NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 3 1992

Caïn: l'être humain qui devient une non-personne (Gn 4,1-16)

Walter VOGELS (pb)

p. 321 - 340

https://www.nrt.be/es/articulos/cain-l-etre-humain-qui-devient-une-non-personne-gn-4-1-16-459

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Caïn : l'être humain qui devient une non-personne (*Gn 4*, 1-16)

L'auteur yahwiste, après avoir raconté l'histoire d'Adam et Ève au paradis (*Gn* 2,4b - *3*,24), rapporte celle de leurs deux fils, Caïn et Abel (*Gn 4*, 1-16). Ce court passage paraît simple à première vue, mais les travaux qu'a suscités son exégèse montrent, une fois de plus, que lire n'est pas facile[1]. Le texte contient en effet plusieurs éléments obscurs, que les lecteurs veulent clarifier, et des éléments choquants, qu'ils veulent éliminer.

---

1. En plus des commentaires du Livre de la Genèse, dont le plus complet est C. WESTERMANN, *Genesis 1-11 : A Commentary*, trad. J.J. SCULLION, Minneapolis, Augsburg, 1984, p. 279-320 (original allemand dans *Biblischer Kommentar*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1974) et des articles sur des versets individuels, qui seront cités en note, il existe plusieurs études sur ce passage : A. VIARD, *L'histoire sainte d'Adam à Noé*, dans *La vie spirituelle* 86 (1952) 115-135 ; P. GRELOT, *Les Targums du Pentateuque : Étude comparative d'après Genèse 4, 3-16*, dans *Semitica* 9 (1959) 59-88 ; A. IBAÑEZ ARANA, *La narración de Caín y Abel en Gen 4, 2-16*, dans *Scriptorium Victoriense* 11 (1964) 281-319 ; E. TESTA, *Il genere letterario della disputa e il racconto di Caino e Abele*, dans *Bibbia e Oriente* 8 (1966) 157-166 ; K.A. DEURLOO, *Kain en Abel : Onderzoek naar exegetische methode inzake een 'kleine literaire eenheid' in de Tenakh*, Amsterdam, W. Ten Have, 1967 ; M. NÉDONCELLE, *Pourquoi Caïn a-t-il tué ?*, dans *Science et esprit* 20 (1968) 165-170 ; A. GOLDBERG, *Kain : Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange*, dans *Judaica* 25 (1969) 203-221 ; W. BELTZ, *Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gen 4*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974) 83-86 ; L. BEIRNAERT, *La violence homicide : l'histoire de Caïn et d'Abel*, dans *La vie spirituelle Supplément* n° 119 (1976) 435-444 ; J. ESCANDE, *Caïn et Abel (Gen 4), Une initiation à l'analyse structurale*, dans *Cahiers Évangile* 16 (1976) 18-31 ; E. LEVINE, *The Syriac Version of Genesis 4, 1-16*, dans *Vetus Testamentum* 26 (1976) 70-78 ; W. DIETRICH, « 'Wo ist dein Bruder ?' : Zu Tradition und Intention von Genesis 4 », dans *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* : Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, édit. H. DONNER, R. HANHART, R. SMEND, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 94-111 ; M. HOWELL - W. VOGELS, *L'analyse discursive du récit de Caïn et Abel (Gen 4, 1-16)*, dans *Sémiotique et Bible* 16 (1979) 33-35 ; F.M. GOLKA, « Keine Gnade für Kain », dans *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Festschrift für C. Westermann zum 70. Geburtstag, édit. R. ALBERTZ e.a., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 58-73 = *Cain and Abel : Biblical or Dogmatic Interpretation*, dans *Scripture Bulletin* 19 (1989) 29-34 ; A.J. HAUSER, *Linguistic and Thematic Links Between Genesis 4 :1-16 and Genesis 2-3*, dans *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980) 297-305 ; P. KLEMM, *Kain und die Kainiten*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981) 391-408 ; P. NOTHOMB, *L'image de Dieu : ou la vanité de la mort*, coll. L'empire des lumières, Bruxelles, La longue vue, 1985 ; J.M. BASSLER, *Cain and Abel in the Palestinian Targums. A Brief Note on an Old Controversy*, dans *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986) 56-64 ; J.F.A. SAWYER, *Cain and Hephaestus : Possible relics of metalworking traditions in Genesis 4*, dans *Abr-Nahrain* 24 (1986) 155-166.

Dans une première partie, nous présenterons brièvement l'histoire de l'interprétation de ce passage ; nous signalerons les problèmes que le texte pose et les solutions qu'on y a données. Dans la deuxième partie, nous proposerons notre propre analyse, qui lit le texte dans le prolongement de *Gn 2-3*.

I. - Problèmes et solutions antérieurs

1. Problèmes textuels

Le texte est corrompu à plusieurs endroits ; cela indique qu'il a posé problème dès le début. Le v. 7 surtout est difficile à interpréter. Littéralement il se traduit : « à la porte le péché (féminin) tapi (masculin) et vers toi sa (masculin) convoitise. Mais toi, domine-le (masculin) ». Le « péché » ne peut donc pas être « le tapi ». Ce dernier serait selon certains auteurs le tentateur, selon d'autres un démon (mais la notion de démon est plus tardive), selon d'autres encore une bête (p.ex., *BJ*) ; le verbe « tapir » décrit en effet le comportement d'animaux (*Gn 49*,9 ; *Is 13*,21). « Domine-le (masculin) », se référerait selon certains à la responsabilité de Caïn à l'égard de son frère Abel, à son rôle de premier-né, à l'attachement qu'il doit à son frère. D'autres auteurs essaient de corriger le texte ou de le reconstituer en transposant certains mots[2]. Mais aucune solution satisfaisante n'a été formulée jusqu'à ce jour.

Une autre difficulté textuelle apparaît au v. 8. Le texte hébreu porte : « Caïn dit à son frère Abel », mais il ne spécifie pas ce qu'il lui dit. Selon les Targums, la LXX, le Pentateuque samaritain et la Peshitta, Caïn aurait dit : « Allons aux champs », ce qui pourrait correspondre à une lecture prémassorétique. Certains auteurs modernes proposent ici des corrections[3].

---

2. L. RAMAROSON, *À propos de Gn 4,7*, dans *Biblica* 49 (1968) 233-237 ; U. WÖLLER, *Zu Gen 4,7*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979) 436 et 96 (1984) 271 s. ; M. BEN YASHAR, *Zu Gen 4,7*, *ibid.* 94 (1982) 635-637 ; K.A. DEURLOO, *tšwqh, 'dependency', Gen 4,7*, *ibid.* 99 (1987) 405-406 ; cf. aussi la traduction très étrange de P. NOTHOMB, *L'image de Dieu*, cité n. 1, p. 35 : « est-ce que tu ne sais pas que si tu agis selon ta nature, transcender s'impose, et que si tu n'agis pas selon ta nature, ce qui t'attend c'est une déviation d'un raisonnement docile qui te désire pour maître ? »

3. « But there is really nothing missing, there is even one aleph too many in our text ! Following Gunkel's suggestion, we have to read *wajjemar* 'and he became bitter' from the root *mrr* which has been misread into *wajjomer* 'and he said'. The original reading was : 'And Cain grew angry against his brother Abel' » (F.M. GOLKA, « Cain and Abel », cité n. 1, p. 30).

