

Caïn et Abel. Un récit, des lectures

Le récit de Caïn et Abel, Genèse 4,1-16, a conservé et déployé sa force de suggestion à travers les siècles dans notre culture occidentale. Sa brièveté recèle une extraordinaire densité, capable de dégager une énergie phénoménale. [...] D'où jaillit la violence qui anéantit la vie humaine ? Pourquoi l'adage *Homo homini lupus* reste-t-il si tristement vrai ? C'est une question inévitable et toujours actuelle. Je crois que le récit de la Genèse se pose la même question¹.

À l'instar des deux pages qui le précèdent où la création du monde et de l'humanité est racontée dans un style relevant, l'un du poème liturgique, l'autre du style mythique, le récit très succinct du premier fratricide aborde une redoutable question qui est de tous les âges et de toutes les contrées : celle de la violence. Il campe aussi d'emblée une thématique qui se prolonge ensuite dans l'ensemble du livre de la Genèse : la fraternité et sa difficile émergence due, précisément, à la menace que la violence fait peser sur elle².

L'histoire de l'interprétation du texte dans l'exégèse moderne peut se diviser en deux périodes majeures. Jusque dans les années 1970, une interprétation collective a prévalu. Caïn – le véritable protagoniste du récit – était vu comme représentant une entité ethnique, en raison du lien entre le personnage et la tribu des Qénites mentionnée à diverses reprises dans la Bible hébraïque³. Ce groupe adorateur du dieu d'Israël Yhwh menait, selon les données bibliques, une existence nomade non loin des terres cultivées. La base de notre récit, ou du moins une première version, pourrait être une légende tribale ou un récit étiologique concernant ce groupe. En situant l'histoire dans un nouveau contexte, l'écrivain jahviste lui aurait donné une ampleur universelle, la dépouillant « de ses circonstances historiques et (l')élargi(ssant) aux dimensions de l'homme originel et universel ». Elle est devenue de la sorte une histoire exprimant « quelque chose de la nature générale de l'homme, en la condensant dans une scène d'une violence élémentaire »⁴.

À partir du troisième quart du XX^e siècle, les exégètes ont renoncé à cette lecture, en raison de la proximité de notre récit avec la page qui précède – le récit de l'Éden – et en particulier de leur structure très semblable. De cette similitude, on a conclu qu'il s'agissait moins d'un récit hétérogène repris par le Jahviste que d'une composition originale de cet auteur⁵. À partir de là, la quasi-totalité des études considèrent que ce texte doit être lu comme l'histoire de deux frères et de leur rivalité. C'est aussi à ce moment que le récit a été considéré comme une unité littéraire sans qu'il ne soit plus guère question d'une histoire dont il serait le résultat⁶. Aujourd'hui, les critiques rangent l'histoire de Caïn dans les textes dits « non-P » (non sacerdotaux⁷) mais en situer la rédaction avec un minimum de précision relève de la gageure⁸.

¹ Luis Alonso Schökel, *¿ Dónde está tu hermano ? Testos de fraternidad en el libro del Génesis*, Istitución San Jerónimo, Valencia, 1985, p. 21. Trad. italienne *Dov'è tuo fratello ?*, Brescia, Paideia, 1987.

² Pour un développement succinct, voir André Wénin, « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », dans Idem (éd.), *Studies in the Book of Genesis*, Leuven, University Press-Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 155, 2001, p. 3-34, en particulier 22-32. Paul Ricœur « Le paradigme de la traduction », *Esprit*, juin 1999, p. 8-19, écrit que « le meurtre d'Abel [...] fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une simple donnée de la nature » (p. 13).

³ Voir par ex. Nb 24,21 ; Jg 1,16 (clan du beau-père de Moïse) ; 4,11 ; 1 S 15,6 ou 2 Ch 2,55 où les Récabites (voir 2 R 10,15 ; Jr 35) sont liés à ce groupe tribal. Sur cette hypothèse, voir entre autres Gerhard von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et fides, 1968 (orig. allemand 1949), p. 104-106.

⁴ von Rad, *La Genèse*, p. 105-106.

⁵ Claus Westermann, *Genesis 1–11. A Commentary*, Minneapolis, MN, Augsburg Publishing House, 1984 (orig. Allemand 1974) est un bon témoin du glissement d'une lecture à l'autre. Voir sa brève histoire de l'interprétation p. 282-287.

⁶ Des exceptions existent. Voir par exemple Jan Christian Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 94 (2014) 34-35 (et les auteurs cités en note) propose de voir aux v. 6-7 une addition tardive.

⁷ Voir par ex. David M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 1996, p. 69-70.

⁸ À titre d'exemple, Carr, *Reading the Fractures*, p. 246-247 estime que le matériau non-P en Gn 1–11 est préexilique, et il est rejoint en cela par Thomas Römer, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides, « Essais bibliques » 27, 2009, p. 110 qui le fait remonter au VII^e siècle. En revanche Federico Giuntoli, *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, « Nuova versione della Bibbia dai testi antichi » 1/1, 2013, p. 116 situe la composition littéraire de Gn 4,1-16 après l'exil, et même après l'auteur sacerdotal, et cela, même s'il ne nie pas que des traditions anciennes ont pu l'alimenter. Vu que Gn 4,1-16 n'a aucun écho dans le reste de la Bible hébraïque et est très lié à Gn 2,4–

Dans cette étude, j'envisagerai le récit unifié sous trois angles successifs : en premier lieu sa structure littéraire et son analogie avec le récit de l'Éden ; ensuite les nombreuses questions qu'il soulève ; enfin une proposition de lecture. Voici tout d'abord une traduction littérale du texte dans sa version massorétique.

1 Et l'Humain (*hā'ādām*) avait connu Vivante (Ève) sa femme et elle fut enceinte et elle enfanta Caïn, et elle dit : *J'ai acquis (qānīti) un homme avec YHWH !* **2** et elle continua à enfanter son frère Abel. Et Abel fut pasteur de petit bétail tandis que Caïn fut travailleur de l'humus.

3 À la fin de jours, Caïn fit venir du fruit de l'humus en hommage pour YHWH, **4** et Abel fit venir lui aussi des aînées de son petit bétail et de leur crème / graisse ; et YHWH regarda vers Abel et vers son hommage, **5** mais vers Caïn et vers son hommage, il ne regarda pas, et cela brûla beaucoup pour Caïn et sa face tomba. **6** Et YHWH dit à Caïn : *Pourquoi cela brûle-t-il pour toi et pourquoi ta face tombe-t-elle ? 7 N'est-ce pas, si tu fais bien, élévation ? Mais si tu ne fais pas bien, à l'ouverture, ratée [péché] n'est-elle pas tapi⁹ et vers toi son désir (ne va-t-il pas) ? Mais toi tu peux le dominer.* **8** Et Caïn dit à Abel son frère, et, quand ils étaient dans la campagne, Caïn se dressa vers Abel son frère et le tua.

9 Et YHWH dit à Caïn : *Où est Abel ton frère ?*, et il dit : *Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère, moi ?* **10** Et il dit : *Qu'as-tu fait !/? La voix des sangs de ton frère crient vers moi loin de l'humus.* **11** Et maintenant, maudit, toi, loin de l'humus qui a ouvert sa bouche pour prendre les sangs de ton frère de ta main. **12** Quand tu travailleras l'humus, qu'il ne continue pas à te donner sa force. Tu seras tremblant et errant dans le pays. **13** Et Caïn dit à YHWH : *Ma faute [et sa conséquence] est plus que je ne peux (sou)lever.* **14** Voici, tu m'as chassé aujourd'hui loin de la face de l'humus ; loin de ta face je me cacherai et je serai tremblant et errant dans le pays et quiconque me trouve me tuera. **15** Et YHWH lui dit : *Eh bien ! Quiconque tue Caïn, sept fois il sera fait vengeance.* Et YHWH mit sur Caïn un signe pour que ne le frappe pas quiconque le trouve.

16 Et Caïn sortit loin de la face de YHWH et il habita dans le pays de Nôd [= Errance] à l'orient d'Éden.

1. Structure littéraire et analogie avec Gn 2-3

Regarder la structure littéraire d'un texte est une façon d'en acquérir une vision pour ainsi dire panoramique, mais aussi prendre la mesure de sa cohérence interne. Une organisation *grosso modo* concentrique semble émerger. Au verset 1, Caïn, le fils de ceux qui viennent d'être chassés du jardin d'Éden vers l'orient (voir 3,24), est associé à Yhwh au moment de sa naissance (4,1). À la fin du récit, le même Caïn, qui reçoit pourtant la protection de Yhwh (v. 15), s'éloigne de lui et va résider à l'orient d'Éden (v. 16). Au départ, il est celui qui travaille l'humus et en tire des fruits (v. 2-3) ; au terme, s'il veut travailler l'humus, il n'en recevra plus rien et deviendra dès lors un errant (v. 12-14). Au centre, encadrant le récit du fratricide (v. 8), Yhwh parle par deux fois à Caïn : avant le meurtre, il ne regarde pas son offrande mais le fait réfléchir dans l'espoir qu'il agisse bien (v. 5-7) ; après l'assassinat, il dialogue avec lui à propos de ce qui vient de se passer et de la malédiction que le fratricide a ainsi amenée sur lui-même (v. 9-11)¹⁰. Les éléments rapprochés par cette organisation concentrique concernent Caïn et Yhwh mais laissent Abel hors champ. Il ressort de là que c'est bien l'aîné des deux frères qui est au cœur du récit : c'est sa destinée qui bascule lorsqu'il néglige ce que Yhwh lui a dit et qu'il se laisse entraîner par sa violence¹¹.

Comme je l'ai dit, l'analogie frappante avec le récit de l'aventure des parents des deux frères a joué un grand rôle dans le revirement des exégètes au sujet de la signification origininaire du récit. Cette analogie est mise en évidence dans ce tableau inspiré par une étude fouillée de Pierre Auffret¹².

3,24, Andrés Ferrada, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 : hermandad y violencia », *Teología y Vida* 57 (2016), p. 362-365 estime également que le texte – d'orientation sapientielle, selon lui – est récent.

⁹ *Sic*. En hébreu, le substantif *ḥattā't* est féminin, mais les accords se font au masculin. Voir plus loin. De même au v. 10, le verbe est au pluriel alors que le sujet (la voix) est au singulier. Ma proposition de traduction respecte les bizarreries de l'hébreu.

