

Sous la direction de  
Jean-Claude Eslin et Catherine Cornu

LA  
BIBLE  
2000  
ANS DE  
LECTURES

Desclée de Brouwer

Paris 2003

# VIOLENCE DE DIEU, VIOLENCE DES HOMMES. LA QUESTION DE LA VIOLENCE DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

THOMAS RÖMER

« **L**A BIBLE EST-ELLE UN LIVRE DANGEREUX ? » CETTE QUESTION qui m'avait été posée à la suite d'une conférence m'avait plongé dans un certain embarras. Bien que le message de la Bible, qu'elle soit juive ou chrétienne, soit un message de libération et de salut, celle-ci contient de nombreux textes qui parlent de guerres, de massacres, de conflits mortels ; et souvent Dieu y est directement mêlé. La violence est donc fortement présente dans la Bible et l'on ne peut ni nier ce fait ni lui ôter son caractère scandaleux aux yeux de l'homme contemporain en proposant des lectures allégoriques ou psychologisantes.

« Violence » vient du mot latin *violentia*, étymologiquement construit sur la racine latine *vis*, qui signifie « force », « puissance » ; le terme latin a peut-être pour base une racine indo-européenne qui exprime l'idée de « vie », de « vital », de ce qui fait partie de l'essence de l'être vivant<sup>1</sup>. La violence est donc une composante de la vie humaine ; selon le philosophe Roger Dadoun, elle est présente dès la naissance jusqu'à la mort, ce qui l'amène à affirmer qu'« au commencement... » était la violence<sup>2</sup>. Si tel est le cas, il n'est nullement étonnant que la Bible lui consacre de nombreux textes. Le problème pour le lecteur moderne des Écritures réside avant tout dans le fait que Dieu semble tolérer la violence, voire en être l'instigateur. Plusieurs textes bibliques tentent de répondre à la question de l'implication de Dieu dans la violence des hommes.

La Bible s'ouvre sur le « cycle des origines » (Gn 1-11) qui pose les grandes questions de toute l'humanité : l'origine du monde, la mort, l'origine de l'homme, des civilisations, des langues, etc. Le récit du déluge qui y figure également est très largement attesté dans les grands textes religieux du Proche-Orient ancien et au-delà. Ce récit d'une catastrophe originelle est en fait une réflexion sur la fragilité de la création ; dans les textes mésopotamiens, le récit du déluge constitue le deuxième volet du récit de la création. Dans le récit biblique, la création telle qu'elle est relatée dans le premier chapitre de la Genèse est qualifiée de très bonne. L'expression « Dieu vit que cela était bon » s'y trouve à la fois comme refrain et aboutissement du chant de la création. Gn 1 présente une création parfaite dans laquelle la violence ne semble pas avoir de place. L'homme reçoit certes l'ordre de soumettre la terre et de la dominer. Mais cela ne signifie pas qu'il reçoit l'ordre de l'exploiter de façon aveugle, sans respect pour la nature, bien que les théologiens chrétiens aient souvent interprété l'ordre divin en ce sens. Les verbes « soumettre » et « dominer » ont leur origine dans l'idéologie royale : ils installent l'homme comme roi de la création, comme « image de Dieu », comme vis-à-vis et vicaire de Dieu. Ce dernier a établi l'homme sur une création où toutes les créatures sont appelées à vivre sans avoir recours à la violence. Pour vivre, les hommes n'ont pas besoin de tuer les animaux, et aucun animal n'est carnivore. Toutes les créatures se nourrissent des fruits de la terre. C'est seulement après le déluge que l'homme est autorisé, comme nous le verrons, par une sorte de concession, à consommer de la viande. Ce qui signifie que, après le déluge, la violence fait désormais partie d'une création redéfinie. Mais comment le récit biblique passe-t-il de la création bonne à l'intégration de la violence dans cette création ?

Le premier pas est franchi en Gn 2-3, souvent appelé « deuxième récit de la création » ou « récit de la chute ». Ce récit, d'une autre origine que le premier qui fut, lui, composé par des prêtres à l'époque perse, intègre des éléments de violence dans la vie humaine en les considérant comme des conséquences de la transgression de l'ordre divin par le premier couple humain : la femme sera dominée par l'homme, contrairement à Gn 1 où l'homme et la femme avaient été créés tous les deux à l'image de Dieu. De même, Gn 3 se termine par l'annonce de l'hostilité entre le monde des animaux (symbolisé par le serpent) et le monde des humains. Comme la mort (« tu es poussière

et à la poussière tu retourneras»), la violence fait désormais partie de la condition humaine.

