NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 Nº 5 1955

Il n'y aura jamais de déluge (Genèse IX, 11)

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 581 - 602

https://www.nrt.be/it/articoli/il-n-y-aura-jamais-de-deluge-genese-ix-11-2415

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Il n'y aura plus jamais de déluge

(Genèse IX, 11)

Dans les onze premiers chapitres de la Genèse qui, de la création à la vocation d'Abraham, racontent ce qui se disait en Israël de l'origine du monde et de l'humanité, l'épisode du déluge occupe près de quatre chapitres (VI, 5-IX, 17). Il prend en extension la part du lion : il y aura lieu de se demander pourquoi ces traditions populaires se sont à ce point imposées au rédacteur ultime de la Genèse.

Les conceptions bibliques de la création et du déluge ont entre elles d'étroites affinités. De même que nous lisons au début de la Genèse deux récits distincts de la création, le premier du Sacerdotal et le second du Jahviste [1], ainsi trouvons-nous dans les quatre chapitres relatifs au déluge deux narrations de cet épisode : l'une vient du Sacerdotal, l'autre, du Jahviste.

La rédaction définitive de la Genèse a placé l'un à la suite de l'autre les récits de création, tandis qu'elle a mélangé, imbriqué l'un dans l'autre ceux du déluge. Ce mélange n'a pas été poussé jusqu'à l'unification. Loin de là : le rédacteur ne s'est pas préoccupé d'harmoniser les deux textes auxquels il empruntait alternativement les éléments de sa composition. C'est ce qui a permis à l'analyse littéraire de séparer les deux narrations primitives.

Il est aisé de constater que la séparation des deux récits du déluge, telle qu'elle est ici présentée, conduit à des résultats certains, en ce qui concerne les éléments principaux. Non seulement il est permis à l'exégète de tenir compte de ce travail de distinction des sources, mais, selon la doctrine de l'encyclique « Divino afflante Spiritu », c'est une obligation qui s'impose à lui. Le document pontifical recommande à l'interprète des Livres Saints de ne négliger aucune information apportée par les récentes recherches, mais de mettre tous ses soins à examiner les sources écrites ou orales et les genres littéraires utilisés par les écrivains sacrés. C'est ainsi qu'on arrivera à mieux connaître l'hagiographe et à mieux percevoir les intentions qui dirigeaient son travail de rédaction.

Parmi les récits bibliques — a-t-on écrit [2] — aucun n'est mieux apte que celui du déluge à faire pénétrer dans les procédés de composition des anciens écrivains. On y constate avec quel soin ils ont veillé à préserver ce qu'une tradition séculaire mettait à leur disposition.

---

1. Voir notre étude *La Création dans la Bible,* dans la *N.R.Th.,* 1953, p. 252-281.

2. Th. Van Tichelen, *Schepping en Zondvloed,* 1920, p. 131.

Cela ne signifie pourtant pas que les auteurs anciens n'avaient pas leur préférence pour telle forme de narration plutôt que pour telle autre. C'est ainsi que le rédacteur de la Genèse a choisi comme cadre de son œuvre le document sacerdotal. Aussi est-ce le récit sacerdotal de la création qui constitue la page liminaire de toute la Bible et c'est encore le récit sacerdotal du déluge qui reçoit la place prépondérante : sur les quatre-vingt-un versets que comptent les récits du déluge, cinquante-trois sont du Sacerdotal et vingt-huit du Jahviste.

Avant de comparer entre elles les œuvres de ces deux écrivains, il convient d'examiner les caractéristiques de chacune. Nous commencerons par le récit le plus complet, celui du Sacerdotal.

LE RÉCIT DU SACERDOTAL : TEXTE ET COMMENTAIRE

(*Gen.*, VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16a, 18-21, 24; VIII, 1, 2a, 3b-5, 13a, 14-19; IX, 1-17)

VI. 9. Voici l'histoire de Noé. Noé était un homme juste, intègre parmi ceux de sa génération. Noé marchait avec Elohim.

10. Noé engendra trois fils, Sem, Cham et Japhet.

11. La terre se corrompit devant Elohim; la terre se remplit de violence.

12. Elohim regarda la terre et voici qu'elle était corrompue, car toutes les créatures avaient perverti leur voie sur la terre.

VI. 9. On sait que le Sacerdotal a ordonné ses récits en les groupant en « *tôledôth* », substantif verbal se rattachant au hifil (causatif) de « *jalad* » enfanter, engendrer, produire. Les Septante ont traduit « tôledôth » en grec par « genesis » et la Vulgate latine par « generationes ». Les traducteurs modernes le rendent plutôt par « *histoire* ». La formule « Elleh tôledôth » se retrouve aux endroits suivants : *Gen.*, II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 10, 27; XXV, 12, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2.

Nous trouvons donc en VI, 9, le début du récit sacerdotal au sujet de Noé et du déluge : il se signale par la formule : « *Voici l'histoire de Noé* ». Parmi ses contemporains, ce Noé est le seul juste : « il marche avec Elohim ». Cette expression, déjà employée en *Gen.*, V, 22, en parlant d'Enoch, insinue dans les rapports de Noé avec la divinité une certaine familiarité qui se manifestera dans les révélations faites par Dieu au seul homme intègre qui se rencontre encore sur terre.

11. Notre hagiographe ne se montre pas très explicite sur la cause du déluge : « la terre s'était corrompue devant Elohim; elle s'était remplie de violence ». Sans doute veut-il insinuer qu'il s'agit d'une corruption morale. C'est conforme au monothéisme éthique d'Israël et préférable au motif donné par la légende babylonienne d'Ea et Atrahasis. Selon ce dernier document, le dieu Enlil se décide à faire le déluge parce que « le bruit que fait l'humanité est devenu excessif » : ce tumulte rend impossible le sommeil des grands dieux.

12. Le Sacerdotal, dans son récit de création, avait noté qu'au soir du sixième jour, après avoir achevé son œuvre, Elohim l'avait contemplée en disant : « Hinnêh thôbh meôd » (*Gen.*, I, 31) — « Voici que mon œuvre est très bonne ». Mais maintenant, quand Elohim contemple à nouveau son œuvre, il est contraint de constater : « Hinnêh nishhatah » — « Voici qu'elle est corrompue ». Toutes les créatures avaient perverti leur voie sur la terre. L'expression hébraïque « kol basar » (omnis caro) se traduit au mieux par « toutes les créatures » : l'auteur vise à la fois les hommes et les animaux.

13. Elohim dit à Noé : « La fin de toutes les créatures est arrivée : je l'ai résolue, car elles ont rempli la terre de violence. Je vais les exterminer de la surface de la terre.

14. Fais-toi une arche en bois de « gopher ». Tu la diviseras en nids et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors.

15. Voici comment tu la feras : la longueur de l'arche sera de trois cents coudées, sa largeur de cinquante et sa hauteur de trente.

16. Tu feras un toit à l'arche (et ad cubitum perficies eam insuper) ;

13-21. Dans le *premier discours d'Elohim à Noé,* l'ordre des parties est digne de remarque : Elohim annonce d'abord son intention de détruire les créatures sans faire mention du moyen qu'il mettra en œuvre et il donne à Noé les indications pour la construction d'une arche (VI, 13-16) ; ce n'est qu'ensuite qu'il annonce le déluge et comment l'arche sauvera Noé (VI, 17-21).

13. L'hébreu dit littéralement : « La fin de toute chair est venue devant moi » : c'est la traduction de la Vulgate : « Finis universae carnis venit coram me ». Le sens est : « J'ai décidé la fin de toutes les créatures ». La Vulgate continue : « Repleta est terra iniquitate a facie eorum ». L'hébreu « mip-penê », traduit « a facie », signifie en réalité « à cause de » (cfr E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien,* Paris, 1923, p. 66 s.) ; la signification est donc : « la terre est pleine de violence à cause des créatures », d'où la traduction proposée : « elles ont rempli la terre de violence ». La fin du verset 13 fait difficulté : « we-hinnêni mashḥitam eth-hâ-âretz ». Il est difficile de considérer « eth » comme la marque de l'accusatif. Est-ce, comme le veut la Vulgate, la préposition signifiant « avec » (et ego disperdam eos cum terra) ou faut-il lire avec le Targum samaritain « min » au lieu de « eth » (je vais les exterminer de la surface de la terre)? Il en est qui conjecturent : « hinnâm mashḥîtim eth-hâ-âretz » (voici qu'ils corrompent la terre).

14. Le terme hébreu désignant l'arche est « têbhâh », en grec « kibôtos », en latin « arca ». Ce vocable ne se rencontre dans la Bible qu'ici et dans l'*Exode,* II, 3, 5, en parlant de la caisse de jonc, enduite de bitume et de poix, laquelle servit à exposer Moïse sur le Nil. Cette dernière constatation inclinerait à penser que dans la forme la plus ancienne de la narration, l'arche n'était peut-être pas autre chose qu'une « couffe », sorte de panier circulaire d'osier tressé, rendu étanche par de la poix et du goudron. On voit encore aujourd'hui sur le Tigre ce type d'embarcation : on la conduit à la godille pour l'empêcher de tourner sur elle-même.