¹⁰ Pierre Auffret, *La sagesse a bâti sa maison*, Fribourg-Göttingen, Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, « Orbis Biblicus et Orientalis » 49, 1982, p. 54 propose une structure approachante. Ferrada, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 », p. 349, après l'étude de la syntaxe des verbes, observe que les v. 1-5 et 15b-16, de même que le centre au v. 8, sont de la narration, alors que les v. 6-7 et 9-15a sont des discours. Cela recoupe la structure proposée ici.

¹¹ Malgré son évidence, ce constat n'est pas toujours fait. Voir cependant Joel N. Lohr, « Righteous Abel, Wicked Cain : Genesis 4:1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament », *Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009), p. 495 qui reprend Anne-Laure Zwilling, « Caïn versus Abel (Gn 4,1-16) », dans Camille Focant et André Wénin (éds), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven – Paris – Dudley, MA, University Press – Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 191, 2005, p. 510.

¹² Auffret, *La sagesse a bâti sa maison*, p. 57-65. D'autres auteurs ont relevé ces rapports, de façon moins précise, il est vrai. Par ex. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Waco, TX, Word Books, « Word Biblical Commentary » 1, 1987, p. 99-100, André Kabasele Mukenge, « Relecture de Gn 4,1-16 dans le contexte africain », dans J.-M. Auwers et A. Wénin (éds), *Lectures et relectures de la Bible. FS P.-M. Bogaert*, Leuven, University Press-

<p>2,4b-25 : l'humain et sa femme — humain créé : * travail de l'humus (v. 5) * maîtrise sur les animaux (v. 19) — YHWH-dieu <i>fait venir</i> la femme à l'humain qui voit sa limite ("nu" : v. 25) = épreuve de la limite (convoitise)</p>	<p>4,1-5 : les deux frères — naissance des deux frères (v. 1-2) * Caïn : travail de l'humus * Abel : pasteur de petit bétail — frères <i>font venir</i> les offrandes à YHWH qui refuse celle de Caïn = épreuve de l'envie (v. 3-5)</p>
<p>3,1-13 : le choix malencontreux — dialogue sur la tentation (v. 1-5) avec le serpent parlant du dieu pour mener la femme au péché — récit de la faute (v. 3-7) — dialogue avec YHWH sur la faute (v. 8-13) * <i>Voix de YHWH-dieu dans le jardin</i> ** <i>Où es-tu ?</i> refus de responsabilité « <i>qu'as-tu fait là ?</i> »</p>	<p>4,6-10 : la faute de Caïn — dialogue sur la tentation (v. 6-7) avec YHWH parlant du péché (= bête) pour en détourner Caïn — récit de la faute (v. 8) — dialogue avec YHWH sur la faute (v. 9-10) ** <i>Où est Abel ton frère ?</i> refus de responsabilité « <i>qu'as-tu fait ?</i> » * <i>Voix du sang de ton frère vers moi</i></p>
<p>3,14-24 : sentence et réaction — <i>maudit l'humus à cause de toi...</i> travail pénible, peu productif (v. 14-19) — protestation de l'humain : la vie continue : Ève vivante (v. 20) bonté de YHWH-dieu : tuniques de peau (protection) (v. 21) — exécution du châtement (v. 22-24) * humain chassé du jardin * pour travailler l'humus * à l'orient d'Éden</p>	<p>4,11-16 : sentence et réaction — <i>maudit, toi, loin de l'humus...</i> travail inutile et errance (v. 11-12) — contestation de Caïn : peur de la mort (v. 13-14)¹³ bonté de YHWH qui met un signe à Caïn pour le protéger (v. 15) — exécution du châtement (v. 16) * Caïn s'éloigne de YHWH et du jardin * en terre d'errance (Nôd) * à l'orient d'Éden</p>

En comparant les deux parties du tableau, on perçoit combien le déroulement de l'action de notre récit est parallèle à celui du récit de l'Éden, en particulier à partir des dialogues qui précèdent l'action qui fait basculer les situations vers le mal : la consommation du fruit liée à la convoitise (3,6), et le meurtre du frère lié à l'envie incontrôlée (4,8). Immédiatement après ces faits, une question de la divinité souligne l'enjeu de ce qui s'est produit : d'un côté (« Où es-tu ? »), la relation à Yhwh-dieu devant qui les humains se cachent ; de l'autre (« Où est ton frère ? »), le rapport au frère que Caïn dit ne pas connaître. De part et d'autre, la question est suivie d'un « Qu'as-tu fait ? » préluant à une malédiction, le geste posé étant ainsi déclaré porteur de mort.

L'analogie souligne que les deux histoires sont intimement liées, même si l'humain et Ève n'apparaissent qu'au tout début du chapitre 4 (v. 1-2a)¹⁴. Mais le parallèle met également en évidence des différences significatives, en particulier l'escalade dans la gravité de l'acte commis et sa conséquence : en Genèse 4, ce n'est plus seulement le sol qui, maudit, va rendre pénible le travail humain, c'est Caïn lui-même qui est maudit par le sol au point que, contraint de cesser son travail d'agriculteur, il devient un errant. Il vivra encore plus loin du jardin et de l'arbre de la vie que ses parents, même si, tout comme eux, il est l'objet de la protection de Yhwh, de qui pourtant sa faute l'a éloigné.

2. Un texte grevé de difficultés

Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 144, 1999, p. 429, et surtout Todd L. Patterson, *The Plot-Structure of Genesis*, Leiden, Brill, « Biblical Interpretation Series » 160, 2018, p. 61-62.

¹³ Selon Jean-Claude Giroud, « Genèse 4-5 : Caïn et Abel – Quand s'engage la "génération"... », *Sémiotique et Bible* 164 (2016), p. 35, la peur de Caïn est une sorte de nudité que Yhwh va protéger.

¹⁴ En ce sens Laurence E. Turner, *Genesis*, Sheffield, Academic Press, « Readings », 2000, p. 35 enregistre rapidement non seulement la similitude des structures, mais aussi de nombreux contacts verbaux entre les deux textes, depuis l'utilisation du verbe « savoir/connaître » (3,5.7.22 et 4,1.9) jusqu'à la répétition d'une phrase (3,16b repris en 4,7b) et des termes d'une malédiction (3,17-19 et 4,11-12). Pour ces liens lexicaux, voir en particulier Patterson, *The Plot-Structure*, p. 62-67.

Il serait possible d'exploiter davantage le parallèle entre les deux récits, mais cela risquerait de nous éloigner du sujet principal, l'histoire de Caïn¹⁵. Ce récit très succinct présente de nombreuses difficultés qui rendent l'interprétation malaisée en raison de blancs importants et de divers points imposant des choix, tous sujets à débats¹⁶. Je voudrais les passer en revue dans le but de montrer pourquoi les interprétations diffèrent parfois sensiblement, en particulier autour de la question de savoir pour quelle raison la divinité ne regarde pas l'offrande de Caïn¹⁷. C'est par là que je vais commencer.

« YHWH regarda vers Abel et vers son offrande, mais vers Caïn et vers son offrande, il ne regarda pas » (v. 4b-5a). Pourquoi cela ? Sur cette question cruciale pour l'interprétation, les auteurs se divisent¹⁸. Une minorité enregistre simplement l'attitude divine sans en chercher la raison : à leurs yeux, il s'agit soit d'une simple ellipse narrative¹⁹, soit d'un favoritisme de fait qui inscrit dans le récit l'inégalité entre êtres humains, une situation très souvent perçue comme injuste²⁰. La question ainsi soulevée porte alors sur la façon d'affronter cette situation²¹. Pour une majorité de commentateurs cependant, cette première position pose problème dans la mesure où, dans le récit, c'est Yhwh qui crée cette inégalité. Partant de l'idée que Dieu ne peut être injuste, ils cherchent des raisons à sa façon d'agir, et cela, dans quatre directions, dont deux sont attestées dès l'Antiquité. La raison peut venir de

¹⁵ Le nom de Caïn signifie « lance » en 2 Sam 21,16 mais il s'agit d'un hapax dans le corpus biblique. En araméen, *qenāyā'* signifie « forgeron ». Certains soulignent qu'il peut faire jeu de mots non seulement avec le verbe *qānāh* (« acquérir », rarement « créer ») comme en 4,1, mais aussi avec *qānē'* (« être jaloux »). En ce sens, Luc Bulundwe, « Caïn et Marthe, cancre ou héros ? », p. 340. Ferrada, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 », p. 341 signale que certains auteurs voient dans les verbes « il se dressa » (*wayyāqom*, v. 8) et « il sera vengé » (*yuuqām*, v. 15) des jeux de mots sur le nom de Caïn.

¹⁶ Voir par ex. Karolien Vermeulen, « Mind the Gap : Ambiguity in the Story of Cain and Abel », *Journal of Biblical Literature* 133/1 (2014) 32 : « From the very beginning of the story the audience is lacking substantial information. Moreover, this is only the first of many more gaps in Genesis 4. Commentators have set forth a variety of explanations as to what is missing in vv. 4 and 5, in which God accepts Abel's sacrifice and rejects Cain's. On what basis does this happen ? Are their offerings not similar, both labeled as מִנְחָה [*minhā*] ? Or what are we to think about the ambiguous oracle of v. 7 ? Further, what did Cain say to Abel in v. 8 before they went to the field ? And did Abel answer ? Was there first a quarrel or was it cold-blooded murder ? Another crux is the lack of a proper punishment, as expected in the context of the lex talionis, on the one hand, and the clear condemnation of murder elsewhere in the Hebrew Bible, on the other. » Alain Gignac, « Caïn, protégé du Seigneur ? Les voies de Genèse 4,1-16 dans une perspective narratologique », *Théologiques* 17/2 (2009), p. 115-118, souligne également la complexité du récit, de même que Jan Christian Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 94 (2014) 27-50, un article dont le but est de montrer comment les difficultés du texte « ont provoqué un processus d'interprétation varié déjà dans le judaïsme hellénistique et dans l'antiquité tardive » (y compris le Coran) (p. 29).

¹⁷ Pour cette enquête, je me base essentiellement sur les commentaires et études cités en bibliographie, en suivant comme guide le récent (nov. 2018) et volumineux commentaire de Georg Fischer, *Genesis 1-11*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament », 2018, p. 273-327. Sa revue de la littérature est en effet assez large.

