

Les récits des origines comme ressources pour la vie des Chrétiens et pour une réflexion anthropologique dans le contexte de la culture contemporaine

Olivier Artus, 15 février 2024

Pourquoi recourir aux traditions bibliques, pour penser, aujourd’hui, la question de la condition humaine ? Dans les sociétés occidentales, particulièrement la nôtre, la Bible est, en quelque sorte, « ex-culturée », souvent considérée comme une simple archive, ou encore comme un texte sans légitimité culturelle. En effet, la réputation des traditions religieuses est aujourd’hui abîmée : elles peuvent être comprises comme des vecteurs de violence, ou bien, par l’emprise qu’exercent certains de ceux qui s’en réclament, elles peuvent apparaître comme des ennemies de la liberté et de l’épanouissement de l’individu. Pourtant, les traditions religieuses et les corpus qui les fondent cherchent à honorer les questions majeures qu’affronte toute existence humaine : la vie en société et l’exercice du pouvoir, l’articulation du masculin et du féminin, la question des origines et celle de la fin de la vie humaine. Les textes bibliques rendent compte d’une condition humaine qui ne diffère pas de la nôtre, et de défis anthropologiques dont l’actualité demeure entière : défi de la violence individuelle et collective, défi des inégalités sociales, défi de l’accueil des étrangers. Ils constituent encore l’une des sources majeures de la culture contemporaine, et, dès lors, il est possible de chercher à mettre au jour leur apport spécifique à la compréhension de la vie humaine — vie individuelle et vie en société. C’est ce travail que nous allons chercher à effectuer à partir des récits des origines.

1. Premier moment : entrer dans la lecture des textes

1.1 Place et importance des récits des origines (Gn 1—11)

Les récits des origines, qui ouvrent le premier livre de la Bible, en influencent la lecture et la compréhension. L’autorité dont ils bénéficient est pour une part liée à leur position introductive : dans la littérature hébraïque de l’époque perse, les textes placés en introduction d’un ensemble littéraire sont revêtus d’une autorité particulière et en fournissent éventuellement une clef d’interprétation.

Il semble que les récits de Genèse I–II aient été introduits relativement tardivement dans le Pentateuque, puisque plusieurs historiographies (résumés historiques) composés à l'époque perse n'y font pas référence.

– L'historiographie de Josué 24, 2–13 retrace l'histoire d'Israël depuis les Patriarches (Abraham, Jacob) jusqu'à la conquête du pays. Elle ne fait pas allusion aux récits des origines. Josué 24 forme la conclusion d'un vaste ensemble littéraire qui, au V^e siècle avant n. e., met en relation les récits concernant les patriarches, la captivité et la libération d'Égypte, les lois reliées au site du Sinaï, le livre du Deutéronome et enfin les récits de conquête du livre de Josué.

– L'historiographie du psaume 105 débute, elle aussi, avec l'évocation du patriarche Abraham, avant de faire allusion à la figure de Joseph, puis à la captivité en Égypte. Ici aussi, il n'est fait aucune mention d'une antériorité des récits des origines vis-à-vis des traditions concernant les patriarches.

Le fait que ces historiographies ne mentionnent pas les récits de création conduit à évoquer l'hypothèse que Genèse I–II ait longtemps constitué un ensemble littéraire indépendant, relié tardivement aux récits des Patriarches, et formant alors l'introduction de l'ensemble du Pentateuque. Les chapitres I–II du livre de Genèse auraient ainsi constitué l'ouverture du Pentateuque au moment où celui-ci acquerrait progressivement une autorité particulière, parmi les écrits d'Israël, à la fin de l'époque perse (IV^e siècle avant n. e.)

