

## DISCOURS BIBLIQUES SUR LA VIOLENCE

Thomas RÖMER

Collège de France

Universités de Lausanne et de Prétoria

UMR 7192 « Proche-Orient – Caucase : langues, archéologie, cultures »

### Les grands mythes mésopotamiens et la question de la violence

Alors que dans la plupart des religions on trouve des réflexions sur la question des origines du monde et de l'homme, ainsi que sur la question de la mort, la question de la violence, qui est devenue une question centrale dans nos sociétés, n'est guère traitée sur le plan des mythes étiologiques. Dans beaucoup de récits d'origine, la violence semble aller de soi.

Il existe de nombreux mythes de création qui présentent l'origine du monde comme le résultat d'actes violents. Dans l'épopée *Enuma Elish*, des dieux s'entreuent (comme dans la *Théogonie* d'Hésiode) et la création naît à la suite de tels actes de violence. Même dans la création de l'homme, la violence est présente, puisque l'homme est le résultat de la mise à mort d'un dieu dont le sang est mêlé à l'argile. Les anciens pensaient-ils que cela était une explication suffisante pour le caractère violent de l'homme ? Ou bien n'était-ce pas un problème pour eux ?

Toujours est-il que dans le Proche-Orient ancien, les dieux (ou certains d'entre eux) se conduisent d'une manière violente non seulement entre eux, mais aussi à l'égard des humains. Cela est déjà le cas, au moment du déluge, où les dieux envisagent de noyer l'ensemble de l'humanité.

1. Pour plus de détails, voir Thomas RÖMER, « La création des hommes et leur multiplication. Lecture comparée d'Athra-Hasis, de Gilgamesh XI et de Genèse 1 : 6-9 », *Semitica*, n° 55, 2013, p. 147-156.

L'épopée d'Athra-Hasis contient, comme la Bible, un diptyque « création et déluge ». Son titre babylonien est *Inuma ilu awilum* (lorsque les dieux [étaient encore] des hommes)<sup>2</sup>.

Aussitôt après que les humains furent créés, les dieux sont agacés par le fait que les humains se multiplient trop vite. Le grand dieu Enlil se plaint que les humains font trop de vacarme. Il invente alors toutes sortes de stratégies pour réduire le nombre des humains (peste, famine, sécheresse). Mais les humains résistent grâce au conseil du dieu Ea (ou Enki) à ces catastrophes et c'est ainsi qu'Enlil décide de les anéantir par le déluge.

Apparemment, le déluge est une réponse violente de certains dieux à la surpopulation humaine.

Dans la version du déluge, selon la tablette XI de l'épopée de Gilgamesh, on trouve la même idée : le déluge est considéré comme un moyen (démensuré) utilisé par les dieux pour limiter la croissance des hommes. Ainsi, à la fin du déluge, Ea se fâche contre Enlil en lui disant :

Au lieu d'envoyer le déluge, le lion aurait dû se lever pour décimer la masse des humains<sup>3</sup> [...] au lieu d'envoyer le déluge, il aurait pu y avoir une famine pour meurtrir le pays, au lieu d'envoyer le déluge, Erra [dieu de la guerre et de la violence] aurait dû se lever pour meurtrir le pays (XI, 188-195)<sup>4</sup>.

Les récits mésopotamiens du déluge mettent ainsi en place une violence divine (qui ne fait cependant pas l'unanimité parmi les dieux), face à laquelle les humains apparaissent plutôt comme des victimes.

### Les récits bibliques du déluge

Dans le récit biblique (Genèse 6-9), les choses se présentent différemment. En fait, il ne faudrait pas parler d'un seul récit du déluge dans la Bible, mais de deux récits qui ont été fusionnés en un<sup>5</sup>. En effet, on se rend vite

compte du fait que le texte actuel se compose d'au moins deux strates. Certains versets ne concordent pas entre eux : selon Gn 7,2, Noé introduit dans l'arche sept paires d'animaux purs, alors que, selon 7,15, il s'agit d'une seule paire. Selon 8,6, le déluge aurait duré quarante jours, selon 7,24, cent cinquante jours. Il existe également des répétitions, comme, par exemple, le fait que l'on raconte deux fois l'entrée de Noé et de sa famille dans l'arche (7,7 et 7,13).

