

« ET LA TERRE SE REMPLIT DE VIOLENCE »

(Gn 6, 14)

Apprendre à lire la violence humaine avec les récits bibliques

ANDRÉ WÉNIN

Institut RSCS – UCLouvain

La question de la violence humaine dans les récits de l'Ancien Testament est plus que délicate à aborder, ne serait-ce que parce que préciser les contours de la violence est un exercice quasiment impossible. De plus, la violence est tellement présente dans ces récits que l'on a bien de la peine à trouver par où commencer. Certes, l'histoire deutéronomiste serait un terrain de prédilection, tant y sont nombreuses les pages relatant des violences de toute nature. C'est pourtant un livre moins suspect d'abonder en épisodes de ce genre que j'ai regardé en premier sous cet angle : la Genèse. Ce que j'ai observé dans ce premier écrit de la Bible – un texte aux apparences a priori « iréniques » – m'a laissé une impression si forte que cela m'a semblé convenir pour donner corps à mon propos : montrer, en examinant un spectre suffisamment large de cas de violences humains, que l'une des vertus de ces textes réside dans leur façon d'explorer narrative-ment de multiples dimensions de ce phénomène si complexe : ses formes changeantes, ses soubassements et ses ressorts cachés, ses moyens d'action et ses conséquences variées. C'est pourquoi ces récits proposent aux lectrices et lecteurs – pour qui la présence de la violence dans la Bible constitue souvent un problème, en tout cas s'ils sont croyants – des clés de lecture susceptibles d'affûter leur regard sur la violence dont ils sont témoins et sur celle qui les traverse¹.

1. Ne pouvant tout traiter, j'ai renoncé à aborder l'épineuse question de la violence divine, pourtant bien présente dans la première moitié de la Genèse. Du reste, j'ai traité amplement cette question dans Jean-Daniel CAUSSE, Élian CUVILLIER, André WÉNIN,

Je vais donc parcourir la Genèse dans sa version hébraïque massorétique, selon une perspective essentiellement synchrone. Ce que je dirai des épisodes que j'aborderai rapidement s'appuie sur une lecture narrative que je ne pourrai développer ici, bien entendu. Mais thématiser la question de la violence à partir de ces pages suppose aussi une façon de les lire, et donc une clé de lecture. Celle-ci, pour être inspirée par les textes, n'en est pas moins tributaire de l'interprétation que je fais de ceux-ci et qui est liée à mon intérêt pour ce qu'ils disent de l'être humain¹. Je commencerai par montrer brièvement comment les textes attribués à P dans l'histoire des origines (Gn 1-11) soulignent à leur manière l'enjeu de la question de la violence humaine. Je regarderai comment le récit non-P de Caïn (4, 1-16) s'insère dans ce contexte, avec une attention particulière à sa façon de raconter la violence pour mettre en lumière ses tenants et aboutissants. Ensuite, après un panorama des textes de l'histoire des patriarches où la violence est mise en récit, je reprendrai de façon plus systématique les différents éléments qui y sont développés : ce qui favorise l'émergence de la violence, ce qui contribue à la déclencher, ce qui permet de l'éviter ou de la contrecarrer, ce qu'elle a comme conséquence chez celui qui s'y livre.

Divine violence. Approche exégétique et anthropologique (LIB, 168), Cerf-Médiaspaul, Paris, 2011, p. 15-66. C'est en particulier en Gn 1-9 qu'elle est abordée : voir André WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, DDB, Paris, 2008, p. 29-60.

1. Pour des précisions narratives et anthropologiques sur ces récits, voir mes ouvrages sur la Genèse : *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain* (LIB, 148), Cerf, Paris, 2007 ; *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement* (LIB, 190), Paris, Éd. du Cerf, 2016, et *Joseph ou l'invention de la fraternité* (LiRou, 21), Lessius, Bruxelles, 2005. Sur l'histoire de Jacob, voir les articles suivants : « Jacob trompe son vieux père aveugle (Genèse XXVII). Un récit biblique sur les perceptions sensorielles », 26/27 (2003), p. 108-115 ; « L'intrigue au cœur de la narrativité. L'exemple du mariage de Jacob (Gn 29, 1-30) », dans Luc BULUNDWE et Chen BERGOT (éds), *Approches et méthodes en sciences bibliques. Quoi de neuf?*, Genève, Droz, 2021, p. 109-130 ; « Les fils des filles de Laban. Analyse rhétorique et narrative de Gn 29, 31-30, 24 », dans Massimo GRILLI, Jacek ONISZCZUK †, André WÉNIN (éds), *Filiation, entre Bible et cultures. Hommage à Roland Meynet*, Leuven, Peeters, 2019, p. 83-109 ; « Devenir frères. Récits de fraternité dans la Genèse », dans Jean-Claude MAES (éd.), *Les grands récits occidentaux. II. Le pilier judéo-chrétien*, Montréal, Liber, 2019, p. 63-81.

AU COMMENCEMENT L'ENJEU DE LA VIOLENCE HUMAINE

La question de la violence apparaît très tôt dans le récit de la Genèse, même si c'est de façon indirecte : dès la fin du chapitre 1. Après avoir commandé aux humains de dominer les animaux, Dieu donne une nourriture végétarienne aux vivants : les céréales et les fruits aux humains, l'herbe verte aux animaux. Il ébauche l'utopie d'un monde qui serait exempt de violence, à travers l'image d'une domination pacifique des humains sur les animaux. Non seulement les humains peuvent exercer leur maîtrise sans avoir à tuer les bêtes pour manger, mais le menu des uns et des autres étant différent, ils n'ont pas non plus à se disputer leur nourriture. Au congrès de l'ACFEB de Lille en 1985¹, Paul Beauchamp commentait cela dans une conférence intitulée *Création et fondation de la Loi en Gn 1, 1-2, 4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1, 29s.* Il disait :

À travers la relation homme-animal, c'est le rapport homme-homme qui est visé. [...] *La douceur de l'homme envers l'animal, douceur exigée par son régime alimentaire, est le signe de l'absence de guerre entre les hommes et [...] ceci est le point principal qui constitue l'homme à l'image de Dieu.* [...] Pour notre texte [Gn 1], la création de l'homme « à l'image de Dieu » a pour équivalent exact l'appel à l'existence d'une société pacifique [p. 142].

Or, on le sait, après le déluge, Dieu modifie le régime alimentaire des humains et donc aussi leur rapport aux animaux. La raison en est qu'il a constaté leur propension à la violence. Il leur permet donc de manger de la viande animale, en posant toutefois deux limites : la consommation du sang et le meurtre du frère humain (9, 1-6). Beauchamp notait à ce propos : « L'enjeu de la loi et de la parole qui limitera la violence est expressément le respect de l'image de Dieu », puisqu'au verset 9, 6b, ce dernier

1. Les actes sont parus sous le titre : ACFEB, *La création dans l'Orient ancien* (Lectio Divina, 127), Paris, Éd. du Cerf, 1987. L'article de Beauchamp se trouve aux p. 139-182. Il a été repris dans *Pages exégétiques* (Lectio divina, 202), Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 105-144.

précise : « Car à l'image de Dieu, il a fait l'humain ». Beauchamp conclut alors : « l'homme doux envers l'homme fait partie d'une humanité à l'image de Dieu » (p. 143).

Ainsi, les textes de l'histoire des origines répertoriés comme sacerdotaux soulignent très rapidement l'enjeu fondamental de la violence pour les humains : l'échec ou la réussite de leur accomplissement en tant qu'image de Dieu, collectivement et personnellement. Cette strate sacerdotale, en tout cas ce qui en a été conservé dans la Genèse canonique, ne fournit cependant pas d'illustration concrète de cette violence. Elle se contente de l'enregistrer, avec les ravages qu'elle provoque, mais aussi avec sa cause, au moment où Dieu décide le déluge : « La terre était détruite devant Dieu, et la terre s'était remplie de violence (חמס). Et Dieu vit la terre : voici, elle était détruite, car toute chair avait détruit son chemin sur la terre » (6, 11-12). Ainsi, selon P, c'est aussi l'avenir de la création qui est en jeu. Mais tout en évoquant la cause de la violence, il ne précise pas en quoi ou comment les vivants ont perverti leur conduite – celle qu'attendait d'eux le créateur en leur donnant une nourriture végétale. Dans le texte canonique, cependant, des récits d'une autre provenance s'intercalaient entre 1, 29-30 et 6, 11, qui racontent l'apparition de la violence humaine¹. Ce sont l'histoire de Caïn (4, 1-16) et son prolongement avec Lamek (4, 19-24), la curieuse vignette relatant comment des fils des dieux s'emparent de filles humaines (6, 1-2) et la malédiction de Canaan par Noé (9, 24-27) – passages auxquels je ne pourrai m'attarder ici.

