

*Ce document n'a jamais été édité,
il est conservé aux archives générales
de l'Ordre des frères prêcheurs. Les lettres (J) et (P),
renvoient aux récits : J (source Iahviste) et P (source sacerdotale).
Les abréviations sont du Père Lagrange.*

Une analyse textuelle inédite du Déluge (Genèse VI 5 – IX 17)

Fr. Marie-Joseph Lagrange des frères Prêcheurs

6. — ⁵ Et Iahvé vit que la malice de l'homme s'était augmentée (**J**) sur la terre, et que tout ce qui se formait de pensées dans son cœur n'était que mal tout le temps¹ ; ⁶ et Iahvé se repentit² d'avoir fait l'homme sur la terre et il eut de l'ennui au cœur. ⁷ Et Iahvé dit : Je ferai disparaître l'homme que j'ai créé de la surface du sol, de l'homme aux animaux, aux reptiles et aux oiseaux du ciel³, car je me repens de les avoir faits. ⁸ Et Noé trouva grâce aux yeux de Iahvé. — ⁹ Voici les générations de Noé⁴. Noé était un homme juste, (**P**) parfait parmi ses contemporains : Noé marchait avec Élohim. ¹⁰ Et Noé engendra trois fils : Sem, Cham et Japhet⁵. ¹¹ Or la terre s'était corrompue devant Élohim, et la terre s'était remplie de crimes. ¹² Et Élohim vit la terre et voici qu'elle s'était corrompue, car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre⁶. ¹³ Et Élohim dit à Noé : La fin de toute chair est arrivée devant moi, car la terre est remplie de crimes à cause d'eux, et voici que je les détruirai avec la terre⁷. ¹⁴ Fais-toi une

^{1 5} כל היום ne me paraît pas synon. de כל הימים qui signifierait *en tout temps* : ici c'est à *longueur de journée*, comme on dit familièrement.

^{2 6} Jahvé se repent, éprouve de la peine, — ces anthropomorphismes si touchants montrent la part que Dieu prend aux actions des hommes ; ils ont effrayé les LXX qui les ont affaiblis : ἐξ ὅτι ἡ ἔλπις, ἡ ἔλπις, qui transportent l'idée du cœur à l'intelligence.

^{3 7} השמים — מאדם n'est pas du style de **J** auquel appartient le morceau et forme une véritable parenthèse qui a probablement été ajoutée par le Rédac. Même pour lui d'ailleurs il n'est pas question d'une faute des animaux ; ils suivent le sort de l'homme. La *Vg.* a imité le texte des LXX qui ont probablement voulu donner plus d'élégance à la période : *ab homine usque ad animantia, a reptili usque ad volucres caeli*.

^{4 9} דור La *race*, passée ou future : mais ici *sa race*, c'est-à-dire ses contemporains. Le plur. qui étonne un peu est du style de **P** 9 12 17 12, etc. Noé marche avec Dieu, c'est la même sainteté (5 24) qu'Hénoch, aussi il échappe comme lui au déluge, quoique d'une autre manière. Cette expression ne sera plus employée pour personne.

^{5 10} Les fils avaient été nommés dans la table chronologique (4 32) pour fixer une date, ils figurent ici dans l'histoire de Noé.

^{6 12} כל בשר en soi peut signifier seulement *tous les hommes*, mais dans tout ce récit du déluge il comprend *les animaux* (7 15 ss., 9 15-17. Style de **P**). Puisqu'ils sont punis avec l'homme, il est naturel de les considérer aussi comme associés à sa faute. Le bel ordre établi par Dieu dans une paix universelle est maintenant détruit, c'est un contraste avec 1 31.

^{7 13} Ici כל בשר serait à changer en כל האדם אֱלֹהִים | ὅς ἔστιν ὁ ἄνθρωπος | J à moins qu'on ne suppose que les LXX l'ont bien rendu *quoad sensum*, car il s'agit de ceux qui sont responsables du mal par leurs violences, ce qui ne peut s'appliquer qu'aux hommes. — *La fin est venue* (cf. Ez. 7 6 Dill.), *devant moi, d'après ma décision* מִפְּנֵיהֶם est assez étonnant dans le sens de *à cause de*, l'exemple de Ex. 8 20 n'est pas très topique ; l'expression a peut-être été choisie en parallèle avec לִפְנֵי. — אֶת הָאָרֶץ, Ball : *אתם משחית* ce qui paraît un peu plus conforme aux LXX, mais on peut traduire : *avec la terre, Vg.* ; il faut entendre que le fléau qui va atteindre directement la terre le frappera aussi. Dans l'ordre de la faute, la terre n'est qu'associée, mais c'est elle que le châtiment frappe d'abord. Ball : « מלאה ici suggère le *Qal* au v. 11 ». Non, il y a une nuance. La terre, prise d'abord en général avec ses habitants se corrompt et se remplit de violence : ici la terre est remplie de violence par ses habitants : *Niph'al* exprime mieux la participation de l'agent.

arche de bois⁸ de gopher ; tu la 'distribueras en cellules' et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors.¹⁵ Et voici comment tu la feras : l'arche aura trois cents coudées de long, cinquante coudées de large et trente coudées de haut⁹.¹⁶ Tu feras un toit¹⁰ à l'arche, et tu le termineras en une coudée par en haut, et tu placeras sur le côté l'ouverture de l'arche ; tu la feras [en cellules] d'en bas, du second et du troisième.¹⁷ Et moi, voici que je fais venir le déluge des eaux¹¹ sur la terre pour détruire toute chair qui a en elle l'esprit de vie sous le ciel : tout ce qui est sur la terre expirera.¹⁸ Mais j'établirai mon alliance avec toi¹² ; et tu iras dans l'arche, toi, tes fils et ta femme et les femmes de tes fils avec toi,¹⁹ et de tout vivant¹³ de

^{8 14} קנים Conject. crit. appuyée sur *Philon* ; TM. קנים une seule fois.

— תבה *coffre*, ou dans l'histoire de Moïse, Ex. 2 3 : 5 *coffret*. Ne paraît pas ailleurs. Les LXX ici κυβωτος, mais pour Moïse simple transcription, θίβις ou θίβη. Étym. incertaine, les uns comparant à l'égyptien (*Hal.*), *Jensen* à l'ass. L'expression de « vaisseau » qui se trouve dans l'ass. a été évitée. — גִּפְרִי. Les LXX ΤΣ|)α©|}, pensant probablement à un arbre spécial (*Théophraste*, histoire des plantes), et non pas comme s'ils avaient lu רבע (Ball). S. Jér. qui n'a pas compris a imité par *laevigata*, « équarris », quoique dans les *Quaest. heb.* il ait pensé à *bituminata* (en confondant avec כפר ?) Il s'agit non de la manière de fabriquer les poutres, ce qui eût été vulgaire, mais d'une espèce de bois. *Onq.* a pensé au cèdre, le *Syr.* au genévrier, *Proc.* de Gaza au pin. Nous ne sommes pas plus avancés, le récit babyl. ne dit rien de l'espèce du bois. — קנים doit être répété, conjecture de *Lagarde*, brillamment confirmée par *Siegfried* qui cite *Phil.* : « *loculos loculos facies arcam* ». Exemple d'un cas où la vraie leçon a disparu de TM. et de toutes les Verss. La duplication exprime la distribution, un coffre divisé en nids ou cellules. *Cheyne* (ZATW. 1898, p. 163) pense que le texte babylonien pouvait porter *gusur erini*, « des poutres de cèdre » et que la confusion de גִּפְרִי avec נפר et de *erinu* avec ארון *coffre* a amené la transformation du vaisseau en arche de bois de Gofer (!). — כפר. Les LXX : *asphalte* c'est le mot *Kupru*, ass. qui vient au même endroit et dans le même sens dans le récit du déluge. Coïncidence d'autant plus remarquable que les Hébreux disaient חֹמֶר pour l'asphalte, et que le dénom. כפר, « enduire d'asphalte » qui ne se trouve qu'ici est aussi un mot babyl.

^{9 15} זה dans le sens neutre, presque adverbialement. La coudée ordinaire. *S. Aug.* pour agrandir l'arche et défendre le récit du déluge contre les objections de son temps supposait la coudée de six coudées, et donnait à chaque étage les dimensions du tout (*de Civ. Dei*, 15 27 et *Quaest. in Gen.* 1 4).

^{10 16} צהר depuis longtemps on hésite entre « dos, toit, fenêtre ». Ce qui paraît décisif pour le sens de *dos*, c'est l'assy. *seru*, « dos », avec la var. *su'ru* dans les lettres de Tell-el-Amarna. Quel que soit d'ailleurs le sens de צהר. Les mots qui suivent ואל אמה תכלנה sont difficiles. Plutôt que d'admettre la correction très hypothétique de *Ball* : ואל תכלנה ארכה et tu la fermeras sur sa longueur, תכלנה de כלא, il vaudrait mieux traduire avec *Well.* après *Ménochius* : tu l'achèveras à la coudée. Mais *Dill.* objecte qu'il faudrait האמה, et on ne comprend ni la transposition de ces mots qui ne peuvent être ici à leur place ni l'insertion d'une glose. On propose : tu le termineras en (une) coudée par en haut, le toit se terminant en pointe n'aurait au sommet qu'une coudée afin que l'eau s'écoule facilement. — תחתית litt. inférieures, secondes et troisièmes, tu la feras. Les adjet. s'appliquent à קנים sous-ent.

^{11 17} המבול Expression technique pour la catastrophe qui va être racontée, le déluge. Seulement dans cette histoire et Ps. 29 10. En hébr. l'étym. pourrait être יבל « couler ». Mais l'étym. est probablement babyl. comme l'histoire ; dans le récit chaldéen le déluge est *abûbu*, qui peut difficilement devenir מבול (cependant *Cheyne*, *Budde*...). *Nablu* en ass. est une « mer de flamme » (*Del.* AHW.), en tous cas une chose qu'on fait pleuvoir ; les deux idées sont habituellement connexes. מבול peut donc être à l'origine un orage violent mêlé d'éclairs et de tonnerres, ce qui expliquerait très bien Ps. 29 10 ; le mot n'étant pas assez caractéristique pour une inondation a été glosé deux fois (par l'auteur lui-même ? les eaux (ici et 7 6). J dit habituellement מי המבול, qui est aussi employé par P 9 11. גוע est une expression de P.