Au sein des récits des origines (Gn I–II), les récits des quatre premiers chapitres du livre de la Genèse (Gn I–4) occupent une place particulière. En effet, ces quatre chapitres peuvent être appréhendés comme un ensemble littéraire unifié, même si les éléments qui les constituent sont hétérogènes, leur assemblage relevant d'un travail de composition littéraire qui a été effectué en plusieurs étapes. Au sein de Gn I–4, quatre séquences successives peuvent être distinguées :

– un premier récit des origines (Gn 1, 1–2, 3) relate la création de la terre par la parole divine, dans un cadre temporel extrêmement précis, puisque l'œuvre créatrice de Dieu est située dans une séquence de sept jours. La mise en ordre des divers éléments qui composent et structurent l'univers (jour, nuit ; terre et mer ; astres, etc..) est suivie de la création de la végétation, des animaux et des humains eux-mêmes. Ceux-ci, créés, selon le récit, à l'« image et à la ressemblance » de Dieu, reçoivent, au sein du monde créé, une responsabilité et une mission particulières : celles de le dominer sans violence, à l'image de Dieu ;

– un second récit des origines (Gn 2, 5–25), dont le scénario est indépendant du précédent, reprend des éléments des mythes du Proche-Orient ancien, en décrivant la fabrication du monde

et des êtres humains par un personnage divin dépeint sous les traits d'un artisan créateur. Le jardin d'Éden, dans lequel résident les personnages humains, leur est confié pour qu'ils y travaillent, y vivent, et y trouvent le bonheur, conformément aux lois données par Dieu, qui viennent réguler l'usage des fruits du jardin ;

– ces deux premiers récits sont reliés par un verset (Gn 2, 4) dont la fonction est d'inviter à une lecture unifiée des deux premiers chapitres de la Genèse ;

– le troisième chapitre de la Genèse constitue un récit qui présuppose Genèse 2, 5–25, et qui décrit la manière dont les personnages humains s'éloignent des prescriptions énoncées par le personnage divin, en Genèse 2. La violation des lois divines, et la consommation des fruits interdits conduisent à l'expulsion des personnages humains hors du jardin d'Éden. Les conditions de vie qu'ils rencontrent désormais rejoignent celles de l'homme contemporain : pénibilité du travail, finitude de la vie humaine et mortalité de l'être humain, irruption du mensonge. Genèse 3 donne ainsi au récit de création de Gn 2 une conclusion inattendue, puisqu'à l'épilogue heureux de Genèse 2, succède le récit de désobéissance et de sanction de Gn 3.

– Enfin, Genèse 4 associe deux récits qui décrivent l'irruption de la violence et du meurtre entre humains. D'une part, le récit du meurtre d'Abel par son frère Caïn dans un contexte de jalousie, ouvre le chapitre. D'autre part, le discours de Lamek, à la fin du chapitre 4 de la Genèse, montre comment la violence, caractérisée par une vengeance illimitée, devient la règle mortifère qui régit l'existence des humains.

Bien des portes d'entrée sont possible pour rendre de compte de ces récits. Celle que je privilégie aujourd'hui s'attache surtout à mettre au jour les rapports sociaux qui sont définis par les récits, les rapports aux biens, et enfin le rapport à la violence. La question du masculin et du féminin, qui pourrait constituer une autre porte d'entrée dans la lecture des textes, essentiellement Gn 1–3, ne sera pas directement abordée.

1.2 Deux récits et deux scénarios différents des origines, qui constituent un ensemble littéraire unifié : Genèse 1, 1–2, 3 et Genèse 2, 5–25

La question de l'antériorité de la rédaction du récit de Genèse 1, 1–2, 3 par rapport au second récit des origines de Genèse 2, 5–3, 24 est, encore aujourd'hui, l'objet d'un débat exégétique sans solution définitive. Il est admis par tous que Genèse 1, 1–2, 3 constitue une expression de

l'idéologie des groupes de prêtres (groupes sacerdotaux), à la période qui suivit l'exil à Babylone (à partir de la fin du VI^e siècle avant n. e.). Comme tous les textes relevant des milieux sacerdotaux, le récit met en relief l'autorité souveraine du personnage divin, qui crée l'univers en le mettant en ordre, avant de créer le monde animal et l'humanité. Cependant, le personnage divin ne noue pas de dialogue avec les personnages humains, qui ne prennent jamais la parole au cours du récit.