À partir de telles observations, on a pu reconstruire un récit plus ancien appelé souvent « yahwiste » (du fait que l'auteur utilise le nom propre Yhwh pour parler du Dieu d'Israël) et un récit, plus récent, « sacerdotal », émanant du milieu des prêtres, utilisant dans l'histoire des origines (Gn 1-11) le nom générique 'élohîm (dieu). Certains auteurs ont proposé de voir, dans les versets « yahwistes », plutôt des compléments du texte sacerdotal<sup>6</sup>. Cependant, bien que certains versets puissent provenir de retouches de rédacteurs récents, il est assez plausible qu'il existait, à côté du récit sacerdotal, une version indépendante du déluge, probablement plus ancienne<sup>7</sup>. En même temps, il est assez clair que l'auteur du récit sacerdotal a dû connaître le récit le plus ancien, comme on le voit à l'ouverture du déluge dans les deux versions.

La version non sacerdotale du déluge commence de la manière suivante (Gn 6,5-7a\* 8) :

Yhwh vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal, et Yhwh se repentit (ou : regretta) d'avoir fait l'homme sur la terre. Il s'en affligea et dit : J'effacerai de la surface du sol l'homme.

6. Jean-Louis SKA, « El Relato del Diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores », *Estudios Bíblicos* n° 52, 1994, p. 37-62 ; Erich BOSSHARD-NEPUSTIL, *Vor uns die Sinfliut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9*, Stuttgart, W. Kohlhammer, coll. « Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament », n° 165, 2005.

7. Markus WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologischgeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*, Berlin - New York, de Gruyter, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », (n° 265), 1998 ; Jan Christian GERTZ, « Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterlichen Sinfliuterzählung », dans Martin Beck et Ulrike SCHORN (éd.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin - New York, de Gruyter, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft », n° 370, 2006, p. 41-57.

2. Pour une présentation de toutes les versions et fragments : Dahlia SHEHATA, *Annotierte Bibliographie zum alibabylonischen Atramhasis-Mythos. Inima ilu awilum*, Göttingen, Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen, 2011.

3. Suit un énoncé identique avec le loup.

4. Traduction d'après Stefan H. MAUL, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München, C. H. Beck, 2005, p. 147.

5. Contrairement à d'autres versions parallèles d'un récit qu'on a juxtaposées (comme l'histoire de la femme du Patriarche présentée comme sa sœur : Gn 12, 20 et 26), on ne pouvait avoir qu'un seul récit du Déluge, puisqu'il s'agit d'une catastrophe unique.

L'auteur reprend ici le thème mésopotamien de la trop grande multiplication des hommes, tout en le transformant radicalement : c'est le mal ou la méchanceté des hommes qui se répand sur la terre.

Dans la version sacerdotale, on trouve un constat similaire en 6,11-13 :

11 La terre s'était corrompue devant Dieu et s'était remplie de violence (*hamas*). 12 Dieu regarda la terre et la vit corrompue, car toute chair avait péverti sa conduite sur la terre. 13 Dieu dit à Noé : « Pour moi la fin de toute chair est arrivée ! Car à cause des hommes la terre est remplie de violence (*hamas*), et je vais les détruire avec la terre. »

### Le terme biblique de *hamas* (violence)

Selon le récit sacerdotale du déluge, c'est donc la violence – qui semble être le fait des hommes – qui se trouve à l'origine du déluge. Le mot *hamas* (« violence ») dérive peut-être d'une racine qui exprime l'idée d'oppression. Le contexte primitif du mot est peut-être juridique. Le cri « violence ! » sert sans doute à appeler l'intervention d'un juge, d'un tribunal (voir par exemple Gn 16,5).

L'expression « être rempli de violence » peut s'appliquer à un endroit spécifique (le temple, le pays, cf. Ez 7,23 ; 8,17 ; Mi 6,12 ; So 1,9) ou, comme en Gn 6, à la terre entière. Ce constat provoque un châtement : la violence provoque la violence.

Le terme *hamas* désigne surtout des crimes où le sang est versé (Gn 49,5-6 ; Jg 9,24 ; Es 59,6) ; Jr 51,35 ; Ez 7,23, etc.). D'une manière plus générale, il s'applique à tout comportement qui nuit au prochain et à la société (Am 3,10 ; Ps 73,6, etc.). Yhwh intervient, certes, pour venger le *hamas*, mais si le *hamas* vient de la part de Yhwh (Jb 19,7), il n'y a pas moyen d'y échapper.

### Caïn et Abel : le mythe d'origine de la violence

C'est donc le mal (selon le récit ancien) et la violence (selon le récit sacerdotale) qui ont provoqué le déluge. Mais d'où vient cette violence ? Contrairement au diptyque de Athra-Hasis, qui passe de la création directement au récit du déluge, les rédacteurs bibliques ont inséré entre la création de l'homme (Gn 1-3) et le déluge (Gn 6-9) un mythe expliquant l'origine de la violence et qui, à ce jour, ne possède pas d'équivalent dans les mythes du Proche-Orient ancien, l'histoire de Caïn et Abel.

