CHAPITRE 8

# Le mal, la mort et la vie

## Introduction

Après avoir abordé la question de l'être, il nous faut maintenant poursuivre notre réflexion en nous penchant sur les questions du mal, de la mort et de la vie. Pour ce faire, nous allons porter notre attention sur le deuxième récit de la Genèse et, en particulier, sur les chapitres 2 et 3. Comme l'a noté G. Vos, quatre principes se déploient dans cette phase de la révélation divine : les principes de la mise à l'épreuve, de la tentation, de la mort et de la vie[1]. C'est autour de ces quatre pôles que notre réflexion va s'articuler, car ils nous conduisent au cœur du drame qui se joue et qu'il est essentiel de comprendre avant de franchir les étapes suivantes de l'histoire de la révélation.

Nous commencerons par quelques remarques préliminaires :

– Dans le chapitre 6 intitulé « Mythe et histoire », nous avons argumenté en faveur d'une faute historique en Eden, qui a bel et bien eu lieu dans l'espace et dans le temps, et qui a eu des conséquences dramatiques pour l'humanité tout entière. Le mal n'est pas à l'être, mais lié à l'usage ultérieur de la liberté humaine. Le mal n'est pas métaphysique, mais moral. Cette manière de distinguer entre l'origine du bien et du mal, unique dans le contexte du Proche-Orient ancien, permet de soutenir que Dieu est bon, que son œuvre est bonne et même très bonne (Gn 1.14, 18, 21, 25, 31) et que l'homme n'est pas déterminé à faire le mal. Nul besoin de dire comme Ch. Baudelaire que « si Dieu existe, c'est le diable »! Comme il n'y a aucune ombre du mal en Dieu, il est la norme ultime du bien et de la bonté (l'amour). Comme il n'y a aucun arbitraire en lui, sa

1. G. Vos, *op. cit.*, p. 37.

volonté, expression de sa nature et de son caractère, ouvre devant la créature humaine la voie de la vérité, de la justice et de la vie.

– Il s'ensuit que le mal n'est pas une substance, mais s'apparente à une attitude, un comportement par lequel l'homme se distancie et se démarque face à son Ultime Vis-à-vis. Comme le montre une étude systématique, les termes bibliques pour décrire le péché transmettent essentiellement l'idée de révolte contre Dieu, sa volonté et sa parole de sagesse et de vie, dont les conséquences spirituelles, psychiques, physiques et sociales sont dramatiques pour l'individu comme pour la société civile[1].

– G. Vos considère que l'épisode du Jardin d'Eden doit être compris comme une mise à l'épreuve qui, si elle était franchie avec succès, devait permettre à l'homme d'atteindre son état définitif, celui que le Seigneur avait prévu pour lui (1 Co 15.44-49)[2]. Cette mise à l'épreuve s'articule autour des quatre principes mentionnés plus haut. Chacun d'entre eux est énoncé à l'aide d'un symbole qui lui est propre. Comme le remarque Vos, ces symboles fonctionnent comme des signes qui, tout en instruisant, ont une dimension typologique, voire sacramentelle. En ce sens, ils peuvent préfigurer la réalisation certaine des choses symbolisées. Et le théologien réformé de poursuivre que nous ne sommes pas pour autant en présence d'une simple convention littéraire. Il s'agit « d'un symbolisme concret qui s'incarne dans les objets ou réalités évoqués[3] ». On peut donc parler d'un symbolisme tangible. Nous reviendrons tout au long de notre discussion sur cette question délicate, sans pour autant exclure la présence de métaphores et d'anthropomorphismes dans ce deuxième récit de la Genèse.

– Lorsque nous prenons en considération l'ensemble de ces deux chapitres[4], force est de constater que nous sommes encore une fois

1. Une étude de concordance des différents termes utilisés pour évoquer le péché permet de le vérifier.

2. Sans doute les enlèvements d'Hénoch (Gn 5.25) et d'Elie (2 R 2.1-18) en sont-ils une préfiguration et la résurrection de Jésus-Christ, une garantie.