Le récit de Genèse 2, 5–25 reflète une tout autre compréhension de Dieu, puisque le personnage divin est décrit comme étant à l'écoute des personnages humains, et apparaît susceptible de réviser ses projets, en se mettant à leur service (« YHWH Dieu dit : “Il n'est pas bon pour *'Adam* d'être seul. Je vais faire pour lui une aide qui lui corresponde” », Gn 2, 18). Genèse 2, 4 est un verset qui contribue à relier ces deux récits et invite ainsi à les lire comme deux propositions complémentaires concernant les origines de l'homme et du cosmos.

Voici l'histoire des *cieux* et de la *terre*, lors de leur création ; au jour où YHWH Dieu
fit *terre* et *cieux*.

Le verset, très bien construit, avec une figure concentrique « *cieux-terre-terre-cieux* », présuppose le vocabulaire de Genèse 1, 1–2, 3 (verbe *bâra* ' : créer, en Gn 2, 4a), tout en mettant en scène *Yahve 'elohim*, personnage du récit de Genèse 2, 5*sqq.* Genèse 2, 4 n'est nécessaire à l'économie narrative d'aucun des deux récits des origines. Sa fonction semble donc plutôt de les mettre en relation dans une composition littéraire qui les rassemble en une unique collection et invite à les lire comme appartenant à un même ensemble. Le lien littéraire établi par Genèse 2, 4 entre les deux récits des origines n'efface pas le contraste entre les deux scénarios qui les caractérisent, mais invite à relever les points communs entre les deux textes, au-delà de leur spécificité théologique. Parmi ceux-ci, trois éléments particuliers peuvent être soulignés :

- le projet de Dieu est un projet *bon* pour l'être humain ;
- c'est Dieu lui-même qui est à l'origine du monde et de ce qu'il contient ;
- le projet de Dieu appelle la réponse de l'homme, qui prend la forme de l'obéissance à la loi.

Il apparaît évident que, dans la composition actuelle du texte de Genèse 1–2, les deux récits des origines (Gn 1, 1–2, 3 et Gn 2, 5*sqq.*) n'ont pas pour objet de proposer une description des origines du monde. En effet, il existe des différences majeures entre les deux scénarios de

création qu'ils décrivent (création ordonnée en sept jours par la parole de Dieu en Genèse 1 ; fabrication « artisanale » de l'univers et d' *adam* par le Dieu en Gn 2).

Si les récits des origines n'ont pas pour objet de proposer une description crédible du déroulement des origines du monde ni de la formation des végétaux, des animaux et des humains qui l'habitent, quelle est alors leur fonction théologique ou idéologique ?

Ces récits semblent avoir pour perspective de définir une série de rapports : rapport entre le personnage divin, le monde et l'humanité, rapport entre l'humanité et le monde qu'elle habite, rapport entre l'humanité et Dieu. Ces rapports sont caractérisés par la gratuité et la confiance. Selon les deux récits des origines, Dieu est le donateur du monde et de la vie, et par les règles qu'il donne à l'humanité, il invite cette dernière à éviter toute logique d'appropriation du don. En effet, dans chacun des deux récits, des lois accompagnent le don : loi de domination non violente des animaux par les humains (Gn 1, 28–29) ; loi fixant des limites à la consommation humaine (Gn 2, 16–17). Paradoxalement, ces lois ne sont accompagnées d'aucune sanction. Elles sont présentées comme des lois pour la vie (Gn 2, 17) : la relation qui unit l'humanité (invitée à respecter la loi), et le personnage divin qui édicte les lois (qui en est le donataire) ne peut donc être qu'une relation de confiance.