¹⁸ Sur cette question, voir en particulier R. Walter L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis*, New York, Cambridge University Press, « Old Testament Theology », 2009, p. 88-101. Il discute la thèse de Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University Press, 1997, selon qui l'attitude de Yhwh est sans raison. Luc Bulundwe, « Caïn et Marthe, cancre ou héros ? Lecture synoptique de deux récits de fratrie », *Études Théologiques et Religieuses* 88/3 (2013), p. 342-344 parcourt lui aussi les diverses possibilités. Quant à Kabasele Mukenge, « Relecture de Gn 4,1-16 », p. 430-432, il recense les lectures anciennes (Targum, Nouveau Testament, Philon, Chrysostome...).

¹⁹ C'est la position d'Anne-Laure Zwillig, *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, « Lectio divina » 238, 2010, p. 35. Voir aussi Gignac, « Caïn, protégé du Seigneur ? », p. 121 : « À s'en tenir au texte, la raison du refus divin est dérobée au lecteur – qui pourrait même avoir tendance à percevoir la décision du Seigneur comme arbitraire. Le narrateur, quant à lui, ne se prononce pas ».

²⁰ On trouve cette position par ex. chez Walter Brueggemann, *Genesis*, Atlanta, GA, John Knox Press, « Interpretation », 1982, p. 56 : « Life is unfair. God is free ». Plus clairement encore, Donald E. Gowan, *Genesis 1-11. From Eden to Babel*, Grand Rapids, MI – Edinburgh, U.K., Eerdmans – Handsel Press, « International Theological Commentary », 1988, p. 67, Römer, *Dieu obscur*, p. 112-113 ou encore Alfred Marx, « Caïn et Abel (Genèse 4,1-16) », dans C. Grappe et A. Marx, *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève, Labor et fides, « Essais bibliques » 42, 2008, p. 19-20 qui fait aussi l'hypothèse que Yhwh se distancie du fils que sa mère a rapporté à lui en commentant son nom au v. 1b.

²¹ C'est la question que soulève Kabasele Mukenge, « Relecture de Gn 4,1-16 », p. 424 à la suite de Eugen Drewermann, *Le mal. Structure et permanence*. Vol. 1, Paris, Cerf, 1995, p. 119.

la divinité qui préfère l'odeur du sacrifice animal, privilégie les pasteurs aux agriculteurs, ne peut accepter une offrande tirée de la terre qu'il a maudite (voir 3,17), ou encore choisit qui il veut – « mystère de l'élection » qui se vérifie à diverses reprises dans la suite de la Genèse où Yhwh préfère souvent le plus jeune (Isaac, Jacob, Joseph)²². À défaut de tenir à Yhwh lui-même, la raison peut être liée à l'idée de la rétribution. En ce sens, ce peut être l'offrande qui est en cause : Abel attire le regard divin parce qu'il est meilleur en ce qu'il présente les premiers-nés et la graisse réservée à la divinité, alors que Caïn offre simplement des fruits et non, par exemple, les prémices de sa récolte²³. Mais, la raison peut tenir aux offrants eux-mêmes : Caïn ne pouvant soutenir la comparaison avec Abel « le juste » (Mt 23,35), il est normal que Yhwh choisisse le cadet : pour certains, le frère aîné est carrément mauvais (1 Jn 3,12)²⁴ ; pour d'autres, il n'est pas présent dans son offrande, à la différence de son frère²⁵. Enfin, une dernière explication lie cette préférence de Yhwh aux circonstances de la naissance des frères (v. 1-2a) : à Abel dont l'arrivée n'a pas été saluée par sa mère, Yhwh accorde ici toute sa considération, tandis qu'en imposant un manque à Caïn que sa mère a survalorisé, il cherche à l'éduquer²⁶.

Une autre *crux* attend le lecteur au verset 7, quand Yhwh dit à Caïn : « N'est-ce pas, si tu fais bien, élévation ? Mais si tu ne fais pas bien, à l'ouverture, ratée n'est-elle pas tapi et son désir (n'est-il pas) vers toi ? Mais toi, tu le domineras. » Dans cette déclaration, plusieurs mots posent problème, en plus de la syntaxe²⁷. Ouverte par une marque d'interrogation (« N'est-ce pas ? »), la première partie est une question. Mais cette marque vaut-elle aussi pour la seconde partie, et, si oui, sur quels éléments porte-t-elle ? Ensuite pourquoi le participe et les pronoms se rapportant au terme féminin « ratée » (*hattā't*, souvent traduit « péché », mais désignant d'abord un raté, un échec) sont-ils au masculin (« tapi », « désir de lui », « tu le domineras ») ? Si l'alternative (« si... si non... ») indique que Caïn doit faire un choix, quelle portée a la forme verbale *Yiqtol* du verbe qui lui suggère le bon choix (*timšol*)²⁸ : Yhwh affirme-t-il que Caïn l'emportera (affirmatif : « tu le domineras »), le pousse-t-il à s'interroger

²² Voir par ex. von Rad, *La Genèse*, p. 101-102 ou Martin Kessler et Karel Deurloo, *A Commentary on Genesis. The Book of Beginnings*, New York-Mahwah, NJ, Paulist Press, 2003, p. 61, ou Lohr, « Righteous Abel, Wicked Cain », p. 495. Dans le cadre de l'interprétation collective de la figure de Caïn, on a fait état d'une préférence de Yhwh pour les pasteurs. En ce sens, Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 43.

²³ En ce sens déjà, la Lettre aux Hébreux (He 11,4), Flavius Josèphe, Philon d'Alexandrie (pour les références et les textes, voir Dominique Cerbelaud et Gilbert Dahan [éds], *Caïn et Abel. Genèse 4*, Paris, Cerf – Évangile et vie, 1998, p. 12-15). Chez les modernes, voir par ex. Robert Alter, *Genesis. Translation and Commentary*, New York, Norton, 1996, p. 16. À noter que la traduction de la LXX laisse penser qu'un péché a été commis en cours de rite (voir texte ci-dessous à la note 26). À ce propos, Lohr, « Righteous Abel, Wicked Cain », p. 486-491 montre que la LXX, au moyen d'un certain nombre de choix, éclaire Caïn de façon négative en supprimant quelques imprécisions de l'hébreu (liste p. 491). Les textes parlant de Caïn dans le Nouveau Testament (Mt 23,34-36 ; He 11,4 ; 12,24 ; 1 Jn 3,12) subissent cette influence, montre-t-il p. 493-494. Voir aussi Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », p. 35-36, qui souligne la fortune de cette lecture chez Philon ou dans les targoums.

²⁴ Selon le targoum, c'est Sammael, l'ange du mal, qui serait le géniteur de Caïn. À ce sujet, Florentino García Martínez, « Caïn, su padre y el origen del mal », dans Vicente Collado Bertomeu (éd.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, « Analecta biblica » 151, 2003, p. 17-35. En Sg 13,10, l'allusion à Caïn est claire : il est décrit comme l'injuste qui se détourne de la sagesse et qui, par son fratricide, se donne à lui-même la mort.

²⁵ En ce sens, Marie Balmory, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset, 1999, p. 115-117 qui se base sur le fait qu'au v. 4, les offrandes d'Abel présentent 3 possessifs suggérant qu'il est dans ce qu'il offre à Yhwh, alors qu'au v. 3, aucun possessif ne relie Caïn à son offrande. Giroud, « Genèse 4-5 », p. 30 évoque aussi cette possibilité.

²⁶ Je reviendrai sur cette explication plus loin. Pour cette position que j'ai proposée dès 2002 (« Le meurtrier d'Abel », *Biblia* 10 [juin-juillet 2002] 10-15), voir par ex. Danielle Ellul, « Caïn et Abel ou l'impossible fraternité ? », dans Pierre Debergé *e.a.*, *Mythes bibliques, questions essentielles*, Toulouse, Institut catholique, « Cahiers de la Faculté de théologie » 14, 2004, p. 32. Lytta Basset, « Où est ton frère "souffle" ? », *Études Théologiques et Religieuses* 73 (1998) 329, estime pour sa part que Yhwh refuse l'offrande de Caïn parce qu'il désire engager le dialogue avec lui.

²⁷ En témoignent les versions anciennes qui se débrouillent comme elles peuvent. Voir par ex. la LXX : « Si tu as présenté [le sacrifice] correctement, mais partagé non correctement, n'as-tu pas péché ? Reste tranquille. Que vers toi aille son mouvement et toi tu le commanderas. » (Trad. Marguerite Harl, voir son commentaire dans *La Bible d'Alexandrie. 1. La Genèse*, Paris, Cerf, 1994, p. 114-115).

²⁸ Pour les nuances multiples de cette forme, voir Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1965, § 113 (en particulier b, l, m, n).

sur la possibilité de le faire (interrogatif : « ne domineras-tu pas ? »), lui impose-t-il de le faire (impératif « tu dois dominer »), ou l'y encourage-t-il (conatif : « tu peux dominer ») ? Voilà pour la syntaxe²⁹.

Côté vocabulaire, les choses ne sont pas plus simples. Qu'est-ce que Caïn est censé « faire bien » : agir bien ? rendre bonne la mauvaise posture dans laquelle il se trouve ? Et que se passera-t-il s'il le fait ? Le mot *š'ēt* est l'infinitif du verbe *nāsā'*, signifiant « lever, élever, porter ». On peut comprendre bien sûr que Caïn relèvera son visage abattu. Mais si ce verbe a « péché » pour objet, il signifie « pardonner » : Yhwh annoncerait alors à Caïn qu'un comportement adéquat lui vaudrait le pardon (ce qui suppose qu'il ait péché). Le verbe connote aussi l'idée d'accepter (le frère), ou encore la dignité (que Caïn retrouvera)³⁰. Autre terme difficile, le participe « tapi » (*rōbēs*) semble introduire l'image d'un animal couché soit qu'il se repose, soit qu'il s'apprête à bondir. Le fait que l'on parle ensuite de son élan semble imposer le second sens³¹. Cela dit, les auteurs soulignent volontiers la parenté de ce terme hébreu avec l'akkadien *rābišu* qui désigne un démon gardien des entrées. Ce lien pourrait expliquer entre autres choses la forme masculine du terme³².

La finale de cette phrase de Yhwh pose encore une autre question, car elle reprend une expression que la même divinité dit à la femme au chapitre précédent : « vers ton homme ton désir, mais lui dominera sur toi » (3,16b). En quel sens entendre cette reprise ? Faut-il y voir un rapport d'analogie : de même que la femme réclame son indépendance mais se heurte au pouvoir de l'homme qui la domine, de même Caïn doit dominer la faute qui veut s'imposer à lui ? Ou : de même que le péché aspire à dominer Caïn, celui-ci doit lui résister³³ ? Ou encore : de même que la femme est sous la protection de l'homme, l'aîné doit protéger son jeune frère³⁴ ? Mais il pourrait aussi s'agir d'une relation de conséquence : en reprenant les mêmes mots, Yhwh suggère que Caïn souffre des suites de la domination de l'homme sur la femme lors de sa conception, mais il ajoute qu'il peut dominer cette souffrance³⁵.