3. G. Vos, *op. cit.*, p. 37.

4. Le deuxième récit inclut, d'après l'analyse que nous avons adoptée (chap. 3), le chapitre 4 de la Genèse. Il s'agit de l'histoire généalogique des cieux et de la terre (2.4 à 4.26). Cet ensemble se décompose en trois parties : le récit du Jardin d'Eden (2.5-3.24); le meurtre de Caïn (4.1-16); les descendants de Caïn (4.17-26). B.K. Waltke remarque que chaque partie commence avec une mise en scène et conclut avec un poème qui récapitule le thème de l'histoire, suivi d'un épilogue. Il subdivise cependant la première partie en deux sections : chap. 2 (le paradis); chap. 3 (la faute). Cf. note suivante.

devant un texte dont la composition littéraire a été très soignée. Le style concis et sobre permet de mettre en relief la dimension dramatique du récit qui, par ailleurs, révèle une structure élaborée. Le drame se déploie en trois actes. Il s'ouvre avec une présentation du jardin paradisiaque, se poursuit avec la description du tragique choix d'Adam et Eve et ses conséquences mortelles et se résout par l'annonce de la venue de la semence de l'espérance. Plusieurs exégètes ont étudié le style, le genre et la structure littéraire de cette section[1]. Cependant, l'analyse de la

1. U. Cassuto, *Genesis I*, p. 71-96. Dans cette introduction, l'auteur considère que ces deux chapitres appartiennent au genre épique et qu'ils témoignent de l'existence, comme Ezéchiel 28.11-19 et 31.8-9, 16-18, de traditions épiques anciennes. Cassuto milite pour la cohérence et l'unité de ce récit en y décelant une symétrie numérique basée sur le chiffre sept. Il constate la présence de procédés stylistiques caractéristiques de la prose et de la poésie hébraïques (parallélismes, répétitions, vocabulaire choisi, etc.). B.K. Waltke propose, par exemple, à la suite de D.A. Dersey une structure en chiasme simplifiée :

A. Création de l'homme qui connaît le bonheur et une vie harmonieuse dans le Jardin d'Eden (2.4-17)
B. Création de la femme vivant une relation harmonieuse avec l'homme (2.18-25)
C. Conversation entre le serpent et la femme (3.1-5)
X Le péché et sa mise en évidence par le Seigneur (3.6-13)
C'. Punition du serpent et son aliénation avec la femme (3.14-15)
B'. Punition de la femme et son aliénation avec l'homme (3.16)
A'. Punition de l'homme et son bannissement du Jardin d'Eden accompagnés de la misère liée à son labeur pénible (17-24). Cf. B.K. Waltke avec C.J. Fredricks, *Genesis*, Grand Rapids, Zondervan, 2001, p. 81; D.A. Dersey, *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids,Baker, 1999, p. 50.

Fleming propose, dans une étude antérieure, une analyse rhétorique un peu différente. Il identifie, lui aussi, une structure en forme de chiasme.

A. Le terrien mis dans le jardin (2.5-15)
B. Le commandement (16-17)
C. La solitude de l'homme remédiée par le vis-à-vis (18-24)
X L'harmonie dans le jardin (25)
C'. La vérité et les conséquences (8-24) :

1. Les transgresseurs interrogés (8-13); 2. Les deux malédictions, les punitions et les conséquences expliquées (14-19); 3. L'homme chassé du jardin (20-24).

Cette analyse fait correspondre le centre du récit avec l'évocation de l'harmonie dans le jardin (2.25), mais les sept scènes de Wenham que nous allons présenter par la suite, agencées autour de la transgression (3.6-8) rendent mieux compte du récit dans son ensemble, de son déroulement et de son caractère dramatique. Cf. J.E. Fleming, « Une analyse rhétorique de Genèse 2-3 avec quelques implications pour une théologie de l'homme et de la femme », Dissertation, Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1987. L'auteur propose en excursus une analyse du récit de Caïn et Abel (4.1-16) et, dans la section théologique, se démarque par rapport aux théologies misogynes!

structure littéraire la plus cohérente et complète de ces deux chapitres est proposée par G. Wenham à la suite de J.T. Walsh et de P. Auffret[1]. Après avoir remarqué que ces deux chapitres sont composés de deux entités – la création de l'homme et de sa femme (2.5-25) et la tentation et le bannissement du jardin (3.1-24), Wenham identifie une structure de chiasme composée de sept sections ou scènes. Une scène correspond à une section plus courte d'une narration identifiée par un changement d'acteur, de situation et/ou d'activité.