UNE ÉPURE : LE RÉCIT DE CAÏN (4, 1-16)

La violence destructrice dont il est question en 6, 11 éclate pour la première fois lorsque Caïn agresse son frère Abel et qu'il l'assassine (4, 8). Or, juste avant ce déchaînement de violence, Yhwh invite Caïn à dominer le péché qui, tel un fauve, est tapi à la

1. En ce sens aussi, Thomas RÖMER, « Discours bibliques sur la violence », *Transversalités* 147 (2018), p. 23-37, ici p. 25, qui consacre également un paragraphe au terme hébreu חמס.

porte, prêt à bondir sur lui. L'image peut être vue comme un rappel discret de ce qui est en jeu dans la maîtrise de la violence. En Gn 1, en effet, la mission première des humains est précisément de dominer les animaux, et le faire avec douceur leur permet de ressembler à l'image de Dieu inscrite en eux. Cela dit, tout l'intérêt du récit de Caïn est que, malgré sa brièveté (ou grâce à elle), il fait état des circonstances du fratricide, de ses tenants et aboutissants. Il permet ainsi de prendre une première fois la mesure du fléau mortifère qu'est la violence. Toutefois, il me semble insuffisant de dire qu'il pointe l'envie comme cause du meurtre ou de souligner la responsabilité de Caïn qui ne peut dominer le péché malgré l'invitation pressante de Yhwh (comme le fait G. von Rad, par ex.¹). Ce récit est d'une telle densité (L. Alonso Schökel²) qu'il réclame que l'on accorde la plus grande attention à la façon dont il est raconté. Comme j'ai développé ailleurs ma lecture de cette page³, je me bornerai à noter les principaux points pertinents pour mon propos.

Le récit de la naissance des frères est rarement pris en compte par ceux qui s'intéressent au meurtre, tant il semble banal (v. 1-2a).

L'être humain avait connu Ève sa femme,
elle conçut et elle enfanta Caïn (*qayin*) et elle dit :
« J'ai acquis (*qānītī*) un homme avec Yhwh »
et elle continua à enfanter son frère Abel.

Cette façon de relater l'événement est loin d'être neutre, pourtant. Elle est même carrément exceptionnelle. Dans l'ensemble de la BH, en effet, la succession des verbes « connaître » (יָדַע), « concevoir » (הָרָה) et « enfanter » (יָלַד) ne

1. Gerhard VON RAD, *La Genèse*, Genève, Labor et fides, 1968, p. 102-103.

2. Luis ALONSO-SCHÖKEL, ¿ Dónde está tu hermano ? Testos de fraternidad en el libro del Génesis, Istitución San Jerónimo, Valencia, 1985, p. 21.

3. Voir récemment « Caïn. Un récit, des lectures », dans Jean-Marc VERCROY (éd.), *Caïn et Abel* (Graphè, 29), Arras, Artois Presses Université, 2020, p. 15-40 et l'abondante bibliographie citée dans les notes de la partie *status quaestionis*. On y ajoutera l'article de Römer cité ci-dessus (n. 3), Béatrice BIZOT, « Genèse 4 nous révèle-t-il l'origine de la violence ? », *Transversalités* 159 (2021), p. 87-106 et Blessing O. BOLOJE, « Rethinking violence through the narrative of Genesis 4:1-16 », *In die Skriflig* 55/1 (2021), <https://doi.org/10.4102/ids.v55i1.2715>.

se rencontre qu'ici et au v. 17, pour la naissance du fils de Caïn¹. Or les termes choisis et la syntaxe qui les lie décrivent les relations entre les personnages. L'homme est nommé de façon générique, comme s'il était à lui seul « l'être humain » (הָאָדָם), tandis que sa partenaire est introduite par le nom qu'il lui a donné pour confirmer son rôle de mère (3, 20, חוּה, cf. v. 16). Quant au verbe « connaître », employé par le serpent pour caractériser le pouvoir d'un être divin (3, 5), il positionne l'homme en sujet et la femme en objet. La phrase vise ainsi une forme de domination, mais aussi de possession puisqu'Ève est explicitement située par rapport à Adam comme « sa femme » (אִשְׁתּוֹ) – détail inutile au niveau de l'information et donc significatif au niveau du sens. Dans ces conditions, le début de l'épisode peut être vu comme l'illustration de ce que Dieu disait à la femme en lui exposant la conséquence qu'aura sur elle le choix de la convoitise : « Ton homme dominera sur toi » (3, 16bβ).

Le sujet des quatre verbes suivants est Ève. Ils la campent comme mère, tandis que l'homme, relégué au second plan, brille par sa passivité. Dès sa naissance, Caïn capte toute l'attention d'Ève. Dans les quelques mots qu'elle prononce en jouant sur le nom de Caïn, elle fait de lui un objet acquis. De plus, il n'est pas dit « enfant » (יֶלֶד) ou « fils » (בֶּן), mais « homme » (אִישׁ), le terme qui, par trois fois auparavant, désigne Adam (2, 24 ; 3, 6.16). Ève déloge donc celui-ci de sa place de partenaire au profit d'un autre « homme » ; elle le déloge aussi de sa place de père au profit de Yhwh, puisque c'est avec ce dernier qu'elle dit avoir acquis ce fils demi-dieu. La phrase trahit ainsi une forme de domination de la mère qui se lie son fils par un lien exclusif, une forme de prise de possession qui – il faut le souligner – ne suscite aucune réaction du père absent². En ce sens, se réalise ici l'autre effet du

1. En 1 S 1, 19-20, on trouve les trois verbes, mais la séquence est très distendue. Gn 4, 25 est l'unique passage où les verbes « connaître » et « enfanter » se suivent. En revanche, l'association entre « concevoir » et « enfanter » est assez fréquente (26 fois en TM).

2. Alain Didier-Weill écrit à ce propos : le bref récit de « la naissance de Caïn n'indique pas, tout au contraire, que le nouveau-né ait été accueilli dans cette situation d'amour symbolique par laquelle une mère, renonçant au rapport de possession, est prête à faire place, entre elle et l'enfant, à la médiation de la parole tierce d'un père » (Alain DIDIER-WEILL, « Caïn, l'homme furieux », dans Claudie DANZIGER [éd.], *Violence des familles*,

choix de la convoitise tel que décrit par Dieu pour Ève : « vers ton homme ton désir ardent » (3, 16b α), et cela, quoi qu'il en soit de la jubilation sincère qu'elle exprime en nommant Caïn. (Les mots prononcés spontanément dans des situations émotionnellement chargées ne sont pas souvent univoques, et il n'est pas rare que l'émerveillement spontané qu'ils traduisent ait un double fond, ignoré de celui ou celle qui les prononce...). Quant au récit de la naissance d'Abel, « buée, vapeur » (לִבְנֵה), il laisse penser qu'il est quantité négligeable, simple prolongement de son frère. Sa venue ne change rien à la relation exclusive entre Ève et Caïn : pas plus que le père, le frère n'y opère une brèche.

Les activités des deux jeunes et leurs offrandes à Yhwh sont rapportées comme si aucune interaction ne s'instaurait entre eux (v. 2b-4a). La réaction de Dieu va changer la donne (v. 4b-5a). Comme l'écrit Jean-Claude Giroud, « avec la question des offrandes [...] Caïn va faire la découverte de ce “frère” à lui attaché ». Et plus loin : « L'un est “agréé”, reconnu, et pas l'autre. Cela a donc pour effet de susciter un manque chez Caïn, il n'a pas “tout” [...], quand il découvre que l'autre a ce que justement il n'a pas¹. » Je précise cette position en la déployant un peu. Dans un premier temps (v. 4b), Yhwh reconnaît Abel : il compense ainsi l'injustice qu'il a subie à sa naissance, où il ne reçoit aucune considération, et du même coup, il fait en sorte que Caïn soit contraint de prendre conscience de la présence de ce frère. Dans un second temps (v. 5a), Yhwh ne considère pas Caïn avec son offrande : il crée ainsi un manque chez Caïn, cassant le modèle totalisant de relation où le fils d'Ève a été enfermé dès sa naissance, quand sa mère a fait de lui son tout. En introduisant une brèche dans cette relation exclusive et en lui imposant la présence d'Abel, Yhwh crée pour Caïn les conditions qui peuvent lui permettre de nouer une relation avec son frère. Et si Caïn souffre d'être ainsi confronté au manque sans lequel aucune fraternité n'est possible, il le doit à sa mère qui, en

maladie d'amour [Autrement. Mutations, 168], Autrement, Paris 1997, p. 17-21, citation p. 20). Profitant de la passivité d'Adam, Ève attire Caïn dans une relation de type incestueux où il est tout pour elle et où elle sera tout pour lui.