L'arche doit être construite avec du bois de « gopher » : ce terme est un « hapax legomenon » dans l'Ancien Testament : on ignore sa signification. C'est d'une manière conjecturale que les Septante et la Vulgate traduisent par l'idée de « planches équarries, polies ». On a rapproché « gopher » du suméro-accadien « giparru », terme qui désignerait une espèce de buisson. Noé doit ménager à l'intérieur de son embarcation des « qinnîm », littéralement des « nids », ce que l'on interprète souvent par « cellules ». L'arche doit être enduite de bitume en dedans et en dehors : l'hébreu « kôpher » au sens de « bitume » est un autre « hapax » dans tout l'Ancien Testament. Ce mot correspond pour la forme et la signification à l'assyrien « kupru » (bitume).

15. Les dimensions de l'arche, selon notre narrateur sacerdotal, sont les suivantes : longueur : 300 coudées (156 mètres) ; largeur : 50 coudées (26 mètres) ; hauteur : 30 coudées (15,50 mètres).

16. On est d'accord pour comprendre que la seconde partie du verset 16 signifie que l'arche avait trois étages et une porte sur le côté. Mais la première partie présente deux difficultés. Que signifie « zôhar »? Ce nouvel « hapax » désigne-t-il une fenêtre ou un toit? Si l'on tient compte des relations entre « zôhar » et l'accadien « zêru » (« zuḫru » dans sa forme cananéenne), on inclinera plutôt à choisir le sens de « toit » (cfr Dhorme, *op. cit.,* p. 97). Que signifie ensuite : « we-el-ammâh tekallennah milma'lâh »? Littéralement en latin : « et ad cubitum perficies eam insuper ». La Vulgate traduit : « et in cubito consummabis summitatem eius ». **Le sens de cette proposition reste obscur.**

tu placeras la porte de l'arche sur le côté; tu y feras un premier étage, un second et un troisième.

17. Quant à moi, voici que je vais faire venir le déluge (les eaux sur la terre) pour exterminer de dessous les cieux toute chair qui possède le souffle de vie. Tout ce qui est sur la terre expirera.

18. Mais je veux faire alliance avec toi; tu entreras dans l'arche, accompagné de tes fils, de ta femme et des femmes de tes fils.

19. De tous les êtres vivants, de tous les animaux, tu en feras entrer dans l'arche deux de chaque espèce, pour les conserver en vie avec toi : un mâle et une femelle.

20. De chaque espèce d'oiseaux, de chaque espèce de quadrupèdes et de chaque espèce d'animaux qui rampent sur le sol, un couple viendra vers toi, pour que tu les conserves en vie.

21. Et toi, prends de tous les aliments qui peuvent se manger et fais-en provision pour qu'ils vous servent, à toi et à eux, de nourriture.

22. Noé obéit; tout ce qu'Elohim lui avait commandé, il le fit exactement.

VII. 6. Noé était âgé de six cents ans quand le déluge vint sur la terre.

17-21. Dans la *seconde partie de ce premier discours,* Elohim annonce le déluge et comment il sauvera Noé et ceux qui sont destinés à entrer avec lui dans l'arche du salut.

17. Ici, le déluge est désigné par le terme « mabbul ». Ce mot n'est jamais utilisé dans l'Ancien Testament si ce n'est pour parler du cataclysme survenu au temps de Noé. On notera que « ham-mabbul » (avec l'article) est suivi des mots « majim 'al-hâ-ârez » (des eaux sur la terre) : sorte de glose ou de définition du terme « mabbul ».

18. Elohim manifeste sa volonté d'établir son alliance avec Noé. Chez les anciens la conclusion d'une alliance était un acte religieux sanctionné par un sacrifice. *De là l'expression hébraïque « karath berith ». C'est une brachylogie* comparable aux locutions latines : « ferire, icere, percutere foedus » : elles évoquent la double idée de l'alliance conclue et de la victime sacrifiée. Cependant le Sacerdotal n'utilise jamais « karath berith », quand il parle de l'alliance entre Dieu et son peuple, mais il dit toujours « nathan berith » (ponere foedus), « hêqîm berith » (suscitare vel constituere foedus); il veut sans doute par là insister sur la libre disposition par laquelle Elohim concède à certains hommes choisis sa faveur. On retrouve la même intention dans l'emploi de « berithi » (mon alliance). Le pacte qu'Elohim veut bien conclure avec Noé est le suivant : Dieu promet à Noé sa protection contre le déluge imminent et demande à Noé son obéissance. Ce pacte antérieur au déluge est conclu spécialement avec Noé, mais il prépare le pacte qui sera conclu entre Elohim et tous les êtres vivants après le déluge et dont le signe commémoratif sera l'arc-en-ciel (IX, 9-17). Remarquons dès maintenant que ces alliances constituent dans l'esprit du rédacteur de la Genèse l'élément essentiel et le point culminant dans la narration du déluge. Ce qui intéresse le narrateur et ses auditeurs, ce n'est pas que le déluge ait eu lieu, mais c'est bien qu'en vertu des promesses divines « le déluge n'aura plus jamais lieu ».

18-20. Ainsi qu'il le fait aux versets 18-20, le Sacerdotal répétera plusieurs fois la complète énumération des êtres vivants sauvés avec Noé. Cet auteur ne connaît pas la remarquable concision qui fait du Jahviste un écrivain de talent.

22. Le verset 22 met en relief la parfaite obéissance avec laquelle Noé se mit à l'œuvre et fit exactement ce que Dieu lui avait ordonné.

VII. 6. 11. 13-16. Dans la section suivante, le Sacerdotal racontait l'*entrée dans l'arche et le début du déluge.*

11. Dans la six centième année de la vie de Noé, au deuxième mois, le dix-septième jour du mois, en ce jour-là, toutes les sources du grand abîme jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent.

13. En ce jour-là même, Noé, ses fils Sem, Cham et Japhet, avec la femme de Noé et les trois femmes de ses fils, entrèrent dans l'arche,

14. et avec eux les bêtes sauvages de toute espèce, les animaux domestiques de toute espèce, les reptiles de toute espèce, qui rampent sur le sol, et les volatiles de toute espèce, tout ce qui a des ailes.

15. De chaque espèce possédant le souffle de vie, un couple entra dans l'arche auprès de Noé.

16a. Ceux qui entrèrent étaient un mâle et une femelle de chaque espèce, comme Elohim l'avait ordonné à Noé.

18. Les eaux grossirent et crûrent beaucoup sur la terre et l'arche flotta à la surface des eaux.

19. Les eaux grossissant de plus en plus sur la terre, les plus hautes montagnes furent toutes couvertes, sous tous les cieux.

20. Les eaux s'élevèrent de quinze coudées au-dessus et couvrirent ainsi les montagnes.

21. Toutes les créatures qui se mouvaient sur la terre, les oiseaux, les animaux domestiques, les bêtes sauvages et toutes celles qui fourmillaient sur la terre, expirèrent, ainsi que tous les hommes.

24. Les eaux grossirent sur la terre pendant cent cinquante jours.

---

6 et 11. A défaut d'une ère stable, la chronologie du déluge est établie en fonction de l'âge de Noé (versets 6 et 11). En même temps qu'il indique avec une rigoureuse exactitude la date à laquelle le cataclysme a éclaté, le verset 11 en explique la cause :

« Toutes les sources du grand océan jaillirent
et les fenêtres des cieux s'ouvrirent ».

Selon la conception du Sacerdotal, aux jours de la création, Elohim avait introduit dans le monstrueux océan primordial le firmament, sorte d'immense coupole qui avait séparé les eaux en un océan céleste et un océan subterrestre. Au jour du déluge, les eaux de ces deux océans, les unes montant à travers la terre, les autres dévalant par les « moucharabieh » du ciel se précipitèrent les unes vers les autres. Le monde fut ramené à un état voisin du chaos des origines. Ainsi que le dit la seconde lettre de Pierre, III, 5-6 : « Le monde d'alors périt inondé par l'eau ».

13-16a. On notera, au début du verset 13, les mots « be'ezem haj-jôm haz-zeh » qui se traduisent littéralement : « dans l'os de ce jour », ce que la Vulgate a rendu par : « in articulo diei illius ». Simple métaphore pour signifier : « en ce jour-là même » (cfr Dhorme, *op. cit.*, p. 10. — Voir un emploi similaire de « gerem » (os) dans *II Rois*, IX, 13). En néo-hébreu, le terme « 'ezem » est usuel pour exprimer le pronom réfléchi : « 'azmi » (moi-même) et « le-'azmi » (à moi-même).

Les versets 13, 14, 15, 16a décrivent l'exécution de l'ordre donné par Elohim en répétant presque entièrement les paroles exprimant cet ordre : procédé fréquent dans les épopées antiques, dans le poème de Gilgamesh comme dans l'œuvre homérique.

18-21. 24. Ces versets décrivent en trois étapes *la crue des eaux* : d'abord elles soulèvent l'arche, puis elles arrivent au niveau des plus hautes montagnes, enfin elles dépassent de quinze coudées (près de huit mètres) le sommet de ces montagnes. On comprendra plus loin la raison de cette mesure de quinze coudées.

VIII. 1. Alors Elohim se souvint de Noé et de toutes les bêtes sauvages et de tous les animaux domestiques qui étaient avec lui dans l'arche. Elohim fit souffler du vent sur la terre et les eaux baissèrent;

2a. Les sources de l'abîme et les fenêtres des cieux se fermèrent;

3b. Ainsi les eaux commencèrent à diminuer au bout de cent cinquante jours.

4. Et l'arche s'arrêta au septième mois, le dix-septième jour du mois, sur les montagnes d'Ararat.

5 Les eaux diminuèrent de plus en plus jusqu'au dixième mois. Au dixième mois, le premier jour du mois, les sommets des montagnes apparurent.

