

Genèse 2, 23

Première parole humaine, l'exclamation de l'homme devant la femme en *Gn 2, 23* contient l'expression « os de mes os et chair de ma chair ».

Sous une forme plus simple, l'expression se rencontre ailleurs dans les écrits bibliques anciens [1].

On la trouve en particulier dans deux autres passages attribués au même Jahviste :

1. En accueillant Jacob, fils de sa sœur Rachel, Laban dit au jeune homme : « Tu es sûrement mon os et ma chair » (*Gn 29, 41*) ;
2. Cherchant à épargner son frère Joseph, Juda dit aux autres fils de Jacob : « Notre frère, c'est notre chair » (*Gn 37, 27*).

En dehors des textes jahvistes, d'autres documents utilisent la formule dans un sens plus large que celui de la parenté :

1. Abimelek fait dire aux notables de Sichem par l'intermédiaire des autres fils de sa mère, originaire de Sichem, et par tout le clan de la maison paternelle de sa mère : « souvenez-vous que je suis, moi, votre os et votre chair ». Et les notables le reconnurent : « C'est notre frère » (*Jg 9, 2-3*) ;
2. Toutes les tribus d'Israël viennent trouver David qui régnait sur Juda à Hébron et lui déclarent : « Nous voici, nous, ton os et ta chair » (*2 S 5, 1*) ;
3. Après la mort de son fils Absalom, David envoie dire aux Anciens de Juda : « ... vous êtes mes frères, vous, mon os et ma chair » et il leur demande de le faire rentrer à Jérusalem (*2 S 19, 13 = 1 Ch 11, 1*). Et à Amasa, qu'Absalom avait mis à la tête des troupes à la place de Joab, David fait demander :

---

1. Dans les textes plus récents on ne trouve la formule simple qu'en *Jb 2, 5* ; cf. *infra*. — *Lv 25, 49* ; *Is 58, 7* ; *Ne 5, 5*, tous textes tardifs, ne présentent plus la formule complète.

« N'es-tu pas mon os et ma chair ? », et il s'engage à lui rendre son poste (*2 S 19,* 14).

Entre tous ces textes lus dans leur contexte (mis à part *Gn 2,* 23) on relève des points communs :

— brève ou longue, la formule suppose toujours deux personnes, ou bien une personne en face d'un groupe : elle exprime donc essentiellement une relation interpersonnelle ;

— elle est toujours utilisée entre des hommes ; jamais la femme n'intervient dans le dialogue ;

— l'utilisation du suffixe possessif va toujours dans le même sens : c'est celui qui domine la situation qui est considéré comme tenant l'autre pour sa propre chair. En effet, devant Laban, Jacob est demandeur ; Joseph, lui, est déjà la victime de ses frères ; Abimelek feint d'être un demandeur : à preuve son apologue qui suit, au terme duquel il se considère comme un simple buisson d'épines parmi les arbres de la forêt ; les tribus d'Israël qui viennent trouver David sont demanderesses : elles ne pourraient pas dire à David : « Tu es notre os et notre chair » ; David se sent porté par la voix populaire lorsqu'il s'adresse aux Anciens de Juda et c'est avec la même assurance qu'il expédie un autre message à Amasa ;

— comme l'ont montré W. Reiser et W. Brueggemann [2], la déclaration n'est pas pure rhétorique : elle sert toujours d'introduction à un accord. En effet, Laban offre l'hospitalité à son neveu Jacob ; Juda propose à ses frères de vendre Joseph ; les notables de Sichem reconnaissent la royauté d'Abimelek ; David « conclut un pacte » avec tous les Anciens d'Israël en présence de Yahvé et ils l'oignirent roi d'Israël ; à David qui demande aux Anciens de Juda d'être réintronisé, le ralliement « d'un cœur unanime » (*2 S 19,* 15) sert de réponse ; David s'engage sous serment à établir Amasa chef de l'armée à la place de Joab. Or toujours l'accord sert à resserrer les liens interpersonnels, même dans le cas de Joseph puisqu'il échappe à la mort (« ne portons pas la main sur lui », dit Juda : *Gn 37,* 27 ; cf. aussi le verset suivant). On a même l'impression que dans ces textes la formule que nous étudions fait fonction d'argument fondamental en faveur précisément d'un accord entre personnes ;

— dans aucun de ces textes, elle n'intervient directement pour une affaire de mariage et moins encore pour des problèmes touchant à la sexualité.

D'autre part, entre les deux groupes de textes où nous venons de lire cette locution — textes jahvistes et autres passages — il est permis d'observer quelques différences ; la plus importante tient à ceci que seul le Jahviste utilise l'expression dans un contexte familial : il est question du lien de parenté, de consanguinité, soit par la mère dans le cas de Jacob, soit par le père dans celui de Joseph. Mais seul de tous les textes bibliques anciens, *Gn 2,* 23 se trouve dans un contexte proprement conjugal. Il semble donc que le lien de proche parenté ne soit pas essentiel à la formule, encore moins la nuance de mariage.

---

2. W. REISER, *Die Verwandschaftsformel in Gen 2, 23,* dans *Theologische Zeitschrift* 16 (1960) 1-4 ; W. BRUEGGEMANN, « *Of the Same Flesh and Bone* (Gen 2, 23a) », dans *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970) 532-542.

Retournons maintenant à *Gn 2, 23*, pour l'examiner d'abord à la lumière de ce que nous venons de voir au sujet de la formule « mon os et ma chair » :

— en *Gn 2, 23*, c'est l'homme qui la prononce et qui considère donc la femme comme « l'os de ses os et la chair de sa chair ». S'il n'y a pas de dialogue entre l'homme et la femme, mais pure exclamation admirative de l'homme, celle-ci a bien une portée interpersonnelle : elle vise la relation entre l'homme et la femme ;

— c'est l'homme qui a l'initiative et, de plus, si l'on en croit les autres emplois de l'expression, c'est lui qui paraît le maître de la situation (bien qu'il ne prenne pas le titre de *baal*) : il ne dit pas : « je suis l'os de tes os, etc. » ; le récit précédent de la création de la femme montrait l'antériorité de l'homme sur la femme ;

— la déclaration appelle un accord interpersonnel entre l'homme et la femme, elle exprime même la raison de cet accord qui doit rapprocher les êtres ;

— cette communion n'a pas pour origine une initiative de l'homme ; celui-ci constate un fait qui ne dépend pas de lui, mais de Dieu seul. C'est Dieu qui, de l'homme endormi par lui, a tiré une côte avec laquelle il a bâti la femme, et l'homme reconnaît qu'elle a été tirée de lui — c'est-à-dire que Dieu l'a tirée de lui, car le passif est probablement ici une forme respectueuse pour dire ce que les versets précédents racontaient avec plus de détails : Dieu a tiré la femme de l'homme. C'est pourquoi, devant une communion dont il n'est pas l'auteur et qu'il peut simplement reconnaître avec admiration, l'homme s'exclame : « Ah ! cette fois ! » ;

— cette communion n'est pas pure harmonie spirituelle entre deux êtres, comme entre deux amis séparés par les océans ou comme l'affection qu'on peut éprouver pour une personne chère disparue. Cette communion exprimée par « os et chair » se réalise entre des personnes physiquement proches ; dans le cas de l'homme et de la femme, elles sont certes éminemment proches, mais de soi la formule n'implique pas la relation sexuelle, au moins directement. On peut trouver dans le récit de base, à saveur archaïque, qui entoure le poème de Job une confirmation de cette exégèse de « os et chair ». Le satan, qui a déjà frappé Job dans ses biens et dans ses enfants, mais qui n'est point encore satisfait, demande à Yahvé la permission de « toucher son os et sa chair » (*Jb 2, 5*) ; Yahvé le lui permet, en lui défendant toutefois de s'en prendre à la *nèfèsh* de Job, c'est-à-dire d'attenter à ses jours. La suite du récit montre comment Job fut couvert d'un ulcère sur tout le corps. Ainsi en *Jb 2, 5*, « os et chair » désigne la personne physique dans son état corporel, la sexualité n'ayant rien à voir ici.

Toutefois ce qui caractérise l'emploi de *Gn 2, 23*, c'est d'une part que le contexte est évidemment conjugal, et d'autre part que la formule est nettement développée : « os de mes os et chair de ma chair ».

Si la formule classique est simple : « mon os et ma chair », son développement en *Gn 2, 23* n'indique-t-il pas un superlatif, dans ce sens-ci que parmi (*min*) « mes os et ma chair », la femme tient la première place ? On pourrait même penser que le suffixe possessif qui termine dans chaque cas le binôme vaut pour ses deux termes : mon os parmi mes os et ma chair parmi ma chair. On lit de fait dans le *Cantique 5, 9* : « ton amant plus que (n'importe quel) amant » [3], également avec la répétition du même mot. S'il en est ainsi, c'est avec la femme, voudrait dire le texte de *Gn 2, 23*, que l'homme établira l'accord par excellence entre personnes. Ainsi le comprenait A. Gelin [4] : « l'expression ' os de mes os, chair de ma chair ' correspond à la forme du superlatif dans la Bible » ; de même A.-M. Dubarle [5], qui interprétait : « celle-ci, cette fois, m'est apparentée plus que ma parenté » ; et il ajoutait : « Elle est issue de moi, mais aussi elle m'est plus proche que tous mes proches », tout en rappelant que, comme J. De Fraine l'avait montré, plusieurs expressions de *Gn 3* ont un double sens.