1. Jean-Claude GIROUD, « Genèse 4-5: Caïn et Abel – Quand s'engage la “génération” », *Sémiotique et Bible* 164 (2016), p. 23-48, p. 26 et 30.

l'accaparant dans un rapport fusionnel, lui a fait violence. La cause effective de la souffrance de Caïn, ce n'est pas le regard de Yhwh, c'est la violence que la possessivité de sa mère et la passivité de son père lui ont faite.

D'ailleurs, la réaction de Yhwh face aux offrandes n'est pas synonyme de désintérêt vis-à-vis de Caïn. La preuve en est qu'il le rejoint et lui parle avec empathie. Ce n'est pas le lieu d'examiner en détail cette parole. Je souligne seulement un point ou l'autre. Tout d'abord la forme. Yhwh commence par interroger Caïn sur sa souffrance avec les mots que le récit a employés pour la décrire : « Pourquoi est-ce une brûlure pour toi ? Et pourquoi ton visage est-il abattu ? » (v. 6b, cf. v. 5b). En parlant ainsi, il l'invite clairement à parler de ce qui l'affecte si profondément. Ensuite, toujours avec des questions, il lui dit (littéralement) : « N'est-ce pas, si tu fais bien, élévation ? Mais si tu ne fais pas bien, à l'ouverture, ratée n'est-il pas tapi, et vers toi son ardent désir (ne va-t-il pas) ? – Mais toi tu peux le dominer », ou « ne le domineras-tu pas ? » (v. 7). Énigmatiques, ces mots sont de nature à susciter une demande d'explication et donc à provoquer le dialogue. La parole serait-elle une piste pour « rendre bien » le mal que Caïn vit ? En ce sens, le dernier mot de Yhwh, מִשַׁל, « dominer », dont l'homonyme veut dire « parler par comparaison » ou « symboliser », peut être entendu comme une nouvelle invitation à se mettre à parler. Voilà pour la forme.

Quant au contenu, les deux « pourquoi ? » (למה) interrogent Caïn sur la cause de son état. Mais ils ne le poussent pas seulement à scruter le passé à la recherche des causes, ils l'invitent aussi à se tourner vers le futur. C'est ce que Dieu développe ensuite par une alternative : faire bien ou ne pas le faire. Après avoir invité Caïn à prendre du recul, à ne pas se replier sur sa souffrance, Yhwh lui indique une marge de liberté¹. Deux issues s'ouvrent devant lui, en effet : l'une lui permettra de se redresser, de relever la tête ; l'autre fera de lui la proie d'un échec

1. Dans *À l'Est d'Éden*, John STEINBECK s'arrête longuement sur le sens modal possible de ce verbe, « tu peux le dominer », qui « laisse le choix [...] ». Il signifie que la route est ouverte. La responsabilité incombe à l'homme, car si *tu peux*, il est vrai aussi que *tu peux ne pas* » (Éd. Livre de poche 1008, Paris, 2008, p. 403-404).

(חטאת)¹ qui le guette avec un désir aussi puissant que celui qui pousse une femme vers son homme (cf. 3, 16a) – et pour Ève, je l’ai dit, cet « homme », c’est son fils. Le recours au terme תשוקה, « désir ardent, avidité », révèle ici que c’est l’envie qui rend Caïn malheureux, que c’est elle qu’il lui faut dominer – sans doute en parlant. Nicole Jeammet propose cette définition de l’envie, ajoutant que Caïn en est la meilleure illustration biblique : « L’envie naît [...] d’une humiliation. L’autre [...] me fait vivre ma non-valeur. La souffrance qu’elle cause est donc réellement existentielle, “c’est lui ou moi”, “l’autre a pris toute la place, du coup, je n’en ai plus aucune”². » Pour Caïn, cette souffrance est d’autant plus difficile à supporter qu’au départ, c’est lui qui avait toute la place aux yeux de sa mère. La blessure narcissique que représente le sentiment de ne plus avoir de valeur est donc la conséquence directe de la relation fusionnelle qu’Ève a imposée à son fils aîné.

Caïn ne répondra pas à l’interpellation de Yhwh. Il ne parlera pas non plus à Abel – et s’il lui dit quelque chose, ce n’est rien qui vaille la peine d’être rapporté. Le parallélisme entre les deux parties du v. 8 suggère plutôt que la façon de « s’exprimer » de Caïn, c’est d’assassiner son frère :

Et dit Caïn vers Abel son frère [...]
 Et se dresse Caïn vers Abel son frère et il l’assassina.

Ellen van Wolde a raison de souligner à ce propos que le vide des paroles adressées à Abel est déjà négation du frère, qui prélude à son élimination³. Cette même négation se répète

1. Usuellement traduit par « péché », le substantif חטאת est féminin, mais les accords sont au masculin. Le terme peut désigner un « raté », un « échec » (voir Pr 10, 16 : « Le salaire de l’innocent mène à la vie, la moisson du coupable à l’échec », cité par Luis ALONSO SCHÖKEL, *Dizionario di Ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI], 2013, p. 254); cela correspond au sens premier du verbe חטא en Jg 20, 16 ; Is 65, 20 ; Jb 5, 24 ; Pr 8, 35-36 ; 24, 9 – voir HALOT et DCH). Je le préfère car le mot « péché », trop moralement connoté en français, ne me semble pas idéal pour rendre adéquatement l’hébreu ici.

2. « L’envie est la chose la plus destructrice ». Interview de N. JEAMMET par Anne-Bénédicte Hoffner, dans le quotidien *La Croix* du samedi 23 mars 2019, p. 14. Voir aussi, de cette auteure, *Le plaisir et le péché. Essai sur l’envie*, DDB, Paris, 1998 (en particulier p. 37 et 40).

3. Ellen VAN WOLDE, *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden, Brill, 1994, dp. 57 : « Not representing the content of what has been said may point to the semantic content ‘insubstantiality’ or ‘emptiness’. This ‘empty’ speaking

ensuite quand le meurtrier répond à Yhwh qui l'interpelle à propos de son frère : « Je ne (le) connais pas. Est-ce moi le gardien de mon frère ? » (v. 9b). Face au châtement que Yhwh lui impose, un châtement qui ne fait que déployer les conséquences de son geste, Caïn prendra conscience qu'il a commis une « faute » (עֲוֹן) de laquelle il se sent coupable et dont le poids pèsera lourdement sur son existence à l'avenir¹ : « Ma faute (et sa conséquence) est trop lourde à porter – dit-il à Yhwh. Voici, tu m'as chassé aujourd'hui de la face du sol [que je cultivais] et de ta face je serai caché et je serai tremblant et errant dans le pays » – tremblant dans sa peur d'être assassiné à son tour (v. 13-14). Le frère éliminé n'est donc pas l'unique victime de la violence : celui qui la commet en est victime lui aussi, et pour longtemps !

UN PANORAMA GLOBAL, UNE DISTINCTION IMPORTANTE

Le récit de Caïn ne raconte pas seulement le premier déchaînement de la violence. Il met aussi en lumière ses soubassements cachés, explore les ressorts à même de la déclencher, suggère une attitude susceptible de l'empêcher, et expose ses suites malheureuses, y compris pour son fauteur. La saga des patriarches, qui m'occupera dorénavant, revient souvent sur ces divers éléments, dans les nombreux épisodes où des violences humaines sont relatées. Des variations y apparaissent, des nuances, des compléments, de sorte qu'il me semble possible de dire que ce livre explore les multiples facettes de la violence dont les humains sont capables. C'est ce que je voudrais montrer au moyen

would then suggest, or testify to, the negation of the existence of the other as an equal, as a brother, and it can be seen as pointing ahead to the actual elimination of the other. » En ce sens, Danielle ELLUL, « Caïn et Abel ou l'impossible fraternité ? », dans Pierre DEBERGÉ *e.a.*, *Mythes bibliques, questions essentielles*, Institut catholique, Toulouse, 2004, p. 27-41, écrit : « Silence. Absence de parole. Une absence qui tue l'autre » (p. 33).