2. Problèmes de l'unité du texte

Selon certains auteurs le texte présente des irrégularités[4]. Le v. 1 (peut-être aussi le v. 2) semble le début d'une généalogie ; soudainement le texte passe à la narration d'un conflit entre deux frères, et la généalogie reprend au v. 17. Dans cette généalogie Caïn est présenté comme le fils d'Adam et Ève, mais originellement l'histoire de Caïn et d'Abel aurait été une histoire indépendante et non la continuation de *Gn 2-3*. L'histoire elle-même ne serait pas homogène. On a déjà signalé les difficultés textuelles des v. 7-8 ; on a suggéré aussi que le dialogue de Yahvé avec Caïn (v. 6-7) et celui de Caïn avec Abel, dont on ne connaît pas le contenu (v. 8a), seraient des ajouts[5]. Après le v. 5 le texte se poursuivrait au v. 8b. Certains auteurs voient une contradiction ou un doublet entre le v. 11, selon lequel Caïn est chassé du sol fertile, et le v. 12, qui dit ce qui arrivera si Caïn cultive le sol. Le texte actuel serait le groupement de matériaux d'origines différentes. On a suggéré ainsi que le texte de base ne comportait que v. 3b-5.8b-10.12.16[6]. De telles reconstructions, typiques des approches diachroniques du texte biblique, restent toujours hypothétiques.

3. Problèmes théologiques

Le texte parle de l'acceptation de l'offrande d'Abel et de la non-acceptation de celle de Caïn. On ignore comment ils s'en sont rendu compte. Selon certains auteurs anciens et les artistes de nos livres d'Histoire Sainte, la fumée des offrandes monta vers le haut ou retomba sur terre[7]; d'autres pensent au feu du ciel qui aurait consumé l'offrande (*1 R 18*,24). Ce détail est moins important, mais le pourquoi de l'acceptation et de la non-acceptation a toujours posé un problème théologique important aux lecteurs[8]. On part généralement de l'affirmation que Dieu est juste et non pas capricieux ; la raison de l'acceptation ou de la non-acceptation est donc à chercher dans l'homme ou dans le sacrifice lui-même. Notons d'abord les

4. Cf. *ibid.*, p. 29.
5. Cf. I. VON LOEWENCLAU, *Genesis 4, 6-7 — Eine Jahwistische Erweiterung ?*, dans *Supplements to Vetus Testamentum* 29 (1978) 177-188.
6. Cf. W. DIETRICH, *'Wo ist dein Bruder ?'...*, cité n. 1, p. 101.
7. Cf. A. SCHEIBER, *A Remark on the Legend of the Sacrificial Smoke of Cain and Abel*, dans *Vigiliae Christianae* 10 (1956) 194-195 ; dans l'art déjà au XII[e] s. ; un texte d'Érasmus de 1499.
8. Ceci est à l'origine des lectures haggadiques des Targums; p.ex. Caïn représenterait la position hétérodoxe : il prétend qu'il n'y a pas de miséricorde ni de justice en Dieu ; Abel représenterait la position orthodoxe (cf. J.M. BASSLER, *Cain and Abel...*, cité n. 1).

différences entre les deux personnages. Caïn comme premier-né jouit de tous les avantages dans la société ; Dieu par conséquent favorise Abel, le plus jeune, comme d'autres exemples bibliques le prouvent (Isaac préféré à Ismaël [*Gn 21*, 1-14] ; Jacob à Esaü [*Gn 25*,23] ; Juda à ses frères ; David [*1 S 16*,12] ; cf. *1 Co 1*, 26-29)[9]. On suggère aussi que Dieu préfère Abel, le pasteur, puisque son genre de vie correspond à celui d'Israël au temps idéal du désert, tandis que celui de Caïn, l'agriculteur, correspond à celui d'Israël au moment de son installation en Terre promise, qui s'accommodait de l'idolâtrie. On attribue à chacun d'eux des dispositions intérieures différentes. On accuse Caïn d'avarice : il aurait donné le minimum requis, tandis qu'Abel offre le meilleur, les premiers-nés du troupeau et même « de leur graisse » ; il observe déjà ainsi la loi de Moïse (cf. *Ex 34*,19 ; *Lv 3*,16). La foi d'Abel devait sans doute être plus parfaite (*He 11*,4 ; cf. *1 Jn 3*,11 s.). On essaie aussi de trouver la raison dans la nature du sacrifice lui-même. Dieu préférerait les sacrifices d'animaux, puisque par le sang la vie même est offerte ; il préférerait des produits qui croissent spontanément selon les lois de la nature aux produits de la nature élaborés par l'intervention humaine. Le sacrifice d'Abel a dû exhaler une odeur plus agréable que celui de Caïn ; le Dieu de la Genèse apprécie la bonne odeur de la viande (*Gn 8*,20 s. ; cf. nos « barbecues »)[10]. Toutes ces explications, prises en dehors du texte, restent donc hypothétiques ; chacune d'elles pourrait donner prise à bien des objections.

4. Problèmes d'interprétation

La lecture spontanée du texte donne à l'histoire une interprétation *individuelle*, littérale, mythologique ou psychologique. L'interprétation *littérale* comprend le récit comme un conflit entre les fils historiques du premier couple humain[11]. Avec l'apparition des méthodes plus critiques, cette vue fut abandonnée ; on lui préféra une interprétation *mythologique*. Après la naissance de son premier fils Ève dit : « *qaniti* un homme *'et* Yahweh » (v. 1). Le verbe *qaniti* : « j'ai créé » (autre traduction possible : « j'ai acquis ») montre qu'Ève représente une divinité, puisque Dieu seul crée. La particule

9. Cf. J. GOLDIN, *The Youngest Son or Where Does Genesis 18 Belong*, dans *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 27-44.

10. Cf. S. LEVIN, *The More Savory Offering : A Key to the Problem of Gen 4 :3-5*, *ibid.* 98 (1979) 85.

11. « ... the substantive variants in the Peshitta indicate an ancient tradition in which Satan is involved actively. This is the conceptual-literary foundation from which evolve the traditions of Cain and Abel as the first heretic and the first martyr » **(E. LEVINE, *The Syriac Version of Genesis 4, 1-16*, cité n. 1, p. 78).**

'et introduit normalement l'objet, l'accusatif ; la traduction devient ainsi « J'ai créé un homme, Yahweh » (beaucoup d'auteurs traduisent par « avec », « grâce à », « avec l'aide de » Yahweh), ce qui confirmerait le caractère mythologique de la phrase[12]. On décèle aussi des éléments mythologiques dans le cri de la terre mère (v. 10). On a comparé l'histoire de Caïn et Abel au mythe de Romulus et Remus. On a supposé qu'Ève aurait eu des relations avec le serpent, sous la forme d'un ange; Caïn serait donc le fils du diable; le vrai fils d'Adam serait Seth[13]. Le texte de Caïn et Abel se prête aussi à une interprétation *psychologique*, une des nouvelles méthodes d'exégèse[14]. La mère se réjouit de son premier-né ; elle en parle longuement (v. 1), tandis qu'elle ne dit absolument rien de son deuxième fils (v. 2) ; il n'est que le frère de l'autre. D'où les théories sur les frustrations du deuxième enfant de la famille. Le texte illustre aussi les sentiments du cœur humain : jalousie, colère, violence, et le conflit bien connu entre frères.