Les récits bibliques des origines font émerger une figure de Dieu qui diffère radicalement de celle qui prévaut dans les autres cultures du Proche-Orient ancien : d'une part, le personnage divin est unique — les récits bibliques établissent une frontière étanche entre Dieu et le domaine du « créé » (cosmos, monde animal, humanité), dont les éléments sont souvent divinisés dans les religions des cultures contemporaines de l'époque perse. D'autre part, le personnage divin, à la différence des Dieux du Proche-Orient ancien, n'apparaît en rien redoutable ou menaçant : il se présente comme le fondement de la gratuité et de l'instauration de relations gratuites entre humains. Une telle compréhension de Dieu, à une époque où l'existence de « dieux » ou d'un « Dieu » est une évidence, a des conséquences sur le rapport au monde des humains : le monde est considéré comme un don divin, et non comme une propriété de l'humanité. Cependant, l'humanité apparaît responsable de la gestion de ce don, gestion qui doit éviter toute logique d'appropriation, puisque la volonté humaine de possession est bridée par des limites symboliques (Gn 2, 16–17).

1.3 Genèse 2, 5–3, 24 et Genèse 4

Comme l'a souligné André Wénin, dans son commentaire de la Genèse, le chapitre 4 de la Genèse est relié au récit de Genèse 2, 5–3, 24 par de multiples liens lexicaux: en particulier, le dialogue entre Caïn et Yahvé (Gn 4, 9–10) reprend les termes du dialogue entre Yahvé Elohim et 'adam (Gn 3, 8–13).

YHWH Dieu appela l'homme et lui dit : « Où es-tu ? » (Gn 3, 9).

YHWH dit à Caïn : « Où est ton frère Abel ? » (Gn 4, 9).

Gn 3, 13 : YHWH Dieu dit à 'Ishshâh : « Qu'as-tu fait-là ? »

Gn 4, 10 : YHWH dit à Caïn : « Qu'as-tu fait ? »

YHWH Dieu l'expulsa du jardin d'Éden [...] il posta les chérubins à l'orient. (Gn 3, 23–24).

Caïn s'éloigna de la présence de YHWH et habita dans le pays de Nod, à l'orient d'Éden. (Gn 4, 16).

D'autre part, deux « personnages » assez étonnants des récits de Genèse 3, d'une part, et de Gn 4, 1–16 d'autre part, possèdent une certaine parenté. Dans le récit de Genèse 3, le personnage d'un serpent tient un discours mensonger (Gn 3, 2), conduisant les personnages humains à s'écarter des prescriptions divines. Dans le récit de Genèse 4, 1–16, l'irruption d'un acteur difficilement identifiable en Genèse 4, 7 semble déterminer l'évolution de l'action. La traduction de Genèse 4, 7 est très difficile. Littéralement, le sens suivant peut être proposé : « Si tu n'agis pas bien, un 'robes' se tient à la porte du péché. » *Robes* est le participe du verbe *rabas* et peut être rapproché du terme akkadien *rabisu*, qui désigne dans les mythes mésopotamiens des animaux ou des démons tapis derrière une porte : si cette hypothèse est exacte, le récit de Genèse 4, 1–16, comme le récit de Genèse 3, utiliserait l'image d'une « bête » mal maîtrisable comme figure du mal, prête à faire irruption dans la réalité. Au serpent du récit de Genèse 3, dont le discours trompeur conduit les personnages humains à transgresser la loi divine¹, pourrait correspondre « l'animal maléfique tapi derrière la porte » en Genèse 4, 7.

Les parallélismes entre les deux récits invitent à les interpréter en relation l'un avec l'autre. Mais, seul, le récit de Genèse 4, 1–16 recourt à un vocabulaire proprement théologique

¹ Gn 3, 1 : « Le serpent était rusé, parmi les bêtes des champs que YHWH Dieu avait faites. »

pour décrire l'action racontée : le vocabulaire de la faute et du péché. Ainsi, le récit de fratricide de Genèse 4, 1–16 représente le premier « péché » explicitement nommé par le récit biblique. Les liens textuels qui existent entre les deux péripécies (Gn 2–3 et Gn 4) conduisent à considérer que ce péché est la conséquence du comportement d'*adam*, décrit par le récit précédent : la transgression par '*adam* de la règle instituée par Dieu le conduit à vivre désormais loin de Dieu et de sa loi, et cet éloignement est ce qui conduit au péché, dont la première expression est le meurtre d'Abel.