13a. Dans la six cent unième année de la vie de Noé, au premier mois, le premier jour du mois, les eaux laissèrent la terre à sec.

14. Au second mois, le vingt-septième jour du mois, la terre fut sèche.

---

et comment l'auteur a en vue les hautes montagnes d'Ararat où viendra s'échouer l'arche. Devant un tel cataclysme tout ce qui vivait sur la terre n'a pu qu'expirer. La crue des eaux atteint son point maximum après cent cinquante jours.

VIII. 1 s. Après la crue, la *décrue*. Elle est racontée dans les versets VIII, 1, 2a, 3b, 4, 5, 13a, 14. Elohim se souvient de Noé et de tous ceux qui étaient avec lui dans l'arche. L'expression « se souvenir » connote souvent chez le Sacerdotal un sentiment de bonté et de miséricorde. Pour provoquer la décrue, Elohim ferme en bas les bouches d'eaux, en haut les « 'arubbôth » ou « moucharabieh » et il fait passer sur les eaux le souffle du vent. On se souviendra qu'au début du récit sacerdotal de la création, le vent d'Elohim agitait aussi les flots de l'océan primordial.

Le déluge ayant commencé en l'an 600 de la vie de Noé, au second mois, le dix-septième jour du mois, et la décrue étant survenue après cent cinquante jours (donc cinq mois), elle a débuté le dix-septième jour du septième mois et c'est précisément ce jour-là que l'arche est venue se poser sur les montagnes d'Ararat. Il est aisé de comprendre le raisonnement du narrateur. La hauteur de l'arche étant de trente coudées, il est normal de concevoir qu'elle naviguait immergée de la moitié de sa hauteur, d'environ quinze coudées. Or, comme les eaux dépassaient précisément aussi de quinze coudées le sommet des hautes montagnes, il suffisait que l'arche parvint au-dessus de ces monts pour qu'elle y prit contact avec le sol ferme. Il est ainsi manifeste qu'en parlant des hautes montagnes l'hagiographe avait en vue les monts d'Ararat. L'hébreu « Ararat » de *Gen.*, VIII, 4 est identiquement le terme « Urartu » des textes assyriens. Ararat-Urartu désignait la région montagneuse située entre le fleuve Araxes et les lacs de Van et d'Urmia.

5, 13a, 14. Ces versets nous fournissent les derniers détails chronologiques qui vont nous permettre de dresser le calendrier complet du déluge, selon les conceptions du Sacerdotal :

a) Début du cataclysme : l'an 600 de la vie de Noé, au second mois, le dix-septième jour du mois (VII, 11);

b) Crue des eaux durant 150 jours (VII, 24);

c) Début de la décrue après 150 jours (VIII, 3b);

d) L'arche se pose sur les monts d'Ararat après 150 jours (5 mois), le septième mois, le dix-septième jour (VIII, 4);

e) Les sommets des montagnes apparaissent au dixième mois, le premier jour du mois (VIII, 5);

f) Les eaux du déluge ne sont plus sur la terre en l'an 601 de la vie de Noé, le premier mois, au premier jour (VIII, 13a);

g) La terre est enfin sèche au deuxième mois, le vingt-septième jour (VIII, 14).

Le processus complet du déluge a donc duré depuis le dix-septième jour du

15. Alors Elohim parla à Noé et dit :

16. « Sors de l'arche avec ta femme, tes fils et les femmes de tes fils.

17. Et les animaux de toute espèce qui sont avec toi, oiseaux, quadrupèdes, reptiles de toutes sortes qui rampent sur la terre, fais-les tous sortir en même temps que toi, afin qu'ils pullulent sur la terre, qu'ils soient féconds et multiplient sur la terre ».

18. Noé sortit, et avec lui, ses fils, sa femme et les femmes de ses fils.

19. Toutes les bêtes sauvages, tous les animaux domestiques, tous les oiseaux et tous les reptiles qui rampent sur la terre, sortirent de l'arche, une espèce après l'autre.

IX. 1. Elohim bénit Noé et ses fils et il leur dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre.

2. Vous serez craints et redoutés de toute bête de la terre, de tout oiseau du ciel, de tout ce qui se meut sur la terre et de tous les poissons de la mer ; ils sont livrés entre vos mains.

3. Tout ce qui se meut et qui a vie, vous servira de nourriture ; je vous donne tout cela, comme (je vous ai donné) l'herbe verte.

---

second mois de l'an 600 de Noé jusqu'au vingt-septième jour du second mois de l'année 601. En tout, une année et onze jours. Si l'on admet que l'auteur parle d'une année lunaire avec six mois de trente jours et six de vingt-neuf, soit 354 jours, le déluge complet aurait duré exactement 354 + 11 = 365 jours. L'hagiographe semble donc nous donner à entendre que la durée du déluge a été exactement celle d'une année solaire de 365 jours.

15-19. Dans la section suivante, le Sacerdotal décrivait *la sortie hors de l'arche*. Elohim lui-même prend la peine d'indiquer au patriarche que le moment est venu de sortir de son embarcation, tandis que selon le Jahviste, c'était Noé lui-même qui avait cherché à déterminer le moment favorable en utilisant les renseignements obtenus par un triple lâcher de la colombe.

17. Elohim ne se contente pas de faire sortir tous les êtres vivants qui étaient dans l'arche ; il répète sa volonté de les voir pulluler, être féconds et multiplier sur la terre. On est en quelque manière au début d'un nouveau monde et Dieu renouvelle les paroles qu'il avait dites en *Gen.*, I, 28, lors de la première création : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre ». Dans toute la tradition biblique, comme dans les documents babyloniens plus anciens, le déluge marque une coupure très nette dans l'histoire de l'humanité.

IX, 1-7. Cette conception du Sacerdotal qu'après le déluge il s'agit pour Dieu de renouveler toutes choses apparaît très clairement dans les sept premiers versets du chapitre neuvième. On y lit un *discours* dans lequel Elohim établit ce qu'on pourrait appeler « le nouvel ordre » de la création. De même que le premier homme avait été rendu fécond aux origines par une bénédiction divine, ainsi aussi pour Noé, que l'*Ecclésiastique*, XLIV, 17, appelle un « tachaliph », terme que les versions rendent de diverses manières : « antallagma » dans les Septante, « reconciliatio » dans la Vulgate, mais dont la signification est celle de « surgeon », « continuateur », « restituteur » du genre humain.

2-3. Dans cet ordre nouveau qui suit le déluge, non seulement l'homme reçoit, comme avant, la domination sur toutes les bêtes de la terre, mais de plus il peut désormais se nourrir de leur chair. Lors de la création, l'homme et les animaux avaient reçu en nourriture les fruits et les herbages. Ce régime végétarien, dont les prophètes annonçaient le retour aux temps messianiques, avait été, semble-t-il, de courte durée. « La terre s'était remplie de violence » (*Gen.*, VI, 11). « Toute chair (les hommes et les animaux) avait perverti sa voie sur

4. Seulement vous ne mangerez point de chair avec sa vie (c'est-à-dire) avec son sang.

5. De votre propre sang je demanderai compte, j'en demanderai compte à toute bête, et à tout homme je demanderai compte de la vie de son prochain.

6. Quiconque aura versé le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car j'ai fait l'homme à l'image des Elohim.

---

la terre » (*Gen.*, VI, 12). La paix entre hommes et animaux avait été bientôt violée : les hommes et les animaux s'attaquaient les uns les autres; les hommes tuaient les hommes et abattaient les animaux; les animaux mangeaient hommes et bêtes. En raison de cette corruption générale, Elohim avait détruit par les eaux du déluge tout être vivant.

4-5. Or voici que maintenant Elohim concède à l'homme le droit qu'il avait usurpé de tuer les animaux pour s'en nourrir. Mais il lui défend formellement de manger la chair avec le sang. Il est de plus défendu à l'homme de tuer son semblable. Le Sacerdotal distinguait donc dans la nutrition de l'homme les étapes suivantes : de par la volonté du Créateur, l'homme fut d'abord végétarien. Après le déluge, permission lui fut accordée de manger la chair des animaux, mais non le sang. Enfin à l'époque mosaïque, il lui fut ordonné de ne manger que des animaux purs.

Pour le Sacerdotal, la défense de manger la chair avec le sang est d'une importance égale à celle de l'observation du sabbat (cfr *Lévitique*, XVII). Dans Ezéchiel, XXXIII, 25-26, manger de la viande avec son sang est un crime qui va de pair avec l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère (cfr aussi *Act. Ap.*, XV, 29). On notera que dans notre texte comme en Ezéchiel, la manducation du sang et l'homicide sont unis dans une même défense.

Depuis une haute antiquité les Hébreux avaient horreur de manger la chair avec le sang, ainsi qu'il apparaît dans *I Samuel*, XIV, 32-35. Pourquoi la manducation du sang était-elle interdite? A cette question, Israël répondait : « Parce que le sang, c'est la vie, ou, en d'autres termes, parce que la vie est dans le sang » (cfr *Lévitique*, XVII, 11, 14; *Deutéronome*, XII, 23).