Cependant l'expression de *Gn 2, 23* doit s'expliquer d'abord à partir des versets précédents, où le même Jahviste a raconté comment Yahvé avait « bâti » la femme d'une côte « qu'il avait prise de l'adam » (*Gn 2, 22*) : le verset 23 reprend le même verbe « prendre » et la même préposition *de* (*min*). Dans ce cas, l'exclamation de l'homme en voyant la femme provient du fait qu'il découvre en elle une connaturalité profonde, et du même coup le projet divin de lui trouver une aide assortie se trouve enfin (« cette fois ») réalisé. Ceci peut être confirmé si l'on regarde de plus près la structure littéraire du verset 23. On observe que le Jahviste propose un vers de deux stiques qui a ceci de particulier qu'il commence par *z'ot*, « cette (fois) », se divise en deux au mot *l^{e}z'ot*, « à celle-ci », et s'achève par *z'ot*, « celle-ci » ; entre ces trois *z'ot*, on trouve dans chaque stique cinq mots ; or, entre le premier stique et le second, il y a un parallélisme de place et de structure : « os de mes os » — « chair de ma chair » — « *'ishshah* car de *'ish* » [6]. Dans ce vers

3. *mah-dôdék middôd* : cf. les traductions *BJ* et *TOB*, ainsi que les commentaires d'A. ROBERT (coll. *Etudes Bibliques*, Paris, 1965) et de D. LYS (coll. *Lectio divina*, 51, Paris, 1968), *ad loc.*

4. *L'Homme selon la Bible*, coll. *Foi vivante*, 75, Paris, 1968, p. 53.

5. « La conception de l'homme dans l'Ancien Testament », dans *Sacra Pagina*, I, éd. J. COPPENS, Gembloux, 1959, p. 531.

6. L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, dans *Biblica* 43 (1962) 303, observe que *Gn 2, 23b* est construit de façon concentrique (abcdcba) : « celle-ci sera appelée femme car de l'homme fut prise celle-ci ».

l'expression « os de mes os et chair de ma chair » est à prendre, semble-t-il, dans le sens de l'origine.

Il reste que cette expression est une amplification de la formule simple, qui est courante pour justifier des accords interpersonnels ; le Jahviste a créé ou repris un vers qui explique par l'origine l'amplification, mais il se peut aussi que l'amplification eût alors, dans d'autres contextes que nous ignorons et qui pouvaient être ceux du mariage, un sens superlatif.

On peut enfin se demander quel sens précis il conviendrait de donner à chacun des deux termes « os » et « chair » dans la formule, simple ou développée, qui les utilise. A.-M. Dubarle [7] voit dans l'usage conjoint des deux termes « la désignation de la totalité par ses parties essentielles ... Le couple « os et chair » marque les différences entre les parties complémentaires de l'organisme ». D. Lys [8] va dans le même sens : « Ce parallélisme couvre en quelque sorte la totalité de l'être, les os concernant la structure intérieure, alors que la chair est ce qui les couvre et est visible dans sa limitation extérieure. » W. Brueggemann [9] voit une autre complémentarité entre les deux termes : la racine d'où provient le terme hébreu utilisé pour « os », à savoir *ᶜṣm*, désigne la force, la puissance, alors qu'en général *basar*, traduit habituellement par « chair », prend le sens de fragilité, faiblesse. D. Lys [10] admet que « les os sont la structure non seulement *solide*, mais aussi *durable* de l'être ; ils en symbolisent et résument la force et la durée ». En utilisant l'expression « os de mes os et chair de ma chair », l'adam s'engagerait tout entier, avec toute sa force mais aussi toute sa faiblesse. Toutefois, il n'est pas sûr qu'on gagne à tirer ainsi sur le sens original de chacun des deux mots ; mieux vaut y voir simplement l'expression de la totalité de l'être humain visible et tangible, avec ses os pour charpente et sa chair pour revêtement (cf. *Jb 10,* 11).

Concluons. Le récit de la création de la femme a voulu montrer l'étroite connaturalité entre les deux êtres : c'est cela d'abord que l'homme reconnaît avec admiration ; mais en outre l'homme propose à celle que Yahvé lui présente un accord dans lequel il semble s'engager plus que dans n'importe quel autre accord entre humains. Et cet accord engage tout son être visible et tangible.

---

7. « La conception de l'homme ... », p. 530.
8. *La chair dans l'Ancien Testament.* « *Bâsâr* », coll. *Encyclopédie universitaire,* Paris, 1967, p. 30.
9. « *Of the Same Flesh and Bone* » ..., 533-534.
10. *La chair* ..., p. 40, note 38.

Genèse 2, 24

On admet aujourd'hui que ce verset *2, 24* n'est plus mis comme le précédent sur les lèvres de l'adam, mais qu'il énonce une réflexion de l'auteur du récit, le Jahviste [11]. Cette réflexion se présente en effet comme une généralité, mais qui précisément n'aurait pu être réalisée dans le cas du premier homme : celui-ci ne pouvait en aucune façon « quitter son père et sa mère », puisqu'il n'en avait pas !

Plus d'une fois le Jahviste achève un récit par ce genre de conclusion qu'il introduit par « c'est pourquoi » (*'al ken*) ; le texte le plus proche de *Gn 2, 24* se lit en *Gn 32, 33* au terme du récit du combat de Jacob : « C'est pourquoi les fils d'Israël ne mangent pas le muscle de la cuisse ... ». Comme en *Gn 2, 24*, le verbe est au *qal yiqtol*. De plus, dans les deux cas, le verbe ne doit pas se comprendre comme un commandement ; on ne peut traduire, comme le fait encore P. Humbert [12] : « que l'homme quitte ... » ; en effet le verbe n'est pas au jussif mais à l'indicatif pur et simple.

Ainsi, de son récit antérieur jusqu'à l'exclamation de l'adam, le Jahviste tire l'explication (« c'est pourquoi ») du fait universel de la cellule conjugale.

Etudions maintenant l'une après l'autre les expressions principales de ce verset.

1. « L'homme (*'ish*) quitte son père et sa mère. » Le même Jahviste raconte plus avant dans son récit comment Juda avait expliqué à Joseph dans toute sa gloire, mais toujours non reconnu par ses frères, que Benjamin « ne peut quitter son père, car s'il (le) quitte, il (Jacob) mourra » (*Gn 44, 22*) ; la suite du texte rapporte qu'à l'audition de la requête du grand d'Egypte Jacob s'exclama : « l'un (des deux fils de Rachel) est parti » (le verbe *yaṣa'*, sortir) : il s'agit de Joseph. « Quitter son père et sa mère », c'est aussi ce que fit Ruth (*Rt 2, 11*) ; après la mort de son mari, un homme de Bethléem de Juda, mais installé en Moab, Ruth, plutôt que de retourner chez sa mère, préféra suivre sa belle-mère Noémi en Juda et « s'attacher à elle » (*Rt 1, 14*). Ainsi, dans le cas de Ruth, il s'agit de renoncer à vivre pratiquement des liens de filiation, pour accepter d'autres liens en conséquence de son mariage.

---

11. On sait que *Mt 19, 5* attribue *Gn 2, 24* au Créateur, tandis que le concile de Trente (cf. DENZ.-SCHÖN., 1797 [969]) l'attribue à Adam.

12. *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940, p. 46.

Gn 2, 24a envisage l'homme, l'*'ish,* arrivé à l'âge adulte : il se détache alors de ses parents, dont il dépendait depuis sa naissance ; mais, si l'on comprend bien, son émancipation ne change rien au fait que « son père et sa mère » poursuivent leur existence de couple sans lui. Certes le Jahviste ne dit rien de l'unité conjugale que forment « son père et sa mère », mais on devine déjà que l'*'ish* ne fait pas radicalement partie intégrante de cette unité dont il est issu.

2. *Gn 2,* 24 continue : « et s'attache à sa femme ». Détachement pour un nouvel attachement que seul l'âge adulte autorise : de la relation filiale, l'homme passe à la relation conjugale. Détachement pour un attachement nouveau : les deux mouvements sont impliqués l'un dans l'autre.

On a voulu voir dans l'expression « et s'attachera à sa femme » une réminiscence d'un matriarcat primitif [13]. Alors qu'en Israël, c'est la femme qui vient s'installer dans la maison de l'homme, on aurait ici le contraire : l'homme quitterait le toit paternel pour prendre ses foyers dans la maison de sa femme. Mais c'est faire dire au texte plus qu'il ne veut laisser entendre, car le verbe « s'attacher à » (*dabaq b^e*) ne signifie pas changer de domicile. Quand il s'agit de personnes, ce verbe s'emploie pour désigner une relation interpersonnelle très profonde. L'école deutéronomiste l'utilise pour signifier l'attachement à Yahvé auquel Israël est convié dans l'alliance (*Dt 4,* 4 ; *10,* 20 ; *11,* 22 ; *30,* 20 ; *Jos 22,* 5). *Proverbes 18,* 24 parle d'« un ami plus attaché qu'un frère ». Ruth s'attacha à Noémi (*Rt 1,* 14). Lors de la révolte de Shéva, seuls « les hommes de Juda s'attachèrent à leur roi », David (*2 S 20,* 3).