1.4 Le lien entre Genèse 1 et Genèse 4 dans la composition littéraire de Gn 1–4

Le récit de fratricide de Genèse 4, 1–16, et la perspective d'une vengeance illimitée évoquée par Genèse 4, 23–24² apparaissent comme strictement opposés à l'idéal de non-violence énoncé par le premier récit des origines, en Genèse 1.

En Gn 4,23-24, (*Lamek dit à ses femmes, 'Adah et Tsillah : « Écoutez ma voix, femmes de Lamek, prêtez l'oreille à ma parole : car j'ai tué un homme pour ma blessure, un enfant pour ma meurtrissure. Car Caïn est vengé sept fois, mais Lamek soixante-dix-sept fois. »*), le discours provocateur de Lamek met l'accent sur la disproportion de la vengeance qui fait suite à un préjudice, quel qu'il soit : il décrit une société caractérisée par la vengeance illimitée et par une violence sans fin.

La compréhension de Genèse 4 présuppose donc non seulement la connaissance du récit de Genèse 2, 5–3, 24, dont Genèse 4, 1–16 est un déploiement (*cf. supra*), mais également le contexte narratif du premier récit des origines.

La composition littéraire de Genèse 1–4 met donc en relation trois récits très différents, dont l'enchaînement narratif est cependant porteur de sens.

2 Second moment : enjeux anthropologiques et interprétation de Genèse 1–4

2.1 Genèse 1, 1–2, 3 : la critique de l'idolâtrie et l'éloge de la non-violence

Au sein du premier récit des origines, la description du quatrième jour exprime une critique radicale de l'idolâtrie : le récit traite de la formation de deux « grands luminaires ». Le

texte hébraïque ne nomme ni le Soleil ni la Lune pour éviter toute ambiguïté, dans la mesure où ces astres sont divinisés dans les cultures environnantes. Le récit met ainsi l'accent sur le fait que ces luminaires sont de simples « objets du cosmos », fruits de l'œuvre divine de création. L'analyse précise de Genèse I, 14–19, montre que ce texte est méticuleusement construit, selon une figure de style symétrique : les éléments de vocabulaire se correspondent deux à deux (A et A' ; B et B' ; C et C') et délimitent un centre où est énoncée l'affirmation théologique principale : « Dieu fit les deux grands luminaires. »

[A] ¹⁴ Dieu dit : « Que soient des luminaires au firmament du ciel, **pour séparer**

[B] le **jour** et la **nuite**. Ils seront des signes pour les fêtes, pour les jours et pour les années.

[C] ¹⁵ Qu'ils soient des luminaires au firmament du ciel, pour éclairer la **terre**. » Et il en fut ainsi.

[D] ¹⁶ **Dieu fit les deux grands luminaires** : le grand luminaire comme puissance du jour, et le petit luminaire comme puissance de la nuit, et les étoiles.

[C'] ¹⁷ Dieu les plaça au firmament du **ciel** pour éclairer la **terre** ;

[B'] ¹⁸ pour commander lors du **jour** et lors de la **nuite** ;

[A'] et **pour séparer** la lumière et l'obscurité. Et Dieu vit que cela était bon.

Genèse I, 14–19

Ainsi, les éléments du cosmos ne sont susceptibles d'aucune divinisation, et le monde est présenté comme le don d'un Dieu unique. Cette critique de l'idolâtrie, qui constitue l'affirmation centrale du récit du quatrième jour, en Genèse I, 14–19, traverse l'ensemble du Pentateuque et de la bible hébraïque, dont c'est un thème théologique majeur.