D'autres auteurs ont donné par ailleurs au texte une interprétation *collective*. Caïn dit « le premier venu me tuera » (v. 14). Qui serait donc ce premier venu, puisqu'il n'y a sur terre qu'Adam et Ève ? La même difficulté resurgit à propos du signe que Dieu met sur Caïn pour le protéger. Selon la théorie *ethnographique*, le texte ne parlerait nullement d'individus, et certainement pas des premiers êtres humains, mais d'une tribu. Caïn serait l'ancêtre éponyme des Qénites[15], une tribu énigmatique, qui s'était jointe à Moïse (*Jg 1*,16 ; *4*,11), et qui était venue dans le Sud de la Palestine, où elle continuait à mener une vie errante. Ces Qénites avaient la mauvaise réputation d'être des voleurs[16]; ils connaissaient probablement Yahweh et portaient un tatouage comme signe distinctif. On retrouve aisément ces différents éléments dans le texte. Certains auteurs pensent que ce récit tribal serait d'origine israélite ; il exprimerait le mépris des Israélites pour ces Qénites. Rien d'étonnant qu'ils soient des

12. Yahweh dérange, car il favorise Abel. Il introduit une loi nouvelle ; il chasse ensuite Caïn du sol, qui redevient sa propre terre. Dieu la donnera ensuite à qui il veut, c'est-à-dire à Israël. « The myth... is not a story of fratricide, but portrays the intrusion of the patrilinear law of succession into a matriarchate. Just as in the Roman myth Romulus slays the lawbreaker Remus, so here Cain kills Abel » (W. BELTZ, *Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Gen 4*, cité n. 1, p. 86).

13. Cf. A. GOLDBERG, *Kain : Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange* ; P. KLEMM, *Kain und die Kainiten*, cités n. 1.

14. Cf. L. BEIRNAERT, *La violence homicide...*, cité n. 1.

15. Théorie assez commune parmi les auteurs : le premier Wellhausen, suivi par Gunkel, Eissfeldt, Lods, Zimmerli, von Rad, de Vaux, etc.

16. On pourrait comparer ces Qénites aux Gitans dans notre société, quant à leur genre de vie et à leur réputation.

bandits ; ils sont punis pour le meurtre commis par Caïn, l'ancêtre de la tribu. D'autres auteurs pensent que le texte serait d'origine qénite et exprimerait primitivement la fierté nationale de cette tribu, qui se considérait la plus forte[17]. Des approches *sociologiques* soulignent que Caïn et Abel ne sont pas là d'abord comme individus, mais comme représentants d'un genre de vie : Abel est pasteur, Caïn cultive le sol (v. 2). Le texte reflète le conflit social entre les agriculteurs et les pasteurs[18]. Les pasteurs, qui laissent brouter leurs animaux sur les terres cultivées, ne sont évidemment pas appréciés des agriculteurs. D'autres auteurs soulignent que le nom « Caïn » est en rapport avec le fer. Le texte parlerait ainsi de l'opposition entre la société et les forgerons[19]. Le métier de forgeron est souvent pratiqué par un groupe typique d'artisans. Le fer est important pour les besoins de la vie courante, pour travailler la terre par exemple, mais ces forgerons produisent aussi les armes ; cela leur confère un pouvoir enviable ; d'où les sentiments mêlés de la société à leur égard[20].

II. - Analyse du texte dans le prolongement de *Gn 2-3*

Notre approche du texte se veut synchronique[21], ce qui aura des répercussions sur les problèmes qu'il soulève. Contrairement aux méthodes diachroniques, qui en étudient la préhistoire, nous prenons *le texte dans sa forme actuelle*. À trois reprises *Gn 4* dit qu'un homme connut sa femme (v. 1.17.25) ; ceci permet de diviser le chapitre en trois parties. Les limites du passage qui nous concerne

17. Ainsi A. IBAÑEZ ARANA, *La narración de Caín...*, cité n. 1 ; selon W. DIETRICH, les éléments primitifs du récit, v. 3b-5.8b-10.12.16 parlent des Qénites du point de vue des Israélites, le reste de *4*, 1-24 parlerait aussi des Qénites, mais de leur propre point de vue (cf. *'Wo ist dein Bruder ?'...*, cité n. 1, p. 101-105).

18. Le texte traiterait de la dispute entre pasteurs et agriculteurs et montrerait la préférence de Yahweh pour la vie des pasteurs (cf. E. TESTA, *Il genere letterario...*, cité n. 1 ; H. VAN DEN BRINK, *Herder en boer : Een rechtshistorische benadering van het sedentatie-vraagstuk*, dans *Kerk en theologie* 29 (1978) 107-120 ; pour le récit de Caïn et Abel, cf. 117-118.

19. Cf. J.F.A. SAWYER, *Cain and Hephaestus...*, cité n. 1.

20. « The other suggestion is that the tradition about Cain's forced departure from the homeland might be explained by reference to the abrupt end of coppermining there. The story of Cain's murder of Abel would be an aetiological explanation of why Cain's people, metalworkers and miners, had to leave the region in which they had lived and worked for generations » (*ibid.* 163).

21. Cette étude suivra la même approche que j'ai appliquée à deux autres péricopes de la préhistoire : W. VOGELS, *L'être humain appartient au sol. Gn 2,4b - 3,24*, dans *NRT* 105 (1983) 515-534 ; ID, *Cham découvre les limites de son père Noé (Gn 9, 20-27)*, *ibid.* 109 (1987) 554-573.

sont très claires, il commence au v. 1 et finit au v. 16. Les irrégularités qu'on a cru y trouver n'enlèvent rien à la logique interne du récit sous sa forme présente.

Pour l'interprétation de ce récit, nous sommes limités par *le texte et rien que le texte*. Il est vrai que le lecteur se pose plusieurs questions à son propos et se demande surtout pourquoi Dieu accepte Abel et non pas Caïn, mais toutes les réponses qu'on a données à cette question proviennent du dehors du texte et sont donc invérifiables. Le lecteur ne dispose que du texte et doit respecter son silence. Ce qui n'y est pas dit ne peut pas être le plus important, ni le message central.

Peu importe l'origine, peut-être tribale, du texte ; dans sa forme actuelle il parle de la descendance d'Adam et Ève. Ceci ne signifie pas qu'on retombera dans l'interprétation littérale ou historicisante ; on connaît suffisamment le caractère mythique des récits de la préhistoire, qui parlent de la condition humaine et non d'individus historiques. Le récit de Caïn et Abel (*Gn 4*, 1-16) suit dans la forme actuelle du Livre de la Genèse l'histoire du paradis ; il doit donc être *lu dans le prolongement de Gn 2-3*. Le sens qu'on donne à *Gn 2-3* influencera ainsi le sens de *Gn 4*, 1-16. Les auteurs ont noté depuis longtemps les parallèles entre la deuxième partie du récit de Caïn et Abel (*4*, 9-16) et la deuxième partie du récit du paradis (*Gn 3*)[22]; nous montrerons que le parallélisme se retrouve dans l'ensemble des deux récits.

Dans mon étude antérieure, *L'être humain appartient au sol*, j'ai montré comment l'histoire du paradis (*Gn 2-3*) parle de l'être humain dans ses relations avec la terre, avec Dieu et avec les autres créatures vivantes, animales et humaines. La présente étude prolonge cette analyse et utilise la même méthode sans se prétendre complète sur tous les détails du texte.