Dans quelques textes, l'attachement implique mariage :

— dans son discours final, de composition deutéronomiste, Josué dit au peuple : « si vous vous attachez au reste de ces nations qui subsistent auprès de vous, si vous contractez des mariages avec elles . . . » : attachement par mariage.

— Salomon aima de nombreuses femmes originaires de nations étrangères, ce que Yahvé avait pourtant interdit : Salomon s'attacha à ces nations à cause de ses amours (*1 R 11,* 2).

— enfin, le texte le plus important est du Jahviste, en *Gn 34,* 3. Dina, la fille de Jacob, fut enlevée par Sichem qui coucha avec elle et la viola. Le texte poursuit : « et sa *nèfèsh* s'attacha à Dina, fille de Jacob, il aima la jeune fille et parla à son cœur ». Il faut distinguer nettement les contenus des deux versets : en *34,* 2, il est question de rapt et de violence charnelle ; mais en *34,* 3, on parle d'amour, d'attachement, et le Jahviste n'utilise pas le terme *basar,* mais *nèfèsh,*

13. On renvoie aussi à *Jg 8,* 31 ; *14* ; *15,* 1.

qui signifie probablement ici le désir ardent (le premier sens de *nèfèsh* est « cou ») qui porte Sichem vers Dina : ce que Sichem désire de tout son être, c'est un lien durable avec Dina ; Sichem « parla au cœur de Dina », c'est-à-dire qu'il l'incita à se décider fermement en sa faveur. Bref, en *Gn 34,* 3, il n'y a pas de résonance proprement sexuelle. Cette conclusion peut être confirmée par les emplois anciens de *dabaq* que nous avons mentionnés plus haut.

A propos de cette phrase de *Gn 2,* 24 : « et il s'attachera à sa femme », il faut encore traiter d'une question soulevée récemment par M. M. Bravmann [14]. On tient habituellement que le suffixe possessif « sa » qui en *Gn 2,* 24 détermine le mot « femme » doit être pris au sens strict, c'est-à-dire qu'en ce verset il serait question de monogamie ; l'expression « une seule chair » irait dans le même sens. Mais M. M. Bravmann relève que la version éthiopienne de *Gn 2,* 18 donne : « son aide », ajoutant donc un possessif ; d'autres traductions anciennes ont ajouté un pronom possessif à *'ish* en *Gn 2,* 23 : « c'est de son homme qu'elle a été prise » (LXX, Targ. Onkelos, Samaritain, Vetus Latina, Jérôme) ; précisons encore que la version éthiopienne de *Gn 2,* 23, ainsi que Jubilés *3,* 7-8, comprennent : « elle sera pour moi (ou, en Jub. : « elle sera appelée ») ma femme, car de son mari elle fut prise ». Bravmann considère qu'il s'agit là d'une tournure proprement sémitique et que ce serait une erreur de donner trop d'importance au possessif en *Gn 2,* 24. Si nous comprenons bien, le possessif en *Gn 2,* 24 : « sa femme » n'impliquerait pas de soi la monogamie. De fait on peut dire, même dans nos langues modernes, « mon enfant », même quand on en a plusieurs ; dire « sa femme » ne signifierait pas que le sujet n'en a qu'une. Mais on reconnaîtra tout de même que dans la même phrase le Jahviste écrit tout d'abord « son père et sa mère », phrase où les possessifs désignent des personnes qui par nature ne peuvent être qu'uniques ! En outre, tout le récit jahviste ne parle que d'une seule femme pour l'adam.

3. Selon *Gn 2,* 24, l'*'ish* s'attache à son *'ishshah* : les deux mots sont repris ici en raison de leur lien proposé dans le verset précédent : « elle s'appellera *'ishshah* car de l'*'ish* elle fut prise ». En *Gn 2,* 24 le Jahviste signifierait-il le retour à l'unité originelle, antérieure au prélèvement de la côte de l'adam ? *Gn 2,* 24 a certainement un caractère étiologique plus important que l'étymologie populaire qui fait dériver *'ishshah* de *'ish* en *2,* 23. En un certain sens, *Gn 2,* 24 est la réponse à une question implicite à laquelle tout le récit précédent a tenté de donner une réponse, à savoir : pourquoi l'unité conjugale ? Le Jahviste a certes pensé à une unité originelle de l'adam unique, mais son propos est surtout de montrer la connaturalité entre l'homme et la femme, de souligner qu'il n'existe pas de connaturalité entre l'être humain et l'animal, et enfin de rappeler que la connaturalité entre l'homme et la femme est l'œuvre de Dieu. Le récit de la côte a probablement comme but principal de montrer

14. *Concerning the Phrase : « and shall cleave unto his wife »,* dans *Le Muséon* 85 (1972) 269-274.

comment cette connaturalité entre l'homme et la femme est dans l'intention première de Dieu.

4. L'unité conjugale est indiquée en outre en *Gn 2, 24* par ces mots fameux : « et ils deviennent une seule chair ». Le mot « chair » traduit ici le terme hébreu *basar*.

Signalons d'abord dans la tradition du texte et son interprétation deux difficultés qu'il est assez aisé de surmonter.

a. Après le verbe « et ils deviennent » (*we*hayû*) les versions anciennes ont ajouté le mot « les deux » (*she*néyhèm*), repris probablement au début du verset suivant *2, 25*, soit par inadvertance soit pour insister sur le caractère monogamique du mariage. Telle est la situation pour le Pentateuque samaritain, la LXX, les Targ. Ps-Jonathan et Neofiti I, la version syriaque, la Vetus Latina, la Vulgate, et même dans le Nouveau Testament en *Mt 19, 5* ; *Mc 10, 8* ; *1 Co 6, 16* ; *Ep 5, 31*. Mais en réalité cet ajout ne change rien au sens du verset.

b. Depuis le grand commentateur juif médiéval, Rashi de Troyes, certains exégètes, tels O. Procksch, G. von Rad, ou D. Gonzalo Maeso [15], considèrent que la « chair unique » est ici l'enfant. Déjà les anciens auteurs chrétiens connaissaient cette interprétation, mais ils la mettaient sur le même pied que celle *qui voit désignée dans « une seule chair » l'unité conjugale. Citons par exemple* Procope de Gaza : « en même temps pour la communion de la substance et pour l'association des deux en vue de la génération des enfants » (*PG* 87, 177 A) ; ou encore Iso-Dad de Mlerv : « D'abord, parce que la côte et le corps sont une seule chair. En second lieu, parce que ce qui naît d'eux provient de la semence des deux » (*CSCO* 156, p. 77, trad. C. van den Eynde). Au XVII[e] siècle Cornelius a Lapide considérait que l'enfant pouvait être visé en *Gn 2, 24*, mais seulement en quatrième place parmi les sens du passage, et avec la précision qu'il s'agissait d'un sens valable quant aux conséquences : « *effective* », écrivait-il. Il nous semble qu'il faut renoncer à voir dans l'expression « une seule chair » une désignation de l'enfant ; en effet tout *Gn 2-3* ne parle que du couple et ce n'est qu'après le récit du Jardin d'Eden, en *Gn 4, 1-2*, que le Jahviste racontera la naissance des premiers enfants.

Reste que le sens exact de « une seule chair » appliqué au couple n'est pas facile à préciser. Le problème fondamental est de savoir si l'expression doit être comprise comme visant les relations sexuelles des époux ou simplement leur communauté conjugale dans sa totalité.

Les avis des exégètes des cent dernières années divergent sur cette question. Il y a tout d'abord ceux qui voient dans *una caro* une expression de la totalité de la relation conjugale, englobant la sexualité. Pour Keil [16], il s'agit d'« une unité spirituelle, une communauté d'amour des cœurs, qui s'achève dans l'union

---

15. O. Procksch, *Die Genesis*, coll. *KAT*, Leipzig, [3]1924, p. 29 ; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, coll. *ATD*, Göttingen, [9]1972, p. 59 ; D. Gonzalo Maeso, « Puntualizaciones sobre *Gn 2*, 20-24 : formación de la primera mujer y concepto del matrimonio », dans *Etica Bíblica*. XXIX Semana Bíblica Española, Madrid, 1971, p. 241-242. Comparez avec M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893, p. 257-258.