1. En recourant à ce substantif, Caïn qualifie moralement son geste comme mauvais. Mais si le mot désigne la « faute », il peut aussi viser la « culpabilité » et la « sanction ». Cf. par ex. Rolf KNIERIM, « עֲוֹן 'āwōn perversity », in Ernst JENNI – Claus WESTERMANN (éds), *Theological Lexicon of the Old Testament* (trad. Mark E. Biddle), vol. 2, Hendrickson, Peabody, MA, 1997, 862-865.

d'exemples où se déclinent les divers éléments présents dès le récit de Caïn. Mais avant d'entamer ce développement, un repérage des violences humaines et une brève réflexion préliminaire ne seront pas inutiles.

Pour ce qui est de la violence des humains, on peut distinguer trois cas de figure dans les récits de la Genèse : l'acte violent, la violence décidée mais non commise, et les situations réellement ou potentiellement violentes.

[1] Les actions violentes sont les suivantes : la guerre avec son cortège d'agressions (14, 5-7.15), de pillages (14, 11 ; 34, 27-29) et de déportations (14, 11-12), voire de massacres de populations entières (34, 25-26) ; le mariage forcé (16, 3 ; 29, 15-28 ; 38, 6¹) ; l'oppression d'une esclave, Hagar (16, 6b) puis son expulsion (21, 10.14), l'abandon d'un enfant (Ismaël, 21, 15-16), le harcèlement (26, 15.20.21), le vol d'un bien, symbolique (la bénédiction) ou réel (les lares de Laban), facilité ou couvert par une tromperie (27, 6-29 et 31, 19.34-35), le combat corps à corps de Jacob (32, 25-27), le viol d'une fille, Dinah (34, 2), l'agression physique d'un jeune homme, Joseph (37, 23-24), le kidnapping d'un adolescent² vendu ensuite comme esclave (37, 27-28), l'exécution d'un condamné (le panetier égyptien de 40, 22), l'emprisonnement sommaire (les frères en 42, 17) et la prise d'otage (Siméon, 42, 20b). Certains actes violents sont perpétrés en paroles : Abraham abuse les Égyptiens puis Abimélek qui en subissent les conséquences (12, 10-17 ; 20, 1-2.20) ; les fils de Jacob trompent leur père à propos de la disparition de Joseph (37, 31-34), Juda renvoie Tamar chez son père pour l'y laisser croupir comme veuve (38, 11), la femme de Putiphar harcèle Joseph sexuellement (39, 10) et le calomnie effrontément (39, 13-

1. Au contraire de ce qu'il a fait pour sa sœur Rébecca (cf. 24, 56-59), Laban ne demande pas à ses filles Léa et Rachel si elles sont d'accord d'épouser Jacob avant de les lui donner successivement. En outre, dans le cadre du mariage, le verbe «prendre» a normalement pour sujet le futur mari. Or, ici, c'est Laban qui «prend» Léa pour la mettre dans le lit de Jacob (29, 23). En 16, 3, c'est Saraï qui prend Hagar pour la marier à Abram, de même qu'en 38, 6, Juda impose une femme à son fils Er.

2. Selon le TM, ce ne sont pas les frères qui tirent Joseph hors de la fosse où ils l'ont jeté, mais les Madianites, qui le vendent ensuite aux Ismaélites. Voir mon argumentation dans *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 69-73.

19), Joseph accuse faussement ses frères d'espionnage (42, 9-12) puis du vol d'une coupe (44, 6-13). Ces cas de violences commises par la parole consistent à tromper la victime pour la manipuler de sorte qu'elle serve à son insu les desseins du trompeur. Et la manipulation est déjà violence car elle prive autrui de sa qualité de sujet.

[2] À côté de la violence effective, il y a celle que certains s'apprêtent à commettre : les hommes de Sodome veulent perpétrer un viol collectif sur des étrangers (19, 5), tandis que Lot est prêt à leur livrer ses filles (v. 6) ; Abraham tend la main pour prendre le couteau de l'infanticide (22, 9-10) ; Ésaü décide de tuer Jacob (27, 41-42) et les fils de Jacob trament la mort de Joseph (37, 18-20) ; Juda condamne Tamar au bûcher (38, 24) et la femme de Putiphar saisit Joseph pour le violer (39, 12). De façon complémentaire, certains craignent d'être victimes de rétorsions violentes : à son retour au pays, Jacob redoute d'être agressé par Ésaü (32, 9.12) ; à la suite du massacre des gens de Sichem, il a peur des représailles des Cananéens (34, 20) ; après sa mort, ses fils tremblent à l'idée que Joseph pourrait se venger d'eux (50, 15).

[3] Enfin, certaines situations conflictuelles sont chargées d'une violence plus ou moins larvée. C'est le conflit entre les bergers de Lot et ceux d'Abram (13, 7-8), entre Isaac et les Philistins de Gérar dont Abimélek est le chef (26, 14-21), entre Rachel et Léa en concurrence à l'époque des naissances de leurs fils (30, 1-16), entre Jacob, d'une part, Laban et ses fils, d'autre part (30, 43-32, 1.22-42), entre Joseph et ses frères au début de leur histoire (37, 2-11), entre Jacob et ses autres fils lors de leur premier retour d'Égypte (42, 29-43, 14).

Ce rapide panorama des passages où la violence est présente doit être complété par une distinction importante. Revenons à Caïn : si l'on considère les choses avec ses yeux, le fait que Yhwh ne le considère pas alors qu'il accorde son attention à Abel constitue une injustice qui lui fait violence. Mais le point de vue de la narration n'est pas celui du personnage. Le récit fait percevoir, en effet, que la façon d'agir de Dieu relève d'une pédagogie visant à amener l'envieux à sortir de sa logique totalisante, en mettant en place les conditions pour qu'il puisse

inaugurer une relation avec son frère¹. Ce qui est perçu par un sujet comme une violence qui lui est faite parce que cela lui fait mal, n'est donc pas forcément négatif. À côté de la violence qui détruit et provoque la mort, une certaine violence peut s'avérer nécessaire pour faire grandir quelqu'un ou promouvoir la vie. Lorsqu'elle est le fait du personnage divin, elle est de nature à souligner sa pédagogie vis-à-vis des humains. Les ordres qu'il adresse à Abram (12, 1-3) et à Jacob (31, 3) pour leur enjoindre de quitter le pays où ils se trouvent ne sont pas sans violence, mais ils sont manifestement destinés à leur ouvrir un avenir. Quand la jalousie pousse Sarah à exiger l'expulsion immédiate d'Hagar et de son fils, Yhwh transforme la violence imposée à ceux-ci en occasion pour Abraham de laisser Ismaël aller sur le chemin de son autonomie (21, 9-14a). Yhwh agira de la même façon avec Abraham en faveur d'Isaac au chapitre suivant (22, 1-19)². Si, en revanche, un humain est à l'initiative de cette violence, la question sera différente. Abram frappe les rois mésopotamiens qui déportaient les gens de Sodome : la violence qu'il déploie (sur laquelle le récit n'insiste d'ailleurs pas) vise à libérer les captifs et les ramener chez eux. Melkisédeq en fera d'ailleurs une lecture positive, avec toute son autorité (14, 14-20). Quant à Joseph, ce n'est pas sans violence qu'il amène ses frères et son père à quitter les dispositions qui, au début de l'histoire, ont déchiré la famille par une violence mortifère dont il a été le premier à souffrir (42-44). Mais cette façon d'agir pose question : est-elle le fruit d'un ressentiment, d'une blessure d'amour-propre, ou se limite-t-elle à imposer juste ce qu'il faut de souffrance pour écarter ce qui fait obstacle à la vie, à la fraternité et au bien ? Il est en effet des violences nécessaires qui permettent d'aller vers plus d'humanité ou d'ajuster des relations tordues par d'autres violences. Tamar, de son côté, se gardera d'emprunter cette voie avec Juda, préférant la ruse astucieuse et respectueuse de son beau-père (38)³.