Contrairement à un usage assez répandu, qui veut que l'on arrête la lecture du récit avec l'éloignement de Caïn en Gn 4,16, il convient d'analyser le chapitre 4 de la Genèse dans son intégralité.

Les trois parties du chapitre sont délimitées par trois notices d'enfante-ment :

- 4,1-16 ; v. 1 : « L'homme connut Ève, sa femme. Elle devint enceinte et enfanta Caïn ».

- 4,17-24, v. 17 : « Caïn connut sa femme. Elle devint enceinte et enfanta Hénoq ».

- 4,25-26, v. 25 : « Adam connut encore sa femme. Elle enfanta un fils, elle l'appela du nom de Seth ».

La première partie (v. 1-16) raconte le fratricide et ses conséquences, suivent, aux versets 17 à 24, une généalogie de Caïn et, en 25-26, une notice sur une autre lignée ainsi que le début de l'invocation de Yhwh.

On a souvent attribué ces trois parties à trois auteurs ou rédacteurs différents. Il est vrai que la généalogie est un genre littéraire différent de la narration, mais est-ce une raison suffisante pour postuler deux auteurs différents ? On fait également observer que, dans les v. 17ss, Caïn a une femme, alors que celle-ci n'est nullement présumée en 1-16<sup>s</sup>. Mais c'est oublier que le mythe ne peut être soumis à des critères rationnels. Il me semble au contraire que la généalogie de Caïn est la suite logique du récit sur la naissance de la violence. La dernière partie pourrait, en revanche, être l'œuvre d'un des derniers rédacteurs du Pentateuque<sup>8</sup> qui voulait faciliter la transition vers la généalogie sacerdotale en Gn 5 (qui débute avec Adam, Seth et Enosh et à l'intérieur de laquelle on trouve également Hénoq, Metoushélah et Lamek, qui, selon Gn 5, est le père de Noé et qui, dans la version sacerdotale, semble un personnage bien plus paisible et pieux qu'en Gn 4). En même temps, le rédacteur de Gn 4,25-26 introduit des modifications théologiques importantes.

8. Par exemple Andreas SCHÜLE, *Die Urgeschichte (Gen 1-11)*, Zürich, Theologischer Verlag, coll. « Zürcher Bibelkommentare AT », 2009, p. 101.

9. Markus WITTE, *Urgeschichte, op. cit.*, p. 61-65 ; Andreas SCHÜLE, *Urgeschichte, op. cit.*, p. 103.

### Le fratricide (Gn 4,1-16)

Ce récit commence de manière fort étonnante par l'exclamation d'Ève : « J'ai créé (en hébreu : *qanah*) un homme avec Yhwh »<sup>10</sup>. Dieu apparaît ici quasiment comme le deuxième père de Caïn. Comment faut-il comprendre un tel énoncé ? S'agit-il de l'idée selon laquelle Ève se trouve au même rang que Yhwh (en Genèse 3, le serpent lui avait en effet promis de devenir comme des dieux...) ? Il est clair que, pour des auteurs mâles, le fait que des femmes aient un pouvoir créateur pose problème. Il est assez évident, comme vient de le souligner David Bokovoy<sup>11</sup>, que Gn 4,1 pré suppose une intervention assez directe, quoique mystérieuse, de Yhwh au moment de l'acte sexuel. Caïn a donc deux « pères » dont l'un (Adam) symbolise la terre (*ha-adamah*) et l'autre (Yhwh), le monde des dieux. Après le meurtre, Caïn sera éloigné des deux : de la terre d'où il ne peut plus se nourrir directement et de Yhwh. Donc Caïn perdra l'immédiateté avec la nature et l'immédiateté avec le divin.

Par rapport à Caïn, Abel, qui est apparemment son frère jumeau, joue, selon le texte, un rôle beaucoup plus effacé. Le personnage principal du récit étant sans aucun doute Caïn. Personne, à l'époque de la rédaction du texte, n'aurait appelé son fils Abel, puisque le mot hébreu *hebel* signifie « souffle », « buée », « petit vent » (cf. Qo 1,1 : « vanité des vanités »). D'emblée le lecteur est préparé au fait que cet Abel va disparaître<sup>12</sup>. Le nom d'Abel contient alors toute l'expérience de la fragilité de l'existence humaine. D'Abel, le texte dit surtout qu'il est frère. La rivalité entre frères est un motif récurrent dans toute la littérature mondiale et le livre de la Genèse est structuré à l'aide de ce thème. Le récit de Caïn et Abel donne une ouverture violente à cette rivalité. Elle n'est pas liée en premier lieu à la différence entre les professions des frères (Caïn l'agriculteur contre Abel l'éleveur) comme on le dit souvent, mais à un comportement de Yhwh.