La suite immédiate de la parole divine est un autre point difficile. Le texte hébreu est le suivant : « Et Caïn dit à Abel son frère et quand ils étaient dans la campagne... » (v. 8a). En hébreu, le verbe utilisé, *'amar*, « dire », est toujours suivi d'un discours cité en style direct ou indirect. Or, aucun discours de Caïn n'est rapporté. Plusieurs solutions ont été proposées. Les versions, parmi lesquelles la LXX, introduisent un discours également attesté dans le Pentateuque samaritain : « allons aux champs »³⁶. La campagne étant loin des lieux habités, une telle invitation serait un signe de la préméditation du meurtre. Mais en général les spécialistes estiment que le texte massorétique

²⁹ Ici, je n'envisage pas les auteurs qui proposent de modifier le texte reçu. Pour les diverses propositions, voir Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, « New International Commentary on the Old Testament », 1990, p. 225-226.

³⁰ Sur ce terme, voir en particulier Hamilton, *Genesis. Chapters 1–17*, p. 226-227, ou Wenham, *Genesis 1–15*, p. 104-106. Pour d'autres possibilités encore, voir Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », p. 40.

³¹ Cela irait dans le sens de Si 27,10 : « Le lion est à l'affût de sa proie : ainsi le péché guette ceux qui pratiquent l'injustice ».

³² Voir la plupart des commentaires classiques (par ex. Westermann, *Genesis 1–11*, p. 299 et 301) ou Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », p. 44, qui mentionne néanmoins, dans un long développement (p. 39-45), les réticences de divers auteurs comme par ex. Katharina Heyden, « Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16 », *Biblische Notizen* 118 (2003) 85-109. Ellen van Wolde, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden, Brill, « Biblical Interpretation Series » 6, 1994, p. 53-54, propose quant à elle de lire ce participe masculin comme un participe substantivé apposé à *ḥaṭṭā't* spécifiant ce second terme par l'image d'une bête tapie.

³³ Par ex. Wenham, *Genesis 1–15*, p. 81, Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello ?*, p. 44, ou Turner, *Genesis*, p. 37.

³⁴ En ce sens, Kessler et Deurloo, *A Commentary on Genesis*, p. 62. Dans un autre sens, selon Marx, « Caïn et Abel (Genèse 4,1-16) », p. 20-21 le lien entre 3,16 et 4,7b suggère que « le péché n'est pas une lointaine potentialité, une réalité totalement étrangère à l'homme, mais qu'il en est au contraire très proche, aussi proche que l'est la femme de son mari ».

³⁵ Sur ce point, voir André Wénin, « Caïn. Un récit mythique pour explorer la violence », dans Vicente Collado Bertomeu (éd.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, « Analecta biblica » 151, 2003, p. 46-47, suivi par Guerrie Snyman, « Cain and migration: Opportunity amidst punishment? », *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 75/3 (2019), p. 2. Gignac, « Caïn, protégé du Seigneur ? », p. 123, porte plutôt l'attention sur Ève : « Le lecteur doit-il comprendre que Caïn doit rejeter le programme énoncé pour lui par sa mère ? Inversement, dans ce parallélisme bizarre, une analogie est suggérée entre Péchée et Ève – le personnage divin est-il en train de dévaloriser la mère de Caïn ? »

³⁶ Pamela Tamarkin Reis, *Reading the Lines : A Fresh Look at the Hebrew Bible*, Peabody, MA, Hendrickson, 2003, consacre un chapitre à cette question (« What Cain Said : a Note on Genesis 4:8 », p. 27-36) ; elle maintient la *lectio difficilior* et propose de traduire le syntagme *'amar 'el* par « speak against ». Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », p. 37-38 montre comment les targoums et le Coran introduisent ici des discours sensiblement plus longs.

est à retenir en tant que *lectio difficilior*³⁷. Certains traduisent : « et Caïn parla à son frère », mais ce sens n'est jamais attesté pour le verbe (« parler » se dit *dibber* en hébreu). Certains se basent sur d'autres langues sémitiques pour donner au verbe le sens de « donner rendez-vous » (arabe) ou « regarder, surveiller » (akkadien)³⁸. Enfin, des exégètes plus sensibles à la finesse littéraire de l'hébreu estiment que l'auteur a délibérément omis tout discours pour suggérer que Caïn n'avait rien à dire et pour mettre en opposition son dire vide et l'assassinat du frère³⁹.

La réponse de Caïn à l'interpellation de Yhwh suite au fratricide n'est pas claire en tout point. L'une des questions les plus importantes concerne le sens de la phrase : « ma faute est trop lourde à porter ». Le terme que je traduis par « faute » est polysémique, en effet, de même que le verbe *nāsā'*, « lever, élever », dont il est question ci-dessus. Le substantif *'āwōn* désigne la « faute », mais aussi la « culpabilité » et la « punition ». Quant au verbe, dans le contexte, il peut vouloir dire « porter, soulever » ou « ôter, pardonner ». Que dit donc Caïn, au juste ? Certes, il nomme son acte et y reconnaît une faute morale. Mais proteste-t-il contre Yhwh qui lui impose un châtement trop lourd, trop pénible ? Accepte-t-il sa faute en disant qu'elle est trop grande pour pouvoir être pardonnée ? Ou la reconnaît-il en se plaignant que ses conséquences l'écrasent ? C'est que celles-ci affectent non seulement son frère à qui il a ôté la vie, mais aussi ses parents qui ont perdu un fils (voir 4,25) et Yhwh lui-même, celui qui donne la vie⁴⁰.

Vers la fin du récit, la signification du fameux « signe » que Yhwh met sur Caïn est discutée, sans parler des auteurs qui s'interrogent – en vain selon moi – sur sa nature. Est-il une marque d'infamie au moyen de laquelle Yhwh désigne voire stigmatise celui qui restera à jamais un meurtrier⁴¹ ? Est-il plutôt une marque par laquelle Yhwh protège Caïn, dans la ligne de la menace qu'il vient de proférer contre quiconque s'en prendrait à lui⁴² ? Il serait alors le signe de la miséricorde divine, à l'instar des vêtements dont la divinité a revêtu Adam et Ève après qu'ils ont été démasqués et châtiés (voir 3,11). Sans doute la clause qui suit (« pour que ne le frappe pas quiconque le trouve ») pousse-t-elle à privilégier le second sens. Reste que ce signe constitue aussi un rappel de sa faute et de sa culpabilité.

Tels sont les principaux points débattus dans l'interprétation du récit. Il y en a d'autres, moins importants sans doute, mais qui ont suscité eux aussi des discussions. Beaucoup plus rapidement, voici les principaux⁴³. Pourquoi employer le verbe « connaître » (*yāda'*) pour relater le rapport sexuel, plutôt que les expressions plus courantes « venir vers » (ou « entrer dans ») ou « (se) coucher avec » ? Cela a-t-il un lien avec l'usage de ce même verbe dans le récit précédent où il sert à désigner ce que le serpent décrit comme l'apanage de dieu (3,5) ? Pourquoi Ève parle-t-elle d'acquérir (et non enfanter) un homme (non un enfant) avec Yhwh (plutôt qu'avec son homme), le sens de la préposition « avec » étant lui-même discuté ? Pour quelle raison le nom d'Abel n'est-il pas commenté comme celui de Caïn par une parole jouant sur les sonorités de son nom ? Est-ce parce que le sens de ce nom est clair en lui-même (*hevel*, « buée, vapeur »)⁴⁴ ? Et est-il signifiant dans le cadre de la scène de la naissance – celui qui vient après Caïn est sans consistance, ne compte pas –, ou suggère-t-il seulement le rôle insignifiant qui est celui d'Abel dans la suite, comme beaucoup de commentateurs le soutiennent ?

Concernant les offrandes, l'expression « à la fin de jours » désigne-t-elle la fin de l'année ou d'une saison, ou sert-elle à disqualifier l'offrande de Caïn qui a tardé à la présenter ? Le fait que les deux présents sont désignés par le terme *minḥā* (« hommage, cadeau, offrande ») réservé d'ordinaire aux offrandes végétales a-t-il un sens particulier, notamment par rapport à la démarche d'Abel qui offre des animaux ? Plus globalement, le rapport entre cette scène et les lois sacrificielles énoncées dans la suite de la Torah est parfois débattu⁴⁵. Comment interpréter l'état de Caïn

³⁷ Voir Abraham Tal, *בראשית Genesis*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, « Biblia hebraica quinta » 1, 2015, p. 11 et 88*. Certains auteurs estiment toutefois que l'erreur est du côté du texte massorétique qui a subi une lacune dans la tradition ancienne ; ils traduisent alors le « plus » de la version samaritaine. Ainsi, par ex., Giuntoli, *Genesi 1-11*, p. 113, ou Ferrada, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 », p. 342.

³⁸ Pour les références, voir Wenham, *Genesis 1-15*, p. 81.

³⁹ C'est la position par ex. de Fischer, *Genesis 1-11*, p. 291-292 qui renvoie aussi à Giroud, « Genèse 4-5 », p. 33, selon qui cette façon de raconter « tentait d'inscrire cet enrayage de la mécanique de l'énonciation », la violence se déclenchant faute de parole. Römer, *Dieu obscur*, p. 113 estime que la présence du verbe *'āmar* suggère que Caïn a cherché à parler à son frère mais sans y parvenir ; en ce sens aussi, Drewermann, *Le mal*, p. 207.

⁴⁰ Fischer, *Genesis 1-11*, p. 300-301 clarifie ces trois lectures possibles.

⁴¹ Ainsi Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello ?*, p. 52 : le signe « indique qu'il est proscrit par Dieu et que personne ne peut interférer avec la sentence prononcée par le Juge suprême ».

⁴² En ce sens, par ex. Westermann, *Genesis 1-11*, p. 311-312. Voir en particulier l'exkursus qu'il consacre à ce signe et à son sens, p. 312-315.

⁴³ Parmi d'autres commentateurs, Fischer, *Genesis 1-11*, p. 279-306 me sert de guide pour lister les questions posées par le texte.

⁴⁴ Un quasi-homonyme, *'ābēl*, plus proche encore de la forme pausale du nom d'Abel, *hābel* (employée en 4,2a), signifie le « deuil ».