6. Tandis qu'Elohim permet de tuer les animaux, il défend dans les termes les plus sévères de répandre le sang humain. On trouve en IX, 6, une expression qui est peut-être un très ancien proverbe de caractère juridique, énoncé sous forme assonancée :

« Shôphêk dam hâ-âdâm
bâ-âdâm dâmo jishshâphêk »

« Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé ». Pourquoi est-il défendu de tuer un homme? La réponse est dans les mots par lesquels s'achève le verset IX, 6 : dans l'hébreu massorétique, ils se lisent : « ki be-zelem Elohim ʿâsâh eth-hâ-âdâm ». On les traduit d'ordinaire : « car à l'image d'Elohim il a fait l'homme ». Cette troisième personne (il a fait) est difficile à admettre dans un discours où Dieu parle à la première personne. Il faut donc lire avec les Septante : « j'ai fait l'homme » et restituer dans l'hébreu : « ʿasithi hâ-âdâm » au lieu de « ʿâsâh eth-hâ-âdâm ». Mais on tombe alors dans une autre difficulté : comment peut-on concevoir qu'Elohim lui-même déclare : « A l'image d'Elohim j'ai fait l'homme ». Il devrait normalement dire : « A mon image j'ai fait l'homme ». On peut se demander si ici, comme en *Gen.*, I, 26-27 et V, 1, il ne faut pas plutôt comprendre : « A l'image des Elohim j'ai fait l'homme ». Comme le Jahviste en *Gen.*, III, 22, le Sacerdotal serait soucieux de poser un intermédiaire entre le Dieu unique et transcendant et la créature humaine. S'il en est ainsi, on comprendrait mieux le Psalmiste, quand, par allusion aux textes de la Genèse relatifs à la création de l'homme, il déclare que Dieu a fait l'homme de peu inférieur aux Elohim (*Ps.* VIII, 6).

Le discours divin concernant l'ordre nouveau après le déluge (IX, 1-7) se termine au verset septième par une sorte d'inclusion (cfr Condamin, *Poèmes de la Bible*, 1933, p. 24); c'est une répétition presque mot pour mot du verset premier, début du discours.

7. Vous, soyez féconds et multipliez; répandez-vous sur la terre et vous y multipliez ».

8. Elohim dit à Noé et à ses fils avec lui :

9. « Et moi, je vais établir mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous,

10. avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, oiseaux, animaux domestiques et toutes les bêtes de la terre avec vous, (depuis) tous ceux qui sont sortis de l'arche (jusqu'à) toute bête de la terre.

11. J'établis mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge et il n'y aura plus jamais de déluge pour ravager la terre ».

12. Et Elohim dit : « Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous, et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour toutes les générations à venir.

---

8 ss. Le récit du déluge chez le Sacerdotal atteignait son point culminant et acquérait toute sa signification et sa véritable importance aux yeux d'Israël dans un *dernier discours d'Elohim* (IX, 8-17). On y distingue deux parties.

8-11. Dans *la première* (IX, 8-11), on lit la teneur de l'alliance qu'Elohim veut établir avec Noé et sa descendance, avec les animaux sortis de l'arche et leur descendance, en un mot avec tous les êtres vivants qui seront jamais sur la terre. Elohim déclare : « Hinneni mêqîm eth-berithi » — « Voici que j'établis mon alliance » (IX, 9). Cette expression souligne la libéralité avec laquelle Dieu prend ses dispositions. Il promet solennellement que plus jamais aucun être vivant ne sera détruit par un déluge et qu'il n'y aura plus jamais de déluge pour ravager la terre. Dans le récit du grand cataclysme, c'est cette promesse formelle qui constitue aux yeux des hagiographes et des auditeurs l'élément le plus important, celui qui donne à toute la narration sa vraie signification religieuse. On acceptait d'autant mieux d'entendre narrer l'épouvantable catastrophe qu'on savait qu'à la fin du récit on recevrait l'assurance qu'elle ne se reproduirait plus jamais. Il n'est pas exagéré de dire que la foi religieuse d'Israël en un Dieu Sauveur postulait, exigeait même non seulement les transformations que la légende du déluge a subies en passant de Mésopotamie et de Canaan dans les récits bibliques, mais encore la conclusion donnée à ces récits par les hagiographes inspirés. Ce n'est que moyennant l'alliance avec Noé et ses descendants qu'on peut dire que Dieu a donné la terre aux hommes pour qu'ils l'habitent en sécurité.

12-17. La *seconde partie* du discours (IX, 12-17) parle du signe de l'alliance promise. Elohim y répète à satiété que son arc sera dans la nue comme le signe de l'alliance *éternelle* (IX, 16) qu'il établit entre lui et tous les êtres vivants pour les générations à venir.

Lors de la conclusion d'une convention, les anciens aimaient à choisir un signe sensible rappelant aux deux parties l'accord intervenu. Dans *Genèse,* XXXI, 45-54, un tas de pierres appelé par Laban *Yegar-sahadouta* et par Jacob *Galaad* sera le témoin de l'alliance conclue entre les deux hommes. De même, quand Dieu daigne conclure une alliance avec des hommes qu'il a élus, il leur donne un signe : en *Gen.,* XVII, 11, la circoncision est signe de l'alliance conclue avec Abraham. Dans l'*Exode,* XXX, 16-17, Dieu conclut une nouvelle alliance avec Israël; le signe en sera le sabbat.

Il n'est pas absolument requis que le signe choisi soit quelque chose d'extraordinaire ou de totalement neuf. On peut attacher une signification déterminée à un objet préexistant. Ainsi en est-il ici de l'arc-en-ciel, désigné dans notre récit par le terme hébreu « qeshet ». On sait que ce mot est identiquement celui par lequel on désigne l'arme servant à lancer des flèches.

Comme Elohim parle de « qashti » (mon arc), on s'est demandé si la lointaine origine de ce qui est dit ici au sujet de l'arc-en-ciel, signe de l'alliance, ne serait

13. J'ai mis mon arc dans la nue et il deviendra signe d'alliance entre moi et la terre.

14. Quand j'assemblerai des nuées au-dessus de la terre, l'arc apparaîtra dans la nue.

15. Et je me souviendrai de mon alliance entre moi et vous et tout souffle de vie en toute créature. Et les eaux ne deviendront plus un déluge détruisant toute chair.

16. L'arc sera dans la nue et, en le regardant, je me souviendrai de l'alliance éternelle (qui existe) entre Elohim et tous les êtres vivants, de toute chair, qui sont sur la terre ».

17. Et Elohim dit à Noé : « Tel est le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair qui est sur la terre ».

LE RÉCIT DU JAHVISTE : TEXTE ET COMMENTAIRE

(*Gen.*, VI, 5-8; VII, 1-5, 7-10, 12, 16b-17, 22-23; VIII, 2b-3a, 6-13b; VIII, 20-22)

VI. 5. Jahvé vit que la malice des hommes était grande sur la terre, et qu'ils ne formaient en tout temps que de mauvaises pensées dans leur cœur.

---

pas à chercher dans de vieilles conceptions populaires concernant l'arc qui apparaît dans les nuées après un orage. Il faudrait remonter à l'époque où l'on imaginait Jahvé comme un puissant guerrier lançant des flèches qui n'étaient autres que les éclairs de la foudre (cfr *Ps.* VII, 13, 14; Habacuc, III, 9-11). Quand Jahvé cessait de lancer ses flèches, il déposait son arc : c'est alors qu'on voyait ce dernier apparaître dans le ciel. Et l'on se réjouissait en pensant que la colère divine était apaisée. Il est permis de penser que le Sacerdotal, en raison des idées élevées qu'il avait sur Dieu, n'aurait pas admis cette conception populaire, s'il ne l'avait trouvée dans de vieilles traditions qu'il utilisait.

On a cherché une autre explication encore. Dans la divination par les phénomènes météorologiques, telle qu'elle était pratiquée chez les Assyro-Babyloniens, l'arc-en-ciel était généralement considéré comme un présage favorable. Interprétant la signification de ce phénomène, un prêtre-devin d'Uruk écrivait : « Un arc-en-ciel allait de l'horizon jusque dans les hauteurs du ciel sans que le dieu de l'orage provoquât une inondation; il faut noter : quand un arc-en-ciel se trouve au-dessus d'une ville, alors la ville, le roi et ses grands seront sains et saufs ». En d'autres termes, l'arc-en-ciel ainsi observé est un heureux présage pour le roi (cfr Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 1924 : *Die Wahrsagekunst*, p. 242-282; pour le texte cité, p. 259). Il n'est donc pas impossible que notre hagiographe ait accepté l'idée de l'arc-en-ciel comme signe de l'alliance, parce que l'Ancien Orient considérait ce météore comme symbolisant les dispositions favorables de la divinité.

17. Dans l'avant-dernier discours (IX, 1-7), on a signalé le procédé d'inclusion. On peut faire la même constatation pour le dernier discours (IX, 12-17), où le verset 17 répète à peu près le verset 12.

Nous avons signalé plus haut la préférence du rédacteur de la Genèse pour la narration systématique du Sacerdotal. Celle-ci semble bien nous avoir été livrée intégralement. On ne peut pas affirmer la même chose pour le récit du vieux Jahviste.

VI, 5-8. Dans l'état où il nous est parvenu, il commence par déclarer la résolution prise par Jahvé de détruire tous les hommes, à l'exception de Noé, lequel était l'objet de la bienveillance de son Dieu, ou, comme s'exprime littéralement l'hébreu : « Noé trouva grâce aux yeux de Jahvé » (*Gen.*, V, 5-8), ou plus littéralement encore : « dans les yeux de Jahvé ». Les dispositions favorables se lisent dans les yeux.

6. Et Jahvé se repentit d'avoir fait les hommes sur la terre et il s'affligea dans son cœur.

7. Jahvé dit : « J'effacerai de la surface du sol les hommes (*que j'ai créés, les hommes et le bétail, les reptiles et les oiseaux du ciel*) car je me repens de les avoir faits ».