1. Dans ce récit, le terme frère (אָב) désigne toujours Abel comme « frère » de Caïn (7 fois), mais celui-ci n'est jamais dit « frère d'Abel ». L'unique fois qu'il parle d'Abel, il le nomme « mon frère », mais pour nier une quelconque responsabilité à son égard (v. 9).

2. À ce sujet, voir Françoise MIRGUET, « Gn 21-22: Maternité et paternité à l'épreuve : les personnages comme clef de lecture », *ETL* 79 (2003), p. 307-328.

3. Voir sur ce point la fine approche de Patrick KIPASA MAYIFULU, *Parole, violence et ruse. Une approche narrative du début de l'histoire de Joseph (Genèse 37-39)*, LIT Verlag, Zurich, 2019, p. 97-105.

SOUBASSEMENTS CACHÉS DE LA VIOLENCE

Lu avec l'attention qu'il requiert, le récit de Caïn montre que les soubassements de la violence peuvent se dissimuler sous des apparences de normalité. Après tout, quoi de plus banal qu'un homme qui agit comme si sa femme lui appartenait, ou qu'une mère qui s'éprend de son fils, huitième merveille du monde ? La suite du récit développe, sous forme d'épure, les conséquences délétères que peut avoir à terme une configuration relationnelle qui, en deçà des apparences, est faite de domination et d'accaparement de l'autre. Divers cas relatés dans la Genèse confirment l'idée que le terrain de la violence peut être préparé « en douceur » bien avant qu'elle soit visible comme telle.

Dans son histoire avec son frère cadet Jacob, Ésaü est à deux doigts de reproduire le geste meurtrier de Caïn (27, 41). Mais si leurs relations se sont envenimées à ce point, c'est aux préférences parentales qu'ils le doivent. En effet, après avoir noté qu'Ésaü, une fois grand, devient un chasseur des grands espaces (25, 27a), le récit enregistre qu'« Isaac se mit à aimer Ésaü, car (littéralement) chasse en sa bouche » (25, 28a). Est-ce un hasard si, privé très tôt de son frère aîné, Isaac préfère son fils aîné dont le genre de vie est similaire à celui d'Ismaël (cf. 21, 20)¹ ? Au vu de cette préférence du père, on comprend que la mère, Rébecca, privilégie Jacob (25, 28b) – peut-être parce qu'elle a compris que l'oracle de Dieu concernant l'avenir des deux frères favorise le cadet (cf. 25, 23)². En soi, rien d'exceptionnel dans de telles préférences. Elles vont pourtant être déterminantes : quand, un jour, en écoutant ce qu'Isaac dit en privé à Ésaü, Rébecca apprend qu'il est sur le point de donner sa bénédiction à son fils aîné, sans délai, elle fait en sorte que Jacob soit béni à la place de son frère. Résultat : elle met en branle un processus qui

1. Les phrases des versets 21, 10 (Ismaël) et 25, 27a (Ésaü) sont similaires : mention de la croissance des « garçons », activité exercée et lieu où elle prend place. Respectivement : « *le garçon grandit et il habita dans le désert et il devint tireur à l'arc* », donc chasseur ; « *les garçons grandirent et Ésaü devint un chasseur habile, un homme de la steppe* ».

2. Sur l'ambiguïté majeure affectant l'oracle reçu par Rébecca, ainsi mise en demeure de l'interpréter, voir Emanuela ZURLI, *Giacobbe in cammino verso sé e verso l'altro* (Gen 25, 19–35, 29), Cittadella, Assisi, 2018, p. 78–83.

va transformer son aîné en un Caïn prêt à passer à l'acte (27, 1-41).

La situation se répète, moyennant quelques différences, avec les deux filles de Laban, Léa et Rachel. Si elles ne vont pas aussi loin qu'Ésaü, elles font preuve l'une envers l'autre d'une singulière violence verbale, symptomatique d'un antagonisme farouche. Lors de la naissance de Nephtali, Rachel jouit d'avoir remporté la lutte qu'elle a menée contre sa sœur, tandis que Léa l'accusera sans ménagement de vouloir la dépouiller, après lui avoir pris son mari (30, 9.15). Mais d'où vient leur opposition qui se manifeste après que Yhwh a permis à Léa de donner des fils à Jacob ? Elle résulte du fait que leur père a fait d'elles des rivales en les mariant toutes les deux au même homme, de manière à pouvoir imposer à ce dernier de travailler pour lui gratuitement sept ans de plus (29, 15-30) – une recherche de profit malheureusement courante chez les humains. Cela étant, on ne s'étonnera pas de voir que les sœurs agissent comme ce père qui ne voit que ses propres intérêts. Chacune, en effet, ne pense qu'à elle et envie à l'autre ce dont elle se voit privée : l'attachement de Jacob pour Léa, les fils pour Rachel (29, 31–30, 16).

L'attitude de Laban dans l'affaire des mariages de Jacob aura des conséquences à plus long terme. Dupé par son oncle au moment où celui-ci devient aussi son beau-père, Jacob préfère Rachel à Léa. C'est du moins ainsi qu'il voit les choses, car aux yeux de Yhwh, il hait (שנא) Léa ni plus ni moins (29, 30-31)¹. Humainement, on le comprendra aisément, de même que l'on conçoit qu'il préfère les fils de Rachel, en particulier Joseph puisque Benjamin est lié à la mort tragique de sa mère. Lorsque la tunique spéciale offerte à Joseph rend visible cette prédilection, « ses frères virent que c'est lui qu'aimait leur père plus que tous ses fils, et ils se mirent à le haïr (שנא) » (37, 4). La suite montrera que cette haine envers Joseph visait aussi

1. Ces versets présentent une répétition (v. 30aβ : « Jacob aime Rachel plus que Léa » ; 31aα : « Yhwh vit que Léa était haïe ») qui fait affleurer deux perceptions ou points de vue différents sur une même réalité : celui de Jacob et celui de Yhwh. En ce sens, Anne-Laure ZWILLING, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 2010, p. 58.

Jacob¹ lorsque les frères agiront avec violence à l'encontre de leur frère (v. 18-20.23) et de leur père (v. 31-33), la tunique offerte à Joseph étant utilisée par deux fois à cet effet – une fois lorsqu'elle est arrachée à Joseph, une autre fois quand elle sert à abuser cruellement le père. La haine que Jacob vouait à Léa lui revient ainsi comme un boomerang.

Dans les trois cas que je viens d'évoquer, le soubassement de la violence se cache dans un comportement – parental, en l'occurrence – qui n'est en rien extraordinaire et peut même se comprendre au regard de la situation. Il n'en prépare pas moins un contexte propice à l'émergence d'oppositions susceptibles de déboucher sur une violence manifeste.

ÉLÉMENT DÉCLENCHER DE LA VIOLENCE

Pour qu'un personnage passe à l'acte sur ce terrain propice et commette un acte violent, un élément déclencheur est nécessaire. Quand Yhwh traite Caïn différemment d'Abel, l'aîné ressent une brûlure intérieure : celle de l'envie qui naît de la blessure narcissique infligée par l'attitude de Dieu et du sentiment qui en découle, celui d'être victime d'une privation injuste. Ce genre d'élément déclencheur est souvent relaté dans les récits de la Genèse, même là où les soubassements n'ont pas été évoqués d'une façon ou d'une autre. Dans l'histoire que je viens à peine de rappeler, le don de la tunique déclenche chez les frères un sentiment proche de celui Caïn, et le récit que Joseph leur fait de ses rêves l'exacerbera (37, 5b.8b), ce que vient clarifier le recours au verbe נָקַד (Piel) : « ses frères l'envièrent (ou le

1. Dès le v. 4 (cité dans le texte), une ambiguïté est perceptible dans le pronom masculin objet du verbe « haïr ». L'opposition entre amour (« c'est lui [Joseph] qu'aimait leur père... ») et haine (« ils le haïrent ») désigne Joseph comme objet de cette haine. Mais la disposition syntaxique, où le dernier nom masculin singulier avant le pronom est « leur père », peut donner à penser que la haine le concerne lui aussi (cf. Barbara GREEN, « *What Profit for Us* » *Remembering the Story of Joseph*, University Press of America, Lanham/New York/Londres, 1996, p. 38 et 42). Du reste, comme le souligne Theo L. HETTEMMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics*, Kok Pharos, Kampen, 1996, p. 174, cette haine a possiblement deux causes : d'une part, les calomnies de Joseph (v. 2b) et le récit de ses rêves (v. 5-7), d'autre part la préférence de Jacob (v. 3).

jalousèrent)» (v. 11a). De même, ce qui pousse Ésaü à traiter Jacob en ennemi au point de souhaiter voir son père mourir rapidement pour pouvoir tuer son frère¹, c'est la frustration d'un désir légitime, causée par la fraude de Jacob et par le refus d'Isaac de lui donner une bénédiction (27, 41, cf. v. 35-40). De nombreux autres exemples illustrent le même point.