^{12 18} הקים se dit du contrat accordé par Dieu, c'est Dieu qui l'établit ou le donne (9 12 17 2 Num. 25 12). Ce sont les expressions de P (au lieu de כרת "fixer"), et qui marquent mieux le libre choix de Dieu et sa grâce dans l'alliance. ברית a donc déjà son sens technique de *contrat divin*, P ne l'aurait pas employé dans un sens primitif quelconque.

^{13 19} הָיָי Tout vivant, et non : « tout animal » (*Ball.* d'après LXX), parce que la subdivision vient au v. suiv. : les termes sont ici aussi généraux que possible. Les LXX ont déjà une énumération complète qui fait double emploi avec celle qui suit. Ils redoublent שנים dans le sens distributif, ce qui ne paraît pas nécessaire ; le

chaque chair, deux de chaque, tu feras entrer dans l'arche pour se sauver avec toi : ils seront mâle et femelle ; ²⁰ des oiseaux selon leurs espèces, et des animaux selon leurs espèces, et de tous les reptiles du sol selon leurs espèces¹⁴, deux de chaque viendront vers toi pour se sauver. ²¹ Pour toi, prends de toute espèce d'aliment qui se mange et amasse-le près de toi ; cela servira de nourriture à toi et à eux. ²² Et Noé fit selon tout ce qu'Élohim lui avait commandé ; ainsi fit-il.

7. — ¹ Et Iahvé dit à Noé : Entre, toi et toute ta maison¹⁵, dans (J) l'arche, car je t'ai vu juste devant moi dans cette génération. ² De tous les animaux purs, tu prendras sept couples, le mâle et sa femelle, et des animaux qui ne sont pas purs, un couple, le mâle et sa femelle¹⁶. ³ Aussi des oiseaux du ciel¹⁷, sept couples, mâle et femelle, pour conserver un germe sur la surface de toute la terre. ⁴ Car encore sept jours et je ferai pleuvoir sur la terre quarante jours et quarante nuits et je ferai disparaître toute la substance que j'ai faite de dessus la surface du sol¹⁸. ⁵ Et Noé fit tout selon ce qu'Iahvé lui avait commandé¹⁹. — ⁶ Et Noé avait six cents ans quand eut lieu (P) le déluge des eaux sur la terre²⁰. — ⁷ Et Noé entra dans l'arche avec (J) ses fils ; sa femme et les femmes de ses fils à cause des eaux du déluge. ⁸ Des animaux purs et des animaux non purs, et des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol, ⁹ deux à deux ils vinrent vers Noé dans l'arche, mâle et femelle comme 'Iahvé' l'avait commandé à Noé²¹. ¹⁰ Et après les sept jours, les eaux du déluge vinrent sur la terre. — ¹¹ Dans la six centième année de la vie de Noé, le deuxième mois, le dix-septième jour du mois, ce jour-là, tous les (P) réservoirs du grand abîme se fendirent et les écluses du ciel s'ouvrirent, — ¹² et la pluie tomba sur la terre²² quarante jours et quarante nuits²³. — ¹³ Ce jour même, Noé et Sem et Cham et Japhet,

sens n'est pas *deux à deux*, mais *deux de chaque*. De même au v. 20. **החיות** ne peut avoir qu'un sens dans les deux versets : la traduc. allem. dans le premier cas activement : *pour leur conserver la vie*, dans le second cas intrans. : *pour qu'ils demeurent en vie*. Puisque le verbe, étant causatif par forme, suppose l'ellipse de l'objet, mieux vaut supposer deux fois comme objet sous-ent. *eux-mêmes*.

¹⁴ ²⁰. **ומכל** LXX, Sm., Syr., Onq. ; TM. om. **ו**.

— Mettre la cop. **ו** devant **ומכל** avec Sm., LXX, Syr., Onq., c'est une classe comme les autres (Ball.). Tout ce qui est dit des animaux rappelle trait pour trait le style du ch. I.

¹⁵ ⁷⁻¹. **יהוה** indique que J commence ici. — **ביתך וכל** tandis que P dit : *toi, tes fils*, etc., avec les diverses variantes **6** 18, **7** 7.13 **8** 16.18 (Dill.).

¹⁶ ². La distinction des animaux purs et impurs se trouve chez tous les Orientaux et par conséquent n'est pas spécifiquement mosaïque. Les animaux purs vont *sept à sept*, ce qui indiquerait sept de chaque espèce, mais la mention du mari et de sa femme marque sept paires. Aussi pour les animaux non purs on ne répète pas **שנים**, il n'y a qu'un couple. Les LXX ont cependant δύο δύο comme **6** 19 et 20 : on dirait un parti pris de mettre tous les chiffres deux à deux.

¹⁷ ³. — Le v. 3^a dans les LXX : et des oiseaux du ciel, *de ceux qui sont purs*, sept à sept, mâle et femelle, et de tous les oiseaux qui ne sont pas purs deux à deux, mâle et femelle. Ce qui est souligné manque à TM, et était nécessaire pour établir un parallélisme avec les animaux, mais cela fait soupçonner que ce parallélisme ne s'est établi que par degrés. De plus **ונקבה זכר** sont des expressions de P, tandis que J disait **ואשתו איש**. Ce demi verset est donc du Rédacteur. Il n'est même pas nécessaire de prendre **בהמה** dans J dans un sens universel comme Ps. **36** 7. Noé sauve sa maison et ses bêtes. — V. 3^b **חיות** pi'él, dans le même sens que *hiph.* pour P **6** 19 ss.

¹⁸ ⁴. C'est exactement la réplique de **6** 7 : Dieu communique à Noé la résolution qu'il a prise, dans les termes où il l'a prise dans J, tandis que la révélation d'Élohim a un autre caractère **6** 13.

¹⁹ ⁵. De J équivalent de **6** 22.

²⁰ ⁶. P, l'âge de Noé, comme **5** 32 et le déluge (eaux) sur la terre, comme **6** 17.

²¹ ⁹. **יהוה** LXX, Sm., Onq. ; TM. **אלהים** Élohim.

²² ^{7. 1-12}. La distinction des sources est relativement difficile. On ne peut attribuer à J que ce qui répond à la révélation divine, le délai de sept jours, la pluie de quarante jours, c'est-à-dire : *Et Noé entra dans l'arche pour éviter les eaux du déluge, et après sept jours les eaux du déluge furent sur la terre et la pluie fut sur la terre quarante jours et quarante nuits*. Ce récit trop incomplet a été augmenté, mais non pas avec le texte de P qui mentionne plus tard l'entrée de tous les êtres dans l'arche, selon son style propre, et sans tenir compte des animaux purs et impurs 13-16. Comme d'ailleurs les parties ajoutées ne sont pas du tout du style de J, mais supposent les termes de P et que le texte des LXX est encore beaucoup plus complet, nous considérons ces

fils de (J) Noé, et la femme de Noé et les trois femmes de ses fils avec eux (P) entrèrent dans l'arche²⁴, ¹⁴ eux et toutes les bêtes selon leurs espèces et tous les animaux selon leurs espèces, et tous les reptiles rampant sur la terre selon leurs espèces, et tous les volatiles selon leurs espèces, tout oiseau, tout être à plume²⁵. ¹⁵ Et ils vinrent vers Noé, dans l'arche, deux à deux, de toute la chair ayant esprit de vie. ¹⁶ Et ceux qui venaient étaient mâle et femelle ; ils vinrent de toute chair comme Élohim le lui avait commandé. — Et Iahvé ferma sur lui²⁶. ¹⁷ Et le (J) déluge fut quarante jours²⁷ sur la terre et les eaux augmentèrent et portèrent l'arche et elle s'éleva au-dessus de la terre²⁸. — ¹⁸ Et les (P) eaux crurent et augmentèrent beaucoup sur la terre et l'arche allait sur la surface des eaux. ¹⁹ Et les eaux crurent beaucoup sur la terre et couvrirent toutes les montagnes élevées qui sont sous tout le ciel ; ²⁰ les eaux crurent de quinze coudées au-dessus et couvrirent les montagnes. ²¹ Alors expira toute chair se mouvant sur la terre, les oiseaux et les animaux et les bêtes et toutes les petites bêtes qui fourmillent sur la terre et tous les hommes. — ²² Tout ce qui avait (J) un souffle (d'esprit) de vie dans ses narines, tout ce qui était sur la terre ferme mourut. ²³ Et il fit disparaître toute la substance qui était sur la surface du sol, depuis l'homme jusqu'aux animaux et aux reptiles et aux oiseaux du ciel : ils disparurent de dessus la terre et il ne resta que Noé et ceux qui étaient avec lui dans l'arche. — ²⁴ Et les eaux crurent sur la terre pendant cent cinquante jours²⁹. (P)

passages de 7 à 9 comme ajoutés par le Rédac. : ce sont les mêmes raisons que pour 3^a. — Au v. 9 יהוה au lieu d'Élohim est attesté par LXX, *Sm. Onq.* C'est probablement le vrai texte, ce qui est assez naturel de la part du Rédac. complétant J. Le texte des LXX montrera combien ce remaniement était encore peu fixé : v. 8 : « et des oiseaux purs et des oiseaux non purs, et des animaux purs et des animaux non purs, et de tous les reptiles sur la terre, » etc. Les bêtes pures ou impures viennent deux à deux, c.-à-d. par couples, qu'il n'y eut qu'un couple (animaux impurs) ou sept couples (animaux purs). ¹¹ De P, date exacte et conformité avec l'état du monde d'après ch. 1, de הַיָּם des eaux inférieures et des eaux supérieures : elles se confondent sur la terre de manière à ramener l'état primitif dans lequel la terre n'était pas émergée : c'est comme un chaos temporaire. En entendant מַעֵין dans le sens de *réservoir*, conforme à son étym. on conserve au verbe בָּקַע son sens ordinaire de « fendre ». Les barrages de la voûte céleste qui retient les eaux d'en haut étant ouvertes, celles-ci se précipitent.