16. C.F. Keil, *Genesis*, Leipzig, [3]1878, p. 64.

charnelle » ; Michaeli [17] parle d'« unité dans tous les domaines. Si le domaine sexuel est certainement envisagé ici, il est peut-être inexact de vouloir restreindre cette unité à ce seul domaine » ; un commentaire récent [18] explique : « Expression saisissante de la communion qui peut et doit s'établir entre les époux. Le texte hébreu ... ne vise pas que l'union charnelle. »

Quelques exégètes — et parmi les plus célèbres — voient pourtant dans *una caro* la désignation de l'union sexuelle. C'est le cas de Gunkel, de Heinisch et de P. Grelot [19], qui écrit à propos de *Gn 2, 24* : « l'union sexuelle traduira ainsi une union plus profonde où toutes les fibres de l'être seront engagées. L'expression prêtée à l'homme à cette occasion (2, 23) traduit bien l'enthousiasme amoureux avec lequel il découvre avec joie l'âme-sœur ; ardeur un peu sauvage, où les sens ont naturellement leur part, mais où la dignité entière de la personne est appréciée à sa juste valeur ».

D'autres enfin en restent à l'idée que *una caro* désigne l'unité conjugale, dans laquelle certes le corps joue son rôle, mais sans qu'il soit nécessaire de penser précisément à l'union sexuelle. Delitzsch, cité et suivi par C. Westermann [20], voit dans *una caro* « l'unité la plus profonde, non seulement l'union spirituelle, mais l'union à la fois de l'esprit et du corps, la communauté de personnes la plus totale ». Si König [21] traduit : « und sie werden zu einem Individuum werden », A. Schutz [22] s'oppose explicitement dès 1926 à l'interprétation de Gunkel et, sur la base de plusieurs arguments, préfère traduire : « sie gehören zusammen », « ils s'appartiennent mutuellement ». Pour H. Junker [23], *una caro* ne désigne ni la *copula carnalis* ni l'enfant, « mais une commune croissance vers une unité semblable à celle de deux êtres humains possédant seulement ' une chair ' ». Enfin mentionnons la traduction liturgique française officielle [24] : « et tous deux ne feront plus qu'un ».

La difficulté de l'interprétation tient pour une part au fait que cette expression « une seule chair » n'a pas d'autre emploi dans l'Ancien Testament. Pour y voir clair, on peut considérer le sens précis du mot *basar*, « chair », dans l'Ancien Testament et en particulier dans ce chapitre de la Genèse, puis on observera le contexte de *Gn 2, 24*.

Une première considération peut être faite : *basar* ne désigne jamais dans l'Ancien Testament l'union charnelle des époux [25] :

---

17. F. Michaeli, *Le livre de la Genèse*. Chap. 1 à 11, Neuchâtel, 1957, p. 46.
18. *Commencements. La Genèse*, coll. *Ecouter la Bible* 1, DDB - Droguet-Ardant, 1977, p. 40.
19. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen, ^{8}1969, p. 13 ; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, p. 119 ; P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture*, coll. *Lectio divina*, 31, Paris, 1962, p. 33.
20. F. Delitzsch, *Commentar über die Genesis*, Leipzig, ^{4}1872, p. 133 ; C. Westermann, *Genesis*, coll. *BKAT*, 1, Neukirchen, 1970, p. 318.
21. E. König, *Die Genesis*, Gütersloh, ^{2}1925, p. 220.
22. A. Schutz, « *Ein Fleisch* » *(Gen 2, 24)*, dans *Theologie und Glaube* 18 (1926) 709-712.
23. *Genesis*, Würzburg, 1949, p. 16.
24. *La Bible*. Traduction officielle de la liturgie. DDB - Droguet-Ardant, 1977, p. 11.
25. Même en *Lv 18, 6*, *basar* désigne la parenté : cf. D. Lys, *La chair* ..., p. 75-76.

on exprime celle-ci le plus souvent, on le sait, par « connaître » ou par d'autres verbes [26] ; très rarement *basar* pourrait signifier l'organe sexuel de l'homme (*Lv 15, 2-3* ; *Ez 16, 26* ; *23, 20*), mais, outre le fait que ces emplois ne sont probablement pas aussi anciens que le Jahviste (la chose est claire pour Ezéchiel), on ne doit pas oublier qu'il doit s'agir d'un euphémisme, et en tout cas ce sens ne peut en aucune façon convenir en *Gn 2, 24*. En *Gn 2, 21*, le Jahviste écrivait que Yahvé « prit une des côtes de l'adam et referma la *basar* à sa place » ; on peut comprendre dans le sens moderne de « chair », ou peut-être même dans le sens primitif du mot *basar*, à savoir dans le sens de « peau » : Yahvé referma la plaie et ferma la peau qu'il avait ouverte pour prendre la côte. En *Gn 2, 24*, « et ils deviennent une seule chair » semble être le résultat du détachement des parents et de l'attachement à la femme ; or « et il s'attache à sa femme » n'a aucune nuance d'ordre sexuel. Reste l'emploi de *basar* en *2, 23* ; nous l'avons analysé plus haut et ne lui avons trouvé aucune nuance d'ordre sexuel.

Mais *basar* peut aussi avoir le sens de « personne », dans son aspect visible, physique, corporel. En *Jg 8, 7*, on entend Gédéon menacer les gens de Soukkoth : « Quand Yahvé aura livré entre mes mains Zévahet et Salmounna, je fouetterai votre *basar* avec les épines du désert et les chardons » ; ce qu'il fit, selon *Jg 8, 16* : « il prit les anciens de la ville, ainsi que des épines du désert et des chardons et il en fit faire connaissance aux *gens* de Soukkoth » ; ce texte montre l'identité entre « *basar* » et « gens ».

Il faut ensuite revenir au contexte de *Gn 2, 24*. Le récit qui précède ce verset a pour but d'expliquer précisément cet attachement de l'homme à sa femme et le fait qu'ils « deviennent une seule chair ». Or dans le récit le projet divin était de donner à l'homme une aide semblable à lui, une aide qui lui soit assortie, ce que la création des animaux n'a pu réaliser. Dans la femme, « cette fois-ci » (*Gn 2, 23*), l'homme découvre cette aide assortie que Dieu voulait pour lui. Mais une aide pour quoi faire ? Le fait que Yahvé décide de donner à l'homme « une aide comme son vis-à-vis » parce qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Gn 2, 18*) ne répond pas vraiment à la question du pourquoi de cette aide. Pour trouver la vraie réponse à cette question, il faut remonter dans le texte de *Gn 2*, et se rappeler que l'adam avait été placé dans le jardin

---

26. Connaître (*yada*^{c}) : *Gn 4, 1.17* ; *24, 16* ; *38, 26* ; *1 S 1, 19* ; etc. Approcher (*nagash*) : *Ex 19, 15*. Approcher (*qarab*) : *Gn 20, 4* ; *Lv 18, 6* ; *Dt 22, 14* ; *Is 8, 3* ; *Ez 18, 6*. Aller (*ba'*) vers : *Gn 6, 4* ; *29, 23* ; *38, 2* ; *Dt 21, 13* ; *2 S 12, 24*. Coucher (*shakab*) avec : *Gn 26, 10* ; *34, 2.7* ; *39, 7* ; *Ex 22, 15* ; *Dt 27, 20.22.23* ; ***2 S 11, 4*** ; ***12, 24*** ; ***13, 14***. **Dominer (*ba*^{c}*al*) : *Dt 21, 13* ; *24, 1* ; *Rt 4, 13*. Découvrir la nudité : *Lv 18*.

d'Eden « pour le cultiver et le garder » (*2, 15*), thème qui apparaissait déjà en *2, 5* : « il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol ». Ainsi, selon le récit jahviste, le but de Dieu en créant la femme était de donner à l'homme une aide assortie pour cultiver le sol.

D'autre part, *Gn 2, 23* formule la joie de l'homme recevant celle avec laquelle il se sent en parfaite connaturalité ; mais il y a plus : l'homme prend l'initiative de proposer un accord entre lui et la femme, un accord supérieur à tout autre accord interpersonnel, en raison même de cette connaturalité qu'il découvre. Mais les formules qu'il emploie n'impliquent pas de soi l'union sexuelle, elles appellent beaucoup plus : l'engagement de toute la personne ou, comme le dira le Jahviste dans sa réflexion de *2, 24*, l'attachement.

Enfin, même si certains symboles sexuels sont probablement présents dans le récit de la faute de *Gn 3*, ce récit ne fait en rien intervenir l'union charnelle des premiers époux. Ce n'est qu'en *Gn 4, 1* que le Jahviste rapporte pour la première fois qu'après avoir été chassé du Jardin d'Eden, « l'homme connut Eve, sa femme ». Faudrait-il donc supposer qu'avant cela ils ne faisaient pas « une seule chair » ?

C'est pourquoi on peut penser que l'expression « une seule chair » en *Gn 2, 24* désigne l'unité du couple, l'unité de deux êtres corporels dans toute la dimension que peut prendre l'attachement de l'homme et de la femme ; l'union charnelle n'est assurément pas exclue, mais ce n'est pas elle qui est visée au premier chef.

Les échos dans l'Ancien Testament

Nous voudrions montrer maintenant que cette interprétation de « une seule chair » trouve un écho dans l'Ancien Testament.