8. Noé cependant était l'objet de la bienveillance de Jahvé.

VII. 1. Jahvé dit à Noé : « Entre dans l'arche, toi et toute ta maison, car toi, je t'ai trouvé juste au milieu de cette génération.

---

5. On remarquera les dispositions pessimistes du Jahviste envers l'homme, depuis que cet auteur nous a raconté le drame du jardin d'Eden : « La méchanceté de l'homme était grande sur la terre et il ne formait en tout temps que de mauvaises pensées dans son cœur » (VI, 5). Mais, selon le même Jahviste, le déluge n'a rien changé, car il nous représentera Jahvé disant, après la catastrophe, qu'il ne maudira plus la terre à cause de l'homme, se résignant, semble-t-il, à constater que « les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse » (VIII, 21). Le Jahviste apparaît ici comme le présurseur des prophètes et des psalmistes dans leurs plaintes au sujet des péchés commis par les enfants des hommes.

6. Le Jahviste va jusqu'à déclarer que son Dieu se repentit d'avoir fait les hommes sur la terre et il s'affligea dans son cœur (VI, 6). Mais, comme on peut le voir par la comparaison du potier développée par Jérémie, XVIII, 1-12, les prophètes utilisent cette manière de parler pour montrer comment Dieu reste le maître suprême et unique de ses desseins. Au reste, des textes tels que *Nombres,* XXIII, 19 et *I Samuel,* XV, 29, nous montrent suffisamment que les hagiographes n'étaient nullement dupes de ces manières de parler anthropomorphiques.

7. Jahvé déclare sa résolution d'effacer de la surface du sol les hommes qu'il se repent d'avoir faits, mais sans indiquer le moyen qu'il mettra en œuvre. Dans ce même verset, il faut considérer comme une glose dans le style du sacerdotal les mots suivants : « *que j'ai créés, les hommes et le bétail, les reptiles et les oiseaux du ciel* ». Le Jahviste n'utilise pas le verbe « *bara* » (créer) et ce genre d'énumérations n'est pas dans son style, mais se retrouve chez le Sacerdotal : VI, 20; VII, 14, 21, etc.

VII, 1-5. Dans la section suivante du récit Jahviste (VII, 1-5), Jahvé donne à Noé l'ordre d'entrer dans l'arche. Dans la narration complète de notre auteur, cette section ne faisait pas immédiatement suite à VI, 5-8. Il faut de toute évidence restituer entre ces deux sections l'ordre donné par Jahvé de fabriquer l'arche et l'exécution de l'ordre par Noé, sans cependant qu'il ait été fait mention du déluge : celui-ci est annoncé en VII, 4, comme quelque chose de totalement nouveau.

N'est-il pas permis de conjecturer que, dans sa forme originale, la narration procédait comme suit : le Jahviste racontait une double intervention de Jahvé : dans la première, il avait ordonné à Noé de construire un énorme navire, sans recevait la récompense de sa vertu : « Ce navire, qui tu as construit par obéissance de son serviteur Noé (cfr *Hébr.,* XI, 7). Or, Noé fit parfaitement tout ce que Jahvé lui avait commandé. Dans une seconde intervention divine, Noé recevait la récompense de sa vertu : « Ce navire, que tu as construit par obéissance, sera ton salut dans l'imminente catastrophe ».

Dans cette perspective, il est possible de comprendre la gradation qui se remarque de VI, 8 à VII, 1 : Noé, ayant trouvé grâce aux yeux de Jahvé, ce dernier l'éprouva. Et parce que Noé se montra parfaitement obéissant, Jahvé lui dit : « Maintenant j'ai vu que tu es le seul juste parmi tes contemporains ». Ainsi que nous l'avons signalé plus haut, la section parallèle dans le Sacerdotal (VI, 13-22) procède selon le même ordre : Elohim ordonne d'abord à Noé de fabriquer l'arche (14-16) ; puis il parle du but de cette construction et du déluge. Cette étonnante disposition est sans doute à expliquer par l'ordre traditionnel d'une ancienne narration.

1. On remarquera la formule brève du Jahviste, quand il veut désigner l'en-

2. De tous les animaux purs, tu en prendras sept, mâle et femelle; et des animaux qui ne sont pas purs, un couple, mâle et femelle.

3. (*Des oiseaux du ciel aussi sept, mâle et femelle*) pour en conserver la race sur toute la surface de la terre.

4. Car encore sept jours et je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits, et j'effacerai de la surface de la terre tous les êtres que j'ai faits.

5. Noé fit exactement ce que Jahvé lui avait commandé.

10. Au bout de sept jours, les eaux du déluge arrivèrent sur la terre.

7. Alors Noé entra dans l'arche (*et avec lui ses fils, sa femme et les femmes de ses fils*) pour échapper aux eaux du déluge.

---

semble des rescapés du déluge : « Noé et toute sa maison ». On opposera à cette élégante concision les énumérations prolixes du Sacerdotal : « Noé, sa femme, ses fils et les femmes de ses fils » (VI, 18; VII, 13; VIII, 16, 18).

Dans la proposition : « *ôtheka ra'ithi zaddiq* » (te vidi iustum) (VII, 1), le pronom séparé « *ôtheka* » est placé en évidence, non sans une certaine emphase; on pourrait traduire : « Toi du moins » ou « Toi seul ». « Je t'ai trouvé juste », sans doute, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, après une épreuve. La justice de Noé, c'est-à-dire la perfection de sa vie religieuse et morale, est donnée en exemple avec celle de Daniel et Job, dans Ezéchiel, XIV, 12-20.

2. Selon le Jahviste, Noé doit tenir compte de la distinction entre animaux purs et animaux impurs (VII, 2). Pour le Sacerdotal au contraire, cette distinction est inexistante à l'époque du déluge et n'entrera en vigueur qu'avec la loi mosaïque. Sont purs les animaux qui peuvent être offerts à Dieu et mangés par l'homme. Des animaux impurs, Noé introduira dans l'arche un couple seulement, mâle et femelle, « ish we-ishtô » (vir et uxor eius), selon l'expression du Jahviste, tandis que le Sacerdotal rend la même idée par « zakar u-neqêbhah » (masculus et femina). Pour ce qui est des animaux purs, Noé en prendra sept avec lui. Les uns comprennent « sept bêtes », d'autres pensent qu'il s'agit de sept couples.

3. En VII, 3, le début du verset : « *Des oiseaux du ciel également sept, mâle et femelle* », doit être considéré comme une glose dans le style du Sacerdotal. Sous le terme « *behêmah* » (les animaux) en VII, 2, le Jahviste comprend aussi les oiseaux. De plus, comme on vient de le noter, la locution « zakar u-neqêbhah » (mâle et femelle) vient du Sacerdotal.

4. En VII, 4, nous apprenons que, pour le Jahviste, le déluge a été provoqué par une pluie persistante de quarante jours et quarante nuits. Conception autre que celle du Sacerdotal pour qui « toutes les sources du grand océan jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent » (VII, 11).

7-23. Le Jahviste décrivait ensuite le *cataclysme*; à ce récit appartiennent les versets VII, 7, 8, 9, 10, 12, 16b, 17, 22, 23. On peut hésiter sur leur ordre primitif. Nous avons adopté la disposition suivante : Jahvé établit une période de sept jours avant le début du déluge (cfr VII, 4). Noé met ces sept jours à profit pour installer dans l'arche sa famille et les animaux. Ces sept jours écoulés, le déluge commence (VII, 10). Noé entre le dernier dans l'arche (VII, 7) et Jahvé ferme la porte derrière lui (VII, 16b). Dans sa paternelle bienveillance Jahvé ferme lui-même la porte pour protéger contre les eaux son fidèle serviteur. Au verset 7, l'énumération des membres de la famille de Noé est une glose dans le style du Sacerdotal, comme aussi les versets 8-9. Le verset 12 décrit la durée du déluge selon le Jahviste : il devait donc dans le récit primitif se trouver après la mention de la fermeture de la porte (VII, 16b). Le début du verset 17 : « *Et le déluge fut sur la terre pendant quarante jours* » est une glose, mais le reste de ce verset vient du Jahviste et fait très bien suite à VII, 12. Au verset 22, le mot « *châràbâh* » pour désigner la terre ferme appartient au Jahviste; le Sacerdotal dirait « *jabbâshâh* » (cfr *Gen.*, I, 9). De même

8. (*Des animaux purs et des animaux qui ne sont pas purs, des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol*

9. *un couple, mâle et femelle, entra auprès de Noé, dans l'arche, comme Elohim l'avait ordonné à Noé*).

16b. Et Jahvé ferma l'arche derrière lui.

12. La pluie tomba sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits.

17. (*Et le déluge fut sur la terre pendant quarante jours*). Les eaux crûrent et soulevèrent l'arche; et elle s'éleva au-dessus de la terre.

23a. Jahvé fit disparaître tous les êtres qui étaient à la surface du sol (*depuis les hommes jusqu'aux quadrupèdes, aux reptiles et aux oiseaux des cieux et ils furent effacés de la terre*).

22. Tout ce qui sur la terre ferme avait un souffle de vie dans les narines périt.

23b. Il ne resta que Noé et ce qui était avec lui dans l'arche.

VIII. 2b. La pluie fut retenue dans les cieux.

3a. Et les eaux se retirèrent peu à peu de la surface de la terre.

6. Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche.