⁴⁵ Voir par ex. Giuntoli, *Genesi 1-11*, p. 111 qui, à partir de la comparaison avec la législation culturelle postérieure, valorise le sacrifice d'Abel comme « anticipazione del vero culto d'Israele ».

quand il voit que Yhwh regarde Abel et pas lui : « cela brûla beaucoup pour Caïn et sa face tomba » : est-ce la colère qui le brûle, selon une métaphore courante, ou est-ce de la déception, du dépit voire de la dépression, comme semble l'indiquer le fait que son visage est abattu ? Le « qu'as-tu fait ? » que Yhwh adresse à Caïn après le meurtre est-il à entendre comme une exclamation ou comme une question⁴⁶ ? Et si c'est une question, faut-il l'entendre comme une vraie interrogation, ou comme une inculpation indirecte comme c'est souvent le sens de l'expression en contexte de procès ? Pourquoi Caïn dit-il qu'il est chassé loin de Yhwh, alors que ce dernier l'a seulement banni de l'humus ? D'où « sort »-il au début du verset 16, alors qu'il n'était pas dans un endroit fermé⁴⁷ ? Enfin, comment est-il possible d'habiter dans un pays nommé Errance (*nôd*) ?

Étant donné tous ces points de débat, on comprendra pourquoi les lectures de ce texte peuvent diverger, parfois du tout au tout. L'interprétation sera forcément liée à des choix souvent difficiles, car si, ici ou là, on peut donner sens à une polysémie ou si des positions différentes peuvent être tenues ensemble, ce n'est évidemment pas le cas face à la plupart des nombreux écueils que le lecteur rencontre sur sa route. C'est une interprétation – forcément réductrice donc – que je vais proposer à présent. Basée sur une approche narrative, elle développe un *close reading* attentif à la façon de raconter, mais tente aussi de voir comment ce récit relate la genèse de la violence, sa concrétisation et ses conséquences. Ceci afin de tenter d'être à la hauteur de ce que prétend dire tout récit mythique : une vérité de l'être humain⁴⁸.

3. Une proposition de lecture

Le récit de la naissance des premiers frères semble des plus banals. Un homme, une femme, un rapport sexuel, une grossesse, un fils aussitôt nommé, puis un autre – possiblement un jumeau. Le choix des mots n'est pourtant pas neutre après ce qu'a raconté l'épisode de l'Éden. L'homme est appelé « l'être humain », comme s'il l'était à lui tout seul. Celle qui est présentée comme « sa femme » (avec le possessif !) est introduite avec le nom par lequel l'homme l'a associée à la fonction maternelle qui doit lui permettre de se prolonger par-delà la mort que la divinité lui a annoncée⁴⁹. Quant à la relation entre eux, elle est évoquée par le verbe « connaître » (*yāda*^c) qui, parmi les trois expressions hébraïques désignant le coït (avec « venir vers » et « [se] coucher avec ») est la moins fréquente et la seule qui établisse un rapport de sujet à objet. Sans compter que, dans le chapitre précédent, ce même verbe « connaître » désigne le pouvoir que, selon le serpent, Dieu entend garder pour lui-même en en privant les humains⁵⁰. Bref, cette phrase suggère que ce que Yhwh-dieu a dit à la femme en 3,16 trouve ici une première concrétisation : « ton homme (...) dominera sur toi ».

Lorsque le fils naît, Ève prend la parole pour commenter le nom qu'il reçoit, *qayin* : « J'ai acquis (*qānītī*) un homme avec Yhwh ». Ces trois mots laissent entendre la jubilation de la mère à la naissance de son premier-né, véritable demi-dieu à ses yeux. Mais que cache-t-elle, cette joie ? Rien de moins qu'une prise de possession (« j'ai acquis ») lors de laquelle Ève assigne à son enfant la place de son mari (« un homme »⁵¹) à qui elle nie même le rôle de géniteur qu'elle attribue à la divinité (« avec Yhwh ») tandis que l'homme ne réagit pas. Comme l'a écrit Alain-Didier Weill, ce que le texte dit 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

⁴⁶ La question « Où est Abel ton frère ? » est parfois entendue comme ironique, eu égard au savoir supérieur de la divinité par rapport à celle de Caïn. Voir par ex. Ferrada, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 », p. 356.

⁴⁷ Les commentaires et versions modernes reflètent l'embarras des traducteurs pour un verbe indiquant un mouvement de sortie : « s'éloigna » (*TOB*) et « si allontanò » (Giuntoli, *Genesi 1-11*, p. 115) ; « ging hinweg » (Fischer, *Genesis 1-11*, p. 305), « left the Lord's presence » (Wenham, *Genesis 1-15*, p. 93).

⁴⁸ Dans ce qui suit, je synthétise avec quelques modifications et additions l'interprétation que j'ai proposée sous le titre « Caïn. Un récit mythique », p. 37-53. Elle a été reprise et revue dans *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, « Lire la Bible » 148, 2007, p. 131-165. Pour la bibliographie jusque-là, on voudra bien se référer aux notes de ces écrits.

⁴⁹ En 3,20, juste après que Yhwh élohîm lui a dit « poussière tu es et à poussière, retourneras », l'homme appelle sa femme *Hawwâ* (Ève) « parce qu'elle est mère de tout vivant ». Le terme hébreu signifie « vivante » (dans le grec de la LXX, il est traduit *zôè*), ou « celle qui fait vivre ».

⁵⁰ Peu d'occurrences du verbe *yāda*^c, très fréquent par ailleurs, visent la relation sexuelle (par ex. Gn 38,26 ; 1 S 1,19). À plusieurs reprises, il induit un pouvoir de l'homme sur le partenaire. Certains usages impliquent une prise de pouvoir carrément violente (Gn 19,5 ; Jg 19,22). Il sert en outre à décrire la virginité d'une femme qui « n'a pas connu d'homme » (Gn 19,8 ; Jg 11,39) ou « la couche d'un homme » (Nb 31,17 ; Jg 21,11). À ce sujet, G. Johannes Botterweck, « יָדָא *yāda*^c etc. », dans Idem et Helmer Ringgren (éds), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 5, Grand Rapids, MI, Cambridge, U.K., Eerdmans, 1986, p. 448-481, surtout p. 464.

⁵¹ En 2,23-24 ; 3,6.16, le mot *'îš* utilisé par Ève (« homme ») désigne clairement l'homme qui s'est uni à la femme. Voir en particulier 3,6 (« son homme », selon le point de vue de la femme) et 16 (« ton homme », dans le discours de la divinité).

possession, est prête à faire place, entre elle et l'enfant, à la médiation de la parole tierce d'un père »⁵². Avec la complicité passive d'Adam, Ève attire au contraire Caïn dans une relation exclusive de type incestueux où il est tout pour elle et où elle sera tout pour lui.

Cette donne ne change pas avec l'arrivée d'Abel. Introduit non comme un second fils mais comme le frère de l'autre, son prolongement pourrait-on dire, il n'est accueilli par aucune parole explicite, et se trouve affublé d'un nom signifiant « vapeur, vanité »⁵³. À côté de l'aîné porté aux nues par sa mère, il ne fait pas le poids. S'installe ainsi une situation où le premier est l'objet d'un amour maternel en excès – ou plutôt de ce qui peut en avoir l'apparence – et le second d'un manque de considération. En tout cas, son arrivée ne semble affecter en rien le rapport totalisant qu'Ève a d'emblée imposé à Caïn. Dans ces conditions, est-ce un hasard si, par la suite, le récit juxtapose les deux frères, comme si entre eux, aucune relation ne se nouait. L'un étant pasteur et l'autre agriculteur, ils auraient pourtant des raisons d'entrer dans une relation d'échanges, ou au contraire de connaître des conflits. Mais rien : ils se croisent⁵⁴ sans se rencontrer vraiment, comme le laisse entendre leur juxtaposition permanente. C'est Yhwh qui va pour ainsi dire provoquer le contact⁵⁵. Lorsque les deux hommes viennent lui rendre hommage en présentant des offrandes correspondant à leurs métiers respectifs, il regarde Abel et ne regarde pas Caïn, sans que l'on dise qu'il le rejette, lui et son offrande. Je ne me positionnerai pas ici dans le débat portant sur la question de savoir si, par rapport aux offrandes ou aux offrants, Yhwh a ou non de bonnes raisons d'accorder sa considération à l'un et non à l'autre, ou s'il s'agit d'un favoritisme arbitraire en faveur du plus jeune. À mon sens, en effet, il n'est pas possible de trancher d'autant qu'en parlant à Caïn, Yhwh ne lèvera pas le coin du voile. Le récit d'ailleurs ne semble guère se soucier de cette question car il se focalise immédiatement sur la réaction de Caïn. Elle est évoquée à travers deux symptômes somatiques : la brûlure intérieure et le visage abattu, « tombé »⁵⁶, littéralement – signes d'une souffrance qui le ronge et le déprime. Je vais y revenir.

La question que je voudrais poser à ce point porte sur l'injustice apparente de la divinité. Certes, le récit est écrit pour que le lecteur éprouve le même sentiment que Caïn quand Dieu semble le négliger. Mais il n'est pas interdit de prendre du recul pour tenter de comprendre. Yhwh commence par considérer Abel et son offrande. Il accorde ainsi son attention à celui qui n'a pas reçu d'égards à sa naissance, qui est considéré comme quantité négligeable. Il compense ainsi l'injustice dont le cadet a été l'objet. Ce faisant, il lui donne de la consistance notamment aux yeux de Caïn. Ce qui crée l'injustice qui affecte ce dernier, c'est que le dieu ne le regarde pas alors qu'il a présenté cette offrande justement « pour Yhwh ». Mais que fait celui-ci, sinon créer un manque⁵⁷ chez un Caïn pris jusque-là dans le monde fusionnel où sa mère l'a attiré, un monde où il est tout, comblé, sans manque⁵⁸ ? En faisant exister Abel à ses yeux et en lui imposant le manque, Yhwh ne crée-t-il pas les conditions d'une rencontre entre eux, n'ouvre-t-il pas Caïn à une possible relation fraternelle ? Reste que, pour Caïn, endurer pour la première fois le manque lui impose une souffrance qu'il vit mal.