| | | |
|---|---|---|
| 1) 2.5-17 | Narration | Dieu seul acteur : l'homme présent mais passif (création de l'homme et du jardin). |
| 2) 2.18-25 | Narration | Dieu, acteur principal; rôle mineur incombe à l'homme; la femme et les animaux passifs (création de la femme; évocation de l'union conjugale; la nudité assumée). Le bonheur, don du Créateur. |
| 3) 3.1-5 | Dialogue | Serpent-femme (lors de la tentation) |
| 4) 3.6-8 | Narration | L'homme et la femme mangent le fruit défendu (prise de conscience de leur nudité). C'est le cœur de la narration. |
| 3') 3.9-13 | Dialogue | Dieu, l'homme et la femme (après la faute). |
| 2') 3.14-21 | Narration | Dieu, acteur principal : l'homme, rôle mineur; la femme et le serpent passifs (conflits et sentences). Le malheur, conséquence du péché. |
| 1') 3.22-24 | Narration | Dieu, seul acteur : l'homme passif (renvoi du jardin; épisode des chérubins). Désormais, l'homme cultivera la terre en dehors du jardin. |

1. J.T. Walsh, « Gen 2.4b-3.24 : A Synchronic Approach », *JBL* 96, 1977, p. 161-177. P. Auffret, *La Sagesse a bâti sa maison*, OBO 49, Fribourg, Editions Universitaires, 1982, p. 23-68. G.J. Wenham, *op. cit.*, p. 49-51. U. Cassuto avait déjà discerné, dans ces deux chapitres, sept paragraphes qui recoupent quelquefois les sept scènes indiquées par G.J. Wenham. Après l'introduction (2.4), Cassuto propose le découpage suivant : la création de l'homme (2.5-7); la mise en place du jardin (8-14); la responsabilité d'Adam dans le jardin en Eden (15-17); la création de la femme (18-25); le péché d'Adam (3.1-7); jugement et sentence (8-21); expulsion du jardin (22-24). Les trois premiers paragraphes correspondent à la première scène de Wenham. Le deuxième paragraphe correspond à la deuxième scène de Wenham. Les deux paragraphes suivants aux scènes 3 à 6 de Wenham. Enfin, le septième paragraphe correspond à la septième scène de Wenham.

– Les scènes 1 et 7 correspondent et traitent respectivement de la création de l'homme, de son installation dans le jardin (1) et de son expulsion du jardin (7). Dieu seul est acteur. Le vocabulaire est particulier à ces deux sections et on y constate une inversion relative à la « poussière de la terre » (2.7-8 et 3.23 et 19). Les scènes 2 et 6 correspondent, car elles seules mettent en avant quatre acteurs (Dieu, l'homme, la femme et les animaux), mais c'est le Seigneur qui a l'initiative de l'action. Elles traitent respectivement de la création de la femme et de l'harmonie existant dans le jardin (2) et de la situation conflictuelle de la condition humaine présente (6). Les deux sections offrent la même hiérarchie entre les différents acteurs. L'autorité de l'homme sur la femme (2.23; 3.20) se conjugue avec l'égalité de cette dernière en tant que vis-à-vis (2.21-23). Les deux scènes s'achèvent par l'évocation de la vocation de la femme en tant que femme et mère (2.24; 3.20) et de la signification du vêtement (2.25; 3.21). Les scènes 3 et 5 prennent la forme d'un dialogue relatif à la manducation du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et de ses conséquences. Elles traitent respectivement du dialogue entre la femme et le serpent (3) et de celui entre Dieu et le premier couple (5) et se déroulent dans le jardin. Dans la troisième section, la femme et le serpent font trois remarques tandis que, dans la cinquième section, le Seigneur pose trois questions.