1. Le récit sacerdotal de la création qui occupe *Gn 1, 1 - 2, 4a* est nettement postérieur au récit jahviste, et même si le plus récent ne fait pas référence explicite à son aîné, il affirme lui aussi l'unité du couple antérieurement à la bénédiction accordée par Dieu à l'union charnelle des époux (*Gn 1, 28*). *Gn 1, 27* affirme la priorité de l'unité de l'espèce humaine sur la dualité des sexes :

> et Dieu créa l'adam à son image,
> à l'image d'Elohim il le créa,
> homme et femme il les créa.

Au verset 28 le terme d'image est doublé de celui de ressemblance et la portée des deux termes semble être la domination de l'être **humain sur la création, qu'il dirigera en qualité de vice-roi.**

2. Malachie prophétise probablement durant la première moitié du V^e siècle. Certains de ses contemporains s'étonnent de ce que leurs lamentations liturgiques n'ont pas l'air d'être agréées par Dieu ; le prophète leur en donne la raison : « C'est que Yahvé est témoin entre toi et la femme de ta jeunesse envers qui tu te montras perfide, bien qu'elle fût ta compagne (cf. *Gn 2, 18.20* ; *Pr 21, 9 = 25, 24* ; *Si 7, 25* hébreu) et la femme de ta *berît* (cf. *Gn 2, 23*) » (*Ml 2, 14*).

Le verset suivant de Malachie, *2, 15*, est définitivement corrompu ; les interprétations ne peuvent être qu'hypothétiques. La difficulté principale surgit avec le mot hébreu *'èḥâd*, « un ». La LXX et la Vetus Latina, citée par Jérôme dans son commentaire de Malachie, ont lu *'aḥér*, « autre », le *d* final étant lu *r*. Mais il n'y a aucune raison de s'arrêter à cette mauvaise lecture de l'hébreu. Le problème beaucoup plus complexe est de savoir qui est ce « un » dont parle le texte. S'agit-il d'un nominatif sujet du verbe « faire » ? Dans ce cas, il s'agirait de Dieu comme en *2, 10* : c'est l'interprétation de Jérôme et de la Vulgate, de Crampon, de Dhorme, de Vaccari [27], de la *New English Bible*, de la *Nueva Biblia Española* et de quelques autres traductions. Pourtant déjà l'exégète juif du moyen âge, Rashi, prenait le « un » pour un accusatif : « nonne unum fecit Sanctus, ille benedictus, Adam et Evam scilicet initio » [28] ; Calvin défendait la même solution ; au début du XX^e siècle A. Van Hoonacker [29] opta lui aussi pour l'accusatif et il a été suivi par la majorité des traducteurs et commentateurs, surtout ceux des dernières années : ainsi A. Deissler [30], Th. Chary, la *New American Bible*, la *Bibbia CEI*, la *Einheitsübersetzung* (1974), G. Bernini [31], la *Bibbia* de *La Civiltà Cattolica* (1974), E. Osty, la *Bible de Jérusalem* (1956 et 1973), la *TOB*, la *Nova Vulgata* (1975), etc.

Cette seconde interprétation voit dans le « un » un complément d'objet direct désignant le couple ; Van Hoonacker et Chary ont bien justifié cette interprétation, que nous croyons, nous aussi, préférable ; on traduira donc : « Et n'a-t-il pas fait un (être) unique, qui a chair (lire *she'er*, au lieu de *she'ar*) et souffle (cf. *Gn 6, 17*) ? Et cet unique, que recherche-t-il ? Une descendance de Dieu (cf. *Gn 4, 1*) » (*Ml 2, 15*).

Ainsi compris — mais ce n'est qu'une hypothèse reçue —, *Ml 2, 15* est un texte important pour notre propos, car l'expression « une seule chair » de *Gn 2, 24* y trouve un analogue dans « un (être) unique, qui a chair et esprit ». La répudiation, que des contemporains de Malachie pratiquent si facilement, va à l'encontre du plan de Dieu, qui a fait du couple une unité de chair et d'esprit. Et Malachie

27. A. Vaccari, *Matrimonio e divorzio in un contrastato versetto del profeta Malachia*, dans *Civiltà Cattolica* 111 (1963 III) 357-358.
28. Cité par Th. Chary, *Aggée-Zacharie-Malachie*, coll. *Sources Bibliques*, Paris, 1969, p. 261.
29. *Les douze petits prophètes*, coll. *Etudes Bibliques*, Paris, 1908, p. 726-728.
30. Dans A. Pirot - A. Clamer, *La Sainte Bible*, t. 8, Paris, 1964, p. 646.
31. ***Aggeo-Zaccaria-Malachia***, coll. ***Nuovissima versione della Bibbia***, **32**, Roma, 1974, p. 332.

ajoute (*2, 15.16*) : « Respect donc à votre *ruaḥ*. » C'est la preuve que pour Malachie l'unité conjugale ne se limite pas à l'union charnelle. Toutefois celle-ci est incluse, puisque la fin du verset mentionne la descendance, recherchée par le couple. Or en général les commentateurs s'accordent à reconnaître en *Ml 2*, 14-15 une relecture de *Gn 2*, 23-24.

3. Le livre deutérocanonique de Tobie nous est actuellement accessible dans une recension grecque fournie par les manuscrits Vaticanus et Alexandrinus, dans une seconde recension grecque transmise par le Sinaiticus — cette recension est plus longue et semble plus proche de l'original sémitique —, dans une version latine ancienne qui développe la recension du Sinaiticus ; les quelques fragments araméens et hébreux trouvés à Qumrân et toujours inédits confirment, dit-on, l'origine sémitique du livre ainsi que la valeur de la recension du Sinaiticus. Or dans cet écrit, qui date au plus tard des années 200 av. J.C., on lit en *7, 11* une formule qui donne l'impression d'être calquée sur la formule déterminante du mariage proprement dit [32] : le père de Sara, Ragouël, dit à Tobie au cours du repas : « Reçois ta sœur (ils sont apparentés). A partir de maintenant, tu es son frère et elle est ta sœur (il s'agit d'un lien nouveau propre au mariage). Elle t'est donnée à partir d'aujourd'hui et pour toujours. » Puis, entré dans la chambre nuptiale, Tobie y trouve Sara et, une fois chassé le démon malfaisant, il invite sa jeune épouse à prier avec lui le Seigneur. Or le texte de cette prière se réfère explicitement à *Gn 2*, 18, puis on lit : « A présent donc, ce n'est pas par convoitise (*porneia*) que je prends ma sœur que voici, mais en vérité (*ep'alêtheias*) » (*Tb 8, 7*).

Tel est le texte du Sinaiticus, que l'on considère comme le plus proche de l'original. Mais comment faut-il comprendre l'expression « en vérité », que confirme la Vetus Latina [33] ? Tout un courant de la tradition, aussi bien juive que chrétienne, y a vu une référence à la Loi : ainsi quelques manuscrits grecs secondaires [34], un texte araméen [35] et la version syriaque remplacent « en vérité » par « selon le(s) précepte(s) de la Loi » ; le texte hébreu découvert par Münster [36] donne : « en droiture de cœur, selon la norme de Moïse et d'Israël », tandis que celui de Fagius lit « pour confirmer ta parole, la vérité ». Ce que ces textes

32. Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 58.

33. « Sed ipsa veritate » : AUGUSTIN, *De Doctrina christiana*, III, xviii, 27 (*CCSL* 32, 94, 32-34). On n'a pas trouvé *Tb 8, 7* parmi les fragments de Qumrân : cf. J.T. MILIK, dans *Revue Biblique* 73 (1966) 522, note 3. La Vulgate omet l'expression : cf. *infra*.

34. Cf. R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, I, p. 176 et 224 : les manuscrits 44, 106 et 107.

35. Edité par A. NEUBAUER, à Oxford, en 1878, qui le date du VII[e] s.

36. On trouve le texte de Münster soit dans l'ouvrage de Neubauer (cf. note 35) soit, avec celui de Fagius, dans la Polyglotte de Walton, t. 4, p. 53.

semblent viser, ce ne sont pas les interdits ou empêchements de mariage, en particulier pour consanguinité, que l'on trouve en *Lv 18*, ainsi que le propose la *TOB* ; car rien dans le contexte de *Tobie* ne suggère cette interprétation ; si « en vérité » s'oppose à « par convoitise » en *Tb 8, 7*, c'est tout simplement en écho aux recommandations du père Tobit (*4*, 12). Deux séries de préceptes de la Loi semblent plutôt entrer en ligne de compte. Tout d'abord l'interdit des mariages mixtes (*Ex 34*, 16 ; *Dt 7*, 4) que Tobit avait rappelé à son fils (*Tb 4*, 12-13 ; *6*, 16). Ensuite et surtout la question de l'héritage de Ragouel : comme il n'a qu'une fille, Sara, ses biens reviendront à celle-ci (*Nb 27*, 8) ; mais afin que cet héritage ne quitte pas la tribu, la jeune fille doit épouser un homme de sa tribu, et si possible un proche parent (*Nb 36*, 8-10) ; le livre de Tobie fait plusieurs fois allusion à cette question (*Tb 3*, 15 ; *6*, 12 ; *7*, 11-13) ; *Tb 4*, 12 laisse entendre que Tobie et Sara sont de la même tribu de Nephtali ; Tobie est même le plus proche parent de Sara (*Tb 6*, 12 ; *7*, 10). C'est dans cette ligne, croyons-nous, qu'il convient de comprendre les références à la Loi que les traditions mentionnées plus haut ont fournies en *Tb 8, 7* et qui éclairent assez bien l'expression « en vérité ». Dans ces conditions, on ne peut trouver aucune analogie entre *Tb 8, 7* et *Gn 2, 24*.

