

C. Le jugement et la grâce (Gn 6.1-8)

1. Thème et aspect formel

Seulement, malgré ce que nous venons de voir, la mort étend son pouvoir sur l'humanité et le mal culmine sur la terre (Gn 6.1-8). La corruption spirituelle et morale du genre humain est totale (1-4) et appelle le jugement divin. Le Seigneur décide de frapper toute la génération du Déluge. Seul Noé sera épargné (5-8)¹. Au niveau strictement formel, ce passage n'est pas à isoler de son contexte immédiat. On peut faire plusieurs remarques à ce sujet :

a) Le chapitre 5 se termine par une référence aux fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Tous sont concernés dans les événements à venir. Les éléments généalogiques relatifs à Noé qui manquent dans le chapitre 5 sont incorporés ultérieurement : « Noé avait 600 ans lorsque le Déluge survint sur la terre » (7.6), « Noé vécut encore 350 ans après le Déluge. La durée totale de sa vie fut de 950 ans; puis il mourut » (9.28-29). Les récits qui suivent donc le chapitre 5 – la perversité de la race humaine et l'histoire de Noé – sont incorporés dans la généalogie du chapitre 5, en particulier dans la généalogie de Noé. Ces éléments généalogiques constituent le cadre du récit.

b) Ces versets sont donc indispensables pour nous permettre de comprendre le pourquoi du Déluge. Certes le mal culmine sur la terre, mais l'œuvre gracieuse se poursuit malgré cela, malgré la venue du jugement.

c) Ce lien avec ce qui précède est en outre marqué par la présence du *wav* consécutif au début du récit, *way^ehi* : « et il arriva ».

d) Enfin, ce premier verset rappelle ce qui précède en indiquant la multiplication de la race humaine.

2. Les fils de Dieu et les Nephilim, qui sont-ils ?

Avant de poursuivre plus loin notre réflexion, il importe de clarifier deux points importants du récit, car l'interprétation choisie détermine la nature de la déchéance de l'ensemble de l'humanité à l'époque de Noé. Il

1. Un peu plus loin dans le récit au moment où Noé va entrer dans l'arche, le Seigneur lui dit : « Entre dans l'arche, toi et toute ta maison; car j'ai vu qu'au sein de cette génération, devant moi, tu es juste » (*saddiq*) (Gn 7.1).

s'agit d'identifier qui sont d'une part les « fils de Dieu » (*b^enê hā'ēlohîm*) et, d'autre part, les « géants » (*hann^eṣîlîm*).

a. Qui sont les « fils de Dieu » (6.2, 4)?

Il y a quatre réponses possibles¹ :

- Des anges²

Les arguments en faveur de cette interprétation :

- C'est l'interprétation la plus ancienne, cf. le *Livre d'Hénoch*, chap. 6³; *Jubilés* V.14; *l'Écrit de Damas*⁵; Philon⁶, Josèphe⁷ et plusieurs Pères de l'Église⁸.

Quelques manuscrits de la LXX ont *angellō*⁹.

- C'est le sens habituel de l'expression, soit avec *'ēlohîm*, soit avec *'ēl* (cf. Dt 32.8 version de la LXX; Jb 1.6; 2.1; 38.7; Ps 29.1; 89.7[6]).
- Correspond aux mythologies anciennes du Proche-Orient ancien¹⁰.
- Dans le Nouveau Testament, deux passages (2 P 2.4 et Jd 6) font allusion aux anges qui ont péché et furent jugés dans le passé.
- Cette expression établit un contraste avec « les filles des hommes » (*b^enôt hā'ādām*).

Les objections à cette interprétation :

- La descendance qui émane de cette union est constituée d'humains. Ce sont les hommes qui sont responsables et non « les anges ».
- Les anges ne participent pas au mariage (Mt 22.30; Mc 12.25).

1. Pour une synthèse des interprétations possibles, cf. C. Westermann, *Genesis 1-11*, p. 371-373; G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 139; B.K. Waltke, *Genesis*, p. 115-118.

