

Qu'est donc l'homme ? (Ps 8, 5)

La Bible hébraïque parle de Dieu. Elle parle également de l'homme, cet être fragile tiré de la poussière et cependant créé, homme et femme, à l'image à Dieu. Allons à la découverte de quelques aspects de l'anthropologie originale de la Bible hébraïque.

Pour l'anthropologie sémitique, l'être humain n'est pas composé d'une âme immortelle et d'un corps périssable. C'est un être vivant qui reçoit le souffle de Dieu. Trois notions qui sont comme autant de points de vue complémentaires le définissent : l'homme est un être en état de nécessité (נֶפֶשׁ, *nèfèsh*), un être périssable (בָּשָׂר, *basar*), un être doté de pouvoir (רוּחַ, *ruah*). Utiliser des termes hébreux est indispensable. Le mot *nèfèsh* est rendu de 49 manières différentes dans la *Traduction œcuménique de la Bible* ! Il serait bien réducteur de toujours traduire « âme ». J'insiste sur un autre point : les termes utilisés ne désignent pas des fragments ou des parties de l'être humain mais ils envisagent *chaque fois* l'être humain *tout entier* selon un aspect particulier.

1. Nèfèsh ! Vous avez dit « âme » ?

L'homme est créé *nèfèsh hayyah*, « être vivant » (Gn 2, 7). La *nèfèsh*, c'est d'abord l'organe du souffle, la gorge : au fond de la mer, Jonas crie vers le Seigneur, « Les eaux m'avaient environné jusqu'à la *nèfèsh* » (Jon 2, 6). *Nèfèsh* désigne ainsi l'organe de la respiration et de l'absorption des aliments (Ps 69, 2). Par métonymie, *nèfèsh* va désigner le souffle – qu'exhalent hommes et bêtes et qui en fait des êtres vivants – aussi bien que la gorge par où il passe. La Loi invite à reprendre « souffle » le septième jour (Ex 23, 12), tandis que la *nèfèsh* revient chez l'enfant rendu à la vie par le prophète Élie (1 R 17, 21).

D'une fonction organique, on glisse à l'aspiration, à la convoitise. *Nèfèsh* est associé à des mots qui renvoient au désir, à l'appétit sous ses diverses formes (Pr 16, 26) : des figues précoces (Mi 7, 1), de la viande (Dt 12, 15), ou du vin (Dt 14, 26), « selon ta *nèfèsh* », c'est-à-dire « à ton gré, autant que tu veux » (Dt 23, 25). Dieu est aussi l'objet de notre désir : « Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit ma *nèfèsh* vers toi mon Dieu » (Ps 42, 2).

Il suffit de peu pour passer à une signification plus large à propos d'autres sensations psychiques et états d'esprit : « Tu n'opprimeras pas l'étranger. Vous connaissez vous-mêmes la *nèfèsh* de l'étranger, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte » (Ex 23, 9). Il s'agit non seulement des besoins et des désirs mais de toute l'échelle des sentiments, nés du fait qu'on se trouve hors de chez soi, dans la dépendance, menacé par l'oppression. C'est toute la vie de l'émigré qui est ainsi évoquée.

Certains textes mettent la *nèfèsh* en relation avec le sang qui, de même que le souffle, est la manifestation visible de la vie. *Nèfèsh* ne décrit pas seulement l'organe des besoins vitaux mais désigne la vie elle-même, dont le siège est dans le sang : *ha-dam hu ha-nèfèsh* = « le sang, c'est la vie » (Dt 12, 23). Pa-

reille identification résulte de l'observation empirique : qui perd son sang cesse de respirer, et de vivre, même si la vie ne tient pas qu'à la présence du sang. À la différence de l'esprit (*ruah*) dont il n'est jamais dit qu'il meurt (car l'esprit retourne à Dieu : Ps 31, 6), la *nèfèsh* peut être livrée à la mort (Ps 78, 50). À la limite, on parle même d'une *nèfèsh meth* : l'expression ne désigne pas l'« âme » d'un mort mais un individu mort, un cadavre (Lv 21, 11).