²³ ¹² De J, parce que la suite de 11 est 13, que la pluie de quarante jours correspond à v. 4, et enfin parce que d'après P, les écluses du ciel restent ouvertes pendant cent cinquante jours (7 24 8 2). J'assigne ici au déluge une cause naturelle.

²⁴ ¹³ P reprend ici. Dans la pensée du Rédac. ou il y a répétition, ou il entendait בָּא dans le sens du *plus-que-parfait*. Avec lui des LXX, est peut-être pour harmoniser avec v. 7. Il est pourtant bien à noter que chacun des maris n'a qu'une femme.

²⁵ ¹⁴ La description des animaux est de tous points conforme à celle de 1 25 et pour les oiseaux 1 21, avec la distinction de חַיָּה la bête sauvage et de בְּהֵמָה, animaux domestiques et sans distinguer entre purs et impurs comme avait fait J. Les LXX ont traduit comme s'ils avaient לְמִינֵהוּ כֹנֵף עוֹף כָּל comme 1 21. L'expression de TM. ne se trouve que dans Ez. 17 23, c'est une apposition à עוֹף. Comme on trouve plus souvent כָּל avec un seul des deux termes כֹנֵף ou צִפּוֹר, il semble qu'il vaut mieux admettre une dépendance, *tout oiseau de toute aile* que : *tout oiseau, toute aile*, simple apposition désignant par opposition les oiseaux et les insectes.

²⁶ ^{16b} appartient à J. Iahvé se rencontre ici avec un anthropomorphisme très accusé, cf. 2 21. Cela s'entend de la porte quoiqu'elle ne soit pas nommée II Reg. 4 21 Jud. 9 51. Dans le texte de J cela devait se trouver avant v. 12.

²⁷ ^{17a} de P au moins plus probablement, mais de R les quarante jours qui dans les LXX sont augmentés de quarante nuits. Harmonisation progressive avec v. 12.

²⁸ ^{17b} de J, parce que c'est un doublet de v. 18 qui est de P comme tout ce qui suit.

²⁹ ¹⁸⁻²⁴ L'ensemble est de P : mesures exactes de la hauteur, v. 20, du temps, v. 24 ; le v. 21 est absolument dans son style, cf. 6 17 וַיִּנּוּעַ, l'énumération des animaux ; v. 18 הַמִּים פָּנֵי עַל comme 1 2. גִּבּוֹר qui se trouve dans ce v. est donc de P : or il se retrouve 19 et 24. De cet ensemble on détache facilement v. 22, *souffle de vie dans son nez* cf. 2 7 et מוֹת au lieu de גוֹעַ (רוּחַ) ne se trouve pas dans les LXX, c'est une glose de נִשְׁמַת (très rare). Ce qui suit est le pendant exact de 6 7^b et par conséquent du Rédac. qui a pu ajouter, *et ils furent effacés de la terre*, 23^b peut être attribué à J ou à P.

8. — ¹ Alors Élohim se souvint de Noé et de toutes les bêtes et de tous les animaux qui étaient avec lui dans l'arche ; et Élohim fit cesser 'le' vent 'de' dessus la terre et les eaux ³⁰ s'apaisèrent³¹. ² Et les fontaines de l'abîme et les écluses du ciel se fermèrent — et la (J) pluie du ciel s'arrêta, et les eaux s'en allèrent de dessus la terre s'en allant peu à peu — ³ et les eaux diminuèrent au bout de cent (P) cinquante jours³². ⁴ Et l'arche se reposa le septième mois, le 'vingt septième'³³ jour du mois, sur les monts d'Ararat³⁴. ⁵ Et les eaux diminuèrent peu à peu, jusqu'au dixième mois ; dans le dixième mois, le premier du mois, les sommets des montagnes apparurent. — ⁶ Et (J) après quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre de l'arche qu'il avait faite, ⁷ et il lâcha le corbeau³⁵, et il sortit, allant et revenant, jusqu'à ce que l'eau fût séchée sur la terre³⁶. ⁸ Et il lâcha la colombe d'auprès de lui, pour voir si les eaux avaient

³⁰ 8.1. מַעַל הָרוּחַ Conject. cit. au lieu de רוּחַ עַל (fit passer) *un vent sur*.

³¹ 8. 1-5. On attribue ces versets à P, sauf 2^b et 3^a qui seraient de J ; 2^b comme corrélatif de 7 12 et 3^a parce que la même chose est assez dite par P v. 5. On peut cependant se demander comment J fait *revenir* les eaux, puisqu'il n'a pas parlé d'une invasion de la mer. Peut-être faut-il répondre avec s. Jér. : « *Nota, secundum Ecclesiasten, quod omnes aquae atque torrentes, per occultas venas ad matricem abyssum revertantur* » (*Qu. heb.*). Dans J, le terme de 40 jours v. 6 devait se trouver avant la mention de la fin de la pluie.

Au v. 1 il est très étonnant que le vent ait la propriété de calmer les eaux : c'est le contraire de ce qui se passe dans la nature. Les LXX ont supprimé la difficulté : ἐκόπασε τὸ ὕδωρ c.-à-d. : נִקְלַו « et les eaux diminuèrent » comme v. 8 et 11. De même Vg. Mais on ne peut renoncer à וַיִּשְׁכּוּ qui est rare et expressif et que Syr. a rendu. On serait tenté de corriger légèrement : « Élohim fit cesser le vent (הָרוּחַ déterminé, le vent est toujours supposé dans une pareille tourmente) *de dessus la terre* (מַעַל cf. Zach. 3 4) *et les eaux se calmèrent*.

³² 3. הַלֹךְ un autre *inf. abs.* pour qualifier l'action comme se faisant graduellement. Au v. 5 l'*inf. abs.* est même à la place d'un *part.* — מִקְצָה s'emploie aussi du temps, quoique moins fréquemment que מִקֵּץ. Ces 150 jours sont ceux de 7 24. Aussitôt que l'eau cesse de monter, elle commence à diminuer. On ne peut supposer un état stationnaire de 150 jours.

³³ 4. בַּשְּׁבִיעָה עֶשֶׂר d'après LXX Vg ; TM. Sm. Syr. בַּשְּׁבִיעָה עֶשֶׂר le dix-septième.

³⁴ 4. Les LXX : le 27 du mois. Le pays d'Ararat אֲרָרַט = ass. *urartu*, correspond aussi aux Ἀλορόδιοι Hérod. 3 94 7 79. Les désignations de la Bible et des textes cunéiformes sont vagues. Il s'agit en tous cas de l'Arménie. Dillmann entend par l'Ararat, d'après s. Jér. (sur Is. 37 38) et Moïse de Khorène, l'Arménie du nord-est, sur les bords de l'Araxe. La vallée du fleuve est dominée au sud par l'ancien Masis que les chrétiens du pays nomment Ararat, et qui s'élève à 5 150 mètres. Mais cette tradition n'est pas la plus ancienne. Les Targg. en traduisant Qardou et les chrétiens orientaux (Syr. sur Gen. 8 4, saint Éphrem, etc.) anciens font allusion aux monts Carduques, au sud du lac de Van, au-dessus de la rive gauche du Tigre. Ils sont d'accord en cela avec la relation babylonienne telle que nous l'avons dans Bérose.

³⁵ 6. L'épisode des oiseaux de 6-12 est de J, d'après tous les critiques. P ne s'occupe pas de ces détails. — Un texte de Plinie, H. N. 6 83 cité par Tuch, explique l'envoi des oiseaux ; il dit à propos des Indiens : « *siderum in navigando nulla observatio ; septentrio non cernitur, sed volucres secum vehunt, emittentes saepius meatumque earum terram petentium comitantur* ». J qui mentionne les oiseaux n'avait pas dit qu'on voyait le sommet des montagnes : d'après lui Noé qui voit cesser la pluie après les quarante jours se demande si la terre est émergée afin qu'il puisse aborder. Dans la rédaction ces quarante jours se prennent après l'apparition des montagnes. On peut à la rigueur admettre que les montagnes qui avaient apparu n'avaient pas été vues par Noé, mais il serait étrange que le même écrivain après avoir dit que les montagnes ont apparu marquât que Noé se demande si les eaux ont déçu.

³⁶ 7. D'après LXX, Syr. Vg (mais non saint Jér. Quaest. hebr.), le corbeau sortit et ne revint pas jusqu'à ce que la terre fût sèche. Mais on ne peut s'expliquer : jusqu'à ce que la terre fût sèche. Revint-il alors ? On prétend d'ailleurs que le texte est mutilé, en ce qu'il n'indique pas la raison de l'envoi du corbeau : elle se trouve dans LXX (A), mais probablement suppléée d'après v. 8. Ball renvoie donc la mission du corbeau après la mission de la colombe parce que dans le récit babyl. le corbeau ne revint pas, et parce que ce départ est précisément la cause de l'envoi de la colombe. Mais au contraire le corbeau est impropre à sa mission parce qu'il ne veut pas s'éloigner de l'arche ! L'oiseau qui donne le signal du dessèchement est celui qui ne revient pas, et en cela le babyl. et l'hébr. sont d'accord : l'hébr. a changé les rôles du corbeau et de la colombe, mais il est contre l'esprit des deux récits de placer dans le milieu un oiseau qui ne revient pas. Comme on l'a vu par le texte de Plinie, l'oiseau guidait en se rendant à terre. Pour Noé, qui ne pouvait conduire son arche comme un vaisseau, il s'agissait seulement de savoir si la terre était émergée. Après avoir éliminé le corbeau qui ne voulait pas aller à la découverte, Noé, sans attendre sept jours (contre Ball), envoie immédiatement la colombe : « le but de l'exploration, passé sous silence à propos du corbeau, est donné ici pour la première fois parce que la colombe se montre propre à faire l'exploration » (Dill.). Après son retour seulement il y a lieu d'attendre, puisqu'elle n'a

décru sur la surface du sol,⁹ et la colombe ne trouva pas de place pour la plante de ses pieds, et elle revint vers lui dans l'arche, parce que les eaux étaient encore sur la surface de toute la terre, et il tendit la main et la prit et l'introduisit auprès de lui dans l'arche.¹⁰ Et il 'attendit'³⁷ encore sept autres jours et il lâcha de nouveau la colombe de l'arche³⁸,¹¹ et la colombe revint vers lui au temps du soir, et voici, du feuillage³⁹ d'olivier, un brin dans son bec, et Noé comprit que les eaux avaient déchu de dessus la terre.¹² Et il attendit encore sept autres jours, et il lâcha la colombe et elle ne revint plus vers lui. —¹³ Et dans (P) la six cent unième année, le premier mois et le premier du mois, les eaux se séchèrent sur la terre — et Noé enleva le couvercle de (J) l'arche, et il vit et voici que la surface du sol se séchait⁴⁰. —¹⁴ Et (P) dans le deuxième mois, le vingt septième jour du mois, la terre fut sèche.