Que l'action de la divinité soit positive aussi pour Caïn, même si celui-ci peut difficilement le comprendre, ressort aussi de ce qui suit. Car le fait de ne pas regarder son offrande ne correspond certainement pas à un désintérêt vis-à-vis de lui⁵⁹. Dès que Caïn est rongé par la souffrance, en effet, Yhwh le rejoint et, par des paroles consistant pour

⁵² A. Didier-Weill, « Caïn, l'homme furieux », dans C. Danziger (éd.), *Violence des familles, maladie d'amour*, Autrement, Paris « Autrement. Mutations » 168, 1997, p. 17-21, citation p. 20. Dans un sens analogue, en lien avec Gn 2-3, Balmory, *Abel*, p. 301-306.

⁵³ Le sens de ce nom est souvent noté, en lien avec le premier verset du livre de Qohélet où le mot est répété cinq fois (« Vanité des vanités... ») : voir Balmory, *Abel*, p. 303-306, et d'autres : Gignac, « Caïn, protégé du Seigneur ? », p. 19. À propos de la naissance d'Abel comme frère de Caïn, Giroud, « Genèse 4-5 », p. 26 pose la bonne question : « Abel existe-t-il pour Caïn ? ».

⁵⁴ Le début du récit est en effet un chassé-croisé entre les deux frères : *Caïn* – Abel (naissance, v. 1b-2a) / Abel – *Caïn* (activités, v. 2b) / *Caïn* – Abel (offrandes, v. 3-4a) / Abel – *Caïn* (réaction de Dieu, v. 4b-5a). Sur cette alternance, voir en particulier le diagramme de Hamilton, *Genesis. Chapters 1-17*, p. 219 ou Zwilling, *Frères et sœurs*, p. 25. À ce sujet, Giroud, « Genèse 4-5 », p. 26-27 suggère que ces versets construisent Abel comme « autre » par rapport à Caïn.

⁵⁵ Comme l'écrit Giroud, « Genèse 4-5 », p. 26 : « ce n'est qu'avec la question des offrandes que Caïn va faire la découverte de ce "frère" à lui attaché ».

⁵⁶ Comme l'écrit justement Gignac, « Caïn, protégé du Seigneur ? », p. 121 : « du fait de ne pas être regardé (v. 5), la face de Caïn s'affaisse (v. 5-6) ». Il suit en cela van Wolde, *Words become Worlds*, p. 52-53.

⁵⁷ C'est aussi l'avis de Giroud, « Genèse 4-5 », p. 30 : « 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" et pas "tout de suite", quand il découvre que l'autre a ce que justement il n'a pas », le manque affectant essentiellement la relation : « l'autre est aimé et pas moi ! ».

⁵⁸ Je rejoins sur ce point Ellul, « Caïn et Abel », p. 32 : à Caïn, « Dieu impose une limite : en refusant les produits de la terre, il sépare Caïn de sa mère [...] et par cette mise à distance il offre à Caïn la possibilité d'exister par lui-même, la possibilité de s'ouvrir à la parole d'un autre, et de l'entendre ».

⁵⁹ La chose est souvent soulignée : voir par ex. Fischer, *Genesis 1-11*, p. 287, ou Giroud, « Genèse 4-5 », p. 32. Pour von Rad, *La Genèse*, p. 102 ou Turner, *Genesis*, p. 37, la démarche de Yhwh est paternelle.

l'essentiel en une série de questions, il l'invite à parler de ce qui l'affecte aussi profondément. En outre, avec leur côté obscur, ces paroles ont quelque chose d'énigmatique qui pourrait amener Caïn à demander à Yhwh ce qu'il veut dire et donc à entrer en dialogue avec lui. En ce sens, le dernier verbe *mšl* pourrait lui aussi cacher une invitation à parler puisqu'il correspond à des homonymes : le premier signifie « dominer » – le sens obvie, ici –, le second, « raconter ». Manifestement, l'espoir de Yhwh est que Caïn se mette à parler de ce qu'il vit mal.

Même si le discours divin manque de clarté en plus d'un point, sa structure est assez simple. Les deux premières questions (v. 6) interrogent Caïn sur sa souffrance en reprenant les deux symptômes que le récit a enregistrés. Yhwh a donc bien perçu le drame de Caïn et c'est à ce propos qu'il l'interpelle. Son « pourquoi ? » répété le pousse à envisager la souffrance où il s'enferme à partir de deux points de vue : en interrogeant le passé, d'abord, à la recherche des causes de sa souffrance – « pourquoi ? » ; en se tournant vers le futur, ensuite, avec la question de savoir ce qu'il va en faire – « pour quoi ? »⁶⁰. Bref, Yhwh pousse Caïn à prendre distance par rapport à l'immédiat de son mal-être pour se rendre capable d'inscrire le passage difficile qu'il vit dans une histoire où ce moment peut prendre sens : d'où vient qu'il souffre ainsi ? comment va-t-il en sortir ?

La seconde partie du discours divin prolonge la question de savoir ce qui va advenir (v. 7). Yhwh propose une alternative à Caïn : « si tu fais bien » (ou si tu rends bonne la situation mauvaise où tu es)... « si tu ne fais pas bien ». Il indique ainsi à Caïn qu'un choix est à faire. Il n'est donc pas, à la manière d'un héros tragique, la proie d'un destin inéluctable dans lequel il serait pris depuis que sa mère l'a accaparé pour elle. Même si la situation dans laquelle il est pris est crucifiante, il garde une marge de liberté où exercer sa responsabilité. Agir bien lui permettra de relever la tête, de pouvoir regarder Abel en face, de voir l'avenir s'ouvrir devant lui. Ne pas le faire, ce serait donner prise à la bête tapie prête à bondir sur lui « à l'ouverture », c'est-à-dire quand ce qui bouillonne à l'intérieur se traduira en actes concrets. Mais il n'est pas fatal qu'il en soit ainsi, d'où l'invitation finale, pleine de confiance sans doute : tu peux le dominer⁶¹.

L'image de la bête tapie mérite que l'on s'y arrête un instant. Je l'ai dit, le texte est plutôt obscur ici : « Si tu ne fais pas bien, à l'ouverture, ratée [péché] n'est-elle pas tapi, et son désir (ne va-t-il pas) vers toi ? Mais toi tu peux le dominer ». Si ces mots sont énigmatiques pour Caïn, ils le sont peut-être un peu moins pour le lecteur qui est en position supérieure grâce à sa connaissance du contexte⁶². De quel animal menaçant Caïn peut-il s'agir ici, sinon du seul que le récit ait mis en scène jusqu'ici, à savoir le serpent⁶³ – ce qui permettrait d'expliquer les étranges accords, le nom de ce reptile étant masculin. S'il en est ainsi, le « raté » ou « péché » – ce qui peut conduire Caïn à sa perte – n'est autre que ce qui a déjà provoqué l'erreur de ses parents et dont Caïn est la victime : la convoitise qui a présidé à sa naissance quand sa mère, prise par son homme, a capté à son tour le fils en faisant de lui sa propriété⁶⁴. Vis-à-vis d'Abel, ce penchant instillé en lui dès le départ a pris la forme de l'envie⁶⁵, mais, Yhwh l'affirme : Caïn peut s'en rendre maître plutôt que de se laisser faire par ce que l'on a fait de lui. Le chemin de la parole suggéré par les questions pleines de compréhension de la divinité pourrait être un premier pas dans cette direction.

Caïn ne saisira pas la balle au bond. Certes, le récit enregistre le fait qu'il parle. Non pas pour répondre à Yhwh, mais pour s'adresser à Abel. Mais après la longue citation des paroles divines, l'absence du discours attendu après la phrase « et Caïn dit à son frère Abel » suggère que rien de ce qu'il a dit ne mérite d'être rapporté. Au fond, Caïn parle mais ne dit rien. Et ce que lui font dire les versions revient au même : si la seule chose qu'il dit à son frère est un banal « allons à la campagne », c'est qu'il n'a pas envie d'aborder le vrai problème, sa parole trahissant peut-être alors qu'il prémédite l'assassinat d'Abel. Cela dit, le parallélisme entre les deux principales au verset 8 suggère que la façon de dire de Caïn est d'agresser son frère :

⁶⁰ Les deux sens sont possibles en hébreu. Dans le même sens, Fischer, *Genesis 1–11*, p. 287-288.

⁶¹ Dans *À l'Est d'Éden*, John Steinbeck s'étend longuement sur le sens de ce verbe, « tu peux le dominer », un verbe 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 » (Édition Livre de poche 1008, Paris, 2008, p. 403-404).

⁶² En ce sens, le repérage de l'analogie de structures entre le récit de l'Éden et celui de Caïn fournit un indice important de l'analogie entre ce qui est raconté ici et là.

⁶³ Le rapprochement est opéré également par Marx, « Caïn et Abel (Genèse 4,1-16) », p. 20.

⁶⁴ En ce sens, ce à quoi Yhwh invite Caïn, c'est à réaliser, dans sa situation particulière, ce qui est la vocation qu'il a fixée à tout humain lors de la création de l'humanité : « dominez les animaux... » (Gn 1,28). Sur cette question, voir Paul Beauchamp, *Parler d'Écritures saintes*, Seuil, Paris, 1987, p. 80-84. L'idée qu'il s'agirait d'un chien féroce qui empêche de sortir (Ferrada, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 », p. 355) est plus que fantaisiste.

⁶⁵ À ce propos, Nicole Jeammet a ces propos très justes : « L'envie naît toujours d'une humiliation. L'autre – en étant mieux que moi (ou en me le faisant croire) – 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”. Dans la Bible, c'est l'histoire de Caïn et Abel qui nous en parle le mieux. » (« 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). Cette psychanalyste est l'auteure d'un ouvrage important sur ce thème : *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998 (voir en particulier p. 37-49).

Et dit	Caïn	vers Abel son frère [...]	
Et se dresse	Caïn	vers Abel son frère	et le tua

Ainsi, l'agressivité intérieure suscitée par le dépit et l'envie se concrétise en agression faute d'avoir trouvé les mots pour la dire. En ce sens, Ellen van Wolde a raison de souligner que le vide des paroles adressées à Abel est déjà négation du frère, prélude à son élimination⁶⁶. Mais en tuant son frère, Caïn se trompe de cible : c'est à Yhwh qu'il aurait dû s'en prendre. C'est que l'envie crée l'illusion qu'écarter celui qui possède l'objet convoité permettra d'en jouir seul⁶⁷.