Le ch. 14 est le seul récit de guerre de la Genèse. Kedorlaomer et ses puissants alliés déferlent sur Canaan pour attaquer les cinq rois locaux du district du Jourdain après avoir défait d'autres peuples en Transjordanie. Quel est ici l'élément déclencheur de la guerre ? C'est la rébellion de vassaux : « Douze ans, [les cinq rois] avaient servi Kedorlaomer, mais la treizième année, ils s'étaient rebellés. Alors, au cours de la quatorzième année, Kedorlaomer arriva ainsi que les rois qui étaient avec lui... » (14, 4-5a). À côté des pertes matérielles qu'elle entraîne (le tribut, par exemple), la rébellion d'inférieurs n'est-elle pas vécue, surtout par un puissant, comme une atteinte à son amour-propre, à son ego surdimensionné ?

Ce qui se passe au niveau des nations peut se vérifier aussi au sein de la famille. Lorsque Saraï opprime et humilie Hagar au point que celle-ci n'a d'autre issue que la fuite (16, 6b), c'est – dit-elle à Abram – parce qu'elle se sent elle-même victime de violence (v. 5 : « Ma violence [חַמְסָה] est sur toi / à cause de toi »). Or, elle n'est pas pour rien dans ce qui lui arrive. Son projet de contourner Yhwh pour avoir un fils en recourant à une mère porteuse l'a placée en effet dans une situation qui tourne mal pour elle : « Hagar [...] tomba enceinte, et elle se rendit compte qu'elle était enceinte, et sa maîtresse devint méprisante – littéralement, légère – à ses yeux » (v. 4). L'ambiguïté de la phrase suggère que le dédain dont la servante fait preuve rejoint, chez Saraï, le sentiment d'être d'autant plus légère que l'autre est grosse².

1. « Qu'approchent les jours du deuil de mon père, que je puisse tuer Jacob mon frère ». Cette phrase qu'Ésaü dit « en son cœur » (27, 41b) est souvent mal rendue (voir *BJ*, *TOB*, *NBS*). Puisque le second verbe est un cohortatif indirect, il est plus que vraisemblable que le premier soit un jussif et non un simple futur, ainsi que la LXX l'a bien vu. Cf. Jan JOOSTEN, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, Simor LTD, Jérusalem, 2012, p. 144-145.

2. Sur l'ambiguïté du pronom de « à ses yeux » qui peut renvoyer à Hagar ou à Saraï, voir par ex. R. Christopher HEARD, *Dynamics of Dissection. Ambiguity in Genesis 12–36*

Frustration, impression d'être sans valeur, envie, voilà ce qui amène la maîtresse à s'en prendre à Hagar, encouragée en cela par la passivité complice de leur mari commun. Plus loin, un simple regard enflammera la jalousie de Sarah : la vue du rire d'Ismaël lors du sevrage d'Isaac éveille en elle la crainte insupportable qu'un jour, le fils de la servante hérite d'Abraham avec Isaac, avec son fils : c'est pourquoi elle exige d'Abraham qu'il renvoie sans délai « cette servante et son fils » (21, 9-10).

Le récit se fait plus explicite pour signaler ce qui déclenche l'agressivité de Rachel envers sa sœur, dont j'ai déjà dit un mot. « Rachel vit qu'elle n'avait pas enfanté pour Jacob et elle se mit à envier (קנא, Piel) sa sœur » (30, 1a). La façon de rapporter la prise de conscience de Rachel met en avant le manque qui est le sien : elle n'a pas enfanté. Mais qu'est-ce qui le lui fait « voir », sinon les quatre fils que Léa a donnés à Jacob, qui met un comble à son envie envers sa sœur, une envie liée au sentiment de ne pas exister, malgré tout l'amour que son mari lui réserve : sans enfant, lui dit-elle, elle est comme morte, et son affection ne sert donc à rien (v. 1b) ! C'est ainsi qu'avant d'engager la lutte contre sa sœur en utilisant l'arme de la mère porteuse (cf. v. 8), elle recourt au chantage, non sans violence d'ailleurs, pour exiger de Jacob le fils qu'il est bien incapable de lui donner.

Dans la terrible histoire de vengeance collective racontée au ch. 34, le déclencheur de la violence meurtrière est mis en lumière à trois reprises, chaque fois en épousant le point de vue des frères de Dinah¹. Le v. 7 enregistre leur réaction spontanée : apprenant la nouvelle, « ces hommes s'affligèrent et s'enflammèrent beaucoup, parce que (Sichem) avait commis une infamie (נבלה) en Israël en couchant avec la fille de Jacob – et ainsi, ça ne se fait pas. » Quand Sichem et son père viennent demander la main de Dinah sans lésiner sur les moyens (ce qui trahit leur sentiment de culpabilité), les frères leur parlent avec fourberie

and Ethnic Boundaries in Post-Exilic Judah, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 2001, p. 65-66, ou Monika EGGER, « *Hagar, Woher kommst du ? Und wohin gehst du ?* » (Gen 16, 8*). *Darstellung und Funktion der Figur Hagar im Sara(i)-Abra(ha)m-Zyklus* (Gen 11, 27-25, 18), Herder, Freiburg i.B., 2011, p. 127.

1. À ce propos, voir Didier LUCIANI, *Dinah (Gn 34). Sexe, mensonges et idéaux*, Safran, Bruxelles, 2009, p. 57, 61 et 74-75.

« car il avait souillé (חטא, Piel) Dinah leur sœur » (v. 14). C'est ce que Siméon et Lévi reformuleront à la fin en répondant aux reproches de Jacob en disant : « Peut-on traiter notre sœur comme une prostituée ? » (v. 31). En insistant ainsi sur la façon dont les frères considèrent le viol de Dinah, le récit clarifie ce qui déclenche leur comportement barbare : le sentiment que leur clan tout entier a subi un outrage, une blessure d'amour-propre collectif. Dès lors, à leurs yeux, c'est un droit et même un devoir que de venger leur honneur bafoué. La femme de Putiphar repoussée par Joseph ne fera pas autre chose pour essayer d'amener son mari à laver, par un châtement exemplaire, l'agression qu'elle prétend avoir subie (39, 7-20).

CONTRECARRER LA VIOLENCE ?

De façon récurrente dans les scènes que je viens d'évoquer, la violence se déclenche quand un individu personne ou un groupe se sent agressé par le comportement ou l'action de quelqu'un, qui provoque ou éveille chez lui une frustration, un sentiment d'injustice, une souffrance, une blessure affective. À ce stade, cependant, il reste possible d'éviter le passage à l'acte. Une des solutions pour celui qui est menacé est évidemment de chercher son salut dans la fuite, à l'instar de Jacob (27, 42-45 ; 31, 17-21), mais une telle solution n'est que provisoire. L'autre possibilité, plus durable celle-là, dépend d'une parole juste, cette parole dont Caïn s'est montré incapable après que Yhwh l'a invité au dialogue. De cela aussi, la Genèse fournit divers exemples.