¹⁵ Et Élohim dit à Noé : ¹⁶ Sors de l'arche, toi, ta femme et tes fils et les femmes de tes fils avec toi⁴¹, ¹⁷ fais sortir avec toi toute bête qui est avec toi, de toute chair, les oiseaux et les animaux et tous les reptiles qui rampent sur la terre, et qu'ils fourmillent sur la terre, qu'ils fructifient et se multiplient⁴² sur la terre. ¹⁸ Et Noé sortit et ses fils et sa femme et les femmes de ses fils avec lui : ¹⁹ toutes les bêtes 'et tous les animaux et tous les oiseaux et tous les reptiles qui rampent'⁴³ sur la terre, selon leurs familles, sortirent de l'arche⁴⁴. — ²⁰ Et (J) Noé bâtit un autel à Iahvé et il prit de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs et il offrit des holocaustes⁴⁵ sur l'autel⁴⁶. ²¹ Et Iahvé odora l'odeur d'apaisement⁴⁷, et Iahvé dit dans son

rien trouvé d'émergé, et de même pour la seconde expédition. Cependant comme le v. 10 mentionne *encore sept autres jours*, il faut supposer quelque part : *il attendit sept jours*, qui seront très bien placés après la cessation des quarante jours de pluie. Le texte de J était donc probablement : *Après quarante jours (v. 6) la pluie cessa (v. 2) et Noé attendit sept jours* (conject. crit.) *et il ouvrit*, etc.

³⁷ ¹⁰ נִיחָל *impf.* de חָלַל, *il commença*, mais il est impossible que ce ne soit pas le même verbe que v. 12 נִיחָל *il attendit*, de יָחַל employé ordinairement dans ce sens. Dans ce dernier cas les Mass. ont ponctué *Niph'al*, que *Sg St., Ges.* ¹² corrigent en נִיחָל, *pi'él*. *Ball* préfère les deux fois נִיחָל.

³⁸ ¹⁰ וַיִּחַל Comme v. 12 au lieu de וַיִּחַל. *Sm.*, les deux fois וַיִּחַל.

³⁹ ¹¹ עֵלֶה non pas *une feuille*, mais collect. *du feuillage*. — טָרֵף en hébr., quoi qu'il en soit de l'ar., ne peut signifier *frais*, mais *un brin coupé*, les LXX κάρφος : d'ailleurs il ne pouvait être que très frais. L'olivier était-il déjà un signe de paix (II Macc. 14 4) ? La colombe revient tard, elle a trouvé déjà à s'occuper.

⁴⁰ ¹³ s. P qui revient ici avec ses chiffres exprime avec précision l'état des choses : les eaux vont se desséchant et la terre est sèche. חָרַב et יָבֵשׁ sont opposés comme Is. 19 5, Is. 14 11, Jer. 50 38. Dans ce contexte ¹³ ne peut être qu'un parallèle de J : la surface du sol va se desséchant. Noé qui a ouvert la fenêtre pour faire partir les oiseaux ouvre ici le toit pour mieux voir par lui-même.

⁴¹ ¹⁵⁻¹⁹ De P dont on reconnaît la phraséologie développée avec une double énumération des bêtes que le même P a introduites dans l'arche, et la bénédiction pour la fécondité comme 1 22 et 9 7.

⁴² ¹⁷ הִרְבָּה Q. pour הִרְבָּה K. paraît une fantaisie des Mass. (*Ball*). Les LXX prennent les verbes à l'*impt.* et *Ball*. aussi à cause de 9 7. Mais l'homme existant cette fois, l'ordre de se multiplier est donné directement à l'homme 9 7 et indirectement aux bêtes ; 1 22 l'homme n'était pas encore sur la terre.

⁴³ ¹⁹ וְכָל הַרֶמֶשׂ הָרֶמֶשׂ וְכָל הָעוֹף וְכָל הַבְּחֵמָה וְכָל הָעוֹף LXX, *Vg.* ; TM. *tout reptile et tout oiseau, tout rampant*.

⁴⁴ ¹⁹ Le texte des LXX est manifestement mieux ordonné.

⁴⁵ ²⁰⁻²² Noé offre un sacrifice à Iahvé. Avec ce nom divin reparaît la distinction des animaux purs et impurs, en parallélisme avec les préliminaires du déluge 6 5 et quelques expressions favorites de J. Si le Rédac. n'a rien changé, il faut reconnaître avec *Dill.* qu'il a très heureusement placé cette révélation des dispositions du cœur de Iahvé avant l'alliance conclue entre Élohim et Noé.

⁴⁶ ²⁰ L'autel est mentionné pour la première fois, ainsi que les holocaustes ; il y a là une intention de J si attentif à marquer le développement des institutions. Quoique Iahvé laisse désormais les choses naturelles suivre leur cours, le culte est plus parfait. Noé sacrifie de tous les animaux purs ; une énumération ne convenait pas pour cette époque.

⁴⁷ ²¹ נִיחָ de נִיחָ *l'apaisement*, cette seule fois avec l'art. dans l'expression rituelle *l'odeur d'apaisement*, ce qui marque que le sacrifice est exaucé. Iahvé parle à son cœur, cf. 6 6 et fait allusion à ce qui se forme de pensées dans l'homme cf. 6 5. — בְּעִבּוֹר les LXX ne supposent pas ici de var. comme 3 17, car διά τὰ ἔργα n'est qu'une traduction de בְּעִבּוֹר, bien différente de ἐν τοῖς ἔργοις (contre *Dill.* et *Ball*) : à cause des œuvres de l'homme n'est pas synonyme de : dans le travail de l'homme. La mauvaise disposition de l'homme qui avait attiré le châtement est ici alléguée comme une cause de tolérance : « Les péchés irritent Dieu et attirent ses

cœur : je ne maudirai plus le sol à cause de l'homme, car la pensée du cœur de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse et je ne frapperai plus de nouveau tous les vivants comme j'ai fait.
²² Dorénavant⁴⁸, tous les jours de la terre, la semence et la moisson et le froid et le chaud et l'été et l'hiver et le jour et la nuit ne cesseront plus.

9. — ¹ Et Élohim bénit Noé⁴⁹ et ses fils et il leur dit : Fructifiez et (P) multipliez-vous⁵⁰ et remplissez la terre, ² et vous serez un objet de crainte et d'effroi⁵¹ pour toutes les bêtes de la terre et pour tous les oiseaux du ciel et pour tout ce qui se meut sur le sol et pour tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains. ³ Tout ce qui se meut en fait⁵² de vivants vous servira de nourriture, je vous donne tout [cela]^{48b} comme la verdure des plantes. ⁴ Seulement vous ne mangerez pas la chair avec son âme (avec son sang)⁵³ ⁵ et cependant je

châtiments, mais la concupiscence, le penchant au mal, la difficulté de pratiquer la vertu et de résister au mal, touchent sa bonté et attendrissent sa miséricorde. (*Calmet*) » L'auteur a d'ailleurs attribué la patience de Dieu au sacrifice, au moins comme occasion : dans sa pensée il ne cessera plus et sollicitera toujours la grâce.

⁴⁸ ²² דָּרְנָא Dorénavant. Ball conjecture עַד, jusqu'à. Les LXX n'ont rien, mais leur *accus.* comme le latin *cunctis diebus* répond plutôt à עוֹרָא. Il n'y a en Palestine que deux saisons : celle des pluies ou saison froide qui inaugure les semailles, celle de la chaleur et de la moisson. *Été et hiver*, semble moins parallèle à ce qui précède que *hiver et été* ; peut-être ces deux mots sont-ils mieux ainsi en parallèle avec le jour et la nuit. Ce n'est pas que le déluge ait détruit l'ordre des saisons ; Dieu promet que les travaux de l'homme qui suivent le cours des saisons ne seront plus troublés et que toutes choses suivront la voie marquée considérée ici comme une ordination bienfaisante pour l'homme (Ps. 74 16 ss). Ce petit morceau, si nettement Jahviste, montre que le nom divin dans les LXX est facilement changé par harmonisation : v. 20 B τῷ Κυρίῳ et A τῷ Θεῷ, et ensuite A et B κῦριος ὁ θεός. De même que dans ch. 4 ils ne remplacent pas θεός par Κύριος, mais vice-versa, ou ils ajoutent ὁ θεός Κύριος. Ils ont donc eu pour but d'adoucir pour leur public la différence qui résultait du changement de noms. Cela fait comprendre le procédé du Rédac. dans les ch. 2 et 3. On ne peut, en présence de ces variantes, prétendre que l'argument tiré du nom divin manque de base, car il est naturel que les LXX aient penché pour le nom de Dieu qui répondait mieux aux besoins et aux habitudes des Grecs ; c'est une harmonisation avec leur milieu, ce n'est pas, du moins en général, le texte primitif. Au contraire s'ils ont Κύριος au lieu d'Élohim, leur texte mérite la préférence, car ils ne se souciaient pas d'introduire le nom réservé là où il n'était pas.