1. Présentation des acteurs (4, 1-2 // 2, 21-24)

Le récit commence par « l'homme connut Ève, sa femme » (v. 1). Par l'insistance sur « sa femme », le texte renvoie le lecteur au récit précédent, qui traite longuement de la relation homme-femme. Le

22. Cf. W. DIETRICH, « 'Wo ist dein Bruder ?'... », cité n. 1, p. 98 ; A.J. HAUSER, *Linguistic and Thematic Links...*, cité n. 1 ; A. IBAÑEZ ARANA, *La narración de Caín y Abel...*, cité n. 1, p. 316-317 ; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, cité n. 1, p. 285-286 ; 303, suivi, mais avec certaines réserves par F.M. GOLKA, *Cain and Abel* ; ... cité n. 1, p. 30-31.

verbe « connaître » joue aussi un rôle important dans le récit du paradis. Il y avait dans le paradis « l'arbre de la connaissance du bien et du mal» (2, 9.17), le symbole de la connaissance de toute chose, qui transformerait l'être humain en être divin. Le serpent le dit clairement: «Mais Dieu sait (même verbe) que, le jour où vous en mangerez..., vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal» (3,5).

Mais à leur grande surprise, après en avoir mangé, autre chose arrive : « ils connurent qu'ils étaient nus » (*3*,7). L'homme et la femme étaient nus avant, mais ils n'en avaient pas honte (2,25), en d'autres mots, ils acceptaient leurs limites. Après la transgression ces limites sont ressenties comme pénibles ; ils en ont honte et éprouvent le désir de les cacher : « ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes » (*3*,7). Ce verbe « connaître », qui joue un rôle si important dans le récit du paradis, apparaît maintenant comme la première action de l'homme. Malgré la honte de leurs limites, pour laquelle l'homme et la femme se sont couverts l'un vis-à-vis de l'autre, ils transcendent ici cette honte, ils risquent de se dénuder pour se connaître. Le verbe « connaître » comporte une connotation sexuelle, mais c'est précisément par cet acte que deux personnes obtiennent une connaissance mutuelle des plus intimes ; elles se pénètrent.

La connaissance acquise au paradis était décevante ; ici, au contraire, le risque de se connaître au plus intime produit un résultat heureux, « elle conçut et enfanta » (*4*,1), malgré toutes les douleurs attachées à l'enfantement (*3*,16). Même avec leurs limites, ils ont pu créer ce qui est le plus précieux, la vie. Rien d'étonnant que la femme, qui avait entretenu le dialogue avec le serpent (*3*, 1-5), reprenne maintenant elle aussi — et non pas l'homme — la parole : « J'ai procréé un homme avec Yahweh » (v. 1)[23].

L'œuvre de la création commencée au récit précédent se poursuit. Cette exclamation de la femme correspond à celle de l'homme au paradis au moment de l'apparition de la femme, après la déception de ne pas avoir trouvé un partenaire parmi les animaux que Dieu lui avait amenés d'abord (2,23). Il est significatif qu'Ève dise qu'elle a procréé un « homme » (*'ish*) et non pas un enfant. Un homme vient de la femme (*'ishah*, le mot est mentionné explicitement, « Ève, sa

23. Cf. C. HAURET, *Genèse 4,1 : Possedi hominem per Deum*, dans *Revue des sciences religieuses* 32 (1958) 358-367.

femme »), tandis qu'au paradis la femme (*'ishah*) fut tirée de l'homme (*'ish*) (2,23)[24].

Ce qui est arrivé une première fois, se produit une deuxième fois. Comme Ève « enfanta Caïn » (*4*,1), « elle enfanta encore son frère Abel » (*4*,2). Le texte ne répète pas que cette conception est le résultat d'une connaissance mutuelle ; il ne mentionne pas non plus la joie qu'apporte la naissance d'un être humain ; le lecteur sait tout cela. Ce serait forcer le texte de voir dans ce silence un manque d'attention de la mère pour son deuxième fils. Le texte souligne, par contre, en le répétant plusieurs fois qu'Abel est le « frère » (*4*, 2.8[2x].9[2x].10.11). Dans l'histoire du paradis les deux acteurs mis en place étaient l'« homme » et la « femme », une « aide assortie », son vis-à-vis, (2, 18.21-24), deux êtres appelés à se compléter. Les acteurs du présent récit sont deux frères. Aucune allusion à une complémentarité ; les deux individus sont juxtaposés. Mais comme la relation homme-femme, la relation frère-frère aboutit finalement à la rivalité. Le nom « Abel » (= celui qui ne durera pas) le suggère déjà implicitement au lecteur.

Le texte mentionne ensuite le métier des deux frères. « Caïn cultivait le sol (*'adamah*) » (*4*,2), il poursuit le métier de ses parents chargés par Dieu de « cultiver le sol » (*3*,23 ; cf. *2*,15). « Abel faisait paître les moutons » (*4*,2) ; on serait porté à dire qu'il commence quelque chose de nouveau ; pourtant lui-aussi, à sa façon, poursuit la tâche de ses parents, chargés de nommer les animaux, indiquant ainsi leur maîtrise sur eux (*2*, 19-20 ; le pouvoir donné à l'humanité sur les animaux est aussi signalé explicitement dans le récit sacerdotal de la création [*Gn 1*, 26.28]). On ne peut donc pas prétendre que le métier de l'un soit supérieur à l'autre ou préféré par Dieu, puisque tous deux correspondent à un aspect de la mission confiée à l'humanité[25]. Les deux frères sont présentés en parallèle ; leurs métiers également, mais en même temps on pourrait les dire complémentaires, car l'humanité a besoin des deux.

---

24. « La réflexion d'Ève prend tout son relief si nous considérons cette scène de nativité comme la réplique de *Gen 2*, 21-23, où le conteur yahwiste décrit la formation d'Ève. La Femme (*'ishshâh*) tirait son origine de l'Homme (*'ish*). Maintenant les rôles sont renversés : l'Homme (*'ish*) doit son existence à la Femme (*'ishshâh*). Là, Yahwé se servait de l'Homme pour 'bâtir' la Femme ; ici, la Femme coopère avec Yahwé pour 'procréer' l'Homme. Ève, non sans une pointe d'humour qui ne messied pas dans un récit populaire, proclame sa pacifique revanche » (*ibid.*, p. 367).

25. Cf. W. VOGELS, *De mens, schepsel en beheerder (Gen 1, 26-28)*, dans *Collationes* 19 (1989) 263-291.

Le récit du paradis décrit les différents types de relations que vit l'humanité[26]. Le début du récit de Caïn et Abel les reprend toutes: relation avec la terre (« Caïn cultivait le sol »), la relation avec Dieu (« j'ai procréé avec [ou acquis par] Yahweh »), la relation avec les autres créatures vivantes : avec les animaux (« Abel faisait paître les moutons »), rapport homme-femme (« l'homme connut sa femme »). Le récit introduit aussi de nouvelles relations entre êtres humains, d'abord indirectement la relation non développée parents-enfants, et la relation longuement développée frère-frère (on serait plus sensible maintenant au fait d'y inclure la relation frère-sœur). Comme la répétition du terme « frère » l'indique, cette relation est au centre du récit ; elle aura aussi des répercussions sur les autres relations mentionnées.