Pour décrire la relation qui prévaut entre l'humanité créée et l'unique Dieu créateur, le récit de Genèse I recourt au vocabulaire de la « ressemblance » (Gn I, 26–27). L'homme est invité à dominer la terre et ce qu'elle contient, à la ressemblance de Dieu. Mais l'usage du verbe « dominer », en Genèse I, 28, est paradoxal, car il n'a d'autre but que d'en subvertir le sens. En effet, la domination par l'homme du monde animal a pour corollaire une règle alimentaire qui interdit tout recours à la nourriture animale (Gn I, 29). Autrement dit, les êtres humains sont invités à une domination paradoxale sur le monde, une domination de « douceur ». Comme le soulignait Paul Beauchamp dans sa lecture de Genèse I, 28–29, « le don de la seule nourriture végétale en Genèse I, 29*sqq.* est particulièrement lourd de conséquences non dites : la parole

divine pose les vivants hors de toute violence ». Et de la même manière que les êtres humains, créés à l'image de Dieu, sont appelés à exercer une domination paradoxale, car non-violente, Dieu a lui-même créé le monde de manière non-violente : contrairement aux mythes babyloniens de création qui décrivent l'origine du monde comme résultant d'un combat entre divinités³, le récit de Genèse 1, 1-2, 3 présente la création pacifique d'un monde qui procède de la parole efficace de Dieu. On peut également remarquer que Gn 1,26-27 établit un lien entre la relation entre le masculin et le féminin, et la création de l'humain à la ressemblance de Dieu. La douceur de la relation homme/femme est un révélateur de la douceur de Dieu.

2.2 Genèse 2, 5-3, 24 : la condition humaine

Le récit de Genèse 2, 5-3, 24 fait passer les personnages humains d'un cadre idéalisé (le jardin d'Éden, cf. Gn 2, 10-14) à de nouvelles conditions d'existence caractérisées par la mortalité, la souffrance, le travail, l'éloignement apparent de Dieu. La transgression de la loi énoncée en 2, 17 conduit les personnages du récit à éprouver la condition de tout être humain. Genèse 2, 5-3, 24 peut donc être considéré comme un récit étiologique très réaliste, rendant compte de la condition universelle de l'humanité.

Ce récit (dans sa version hébraïque) n'aborde pas directement la question du péché. Ce terme est d'ailleurs absent du texte hébraïque de Genèse 3. (Saint Augustin développera la notion de péché originel à partir de l'interprétation que propose la lettre aux Romains — Rm 5,12ss. — de Gn 3).

En revanche, la finale du récit illustre la manière dont la condition du personnage *'adam* rejoint la condition humaine la plus générale : *'adam* est mortel (Gn 3, 19b), il doit travailler pour sa survie (Gn 3, 17-19a), il vit désormais loin de la présence divine (Gn 3, 23-24). C'est bien cette condition humaine limitée et mortelle que présuppose l'ensemble de la bible hébraïque, dont les lois organisent les différents aspects : lois éthiques régissant la vie sociale et les conditions de travail (dans les livres de l'Exode et du Deutéronome, principalement), lois culturelles (en Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome) déterminant les conditions de la relation d'Israël à son Dieu dans la liturgie, comme dans la vie quotidienne.

³ Dans *Enuma Elisb*, le récit babylonien de la création, Marduk utilise le corps de Tiamat vaincue dans un combat à mort pour former les différents éléments de l'univers.

2.3 Gn 1-3 et la question du travail

Le récit de Gn 2,5-3,24 fait passer les personnages humains d'un cadre idéalisé (le jardin d'Éden, cf. Gn 2,10-14) à de nouvelles conditions d'existence caractérisées par la mortalité, la souffrance, le travail, l'éloignement apparent de Dieu.

Le rapport d'Adam (l'« humain ») au jardin d'Éden est décrit en Gn 2,15 à l'aide de deux verbes : *shamar* – *abad* Garder, servir (travailler, cultiver, entretenir). Le travail est présenté comme un service qui, tout en coopérant à la création divine, a pour charge de la « garder » comme création : l'humain n'a pas pour mission de s'appropriier le créé mais de le « servir ».