La finale de *Tb 8, 7* elle aussi se présente sous diverses formes dans les traditions. Une première forme, « et que nous parvenions ensemble à la vieillesse », a toute chance d'être authentique ; elle se lit en grec, dans le Sinaiticus et le Vaticanus, en syriaque, en latin, dans la Vetus Latina et dans la Vulgate (au verset suivant dans la bouche de Sara), en hébreu, dans le texte de Fagius qui paraphrase. Une deuxième forme est trop tardive pour être originale, puisqu'elle n'apparaît qu'en araméen et dans le texte hébreu de Münster ; on peut la traduire littéralement : « fais-nous compagnons ensemble dans la paix » (Münster) ou « puissions-nous être compagnons ensemble dans la paix » (araméen). Il ne s'agit pas ici d'union sexuelle, car le verbe *ḥbr* qui est employé vise l'union conjugale dans la totalité (cf. *Ml 2*, 14 ; *Si 7*, 25). Cependant cette deuxième forme est utile à notre propos parce que dans l'expression araméenne que nous traduisons par « ensemble » on trouve le mot « un » [37], qui se lit précisément en *Gn 2*, 24 et qui correspond au *koinôs*, « ensemble », du Sinaiticus. Fondamentalement ces deux premières formes de la finale de *Tb 8, 7* ne sont pas différentes : Tobie demande à Dieu que son union conjugale connaisse la paix, qu'elle se poursuive donc, sans risque de la part du démon Asmodée, jusqu'à la vieillesse ; c'était de même le vœu de Ragouel (*Tb 7*, 11 : « pour toujours »). Une troisième forme apparaît dans la Vulgate : « dans le seul désir d'une postérité par qui soit béni ton nom dans les siècles des siècles » ; mais cette finale amplifie une demande formulée plus simplement dans d'autres témoins de second rang, dans la Vetus Latina, dans des manuscrits grecs secondaires, en araméen et dans le texte hébreu de Münster : « et donne-nous

37. *'ak ḥada'* est le terme araméen parallèle à l'hébreu *'eḥad*, « un ».

des enfants ». Il y a tout lieu de penser que cette troisième forme n'est pas originale ; son absence dans la meilleure tradition grecque la rend sujette à caution.

L'analyse de *Tb 8, 7* est, on le voit, compliquée. Que peut-on en conclure ? Si ce verset ne se réfère pas à *Gn 2, 24*, il présente au moins l'intérêt d'envisager l'union conjugale (« ensemble ») dans sa totalité et pour la vie dans une prière des époux avant leur nuit nuptiale.

4. Vers 200 av. J.C., Ben Sira manifeste dans ses écrits de sagesse sa connaissance de *Gn 2-3*. Il sait que l'épouse est une aide pour son mari (*Si 36, 29*) ; le petit-fils de Ben Sira traduit *boêthon kat'auton*, en suivant *Gn 2, 18* LXX. Ben Sira sait que la femme fut la première à pécher (*Si 25, 24*). La version grecque du petit-fils ajoute un verset, *25, 26*, qui ne se trouve pas, il est vrai, dans le manuscrit hébreu C du Caire retrouvé à la fin du siècle dernier [38] :

> Si elle ne marche pas selon tes mains,
> de ta chair retranche-la.

En grec : *apo tôn sarkôn sou*. La femme apparaît ici comme un membre du corps unique, un membre qu'il vaut mieux couper ; on songe à *Mt 5, 29-30* : « arrache-le et jette-le loin de toi ». C'est là une allusion à la répudiation, qui en hébreu se dit *keritût*, du verbe *karat*, qui signifie « couper ». Mais si l'homme parle de lui-même comme de la chair dont la femme, tel un membre, peut être retranchée, il faut bien dire qu'avant d'en arriver là, il formait une seule chair avec son épouse. On retrouve donc *Gn 2, 24* sans aucune allusion à l'union charnelle proprement dite, mais par contre avec une accentuation très forte de la primauté du mari sur l'épouse, bien au-delà de ce que le contexte de la formule de *Gn 2, 24* laissait entendre.

Concluons : en quatre endroits de l'Ancien Testament, il nous a semblé retrouver des échos indirects ou directs de *Gn 2, 24* ; mais dans tous ces textes ce n'est pas l'union charnelle, au sens moderne de l'expression, l'union sexuelle, qui est à l'avant-plan.

Gn 2, 24 dans le judaïsme post-biblique

1. Les versions araméennes anciennes ou Targums présentent dans leur traduction de *Gn 2, 24* une addition. Le Targum Onkelos donne en effet : « C'est pourquoi l'homme quittera la maison du lit de son père . . . » ; de même le Targum Pseudo-Jonathan traduit : « C'est pourquoi l'homme quittera et se séparera de la

38. Cf. l'édition princeps, avec photographie, de S. SCHECHTER, dans *The Jewish Quarterly Review* 12 (1900) 465.

maison du lit de son père... » ; le Targum Neofiti I enfin : « C'est pourquoi l'homme séparera sa couche de celle de son père... ». L'expression ajoutée : « la maison du lit » ou « sa couche de celle » tend manifestement à lire *Gn 2, 24* dans la perspective des relations sexuelles. Cette interprétation s'explique par le fait qu'on a voulu voir en *Gn 2, 24* le fondement des interdits sexuels entre parents tels qu'ils sont exposés en *Lv 18*, et probablement à la lumière du cas de Ruben, qui avait couché avec la concubine de son père Jacob (*Gn 35, 22 ; 49, 4*).

2. La tradition rabbinique également voyait en *Gn 2, 24* un enseignement sur les relations sexuelles. Selon Talmud Babli Yebamoth 63a, « les rapports sexuels échouèrent entre Adam et les animaux, mais réussirent lorsqu'il cohabita avec Eve ». En Talmud Jerushalmi Qiddushim I, 1, « une seule chair » est interprété comme désignant l'union charnelle des époux. Le Talmud Babli Sanhedrin 57b-58b fournit à propos de *Gn 2, 24* le détail de la jurisprudence concernant les interdits sexuels de *Lv 18*. Le Talmud Jerushalmi Qiddushim I, 1 souligne que les interdictions de l'adultère, de l'homosexualité et de la bestialité valent aussi pour les païens en raison de *Gn 2, 24*. Enfin le midrash Genèse Rabbah 18, 6 voit en *Gn 2, 24* le fondement de l'indissolubilité du mariage pour ceux qui vécurent durant la période pré-mosaïque et pour les Gentils.

3. Philon d'Alexandrie lui aussi comprend *Gn 2, 24* de la consommation du mariage : « Quand la femme eut été à son tour façonnée, l'homme vit une figure sœur et une forme parente... L'amour survint et, réunissant pour ainsi dire les deux segments séparés d'un même vivant, il les ajusta en un seul, après avoir inspiré à chacun le désir d'une union avec l'autre en vue de procréer un semblable. Mais ce désir engendra aussi le plaisir physique, principe des iniquités et des prévarications » (*Opif.* 151-152). « But when Scripture says that the two are one flesh, it indicates something very tangible and sense-perceptible, in which there is suffering and sensual pleasure, that they may rejoice in, and be pained by, and feel the same things, and, much more, may think the same things » (*Quaest. in Gen.* I, 29) [39].

4. Pourtant le livre des Jubilés, conservé en éthiopien, considère que les relations sexuelles comportent des impuretés incompatibles avec le Paradis dans lequel se rencontrèrent Adam et sa femme. Le Seigneur Dieu « réveilla Adam de son sommeil et, éveillé, il se leva le sixième jour et Il la lui amena ; il l'aperçut et lui dit : « Celle-ci maintenant est os de mes os et chair de ma chair ; celle-ci s'appellera ma femme parce que de son mari elle a été prise ! » Pour cela, mari et femme seront un et pour cela l'homme laissera son père et sa mère et s'unira à sa femme et ils deviendront une seule chair » (3, 6-7). La fin du récit précise : « Et ils n'eurent pas de fils jusqu'au premier Jubilé et après cela il la connut » (3, 34) [40].

Gn 2, 24 cité en *1 Corinthiens 6, 16*.

Gn 2, 24 est cité plusieurs fois, on le sait, dans les écrits du Nouveau Testament. Le cas de *1 Co 6, 16* est étonnant sous plus d'un aspect ; c'est pourquoi nous croyons utile de nous y arrêter.