2. U. Cassuto, « The Episode of the Sons of God and the Daughters of Man », dans *Biblical and Oriental Studies* 1, Jérusalem, Magnes Press, 1973, p. 17-28.

3. *La Bible de la Pléiade, Ecrits Intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1983, p. 476-479.

4. *Ibid.*, p. 658.

5. Les premiers fragments ont été découverts dans la Géniza d'une synagogue quaraité du vieux Caïre. D'autres fragments ont été trouvés dans les grottes de Qumrân (CD 2:17-19, cf. aussi 1Qap Gen 2.1).

6. Philon, *De gigantibus*, dans *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 7, Paris, Cerf, 1963; II, p. 6-18, 25-31.

7. Flavius Josèphe, *Histoire ancienne des Juifs*, dans *Les Juifs*, Paris, Lidis, 1981, p. 12.

8. Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène.

9. *La Bible d'Alexandrie*, 1, La Genèse, p. 125.

10. Dans la littérature ougaritique, la formule « fils de Dieu » fait référence aux membres du conseil divin.

- Les géants (*nep̄ilim*), ayant une nature déchue et étant, par conséquent, des êtres de corruption, existent après le Déluge (Nb 13.33).
- Les deux passages cités du Nouveau Testament peuvent faire référence à la chute des anges et non à cet incident.

• Des Séthites.

Les descendants de Seth. C'est l'interprétation classique au sein de l'exégèse chrétienne, mais elle a peu d'avocats aujourd'hui¹. Elle cherche à surmonter le caractère étrange et scandaleux de la première interprétation qui met en relief l'union maritale du ciel et de la terre.

Les arguments en faveur de cette interprétation :

- Sur le plan philologique, Israël est fréquemment appelé « fils de Dieu » (Dt 32.5 selon la version massorétique [TM]); Osée 1.10. Seth est, en effet, l'ancêtre de Jacob-Israël.
- Le contexte immédiat de cette péricope, en particulier le chapitre précédent, milite en faveur d'une identification entre les fils de Dieu et la lignée de Seth. C'est par celle-ci que passent la bénédiction et la promesse.
- Le mariage entre les fils de Dieu et les filles des hommes repose sur la préférence personnelle et non sur la prise en compte du caractère moral et spirituel du partenaire (6.2). Les deux lignées, celle de Caïn et celle de Seth, n'ont pas maintenu leur identité propre. Par les mariages mixtes, la frontière entre la « semence de la femme » et la « semence du serpent » a ainsi disparu et ce à l'initiative de la lignée de la promesse.

Les objections à cette interprétation :

- Il est surprenant que les femmes caïnites soient appelées « filles des hommes (*hā'ādām*) ». Au verset 1, le terme, *hā'ādām*, fait référence aux humains en général et non à la lignée de Caïn (Gn 4). Il s'ensuit logiquement que nous avons à faire au verset 2 aux « filles des humains ». Dans les deux versets *hā'ādām* a la même connotation générale.

1. Cf. déjà saint Augustin, M. Luther, J. Calvin et parmi les exégètes contemporains : G. Vos, H.C. Leupold, G.Ch. Aalders, à titre d'exemples.

- La raison pour laquelle la descendance de Seth est devenue tyrannique n'est pas clairement mise en évidence.
- Les descendants de Seth tels qu'ils sont présentés au chapitre 5 avaient-ils un pouvoir tellement grand qu'ils pouvaient prendre pour épouse qui ils voulaient? Rien ne laisse entendre qu'une autorité et une puissance supérieures avaient été attribuées à la lignée de Seth¹.

• Les rois sacrés²

Selon cette interprétation, « les fils de Dieu » représentent la caste dirigeante, tyrannique qui s'oppose à son office sacré et le viole : être les gardiens des ordonnances divines générales relatives au comportement moral humain. Concrètement, ils abusent de leur autorité royale en imposant à leurs sujets un pouvoir absolu et en pratiquant la polygamie (6.2, 4, 5).