⁴⁹ ⁹ ¹⁻¹⁷. L'ALLIANCE AVEC NOÉ, d'après P, se reliant à 8 19. Il n'y a pas de doute sur ce style ; on reconnaîtra les expressions de P dans ch. 1 et dans le récit du déluge.

⁵⁰ ¹. La bénédiction de la fécondité, comme 1 28.

⁵¹ ². *Votre crainte et votre terreur, suff. objectifs*, « la crainte et la terreur que vous inspirez ». L'homme était dès sa création le seigneur de tous les êtres vivants (1, 26 et 28) ; après le péché l'état de paix idéale n'existant plus, les animaux ne respectent la domination de l'homme que par crainte.

⁵² ³ — דָּנִי a été interprété par *Keil, Del., etc.* comme כִּי distributif : *en fait de...* mais il n'y a pas auparavant de proposition générale dont ce כִּי indiquerait les membres ; par *Dill.* dans le sens de *avec*, de sorte que *les animaux, etc., avec tout, etc.,* seraient le sujet de נִתְּנָו que TM. joint à ce qui précède. Mais la construction serait trop embarrassée ; il vaut mieux couper et traduire comme les LXX, כִּי dépendant de *your terreur*, comme syn. de עַל et נִתְּנָו s'appliquant à tous (*Budde, etc.*). Les LXX δέδωκα et Sm. נִתְּנָו je l'ai donné. *Knobel* remarque que les animaux domestiques בְּהֵמָה ne figurent pas dans ce contexte parce qu'ils ne sont pas des ennemis que l'homme doit terroriser ou détruire.

— אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאֲדָמָה ce dont la terre se remue est une tournure bien étrange qui se retrouve Lev. 20 25, mais que toutes les *Verss.* rendent par à peu près ; — רִמַּשׁ הָאֲדָמָה comme 1 25 serait beaucoup plus naturel.

^{48b} ³. Permission de manger tout ce qui vit, sans distinction expresse d'animaux purs ou impurs ainsi que les plantes qui avaient été considérées dans l'état de paix comme la nourriture normale des hommes (1 29).

⁵³ ⁴. אֵךְ employé deux fois (v. 5) ne constitue pas une double exception qui limite la souveraineté humaine, car la défense de tuer l'homme ne se rattache pas à la permission de manger de la viande. Le premier est une exception à la permission donnée : manger de tout *excepté* avec le sang ; le second explique la permission donnée, parce que le sang humain *seulement* est réservé par Dieu. — רִמָּו est en apposition avec בְּנִפְשׁוֹ sans être nécessairement une glose postérieure. La vie vient de Dieu : il permet à l'homme de tuer pour se nourrir, mais il est bien entendu qu'on ne doit pas manger de bête vivante, ni même avec son sang, car le sang étant considéré comme le principe vital dans les idées courantes, manger une bête avec son sang, c'est pour ainsi dire la manger vivante. Ce qui est ici assez étonnant, c'est que le principe de ne pas manger de sang (Lev. 3 17 7 26 ss. 17 10 ss. Dt. 12 16 ss. 15 23) ni de viande non saignée (Lev. 19 26, I Sam. 14 32 ss. Ez. 33 25) qui est mosaïque, soit intimé ici à l'humanité tout entière. D'ailleurs les expressions du précepte noachique et celles du précepte

redemanderai votre sang à vous⁵⁴, je le redemanderai à toute bête et à l'homme : à chacun par rapport à son frère je redemanderai l'âme de l'homme. ⁶ Celui qui répandra le sang de l'homme, son sang sera répandu par l'homme, car Dieu a fait l'homme à son image⁵⁵. ⁷ Et vous⁵⁶, fructifiez et multipliez-vous, fourmillez sur la terre⁵⁷ et 'dominez'-la. ⁸ Et Élohim dit à Noé et à ses fils avec lui : ⁹ Voici que j'établis mon alliance avec vous et avec votre race après vous, ¹⁰ et avec toute âme vivante qui est avec vous, les oiseaux, les animaux et toutes les bêtes de la terre⁵⁸ avec vous, tout ce qui est sorti de l'arche⁵⁹. ¹¹ Et j'établis mon alliance⁶⁰ avec vous et toute chair ne sera plus exterminée par les eaux du déluge et il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre. ¹² Et Élohim dit : Voici le signe de l'alliance que j'accorde entre moi et vous et toute âme vivante qui est avec vous, pour les générations à jamais. ¹³ Je place mon arc dans les nuages et il sera en signe d'alliance entre moi et la terre. ¹⁴ Et lorsque j'aurai rassemblé des nuages sur la terre et que l'arc paraîtra dans les nuages, ¹⁵ alors je me souviendrai de mon alliance qui est entre moi et vous et toute âme vivante et toute chair et les eaux ne seront plus un déluge pour détruire toute chair. ¹⁶ Et l'arc sera dans les nuages et je le

mosaïque ne sont pas les mêmes ; celui du mosaïsme était fondé sur la valeur expiatrice du sang. Les Apôtres ont ordonné d'abord de s'abstenir *a sanguine et suffocato* (Actes 15 29), mais dès le temps de *S. Aug.* (cont. Faust. 32 13) on considérait cette défense comme un ménagement envers la loi juive, si bien que quelques-uns ont cru que Dieu n'avait interdit à Noé que la viande crue ou vivante, **בשר חי** I Sam. 2 15. Mais le texte énoncé ici ne comporte pas d'autre explication que le précepte mosaïque.

⁵⁴ ⁵ **לנפשתיכם דמכם** expliqué diversement, **ל** rend moins ici le *dativ. commodi* : dans l'intérêt de vos vies, que le *génit.* parce que le *suff.* existant déjà **דמכם** empêche un second *suff.* — **נפשתיכם** est syn. de « à vous-mêmes ». Nous employons en français à de la même manière : *votre sang à vous : « Aequè recte scribi potuisset : אֶתְּם דְּמַכֶּם » (Mauner).*

— **אחי איש** Sans la copule ajoutée par *Sm. Syr. Vg., de manu viri et fratris ejus* ; *Dill.* explique **אחי איש** selon le génie des langues sém. qui mettent le nom en tête de la phrase et à la fin le pronom qui le représente : *de la main du frère de chacun...* Cela aurait un sens très clair si on l'entendait du frère de la victime ; Dieu ordonnerait aux parents de venger leurs proches. Mais il n'est pas question de cela ici, c'est Dieu qui se pose en vengeur. Il faudrait supposer que le frère de chacun est simplement une apposition à l'homme, insinuant que tous les hommes sont frères... ce serait bien obscur. *Bud.* a donc raison de prendre ces mots (283-289 six pages !) pour une locution toute faite signifiant *les uns les autres* ; l'ex. de Zach. 7 10 est décisif dans ce sens.

⁵⁵ ⁶ **באדם** par le ministère des hommes, d'une manière vague ; il ne s'agit ici ni des témoins parmi lesquels se fait le jugement, *Trgg.*, ni des parents spécialement. Le principe posé sera développé plus tard. **עשה** le sujet est Dieu, cette tournure a pour but de ne pas dire : j'ai fait l'homme à mon image, qui aurait paru trop anthropomorphique ; donc litt. : *car à l'image d'Élohim il a fait l'homme*. La *Vg.* dans un sens impersonnel : *factus est*. **עשתי** LXX, peut être simplement pour la commodité de la traduction.

⁵⁶ ⁷ La répétition de **רבו** TM. est si insignifiante qu'on doit préférer **ררו** avec les LXX comme 1 28, qui vient très bien après la mention de l'image de Dieu.

⁵⁷ ⁷ **ררו** LXX ; TM. *Sm.* **רבו** et multipliez-vous, *Syr. hex., Copt, Eth., Arm.*

⁵⁸ ¹⁰ **הארץ לכל חית** toutes les bêtes de la terre.

⁵⁹ ¹⁰ **לכל מכל** ne peut signifier aussi bien ceux qui sont sortis de l'arche que les autres, car il n'y a plus d'animaux que ceux qui sont sortis de l'arche. **מכל** n'est que le **מן** explicatif comme 6 2, 7 22, mais il faudrait alors que **ל** soit pris dans le même sens. Les LXX retranchent **לכל חית הארץ**.

⁶⁰ ^{11a} **β** pourrait très bien être de J, comme conclusion de 8 22. La même idée est suffisamment exprimée dans P par ^{11b} **מי המבול** est de J 7 7, 10. Il est très vraisemblable que J avait déjà l'histoire de l'arc-en-ciel, et quoiqu'on n'ait pas déterminé son texte dans ce morceau, on peut remarquer que l'apparition de l'arc est mentionnée deux fois avec la réminiscence qu'il suggère et que tantôt c'est Dieu qui place l'arc, tantôt il semble apparaître de lui-même. Il faut remarquer aussi que v. 16 les LXX n'ont pas *entre Élohim*, mais *entre moi*. On pourrait attribuer à J v. 14 : *lorsque je rassemblerai des nuages sur la terre*, v. 16 *l'arc sera dans les nuages*, et je le verrai pour me souvenir du pacte éternel ; le reste aurait été ajouté par le Rédac. pour assimiler le **עולם**

ברית conclu avec la nature 8 22 au pacte noachique, dans le genre de ses remaniements 6 7, 7 3. 8. 9. L'arc convient même plus à J qu'à P, puisque pour J le déluge a eu lieu par suite des pluies. — L'auteur ne dit pas que l'arc-en-ciel paraîtra pour la première fois, mais que désormais il servira de signe. C'est la manière de P qui prend certains objets moins en eux-mêmes que pour leur valeur symbolique. L'arc fait son entrée dans le monde comme symbole.

verrai pour me souvenir de l'alliance éternelle entre Élohim et toute âme vivante et toute chair qui est sur la terre. ¹⁷ Et Élohim dit à Noé : Voilà le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair qui est sur la terre.