Les deux frères offrent spontanément des dons sans que Dieu le leur ait demandé. Et Yhwh ne se comporte pas comme attendu. Il accepte le sacrifice

10. Souvent on traduit en suivant les versions « avec l'aide de ». Le Targum a remplacé Yhwh par « Samaël, l'ange de Yhwh », l'ange du péché ou le diable, ce qui présuppose déjà une interprétation très négative de la figure de Caïn. Voir la bibliographie de la note 13.

11. David E. BOKOVY, « Did Eve Acquire, Create, or Procreate with Yahweh? A Grammatical and Contextual Reassessment Of *qnh* in Genesis 4:1 », *Vetus Testamentum*, n° 63, 2013, p. 19-35.

12. Voir aussi des noms comme Mahlon (« malade ») et Kilyon (« passager ») en Rt 1 qui meurent presque aussitôt après avoir été présentés par le narrateur.

d'Abel mais pas celui de Caïn. Comment les frères se sont-ils rendu compte de cette réaction divine ? Le texte ne nous le dit pas, de même qu'il reste silencieux sur ce qui a motivé le choix partiel de Yhwh. On a souvent cherché à noircir Caïn, en postulant par exemple qu'il aurait offert un sacrifice de moindre qualité ou encore que Dieu aurait privilégié Abel parce qu'Ève n'aurait eu d'yeux que pour Caïn (Luther). Or, Caïn a pris son sacrifice de la *adamah*, alors que Yhwh avait maudit l'*adamah* (Rashi)<sup>13</sup>. Ou peut-être encore, Dieu préférerait-il des sacrifices sanglants ?<sup>14</sup> Le narrateur laisse un « blanc », il ne donne pas de raison « logique » pour le choix de Yhwh, il confronte, d'une certaine manière, le lecteur à l'arbitraire divin (voir aussi Ex 33, 19).

Derrière l'expérience des frères, se cache une expérience humaine quotidienne : la vie n'est pas toujours prévisible et elle est faite d'inégalités qui ne sont pas toujours explicables. En Genèse 4, Yhwh confronte Caïn à cette expérience, que tout homme doit faire dans sa vie. Expérience qui n'est pas toujours facile à supporter, comme le montre aussi l'histoire de Joseph, où le fait que Joseph (selon Gn 37,3-4) soit le préféré de son père provoque de la haine et de la violence chez ses frères qui mettent également Joseph en danger de mort.

En Gn 4, c'est Yhwh qui sans raison traite Abel différemment de Caïn. Pourtant la différence de traitement ne signifie pas que Dieu ait rejeté la personne de Caïn, car il lui parle. Il s'adresse à lui comme un père, en l'exhortant, dans un verset dont le sens précis reste obscur, à ne pas se soumettre au péché. Au verset 7, le mot « péché » apparaît pour la première fois dans la Bible. Cette exhortation divine ressemble d'ailleurs quelque peu à la philosophie stoïcienne et à la doctrine des affects : l'homme doit comprendre quel bonheur est possible pour lui et il doit être en mesure de maîtriser la vie aussi dans des situations difficiles.

Selon le texte biblique, le « péché originel » n'est donc pas la transgression de l'interdit divin de Genèse 3 ; le vrai péché, c'est l'incapacité de pouvoir gérer un sentiment de frustration et de laisser libre cours à la violence.

13. Malgré cette « malédiction », l'homme en Gn 3 doit continuer à travailler la terre. Pour les différentes interprétations juives et chrétiennes de ce « rejet » du sacrifice de Caïn, voir Dominique CERBELAUD et Gilbert DAHAN, *Caïn et Abel. Genèse 4*, Paris, Cerf, coll. « Supplément – Cahiers Évangile », n° 105, 1998.

14. Hermann GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 6<sup>e</sup> éd., p. 43.

Malgré l'exhortation divine, Caïn ne parvient pas à surmonter sa frustration. Le verset 8 s'ouvre par « Caïn dit à son frère Abel », mais aucun discours ne suit. La traduction grecque, suivie d'autres, a rajouté : « Allons aux champs ». Il faut prendre au sérieux cette absence de parole. Le narrateur a sans doute voulu signifier que Caïn, à la suite de l'exhortation divine, a voulu parler à son frère, mais que finalement il n'y est pas parvenu. Le premier meurtre et l'éclatement de la violence sont liés à l'incapacité de communiquer.