Une dispute a éclaté entre les bergers d'Abram et ceux de Lot, à cause de l'insuffisance des ressources disponibles dans la région où ils vivent. Abram prend alors les devants. Pour éviter que la querelle s'envenime en l'opposant personnellement à son neveu, et menace le lien fraternel qui les unit, il propose à Lot de se séparer de lui. Et il précise : « Si tu vas au nord, j'irai au sud, si c'est au sud, j'irai au nord » (13, 8-9). En coupant ainsi « tout le pays » en deux (nord et sud), Abram opère un partage équitable, tout en invitant Lot à choisir en premier où aller

s'installer¹. Il renonce ainsi au droit que, en tant qu'oncle, il pourrait faire valoir pour s'attribuer la meilleure part, évitant d'imposer à Lot une frustration qui pourrait exacerber le conflit au lieu de l'apaiser. D'autres conflits risquant de donner lieu à de la violence seront évités ou trouveront une solution pacifique grâce à un pacte mutuel scellé par un serment. Lorsque les Philistins, jaloux d'Isaac et de sa richesse, remplissent de terre les puits qu'Isaac a hérités de son père, leur chef Abimélek demande d'abord au patriarche de s'éloigner. Celui-ci s'exécute, et s'en va plus loin où il creuse de nouveaux puits. Mais les bergers d'Abimélek s'en prennent à ceux d'Isaac, revendiquant la propriété de ces puits. À nouveau victime d'une violence injuste, le fils d'Abraham se résigne à s'éloigner davantage. C'est alors qu'Abimélek, conscient de la protection que Yhwh accorde à Isaac, vient solliciter de ce dernier une alliance qui garantira la paix entre eux (26, 14-31). Plus tard, Laban proposera un pacte de non-agression similaire à Jacob pour mettre fin à leur contentieux (31, 43-54).

Le plus bel exemple est celui de Rachel (30, 14-16). On se souvient que l'envie l'avait poussée à mener une lutte contre sa sœur Léa de façon à donner elle aussi des fils à Jacob. Un jour, elle voit l'aîné de Léa, Ruben, rapporter à sa mère des pommes d'amour – un fruit censé avoir des vertus aphrodisiaques et favoriser la fécondité des femmes. Rachel demande alors à sa sœur quelques-uns de ces fruits, qui éveillent chez elle l'espoir d'être enfin féconde. Mais c'est un refus catégorique qui fuse d'une Léa pleine de rancœur : « Est-ce trop peu pour toi d'avoir pris mon mari, que tu veuilles prendre aussi les mandragores de mon fils ? ». Rachel propose alors un *deal* : que sa sœur lui partage ses mandragores en échange d'une nuit avec Jacob, ce qui éveille chez Léa l'espoir de rendre finalement son mari

1. Littéralement : « si la gauche, j'irai à droite, et si la droite, j'irai à gauche ». Or, gauche (שמאל) et droite (ימין) sont des termes employés couramment en hébreu pour désigner le nord et le sud, puisque le point cardinal principal est celui du lever du soleil (cf. Matthias KÖCKERT, *Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter*, Evangelische Verlagsgesellschaft, Leipzig, 2017, p. 78). C'est déjà l'interprétation des Targoumim. À propos du partage de la terre, voir Larry R. HELYER, « The Separation of Abram and Lot: its Significance in the Patriarchal Narratives », *Journal for the Study of the Old Testament* 26 (1983), p. 77-88, p. 79.

amoureux d'elle. Par cette proposition, Rachel montre qu'elle a compris que la réalisation de son désir de fécondité implique qu'elle fasse place au légitime désir d'amour de sa sœur. En cessant de s'opposer à Léa pour passer un accord avec elle, elle met fin au conflit qui les oppose depuis que leur père a fait d'elles des rivales¹. Désormais, c'est contre lui qu'elles s'allieront (cf. 31, 14-16).

Une autre façon d'éviter le déclenchement de la violence est le fait de celui qui en a été victime. C'est une forme de réconciliation avec un passé traumatique qui pourrait nourrir un désir de vengeance. Deux personnages illustrent ce mouvement. Le premier est Ésaü. Lorsque Jacob revient au pays après vingt ans d'absence, il est pris de panique car ses messagers lui apprennent que son frère vient à sa rencontre avec quatre cents hommes (32, 4-8a). Pourtant, au moment de la rencontre, celui-ci court vers lui, tombe à son cou, l'embrasse et tous deux se mettent à pleurer (33, 4). Du dialogue qu'ils ont ensuite, il ressort qu'Ésaü a oublié le mal que Jacob lui a fait – ce qui semblait déjà être le cas lors du départ de Jacob (cf. 28, 6-9) – et est à présent comblé (33, 5-9). Quant à Joseph, sa réussite en Égypte lui permet de « digérer » la souffrance subie jadis dans sa famille. C'est ce qu'il reconnaît lui-même lors de la naissance de ses fils, lorsqu'il explique le nom de Manassé par ces mots : « Dieu m'a fait oublier (*naššanî*) toute ma peine et toute la maison de mon père », et celui d'Éphraïm en disant : « Dieu m'a fait fructifier (*hiphranî*) dans le pays où j'ai été humilié » (41, 51-52). C'est sans doute cet apaisement intérieur qui permettra à Joseph de prendre ses anciens bourreaux par la main, avec une certaine violence mais non sans sagesse, pour les guider peu à peu vers la fraternité (42-45).

Lorsque l'on examine les passages où la violence est ainsi évitée, on s'aperçoit qu'à chaque fois, la parole joue un rôle déterminant. Pas n'importe quelle parole, cependant. En dressant le panorama des violences dans la Genèse, en effet, j'ai signalé qu'une parole peut constituer un acte violent et que la

1. Pour une analyse plus précise de cette vignette très suggestive, voir A. WÉNIN, « Les fils des filles de Laban », p. 96-99.

manipulation de la parole au détriment d'une victime peut faciliter la violence ou la dissimuler. Fréquemment mise au service de la ruse, du mensonge et de la violence, la parole constitue aussi une arme contre celle-ci, à condition d'être associée à une forme de renoncement : il s'agira de renoncer à la vengeance, mais aussi à la convoitise, au pouvoir que l'on a sur l'autre, à la tentation de lui imposer son propre désir ou de s'imposer à lui. Bref, renoncer à agir en fonction de son propre bien seulement, pour agir aussi en fonction du bien de l'autre. C'est là une condition indispensable à l'alliance, à la fraternité.

CONSÉQUENCES POUR LE VIOLENT

La seconde partie de l'histoire de Caïn met en scène un procès (4, 9-16) : Yhwh amène le meurtrier à avouer son geste en le qualifiant, puis à prendre conscience de ses conséquences sur sa propre vie. La suite du livre ne relate guère de procès de ce type, à l'exception de deux brèves scènes où un souverain étranger – Pharaon et Abimélek – convoque Abraham et lui demande des comptes à propos d'un mensonge qui a mis gravement en danger le roi et sa cour (12, 18-19 et 20, 9-13). En revanche, les suites négatives de la violence sur les auteurs de violence eux-mêmes sont assez souvent illustrées.

Les cas les plus fréquents sont la rétorsion – légitime ou non – et la vengeance. Les alliés mésopotamiens qui ont frappé durement le pays de Canaan et ont capturé Lot subissent à leur tour la défaite que leur inflige Abram, et ils se voient privés du butin qu'ils emportaient vers leur pays (14, 14-17). Jacob, après avoir extorqué non sans fourberie la bénédiction qu'Isaac destinait à Ésaü, se retrouve sous la menace d'un assassinat et est contraint de s'exiler pour l'éviter (27, 41-28, 5). De retour de cet exil, il continue à voir en son frère un rival menaçant dont il doit se protéger (32, 4-21). À la suite du carnage de Sichem, c'est Dieu qui priera le même Jacob de vider les lieux, avant de lui éviter les représailles cananéennes (35, 1.5). La contre-ruse est, quant à elle, une variante de la rétorsion, au moyen de laquelle un personnage en position d'infériorité répond à une tromperie

dont il a été victime. Ainsi de Jacob lors du second contrat de travail qu'il passe avec Laban (30, 23-43) et de Tamar cherchant à déjouer l'hypocrisie de Juda qui la condamne à rester veuve et ne jamais avoir d'enfant (38, 13-19).