« *mut* » pour traduire « mourir »; le Sacerdotal en VII, 21 use du terme « *gawa'* » (expirer). Au début de ce même verset 22, l'expression « *nishmat-ruach-chajjîm* » est pléthorique. Le Jahviste dit en II, 7 : « *nishmat-chajjîm* », tandis qu'en VII, 15, le Sacerdotal préfère « *ruach-chajjîm* ». Le verset 22 étant du Jahviste, il faut donc écarter « *ruach* » comme étant une glose et lire « *nishmat-chajjîm* ». Dans le verset 23, l'énumération : « *depuis les hommes jusqu'aux quadrupèdes, aux reptiles et aux oiseaux des cieux et ils furent effacés de la terre* » est dans le style du Sacerdotal et doit être considérée comme rédactionnelle. Enfin, il y a lieu de placer 23a avant 22 : la première partie du verset 23 signale l'action divine et le verset 22 en décrit les effets.

VIII, 2b-3a. La *fin du cataclysme* est signalée en VIII, 2b et 3a. Puisque pour le Jahviste le déluge a été provoqué par une pluie de quarante jours, le déluge prend fin, quand la pluie est retenue dans les cieux (VIII, 2b). Le verset 3a déclare que « les eaux se retirèrent *peu à peu* de la surface de la terre ». Au lieu de « *peu à peu* », on dirait tout aussi bien « *progressivement* ». C'est ainsi qu'il convient de traduire la locution « *halôk washôb* », où le second infinitif renforce l'idée de continuité exprimée par « *halôk* » (cfr Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 354-355). Quelle fut la durée de ce retrait des eaux? A en juger d'après VIII, 6, de même que la pluie était tombée pendant quarante jours et quarante nuits, ainsi la décrue des eaux se prolongea pendant quarante autres jours.

6-12, 13b. Vient ensuite dans le récit du Jahviste un épisode qui est propre à cet auteur et qu'on ne lit pas dans le Sacerdotal. C'est le *lâcher des oiseaux* pour se rendre compte s'il est possible de quitter l'arche (VIII, 6-12, 13b). Ce récit présuppose que l'arche ne flotte plus, mais qu'elle s'est fixée sur quelque montagne. La narration primitive du Jahviste devait faire mention de ce détail; il n'a pas été retenu par le rédacteur de la Genèse qui s'est contenté du récit parallèle du Sacerdotal (VIII, 4).

La scène charmante des oiseaux a sans doute pour but de mettre en relief la grande habileté du patriarche Noé. Dans l'arche personne ne sait ni où l'on se trouve, ni quel temps il fait dehors. On n'ose se risquer à ouvrir la porte : l'eau pourrait faire irruption à l'intérieur du bateau. Enlever le toit à l'arche? Mais si la pluie recommençait? Il y a bien la fenêtre : mais par là

7. (*Et il lâcha le corbeau qui partit, sortant de l'arche et y revenant, jusqu'à ce que les eaux eussent laissé la terre à sec*).

8. Et il lâcha la colombe pour voir si les eaux avaient baissé à surface du sol.

9. La colombe ne trouva pas où poser la plante de son pied et revint auprès de lui, dans l'arche, parce qu'il y avait de l'eau sur toute la surface de la terre.

10. Il attendit encore sept autres jours, puis il lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche.

11. La colombe revint à lui vers le soir et voici qu'elle tenait dans

---

on ne voit que le ciel au-dessus de soi. Que faire? Comment savoir si la terre est sèche? Dans cette situation embarrassante, l'habile Noé trouve une excellente solution. Si l'on ne peut pas y aller voir soi-même, on peut au moins envoyer des oiseaux en reconnaissance. Noé ouvre donc la fenêtre qu'il avait faite à l'arche.

6. Au sujet de cette fenêtre (« *challôn* ») comme aussi au sujet de la couverture (« *miksêh* ») dont il est fait mention en VIII, 13b, il est vraisemblable que le Jahviste avait apporté des précisions, quand il exposait l'ordre donné par Jahvé de construire l'arche. Mais nous avons signalé déjà que cette section avait été omise dans la rédaction définitive.

7. Selon VIII, 7, Noé aurait d'abord lâché un corbeau. Il y a d'excellentes raisons de penser que ce verset septième n'appartient pas à la narration jahviste, mais provient d'une tradition parallèle. Il est un fait que ce verset dit en bref du corbeau ce que disent plus au long de la colombe les versets 8-12. Comme la colombe, le corbeau sort et rentre jusqu'à ce qu'il trouve la terre sèche, si bien que le but poursuivi par Noé en lâchant la colombe a déjà été obtenu par l'envoi du corbeau. Les deux narrations, celle concernant le corbeau d'une part, d'autre part celle qui regarde la colombe, sont complètes, chacune pour son compte, de telle sorte que l'une semble exclure l'autre. Au regard des versets 8-12, le verset 7 fait figure de doublet qui n'avait pas sa place dans la narration primitive du Jahviste.

Il est dit du corbeau qu'il sortait de l'arche et y revenait jusqu'à ce que les eaux eussent laissé la terre à sec. L'hébreu dit : « *Wə'ajjêṣê jâṣô washôb* » : l'infinitif (*jâṣô*) postposé (après l'imparfait *jêṣê*) et suivi d'un second infinitif absolu (*shôb*) exprime la simultanéité ou la quasi-simultanéité d'une seconde action. Le sens est donc ici que le corbeau sortait, mais pour revenir bientôt (cfr J o ü o n, *op. cit.*, p. 352).

Au lieu de « *washôb* », les LXX et la version syriaque lisaient : « *welô shâb* » (et il ne revint pas). Même chose dans la Vulgate latine : « egrediebatur et non revertebatur ». Le travail de révision de la Vulgate entrepris par les moines bénédictins de l'abbaye de Saint-Jérôme à Rome a eu comme résultat de faire rentrer le corbeau dans l'arche : la nouvelle édition de la Vulgate porte désormais : « egrediebatur et revertebatur » (cfr Jan Olav S m i t, *De Vulgaat*, 1948, p. 123-124).

8. Au début du verset 8, il faut probablement restituer : « *Et Noé attendit sept jours* », en raison de la manière de parler en VIII, 10 : « Et il attendit *encore* sept *autres* jours ». On notera que dans ce verset huitième l'auteur indique le but de ce premier envoi de la colombe : « *pour voir si les eaux avaient baissé à la surface du sol* », comme si c'était la première tentative de Noé et comme si rien n'avait été dit du corbeau.

9-12. On remarquera la gradation ménagée dans le triple envoi de la colombe : la première fois (v. 9), elle revient immédiatement; la seconde fois (v. 10-11), elle revient vers le soir avec un rameau d'olivier; la troisième fois (v. 12), elle ne revient plus.

11. Au verset 11, il est dit que la colombe revient « vers le soir », à l'heure où les oiseaux regagnent leur nid. L'auteur dépeint finement l'étonnement et la joie des habitants de l'arche, quand ils constatent que la colombe porte en son

son bec des feuilles d'olivier toutes fraîches. Noé comprit que les eaux avaient baissé sur la terre.

12. Il attendit encore sept autres jours, puis il lâcha la colombe, mais cette fois, elle ne revint plus auprès de lui.

13b. Noé enleva la couverture de l'arche, il regarda et il vit que la surface du sol avait séché.

VIII. 20. Noé construisit un autel à Jahvé, il prit de tous les animaux purs et il offrit des holocaustes sur l'autel.

21. Et Jahvé sentit l'odeur agréable et Jahvé se dit en lui-même :

---

bec *des feuilles d'olivier toutes fraîches.* C'est du moins ainsi que l'on interprète l'hébreu « *'alêh-zajith tharaph* ». Le mot « *tharaph* » est un « hapax legomenon » dont on ignore la vraie signification et que l'on traduit conjecturalement « récent, vert, frais », à cause du contexte; on rattache étymologiquement « tharaph » à un radical qui signifie « laceravit, dilaniavit ». Il n'est pas exclu que « tharaph » (ou « thereph ») soit simplement un synonyme de « 'aleh » (feuille) : on trouve dans Ezéchiel, XVII, 19 un « tharpê » qui signifie « feuilles ».

13b. La colombe n'étant pas revenue après son troisième envoi, Noé en conclut que désormais la terre était sèche et il osa retirer la couverture ou le toit de l'arche. Il promena avec joie ses regards sur la terre, car « voici que la terre était sèche ». Le « wehinneh » (et ecce) est employé ici en 13b, comme au verset 11 (« et voici qu'elle tenait dans son bec des feuilles d'olivier ») pour traduire un sentiment de joyeux étonnement. Le terme « *miksêh* » (couverture) dans le Jahviste désigne probablement ce que le Sacerdotal appelle « *sôhar* » en VI, 16, pour signifier le toit ou la couverture de l'arche.

Nous avons vu que le récit du Sacerdotal permet de déterminer le calendrier très exact des diverses phases du déluge. On sait que le Jahviste n'apporte pas dans ses récits cette exactitude chronologique. On parvient cependant à fixer quelle fut selon lui la durée totale du cataclysme. Il a d'abord plu pendant quarante jours et quarante nuits. Pendant quarante autres jours, les eaux ont peu à peu diminué. Puis, à trois intervalles de sept jours, Noé a envoyé trois fois la colombe et à la troisième fois, il a constaté que la terre était sèche. Le processus total du déluge pour le Jahviste est donc : 40 + 40 + 7 + 7 + 7 = 101 jours.