Et Yhwh est, comme au chapitre 3, immédiatement présent pour questionner et sanctionner.

Caïn fait alors un double constat qu'il exprime dans le genre littéraire de la plainte de l'individu : « Ma faute (ou ma punition) est trop lourde à porter – quiconque me trouvera me tuera » (v. 14). Caïn a compris qu'il a déclenché la spirale de la violence : lui, qui a tué, craint maintenant d'être tué à son tour. Yhwh intervient alors pour protéger le meurtrier, mais en deux fois. D'abord, il annonce une vengeance totale (sept fois) pour celui qui tuerait Caïn – mais on reste alors encore dans la logique de la vendetta : à la violence répond une violence accrue.

C'est pourquoi Yhwh change d'idée et protège Caïn par un signe qui empêche qu'il soit tué. Le texte ne précise pas la nature du signe ; ce qui importe au narrateur, c'est l'insistance sur le fait que la vie humaine, même celle d'un meurtrier, est sacrée. Aucun être humain n'a le droit de prendre la vie d'un autre. On pourrait presque voir en Genèse 4,15, un plaidoyer contre la peine de mort. Malgré l'annonce de l'errance, Yhwh permet à Caïn de s'installer dans le pays imaginaire de Nod qui se comprend comme un jeu de mot avec une racine n-w-d signifiant « errer », « être instable ». L'installation de Caïn va permettre la naissance de la civilisation, comme le montre la deuxième partie du récit (v. 17-24).

### La civilisation comme gestion de la violence (Gn 4,17-24)

Le meurtrier Caïn a un avenir puisque sept générations descendent de lui. Caïn bâtit la première ville et ses descendants inventent la musique et la métallurgie<sup>15</sup>. La mythologie grecque connaît également le fait que des

15. Le fait qu'un agriculteur devienne fondateur d'une ville se trouve aussi dans l'histoire de la Phénicie de Philon de Byblos, transmise en extraits par EUSEBE, *Praeparatio evangelica* 9,20-10,55. Pour plus de détails voir JÜRGEN H. EBACH, *Weltentstehung und Kulturentwicklung*

réfugiés deviennent fondateurs de villes, comme Cadmos qui fonde la cité de Thèbes. Le fils de Caïn, Hénoq, porte un nom qui vient peut-être d'une racine signifiant « inaugurer ». Il serait alors le (vrai ?) fondateur de la ville ou la première génération habitant dans des villes. *Irād* exprime peut-être la force et le courage ou est une allusion à la ville ('*ir*'). Ses fils portent des noms théophores construits avec « El » (hommes de El ?). Il s'agit apparemment de noms traditionnels. Un des fils de Lamek, *Youbal*, est présenté comme inventeur des instruments de musique et le nom de sa demi-sœur Naama signifie peut-être « musicienne »<sup>16</sup>, alors que *Yabal*<sup>17</sup> est le père de ceux qui habitent des tentes, c'est-à-dire des nomades qui ont des troupeaux et sont en contact avec les habitants des villes. Le troisième fils, *Toubal-Caïn*, est « forgeron », inventeur de la métallurgie. Le nom double fait penser à Kothar-Khasis à Ugarit, dieu artisan également qui travaille le métal.

Ainsi, la culture et l'avancement technique viennent des descendants de Caïn. La violence n'empêche donc ni le progrès ni la civilisation. Peut-être faut-il encore aller plus loin et se poser la question de savoir s'il peut y avoir une civilisation sans violence. Genèse 4 ne condamne pas la culture, mais démontre plutôt qu'elle provient d'une bonne gestion de la violence. Malgré la violence, la vie demeure donc possible. Mais elle reste fragile et menacée, comme le montrent les versets 23 et 24, qui rapportent un chant de vantardise d'un descendant de Caïn, annulant le signe qui protégeait Caïn. *Lamek* se vante d'avoir tué pour une simple blessure et d'avoir enclenché à nouveau la spirale de la violence. Ainsi, le récit primitif se terminait par le rappel de l'omniprésence de la violence et du désir de vengeance.

### Violence et culte de Yhwh (Gn 4,25-26)

C'est pourquoi la troisième partie (v. 25-26) du récit retourne à Adam<sup>18</sup> et Ève qui procèdent une descendance à la place d'Abel. C'est, nous l'avons dit, l'œuvre d'un rédacteur qui veut faire le lien entre Gn 4 et la généalogie

bei Philo von Byblos: ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens, Stuttgart et al., Kohlhammer, coll. « Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament », n° 108, 1979.