La frustration est parfois aussi la conséquence négative de la violence. Saraï a persécuté sa servante parce qu'elle se sentait humiliée par elle. Lorsque Hagar, une fois rentrée à la maison, accouche d'un fils « pour Abram », un trio se forme d'où Saraï est exclue¹. Alors que son stratagème pour devenir mère était un succès puisque la servante était enceinte, sa violence en a modifié l'issue, la laissant seule avec sa frustration de départ (16, 1-6.15-16). Les fils de Jacob renvoient à leur père la tunique ensanglantée de Joseph, lui rendant pour ainsi dire la monnaie de sa pièce en le faisant souffrir à son tour. Lorsqu'ensuite ils viennent le consoler, on s'aperçoit que le renvoi de la tunique avait un autre but² : faire passer Joseph pour mort sous la dent d'un fauve en vue de pouvoir, une fois le deuil passé, reprendre la vie d'une famille normale, sans gêneur. Mais la douleur qu'ils infligent à leur père est telle que leur espoir sera déçu. En refusant de faire le deuil du disparu, Jacob les prive de ce qu'ils désiraient (37, 31-35). On peut imaginer aussi la frustration de la femme de Putiphar de voir que son mari condamne à la prison un serviteur dont le crime méritait la peine de mort (39, 20)³. Enfin, on peut se demander si le sort que le récit réserve à Sarah n'est pas une forme de sanction narrative. Sa dernière intervention, en effet,

1. La chose est mise en évidence par l'inclusion entre le début et la fin de l'épisode : si, en 16, 1.3 figure un trio de personnages, Saraï, Abram et Hagar, la finale en présente un autre avec insistance (v.15-16) : Hagar (3 ×), Abram (4 ×) et Ismaël (2 × le nom, 2 × « fils »). En ce sens, EGGER, « *Hagar, Woher kommst du ? Und wohin gehst du ?* », p. 164-165.

2. Entre la description du renvoi de la tunique de Joseph (37, 31-35) et le rituel des deux boucs du Jour des expiations (Kippur) en Lv 16, des liens formels forts sont repérables. Ils donnent à penser que Joseph, tel le bouc envoyé au désert à Azazel, est éloigné, chargé de la faute de tous (voir Lv 16, 10.20-21), tandis que le sang du bouc immolé maculant la tunique est présenté à Jacob en vue d'obtenir la réconciliation, la réintégration des coupables (voir 16, 9.15-19). À ce propos, André WÉNIN, « La tunique ensanglantée de Joseph (Gn XXXVII 31-33) : un espoir de réconciliation ? », *Vetus Testamentum* 54 (2004), p. 407-410.

3. À ce propos, voir par ex. Patrick KIPASA MAYIFULU, « À rusé, rusé et demi. La contre-ruse de Putiphar en Genèse 39, 19-21 », *Études théologiques et religieuses* 92 (2017), p. 661-669.

n'est autre que le discours saturé de jalousie, de rancune et de mépris par lequel elle exige d'Abraham qu'il « chasse cette servante et son fils » (21, 10).

Par ces développements, le récit de la Genèse rend sensible au fait que, si la violence fait souffrir la victime, voire détruit sa vie, elle n'est pas sans conséquence pour le violent lui-même : soit, à terme, il ne tirera aucun profit de sa violence, soit celle-ci lui reviendra, tel un boomerang. Maîtriser l'élan de la violence, à l'inverse de Caïn, est donc dans l'intérêt de celui-là même qui risque de passer à l'acte, obnubilé qu'il est par le profit immédiat qu'il croit pouvoir tirer de la violence.

CONCLUSION

Que dire au terme de ce parcours ? Certainement que la Genèse reflète bien des facettes de la violence humaine, dont l'enjeu anthropologique majeur est suggéré dès les premières pages. En multipliant les récits d'événements portant la trace plus ou moins prégnante de la violence, elle permet d'observer celle-ci sous bien des angles grâce au singulier pouvoir de la fiction. Ainsi, on y découvre avec quelle aisance la violence change de forme, pouvant aller jusqu'à prendre les apparences de son contraire. On perçoit comment la personne qui commet des actes violents est tributaire d'un passé dont elle n'a pas toujours conscience, ou d'une situation qu'elle ne maîtrise que partiellement. On voit comment le passage à l'acte est lié à des ressentis autant, sinon plus, qu'à des faits : déceptions, frustrations, blessures d'amour-propre. C'est la raison pour laquelle la violence que l'on subit ou dont on croit être victime tend souvent à occulter celle que l'on commet, en tout cas minimise celle-ci, quand elle ne lui sert pas de justification. On observe encore comment la violence ravage la vie non seulement des victimes, mais aussi des violents eux-mêmes. D'où l'importance de tenter de la maîtriser autant que faire se peut. En effet, quel que soit son pouvoir effectif d'engendrer d'autres violences, elle n'est pas une fatalité et il existe des issues, en particulier grâce aux ressources qu'offre la parole, mais peut-être aussi une certaine violence,

susceptible de favoriser la vie, si du moins elle est consciente, mesurée et maîtrisée autant que possible. Aiguiser l'esprit des lectrices et lecteurs au moyen de récits de ce type est sans doute une pédagogie susceptible de contribuer à s'approcher un peu de cet objectif.

La Genèse n'est cependant pas une collection d'épisodes épars. Un récit s'y construit. Il est tendu entre, d'une part, un serpent qui sème la mort en poussant les humains à l'erreur consistant à donner libre cours à leur convoitise et, d'autre part, un Dieu qui, selon Joseph, transforme le mal que l'envie a nourri chez ses frères en un bien consistant à faire vivre une nombreuse famille. Il est tendu entre, d'une part, Caïn qui assassine son frère et, d'autre part, Joseph, artisan de fraternité avec les siens, au-delà de la haine et de la jalousie. Dans ce récit, la violence et l'envie qui divisent les humains sont donc finalement vaincues au profit de relations bienveillantes qui les rapprochent. Mais si l'on en croit la toute dernière répartition de Joseph, Dieu n'y est pas pour rien dans cette victoire : « Vous, vous avez tramé un malheur contre moi, mais Dieu l'a tramé en un bien » en vue de la vie (50, 22a). Certes, c'est là la foi d'un personnage. Mais on peut aussi y voir une invitation à reprendre le récit de la saga des patriarches pour y observer avec précision comment Yhwh vient visiter cette histoire – de façon très visible avec Abraham, de manière plus ponctuelle avec Jacob, et très discrètement avec Joseph et Juda. Tantôt au côté des victimes de violences injustes (comme Hagar, Ésaü ou Léa), tantôt face à des violents (comme Kedorlaomer, Laban ou Madame Putiphar), tantôt en soutien d'artisans de paix (comme Abraham, Melkisédeq et bien sûr Joseph), Dieu est loin de se tenir à l'écart de la violence du monde – humain, trop humain – que raconte la Genèse. Au contraire, c'est précisément là où la mort risque de faire son œuvre qu'il cherche à promouvoir la bénédiction et la vie, inlassablement. Dans ce cadre, même un coup d'éclat comme la destruction de Sodome et Gomorrhe signifie paradoxalement l'horreur que l'arrogance des violents inspire à celui qui, pourtant, est prêt à croire que dix justes suffisent à nourrir l'espoir que les violents n'auront pas le dernier mot (18, 16–19, 29).

Ainsi, en plus de proposer des éléments susceptibles d'éduquer le sens moral des lectrices et lecteurs en les rendant lucides sur la violence humaine, le livre de la Genèse les invite à faire cause commune avec Dieu dans son combat contre la mort et à adopter face à la violence une attitude proactive en vue d'inventer une humanité un peu plus fraternelle.

*
* *

Résumé – Dans cet article, l'A. soutient qu'une des vertus des récits bibliques est d'explorer, grâce aux ressources de la fiction, les réalités humaines les plus variées, au premier rang desquelles la violence. Bien des livres de l'AT n'hésitent pas à étaler aux yeux des lecteurs la violence de l'histoire, sans faux-semblant. Même un livre apparemment irénique comme la Genèse – peu de guerres y sont racontées – n'échappe pas à la règle. Le début de ce livre suggère que maîtriser la violence est indispensable pour construire une humanité à l'image de Dieu et sauvegarder la création (1, 28-30 et 9, 1-7). Quant au récit de Caïn (4, 1-16), il présente une épure qui, en plus de rapporter le fratricide que l'on sait, permet d'observer les soubassements cachés de la violence, le ressort qui la déclenche, une voie possible mais difficile pour la maîtriser, ainsi que les conséquences pour celui ou celle qui la commet. L'histoire des patriarches revient souvent sur ces mêmes éléments dans les nombreux épisodes où des violences humaines sont racontées : y apparaissent des variations, des nuances, des compléments. C'est ainsi que l'on peut dire que la Genèse explore de multiples facettes de la violence. C'est ce qu'illustrent de nombreux exemples, qui font suite à un panorama de tous les textes de Gn où la violence est repérable. Cela dit, un certain recours à la violence peut être un instrument pédagogique visant à contrecarrer, autant que faire se peut, la violence mortifère.