1. CRITIQUE LITTÉRAIRE

Le récit du déluge est considéré depuis longtemps comme la position la plus forte de la théorie documentaire. C'est donc le lieu d'étudier ses procédés et de montrer qu'ils sont légitimes. Les harmonistes paraissent supposer que les documentaires leur opposent simplement des répétitions, et croient résoudre l'objection en montrant que les doublets prétendus ne sont pas de pures répétitions et forment en effet un récit suivi ; de plus ils défient leurs adversaires de produire deux récits complets du déluge. Mais, en réalité, les documentaires ne nient pas que les documents aient été groupés en un récit suivi, et ne prétendent pas que les doublets soient de pures répétitions, auquel cas, ils ne pourraient plus alléguer deux auteurs. Ils n'ont pas non plus à fournir deux récits complets, soit parce que le Rédacteur inspiré a pu ôter ce qui eût fait trop évidemment double emploi, soit parce que chaque auteur n'était pas obligé de reproduire tout ce qu'il y avait dans l'autre. Ils s'offrent seulement à prouver que le récit du déluge contient la trace de deux récits subsistants, fondus en un seul. Et voici comment on peut procéder. Prenons pour point de départ ce fait, que Dieu figure tantôt sous le nom de Iahvé, tantôt sous le nom d'Élohim. Cela a peu d'importance, le même auteur, conscient de l'unité réelle de Dieu, peut employer les deux vocables pour varier son style. Nous ne demandons même pas aux harmonistes la raison de ce changement. Mais, prenant les passages qui contiennent ces noms divins, nous voyons figurer pour Iahvé (**J**) une cause morale du déluge, un choix d'animaux purs ou impurs, un sacrifice qui apaise Iahvé, une promesse de ne plus troubler l'ordre de la nature ; tandis qu'une autre série de morceaux contenant Élohim (**P**) exprime d'une manière différente la cause morale du déluge, le nombre des animaux, sans distinction de purs et impurs, une bénédiction de fécondité accordée à la nouvelle humanité, un pacte de ne plus amener le déluge. Disons bien haut qu'il n'y a pas de contradiction dans le fond, tout cela peut se concilier si bien que le Rédacteur a su en faire une seule histoire, mais constatons que les mêmes choses sont dites d'un point de vue un peu différent. Et alors, réfléchissant sur la différence des noms divins, nous constatons que Iahvé se présente trois fois **6 6**, **7 16**, **7 21**, avec un caractère de familiarité, disons des anthropomorphismes, qui sont la partie la plus touchante du morceau, mais qui ne sont point le fait d'Élohim. Nous avons donc là comme deux noyaux d'observations. Nous remarquons maintenant dans chacune de ces catégories des expressions particulières ; ce n'est pas la même manière de rendre les mêmes choses, et ces petits changements se produisent avec une parfaite conséquence. Iahvé a fait allusion aux dispositions intimes de l'homme (**6 3**), cause du déluge, il y reviendra (**8 21**) dans la promesse de ne plus punir l'humanité ; Iahvé avait souffert dans son cœur (**6 6**), il prendra sa décision dans son cœur (**8 21**) ; Iahvé avait distingué les animaux purs et impurs (**7 1**) et on offre les animaux purs en sacrifice à Iahvé (**8 20**). Au contraire Élohim avait promis le pacte (**6 18**), et il le donne (**9 9**) ; il avait voulu *détruire* (**6 17**), et il promet de ne plus *détruire* (**9 11**).

— Il n'est pas étonnant que le même auteur se répète et qu'il se répète en variant ses expressions, c'est très vrai ; mais il est étonnant que le même auteur écrive une suite de doublets parallèles, de manière à ce que les deux doublets qui racontent le même fait ne soient jamais dans le même style, et que chacune des deux séries soit parfaitement d'accord avec elle-même. Jusqu'à présent nous n'avons commis, semble-t-il, aucune pétition de principe, mais aussi nous sommes loin d'avoir deux récits du déluge. Sera-ce un jeu indigne de la critique, maintenant que nous avons des noyaux de cristallisation, d'y rattacher des fragments épars ? Nous sommes en présence de deux blocs de différente nature : les petits morceaux

détachés iront à celui auquel ils ressemblent. Nous pouvons bien appeler **J** le document qui emploie Iahvé. Puisqu'il a assigné comme cause au déluge une pluie de quarante jours (7 4), nous lui attribuerons la cessation de la pluie et le terme de quarante jours (8 2. 6). Au contraire, **P**, (sigle pour le document qui emploie ici Élohim) ayant marqué comme terme du déluge la fermeture des sources de l'abîme et des cataractes du ciel 8 2, il est naturel de croire que c'est lui qui les a ouvertes (7 11). Et de même pour les expressions. Puisque **J** a employé le terme très rare de substance (7 4), nous lui donnons le passage où le même terme reparaît (7 23) ; et il se trouve que justement nous avons là *effacer, la surface de la terre*, qui sont de **J** (6 7).

En poursuivant cette analyse, on arrive aux résultats suivants :

1° Ce sont deux récits complets, comme le prouvent les doublets suivants : La cause morale du déluge et la faveur accordée à Noé 6 5-8 et 7 1-13 ; entrée de Noé dans l'Arche, 7 7 et 7 13-16 ; commencement du déluge 7 11 et 7 12 ; croissance des eaux 7 17 et 7 18 ; destruction des vivants, 7 22 ss. et 7 21 ; cessation du déluge 8 2^b et 8 1-2^a ; décroissance des eaux 8 3^a et 8 3^b-6 ; dessèchement de la terre 8 13^b et 8 14. Ce sont là deux histoires du déluge. **J**, que nous avons toujours placé en premier lieu dans cette énumération, n'a pas, il est vrai, l'ordre de bâtir l'Arche, la mention de son arrêt et la sortie de Noé, mais il ne manque à **P** que l'ordre précis et prochain d'entrer dans l'Arche.

2° Ce sont deux récits distincts, comme le prouvent les différences suivantes : dans **J**, la cause du déluge est seulement la pluie, dans **P** c'est l'ouverture des sources de l'abîme et des cataractes du ciel, et la fin est naturellement proportionnée, cessation de la pluie pour **J**, fermeture des réservoirs pour **P**. Dans **J**, on prend 7 paires d'animaux purs et une paire d'animaux impurs, dans **P** on prend, sans distinguer, une paire de tous les animaux. **J** a en plus l'histoire des oiseaux, **P** celle de l'arc-en-ciel, qui cependant devait se trouver aussi dans **J**. **J** met en relief la valeur du sacrifice, le nouvel esprit de miséricorde, **P** accentue l'alliance et la bénédiction de fécondité. Enfin la durée n'est pas la même : nous allons y revenir. Il semble donc bien que nous avons affaire à deux documents et à deux auteurs.

3° Ce sont deux récits qui ont pu sans inconvénient être fondus en un seul, comme le prouve l'heureuse disposition du tout. Il a fallu probablement supprimer de **J** l'ordre de fabriquer l'Arche, le seul morceau important qui lui manque, et où **P**, toujours détaillé dans ses mesures, s'imposait pour ainsi dire. Mais ce que nous constatons, c'est la fusion des éléments ; toutes les distinctions que nous avons signalées pouvant facilement se résoudre dans l'unité. La pluie n'empêche pas qu'on parle ensuite des réservoirs du ciel. La distinction des animaux purs et impurs paraît une expression précise à l'occasion de l'entrée prochaine de Noé dans l'Arche. L'épisode des oiseaux et celui de l'arc-en-ciel ne sont nullement en contradiction. Le sacrifice et la résolution prise par Iahvé dans son cœur préparaient bien la bénédiction et la promulgation du pacte. Nous avons donc deux documents, deux auteurs et un rédacteur. La chronologie est une difficulté spéciale que nous devons examiner avec quelque étendue.

2. DURÉE DU DÉLUGE

J et **P** ont chacun leur comput. Celui de **J** est proportionné à la cause physique du déluge. Le temps de la pluie est fixé à quarante jours, chiffre qui marque une continuité de pluie considérable, sans dépasser le temps de la saison pluvieuse en Babylonie (7 12). Cette période est précédée d'un temps d'avertissement de sept jours (7 4) et suivie d'une triple série de sept jours (8 10.12 qui supposent sept premiers jours). Les chiffres sont symboliques et presque sacrés ; 7 et 40 désignent une *petite* et une *longue* époque.

La chronologie de **P** est plus compliquée. On a même pensé (*Ewald, Schrad. Dill.*) qu'elle contenait des vestiges de deux computes, parce qu'on compte ordinairement par mois et par jours, mais une fois par une période de 150 jours qui ne concorderait pas avec les autres dates. Voici les faits :

- 7 11. Le 17 du 2^e mois, commencement du déluge ; d'après les LXX, le 27 du 2^e mois.
- 8 4. Le 17 du 7^e mois, l'arche s'arrête sur les montagnes d'Ararat ; d'après les LXX et la *Vg.*, le 27 du 2^e mois.
- 8 5. Le 1^{er} du 10^e mois, on voit le sommet des montagnes.
- 8 13. Le 1^{er} du 1^{er} mois de la seconde année, les eaux se sont écoulées.
- 8 14. Le 27 du 2^e mois, la terre est sèche, Noé sort de l'Arche.

On convient que le premier mois s'entend du mois de Tichri, l'année commençant à l'automne.