La scène 4 se distingue nettement par rapport à l'ensemble de la narration. Les acteurs humains sont seuls sans présence ni intervention divines. La scène se joue au centre du jardin devant l'arbre de la connaissance du bien et du mal. La femme décide alors d'écouter le serpent et d'ignorer la limite que le commandement divin avait imposée tandis que l'homme accepte le cadeau empoisonné que lui propose sa femme et, à son tour, méprise la parole et la volonté divines. Wenham note que la hiérarchie proposée dans la scène 2 et confirmée dans la scène 6 est inversée dans cette section centrale et se présente ainsi : le serpent, la femme, l'homme et Dieu. Le péché touche au cœur de l'ordre établi en création ! Ajoutons, enfin, que l'acte décisif qui devait déterminer le destin du premier couple et dont les conséquences ont profondément affecté l'humanité tout entière – « elle/il mangea de son fruit » (3.6b) – est encadré par « une double mention des effets que l'appropriation de ce fruit

devait entraîner : l'ouverture des yeux et le discernement ou la connaissance du bien et du mal » (3.6a, 7)[1].

Cette analyse synchronique met en relief la cohérence remarquable de la composition littéraire de ces deux chapitres. A n'en pas douter, c'est l'œuvre d'un auteur doué d'une imagination remarquable. Par contre, une approche diachronique[2] de ce récit obscurcit les qualités littéraires de ce texte et en invoquant la compilation plus ou moins heureuse d'un rédacteur tardif (aux environs du Ve siècle av. J.-C.), minimise le rôle essentiel et la créativité de son auteur. C'est une manière de porter atteinte à l'intégrité et à l'authenticité de l'œuvre en question.

Après ces quelques remarques préliminaires, nous allons maintenant aborder les quatre principes évoqués plus haut.

## A. Le principe de mise à l'épreuve symbolisé par l'arbre de « la connaissance du bien et du mal »

Calvin résume bien la question lorsqu'il dit : « … Il a été défendu à l'homme non pas parce que Dieu voulut qu'il vaguat ça et là sans jugement ni discernement, à la façon des bêtes, mais afin qu'il ne désirât point plus qu'il n'était convenable et ne constituât soi-même juge et arbitre du bien et du mal en secouant le joug de Dieu et en se fiant à son propre sens[3]. »

A la connaissance de Dieu, notion clef de la théologie biblique, s'oppose « la connaissance du bien et du mal ». La Genèse parle de

1. Pour ce paragraphe, cf. G.J. Wenham, *op. cit.*, p. 50-51.

2. Pour une histoire de l'analyse diachronique, cf. C. Westermann, *op. cit.*, I, p. 186-190. La théorie des sources a connu, depuis quelques décennies, une remise en cause radicale au profit, souvent, d'une approche synchronique qui met l'accent sur l'unité de composition de la forme finale du texte. La nouvelle critique, tout en reconnaissant la cohérence littéraire du récit canonique parle aussi des grandes étapes rédactionnelles. Ainsi, Chr. Uehlinger signale quatre étapes dans la composition de Genèse 1-11 et qui porte aussi à conséquence pour les chapitres 2 et 3 : un récit présacerdotal; une première relecture « dans l'esprit de la sagesse sceptique »; le récit dit « sacerdotal » ajoute sa touche; le rédacteur final qui donne au Pentateuque sa forme finale. Cf. Chr. Uehlinger, « Genèse 1 à 11 », dans T. Römer, J.-D. Macchi, Chr. Nihan, éd., *op. cit.*, p. 119-126. Ainsi une nouvelle forme de fragmentation remplace l'ancien découpage prôné par l'hypothèse documentaire dont le caractère hypothétique et spéculatif est tout aussi évident.

3. J. Calvin, *Genèse*, p. 49.

## 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, *wayᵉhî* : « 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 » (*ṣaddîq*) (Gn 7.1).

s'agit d'identifier qui sont d'une part les « fils de Dieu » (*bᵉnê hāʾĕlohîm*) et, d'autre part, les « géants » (*hannᵉpilîm*).

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

Il y a quatre réponses possibles[1] :

• Des anges[2]

*Les arguments en faveur de cette interprétation* :

– C'est l'interprétation la plus ancienne, cf. le *Livre d'Hénoch*, chap. 6[3]; *Jubilés* V.1[4]; l'*Ecrit de Damas*[5]; Philon[6], Josèphe[7] et plusieurs Pères de l'Eglise[8].
  Quelques manuscrits de la LXX ont *angellô*[9].
– C'est le sens habituel de l'expression, soit avec *ʾĕlohîm*, soit avec *ʾēl* (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 ancien[10].
– 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 » (*bᵉnôt hāʾādām*).