VIII, 20-22. La *conclusion* du récit jahviste se lit en VIII, 20-22. Entre l'épisode du triple lâcher de la colombe et cette finale, il y a une lacune : c'est le récit jahviste de la sortie de l'arche. Le rédacteur s'est contenté du récit sacerdotal (VIII, 14-19).

20. La première chose que fait Noé, au sortir de l'arche, est de construire un autel et d'offrir un sacrifice. Selon la teneur des versets 21-22, le but du sacrifice semble bien être d'apaiser la colère de Jahvé. Les victimes choisies parmi tous les animaux purs sont d'une valeur d'autant plus grande que ces animaux au sortir de l'arche sont en nombre plus restreint. On notera que seuls sont offerts les animaux purs. Pour le Jahviste, les règles concernant les sacrifices sont supposées être déjà en vigueur, alors que pour le Sacerdotal, cette législation remonte seulement à Moïse. Les victimes sont offertes en holocauste (VIII, 20 : « *'ôlôth* ») : rien n'est réservé à l'usage des hommes. En certaines circonstances particulières, on offrait des holocaustes pour calmer le courroux de Jahvé : ainsi avait fait David sur l'aire d'Orna, où se tenait l'ange exterminateur (*II Samuel,* XXIV, 25).

21. Au début du verset 21 se lisent deux propositions en ordre parataxique : « *Et Jahvé sentit l'odeur agréable et Jahvé se dit en lui-même* ». On rend mieux la vraie signification en traduisant : « *Quand Jahvé sentit l'odeur agréable* (des holocaustes), *il se dit en lui-même* » : on met ainsi en relief la causalité exercée par la première action sur la seconde. C'est ici le seul passage de tout l'Ancien Testament où il est dit que Jahvé a respiré la bonne odeur d'un sacrifice. L'expression « *rêach han-nichôach* » (état construit) a la valeur d'un substantif

« Désormais je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse, et je ne frapperai plus tout être vivant, comme je l'ai fait.

22. Désormais, tant que la terre durera, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point ».

LA COMPARAISON DES DEUX RÉCITS BIBLIQUES

A côté des ressemblances qui sont naturelles dans deux récits qui prétendent raconter un même fait, les deux narrations du déluge se

---

suivi de l'adjectif : « odeur suave, bonne, agréable ». Comme terme sacrificiel, « *rêach han-nichôach* » se rencontre souvent dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Le mot a passé dans la liturgie de la Messe, à l'oblation du calice : « Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam ut in conspectu divinae maiestatis tuae... cum odore suavitatis ascendat ».

L'expression « *amar el-libbô* » (loqui ad cor suum) signifie « se dire en soi-même » et tout simplement « penser » (cfr Dhorme, *op. cit.*, p. 125-126). Jahvé se promet à lui-même de ne plus maudire la terre à cause de l'homme. Dans le drame de l'Eden (*Gen.*, III, 17), Jahvé avait maudit la terre à cause de l'homme. Ici, il s'agit plus spécialement de cette malédiction divine qui s'est manifestée par le déluge, mais nous y retrouvons une fois de plus la relation déjà affirmée en *Gen.*, III, 7 et ailleurs, entre « adamah » (la terre) et « adam » (l'homme).

On pourrait à première vue s'étonner du « changement » qui intervient dans les dispositions de Jahvé. Il avait dans sa colère anéanti l'humanité. Maintenant qu'il a déchargé son courroux, il est devenu accessible à des sentiments plus favorables. Et quand l'odeur des holocaustes est parvenue jusqu'à lui, sa colère tombe et il en vient à des réflexions tout empreintes de miséricorde et de bonté. Il se promet de ne plus frapper tout être vivant par un déluge universel, comme il vient de le faire. Il en donne comme raison que les pensées du cœur de l'homme sont quand même mauvaises dès sa jeunesse. Le Jahviste avait déjà attribué cette appréciation à Jahvé avant le déluge (cfr VI, 5).

Cette apparente transformation en Jahvé ne signifie pas pour autant qu'il supportera désormais avec indifférence les péchés des hommes. Rien n'est manifestement plus éloigné de la pensée du Jahviste et des hagiographes. Mais ce que l'auteur veut fortement inculquer, c'est qu'un autre déluge universel n'est plus à craindre.

Selon le Jahviste, Dieu se promet bien à lui-même de ne plus recommencer. Selon Isaïe, LIV, 9, il en a même fait le serment : « Comme j'ai juré que le déluge de Noé ne se répandrait plus sur la terre, de même je jure de ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te menacer ». Enfin, selon le récit du Sacerdotal, tel qu'il a été expliqué plus haut, Dieu a fait à ce sujet une alliance avec Noé, ses descendants et tous les êtres vivants sur la terre et il a mis dans la nue l'arc-en-ciel, comme signe commémoratif de cette alliance.

On a signalé déjà comment ce solennel engagement divin constitue aux yeux des vieux narrateurs, du rédacteur de la Genèse et des auditeurs, l'élément le plus important dans les récits bibliques du déluge. Ce n'est que grâce à cette promesse divine que les Hébreux considéraient l'œuvre de la création comme définitivement stable et parfaitement conforme à la conception qu'ils avaient d'un Dieu créateur qui était avant tout pour eux un Dieu sauveur.

22. C'est à la lumière de ces conceptions qu'il faut comprendre les dernières paroles de Jahvé dans VIII, 22 : « Désormais, tant que la terre durera, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point ». Par cette quadruple opposition de contraires, l'auteur veut exprimer la totalité de la nature et de ses lois et il entend signifier que le cours de la nature sera stable et invariable et que plus jamais il ne sera troublé par un nouveau déluge.

distinguent par un certain nombre de divergences, lesquelles donnent à chacune des deux œuvres sa physionomie nettement caractérisée et permettent de reconnaître en l'une le travail du Sacerdotal et dans l'autre, celui du Jahviste.

Sans être la plus importante, la première différence est celle qui se constate le plus aisément : elle concerne l'*usage des noms divins*. Le Sacerdotal dit régulièrement Elohim et le Jahviste dit non moins régulièrement Jahvé. Nous avons signalé deux ou trois additions rédactionnelles dans le style du Sacerdotal et où l'on trouve Elohim.

Considérons maintenant les *causes physiques assignées* par chacun des récits *à la catastrophe*. On sait que, dans les récits de création, le Jahviste se montre partisan d'une cosmogonie sèche. Selon sa conception, au début il n'avait pas encore plu sur la terre. L'eau était pour lui l'élément ami, à une condition toutefois : c'était qu'elle tombât en temps voulu, à intervalles réguliers et en quantité raisonnable. Mais quand elle s'était déversée sans discontinuer pendant quarante jours et quarante nuits, alors c'avait été la catastrophe. Ainsi que s'exprime l'épopée de Gilgamesh, « le monde fut changé en boue et les hommes, comme les petits des poissons, remplirent les eaux ». Pour le Jahviste donc, le déluge a consisté en une pluie torrentielle qui a persisté durant quarante jours et quarante nuits.

Que l'on se rappelle par contre la cosmogonie aquatique du Sacerdotal. Elohim a introduit dans le « tehôm » primordial, le monstrueux océan des origines, une immense coupole, le firmament. Une partie des eaux, passant au-dessus de la coupole, a formé l'océan céleste. L'autre partie, entourant la terre et la portant, a formé les mers et l'océan subterrestre. Dans le firmament des cieux, il y a portes et fenêtres. On parle parfois dans les traductions des « écluses » du ciel. Le terme hébreu « ʿarubboth » que l'on traduit de cette manière signifie en réalité « fenêtres à claire-voie », ce qu'on désigne dans les maisons arabes par le nom de « moucharabieh ». C'est par là que les eaux de l'océan d'en-haut se déversent sur la terre. D'autre part, montant par les sources à travers la terre, comme par autant de bouches d'eaux, l'océan d'en bas atteint lui aussi la surface du sol. Aussi longtemps que, tombant par les « ʿarubboth » du ciel ou montant par les sources de la terre, les eaux se répandaient sur le sol en quantité raisonnable, elles constituaient ce que la Bible appelle « les bénédictions de l'abîme d'en haut » et « les bénédictions de l'abîme d'en bas ». Le mot « abîme » rend dans ces traductions usuelles l'hébreu « tehôm », qui signifie en réalité « océan ». Mais aux jours du grand déluge, ces eaux se sont changées en une épouvantable malédiction pour la terre. « Toutes les sources du grand « tehôm » jaillirent et les moucharabieh du ciel s'ouvrirent ». Résultat inexorable :

la terre se retrouva plongée à nouveau dans les eaux, comme avant le travail créateur des six jours, quand le grand tehôm des origines tenait la terre entière en sa possession.

Ainsi donc, pour le Sacerdotal, le déluge est une sorte de destruction totale de l'ancien monde. Et c'est bien ainsi que la catastrophe était comprise encore à l'époque du Nouveau Testament. On en a la preuve dans les considérations de la seconde épître de Pierre. Selon ce document, il fallait distinguer trois grandes périodes dans l'histoire du monde créé. Il y avait eu d'abord le monde ancien, tiré de l'eau, à en croire la cosmogonie aquatique du Sacerdotal. Ce premier monde avait péri également par l'eau, lors du grand déluge. Il y avait eu ensuite notre monde actuel, lequel, au moment de la Parousie, doit périr par le feu. Alors viendra, avec de nouveaux cieux et une nouvelle terre, le monde futur définitif.