Nèfèsh ne signifie pas ce que quelqu'un possède, mais ce qu'il est. Aussi *nèfèsh* désigne la personne : « La *nèfèsh* de Jonathan s'attacha à la *nèfèsh* de David, et Jonathan se mit à l'aimer comme sa *nèfèsh* » (1 S 18, 1), c'est-à-dire que Jonathan s'attacha à David et l'aima comme lui-même. En plusieurs cas, la traduction la plus adéquate est le pronom personnel : « Laisse ma *nèfèsh* vivre » (« Puissé-je vivre, je demande la vie sauve », en 1 R 20, 32). En poésie surtout, *nèfèsh* prend une valeur presque synonyme des pronoms et en parallèle avec eux :

« Notre *nèfèsh* comme un oiseau s'est échappée du filet de l'oiseleur.
Le filet s'est rompu et nous avons échappé » (Ps 124, 7).

L'homme animé par le désir qui le porte au-delà est défini par sa *nèfèsh*. On s'en souviendra en lisant le *Shema Israel*, cette prière que récite trois fois par jour le Juif pieux, premier commandement de la Loi selon Jésus (Mt 22, 38) : « Tu aimeras YHWH ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta *nèfèsh*, de tout ton pouvoir » (Dt 6, 4). Cette exhortation à aimer YHWH « de toute son âme » exprime bien l'idée que l'homme doit concentrer la vitalité de ses désirs et de ses aspirations sur son amour pour le Dieu d'Israël. « Bénis YHWH, ma *nèfèsh* ; du fond de mon être, son saint nom ! » (Ps 103, 1).

2. *Bâsâr* – La chair est faible

Ce que l'homme aperçoit d'abord de lui-même, ce n'est pas sa *nèfèsh* mais sa *bâsâr*, cette « chair » qui lui est commune avec l'animal. Bien qu'il désigne l'être humain dans sa faiblesse, le mot n'a pas de sens péjoratif. Le terme désigne d'abord la chair des animaux, la viande des festins (Is 22, 13) ou des sacrifices (Lv 7, 15-16). C'est aussi le corps humain dans son ensemble, le corps vivant tout entier : « Rien d'intact en ma *bâsâr* sous ta colère, rien de sain dans mes os après ma faute » (Ps 38, 4).

Bâsâr possède à l'occasion une nuance en plus. Selon Gn 2, 24, l'homme « s'attachera à sa femme et ils deviennent une seule *bâsâr* », ce qu'il convient de traduire non seulement par « une seule chair », mais par « un corps commun, une communauté d'existence ». Parce que toute parenté remonte à un ancêtre commun, *bâsâr* est également utilisé pour désigner ce qui unit les hommes entre eux et le terme peut prendre le sens de « parenté » : « il est notre frère, de la même chair que nous » (Gn 37, 27). Un passage d'Isaïe parle, à côté de l'affamé, de l'apatride et de l'homme nu, de celui « qui est ta *bâsâr* » et dont tu ne peux te détourner (Is 58, 7). *Bâsâr* ici ne désigne pas seulement le proche parent, mais aussi le semblable, « celui avec qui tu partages une commune humanité ».

Souvent la « chair » désigne ce qu'il y a de périssable dans l'homme (Gn 6, 3 ; Is 31, 3 ; etc.). *Bâsâr* caractérise ici la vie humaine en général mais avec un indice de fragilité et de finitude, ce sur quoi on ne peut compter et qu'on ne doit pas craindre. La chair, c'est-à-dire l'homme, peut ainsi être mise en opposition avec Dieu :

« Sur Dieu, je compte ; je ne crains pas,
que peut me faire la *bâsâr* ? » (Ps 56, 5).

La *bâsâr*, c'est aussi la faiblesse de l'homme dans la fidélité et l'obéissance à Dieu. Toutefois, l'idée que la chair serait principe de péché est étrangère à l'Ancien Testament et ne se trouve exprimée, sous une influence hellénistique, que dans la Sagesse de Salomon : « Un corps corruptible appesantit l'âme et alourdit l'esprit » (Sg 9, 15). Il n'en demeure pas moins que la faiblesse de la « chair » est pour le péché un terrain favorable, comme on le voit dans les premières pages de la Genèse.