*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 quaraïte du vieux Caire. 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 (*nᵉpīlîm*), 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'hui[1]. 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 (*hāʾādām*) ». Au verset 1, le terme, *hāʾādām*, 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 *hāʾādām* 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 Seth[1].

• Les rois sacrés[2]

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 "Primaeval 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. Bâtisseurs 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 (*bᵉnê ʾēlim*)? » 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 imminent[1].

• Des êtres divins inférieurs[2]

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 Noé[3]. 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'humanité[1]. 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 *bᵉnê ʾĕlohîm*, 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 péricope 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 menaçaient[2].

*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 rapts 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 *nᵉpîlîm* 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 mythologique[1]!

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 dirigeants[2].

*b. Qui sont les nᵉpīlîm (6.4)?*

La difficulté réside, comme nous l'avons suggéré, dans le fait que plusieurs exégètes considèrent les *nᵉpīlîm* 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 *bᵉnê ʾĕlohîm* 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 semble-t-il attestée par la LXX[1]. En effet, la version grecque traduit *nᵉpīlîm* et *gibborîm* (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 *nᵉpīlîm* 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 *nᵉpīlîm*-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 *nᵉpīlîm* 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 déchus[4] 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 *nᵉpīlîm* 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 *nᵉpīlîm* 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 *nᵉpīlîm* 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 *nᵉpīlîm* soit rattaché à la racine *nāpal* (tomber). En effet, dans ce passage d'Ezéchiel, il est parlé à plusieurs reprises des héros (*gibborîm*) qui sont tombés (*nāpal*).

la suite » (6.4a), est en apposition. C'est une manière d'introduire un commentaire dans le récit qui nous informe que les *nᵉpīlîm* 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 *nᵉpīlîm* 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 *nᵉpīlîm* 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 universelle[1].

### *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 (*ḥēn*) aux yeux de Dieu » (8)[2]. Cette idée sera reprise au début de la section qui suit : « Noé était un homme juste (*ṣaddîq*) et intègre (*tāmîm*)[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 lui[1]. 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-Esprit[1]. 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 Seigneur[2]. 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*, polycopié, 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).

# Table des matières


PRÉFACE ..... 9

AVANT-PROPOS ..... 13

ABRÉVIATIONS ..... 15

PREMIÈRE PARTIE. LES PROLÉGOMÈNES ..... 17

INTRODUCTION ..... 19

**CHAPITRE 1. LA MÉTHODE** ..... 21
A. Le point de la situation dans les études vétérotestamentaires ..... 21
*1. La perspective biblique* ..... 21
*2. La perspective critique* ..... 23
a. Synthèse de Wellhausen ..... 23
b. Développements ..... 24
c. L'approche synchronique : la nouvelle critique ..... 25
d. Tradition orale ou écrite ? ..... 26
*3. Apport de l'archéologie* ..... 27
a. Esquisse historique ..... 27
b. Un exemple, la littérature cunéiforme ..... 28
c. Une contribution décisive ..... 29
d. Apports et limites de l'approche archéologique ..... 30
*4. Synthèse* ..... 37
B. Unité et diversité de la civilisation du Proche-Orient ancien ..... 38
*1. Le carrefour* ..... 38
*2. La langue internationale* ..... 38
a. Une diversité ..... 40
b. Diversité dans l'unité d'un tronc commun ..... 41

**CHAPITRE 2. LA THÉOLOGIE BIBLIQUE : UNE HISTOIRE DE LA RÉVÉLATION** ..... 43
A. Une mise en perspective ..... 43
*1. Une brève esquisse* ..... *44*
*2. Les traits communs de la démarche* ..... 46
*3. Le point de tension : révélation divine et raison autonome* ..... *48*
*4. Le questionnement méthodologique* ..... 49
*5. Conclusion* ..... 54
B. Définition et caractéristiques ..... 55
*1. La définition* ..... 56
*2. Les caractéristiques* ..... 56
a. La nature progressive et donc historique de la théologie biblique ..... 56
b. La nature incarnée de la théologie biblique ..... 57
c. La nature organique ..... 58
d. Sa nature pratique ou son adaptabilité pratique ..... 60
C. Les principes de base ..... 61
*1. L'objectivité de la révélation* ..... 64
*2. L'inspiration de la révélation* ..... 65
*3. L'infaillibilité de la révélation* ..... 67
D. La place de la théologie biblique dans le cursus théologique ..... 68
*1. La théologie biblique est en corrélation étroite avec la théologie historique, en particulier l'Ancien Testament* ..... 68
*2. La théologie biblique est en corrélation avec la théologie exégétique. Ceci est particulièrement évident par rapport aux questions d'introduction et à l'exégèse* ..... 69
*3. La théologie biblique est en corrélation avec la théologie systématique* ..... 70
E. La raison d'être pratique de la théologie biblique ..... 70
*1. Le développement organique des vérités révélées* ..... 70
*2. Un antidote au rationalisme* ..... 70
*3. Une approche plus vivante* ..... 71
*4. Une réponse au subjectivisme ambiant* ..... 71
*5. Un témoignage global* ..... 72
*6. A Dieu seul la gloire* ..... 72