Les arguments en faveur de cette interprétation :

- Il y a plusieurs arguments philologiques : dans la littérature ougaritique, le roi est appelé « fils de Dieu » : *krt bn il* = *Keret* (un roi), fils de Dieu; dans la Bible hébraïque, des rois infidèles qui pratiquent l'injustice sont appelés « fils du Très-Haut » (Ps 82.1, 6; cf. aussi

1. L. Eslinger propose une inversion surprenante. Selon sa lecture, ce sont les Caïnites qui sont les « fils de Dieu » et les Sethites sont les « fils des hommes ». En effet, dans Genèse 4, c'est le descendant de Caïn, Lémek, qui est polygame tandis que dans Genèse 5, ce sont les Sethites qui ont des fils et des filles. En plus, le péché des fils de Dieu fait écho à celui d'Eve (Gn 6.2; 3.6). Mais cet exégète n'explique pas pourquoi les Caïnites sont appelés « fils de Dieu » et, comme le note Wenham, l'argumentation n'est pas très convaincante! Cf. L. Eslinger, « A Contextual Identification of the *bene ha'elohim* and *benoth ha'adam* in Genesis 6.1-4 », *JSOT* 13, 1979, p. 65-73.

2. Cette interprétation est déjà attestée par les Targums. Cf. P.S. Alexander, « The Targumim and Early Exegesis of "Sons of God" in Gen. 6 », *Journal of Jewish Studies* 23, 1972, p. 60-71. Parmi les auteurs récents qui ont défendu cette lecture, on peut citer : M.G. Kline, « Divine Kingship and Gen 6.1-4 », *WTJ* 24, 1963, p. 187-204; F. Dexinger, *Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?*, Vienne, Herder, 1966; A. Millard, « A New Babylonian 'Genesis' Story (Epic of Atrahsis) », *Tyndale Bulletin* 18, 1967, p. 12; D.J.A. Clines, « The Significance of the "Sons of God" Episode (Genesis 6.1-4) in the context of the "Primaevial History" (Genesis 1-11) », dans J.W. Robertson, éd., *The Pentateuch*, Sheffield, Academic Press, 1996, p. 75-88. Cet auteur argumente que les « fils de Dieu » sont des dirigeants de l'Antiquité à qui on attribuait une origine divine ou semi-divine. Nous y reviendrons dans la quatrième interprétation. Cf. art. cit., p. 75-79.

- Ps 89.7; 138.1 et, par analogie, Ps 119.46 et Rm 13.6-7)¹; le roi davidique est désigné comme « le fils de Dieu » (2 S 7.14; Ps 2.6-7).
- Dans le Déluge sumérien, la phrase « Quand la royauté descendit du ciel » fait écho à cette idée, mais souligne aussi l'origine divine de la royauté.
 - Le contexte de la péricope permet de constater que les descendants de Caïn incarnent la mentalité de ces rois de l'Antiquité. Bâisseurs de villes (4.17), ils agissent en tyrans, se livrent à la violence (4.9, 23, 24) et pratiquent la polygamie (4.23; 6.2). Par contre, le mandat culturel doit être mis en œuvre dans le respect du mariage hétérosexuel monogame et par un travail qui est attentif à la dignité humaine et objet de la bénédiction divine (1.27-28; 2.15). C'est ainsi que ces fils de Dieu, rois des cités-Etats de l'Antiquité, ont rompu le lien du mariage et exercent la domination avec violence. Ils choisissent de satisfaire leurs passions débridées et leur soif d'un pouvoir autoritaire et arbitraire.
 - Cette lecture est attestée dans la littérature juive ancienne. Le Targum traduit la formule « fils de Dieu » ainsi : « fils des grands et des princes »².