Mais est-ce suffisant pour comprendre le constat qui ouvre le récit du déluge : « Yahvé vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journées, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal et Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre » (Gn 6, 5)? Si les rédacteurs bibliques s'étaient simplement contentés de reprendre l'agencement mésopotamien (création et déluge), la question de la violence serait restée sans traitement particulier, comme c'est d'ailleurs le cas dans les textes du Proche-Orient ancien. La particularité du scénario biblique des origines consiste dans l'insertion de l'histoire de Caïn et Abel (Gn 4) entre les récits de création et les deux versions du déluge. Dans cette histoire qui a probablement été composée vers la fin de la royauté judéenne, voire après la chute de Juda, on trouve une réflexion profonde et toujours d'actualité sur les origines de la violence.

#### CAÏN ET ABEL

On a pris l'habitude de ne lire que le début de cette histoire du premier fratricide de l'humanité, en s'interrompant au moment de l'installation du meurtrier à l'est d'Éden. Or ce verset n'est la conclusion que du premier volet d'un récit qui comporte trois parties.

La première partie (versets 1 à 16) met en scène le fratricide et ses conséquences. Elle commence de manière fort étonnante par l'exclamation d'Ève : « J'ai créé (en hébreu : *qanah*) un homme (*adam*) avec Yahvé. » Dieu apparaît ici quasiment comme le deuxième père de Caïn. Comment faut-il comprendre un tel énoncé<sup>3</sup>? S'agit-il d'un fantasme d'Ève qui veut se hisser au même rang que Dieu (en Gn 3 le serpent lui avait en effet promis qu'elle et son mari deviendraient comme des dieux...)? Mais il s'agit peut-être, d'abord, de donner une double origine à Caïn : par son père Adam, il est fils du sol (*adamah*), mais il est également conjoint au divin. Or, après le meurtre, Caïn sera séparé à la fois de Dieu et du sol, la violence débouchera sur un double éloignement. Pour Caïn, il n'y aura plus de rapport d'immédiateté, ni avec Dieu ni avec la nature. De plus, le mot *qanah* (créer) rappelle le nom de Caïn : meurtrier, ce dernier deviendra également créateur, créateur de la civilisation. La racine hébraïque rappelle également un autre mot (*qana'*) qui exprime la jalousie. Et c'est en quelque sorte la jalousie de Caïn qui est à l'origine du meurtre qu'il commettra. Par rapport à

Caïn, Abel, qui est apparemment son frère jumeau, joue, selon le texte, un rôle beaucoup plus effacé. Personne, à l'époque de la rédaction du texte, n'aurait appelé son fils Abel, puisque le mot hébreu *hèbèl* signifie « souffle », « petit vent », « vanité » (c'est le même mot qui fournit le leitmotiv à l'Ecclésiaste : « vanité des vanités. Tout est vanité »). 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 (Ismaël-Isaac, Esaü-Jacob, Joseph et ses frères). Le récit de Caïn et Abel donne une ouverture sanglante 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<sup>4</sup>, mais elle naît de l'expérience de l'inégalité.

#### DIEU, INSTIGATEUR DE LA VIOLENCE ?

Les deux frères offrent spontanément des sacrifices sans que Dieu leur ait demandé un tel acte. Le mobile qui les pousse n'est pas précisé. Dieu reconnaît le sacrifice d'Abel mais pas celui de Caïn (littéralement : il regarde le sacrifice d'Abel et ne regarde 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 partial de Dieu. 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 que Ève n'aurait eu d'yeux que pour Caïn. Ou peut-être encore Dieu préférerait-il des sacrifices sanglants? Le narrateur laisse un « blanc », et il nous faut l'accepter et nous rendre à l'évidence : il n'y a pas de raison logique à la préférence divine. Derrière l'expérience des frères se cache une expérience humaine quotidienne : la vie n'est pas « logique », elle est toujours imprévisible et elle est faite d'inégalités qui ne sont pas toujours explicables. En Gn 4, Dieu confronte Caïn à cette expérience que tout homme doit faire dans sa vie. Et, selon le verset 5, la violence naît de l'incapacité de Caïn d'accepter l'inégalité. 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, de ne pas se soumettre au péché. Au verset 7, le mot « péché » apparaît pour la première fois dans la