39. Nous empruntons la traduction du *De opificio mundi* à R. ARNALDEZ, Paris, 1961, p. 243, en la modifiant légèrement. La traduction du second passage est reprise à R. MARCUS, dans PHILO, *Questions and Answers in Genesis*, Londres, 1953, p. 18.

40. La même forme verbale *'a 'emarā* signifie en *3, 6* : *il aperçut, il vit, il fit la connaissance*, sens premier du verbe ; mais en *3, 34*, elle désigne la relation charnelle : *il connut sa femme*.

L'exposé de Paul sur la morale sexuelle, dans sa première lettre aux Corinthiens, est occasionné par le cas d'un chrétien de Corinthe qui a (*echein*) la femme de son père ; cette situation, interdite par la Loi (*Lv 18,* 8) et par le droit romain, Paul l'appelle une *porneia* « telle qu'on n'en trouve même pas chez les païens » ; sa réaction est catégorique : « au nom du Seigneur Jésus ... qu'un tel homme soit livré à Satan ... » (*1 Co 5,* 1-5).

En *1 Co 6,* 12-20, Paul revient sur le sujet, en songeant probablement au cas précis qu'il a jugé au chapitre précédent [41], mais en élargissant l'optique. Sa thèse est claire : négativement : « fuyez la *porneia* » (*6,* 18) et positivement : « Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (*6,* 20).

Mais l'argumentation de Paul est plus difficile à suivre. Il commence par établir une distinction entre les besoins alimentaires et les appétits sexuels ; entre eux la différence est radicale : les aliments et le ventre, qui s'appellent réciproquement, Dieu les détruira, tandis que le rapport entre corps (*sôma*) et *porneia,* pris au sens très large de débauche (puisque Paul utilise le mot pour la vie incestueuse du Corinthien), non seulement n'est pas assimilable au rapport aliments-ventre, mais n'est même pas fondé : le vrai rapport réciproque n'est pas entre corps et *porneia* (selon quoi il conviendrait d'assouvir ses appétits sexuels), mais entre le corps et le Seigneur Jésus. Or ce rapport-ci n'est pas appelé à la destruction, mais à la permanence : la résurrection du Seigneur appelle en effet notre propre résurrection (*6,* 13-14). Notons tout de suite que Paul est passé sans difficulté de *sôma,* corps, à *hêmas,* nous.

Pourquoi la résurrection du Christ appelle-t-elle la nôtre ? Parce que « vos corps sont les membres du Christ » (*6,* 15). Bref, c'est parce que nos corps sont membres du Christ ressuscité que notre corps ne peut vivre dans la *porneia.* De cette affirmation fondamentale, Paul revient au cas de la *porneia* et le juge à la lumière complémentaire de *Gn 2,* 24. La liaison d'un chrétien avec une femme de mauvaise vie (on ne peut traduire par « prostituée » sans plus, car ce terme ne pourrait convenir au cas d'inceste évoqué en *5,* 1) réalise elle aussi ce qu'affirme *Gn 2,* 24 du rapport entre l'homme et la femme. C'est ici que surgissent tous les problèmes de l'interprétation : comment Paul peut-il appliquer *Gn 2,* 24 à de tels cas de débauche ? comment comprend-il donc ce texte : « les deux ne seront qu'une seule chair » ?

---

41. Opinion de R. KEMPTHORNE, *Incest and the Body of Christ : A Study of 1 Corinthians VI.12-20,* dans *New Testament Studies* 14 (1967/8) 568-577, reprise par M. MINGUENS, *Christ's « Members » and Sex (1 Cor 6,12-20),* dans

On considère habituellement que *1 Co 6,* 16 vise les relations proprement sexuelles entre un chrétien et une femme de mauvaise vie (pas nécessairement une « prostituée » au sens strict, et encore moins une « prostituée sacrée ») et du même coup on pense que pour Paul « une seule chair » en *Gn 2,* 24 désigne l'union charnelle de l'homme et de la femme.

Or nous avons montré qu'à l'encontre de l'interprétation juive ancienne, *Gn 2,* 24 ne vise pas proprement l'union charnelle, mais l'engagement conjugal dans sa totalité [42].

Qu'en *1 Co 6,* 16 Paul pense aux relations charnelles d'un chrétien avec une femme de mauvaise vie, qui le niera ? Mais Paul vise directement beaucoup plus : l'engagement total liant un chrétien à une telle femme ; Paul pense moins à un acte qu'à une vie, qu'à une situation.

En effet, le verbe *kollaô,* que Paul utilise en *1 Co 6,* 16, n'a pas de soi le sens d'unir charnellement [43] ; on ne peut même apporter aucun texte grec dans lequel ce sens serait évident. Le verbe grec classique pour signifier l'union charnelle est *aptomai,* depuis Platon jusqu'à Paul ici même en *7,* 1. Philon, dans ses *Allégories des Lois, 2,* 50, précise encore, en s'inspirant de *Gn 2,* 24, que c'est l'homme qui s'unit à la femme (avec le verbe *kollaô*) et non l'inverse : preuve que *kollaô* ne signifie pas « s'unir charnellement ». En réalité, *kollaô* signifie l'attachement de toute la personne dans l'amour et la fidélité ; c'est pourquoi Paul utilise le même verbe au verset suivant, *6,* 17, pour désigner l'attachement du chrétien à son Seigneur.

D'autre part, Paul met en parallèle son expression « un seul corps » (*sôma*) avec celle de LXX *Gn 2,* 24 : « une seule chair » (*sarka*). Or si en *Gn 2,* 24 « chair » ne s'emploie pas dans le sens propre de l'union charnelle, mais dans le sens plus général de la personne dans son aspect visible, tangible, physique, il est très vraisemblable que *sôma* en *1 Co 6,* 16 a aussi le même sens. Or nous avons noté plus haut que précisément Paul passait sans peine du mot *sôma* au pronom *hêmas,* nous. C'est dire qu'en *1 Co 6,* 16, Paul ne vise pas l'acte de l'union charnelle, mais l'engagement total de la personne du chrétien envers une femme de mauvaise vie.

Il se peut que Paul adopte cette perspective totalisante en raison du cas concret évoqué en *1 Co 5,* 1, dont dépendent ses

---

42. Ce que méconnaît R.H. GUNDRY, *SÔMA in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology,* coll. *Society for NT Studies, Monograph Series,* 29, Cambridge, 1976, p. 63-64.

43. Cf. entre autres MINGUENS, *Christ's « Members » and Sex,* 32 et 44-46.

réflexions en *6*, 12-20. Et en *5*, 1, il s'agit non pas d'un acte d'union charnelle entre un chrétien et la femme de son père, un acte occasionnel, mais d'une union de personnes vivant dans une situation durable : ce chrétien « possède la femme de son père » ; le verbe *échein*, ici employé, ne désigne pas davantage la possession charnelle, comme il appert de l'emploi de ce même verbe par Paul à propos des époux en *7*, 2, où Paul distingue union conjugale et union charnelle, *échein* valant pour l'union conjugale [44]. C'est pourquoi on admettra sans difficulté la traduction proposée et par les deux éditions de la Bible de Jérusalem et par la Traduction Œcuménique de la Bible : « l'un de vous vit avec la femme de son père » (en *1 Co 5*, 1).

Paul voudrait-il dire que lorsqu'un chrétien a des relations charnelles avec une femme de mauvaise vie il engage toute sa personne ? Il est vrai qu'en *6*, 14 on peut comprendre avec la *TOB* que « la vie sexuelle engage le corps, c.-à-d. la personne tout entière, présente à autrui par son corps . . . Comme telle la personne a partie liée avec le Christ ressuscité, et sa vie sexuelle doit être celle qui convient (v. 1) à un membre du Christ ». Mais en *6*, 16 Paul insiste sur le sens de l'engagement total.

Il reste qu'on ne voit pas encore clairement dans quel sens Paul fait mention de *Gn 2*, 24 en un tel contexte d'union de débauche. En général, en effet, *Gn 2*, 24 est compris comme exprimant l'unité du couple et même l'unité indissoluble, parce que totale ; c'est le sens que l'on trouve en *Mt* et en *Mc* ; Paul connaît et enseigne lui aussi la doctrine de l'indissolubilité comme étant celle du Seigneur Jésus (*1 Co 7*, 10-11), mais sans recourir alors au texte de *Gn 2*, 24, comme le font *Mt 19*, 5 et *Mc 10*, 8. Paul aurait-il une autre interprétation de *Gn 2*, 24, indépendante de l'affirmation de l'indissolubilité, pour autant qu'il ne semble pas pouvoir affirmer l'indissolubilité de la *porneia* dans laquelle vivrait un chrétien ? Peut-être faut-il rappeler que, pour le Jahviste, *Gn 2*, 24 exprimait surtout un fait universel dont le récit de la création de l'homme et de la femme devait fournir l'explication. On peut se demander si Paul ne fait pas de même : l'union dans la débauche reste une union qui fait des deux êtres humains « une seule chair ». Or ce fait Paul ne peut l'accepter, car, selon lui, c'est « arracher un membre du Christ pour en faire un membre d'une femme de mauvaise vie » (*1 Co 6*, 15).