*Les objections à cette interprétation*³ :

- S'il est vrai que des dirigeants sont appelés « dieux », leurs enfants ne sont pas présentés comme « enfants de Dieu » ou « fils de Dieu ». Mais ce sont les dirigeants eux-mêmes qui sont « fils de Dieu » et non leurs descendants.
- Les mariages entre les membres de la classe dominante et ceux de la classe populaire ne peuvent guère être compris comme une offense, qui mérite un jugement de l'ensemble de l'humanité. Mais comme

1. Ps 89.7 « ... qui est pareil au Seigneur parmi les fils des dieux (*b'ne 'ēlim*)? » Ps 138.1 « ... en présence des Elohim je psalmodie pour toi » ou « en présence des dieux ». La LXX a lu « anges »; la version syriaque, « rois »; le Targum, « juges ». Ps 119.46 : « ... Je parlerai de tes témoignages *en présence des rois...* » (même construction que dans le Ps 138).

2. Le Targum Onkelos. De même la version grecque de Symmaque.

3. G.Ch. Aalders, *Genesis I*, p. 153-154; de Vaux, « Recension du livre de F. Dexinger » (cf. note 2 page précédente) dans laquelle il réfute l'idée que les fils de Dieu sont des potentats, des rois antédiluviens, des héros légendaires (*Revue Biblique* 74, 1967, p. 114-115). J. Holman, « Recension du livre de F. Dexinger », *Biblica* 49, 1968, p. 292-295.

nous venons de l'indiquer, le péché dénoncé est autrement plus grave et a contaminé l'ensemble de la société humaine de l'époque.

- La désignation « fils de Dieu » n'est pas souvent attestée dans le Proche-Orient ancien pour désigner le roi. Lorsque cette formule est employée pour faire référence au roi, elle a plutôt une valeur rhétorique et exprime l'adulation du fidèle à l'égard du souverain. Cette objection n'est cependant pas décisive, car l'usage mentionné même réduit demeure pertinent.
- Selon certains exégètes, cette interprétation est en contradiction avec plusieurs passages du Nouveau Testament, qui suggèrent que « les fils de Dieu » de Genèse 6 sont des anges (1 P 3.19; 2 P 2.4; Jd 6). Ces passages sont cependant difficiles à interpréter. Les textes de la deuxième épître de Pierre et de l'épître de Jude peuvent aussi être interprétés comme faisant référence à la chute des anges (Satan et ses troupes) qui a précédé celle d'Adam et Eve. Quant à l'expression « esprits en prison », elle désigne soit les esprits des contemporains de Noé, soit les anges déchus qui se trouvent dans le séjour des morts. On a aussi suggéré que déjà l'esprit du Christ était à l'œuvre lorsque Noé s'est adressé à ses contemporains pour leur annoncer le jugement imminent¹.

• Des êtres divins inférieurs²

Cette interprétation est celle retenue par la majorité des exégètes adeptes de la critique rationaliste. Ces auteurs y voient un fragment mythologique, sans doute atypique de la littérature biblique dans son ensemble, dont le but est de mettre en évidence l'horreur de la perversion générale de l'humanité à l'époque de Noé³. On admet volontiers que la

1. Ce sont les textes de 1 Pierre et de Jude 6 qui poussent Waltke à présenter une lecture modifiée de celle que propose Kline. Il argumente que la formule « fils de Dieu » désigne à la fois des « rois sacrés » et des « anges ». Cela signifie selon cet auteur que les tyrans étaient possédés par des démons (anges déchus). A l'appui, il cite W.H. Gispen : « Ce passage nous présente des hommes qui sont contrôlés par des anges déchus. » Cf. B.K. Waltke, *Genesis*, p. 117.

2. Pour une bonne synthèse de cette lecture, cf. C. Westermann, *Genesis I*, p. 365-373. Cette interprétation fut semble-t-il défendue pour la première fois par H. Gunkel. On peut aussi mentionner A. Lods, W.F. Albright, B.S. Childs, R. Rendtorff, R. de Vaux, G. von Rad, C. Westermann, etc.

3. E.A. Speiser, *Genesis*, p. 44-46.

connotation mythologique est « émoussée » par la démythologisation que reflète le texte actuel dont la perspective est résolument monothéiste. Désormais, avec la rupture des limites entre les mondes céleste et humain, on assiste à l'irruption du surnaturel démoniaque au cœur de l'humanité¹. Cette fusion/confusion entre le ciel et la terre ne peut représenter qu'une parodie de la communion entre Dieu et l'être humain!