Abel une fois mort, Yhwh revient et, de nouveau, c'est pour tenter d'entrer en dialogue avec Caïn. Sa question – c'est remarquable – n'incrimine pas le meurtrier, mais l'invite à parler de ce qui s'est passé : « Où est Abel ton frère ? » La réponse fuse : « Je ne sais pas ! Est-ce à moi de garder mon frère ? » Après avoir tué Abel, Caïn ne veut plus rien savoir de sa victime et oppose une fin de non-recevoir à la question de la divinité. À moins qu'il ne lui reproche de n'avoir pas fait ce qu'il fallait pour « garder », ou protéger Abel⁶⁸. C'est alors que Yhwh endosse sa robe de juge pour poser une question qui incrimine Caïn, à peu de chose près la même qu'il avait posée à Ève après qu'elle ait cédé à sa convoitise. Il explicite alors : le sang du frère répandu sur le sol a porté plainte⁶⁹. Dès lors, Yhwh constate que Caïn est maudit – comme l'avait été le serpent (3,15). En se laissant entraîner par lui, en effet, il a choisi la mort, une mort qui l'atteint lui aussi à travers l'humus rendu stérile d'avoir bu le sang d'Abel⁷⁰. En conséquence, l'agriculteur Caïn est privé de ce qui lui permettait de vivre et ne pourra donc plus mener une vie sédentaire. Il sera contraint d'aller çà et là dans le pays. Le meurtrier se trouve donc profondément affecté par la mort qu'il a semée.

Lorsque l'on entend la réponse de Caïn, on comprend que, cette fois, il a entendu la parole divine. La sentence, en effet, a un réel impact sur lui. Alors qu'il n'a pas été capable de mettre des mots ni sur sa souffrance ni sur son geste, la parole du juge l'a fait pour lui, provoquant ainsi une prise de conscience. Caïn nomme à présent son acte et le qualifie négativement comme une faute, un méfait qui lui inspire un sentiment de culpabilité et mérite une sanction – le terme hébreu *ʿāwôn* englobant ces trois aspects, on l'a dit plus haut. Ainsi, si Yhwh s'est posé en juge devant Caïn, c'était à nouveau pour tenter d'éveiller sa conscience morale, après que son premier discours avait échoué à le faire⁷¹. Cette fois, il y réussit, mais la prise de conscience de Caïn va de pair avec le sentiment d'être écrasé. C'est ce qu'il précise, avant d'en expliquer la raison. À ses yeux, le poids du châtement que lui vaut son crime est trop lourd : il ne va pas seulement errer, il est carrément banni ; cet exil forcé, il le vit comme un rejet par Yhwh qui le chasse loin de lui et le contraint à se cacher ; enfin, condamné à errer çà et là, il se sent vulnérable,

⁶⁶ Van Wolde, *Words become worlds*, p. 57: « Not representing the content of what has been said may point to the semantic content 'insubstantiality' or 'emptiness' [sens du nom d'Abel]. This 'empty' speaking 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, Ellul, « Caïn et Abel », p. 33 : « Silence. Absence de parole. Une absence qui tue l'autre ».

⁶⁷ En un sens analogue, par ex. Marx, « Caïn et Abel (Genèse 4,1-16) », p. 21-22 et 24 : selon lui, Caïn se débarrasse du rival dont il est jaloux.

⁶⁸ Cette opinion est présente dans la tradition juive. À ce sujet, Josy Eisenberg et Armand Abecassis, *À Bible ouverte 3. Moi le gardien de mon frère ?*, Paris, Albin Michel, « Présence du Judaïsme », 1980, p. 192-194.

⁶⁹ Le terme « sang » au pluriel (*dāmîm*) désigne le sang répandu, mais aussi l'assassinat : c'est le cas ici. Pour le contexte juridique et la terminologie, voir Pietro Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, « Analecta biblica » 110, 1986, p. 63-67 (à propos de la question « qu'as-tu fait ? ») et 289-290 (pour le verbe « crier »). Westermann, *Genesis 1-11*, p. 303 et Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello ?*, p. 47 lisent eux aussi la scène comme un procès schématisé. Tous ne partagent pas cet avis : voir par ex. Giroud, « Genèse 4-5 », p. 34.

⁷⁰ Gignac, « Caïn, le protégé du Seigneur », p. 125 met en évidence la structure concentrique des v. 10-11 : le centre est constitué par la malédiction encadrée par les mots « de(puis) l'humus », le « cri » du sol étant lié au fait qu'il a « ouvert sa bouche » pour absorber ce sang. — Il est intéressant de noter qu'au v. 11 se lit la septième et dernière occurrence du mot « frère ». Tous ces emplois du mot sont affectés d'un suffixe possessif désignant Abel comme le frère de Caïn (« son frère », v. 2 et 8^{bis} ; « ton frère », v. 9, 10, 11 ; « mon frère », v. 9). Le mot « frère » ne désigne donc jamais Caïn, signe de son échec à devenir le frère d'Abel – ce que soulignent les deux derniers usages du terme dans une expression répétée : « les sangs de ton frère », c'est-à-dire son assassinat.

⁷¹ Gignac, « Caïn, le protégé du Seigneur », p. 128 écrit en ce sens qu'ici, la divinité « n'est pas tant un justicier ou le prête-nom d'une éthique moralisatrice, que celui qui veut entrer en dialogue avec l'humain et *le faire accéder à la conscience morale*. Or, ce Dieu est inventif dans sa manière d'agir sur Caïn, et tenace dans ses interventions plusieurs fois renouvelées pour faire "bouger" ou évoluer son interlocuteur » (je souligne).

d'où la peur permanente d'être tué à son tour. Certes, ce que dit Caïn déforme les paroles de la divinité, mais ce discours reflète adéquatement les effets chez lui de la prise de conscience de l'énormité de son geste⁷².

Ce n'est cependant pas le dernier mot. Celui-ci revient à Yhwh. Manifestant à nouveau sa sollicitude pour cet homme qui se sent rejeté et qui craint pour sa vie, il lui offre une protection sous la forme d'une menace adressée à quiconque voudrait s'en prendre à lui, peut-être avec le sentiment de bien faire puisqu'il éliminerait un meurtrier. Celui-là doit craindre une violence sept fois supérieure à celle qu'il aurait perpétrée. C'est sans doute là la portée du signe, clairement destiné à protéger Caïn de tout candidat-justicier : signe de la protection d'un homme qui, bien qu'il ait tué son frère et se soit ainsi exclu de la fraternité, doit néanmoins pouvoir vivre sa vie. Une vie qui, au vu de la suite du texte biblique, ne sera pas sans fécondité.

Cette nouvelle vie commence lorsque Caïn « sort ». C'est donc qu'il était enfermé. En effet, dès le départ, Ève l'avait entraîné dans un univers fusionnel, auquel Yhwh n'a pas réussi à l'arracher en créant du manque (v. 4b-5a), en l'accompagnant dans sa souffrance (v. 7-8) puis en l'invitant à parler de ce frère qui faisait brèche dans son monde depuis que Yhwh l'avait regardé (v. 9). Après que le jugement divin a indiqué qu'en éliminant son frère, Caïn s'est privé de ce qui faisait sa vie – la culture du sol, la stabilité et la sécurité –, le coupable étale son sentiment de perte en évoquant l'expulsion, la privation de Yhwh, la nécessité de se cacher, le manque de sécurité. Même si ces paroles excessives de Caïn trahissent surtout son angoisse face à tout ce qu'il a perdu, la nouvelle situation qu'elles évoquent est bel et bien une « sortie » du monde qui était le sien depuis le départ. Cette sortie sera une naissance⁷³, puisqu'elle permet une nouvelle vie évoquée dans le demi-verset qui suit : une fois définitivement installé dans le pays d'Errance, « Caïn connut sa femme et elle fut enceinte et elle enfanta *Hⁿôk* et il devint bâtisseur d'une ville » (v. 17a)⁷⁴. Le nom du fils, qui sera aussi celui de la ville (v. 17b) et qui signifie « inauguration, dédicace » est révélateur de ce nouveau départ⁷⁵. La suite du chapitre 4 montrera d'ailleurs comment les descendants de Caïn s'illustrent dans le développement des techniques et des arts (4,20-22), mais aussi dans l'escalade de la violence (avec Lamek : v. 23-24)⁷⁶.

Conclusion

Après la longue liste des nombreuses difficultés de tous ordres (narratifs, philologiques, liés à la culture ancienne) qui émaillent ce bref récit, ainsi que des principales solutions qui y ont été apportées par ses exégètes, il est clair que l'interprétation que j'ai proposée résulte de la somme de choix opérés au fur et à mesure de la lecture. La cohérence d'ensemble relève donc moins du texte lui-même que de mon souci de faire en sorte que ces choix soient conséquents tout en restant plausibles par rapport au texte, qui reste en tout état de cause le régulateur de l'interprétation. Au demeurant, l'option initiale de privilégier une lecture qui soit en phase avec la façon dont je perçois le genre littéraire du texte – un récit mythique qui éclaire à sa manière la condition humaine et donc garde potentiellement toute son actualité – a joué un rôle capital dans l'orientation globale donnée à la lecture. Celle-ci a permis de découvrir comment le récit explore les racines cachées de la violence qui est un déni de fraternité, racines qu'il situe dans l'incapacité d'un humain à vivre la limite et le manque, mais plus radicalement dans la façon dont cette personne a été introduite dans l'existence en raison de la relation mal ajustée entre les parents. Cette lecture a montré ensuite comment la violence trouve à se concrétiser faute de mots pour dire le mal-être, et comment il lui arrive de se tromper de victime. Elle a montré que la violence atteint aussi celui qui y cède et

⁷² Gignac, « Caïn, le protégé du Seigneur », p. 127-128 met bien en lumière, au moyen d'un tableau, la différence entre les paroles de Yhwh et celles de Caïn. Toutefois, je ne le suis pas quand il dit que les v. 15b-16 reflètent le point de vue du narrateur. À mes yeux, le v. 16 est raconté selon le point de vue de Caïn.

⁷³ La tradition juive voit parfois dans la sortie de Caïn un moment de libération. « Caïn est sorti joyeux comme quelqu'un qui sortirait de prison. Caïn a changé d'univers : il a quitté l'angoisse de la culpabilité absolue pour vivre avec la certitude de l'amour divin. » (Eisenberg et Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère ?*, p. 299.)