2. L'être humain face à ses limites (4, 3-5 // 2,25)

Après la présentation des acteurs, l'action démarre : « Il arriva que... ». Contrairement aux parents, qui s'étaient révoltés contre Dieu, leurs deux fils lui apportent des offrandes. «Caïn présenta des fruits du sol en offrande à Yahweh » (*4*,3) ; il prend donc l'initiative et n'obéit en cela à aucune obligation ; il est le premier être humain à poser un tel acte. Il offre des « fruits », tandis qu'Adam et Ève s'étaient éloignés de Dieu en mangeant d'un « fruit » (*3*, 1-6). Abel, « lui aussi », apporte (même verbe) son offrande. Le texte insinue ainsi qu'Abel suit l'exemple de son frère (*4*,4). Chacun selon le métier qu'il pratique, Caïn offre les fruits de la terre et Abel ses bêtes. Il est vrai, ajoute le texte, qu'Abel offre « les premiers-nés » et « de leur graisse », mais permet-il de dire que Caïn aurait offert des dons moins acceptables, des choses sans valeur pour lui ? Si c'était le cas, on comprend mal pourquoi il a pris l'initiative des sacrifices[27]. Toute offrande ne doit pas nécessairement consister en prémices.

Soudainement le texte met le lecteur devant une surprise : « Yahweh tourna son regard (agréa) vers Abel et son offrande, mais il ne tourna pas son regard (n'agréa pas) vers Caïn et son offrande » (*4*, 4-5a). L'acceptation d'Abel et la non-acceptation de Caïn posent le problème théologique de ce passage. Rien ne permet de dire que

26. Cf. ID, *L'être humain appartient au sol....*, cité n. 21.

27. « Cain is the first to bring a gift to YHWH... and Abel follows (*gam hw'*), by also bringing the offering to YHWH (the godly name implicitly hidden in the quality of the gift) (*bkwhwt, hlbyhn* [cf. Lev. 3,16]). Not the fact of cultic precision is decisive, but the fact that the words refer to an [sic] typical YHWH-offering : therefore Abel's gift is as valuable as Cain's, although he only follows his example » (K.A. DEURLOO, *tšwqh, 'dependency', Gen 4,7*, cité n. 2, p. 405).

Dieu vient au secours du plus jeune parce qu'il serait moins apprécié par ses parents. Les deux métiers sont aussi valables l'un que l'autre, car les deux correspondent à des tâches confiées par Dieu à l'humanité[28]. Le contenu de l'offrande non plus ne justifie pas une acceptation ou une non-acceptation. Si l'un des deux « méritait » plus d'attention, ce serait bien Caïn, puisqu'il a pris l'initiative des offrandes[29]. Beaucoup d'auteurs parlent de l'« acceptation » d'Abel et du « rejet » de Caïn[30]. Il est important de noter que le texte ne dit jamais que Dieu « rejeta » Caïn et son offrande, mais bien qu'il « ne l'accepta pas ». Il y a là une différence capitale : ne pas aimer quelqu'un ne signifie pas le haïr. Caïn est une personne procréée avec (ou acquise par) Dieu (*4*,1) ; il a clairement un lien spécial avec Dieu, mais il n'est pas l'élu, le choisi, le préféré ; il n'est pas agréé, sans pour cela être rejeté[31]. Le texte parle tout simplement de l'expérience humaine quotidienne : la vie n'est pas « juste » ; elle est toujours imprévisible ; ce qu'on attend, n'arrive pas, et ce qu'on n'attend pas, nous arrive. Puisque Dieu, dans la pensée biblique, dirige la vie, c'est bien lui le responsable de ces inégalités. La Bible est remplie d'exemples semblables. Il s'agit d'un mystère pour lequel n'existe aucune explication adéquate ; on peut se révolter ou s'en accommoder. Le meilleur exemple en est Job ; un jour, il est riche, mais le lendemain, il n'a plus rien ; sa première réaction sera d'affirmer : « Si nous accueillons le bonheur comme un don de Dieu, comment ne pas accepter de même le malheur ? » (*Jb* 2,10), mais la révolte ne tardera pas[32].

Le texte décrit ensuite la réaction de Caïn face aux déceptions de la vie : « Caïn en fut très irrité et son visage fut abattu » (*4*,5b). Notons la différence avec le récit du paradis, dans lequel l'homme et la femme, conscients de leurs limites, les acceptent, et peuvent se regarder en face sans honte (2,25). L'harmonie humaine consiste

---

28. « There is nothing here of Yahweh preferring cowboys to farmers » (W. BRUEGGEMANN, *Genesis*, coll. Interpretation : A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta, J. Knox, 1982, p. 56

29. « YHWH can only look at one of the two, and, of course, he looks at Abel, the brother of 'the man', who remains the central figure ; thus underlining the theme : the man *and his brother* » (K.A. DEURLOO, *tšwqh, 'dependency'...*, cité n. 2, p. 406).

30. P.ex. « no indication why one sacrifice has been accepted and the other rejected » (F.M. GOTKA, *Cain and Abel : ...*, cité n. 1, p. 30 ; « ... God's decision in favor of Abel and against Cain manifested in the acceptance and rejection of the offerings » (C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, cite n. 1, p. 294).

31. Cf. M. HOWELL — W. VOGELS, *Analyse discursive du recit de Caïn et Abel...*, cité n. 1.

32. Cf. W. VOGELS, *Job*, coll. Belichting van het Bijbelboek, Boxtel, Katholieke Bijbelstichting ; Brugge, Tabor, 1989.

précisément à s'accepter tel que l'on est et à accepter l'autre personne comme elle est. Caïn ne parvient pas à admettre sa condition limitée[33], ni le bonheur dont jouit Abel. Il n'est plus en paix ; il est irrité, et son visage est abattu : littéralement « la tête lui tombe » ; il ne peut plus regarder l'autre en face ; il ne marche plus la tête haute.

3. La tentation (4, 6-7 // 3, 1-5)[34]

Le reste du texte montre bien que Caïn, bien qu'il ne soit pas agréé, n'est pourtant pas « rejeté ». Dieu, en effet, s'adresse à lui et l'interroge deux fois sur le « pourquoi » de son irritation et de son visage abattu (*4*,6) ; il agit avec Caïn comme avec Job, puisqu'il n'y a rien à justifier ; il lui pose des questions (*Jb 38-41*) et l'invite ainsi à la réflexion ; Caïn — comme Job — pourrait alors en arriver à relativiser son cas et à se rendre compte que ce qui lui est arrivé n'est pas une catastrophe.

Dieu lui explique ensuite comment faire face aux déceptions de la vie, comment les surmonter et retrouver la paix intérieure. Le choix reste possible chez l'être humain. Dieu présente à Caïn deux attitudes contraires. « Si tu agis bien, ne relèveras-tu pas la tête ? » (*4*,7), autrement dit il portera la tête haute. Mais Dieu évoque alors l'autre hypothèse : « Si tu n'agis pas bien... » (*4*,7) ; le texte ne dit pas agir mal, contrairement au récit du paradis, qui mentionne l'arbre de la connaissance « du bien et du mal ». En ce cas, qu'arrivera-t-il ? Littéralement, ce verset corrompu dit : « à la porte le péché (féminin) tapi (masculin) et vers toi sa (masculin) convoitise. Mais toi, domine-le (masculin) » (*4*,7). Comme on l'a vu plus haut, pour résoudre le problème du texte plusieurs auteurs pensent que « le tapi » est le tentateur et que « se tapir » est l'attitude d'une bête[35]. Si

---

33. Après une étude de ce que *Gn 4*, 1-16 dit sur Dieu, F.M. GOLKA conclut : « In summary, Yahweh is the sovereign lord. By his caring, ordering, and protecting he confines man to his limits. Thereby man remains man, because being truly human means to exist within limitations. This is also man's dignity. The danger of Superman, as well as the danger of man's becoming in-human, has been turned away » (*Cain and Abel...*, cité n. 1, p. 33).