Les arguments en faveur de cette interprétation :

- Le principal est philologique. L'expression *b^enê ʿēlohîm*, par analogie avec l'usage le mieux attesté dans la littérature avoisinante, désigne tout simplement des êtres divins. Ainsi, dans la littérature d'Ugarit, la formule *bn il* décrit les divinités de second rang. Pour certains exégètes (A. Lods), ils sont à distinguer des anges, pour d'autres (E. Dhorme), ils s'apparentent à des anges (cf. Ps 29.1; 89.7; Jb 1.6).
- L'incident relaté dans cette péripécie a gardé le souvenir de récits mythologiques grecs, phéniciens et, surtout, hittites, qui racontent comment des géants ou des monstres, sans doute les rejetons de l'union des « êtres célestes » et des « filles terrestres », ont été vaincus par les dieux qu'ils menaçaient².

Les objections à cette interprétation :

- L'union des êtres divins avec les femmes terrestres est incompatible avec la perspective monothéiste biblique; cf., en particulier, ce qui a été dit plus haut au sujet du mariage des anges.
- La sanction de l'ensemble de l'humanité pour une faute commise à l'initiative d'êtres divins est étonnante pour ne pas dire arbitraire (6.3). Comment considérer les « filles des humains » – certes d'une grande beauté – comme coupables, alors qu'elles furent l'objet de rapt et, par conséquent, contraintes de devenir les femmes des êtres divins?
- Le texte ne dit pas explicitement que les géants furent le fruit de ces unions entre ciel et terre. En effet, une lecture détaillée du texte permet de constater que les *n^epîlim* étaient déjà sur terre « lorsque les fils de Dieu vinrent vers les filles des humains... » (6.4). Une étude

1. G. von Rad, *La Genèse*, p. 112-113.

2. E.A. Speiser, *Genesis*, p. 45-46.

comparative rigoureuse de cette péricope et des textes mentionnés plus haut met en relief l'existence de deux univers, dont les perspectives et les visions du monde sont radicalement différentes. Même Speiser reconnaît que l'auteur de la Genèse ne pouvait que se démarquer et porter un regard critique à l'égard de l'horreur et de la perversion d'un tel récit mythologique¹!

Après ce bref tour d'horizon, il nous faut conclure et prendre position. Nous ne retiendrons pas les lectures qui identifient les « fils de Dieu » à des « anges » ou à des « êtres divins » pour les raisons avancées lors de la présentation de ces deux interprétations. Si l'option « Sethites », option souvent défendue par l'orthodoxie juive et chrétienne, demeure possible, notre préférence va vers l'interprétation qui voit, dans les fils de Dieu, des rois sacrés qui ont régné en despotes sur les cités-Etats de l'Antiquité. Ils bafouent les stipulations générales du droit et se livrent sans vergogne à la violence. De par leur position de responsabilité, ils entraînent l'ensemble des êtres humains dans leur chute. Par ailleurs, ces derniers, se laissant contaminer par l'impiété et l'immoralité ambiante, emboîtent résolument le pas de leurs dirigeants².

b. Qui sont les nēpīlīm (6.4) ?

La difficulté réside, comme nous l'avons suggéré, dans le fait que plusieurs exégètes considèrent les *nēpīlīm* comme les rejetons de l'union

1. *Ibid.*, p. 46. Selon Speiser, l'auteur de la Genèse aurait fait allusion à ce récit mythologique pour souligner que le péché et la déchéance spirituelle et morale sont parvenus à leur comble et appellent le jugement divin.