Bible. Selon le texte biblique, le « péché originel » n'est donc pas la transgression de l'interdit divin de Gn 3<sup>5</sup>, le vrai péché c'est l'incapacité de pouvoir gérer un sentiment de frustration et de laisser libre cours à la violence.

Malgré l'exhortation divine, Caïn ne parvient pas à surmonter sa « brûlure » (c'est ainsi que l'hébreu désigne sa frustration). Dieu lui a parlé, mais il n'arrive pas à parler à son frère. Le verset 8 s'ouvre par « Caïn dit à son frère Abel », mais il n'existe pas de discours. Les anciennes traductions ont ajouté : « Allons au champ. » Mais 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. En même temps ils symbolisent l'échec du sacrifice. Au lieu de produire la paix (ce que suggère l'expression « un parfum apaisant », utilisée dans les textes sacerdotaux pour décrire la fonction du sacrifice) il provoque l'explosion de la violence.

Et Dieu est, comme au chapitre 3, immédiatement présent pour questionner et sanctionner. La réponse de Caïn, « Suis-je le gardien de mon frère? », a souvent été interprétée comme une attitude désinvolte voire cynique. Mais peut-être s'agissait-il d'un cri désespéré : comment pourrais-je être le gardien de mon frère? En effet, la racine hébraïque à partir de laquelle est formé le mot « gardien » s'applique très souvent à l'observance des lois. Or, le récit du meurtre n'est pas précédé par un interdit formel quant au meurtre. Par la bouche de Caïn, le texte fait apparaître un désarroi politique et éthique devant la violence. Ce désarroi rejoint notre présent : sans règles, sans lois, aucune société n'est capable de faire face à la violence.

#### LA SPIRALE DE LA VIOLENCE

Après son acte, Caïn est sous la menace de perdre tous ses repères. Dieu lui annonce qu'il doit désormais errer, privé de son lien avec la terre. Face à ce danger, Caïn s'en remet à Dieu et le jugement va être revisité. « Mon péché est trop lourd à porter » (v. 13) s'écrie le meurtrier. Caïn a compris qu'il a déclenché la spirale de la violence : « Qui-conque me trouvera me tuera » (v. 14). Lui qui a tué, craint maintenant d'être tué à son tour. C'est alors que Dieu intervient pour protéger le meurtrier, et cela de deux façons. Tout d'abord Dieu 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 Dieu se reprend et protège Caïn par un signe qui empêche de le tuer. 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. Le narrateur s'oppose alors à l'idée de la vengeance de sang qui apparaît par exemple en Gn 9, 6 : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé. » On pourrait presque voir en Gn 4, 15 un plaidoyer pour la suppression de la peine de mort. Dieu crée ici les conditions d'un avenir malgré le meurtre primordial. Malgré l'annonce de l'errance, il permet à Caïn de s'installer dans le pays imaginaire de Nod qui se comprend comme un jeu de mots avec le verbe hébreu *nôd* 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

Le meurtrier Caïn a un avenir, puisque sept générations descendent de lui. À la fin de cette lignée, on trouve la naissance de Yabal et Youbal qui, comme le montre la ressemblance de leurs noms, sont de nouveau compris comme des jumeaux et qui, comme Caïn et Abel, exercent deux professions différentes. Un nouveau début est-il alors possible ou l'histoire va-t-elle se répéter?

Selon le récit biblique, la culture et l'avancement technique viennent des descendants de Caïn. Caïn bâtit la première ville et ses descendants inventent la musique et la métallurgie. Ainsi la violence n'empêche pas le progrès et 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. Gn 4 ne condamne pas la culture, mais démontre plutôt qu'elle provient d'une bonne gestion de la violence. Le verset 16 nous apprend que Caïn s'est installé à l'est d'Éden. Or, dans la conception proche-orientale, l'est (là où se lève le soleil) symbolise la vie, l'espoir. Malgré la violence, la vie demeure 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 qui pervertit le signe qui protégeait Caïn. Il se vante d'avoir tué pour une simple blessure et d'avoir enclenché à nouveau la spirale de la violence.