34. Cf. I. VON LOEWENCLAU, *Genesis 4, 6-7...*, cité n. 1.

35. Cf. G.R. CASTELLINO, *Genesis 4 :7*, dans *Vetus Testamentum* 10 (1960) 442-445 ; « The grammatical difficulty of *rōbēṣ* masc. going with *haṭṭā't* fem. has already been answered by the remark that sin is here impersonated in an animal, and the further remark has also been made about the Akkadien *rābiṣu* 'the (demon) lying in wait', which is the exact correspondent of the Hebrew participle, and explains the use of the masculine» (444). Il traduit : « But if you do not well, sin (i.e. the tendency to sin) will be lying in wait for you, and are you sure, you shall be able to master it ? » (445).

on lit le récit dans le prolongement du récit du paradis, la solution devient simple. Au paradis le tentateur était « le serpent (masculin), le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahweh Dieu avait faits » (*3*,1). La traduction de ce verset difficile devient alors : « Si tu n'agis pas bien, le péché n'est-il pas à la porte, (le serpent) tapi qui te convoite ? Mais toi, domine-le. » On sait d'ailleurs que cette lutte entre le serpent et l'humanité, commencée au paradis, allait se poursuivre dans les générations à venir (*3*,15). Le vocabulaire utilisé, on l'a remarqué depuis longtemps, provient également du récit du paradis décrivant la lutte entre l'homme et la femme après la rupture de l'harmonie : « Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi » (*3*,16). Les déceptions de la vie ne doivent pas prendre le dessus ; Caïn peut en rester maître et relever la tête.

Comme l'homme et la femme au paradis étaient placés devant un choix, ainsi Caïn se trouve devant un choix semblable, l'un est bon, l'autre une tentation. Dans les deux récits, la décision appartient à la personne humaine.

4. Le péché (4,8 // 3,6)

Caïn fait son choix et, comme dans le paradis, le mauvais choix ! « Caïn dit à son frère Abel... » (*4*,8) ; le texte massorétique ne mentionne pas ce qu'il a dit, mais Caïn a parlé à son frère. « Caïn se jeta sur (littéralement = surgit contre) son frère Abel » (*4*,8).

Le parler et le surgir prouvent que Caïn agit d'une façon délibérée et consciente. Finalement il « le tua ». Le texte répète deux fois « son frère » ; nous sommes en présence du drame d'un homme qui, même après avoir fait des offrandes à Dieu, peut tuer son frère.

Le péché est décrit d'une façon très sobre ; aucun détail n'est ajouté pour satisfaire la curiosité malsaine de lecteurs avides des histoires scabreuses du journal local. La description ne comporte qu'une série de verbes : il parla, il surgit, il tua, ce qui illustre le tragique de l'action.

Le texte suit en cela l'histoire du paradis, où le péché est également décrit en un verset très court, ne contenant qu'un enchaînement de verbes d'action : « la femme vit... prit... mangea. Elle donna à son mari... il mangea » (*3*,6). Dans les deux textes on distingue trois étapes dans le péché : la préparation (il dit — elle vit), la domination (il surgit contre — elle prit), l'achèvement de l'action (il tua — elle mangea).

On pourrait se demander ce que Caïn espérait obtenir par son action[36]. Il est déçu de ne pas avoir été accepté, mais comment s'attendre à meilleure réponse en tuant celui qui est accepté ? Ne s'aperçoit-il pas qu'il n'aboutit qu'à aggraver la situation ? Tant l'histoire du paradis que celle de Caïn illustrent ainsi la stupidité et le tragique du péché.

5. Le procès (4, 9-10 // 3, 9-13)

La question de Dieu, « Où est ton frère Abel ? » (*4*, 9), rappelle celle qu'il pose à l'homme au paradis, « Où es-tu ? » (*3*,9). Mais avec une différence. Au paradis Dieu demande à l'homme où il est, puisqu'il a disparu en se cachant. Abel aussi a disparu ; mais, parce qu'il a été tué, Dieu ne peut plus lui poser de questions ; seul Caïn peut répondre.

La réponse de Caïn comporte deux éléments. Il prétend d'abord : « Je ne sais pas » (*4*, 9). Le verbe « connaître » réapparaît ici. La première réaction du pécheur est le mensonge, le manque d'acceptation, le « cover-up » ; elle est comparable à celle de l'homme et de la femme au paradis ; ils « se cachèrent devant Yahweh Dieu » (*3*,8). Si le « cover-up » est détecté, le coupable se prend à blâmer un autre. Caïn poursuit : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (v. 9). Le gardien de moutons aurait-il besoin d'un gardien ? La Bible ne dit jamais qu'une personne a l'obligation d'être le gardien d'une autre, mais seulement de biens matériels (*1 S 17*,22) ou d'animaux (*Ex 22*,9). Dieu seul est le gardien de la personne humaine (*Gn 28*,15 ; *Ps 34*,21)[37]. Après son mensonge, Caïn rejette ainsi la responsabilité sur Dieu lui-même. Yahweh avait tourné son regard vers Abel et son sacrifice (*4*,4) ; il doit certainement s'occuper de son préféré. Comment peut-il supposer maintenant que Caïn soit le gardien de son frère ? Caïn imite le comportement de l'homme au paradis, qui en disant : « c'est la femme que tu as mise auprès de moi » (*3*,12) rejette la responsabilité de son acte sur la femme (elle, à

36. « Caïn a tué parce qu'il a perdu la face devant les hommes à cause de Dieu... pour se délivrer d'un rival spirituel dont la vue provoquait son irritation» (M. NÉDONCELLE, *Pourquoi Caïn a-t-il tué ?*, cité n. 1, p. 167).

37. Cf. P.A. RIEMANN, *« Am I My Brother's Keeper ? »*, dans *Interpretation* 24 (1970) 482-491. « Gardien » (*šomer*) est utilisé plus que 450 fois dans l'Ancien Testament : « In all these occurrences there is not a single instance where a man's keeping another man is an expressed covenant norm or even a recognized social obligation » (483). « It is rare to find one man keeping another, and it is always a special circumstance. Such a keeper may be a servant or subordinate serving as a bodyguard (e.g. Prov. 27 :18). But a man may also keep a man by detaining or restraining him, holding him in custody (e.g. Josh. 10 :18) » (484).

son tour, la rejette sur le serpent [*3*,13]) et en dernière analyse sur Dieu, puisque Dieu lui a donné la femme.