D'autre part, le 150^e jour après le commencement du déluge, les eaux commencent à décroître. *Dill.* objecte que les Hébreux comptant par années lunaires, les cinq mois, depuis le 17 du 2^e jusqu'au 17 du 7^e, ne font que 147 ou 148 jours et que par conséquent l'Arche se serait arrêtée avant que les eaux aient commencé à décroître. Ce serait, à la rigueur, possible, puisque l'Arche a dû toucher par son fond, assez profondément immergé, mais cela paraît contre la suite et l'esprit du récit. Donc, d'après *Dill.*, ces 150 jours seraient le reste d'un autre comput plus ancien, qui ne concorderait pas parfaitement. Mais il serait étonnant que **P** ou le Rédacteur n'aient pas vu cette difficulté. Elle n'est d'ailleurs pas insoluble. *Budde* a supposé que le calcul était fait par à peu près, avec des mois de 30 jours. De cette manière, le 150^e jour est précisément celui de l'arrêt de l'Arche. Cependant, outre que l'usage de mois de 30 jours cinq fois de suite dans une année lunaire n'est pas admissible, on aimerait à ce que l'Arche ne touche qu'après une certaine diminution, ce serait plus conforme au texte. Nous chercherons la solution dans une comparaison entre le texte des LXX et TM. Au premier abord, il semble que le déluge des LXX a duré dix jours de moins que celui de TM., ayant commencé 10 jours plus tard et finissant en même temps. Mais ce n'est là qu'une apparence. Les LXX savaient que l'année des Hébreux était l'année lunaire de 354 jours ; si donc le texte ajoutait 10 jours à cette année, commençant le 17 et finissant le 27, il n'y avait en tout que 364 ou 365 jours de déluge. C'était cette somme qu'il fallait conserver, et comme en Égypte l'année était de 365 jours, on pouvait se contenter d'une année et pour cela retarder de 10 jours le commencement du déluge. La première variante s'explique donc par un but intentionnel. Mais la seconde variante, arrêt le 27 du 7^e mois, soutenue cette fois par la Vulgate, offre la solution demandée et doit être acceptée, si elle permet d'expliquer plus facilement le texte. Le calcul doit, pour les Hébreux, suivre l'année lunaire : le 17 du 2^e mois étant le 46^e jour $\frac{1}{2}$, après les 150 jours nous avons 196 jours $\frac{1}{2}$ depuis le commencement de l'année : d'après TM., l'Arche se serait arrêtée le 17 du 7^e mois, soit le 194^e jour $\frac{1}{2}$, donc avant la diminution des eaux, ce qui est contre l'intention de l'auteur. D'après les LXX, l'Arche ne s'arrête que le 204^e jour $\frac{1}{2}$, soit 8 jours après que l'eau a commencé à décroître. Il reste justement 149 jours $\frac{1}{2}$ pour que l'eau coule. Ceci nous donne une concordance très saisissante de chiffres ronds. Ce qui reste de l'année après le 17^e jour du 2^e mois est de 307 jours. On en prend 7 entre le point maximum des eaux et l'arrêt de l'Arche qui marque le commencement sensible de la décroissance : les 300 qui restent sont partagés en deux périodes de 150 jours. La dernière période de 150 jours est subdivisée en deux périodes de 60 et 90 jours.

Les montagnes apparaissent après 60 jours, et, après un intervalle naturellement plus long, l'eau a cessé de couler. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à des mois de 30 jours pour

toute l'année ni de supposer que les 150 jours sont une épave d'un autre comput. Ils partagent au contraire le temps du déluge en deux. Tout en travaillant à résoudre la difficulté, nous avons pu constater le caractère systématique de la chronologie de **P**. Le déluge dure une année lunaire + 10 jours, ou une année solaire, et ce temps même est partagé en périodes qui s'équilibrent, le temps, pendant lequel la terre sèche complètement, étant encore égal, + les 10 jours, au temps qui précédait le déluge dans la première année.

Mais le comput de **J** n'est-il pas en contradiction avec celui de **P** ? Il est évident qu'en lui-même, il assignait au déluge une durée beaucoup plus courte, et si le Rédacteur les a fondus ensemble, c'est que cela n'avait aucun inconvénient, son but n'étant pas, comme nous le verrons, d'écrire une histoire précise. Il devait cependant arriver à une certaine unité littéraire, et c'est ce qu'il a fait avec un rare bonheur. Les sept jours d'avertissement se placent sans difficulté avant la première date de **P** (7 16) ; les quarante jours de pluie 7 12 sont compris dans les 150 d'inondation. Les 40 jours de 8 6 ne sont plus ici, comme dans **J**, les mêmes que les 40 jours de pluie, dont on mentionnerait simplement le terme, ils comptent à partir du 1^{er} jour du 10^e mois, mais ils tiennent largement dans l'intervalle qui va jusqu'au 1^{er} mois de la 2^e année, même avec les 21 jours consacrés à l'envoi des oiseaux. Il n'est pas dit dans **J** quand Noé sortit de l'Arche. Les chiffres de **J** dans le contexte du Rédacteur n'ont donc plus leur sens primitif, mais, ainsi placés, ils s'encadrent parfaitement dans ceux de **P**, sans changer la somme totale de jours, telle que **P** l'avait fixée. Il résulte seulement du procédé du Rédacteur, qu'il ne considérait du moins pas les chiffres de **J** comme historiques : et cependant, dans leur simplicité, dans leur proportion avec le temps des pluies, ils avaient un caractère plus naturel que ceux de **P**. Concluons donc que le comput tout entier, par le simple examen exégétique, nous apparaît comme un calcul arithmétique semblable à la chronologie des patriarches : le déluge a été généralisé dans sa durée, précisément pour se présenter à nous dans toute sa portée symbolique. Mais avant de traiter du caractère du récit du déluge, nous devons le comparer aux récits babyloniens. Cela importe d'autant plus qu'on a tiré de cette comparaison un argument contre la distinction des sources.

3. LE DÉLUGE BABYLONIEN

Il était connu depuis longtemps par Béroze. Nous possédons de plus un long document cunéiforme auquel est venu s'adjoindre le fragment découvert par le P. Scheil (*RB*. 1898, p. 6). Le plus considérable des deux récits cunéiformes, plus semblable dans l'ensemble au récit Iahviste qu'à celui de **P**, contient cependant une partie propre à **P**, l'ordre de bâtir le vaisseau avec sa description. Il contient aussi l'arrêt au mont *Nisir*, qui se trouve dans **P** sous la forme de monts du pays d'Ararat. Personne ne prétend qu'il est composé de deux documents : on conclut de cette unité à l'unité du récit biblique tel que nous le trouvons dans la Genèse, et par conséquent on prétend que la distinction de **J** et de **P** n'a pas de raison d'être. — Mais l'argument n'a de portée qu'à une condition : c'est que le récit de la Genèse soit la reproduction stricte du document cunéiforme ; encore serait-il possible de supposer que **J** n'ayant reproduit que certaines parties, **P** s'est attaché à d'autres. En réalité la ressemblance est très éloignée dans les détails. D'une manière générale, le récit cunéiforme ressemble beaucoup plus à **J** qu'à **P**. Il a comme **J** un délai fixé avant le déluge, l'ordre précis d'entrer, la porte fermée, la pluie (7 jours au lieu de 40), les oiseaux, le sacrifice, et comme **J** il ajoute les jours les uns aux autres, sans compter jamais par année et par mois. Ce qu'il a de commun avec **P** est-il si ressemblant ? Un vaisseau est-il un coffre ? et ne peut-on pas supposer que le texte de **J** a disparu ici parce qu'il contenait un vaisseau qui ne pouvait coïncider avec l'Arche de **P** ? Quant à l'arrêt au mont *Nisir*, dans **P** les monts d'Ararat, n'est-il pas vraisemblable, comme M. de Girard l'a supposé⁶¹, que **J** contenait aussi un point d'arrêt et plus semblable à

⁶¹ *Revue Thomiste*, janv. 1894.

celui du texte babylonien ? On ne peut donc pas conclure de l'unité d'un texte à celui d'un autre, tant qu'il ne sera pas démontré que le second est la copie du premier. Or les auteurs qui font cette objection au système documentaire tiennent beaucoup à établir que le récit hébreu a son originalité propre et n'est pas un emprunt littéraire tardif ; ils affirment avec raison, que ce sont deux échos d'un même souvenir.

Ce qui caractérise en effet l'emprunt littéraire, c'est l'emploi de certains mots, de certaines tournures, beaucoup plus que le fond des choses qui peut émaner d'une tradition commune. Par exemple, le récit d'Abydène et celui de Bérose dépendent évidemment de documents babyloniens ; mais combien le récit biblique est plus indépendant ! Le mot technique du déluge n'est pas le même dans les deux récits. Un seul rapprochement est très remarquable, c'est celui des oiseaux. Mais nous avons vu par Plin que l'exploration par les oiseaux était commune dans l'antiquité. Le texte hébreu change les situations du corbeau et de la colombe, et la branche d'olivier est un trait palestinien qui serait difficilement venu à la pensée d'un imitateur. Pourtant nous ne prétendons pas que les deux traditions soient complètement parallèles. Celle des Hébreux doit dépendre de celle de Babylone, dont la civilisation est antérieure. Les Hébreux ont donc pu emporter dans leurs migrations une tradition déjà fixée par l'écriture dans un poème populaire, et ce fait suffit à expliquer les ressemblances littéraires. Ce que nous nions, ce n'est pas la dépendance de la tradition hébraïque par rapport à un poème antérieur, mais la dépendance immédiate de l'auteur de la Genèse, **J** ou **P**, par rapport à un écrit qu'il aurait eu sous les yeux. Un emprunt immédiat est improbable d'après les différences, raison de critique interne ; il est improbable de la part des prophètes et écrivains hébreux par rapport à des documents étrangers et polythéistes, raison historique. D'autre part de nombreux exégètes nient toute dépendance des Hébreux. Ils raisonnent ainsi : le récit babylonien contient de nombreuses erreurs, il renferme donc l'histoire vraie transformée en légende ; le récit biblique a tous les caractères d'une histoire stricte, c'est donc lui qui représente le mieux le premier état de l'histoire, celui qui émanait des contemporains (*Hum.* p. 26) : « *Consuevere porro narrationes fictæ corruptione oriri ex historicis, non hæ ex illis* ». Ce principe n'est pas absolu s'il s'agit d'histoires écrites. On voit bien des histoires vraies transformées en légendes, mais souvent aussi la légende est le premier document écrit et elle pénètre dans des histoires très sérieuses. Laissons donc de côté ce faux critère. Qu'y a-t-il de certainement faux dans le récit babylonien ? L'élément mythologique. Mais il est évident qu'il ne donne pas nécessairement au reste du récit un caractère de fausseté, comme la pureté théologique du récit biblique ne lui confère pas nécessairement le caractère d'une histoire stricte. Raisonnons donc autrement.