DEUXIÈME PARTIE. ETUDE DE GENÈSE 1 À 11 ..... 73

INTRODUCTION ..... 75

**CHAPITRE 3. LA CHARPENTE LITTÉRAIRE DU LIVRE DE LA GENÈSE** ..... 77
Introduction ..... 77
A. Des phrases clefs ..... 78
B. Le sens du mot *tôl$^{e}$dôt* ..... 79

C. L'interprétation de la formule « Voici les générations » ..... 80
*1. Un colophon* ..... 80
*2. Une formule de liaison* ..... 81
Evaluation ..... 84
*3. Un titre* ..... 85
a. La thèse ..... 85
b. Les objections ..... 87
En guise de conclusion ..... 94

**CHAPITRE 4. LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DE GENÈSE 1 À 11 ET LES DOCUMENTS DU PROCHE-ORIENT ANCIEN** ..... 95
Introduction ..... 95
A. Le mythe d'Atrahasis ..... 97
*1. Le document et son histoire* ..... 97
*2. Le contenu et la structure* ..... 98
*3. Commentaires* ..... 99
B. La Liste royale de Sumer et la Chronique de la monarchie une ..... 104
*1. Le document et son histoire* ..... 104
*2. Le contenu et la structure* ..... 105
*3. Commentaires* ..... 106
C. L'histoire du déluge sumérien ou la Genèse d'Eridu ..... 107
*1. Le document et son histoire* ..... 107
*2. Le contenu et la structure* ..... 107
*3. Commentaires* ..... 109
D. L'*Epopée de Gilgamesh* et la protohistoire de l'humanité ..... 110
*1. Le document et son histoire* ..... 110
*2. Le contenu* ..... 111
Nouer la gerbe ..... 114

**CHAPITRE 5. LE THÈME DE GENÈSE 1 À 11** ..... 119
Introduction ..... 119
A. Un point de départ hypothétique ..... 120
*1. Le contenu du « document yahviste »* ..... 120
*2. Les schémas d'interprétation* ..... 121
*3. Un élément supplémentaire : l'expansion du péché et de la grâce* ..... 123
B. Intégration de Genèse 1 à 11 sous sa forme canonique au thème déduit de l'analyse de von Rad ..... 124
*1. La place des éléments clefs* ..... 125
a. La création ..... 125
b. Les généalogies (chap. 4, 5, 11) ..... 125
c. La Table des nations (chap. 10) ..... 127

d. Le Déluge ..... 128
*2. La dynamique de l'ensemble* ..... 130
C. Le thème de l'ensemble ..... 131
*1. Les deux formulations* ..... 131
*2. Les arguments en faveur de la continuité* ..... 133
*3. Une comparaison instructive* ..... 134
D. Les antécédents de la promesse patriarcale ..... 136
*1. Genèse 3.15, le Protévangile* ..... 137
*2. La lignée de la promesse* ..... 139
Conclusion ..... 140