La transgression de la loi énoncée en 2,17, relatée par le récit de Gn 3, peut également être considérée comme le fruit d'un « travail » des humains : la consommation des fruits de l'arbre qui est « au milieu du jardin » présuppose en effet sa récolte. Mais c'est une récolte qui ignore les limites fixées par Dieu à l'appropriation des biens. En refusant la loi divine, les humains abandonnent la logique du don au profit d'une logique de prédation.

De manière imagée, le récit de Gn 3 montre comment la logique d'appropriation des biens et de non-reconnaissance du don de Dieu a pour corollaire la pénibilité du travail (Gn 3,17). *L'humain est passé du travail-service dans une logique de gratuité et de coopération à la création à une logique de travail « pour son propre compte », dans une logique de prédation, dans laquelle Dieu n'a plus aucune place : l'humain est devenu sa propre idole.*

Ainsi, il apparaît clairement que deux types de rapports au monde, et deux types d'anthropologies sont décrits et s'opposent en Gn 1-3 :

- Une « *anthropologie du don* » selon laquelle le monde et les biens qu'il contient sont « reçus » par l'être humain comme des réalités qui le précèdent. Tout être humain fait irruption dans un monde où la vie et les biens qu'il reçoit sont, au départ, indépendants de sa volonté. Il en résulte, selon le récit biblique, une certaine « distance » entre l'être humain et les biens, distance qui bannit domination et possession exclusive.
- Une « *anthropologie de l'autonomie, ou plutôt, du chacun pour soi* » qui, peu à peu, se met en place dans le récit, en particulier au chapitre 3, puis au chapitre 4. L'être humain agit en propriétaire absolu du jardin, et il use sans limites de ses fruits (Gn 3). Bientôt, c'est sur la vie elle-même qu'il étend sa domination : Caïn va s'accaparer de la vie d'Abel, et la supprimer (Gn 4).

2.4 Genèse 4 : Le défi de la violence

Le contraste entre les récits de Genèse 4 et la loi exposée en Genèse 1 apparaît, nous l'avons vu, particulièrement marqué : au règne de la douceur s'oppose l'irruption de la violence. Pour la première fois, le texte biblique utilise le vocabulaire de la faute (*'awon*, Gn 4, 13), et du péché (*hattat*, Gn 4, 7). Remarquons que ces notions ne font l'objet d'aucune définition dans le récit de Genèse 4, 1–16. Ce dernier se réfère implicitement aux lois du Pentateuque, qui, dans les livres du Lévitique et des Nombres, proposent une définition précise de ces termes, et qui énoncent une interdiction du meurtre qui est la clef de compréhension du récit : le sort réservé à Caïn, qui doit fuir, mais qui a la vie sauve, correspond à celui réservé aux auteurs de crimes de sang non prémédités, selon la loi d'Exode 21, 13 (« Celui qui n'a pas prémédité, si Dieu a mis la victime à portée de sa main, je te fixerai un lieu où il pourra fuir. »).

En Genèse 4, 23–24, le discours de Lamek fait référence à une vengeance et à une violence sans limites : « J'ai tué un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure. » Ici aussi, la connaissance des lois du Pentateuque s'avère nécessaire pour une juste interprétation du récit : à la vengeance illimitée, préconisée par Lamek, s'oppose le principe de proportionnalité du préjudice et de la peine, exposé par la loi du talion en Exode 21, 22–25⁴ — le vocabulaire d'Exode 21, 25 étant identique à celui de Genèse 4, 23.