16. Selon Ig Ps-Ion, elle est maîtresse des élégies et des chants ; pour d'autres interprétations, voir Lothar RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. I. Teilband: Gen 1,1-11,26*, Würzburg, Echter Verlag, coll. « Forschung zur Bibel », n° 70, 1992, p. 228.

17. Les deux noms dérivent peut-être du mot *yebûl* (« profit, produit, revenu »).

18. Ici sans article, donc compris comme un nom propre.

de Gn 5. Le nom de Seth est le seul, avec celui de Caïn, au début de l'histoire, à recevoir une explication étimologique. Dans le contexte actuel, ce nom est un « Ersatzname », un nom indiquant un ersatz, un substitut, comme d'ailleurs le nom d'Assarhaddon » (« Assur a donné un frère » ; ce nom se réfère à la mort prématurée du frère aîné d'Assarhaddon).

Seth sera le père d'Enosh qui signifie « humain », un équivalent d'*adam*, et surtout utilisé dans des textes poétiques (surtout en Job et dans le livre d'Ésaïe). L'histoire se termine-t-elle par l'espoir d'une nouvelle humanité ? En effet, Enosh devient – surtout à cause de la LXX – chez Philon, Origène et d'autres, le symbole de l'espérance<sup>19</sup>.

L'affirmation selon laquelle c'est sous Enosh que l'humanité commença à invoquer le nom de Yhwh se trouve en contradiction avec Ex 3 et 6 où le nom de Yhwh est seulement révélé à l'époque de Moïse. L'importance pour le rédacteur de ce passage réside dans l'invocation, c'est-à-dire dans l'utilisation de la parole dans le culte à Yhwh. En effet, Caïn et Abel avaient offert des sacrifices « muets », sans adresser la parole ni à Dieu ni à leur frère respectif. Ainsi, pour gérer la violence, l'homme est appelé à utiliser la parole, ce que Caïn n'avait pas su faire<sup>20</sup>.

### Violence et condition humaine : la fin du déluge

Genèse 4 nous présente donc une réflexion sur la violence considérée comme faisant partie de la condition humaine. Selon l'auteur, cette violence naît du fait que l'homme ne supporte pas la différence, l'inégalité. Néanmoins, Yhwh n'est pas étranger à cette violence puisqu'il confronte l'homme à l'expérience de l'inégalité. La violence, comme la liberté et la responsabilité, font partie de la situation de l'être humain. C'est pour cela que la violence (contrôlée) est inscrite dans le nouvel ordre des choses après le déluge.

Dans la version sacerdotale du déluge, qui avait nommé, comme raison du déluge, la violence, celle-ci est, à la fin du déluge, intégrée dans la condition humaine, comme le montre le passage de Gn 9,1-7.

19. Pour plus de détails cf. Marguerite HARL *et al.*, *La Genèse*, Paris, Cerf, coll. « La Bible d'Alexandrie », n° 1, 1986, p. 119.

20. Le rédacteur sait peut-être aussi que l'idée selon laquelle Yhwh ne révèle son nom qu'en Égypte n'est pas partagée par tous les textes de la Torah (p. ex. Gn 15,7) et veut ainsi affirmer que cette révélation s'est déjà faite (pour la première fois) aux origines.

Cette redéfinition de l'ordre créacionnel inclut maintenant la possibilité de consommer de la viande, à l'exception du sang. Donc on peut faire violence aux animaux pour qu'ils servent de nourriture. En même temps, on trouve l'ébauche de la Loi, plus précisément de la loi du talion. La violence commise sera sanctionnée par la violence, c'est-à-dire par la peine de mort pour un meurtrier.

Un rédacteur<sup>21</sup> qui a mis la dernière main au livre de la Genèse a ajouté un constat anthropologique en 8,21 où Yhwh dit : « Je ne mandr'ai plus jamais le sol à cause de l'homme. Certes, le cœur de l'homme est porté au mal dès sa jeunesse, mais plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme je l'ai fait ».

Dieu avait d'abord répondu, à une humanité violente, par la violence du Déluge. Mais à la fin, Dieu lui-même s'interdit la possibilité de réitérer une telle rétribution. Cette sentence fait apparaître une anthropologie que d'autres qualifieront de pessimiste, d'autres de réaliste. Le verset souligne l'ambiguïté de l'être humain. La liberté de l'homme inclut aussi sa capacité et sa tendance à faire le mal, comme le montrent bien d'autres récits de la Bible.

### La violence divine dans des récits de guerre et de massacres

La Bible hébraïque contient de nombreux récits de guerre où les rois d'Israël, en commençant par Saül et David, ont fréquemment recours à la violence, laquelle semble, au moins partiellement, approuvée par Dieu. Dieu semble d'ailleurs lui-même mener la guerre pour son peuple.