C'est pourquoi la troisième partie (v. 25-26) du récit retourne à Adam et Ève qui engendrent une descendance à la place d'Abel. Seth sera le père d'Enosh qui signifie « humain ». L'histoire se termine-t-elle par l'espoir d'une nouvelle humanité? Le narrateur nous dit que c'est sous Enosh qu'on commence à invoquer le nom de YHWH. Il oppose ainsi l'invocation de YHWH au sacrifice que Caïn et Abel avaient présenté. Ainsi, pour gérer la violence, l'homme est appelé à faire un culte de la parole qui, dans la Bible hébraïque, se concrétisera par la lecture de la Loi et par la recherche d'une éthique adéquate.

#### VIOLENCE ET CONDITION HUMAINE

Gn 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 Dieu n'est pas étranger à cette violence puisqu'il confronte l'homme à l'expérience de l'inégalité. Mais Dieu veut également que l'homme apprenne à gérer la violence en s'opposant à son escalade. La violence, comme la liberté et la responsabilité, font partie de la situation de l'être humain. Et comme Dieu n'est étranger à aucun domaine de la vie humaine, il est aussi impliqué dans la violence, tout en donnant à l'homme des pistes pour en sortir.

#### DIEU ET LA VIOLENCE

Comme nous l'avons dit, l'histoire de Caïn et Abel prépare en quelque sorte l'épisode du déluge qui s'ouvre par le constat d'une violence omniprésente. Dans un premier temps, Dieu répond à la violence de ses créatures par la violence. Mais cette violence n'est pas le dernier mot de Dieu. Lorsqu'il a mis fin au déluge, il décide de ne plus réitérer cette violence ultime. Dieu met son arc dans le ciel, le symbole guerrier se transforme en un « arc-en-ciel », et devient signe d'une alliance entre Dieu et l'humanité. Dieu constate que la violence est une composante de l'homme : « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme parce que les projets de son cœur sont mauvais dès son enfance, plus jamais je ne frapperai les êtres vivants comme je l'ai fait » (Gn 8, 21). Dieu accepte que l'homme ne soit pas « parfait », il reste tenté par la

violence pour résoudre des conflits ou pour imposer ses idées. 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. Cette idée du « *Gott mit uns* » a connu tout au long des siècles une grande popularité parmi les puissants de ce monde. La Bible cependant nous montre une évolution qui met en question l'utilisation de Dieu pour justifier la violence des hommes.

#### DU SEIGNEUR « HOMME DE GUERRE » AU DIEU QUI SOUFFRE AVEC LES HOMMES

Dans le chant qui suit l'épisode de la traversée de la mer et de l'anéantissement des Égyptiens, on trouve les affirmations suivantes : « Ma force et mon chant, c'est Yahvé. Il a été pour moi une force de salut [...] Yahvé est un guerrier. Yahvé est son nom » (Ex 15, 2-3). Ici, le Dieu d'Israël est qualifié de guerrier, et la sortie d'Égypte est comprise comme une guerre divine. La violence est donc clairement présente dans l'événement fondateur d'Israël. Ce chant n'est-il pas la meilleure légitimation de toutes les violences que commettent ceux qui se croient élus par Dieu? Ce faisant, ils oublient que le Psaume qui célèbre la délivrance d'Israël est une interprétation *a posteriori* d'un événement qui reste insaisissable pour l'historien. L'auteur de ce psaume veut justement mettre en garde contre l'idée que c'est par sa propre force qu'Israël a pu obtenir la libération de l'oppression. Le récit même de la délivrance lors du passage de la mer des Joncs va exactement dans la même direction (Ex 13-14). Lorsque les Égyptiens rattrapent les Israélites qui se trouvent coincés au bord de la mer, ceux-ci regrettent d'avoir fui l'esclavage. Ils reprochent à Moïse de les avoir arrachés à la violence du Pharaon : « Ne te l'avions-nous pas dit en Égypte : Laissons-nous servir les Égyptiens! Mieux vaut pour nous servir les Égyptiens que mourir dans le désert. » Mais Moïse répond avec une assurance qui ne peut se fonder sur les évidences : « N'ayez pas peur! Tenez bon! Et voyez le salut que Yahvé réalisera pour vous aujourd'hui [...]. C'est Yahvé qui combattra pour vous. Et vous, vous resterez tranquilles! » (Ex 14, 12-14.)