2. Clines propose une version adaptée de cette lecture, car il constate que l'expression *b'nē ʿēlobīm* désigne rarement, dans les textes du Proche-Orient ancien, le roi. Comme la formule peut aussi faire référence à des êtres divins, il propose de voir dans ces fils de Dieu des êtres et des rois antédiluviens. Il s'agirait donc de « dirigeants des temps primordiaux qui avaient appartenu en partie au monde divin ». Ces rois, tout en étant humains, seraient d'origine divine ou semi-divine. Ainsi, par exemple, Dumuzi ou Tammuz et, surtout, Gilgamesh dont l'existence historique ne fait aucun doute. L'auteur va jusqu'à dire que cette référence à la divinité du roi avait pour raison d'être d'expliquer « l'importance d'un personnage et la survie d'un récit sans pour autant nier qu'il n'est qu'un homme, un homme mortel ». D.J.A. Clines, art. cit., p. 78-79. Mais, encore une fois, une étude comparative permet de souligner que, par contraste aux cultures environnantes qui donnent systématiquement une origine divine aux tâches humaines, la perspective biblique insiste que ce sont de simples créatures humaines qui exercent les activités diverses dans la cité, y compris le pouvoir politique.

entre les fils de Dieu et les filles des humains. Cette lecture est déjà semblable-t-elle attestée par la LXX¹. En effet, la version grecque traduit *nēpīlīm* et *gibborīm* (héros) par le même mot, *gigantes* (géants). Comme dans la mythologie grecque, les géants sont le « produit de l'union de la terre et du ciel », on en a déduit que les *nēpīlīm* étaient nés de l'union des anges avec les filles des humains. Cette idée est d'ailleurs explicitement indiquée dans le livre d'Hénoch (1 *Hénoch* 6.1ss; 7.1ss).

Toujours dans le même registre, M.G. Kline argumente que les rois-despotes, qui s'étaient arrogé la divinité, en prenant pour femme les filles des humains, avaient engendré les *nēpīlīm*-héros dont « les caractéristiques étaient la puissance physique et la domination politico-militaire ». Ce, à l'exemple de Nemrod qualifié de « héros » et de « vaillant chasseur devant le Seigneur » (Gn 10.8-10)². C'est aussi l'interprétation de Waltke qui parle, cependant, de « tyrans possédés par des démons »³.

Lorsque les espions reviennent de leur exploration de la terre promise, ils rapportent avoir vu des *nēpīlīm* qui, de toute évidence, étaient des hommes de grande taille et dont la force était redoutable (Nb 13.31-33). En effet, la seule évocation de leur présence en Canaan devait semer la consternation et la panique au sein du peuple d'Israël (Nb 14.1ss). La Genèse précise qu'ils sont grands aux yeux des hommes (« ce sont les héros d'autrefois »); ils ne sont, cependant, que des hommes déçus⁴ qui, comme nous dira la suite du récit, sont mûrs pour le jugement aux yeux du Seigneur (Gn 6.4). Cette lecture de Kline suivie par Waltke, qui voit dans les fils de Dieu uniquement des rois humains, évite les pièges et les difficultés rattachés aux interprétations qui identifient les « fils de Dieu » à des êtres divins (anges et dieux). Elle permet, en outre, de relier les références aux *nēpīlīm* et héros (6.4) aux versets précédents (6.1-3).

Mais une lecture plus attentive au détail du texte permet de noter que la phrase : « Les *nēpīlīm* étaient sur la terre en ces jours-là et aussi dans

1. La Vulgate suit la traduction de la LXX.

2. M.G. Kline, *Kingdom Prologue*, Overland Park, Two Age Press, 2000, p. 185-189.

3. B.K. Waltke, *Genesis*, p. 116-117.

4. L'étymologie de *nēpīlīm* n'est pas évidente. Dans Ezéchiel, si la complainte de Pharaon (Ez 32.20-28) renvoie implicitement à notre péricope (Gn 6.1-4), il n'est pas alors impossible que *nēpīlīm* soit rattaché à la racine *nāpāl* (tomber). En effet, dans ce passage d'Ezéchiel, il est parlé à plusieurs reprises des héros (*gibborīm*) qui sont tombés (*nāpāl*).