La cohérence des deux affirmations, celle de *1 Co 6*, 15, cité à l'instant, et celle de *6*, 16, « une seule chair », dans le présent

44. On pourrait citer aussi ce mot d'Aristippe, rapporté par Diogène Laërce (2, 75) : « Je possède Laïs, mais elle ne me possède pas ».

contexte, suppose, me semble-t-il, l'acceptation de deux sous-entendus : a. les chrétiens sont les membres du corps du Christ ; b. l'union conjugale de chrétiens authentiques, ceux auxquels Paul s'adressera en *1 Co 7*, ne peut en aucune façon être considérée comme une séparation violente d'un membre du Christ pour en faire un membre du conjoint. *Ep 5*, 30-32 exposera même, selon l'opinion commune actuelle, comment le vrai mariage chrétien reflète l'union du Christ et de l'Eglise ; or Paul expose cela à partir de *Gn 2*, 24.

En *1 Co 6*, 16, sur la base de ces deux présupposés, Paul paraît assumer l'enseignement biblique traditionnel sur l'aspect illégitime de la *porneia* et en outre connaître et enseigner la doctrine du Christ sur ce point. Par là se comprend aussi la position qu'il prend « au nom du Seigneur Jésus » dans le cas de la vie incestueuse du chrétien de Corinthe (*5*, 4).

Bref, l'union dans la débauche réalise le « une seule chair » de *Gn 2*, 24 — c'est un fait —, mais d'une manière opposée au message chrétien.

Mais pourquoi Paul utilise-t-il en *6*, 17 l'expression « un seul esprit » pour désigner l'union du chrétien au Seigneur ? Serait-ce, comme on le dit souvent, pour éviter d'employer l'expression « un seul corps » à la fois pour la vie de débauche et pour la vie authentiquement donnée au Seigneur ? Mais alors pourquoi Paul aurait-il laissé clairement entendre en *6*, 15 que les chrétiens sont les membres du corps du Christ ?

En écrivant non seulement que notre corps est pour le Seigneur ressuscité (*6*, 13-14), mais en outre que « celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit » (*6*, 17), Paul ouvre en fait une nouvelle perspective, qui doit éclairer les chrétiens sur la perversité de la *porneia* ; cette perspective, il la formule en *6*, 19 : « votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et qui vient de Dieu », et cela fait que le chrétien ne s'appartient plus : il a été racheté par le Christ (*6*, 19-20). Par conséquent il ne dispose déjà plus de lui-même dans son être physique et tangible ; il ne lui est plus loisible d'assouvir ses appétits sexuels comme bon lui semble, sans tenir compte de celui à qui il appartient. Toute union vécue d'un homme et d'une femme font d'eux « une seule chair », un seul être, mais il y a des unions qui ne respectent pas en nous cette réalité, la présence de l'Esprit Saint, que nous a value le Christ. En revanche, l'authentique mariage chrétien fait des époux non seulement un seul corps, une seule chair, mais surtout leur union entre eux et avec le Christ les font avec lui un seul esprit.

L'exégèse que nous venons de proposer a tenté de donner à l'utilisation de *Gn 2*, 24 par Paul en *1 Co 6*, 16 toute sa valeur et de

lui ôter cet aspect « inattendu » que d'aucuns (tel E. Osty) lui ont trouvé.

Conclusions

Notre étude a porté essentiellement sur le sens de l'expression « une seule chair » en *Gn 2, 24* et dans les principales traditions bibliques et juives subséquentes. Les conclusions auxquelles nous pensons pouvoir arriver ne reflètent pas l'opinion commune des exégètes sur ces textes difficiles ; elles représentent cependant, croyons-nous, non point des avis personnels, mais les résultats contrôlés de plusieurs travaux récents d'exégètes, surtout en ce qui concerne *Gn 2, 23-24* proprement dit.

L'opinion qui voit en *Gn 2, 23-24* une référence à l'union charnelle des époux ne paraît pas fondée, bien que le judaïsme ancien ait emprunté cette voie d'interprétation. Par contre l'opinion qui interprète *Gn 2, 23-24* de l'union conjugale dans toute son ampleur, c'est-à-dire l'engagement, fondé sur la fidélité et l'amour, de l'homme et de la femme, engagement qui les rapproche plus que tout autre accord entre humains et les lie l'un à l'autre par toutes les fibres de leur être plus que ne le pouvaient les liens de filiation, cette opinion peut se prévaloir de plusieurs arguments sérieux au plan exégétique.

Cette exégèse de *Gn 2, 23-24* trouve une confirmation dans deux séries de textes chrétiens sur lesquels nous croyons utile d'attirer l'attention :

1. Plusieurs Pères grecs, Grégoire de Nysse (*PG* 44, 188), Chrysostome (*PG* 53, 123 et 153), Athanase (*PG* 27, 240 C-D), Jean Damascène (*PG* 94, 976 B - 977 A et 1208 A). Euthymios (*PG* 128, 553 B), comme, dans la tradition latine, Jérôme (*PL* 22, 406) et Augustin, du moins à une certaine époque (*CCSL* 32, 244-245), ont tenu qu'avant le premier péché le couple originel n'avait pas connu l'union charnelle : la raison fondamentale de cette opinion était que le texte biblique de *Gn* ne fait mention de pareille union qu'en *4, 1* [45].

2. On pourrait probablement relever, au long des deux millénaires de christianisme, quantité de textes qui soulignent combien *Gn 2, 24* invite les époux à l'union totale, pour la vie, de leurs personnes. Citons d'abord quelques témoignages des premiers siècles.

A la fin du II[e] siècle, Théophile écrit dans l'*Ad Autolycum* (II, 28 : *SC* 20, 168 s., trad. J. Sender), après avoir cité *Gn 2, 23-24* : « ce dont l'accomplissement se montre chez nous. Quand on se marie légitimement, ne fait-on pas moins de cas de sa mère, de son père, de toute sa parenté, de tous ses familiers ? Ne s'attache-t-on pas, ne s'unit-on pas à son épouse ? N'est-on pas prévenant davantage pour elle ? Il n'est pas rare qu'on s'expose même à la mort pour son conjoint ».

Au début du III[e] siècle, probablement en 203, pendant sa période catholique, Tertullien écrit dans l'*Ad uxorem* (II, 8, 7-8 : *CCSL* 1, 393, 41 ss) : « Quale

45. Cet argument ne possède qu'une valeur indirecte, s'il est vrai que *Gn 2, 24* n'est pas un élément du récit comme tel, mais une réflexion étiologique du Jahviste ; toutefois ces Pères montrent qu'ils ne voyaient pas en *una caro* la relation sexuelle.

iugum fidelium duorum unius spei, unius voti, unius disciplinae, eiusdem servitutis ! Ambo fratres, ambo conservi ; nulla spiritus carnisve discretio, atquin vere duo in carne una (*Gn 2, 24*). Ubi caro una, unus est spiritus : simul orant, simul volutantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes, alterutro sustinentes. In Ecclesia Dei pariter utrique, pariter in convivio Dei, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis. Neuter alterum celat, neuter alterum vitat, neuter alteri gravis est. »

Après avoir cité *Malachie 2,* 14 et *Gn 2,* 24, Jérôme commente : « Et idcirco particeps dicitur, et uxor coniunctionis et foederis, quae a Deo de costa viri facta est. Et residuum spiritus eius, sive Dei, ut quidam putant, sive mariti, ut alii suspicantur, quod propter affectum quodammodo una anima in duobus esse videatur, coniunctis spiritu, mente sociatis » (*CCSL* 76A, 924, 449ss).

Enfin plus près de nous, dans sa Constitution pastorale *Gaudium et spes,* le concile Vatican II, avant d'exposer la révélation chrétienne du sacrement (*48,* 2), traite du mariage tel qu'il a été voulu par le Créateur (*48,* 1). Or, dans ce premier développement, *Gn 2,* 24 est cité selon *Mt 19,* 6, et le concile commente : « Ainsi, l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale, « ne sont plus deux, mais une seule chair » (*Mt 19,* 6), s'aident et se soutiennent mutuellement par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités ; ils prennent ainsi conscience de leur unité et l'approfondissent sans cesse davantage. »

Ce texte conciliaire vaut pour tout mariage, et non seulement pour le mariage sacramentel. C'est là rejoindre la portée universelle de *Gn 2,* 24 et même celle de *Mt 19,* 6, que le concile cite explicitement.

Cette union totale du couple appelle l'indissolubilité, mais il est difficile d'affirmer que déjà le Jahviste enseignait celle-ci en *Gn 2,* 24 : il parlait plutôt d'un fait qui appelle l'indissolubilité, sans l'impliquer nécessairement. Certes le Christ Jésus, comme le prophète Malachie et le judaïsme ancien, a enseigné, sur la base de *Gn 2,* 24, l'indissolubilité intrinsèque du mariage, mais en *1 Co 6,* 16 Paul ne lisait pas *Gn 2,* 24 dans cette ligne.

I 00187 Roma
Via della Pilotta, 25

Maurice GILBERT, S.J.
Institut Biblique Pontifical