Il est bien évident que pour les vieux auteurs bibliques le déluge était considéré comme une *catastrophe universelle,* non seulement géographiquement, mais encore anthropologiquement. La terre entière, telle qu'elle était conçue dans le système géocentrique des anciens, avait été complètement immergée et tous les êtres vivants avaient péri, à l'exception de ceux qui se trouvaient dans l'arche du salut. En fait d'humanité, dit la première épître de Pierre (III, 20), peu nombreux furent les rescapés : il y eut en tout huit personnes sauvées. La même conception se retrouve dans la deuxième épître de Pierre (II, 5) : « Dieu n'a pas épargné le monde ancien, ne mettant à l'abri que huit personnes ».

On méconnaît, on altère le sens des récits bibliques du déluge, tout d'abord en substituant notre représentation actuelle de l'univers héliocentrique à la conception qu'avaient les anciens hagiographes tant de la création que de la catastrophe diluviale, ces deux événements étant imaginés par eux comme se trouvant en étroite connexion. On altère encore le sens de ces vieux récits en déclarant que le déluge, tel qu'il est conçu par les auteurs bibliques, a été limité à une aire géographique déterminée et qu'il n'a pas atteint l'humanité entière.

Dès maintenant on entrevoit une conclusion qui apparaîtra clairement dans la suite de notre étude : de l'étroite connexion entre récits bibliques de la création et récits bibliques du déluge, il résulte que les uns comme les autres sont des récits populaires qui ne peuvent prétendre à une rigoureuse objectivité. Les divergences qui existent entre les récits de création, comme elles se retrouvent entre ceux du déluge, sont la preuve manifeste de cette assertion.

Une autre différence entre la narration jahviste et celle du Sacerdotal concerne la *durée de la catastrophe.* A son accoutumée, le Jahviste ne se préoccupe pas d'une chronologie rigoureuse : il est proba-

ble que pour lui entre l'installation de Noé dans l'arche et sa sortie, il s'est écoulé, comme nous l'avons vu, deux fois quarante, plus trois fois sept, soit un total de cent un jours.

A l'opposé du Jahviste, le Sacerdotal prend soin de dater chacune des phases du cataclysme. Cet auteur croit pouvoir nous dire que le déluge a commencé le dix-septième jour du deuxième mois de l'année 600 de la vie de Noé et qu'il s'est terminé le vingt-septième jour du second mois de l'année 601. Le processus complet, avec croissance des eaux, décrue et assèchement de la terre, a donc duré une année et onze jours.

Ajoutons que, d'une manière bien conforme à sa tournure d'esprit, le Sacerdotal n'est pas moins précis dans la connaissance qu'il croit posséder des dimensions de l'arche. Notons en particulier que, si elle a trois cents coudées de longueur et cinquante de largeur, elle en a trente de hauteur. Cette dernière mesure mérite attention, car le Sacerdotal sait de plus que les eaux du déluge dépassèrent de quinze coudées le sommet des hautes montagnes. Il a en vue, en donnant ce détail, les monts d'Ararat. Si l'on admet que l'arche voguait immergée de la moitié de sa hauteur, on comprend qu'arrivant sur le sommet des montagnes couvertes de quinze coudées d'eau, elle s'y soit doucement arrêtée et fixée.

Les deux récits du déluge présentent une autre divergence encore, laquelle a été parfois notée par de simples lecteurs de la Bible, nullement versés dans les problèmes de critique exégétique. Il s'agit du *nombre d'animaux* que Noé doit introduire dans l'arche.

Le récit jahviste, comme on l'a dit plus haut, établit une distinction entre les animaux purs et les animaux impurs. Dans la pensée de cet auteur, il faut sauver en plus grand nombre les animaux purs, qui seuls peuvent servir à la nourriture de l'homme, comme seuls aussi ils peuvent être offerts en sacrifice à Dieu. Noé se contentera donc d'un couple pour les animaux impurs, mais pour les purs, il en prendra sept de chaque espèce.

Selon le Sacerdotal par contre, l'homme était végétarien jusqu'après le déluge et la distinction entre le pur et l'impur date de la législation donnée à Israël par Moïse. Noé s'est donc contenté, dans cette autre version du récit, de sauver un couple des diverses espèces d'animaux. Notons ici les deux locutions différentes par lesquelles nos deux narrateurs désignent le mâle et la femelle. Le Jahviste dit « ish we-ishtô » (vir et mulier eius), tandis que le Sacerdotal préfère « zakar u-neqêbhâh » (masculus et femina).

Une autre divergence concerne la manière pour Noé de se rendre compte du moment où il peut sans danger sortir de l'arche. Selon le Jahviste, Noé doit mettre en œuvre son ingéniosité personnelle : il lâche à trois reprises une colombe et à la manière dont se comporte l'oiseau, il juge de la situation hors de l'arche.

D'après le Sacerdotal, Noé n'a pas connu cette grave préoccupation; car Elohim lui-même vient l'avertir, quand le temps est arrivé de quitter l'embarcation.

Enfin, une dernière divergence porte sur la manière dont Dieu formule sa volonté de ne plus détruire le monde par un déluge. Dans le récit jahviste, « *Jahvé dit en son cœur* », c'est-à-dire se dit en lui-même qu'il ne frapperait plus l'homme comme il l'avait fait. C'est donc une résolution qu'il prend devant lui-même.

Dans le récit sacerdotal, Elohim fait connaître à Noé sa décision : il la lui manifeste sous forme d'une alliance, dont le signe commémoratif sera l'arc-en-ciel posé dans la nue.

CONCLUSION CONCERNANT LES RÉCITS BIBLIQUES DU DÉLUGE

L'étude que nous avons faite des chapitres (VI, 5-IX, 17) que la Genèse consacre à narrer le déluge, établit nettement la conclusion suivante : il a existé en Israël au moins deux récits de cet événement, tout comme on y racontait la création selon une double tradition. Ces deux séries de récits émanent, l'une du Sacerdotal, l'autre du Jahviste. Chacun de ces hagiographes établissait une connexion étroite entre sa manière de concevoir, d'une part la création, d'autre part le déluge.

Les multiples divergences entre les deux récits du déluge conduisent à la même conclusion que les différences relevées entre les récits de création : on est de part et d'autre en présence de récits populaires qui ne peuvent nullement prétendre à la réalité historique des détails. Le rédacteur ultime de la Genèse nous en avertit à sa manière, tantôt juxtaposant, tantôt mélangeant ces récits populaires avec leurs divergences.

L'examen des multiples versions suméro-accadiennes du déluge confirmera les conclusions [3] qui déjà se dégagent de l'étude des deux récits bibliques, lesquels sont manifestement issus, dans leur première origine, de cette tradition suméro-accadienne plusieurs fois millénaire.

Dans les légendes mésopotamiennes du déluge, bien antérieures à la rédaction des récits bibliques, il apparaît manifestement que le fait physique qui se place à l'origine de ces légendes se perd dans la nuit des temps. Il s'agit selon toute vraisemblance d'inondations catastrophiques dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate. Mais le fil d'Ariane qui reliait primitivement ce fait physique aux légendes qui en sont issues, s'est brisé depuis une très lointaine antiquité. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas en notre pouvoir de le renouer.

En ce qui concerne l'universalité géographique et anthropologique

3. L'étude des récits mésopotamiens du déluge fera l'objet d'un prochain article.

du déluge, telle qu'elle apparaît surtout dans le récit du Sacerdotal et telle qu'elle est reprise dans les deux épîtres de Pierre, cette conception repose sur la manière selon laquelle les anciens imaginaient l'univers et sa formation à partir du monstrueux océan primordial.

Ce grand océan qui apparaissait dans le récit de la création, était de nouveau à l'œuvre dans le récit du déluge. D'un côté comme de l'autre, cet élément n'est pas propre à Israël, ni même d'origine cananéenne. Il vient lointainement des conceptions mythologiques sumérо-accadiennes, telles qu'on les trouve, par exemple, dans le poème de l'« Enuma elish ».

De même que les hagiographes ne se sont pas dégagés entièrement de ces conceptions orientales concernant la création, ainsi en fut-il pour les récits du déluge. Tout ce qu'a pu faire la foi religieuse du peuple élu a été de transformer progressivement ces traditions, conformément aux exigences du monothéisme moral.

La foi d'Israël en un Dieu sauveur devait nécessairement aboutir à considérer comme l'élément le plus important dans les narrations du déluge, non pas ce qu'avait été cette catastrophe dont le souvenir se perdait dans un très lointain passé. Ce qui était d'un intérêt essentiel dans le présent, pour un peuple qui continuait à s'imaginer que la terre était de toutes parts entourée par les océans céleste, terrestre et subterrestre, c'était bien plutôt que son Dieu sauveur tenait en respect ces divers océans et qu'il avait promis que plus jamais il n'y aurait un nouveau déluge.

Israël aimait à dire que Dieu avait donné la terre à l'homme pour qu'il l'habitât en sécurité. A cet égard, l'alliance gracieusement accordée par la bonté divine à Noé, à ses descendants, à tous les êtres qui vivraient jamais sur la terre, prenait une importance décisive. Son intérêt dépassait de loin la curiosité que suscitait le récit d'un cataclysme qui, par bien des détails, devait apparaître aux lecteurs comme un conte horrible remontant du lointain des âges révolus. La principale utilité de ce récit était de servir de repoussoir à la merveilleuse générosité de l'alliance. L'importance de cette dernière était telle qu'il n'est pas exagéré de dire qu'elle consacrait l'achèvement de l'œuvre créatrice. On constate une fois de plus que les conceptions bibliques de la création et du déluge ont entre elles d'étroites affinités.

(*à suivre*) G. LAMBERT, S. J.