la suite » (6.4a), est en apposition. C'est une manière d'introduire un commentaire dans le récit qui nous informe que les *nēpīlim* étaient déjà sur la terre lorsque cet événement dramatique eut lieu, et même par la suite. Cela signifie, selon certains exégètes (G.Ch. Aalders), que le texte précise seulement que les *nēpīlim* étaient présents lorsque ces unions eurent lieu. En d'autres termes, la grande taille et la puissance d'une partie non négligeable de la population étaient caractéristiques de cette époque antédiluvienne et connues de tous. Et l'auteur de cette note de préciser que ce développement physique remarquable avait même été attesté par la suite après le Déluge, mais cette fois-ci à titre exceptionnel (cf. Nb 13.33; Dt 1.28; 3.11; 1 S 17.4; 2 S 21.16-22; 1 Ch 11.23; 20.4-8). Ce récit se termine avec la précision que ces *nēpīlim* étaient en fait des héros, c'est-à-dire ces hommes de renom de l'Antiquité primordiale. En quelques traits de plume, l'auteur de ce passage décrit les conditions dans lesquelles se trouve le monde au moment du Déluge. L'état du monde n'est décidément pas reluisant. Cette information de première importance permet au lecteur de comprendre la motivation profonde qui a poussé le Seigneur à précipiter ce jugement dont l'envergure fut planétaire ou universelle¹.

3. L'irruption de la grâce

Cependant, malgré la sombre situation de l'humanité, malgré le jugement menaçant, comme nous l'avons remarqué, la grâce n'est pas absente de notre récit. Dieu demeure fidèle à ses promesses.

L'auteur de la Genèse nous dit que « Noé trouva grâce (*hēn*) aux yeux de Dieu » (8)². Cette idée sera reprise au début de la section qui suit : « Noé était un homme juste (*ṣaddiq*) et intègre (*tāmim*)³ parmi les géné-

1. G.Ch. Aalders, *Genesis I*, p. 156-158.

2. L'expression « trouver grâce aux yeux de quelqu'un » peut avoir plusieurs sens. Pour une étude brève mais complète de la question, cf. R.W.L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, Sheffield, The University of Sheffield, 1983, p. 70-71, 202. Dans le contexte particulier de la Genèse, cette expression souligne la bonne volonté du Seigneur envers Noé et l'approbation de ce dernier. L'accent est donc sur l'élection du patriarche diluvien. Moberly remarque que seuls Noé et Moïse (Ex 33.13, 16-17) dans la Bible ont pleinement trouvé grâce aux yeux de Dieu. Cf. *op. cit.*, p. 70-71.

3. Le mot *tām* peut signifier soit parfait ou complet (Ct 5.2; 6.9), soit sain ou entier (Gn 25.27) ou encore moralement sain ou intègre (Jb 1.8; 2.3).

rations de son temps; Noé marchait avec Dieu » (9). Cette phrase est comme un commentaire de ce que cela signifie de trouver grâce aux yeux de Dieu. Elle souligne deux points : « Noé est un homme juste et droit, revêtu d'intégrité religieuse et morale »; « Il marchait avec Dieu. » Objet de la grâce divine, il jouissait d'une profonde communion avec le Seigneur. En d'autres termes, son intégrité morale et son sens de la justice découlaient de la grâce du Seigneur et de sa communion avec lui¹. Noé est le digne successeur d'Abel, d'Enosh et d'Hénoch (4.4; 5.22, 24). Ce qui l'identifie avec ses prédécesseurs, comme le dit fort bien l'auteur de l'épître aux Hébreux, c'est sa foi : « C'est par la foi que Noé divinement averti de ce qu'on ne voyait pas encore et saisi d'une pieuse crainte, construisit une arche pour le salut de sa maison; c'est par elle (la foi) qu'il condamna le monde et devint héritier de la justice qui est selon la foi » (Hé 11.7ss). Un autre texte de la première épître de Pierre en est, en quelque sorte, un commentaire : « ... aux jours où Noé bâtissait l'arche dans laquelle un petit nombre de personnes, c'est-à-dire huit, furent sauvées à travers l'eau. C'était une figure (*antitupon*) du baptême qui vous sauve, à présent, et par lequel on ne se débarrasse pas de la souillure de la chair, mais qui est la demande (adressée) à Dieu d'une bonne conscience... » (1 P 3.20, 21).