Cet appel présente l'affrontement entre l'armée du Pharaon et les fuyards israélites comme une « guerre de Yahvé » et souligne ainsi la

souveraineté du Dieu d'Israël face à l'Égypte et ses dieux. Mais ce qui est particulièrement remarquable, c'est l'exhortation adressée à Israël de se tenir tranquille. C'est Yahvé seul qui combat, Israël n'a rien d'autre à faire qu'à voir et croire. Ce récit a été sans doute écrit au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., à un moment où les Babyloniens s'étaient emparés du royaume de Juda. Ils avaient détruit Jérusalem, le temple et le palais et une partie de la population se trouvait exilée à Jérusalem. Ex 14 s'adresse donc à des Judéens privés de toute puissance politique et guerrière, et dans l'incapacité de recourir à la violence pour être les instruments de leur propre délivrance. La libération ne peut venir que de Yahvé. En même temps, ce récit affaiblit l'historicité d'un recours à la violence. La guerre humaine se fonde et se perd dans l'action libératrice de Dieu.

Lorsque Cyrus, roi des Perses, a mis fin à l'Empire babylonien (en 539 avant J.-C.), la possibilité d'un retour des exilés judéens s'ouvrit. Un prophète anonyme qui s'exprime dans la deuxième partie du livre d'Ésaïe annonce le retour de la captivité babylonienne, en comparant ce retour à un nouvel exode. Cependant, ce dernier fait apparaître un nouveau visage de Dieu. Tout d'abord il annonce la libération des exilés à la manière du premier exode : « Yahvé sort comme un héros, il éveille sa passion jalouse comme un homme de guerre [...] il triomphe de ses ennemis » (Es 42, 13). Mais ce verset est immédiatement suivi d'un discours divin qui est plus qu'étonnant : « Depuis trop longtemps j'ai gardé le silence, je me tais, je me contiens, maintenant comme une femme au travail je gémiss, je suffoque et je suis haletant » (Es 42, 14). La délivrance du peuple exilé est présentée comme une nouvelle naissance d'Israël et Dieu comme une mère qui met au monde son peuple. Ce texte met en scène le passage étonnant d'un Dieu violent, guerrier à un Dieu maternel qui souffre, qui « entre en passion » pour son peuple. Les évangiles reprendront à leur manière les thèmes de la passion et de la souffrance divines pour montrer que Dieu est prêt à tout pour mettre fin à la violence. Les auteurs de la Bible ne nient pas la réalité de la violence tout en étant convaincus que le projet de Dieu pour l'homme est de sortir de cette violence.

## NOTES

1. Jean Bergeret, *La Violence et la vie. La face cachée de l'Edipe*, Payot, Bibliothèque scientifique, 1994, p. 9.
2. Roger Dadoun, *La Violence. Essai sur l'« homo violens »*, Hatier, 1993.
3. Quelques pistes sont développées dans le n° 105 de la revue *Le Monde de la Bible* (1997) qui est consacré à l'histoire de Caïn et Abel.
4. Il est possible que Gn 4 conserve la mémoire de cet antagonisme anthropologique, mais cet élément ne joue plus de rôle central dans le récit actuel.
5. Sans vouloir entrer ici dans une analyse de ce texte, remarquons seulement que la transgression de l'interdit en Gn 3 ne devrait nullement être qualifiée de péché. Si l'on lit attentivement ce récit, on constate en effet que la désobéissance d'Ève et d'Adam est quasiment nécessaire pour affirmer la liberté et l'autonomie de l'humanité.

## BIBLIOGRAPHIE

Pour approfondir ce thème de la violence des hommes et celle de Dieu, on peut consulter les ouvrages suivants :

- DOUSSE, Michel, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités », 2002.
- GIBERT, Pierre, *L'Espérance de Caïn. La violence dans la Bible*, Paris, Bayard, 2002.
- WENIN, André, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », 1998.