Et Yahweh de reprendre : « Qu'as-tu fait ? » (*4*,10), par la même question qu'il avait posée à la femme au paradis : « Qu'as-tu fait là ? » (*3*,13). « La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi » (*4*,10) ; Dieu entend la voix du frère crier vers lui comme l'homme et la femme « entendirent la voix de Yahweh Dieu » (*3*,8). Aucun « cover-up » parfait n'existe ; dans chaque crime une voix continue toujours à crier pour empêcher que le pécheur s'installe dans une fausse paix. La relation entre l'être humain et la terre réapparaît dans l'histoire. L'être humain fut modelé du sol (*'adamah*) (*2*,7) ; à sa mort il retourne au sol (*'adamah*) (*3*,19), où il trouve le repos. Une mort violente ne peut pas produire cette osmose harmonieuse et paisible avec le sol, « le sang crie du sol (*'adamah*) ».

6. La sentence (4, 11-12 // 3, 14-19)

Après le procès vient la sentence ; « Maintenant, maudit sois-tu ! » (*4*, 11). Caïn est frappé d'une malédiction identique à celle que Dieu prononça au paradis contre le serpent, « Maudit sois-tu ! » (*3*,14), et contre le sol, « Maudit soit le sol (*'adamah*) à cause de toi ! » (*3*,17). Pour Caïn la malédiction change complètement son rapport avec le sol : en effet, il est « (chassé) du sol (*'adamah*), qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère » (v. 11). Caïn est chassé du sol, puisqu'il l'a pollué en y versant le sang de son frère. « Si tu cultives le sol, il ne te donnera plus son produit » (*4*,12). La mission d'*'adam* était de cultiver l'*'adamah*, mais après le péché du paradis ce sol résiste à l'homme, « il produira pour toi épines et chardons » (*3*,18). Caïn avait pris sur lui cette mission rendue pénible (*4*,2), mais en polluant le sol, il l'a rendu stérile ; le sol ne lui produira plus rien. Il est donc normal que Caïn en soit chassé, et Dieu complète ainsi, en toute logique, la sentence : « Tu seras errant et vagabond sur la terre (*'eretz*) » (*4*,12). L'homme et la femme furent renvoyés du paradis au sol (*3*,23) ; Caïn est chassé du sol à la terre. Il retourne ainsi à cette terre dont parle le tout début du récit du paradis, une terre qui n'est qu'un désert : « il n'y avait encore sur la terre (*'eretz*) aucun arbuste des champs et aucune herbe des champs » (*2*,5).

7. La mitigation du châtiment (4, 13-15 // 3,21)

Comme la voix du sang d'Abel crie vers Dieu, ainsi Caïn crie maintenant vers Dieu, « Mon *'awon* est trop lourde à porter » (*4*,13). **Le mot *'awon* peut signifier le crime, la faute. Dans cette hypothèse**

la phrase dit que Caïn considère son péché trop grand pour en recevoir le pardon[38]. Il exprime alors le regret de son acte. Mais *'awon* peut également signifier la peine, le châtiment pour le crime. Dans cette hypothèse Caïn se plaint parce que le châtiment est insupportable, insinuant peut-être qu'il est disproportionné ou même injuste. Si le mot a ces deux significations, le mieux serait de les garder ensemble. Caïn, en regardant ce qu'il a fait et les conséquences de cet acte, considère que la vie est devenue intenable[39]. Le cri de Caïn exprime son désespoir, peut-être mêlé de l'espoir caché que la miséricorde de Dieu vienne à transcender sa justice.

Il a bien compris les conséquences de son acte, « Vois, tu me bannis aujourd'hui de la face du sol » (*4*,14) ; il perd le sol qu'il cultivait et qui lui produisait ce dont il avait besoin pour vivre, ce sol aussi où il était venu au monde et auquel il appartient, où il a vécu avec ses parents et son frère Abel. « Je devrai me cacher devant ta face » (*4*,14). Il se cache devant la face de Dieu pour échapper à sa colère (*1 S 26*,19 ; *Ps 139*, 7-12 ; *Am 9*, 3-4), comme l'homme et la femme s'étaient cachés devant « la face de Yahweh Dieu » (*3*,8), espérant échapper ainsi à son jugement. « Je serai errant et vagabond sur la terre, et quiconque me trouvera me tuera » (*4*,14). Caïn parcourant maintenant le désert est une proie facile pour les bêtes sauvages et les êtres humains qui y vivent. Lui, qui a tué, craint maintenant d'être tué à son tour (*Nb 35*,33) ; il a fait l'expérience du meurtre et se souvient sans doute du dernier regard et du cri de sa victime.

Caïn a compris que le châtiment le touche dans trois relations essentielles à l'être humain : la relation au sol, à Dieu et aux créatures vivantes, animales et humaines. Caïn, qui souffre de ne pas être agréé par Dieu, craint que la non-acceptation soit devenue maintenant rejet.

Mais le dernier mot appartient à Dieu. « Yahweh lui dit : 'Non' » ; il n'en sera pas ainsi. Caïn n'est donc pas rejeté, car « si l'on tue Caïn, il sera vengé sept fois » (*4*,15). La violence engendre encore plus de violence. La prise de conscience par l'humanité de cette loi effrayante — on pourrait dire inhérente à la violence elle-même —

38. La Peshitta, la version syriaque, l'a compris ainsi: «mon péché est trop grand pour être pardonné» (cf. E. LEVINE, *The Syriac Version of Genesis 4, 1-16*, cité n. 1.

39. « The *'awon* therefore is the effect of the murder on the murderer, which changes his fate. It is the *guilt* caused by the act of murder, and not the *punishment*. Cain does not plead for a mitigation of his sentence. No, he acknowledges his *'awon*, although he is unable to bear it. And YHWH, too, does not intend to take his ***'awon*** **away from him. Therefore the subsequent lament of Cain in v. 14 is a sufferer's lament and no objection** » (F.M. GOLKA, ***Cain and Abel...***, cité n. 1, 32).

joue aussi par sa cruauté le rôle de frein à l'instinct de revanche. « Et Yahweh mit un signe sur Caïn pour que quiconque le trouve ne le frappe pas » (*4*,15). Le texte ne dit pas en quoi consiste ce signe, quelle en est la forme, et l'on discute aussi sur sa signification[40]. On a pensé à un tatouage, signe d'appartenance à une tribu particulière. Certains auteurs accordent au signe un sens négatif ; il stigmatise Caïn aux yeux de tous comme meurtrier. D'autres lui accordent un sens positif ; le signe montre l'appartenance de Caïn à Dieu, peut-être par le nom divin, ou une lettre du nom divin, ou une croix sur le front (*Jr 31*,35 ; *Ez 9*,4.6). Le texte en explique clairement le sens : le signe veut protéger Caïn contre quiconque voudrait le tuer. Adam et Ève se cachent l'un devant l'autre ; le signe protège Caïn contre l'autre. Aucun être humain n'a le droit de prendre la vie d'un autre. Mais, indirectement, le signe stigmatise aussi Caïn comme un meurtrier qui a besoin d'être protégé. La vie humaine comporte culpabilité et grâce.

Dans le récit du paradis Dieu n'engage pas de dialogue avec l'homme et la femme après la sentence ; en cela l'histoire de Caïn est différente. Pourtant le récit du paradis comporte aussi une mitigation de la sentence : « Yahweh Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau et les en vêtit » (*3*,21). Comme Dieu avait couvert l'homme et la femme de vêtements, il couvre Caïn d'un signe. Comme Adam et Ève devaient mourir le jour même où ils mangeraient de l'arbre (2,17) et pourtant ne meurent pas, ainsi Caïn, qui risque d'être tué, est protégé contre les meurtriers éventuels. Quel n'est pas le prix de la vie humaine !