2.5 Le bien et le mal

Les notions de bien et de mal sont utilisées pour la première fois dans le texte biblique en Genèse 2, 9. La formulation « arbre de la connaissance du bien et du mal », utilisée en Genèse 2, 9, et à laquelle Genèse 2, 17 et Genèse 3, 5 ; 22 se réfèrent, est d'interprétation difficile. Notons tout d'abord que les notions de bien et de mal ne font l'objet d'aucune définition, d'aucune élaboration conceptuelle. Les mots « bien » et « mal » semblent renvoyer au registre de la sagesse, par ailleurs absent du récit. La construction grammaticale de Genèse 2, 9 permet de considérer la formule « et l'arbre de la connaissance du bien et du mal », comme une apposition qui vient expliciter la proposition principale.

⁴ La loi du talion (de l'adjectif latin *talīs*, tel) instaure une stricte proportionnalité entre le préjudice causé et la peine subie, ainsi en Exode 21, 23b–24 : « Tu imposeras une vie pour une vie, un œil pour un œil, une dent pour une dent, une main pour une main, un pied pour un pied. »

YHWH Dieu fit pousser depuis le sol tout arbre désirable à la vue et bon comme nourriture ; et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

En l'absence de définition théorique du bien et du mal, le lecteur est invité à se laisser guider par le récit lui-même. La mise en place d'un monde, et d'un jardin, est suivie par l'énoncé d'une loi qui en donne l'usage.

En cherchant à prévenir une attitude (domination, possession) qui consisterait pour l'homme à accaparer le monde et ses richesses, et à s'en croire l'unique propriétaire, les récits des origines de Genèse 1 et Genèse 2 comportent clairement une dimension sociale, et cherchent à faire entrer leurs lecteurs dans une nouvelle logique : la logique du *don*, qu'ils situent donc du côté du « bien ».

Cependant, dans le récit des chapitres 3 et 4 de la Genèse, une autre logique vient supplanter la logique du don : la logique de l'autonomie absolue de l'être humain. L'être humain agit en propriétaire absolu du jardin, et il use sans limites de ses fruits (Gn 3). Bientôt, c'est sur la vie elle-même qu'il étend sa domination : Caïn s'approprie la vie d'Abel et la supprime (Gn 4). La violence semble définir la réalité du mal. Violence individuelle en Gn 4. Les lois de l'Exode et du Deutéronome traiteront de la violence sociale.

Quelle « réponse » le texte biblique propose-t-il face au défi d'une anthropologie de l'autonomie absolue, et de sa conséquence inévitable, la violence et la mort ? La finale de Genèse 3, comme celle de Genèse 4, 1-16, pourraient sembler prendre acte d'une situation d'isolement des humains, puis des désordres qui en résultent inexorablement.

Pourtant, par sa structure, le récit biblique, dès Genèse 1-4, indique une voie de « résistance » à la violence : l'adhésion aux lois qui concluent les récits de Genèse 1 et Genèse 2. Ces lois prennent acte que toute vie humaine est précédée d'un don (la vie elle-même, le monde, les biens qu'il comporte), et que la reconnaissance de ce don est le préalable nécessaire à l'abandon de toute stratégie de domination, ou de possession, qui conduit inévitablement à la violence.

Ainsi, dès l'ouverture du texte biblique, les premiers chapitres du livre de la Genèse placent deux anthropologies en débat. Ce débat va rebondir dans les différents livres de la bible hébraïque, et y être décliné sous ses différentes dimensions : existentielle, sociale, politique. Comment adhérer à la proposition anthropologique effectuée par Gn 1-2 : une anthropologie du don ? Le récit biblique ne développe aucun argumentaire. Il invite plutôt son lecteur à un

« contrat de confiance ». Entrer dans la lecture du texte en faisant confiance, en faisant foi au personnage divin, et aux règles qu'il énonce pour prendre soin du don qu'il fait à l'humanité.

La foi, nécessaire à la lecture plénière et à la compréhension profonde du texte biblique est également un don de Dieu. Elle est même le premier : la lecture de Gn 1-4 nous invite finalement à demander la foi, et à reconnaître notre foi comme reçue de Dieu. Et ce don premier de la foi nous rend capables de considérer toutes les autres réalités comme des dons divins dont nous ne sommes aucunement les maîtres : la vie, le travail, les biens.