Rappelons que de telles idées sont largement répandues dans le Proche-Orient ancien. En hébreu, guerre se dit *milhamah*. La racine *l-h-m* (attestée dans d'autres langues ouest-sémitiques) signifie « être serré, s'affronter, se battre ». Il existe aussi un substantif *lêhêm* : pain, nourriture. Quel est alors le lien entre guerre et nourriture ? La guerre est-elle quelque chose de « vital » comme la nourriture ? On oppose souvent « guerre » et « paix », mais dans la Bible hébraïque et dans le Proche-Orient ancien, *milhamah* et *šalôm* ne sont pas d'abord des entités opposées ; ces deux concepts s'opposent, dans la pensée proche-orientale, au chaos : la guerre combat le chaos, et le *šalôm* présente l'état du monde/de la société qui est contraire au désordre<sup>22</sup>.

21. Voir Markus WITTE, *Urgeschichte*, op. cit., p. 302-303.

22. Eckart ORTO, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient: Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*, Stuttgart, W. Kohlhammer, coll.

L'implication des divinités dans les guerres est ainsi une idée très répandue, et dans la Bible hébraïque, Yhwh, lui-même, apparaît comme un dieu guerrier (Ex 15,3 : « Yhwh est un guerrier (*'ish milhama*). Son nom, c'est Yhwh » ; cf. également Ps 24,7-8).

### La violence de la conquête

La mise en scène de la guerre et de la violence qui en découle se trouve notamment dans la première partie du livre de Josué. Il y est question de massacres de villes entières et de commandements divins exigeant l'extermination des populations locales. Il n'est pas étonnant que de nombreux penseurs et théologiens dénoncent la violence insupportable du livre de Josué, la comparant à un génocide. Avant de condamner ce livre ou d'en faire l'apologie, il faut essayer de comprendre les contextes historiques qui ont vu naître cette histoire de la conquête et du partage du pays.

Les travaux archéologiques et littéraires ont montré que le livre de Josué n'est pas un compte rendu historique relatant l'installation des tribus israélites en Canaan. Il s'agit d'un texte « théologique » dont la première édition a vu le jour au VII<sup>e</sup> siècle, au moment où le Levant était dans le giron de l'Empire assyrien<sup>23</sup>. Il n'est en fait pas étonnant que les scribes royaux de Jérusalem aient connu les documents néo-assyriens et aient choisi de les imiter alors qu'ils tentaient de créer une littérature de conquête légitimant l'autonomie nationale judéenne : les Assyriens avaient développé de remarquables stratégies de propagande. Ils avaient mobilisé des inscriptions, toutes sortes de ressources iconographiques et même des rituels pour manifester la suprématie militaire du roi néo-assyrien. C'est le cas dans les nombreuses représentations de siège d'une ville où les soldats assyriens ont plusieurs fois la taille de leurs adversaires et sont parfois même aussi grands que la ville elle-même, figurant ainsi la supériorité écrasante de l'armée assyrienne.

<sup>23</sup> « Theologie und Frieden », n° 18, 1999 ; Thomas RÖMER, « La guerre dans la Bible hébraïque, entre histoire et fiction », dans Jean BAEBLER (éd.), *Guerre et religion*, Paris, Hermann, coll. « L'Homme et la Guerre », 2015, p. 31-39.

<sup>24</sup> Nadav NA'AMAN, « The "Conquest of Canaan" in the Book of Joshua and in History », dans Israel FINKELSTEIN et Nadav NA'AMAN (éd.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, Israel Exploration Society ; Washington, Biblical Archaeological Society, 1994, p. 218-281 ; Philippe ABADIE, *Le livre de Josué, critique historique*, Cahiers Évangile, n° 134, 2005.

Les scribes de Jérusalem ne pouvaient donc ignorer cette propagande massive ; il est logique qu'elle ait constitué leur principale source d'inspiration quand ils ont composé la première version des récits de conquête dans Josué. Ainsi l'oracle de salut adressé à Assarhaddon : « Ne crains pas !... Je suis Ishtar d'Arbéla qui met tes ennemis à tes pieds » est repris dans l'oracle adressé par Yhwh à Josué : « Ne crains pas ! Je te les ai livrés, aucun d'eux ne tiendra devant toi » (Jos 10,8). La victoire de Sargon II décrite dans sa « lettre au Dieu » (« Le reste du peuple s'était enfui pour sauver leur vie... Hadad poussa un grand cri contre eux. À l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient ») a inspiré le récit de la victoire de Josué contre une coalition de rois ennemis (« Or tandis qu'ils fuyaient devant Israël, Yhwh lança des cieux contre eux de grandes pierres et ils moururent. Plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que ceux que les fils d'Israël tuèrent par l'épée ») (Jos 10,11)<sup>24</sup>.