8. L'éloignement (4,16 // 3,23-24)

Caïn conscient qu'il est « banni » (*4*,14) exécute la sentence ; il « s'éloigna de la face de Dieu et habita dans le pays (*'eretz*) de Nod, à l'orient d'Éden » (*4*,16). Lui qui fut chassé du sol vers la terre (*'eretz*) pour y devenir un vagabond (*nad*) vit dans le pays auquel on

40. « There is a wide diversity in midrash literature as to the nature of the sign given to Cain : God caused the sun to shine as a sign that animals were not to slay him ; God marked Cain by afflicting him with leprosy ; God gave Cain a dog to signal him upon the approach of dangerous animals ; God marked Cain with a horn on his forehead ; God punished Cain as a sign to future would-be murderers ; God partially condoned Cain as a sign of encouragement to future sinners who repent ; God allowed Cain to live until the flood » (É. LEVINE, *The Syriac Version of Genesis 4, 1-16*, cité n. 1, 75).

ne peut donner un meilleur nom que *Nod*[41]. La fin de l'histoire de Caïn rappelle une fois de plus le récit du paradis, qui finit également avec un éloignement et avec la mention « à l'orient d'Éden » : « Yahweh Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. Il bannit (même verbe en *4*,14) l'homme et il posta des chérubins à l'orient du jardin d'Éden... » (*3*,23 s.).

Ce dernier mot est aussi le dernier du récit de Caïn ; il ramène le lecteur au récit du paradis, dans le prolongement duquel celui de Caïn doit être lu, comme nous l'avons fait.

Conclusion

Nous avons proposé une analyse synchronique du récit qu'on intitule souvent : « Caïn et Abel » ; il est facile de voir qu'il est avant tout celui de Caïn. Malgré certaines obscurités le texte se comprend parfaitement si on le lit dans le prolongement du récit du paradis. La sémiotique a prouvé que chaque récit s'articule sur une transformation d'un état initial à un état final[42]; nous l'avons montré dans une étude antérieure de *Gn 2-3*[43]; la présente étude le confirme pour le récit de Caïn. Un état d'harmonie se transforme en un état de dysharmonie.

Dans le récit du paradis, le renversement de l'harmonie provient du refus de l'être humain d'accepter ses limites ; l'orgueil mène au refus de Dieu. Le récit met ainsi en scène le premier péché de l'humanité, non pas au sens historique, puisqu'il s'agit d'un récit mythique, mais au sens théologique. Rejeter Dieu est vraiment le premier péché, puisque le premier commandement ordonne « d'aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme » (cf. *Mt 22*, 34-38). Même si l'être humain fait disparaître Dieu de sa vie en essayant de prendre sa place, il reste encore les autres personnes humaines. En se comparant aux autres, l'être humain découvre une nouvelle fois ses propres limites. La vie favorise toujours l'un plutôt que l'autre ; d'où la tentation de vouloir se débarrasser du gêneur ; la jalousie mène ainsi au rejet de l'autre, indubitablement le deuxième péché au

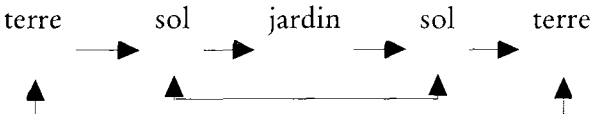
41. Cf. H. JACOBSON, *The Land of Nod*, dans *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 91-92 ; *nod*, selon lui, signifierait « sommeil », le pays de Nod serait donc « the land of the sleepers ».

42. Cf. W. VOGELS, *Reading and Preaching the Bible : A New Semiotic Approach*, coll. Background Books, 4, Wilmington, Delaware, M. Glazier, 1986 ; ID, *La Bible entre nos mains : une initiation à la sémiotique*, coll. De la parole à l'écriture, 8, Montréal, Socabi/Éd. Paulines, 1988.

43. Cf. W. VOGELS, *L'être humain appartient au sol. Gn 2,4b - 3,24*, cité n. 21.

sens théologique, car il va à l'encontre du second commandement, semblable au premier: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (cf. *Mt 22*,39 s.). Le christianisme a souvent marqué une prédilection pour le récit de *Gn 2-3*, celui de la révolte contre Dieu, que l'on présente comme le péché originel. Mais il est important de ne pas oublier *Gn 4*, qui illustre le rejet de l'autre et insiste sur la dimension sociale de l'existence humaine, tellement soulignée par les prophètes et reprise souvent dans le Nouveau Testament.

Le lien qu'on aperçoit au point de vue littéraire entre le récit du paradis et celui de Caïn correspond aussi à leur lien intime au point de vue théologique ; mais le deuxième crime introduit un crescendo. L'homme et la femme sont bannis du jardin vers le sol dont ils furent tirés : la fin du récit du paradis (*3*,23) les renvoie donc à son début (*2*,*7*). Caïn vivant sur ce sol en est banni vers la terre ; la fin du récit de Caïn (*4*,14.16) le renvoie donc à la terre, mentionnée tout au début du récit du paradis (*2*,5).



Le récit du paradis est construit en deux tableaux correspondants, qui décrivent les trois relations essentielles que vit l'humanité :

a. l'être humain est créé pour le sol, qui dépend de lui (*2*, 4b-7) ;
b. l'être humain est appelé à laisser Dieu être Dieu en acceptant de rester humain (*2*, 8-17) ;
c. la relation humaine essentielle homme-femme est une relation de complémentarité mutuelle (*2*, 18-24).

Tous les acteurs ont ici leur place et leur fonction précise. Ce qui comporte nécessairement des limites ; quand celles-ci ne sont plus acceptées, toutes les relations se détériorent :

c'. l'homme et la femme sont pris de honte l'un devant l'autre (*2*, 25 - *3*,*7*) ;
b'. l'être humain a peur devant Dieu (*3*, 8-21) ;
a'. et travailler le sol devient un labeur pénible (*3*, 22-24).

Le récit de Caïn reprend ces trois mêmes relations, mais son action conduit à des conséquences plus graves encore :

a. même si Caïn travaille le sol, il ne lui produit plus rien ;
b. la peur de Dieu est remplacée par l'absence de Dieu, **caché devant sa face ;**

c. et la honte que la personne ressent devant l'autre devient peur d'être tué.

Gn 2 a décrit l'harmonie des trois relations dont l'homme rêve ; *Gn 3* décrit la rupture de ces relations et *Gn 4* présente la perte de ces relations. Dans un tel cas, la personne humaine est vraiment devenue une non-personne, un « no-body ».

Ottawa, Ontario K1S 1C4, Canada
223, rue Main

Walter VOGELS, P.B.
Université Saint-Paul

Sommaire. — Le récit de Caïn et d'Abel (*Gn 4*, 1-16), qui contient de nombreux parallèles avec celui du paradis (*Gn 2*,4b - *3*,24), doit être lu dans le prolongement de ce dernier. *Gn 2* décrit l'harmonie des trois relations essentielles que vit l'humanité : avec le sol, avec Dieu et avec d'autres humains. Le refus de l'humanité d'accepter ses limites mène d'abord au rejet de Dieu, ce qui entraîne la rupture de ces trois relations (*Gn 3*), le même refus mène ensuite au meurtre de l'autre, ce qui entraîne la perte totale de ces trois relations, par laquelle l'être humain devient une non-**personne (*Gn 4*).**