La « chair » peut désigner le corps de l'homme, mais elle ne correspond guère à ce que nous appelons le corps, en tant que partie physiologique du composé humain, par opposition à l'âme spirituelle ou au principe de la vie intellectuelle. L'être humain est tout entier *bâsâr* et tout entier *nêfêsh*. On comprend que les deux termes puissent être mis en parallèle :

« Dieu, c'est toi mon Dieu, je te cherche,
mon âme a soif de toi, après toi languit ma chair » (Ps 63, 2).

3. *Ruah* – Une force d'en haut

En contexte météorologique (un tiers des emplois du mot), *ruah* désigne une force de la nature, le vent (Ps 147, 18). Dans les autres occurrences, *ruah* se rapporte à Dieu plus souvent qu'aux hommes ou aux animaux. C'est le souffle de la respiration (*neshamah*), la force vitale donnée à l'homme par YHWH qui « forme » la *ruah* au-dedans de l'homme (Za 12, 1). Quand Dieu retire sa *ruah*, c'est la mort pour toute créature. De ce point de vue, « la supériorité de l'homme sur la bête est nulle. Ils ont un “souffle” (*ruah*) identique » (Qo 3, 19).

Annexée au registre de la psychologie, la *ruah* désigne une force intérieure et la source de réactions affectives et spirituelles. On parle de la *ruah* de l'homme à propos d'une certaine attitude, telle la longanimité, ou d'une disposition spirituelle. La *ruah* est surtout énergie divine, force spirituelle qui pousse à agir, orientation de Dieu qui guide les cœurs : le roi d'Assyrie prend la décision de quitter la Palestine sous une « inspiration divine » (2 R 19, 7) ; avant l'enlèvement d'Élie, Élisée demande une part de la *ruah* qui animait son maître (2 R 2, 9). La *ruah* peut – pour un temps – s'emparer de certains hommes et leur donner la force d'accomplir des gestes extraordinaires, tels un exploit guerrier qui les dépasse (Jg 3, 10) ou une mission de caractère prophétique (1 S 10, 6 ; 1 R 18, 12 ; Ez 11, 5 ; etc.).

Quand Ézéchiël rêve pour l'avenir d'une « reprise » de l'homme, il voit le Seigneur lui ré-infuser son esprit : « je mettrai ma *ruah* en vous (= ma propre force, ma capacité) et je ferai que vous marchiez selon mes lois ». L'esprit nouveau dont parle le prophète désigne un renouvellement de tout l'être de l'homme, et en premier lieu de sa relation vivifiante avec Dieu (Ez 36, 26-27)¹.

L'anthropologie sémitique a ses limites. Par exemple, en ce qui concerne la résurrection. Au début du II^e siècle av. J.-C., Ben Sira écrivait encore : « La louange est inconnue des morts comme de ceux qui ne sont pas. [...] Le fils d'homme n'est pas immortel » (Si 17, 28-30). Pour qu'on puisse parler de résurrection, il faudra attendre les livres des Maccabées et les lettres de Paul, écrits de langue grecque (2 M 7, 9.14 ; 1 Co 15 ; 2 Co 5, 1-10). Il n'en reste pas moins que cette vision anthropologique gagne à être connue. Avec son approche holistique et concrète, elle nous prémunit contre le dualisme platonicien, contre toute dichotomie entre le corps et l'âme, le charnel et le spirituel. Dans la pensée grecque, le corps est un tombeau (avec un jeu de mots : *sôma* = corps / *sêma* = tombeau) et l'âme ne vit pleinement que dégagée du corps. Les conceptions hébraïques nous invitent à ne pas vivre sur deux plans, mais à unifier nos vies. Il y a là une vision anthropologique qui parle aux femmes et aux hommes d'aujourd'hui.

Guy Vanhoomissen

¹ On pourra approfondir avec H. W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1974, dont je me suis largement inspiré pour ces pages.