⁷⁴ La tradition juive s'est demandé d'où venait la femme de Caïn. Une réponse fréquente consiste à dire qu'il s'agit d'une jumelle. En effet, selon le Midrach Rabba (22,2), « ils montèrent à deux sur leur couche et en redescendirent à sept : [Adam et Ève], Caïn et sa sœur jumelle, Abel et ses deux sœurs jumelles » (*Midrach Rabba*, Tome 1. *Genèse Rabba*. Traduit de l'hébreu par Bernard Maruani et Albert Cohen-Arazi, annoté et introduit par Bernard Maruani, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 246). Rashi explique la présence de jumelles par le triple usage de la particule *'et-* introduisant en hébreu l'objet direct déterminé ou préposition signifiant « avec ». Elle est employée une fois avec « Caïn » (v. 1b) et deux fois pour Abel : avec « son frère » et avec « Abel » (v. 2a). Voir aussi à ce propos Eisenberg et Abecassis, *Moi, le gardien de mon frère ?*, p. 59-61 ainsi que Gertz, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », p. 31-32 qui montre comment les commentateurs du Coran ont recueilli également cette tradition.

⁷⁵ Voir Benno Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, Calwer Verlag, 2000 (1934), p. 147 (« Einweihung »), ou Wenham, *Genesis 1-15*, p. 111 (« to dedicate »). Voir les sens du verbe *hnk* « inaugurer » (Dt 20,5 ; 1 R 8,36) ou « former » (un jeune : Pr 22,6).

⁷⁶ Sur ce texte, voir mon commentaire dans Wénin, *D'Adam à Abraham*, p. 158-163.

comment le jugement permet une prise de conscience de la faute qui recrée une ouverture, sans pour autant effacer ce qui a eu lieu.

Mais si la lecture proposée repose sur des choix qu'il a été nécessaire d'opérer, cela est vrai de toutes les exégèses de cette page qui, consciemment ou non, sont déterminées par des choix de ce type concernant le genre (simple récit, légende mythique, récit étimologique), le lien ou non avec le contexte antécédent, le type de cohérence (narrative, référentielle, anthropologique, théologique) et les solutions permises par la philologie et plus globalement le « monde » biblique, etc. Nul doute que les auteurs et les œuvres dont il sera question dans cet ouvrage n'échappent pas à la règle, qu'ils en aient été ou non conscients lorsqu'ils suivaient les versions – et donc les interprétations – dont ils disposaient, et qu'ils aient lu le récit dans le prolongement de la condamnation biblique de Caïn, ou à rebours, en faisant de ce dernier un héros, un rebelle.

Bibliographie sélective pour le récit biblique

- Alonso Schökel Luis, *¿ Dónde está tu hermano ? Testos de fraternidad en el libro del Génesis*, Istitución San Jerónimo, Valencia 1985 = *Dov'è tuo fratello ? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Brescia, Paideia editrice, « Bibliotheca di cultura religiosa », 1987.
- Auffret Pierre, *La sagesse a bâti sa maison*, Fribourg – Göttingen, Éditions universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, « Orbis Biblicus et Orientalis » 49, 1982, p. 23-68.
- Balmory Marie, *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset, 1999.
- Basset Lytta, « Où est ton frère 'souffle' ? (Gn 4/1-16) », *Études Théologiques et Religieuses* 73 (1998) 321-331.
- Beauchamp Paul, *Parler d'Écritures Saintes*, Paris, Seuil, 1987.
- Broccardo Carlo, « Caino e Abele, suo fratello », *Parole di Vita* 51/1 (2007) 4-11.
- Brueggemann Walter, *Genesis*, Atlanta, GA, John Knox Press, « Interpretation », 1982.
- Bulundwe Luc, « Caïn et Marthe, cancre ou héros ? Lecture synoptique de deux récits de fratrie », *Études Théologiques et Religieuses* 88/3 (2013) 335-345.
- Carr David, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 1996.
- Cerbelaud Dominique et Dahan Gilbert (éds), *Caïn et Abel. Genèse 4*, Paris, Cerf – Évangile et vie, « Supplément aux Cahiers évangile » 105, 1998.
- Didier-Weill Alain, « Caïn, l'homme furieux », dans C. Danziger (éd.), *Violence des familles, maladie d'amour*, Paris, Éditions Autrement, « Mutations » 168, 1997, p. 17-21.
- Drewermann Eugen, *Le mal. Structure et permanence*. Vol. 1, Paris, Cerf, 1995.
- Eisenberg Josy et Abecassis Armand, *À Bible ouverte 3. Moi le gardien de mon frère ?*, Paris, Albin Michel, « Présence du Judaïsme », 1980.
- Ellul Danielle, « Caïn et Abel ou l'impossible fraternité ? », dans P. Debergé *e.a.*, *Mythes bibliques, questions essentielles*, Toulouse, Institut catholique, « Cahiers de la Faculté de théologie » 14, 2004, p. 27-41.
- Ferrada Andrés, « Una lectura narrativa de Gen 4,1-16 : hermandad y violencia », *Teología y Vida* 57 (2016) 335-366.
- Fischer Georg, *Genesis 1–11*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2018, « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament », 2018.
- García Martínez Florentino, « Caïn, su padre y el origen del mal », dans V. Collado Bertomeu (éd.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, « Analecta biblica » 151, 2003, p. 17-35.
- Gertz Jan Christian, « Variations autour du récit de Caïn et Abel », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 94 (2014) 27-50.
- Gignac Alain, « Caïn, protégé du Seigneur ? Les voix de Gn 4,1-16 dans une perspective narratologique », *Théologiques* 17/2 (2009) 11-1-134.
- Giroud Jean-Claude, « Genèse 4-5 : Caïn et Abel – Quand s'engage la "génération" », *Sémiotique et Bible* 164 (2016) 23-48.
- Giuntoli Federico, *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, « Nuova versione della Bibbia dai testi antichi » 1/1, 2013, p. 109-116.
- Gowan Donald E., *Genesis 1–11. From Eden to Babel*, Grand Rapids, MI – Edinburgh, U.K., Eerdmans – Handsel Press, « International Theological Commentary », 1988.
- Gunkel Hermann, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Hamilton Victor P., *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, « New International Commentary on the Old Testament », 1990, p. 218-235.
- Hassoun Jacques (éd.), *Caïn*, Paris, Éditions Autrement, « Figures mythiques », 1997.
- Heyden Katharina, « Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1-16 », *Biblische Notizen* 118 (2003) 85-109.
- Jacob Benno, *Das Buch Genesis*, Stuttgart, Calwer Verlag, 2000 (1934).

- Jeammet Nicole, *Le plaisir et le péché. Essai sur l'envie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.
- Kabasele Mukenge André, « Relecture de Gn 4,1-16 dans le contexte africain », dans J.-M. Auwers et A. Wénin (éds), *Lectures et relectures de la Bible. FS P.-M. Bogaert*, Leuven, University Press – Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 144, 1999, p. 421-441.
- Kessler Martin et Deurloo Karel, *A Commentary on Genesis. The Book of Beginnings*, New York-Mahwah, NJ, Paulist Press, 2003.
- Lohr Joel N., « Righteous Abel, Wicked Cain : Genesis 4:1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament », *Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009), 485-496.
- Marx Alfred, « Caïn et Abel (Genèse 4,1-16) », dans C. Grappe et A. Marx, *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Labor et fides, Genève, « Essais bibliques » 42, 2008, p. 13-27.
- Midrach Rabba*, Tome 1. *Genèse Rabba*. Traduit de l'hébreu par Bernard Maruani et Albert Cohen-Arazi, annoté et introduit par Bernard Maruani, Lagrasse, Verdier, 1987.
- Moberly R. Walter L., *The Theology of the Book of Genesis*, New York, Cambridge University Press, « Old Testament Theology », 2009.
- Patterson Todd L., *The Plot-structure of Genesis. « Will the Righteous Seed Survive ? » in the Muthos-logical Movement from Complication to Dénouement*, Leiden, Brill, « Biblical Interpretation Series » 160, 2018.
- Peels Eric, « The World's First Murder : Violence and Justice in Genesis 4:1-16 », dans H. Van Rooy, e.a. (éds), *Animosity, the Bible, and Us : Some European, North American, and South African Perspectives*, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2009, p. 19-39.
- Rae Hee-Sook, « Bin ich Hüter meines Bruders ? Eine Überlegung zur Stellung Kains in Gen 4,1-16 », *Vetus Testamentum* 66 (2016) 365-377.
- Reis Pamela Tamarkin, *Reading the Lines : A Fresh Look at the Hebrew Bible*, Peabody, MA, Hendrickson, 2003.
- Römer Thomas, *Dieu obscur. Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et fides, « Essais bibliques » 27, 2009.
- Schwartz Regina M., *The Curse of Cain : The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago, University Press, 1997.
- Snyman Guerrie, « Cain and migration : Opportunity amidst punishment? », *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 75/3 (2019) 1-7.
- Tal Abraham, *גנ'סית Genesis*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, « Biblia hebraica quinta » 1, 2015.
- Turner Laurence E., *Genesis*, Sheffield, Academic Press, « Readings », 2000.
- van Wolde Ellen, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11*, Leiden, Brill, « Biblical Interpretation Series » 61, 1994.
- Vermeulen Karolien, « Mind the Gap : Ambiguity in the Story of Cain and Abel », *Journal of Biblical Literature* 133/1 (2014), 29-42.
- von Rad Gerhard, *La Genèse*, Genève, Labor et fides, 1968 (orig. allemand 1949).
- Wenham Gordon J., *Genesis 1–15*, Waco, TX, Word Books, « Word Biblical Commentary » 1, 1987.
- Wénin André, « Adam et Ève : la jalousie de Caïn, "semence" du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1–4 », *Revue des sciences Religieuses* 73 (1999) 3-16.
- , « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », dans Idem (éd.), *Studies in the Book of Genesis*, Leuven, University Press – Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 155, 2001, p. 3-34.
- , « Le meurtre d'Abel », *Biblia* 10 (juin-juillet 2002) 10-15.
- , « Caïn. Un récit mythique pour explorer la violence », dans Vicente Collado Bertomeu (éd.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma, Ed. Pontificio Istituto Biblico, « Analecta biblica » 151, 2003, p. 37-53.
- , *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, Paris, Cerf, « Lire la Bible » 148, 2007.
- Westermann Claus, *Genesis 1–11. A Commentary*, Minneapolis, MN, Augsburg Publishing House, 1984 (orig. Allemand 1974).
- Zwilling Anne-Laure, « Caïn versus Abel (Gn 4,1-16) », dans Camille Focant et André Wénin (éds), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven – Paris – Dudley, MA, University Press – Peeters, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 191, 2005, p. 507-516.
- , *Frères et sœurs dans la Bible. Les relations fraternelles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, « Lectio divina » 238, 2010.