TROISIÈME PARTIE. GENÈSE 1 À 3 ..... 141

INTRODUCTION ..... 143

**CHAPITRE 6. MYTHE OU HISTOIRE?** ..... 145
A. Le mythe ..... 145
*1. Définition* ..... 145
*2. Une diversité d'interprétation* ..... 146
*3. Le mythe, une version unitaire du monde* ..... 148
*4. La marque d'un mythe* ..... 150
B. Genèse et mythe ..... 153
*1. Temps cycle ou temps linéaire?* ..... 153
*2. Quelques remarques de clarification* ..... 154
*3. Les arguments en faveur d'un mythe* ..... 157
a. Le récit du Jardin en Eden, un mythe ..... 157
b. Réponses aux arguments ..... 158
*4. Les arguments en faveur de l'historicité de fond* ..... 165
a. La structure globale de la Genèse et le thème de Genèse 1 à 11 ..... 165
b. Le témoignage global des Ecritures ..... 166
c. Le témoignage de la littérature intertestamentaire ..... 171
C. Le contraste entre le deuxième récit de la Genèse et le mythe ..... 173

**CHAPITRE 7. L'ORIGINE DE L'ÊTRE** ..... 177
A. Une question essentielle ..... 177
B. Le débat actuel ..... 178
*1. L'aspect historique* ..... 179
*2. La pertinence des astrophysiciens* ..... 183
C. La perspective biblique : la création *ex nihilo* (à partir de rien) ..... 186
*1. La Genèse et le récit de la création babylonien* ..... 186
*2. La semaine de la création et l'interprétation de Genèse 1* ..... 192
a. L'interprétation des jours-âges ou concordiste ..... 194

b. L'interprétation des jours, littérale ou figurative ? ..... 197
Conclusion ..... 209
*3. L'interprétation de Genèse 1.1 à 3* ..... 211
*4. Le sens de la racine* bārā', *créer* ..... 216
Conclusion ..... 218
D. Création et alliance ..... 219
*1. L'œuvre divine de création ou l'alliance de vie* ..... 219
a. Définition ..... 219
b. Une notion clef de la Bible ..... 220
c. L'alliance de vie (Gn 1-3) ..... 221
d. Synthèse ..... 222
*2. L'homme créé en l'image de Dieu* ..... 223
a. La nature ou l'essence de l'homme ..... 224
b. La fonction ou le mandat culturel de l'homme ..... 226
Conclusion ..... 227

**CHAPITRE 8. LE MAL, LA MORT ET LA VIE** ..... 229
Introduction ..... 229
A. Le principe de mise à l'épreuve symbolisé par l'arbre de « la connaissance du bien et du mal » ..... 234
B. Le principe de la tentation et du péché symbolisé par le serpent ..... 238
*1. L'évidence proche-orientale* ..... 239
*2. L'usage biblique* ..... 240
*3. Etude de quelques textes clefs* ..... 243
*Synthèse* ..... 248
C. Le principe de la mort symbolisé par la dissolution du corps ..... 252
*1. Immortalité-mortalité, quelques clarifications* ..... 253
*2. La mort et sa présence au sein de la création* ..... 255
*3. La double malédiction* ..... 257
*Conclusion* ..... 263
D. Le principe de vie symbolisé par l'arbre de vie ..... 264
*1. L'arbre de vie et l'histoire des religions* ..... 265
*2. Les données bibliques* ..... 266
*3. La vie : considérations théologiques* ..... 273

**CHAPITRE 9. GÉNÉALOGIE-CHRONOLOGIE ET LE GRAND ÂGE DES PATRIARCHES** ..... 277
A. Généalogie-chronologie ..... 277
*1. Considérations générales* ..... 277
a. Discordance avec les chronologies du Proche-Orient ..... 277
b. L'origine de l'homme ..... 278

*2. Les généalogies bibliques* ..... 279
a. Certaines généalogies ont une structure symétrique frappante ..... 279
b. La terminologie des généalogies ne prouve pas qu'elles soient continues ... 280
c. « A engendre B » ne signifie pas toujours parenté directe ..... 281
d. La séquence des noms et la chronologie ne correspondent pas toujours .... 282
B. Les grands nombres dans la Bible ..... 283
*1. Le grand âge des patriarches de l'histoire primordiale de l'humanité* ..... 283
a. Le grand âge et la question de l'historicité dans le contexte du Proche-Orient ancien ..... 284
b. Comment comprendre le grand âge des patriarches (Genèse 5 et 11)? ..... 286
*2. Questions particulières* ..... 292
a. Des problèmes liés à la longévité ..... 292
b. Un système de chiffres ..... 293
c. Un usage approximatif des chiffres ..... 294
d. Le dénombrement du livre des Nombres ..... 295