Ce passage exprime deux idées :

– le Déluge est envisagé comme un grand lavage du monde, son jugement. Depuis la révolte d'Adam et Eve, l'humanité est donc sous le jugement divin. C'est un des sens du baptême.

– Pour Noé, les eaux sont un moyen de salut. En effet, elles portent l'arche. C'est l'autre sens du baptême. Pour Pierre, l'arche est une figure prophétique du baptême. Il y a correspondance providentielle entre cet événement salvifique de l'ancienne alliance et le baptême de la nouvelle alliance, lequel fut institué pour sauver les croyants (Mc 16.16; Ac 2.38; Tt 3.5)². Dans le passage de Tite, l'accent est mis sur le sens spirituel du

1. Pour ce rapport entre spiritualité et intégrité morale, cf. J. Calvin, *Genèse*, p. 132-133; G.Ch. Aalders, *Genesis I*, p. 159. G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 169-170.

2. *Catéchisme préliminaire* 14; *Catéchèse* 2.8; 3.5 dans Saint-Cyrille de Jérusalem; *Les Catéchismes*, Paris, Migne, 1993, p. 33, 45, 56. Cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig/Uppsala, A. Lorentz / A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1942.

baptême et l'efficacité de l'action du Saint-Esprit¹. C'est donc l'action salvatrice de Dieu qui est signifiée par le baptême. Par conséquent, c'est l'identification à la mort et à la résurrection du Christ, qui sauve le croyant de la colère divine. C'est en ce sens que l'arche est une figure prophétique du salut messianique. Dans les deux cas, ce qui sauve, et Noé et le chrétien, ce n'est ni l'arche, ni le baptême en eux-mêmes, mais la foi, la foi en la parole et en la promesse du Seigneur². Ajoutons, enfin, que si Noé est justifié par la foi, cette foi entraîne fidélité et obéissance (Gn 6.22; 7.5).

Pour donner substance et crédibilité à cette justification, cette grâce divine, cette intégrité qui ne souffre d'aucun compromis, Dieu va conclure une alliance avec Noé : « Moi, j'établirai une alliance avec toi » (Gn 6.18a). C'est la première fois que, dans la Bible, le mot « alliance » est employé. En effet, Dieu ratifie par une alliance sa résolution d'épargner Noé. Cette alliance monergique, dont Dieu seul a l'initiative, porte à conséquence pour la famille du patriarche (v. 18), pour l'ensemble des créatures (v. 19ss) et pour la création tout entière (Rm 8.19ss). Cette alliance a une portée universelle, en conséquence de quoi, chacun est responsable devant le Seigneur, puisque chacun a été exposé à la révélation générale de Dieu, celle qui se manifeste au travers de la création, de la conscience morale de l'homme, créé en l'image divine, et de l'histoire et de sa mise en œuvre. Ainsi, malgré l'action qu'il entreprend pour freiner la progression fulgurante du mal, Dieu s'engage par alliance, fruit de la grâce, envers Noé, son vis-à-vis ! C'est un petit nombre d'êtres humains et seulement un reste des autres créatures qui seront sauvés (6.17-21). Cette alliance comporte l'obligation d'entrer dans l'arche et d'y faire entrer un nombre précis, « de tout ce qui vit et de tout ce qui est chair » (6.18-19). Le renouvellement de cette alliance noachique après le Déluge sera abordé dans le prochain chapitre de cette étude.

1. « ... Il (Dieu) nous a sauvés, non pas parce que nous aurions fait des œuvres de justice, mais en vertu de sa propre compassion, par le bain de la nouvelle naissance et du renouvellement procédant de l'Esprit saint... » (Tt 3.5).

2. Avec B.K. Waltke nous n'hésitons pas à dire que l'arche de Noé représente « un royaume paradisiaque en miniature » (*Old Testament Theology*, photocopie, 1976, p. 25). B.K. Waltke, *Genesis*, p. 152; B.K. Waltke et Ch. Yu, *An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2007, p. 295-296 (trad. fr. à paraître aux éditions Excelsis).