On peut donc conclure que la première version de Jos 1-12 constitue une adaptation judéenne de ce langage militaire assyrien.

### La critique de la violence de la conquête

Cette violence du livre a été partiellement corrigée à l'intérieur du livre par des rédacteurs postérieurs.

Dans le discours initial que Yhwh adresse à Josué, ce dernier apparaît comme un chef militaire (1,1-7) dont la tâche est de conquérir le pays et de le distribuer au peuple. Ce discours se terminait d'abord par l'exhortation du verset 7 : « sois fort et courageux ». Or, le verset 8 reprend la même exhortation, mais transforme radicalement l'ordre de conquête : « Ce Livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche, tu le murmureras jour et nuit ». Par l'ajout de ce verset, Josué, chef de guerre, est transformé en un rabbin respectueux de la Torah.

Mais c'est surtout l'histoire de la prostituée Rahab, au chapitre deux du livre de Josué, qui constitue la meilleure mise en question de tout discours ségrégationniste. Cette histoire est clairement une insertion dans le récit ancien puisqu'elle interrompt la chronologie de Josué 1,10 (annonce de la

24. Pour plus de détails voir John VAN SETERS, « Joshua's Campaign of Canaan and Near Eastern Historiography », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 4, n° 2, 1990, p. 1-12.

traversée du Jourdain dans trois jours) et 3,2 (début de la traversée au bout de trois jours). Dans cette histoire, on apprend que c'est une femme cananéenne, d'une profession douteuse, qui sauve les espions israélites au péril de sa propre vie<sup>25</sup>. C'est Rahab qui confesse Yhwh comme Dieu du ciel et de la terre et qui confirme que Yhwh a donné le pays à Israël (2,7-11). À leur retour, les espions qui n'ont nullement espionné le pays se contentent en effet de relater à Josué les paroles de Rahab (2,24). Sans Rahab, Israël n'aurait jamais pu prendre possession du pays.

Face aux traditions militaristes et violentes de la BH, se profilent d'autres voix : ainsi les récits patriarcaux de la Genèse, à l'exception du chapitre 14, sont plutôt marqués par un certain pacifisme dans la solution du conflit<sup>26</sup>. Dans les récits patriarcaux, le « don du pays » par Yhwh n'implique pas de guerre ni l'extermination des autres habitants de ce pays.

D'autres textes, dans des livres prophétiques, envisagent même la fin de la guerre, comme le texte parallèle qui se trouve en Michée 4,1-5 et Ésaïe 2,2-4. Mais c'est une espérance qui se situe dans un avenir eschatologique, alors que des textes apocalyptiques, comme par exemple l'Apocalypse de Jean, ont recours à la guerre pour décrire les temps de souffrance avant que n'advienne la nouvelle création.

### Conclusion

Alors que les textes du Proche-Orient ancien présupposent la violence des dieux et des hommes sans la questionner, la Bible hébraïque contient en Gn 4 un mythe d'origine de la violence. Dans ce récit, Yhwh est impliqué dans l'origine de cette violence qui naît de l'incapacité de Caïn à contrôler ses émotions et à communiquer. Cette violence est, selon la BH, responsable du déluge, à la fin duquel elle est, en quelque sorte, institutionnalisée.

Une institutionnalisation de la violence se trouve aussi dans des récits de guerre dont certains reflètent l'idée que l'on peut résoudre des conflits par la force – idéologie qui perdure jusqu'à aujourd'hui. D'autres textes semblent subvertir les discours violents en espérant même la fin de la violence de

l'homme contre l'homme. Cependant, les textes bibliques et proches orientaux nous invitent également à réfléchir sur la question des violences nécessaires. La loi, nécessaire à toute démocratie, ne contient-elle pas une violence indispensable au fonctionnement de la société? En ce sens, il ne reste à l'homme qu'à vivre avec la violence et à la gérer pour qu'elle puisse se transformer en force constructive.

Thomas RÖMER

25. Corinne LANOIR, « Rahab, traîtresse ou passeuse? (Josué 2 et 6) », *Foi et Vie*, vol. 97, n° 4 (*Cahier biblique*, n° 37), 1998, p. 33-39.

26. Martin ROSE, « „Entmilitarisierung des Krieges“? Erwägungen zu den Patriarchen-Erzählungen der Genesis », *Biblische Zeitschrift*, n° 20, 1976, p. 197-211.