**CHAPITRE 10. LES DEUX HUMANITÉS ET LA PROGRESSION DU MAL (GENÈSE 4.1 À 6.8)** ..... 299
A. La lignée de Caïn (4.1 à 24) ..... 299
*1. Le développement de la violence* ..... 299
*2. La polygamie* ..... 300
*3. L'avancement de la civilisation* ..... 301
*4. Le récit de Caïn et Abel (Gn 4.1-16)* ..... 305
a. Considérations générales ..... 305
b. Structure et thème ..... 308
c. Contenu et signification ..... 309
B. La lignée de Seth (4.25 à 5.32) ..... 312
C. Le jugement et la grâce (Gn 6.1-8) ..... 318
*1. Thème et aspect formel* ..... 318
*2. Les fils de Dieu et les Nephilim, qui sont-ils?* ..... 318
a. Qui sont les « fils de Dieu » (6.2, 4)? ..... 319
b. Qui sont les *nᵉp̄ilim* (6.4)? ..... 325
*3. L'irruption de la grâce* ..... 327

**CHAPITRE 11. LE DÉLUGE ET L'ALLIANCE DU SEIGNEUR AVEC NOÉ ET SA POSTÉRITÉ (GENÈSE 6.9 À 9.29)** ..... 331
Introduction : quelques remarques formelles ..... 331
*1. Les subdivisions de ce récit* ..... 331
*2. La structure littéraire* ..... 331
A. L'histoire du Déluge (6.9 à 8.19) ..... 334
B. L'alliance que le Seigneur a conclue avec Noé (8.20 à 9.17) ..... 335

*1. Le contexte de cette alliance* ..... 335
*2. La promesse de Dieu concernant la terre limite la malédiction (8.21-22)* ..... 336
*3. La stabilité et la permanence des cycles des saisons et de la division du temps* ..... 339
a. Un rythme providentiel ..... 339
b. L'alliance est limitée dans le temps ..... 340
*4. Le contenu de l'alliance et la dignité de l'homme (9.1-17)* ..... 340
a. La présence du mal dans le monde et l'alliance noachique ..... 341
b. Une alliance de vie renouvelée ..... 342
C. La prophétie que Noé adresse à ses trois fils (9.18-27) ..... 343
*1. Le contexte narratif (v. 18-23)* ..... 343
a. « Noé devint cultivateur et il planta une vigne » (v. 20) ..... 344
b. « Cham, père de Canaan vit la nudité de son père et le raconta au dehors à ses deux frères » (v. 22) ..... 345
*2. L'oracle prophétique de Noé (9.24-27)* ..... 347
a. Quelques remarques préliminaires ..... 347
b. Le contenu de la malédiction et des bénédictions ..... 348

**CHAPITRE 12. DE NOÉ À ABRAHAM : LA PROMESSE SE PRÉCISE (GENÈSE 10.1 À 11.32)** ..... 353
A. Le tableau généalogique des peuples de la terre (chap. 10) ..... 353
*1. La structure littéraire* ..... *353*
*2. Quelques remarques générales* ..... 354
*3. Israël et les nations : le contexte historique du salut* ..... *356*
B. Le récit de la ville et de la tour de Babel ..... 358
*1. Questions formelles* ..... 358
a. La place du récit dans Genèse 1-11 ..... 358
b. Le récit de la ville et de la tour de Babel : genre, structure et contexte ..... 359
*2. Commentaire relatif aux cinq scènes* ..... 366
a. Introduction (v. 1) ..... 366
b. Scène n° 1 : La pérégrination des fils d'Adam (v. 2) ..... 367
c. Scène n° 2 : La mise en place du projet des fils d'Adam (v. 3-4) ..... 368
d. Scène n° 3 : Le regard du Seigneur (v. 5) ..... 369
e. Scène n° 4 : Le Seigneur délibère, décide et intervient (v. 6-7) ..... 370
f. Scène n° 5 : L'échec ultime des projets des fils d'Adam (v. 8 et 9) ..... 371
*Conclusion* ..... 374
C. La généalogie de Sem (Gn 11.10-26) ..... 375

BIBLIOGRAPHIE ..... 377

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES ..... 395

INDEX DES AUTEURS ..... 409