Le récit primitif est celui qui a le mieux conservé la couleur du phénomène avec son cadre propre : or il est déjà à présumer que le récit fait sur place conserve mieux cette couleur locale que le récit émané d'une tradition transplantée avec ceux qui la détiennent. Et en fait, le récit chaldéen est bien plus vivant, plus coloré, plus localisé : le point de départ et le point d'arrivée sont marqués, le temps du cataclysme est plus court, par conséquent plus naturel, et le caractère même de la catastrophe paraît beaucoup mieux. Il est impossible de déterminer avec précision les causes naturelles du déluge biblique. Au contraire, M. Süss, de Vienne, et M. de Girard, professeur à l'université catholique de Fribourg, ont essayé de déterminer avec précision la marche du cataclysme d'après le texte babylonien⁶². M. de Girard conclut ainsi :

« En résumé, les lignes 122-125 s'expliquent à nos yeux par ce fait que le cyclone, agent en réalité secondaire, était *perceptible* pour les anciens Chaldéens, tandis que le mouvement sismique *d'ensemble* leur échappait, bien qu'étant la cause principale de leur désastre. Ce passage confirme donc encore, pour nous, la notion sismique de l'événement : sans

⁶² *Revue Thomiste*, 1894, p. 643.

mouvement sismique, pas d'action possible de la mer au delà de son littoral immédiat ». Dans tout ce qu'on appelle un poème, les géologues modernes ont donc reconnu un événement assez bien reproduit pour ces temps anciens, un tremblement de terre qui jetait la mer loin de ses rives, pendant qu'un cyclone déchaînait les eaux du ciel. C'est bien ce que nous avons en substance dans la Genèse, mais les termes y sont moins nets. Il est donc vrai de dire que le principal récit chaldéen a un aspect plus naturel et plus voisin des faits. L'événement compris de cette manière n'aurait jamais fait de difficulté, et tout le monde conviendra qu'il a plus l'aspect d'une histoire ordinaire que ce déluge effroyable qui aurait couvert la terre entière d'un énorme volume d'eau. Nous n'avons pas d'ailleurs besoin d'insister sur l'éclatante supériorité religieuse du récit biblique ; on a depuis longtemps noté ce que le récit chaldéen a de puéril dans sa représentation des dieux qui viennent, par exemple, comme des mouches autour du sacrifice.

4. CARACTÈRE DU RÉCIT

Le premier problème qui se pose est celui de l'universalité. Il est certain que tous les anciens commentateurs ont cru que le déluge avait couvert toute la terre, et à mesure que la terre était mieux connue, on enveloppait les régions découvertes dans l'universel cataclysme. Mais la difficulté croissait avec le progrès des sciences, de sorte qu'on en vint à se demander, comment avait été fournie la formidable masse d'eau nécessaire pour couvrir les plus hautes montagnes et comment l'Arche avait pu contenir toutes les espèces animales de la création, sauf les poissons, et encore, comment ces derniers avaient pu survivre au mélange des eaux douces et des eaux salées. On fit des calculs, on bâtit des arches, et tout demeurant inutile, à moins de supposer que le miracle le plus extraordinaire était devenu pour quelque temps la loi de la nature, on recourut à l'exégèse qui fournit le résultat demandé. Rien n'obligeait d'entendre le texte de toute la terre connue des modernes : il s'agissait de toute la terre et de tous les animaux qui étaient dans l'horizon des témoins de l'événement. Cette explication a paru satisfaisante, si bien que l'opinion ancienne est à peu près complètement abandonnée. Mais on continuait à soutenir que tout le genre humain avait péri dans le déluge, parce qu'aucune difficulté n'avait été soulevée de ce côté-là, et que l'exégèse nouvelle n'avait renoncé à l'opinion ancienne que dans la proportion où on la croyait insoutenable scientifiquement. Les difficultés cependant ne tardèrent pas à se produire. On alléguait que les races dites noachiques rencontrèrent à peu près partout dans leurs migrations des races plus anciennes. On constata que la chronologie biblique ne laisse guère le temps aux races de différencier en race noire, race jaune, race blanche, ni aux langues de se former selon l'évolution communément admise. On objecta que plusieurs peuples n'ont pas conservé le souvenir du déluge. On se servit encore des textes bibliques pour montrer que la Bible connaissait des descendants de Caïn et des races non noachiques après le déluge. Et la controverse devint assez vive entre les partisans de l'universalité restreinte aux hommes et ceux qui niaient même cette universalité. Cette controverse est exposée au long dans le R. P. Hummelauer (p. 223-256). Les premiers arguments nous touchent peu, soit parce qu'ils supposent une chronologie biblique fixe, soit parce qu'ils ne peuvent contribuer à faire comprendre la pensée de l'auteur sacré. Quant aux textes où la Bible parlerait des descendants de Caïn après le déluge, c'est une illusion exégétique à discuter à chaque endroit. La Bible ne pouvait faire de pareilles allusions, précisément parce qu'elle représente le déluge comme universel.

Les arguments historiques et scientifiques étant ainsi débattus, le principal défenseur de l'universalité, quant aux hommes, crut devoir recourir à la tradition des Pères, terrain encore

plus mobile et plus embarrassé⁶³, car il s'agit encore d'exégèse et d'écrivains qui ne font autorité que par l'unanimité, et encore non pas en matière de pur fait, mais seulement en matière de dogme ou de fait dogmatique. Comme fait, tous les Pères ont admis la double universalité : sur ce fait ils ont greffé le *type dogmatique* : de même que nul ne s'est sauvé hors de l'Arche, nul n'est sauvé hors de l'Église. Mais, comme l'a dit excellemment Mgr Vigil⁶⁴, s'il est vrai que le type scripturaire appartient à la foi et aux mœurs et doit s'interpréter selon le sentiment de l'Église et l'unanimité morale des Pères, la difficulté est dans l'*extension* qu'il faut donner au type. Si le type disparaît parce que nous interprétons la substance du fait autrement que les Pères, il faut admettre que le déluge a été absolument universel. Si la substance du fait peut être indépendante sur certains points du type qu'elle supporte, nous sommes libres de penser qu'en fait le déluge n'a pas englouti tous les hommes. D'ailleurs, ajoute Mgr l'évêque d'Oviédo, l'unanimité des Pères ne se rencontre pas sur le type, puisque, d'après saint Thomas, l'Arche est le type du petit nombre qui se sauvent, même dans l'Église : « *Ecclesia etiam figuratur per arcam, quia sicut in arca ceteris pereuntibus paucae animae salvatae sunt, ita in Ecclesia pauci i.e. soli electi salvabuntur*⁶⁵. » Il est donc certain que l'argument de tradition ne peut trancher la question.

La controverse n'en a pas moins eu un précieux résultat. On admet à peu près partout aujourd'hui qu'il est permis de soutenir que le déluge n'a pas englouti tous les hommes existants nous demandons seulement que cette conclusion ne soit pas fondée sur une exégèse violente du texte, qu'on oblige malgré lui à dire ce qui paraît résulter de l'étude de l'histoire.

Le déluge est représenté comme universel ; c'est ici que nous pourrions faire appel à l'autorité de tous ceux qui ont interprété la Bible sans être préoccupés d'objections scientifiques. Non seulement l'auteur parle de toute la terre et de tous les animaux, mais il prend plaisir à énumérer tous les groupes, et il constate que les eaux « couvrirent toutes les montagnes élevées qui sont sous tout le ciel » (7 19). Nous ne reproduirons pas tous les textes, ils sont assez clairs, mais nous insisterons sur l'horizon de l'auteur qu'on prétend avoir été limité. Lorsque l'auteur place ses personnages dans un pays déterminé, par exemple le pays de Canaan, et qu'il parle de toute la terre, il est clair que ses expressions les plus universelles doivent être réduites au théâtre de l'action ou au monde avoisinant. Mais ici quel est le théâtre de l'action ? — la terre entière créée au premier chapitre ! Dieu considère le monde et l'homme qu'il a créés, il voit l'homme gâté et la terre corrompue, il se repent d'avoir fait l'homme et se décide à purger la terre. Le moyen qu'il choisit est une sorte de retour au chaos primitif. Lorsqu'il épargne Noé et fait un pacte avec lui, ce sont les conditions données à l'humanité en la personne du premier homme qui sont modifiées pour l'humanité nouvelle, et une nouvelle bénédiction est donnée au règne animal. L'arc-en-ciel est un gage de paix entre Dieu et la terre. Évidemment Dieu ne s'interdit pas les inondations partielles, mais il n'y aura plus de déluge qui détruise toute chair, c'est-à-dire qui soit universel, car si l'habitat humain pouvait être alors conçu comme limité, celui de tous les animaux ne l'était pas. Nous croyons qu'il est inutile d'insister : ce ne sont pas les termes seulement qui sont clairs, c'est l'ensemble du tableau qui est écrasant. L'auteur représente le déluge comme universel, et cette représentation est une base inébranlable pour le type universel que les Pères en ont tiré.

Par quelle méthode a-t-on pu restreindre cette universalité absolue de manière à y soustraire soit une partie de la terre soit une partie de l'humanité ? On nous dit qu'il faut tenir compte de la pensée de l'auteur... « en faisant l'application de cette règle, il est clair que la

⁶³ « *Argumentorum vix aliud intricatius atque mobilius argumento traditionis. Etenim quot testes ad completum argumentum sint audiendi, quid dicant singuli, conspirent ne in id præcise quod quaeritur, loquantur ne ut testes aut doctores, an e sua quisque privata mente ; hæc omnino difficile definiuntur.* » (Hum., p. 252.)

⁶⁴ *La Creacion, la Redencion y la Iglesia*, etc., p. 476 ; cf. R.B., 1893, p. 638.

⁶⁵ In I Thess. prol.

Genèse ne dit point que le déluge couvrit la totalité de notre globe. Les Hébreux ignoraient l'existence des deux hémisphères »⁶⁶. D'autre part le R. P. de *Hum.* prétend que le récit provenant de témoins immédiats, comme le prouvent les détails circonstanciés (!), ceux-ci sont toujours censés se renfermer dans l'horizon de ce qu'ils connaissent (p. 228). Ce raisonnement, vrai dans sa portée générale, ne saurait trouver ici son application. Il attribue à l'auteur une universalité pour ainsi dire inconsciente, tandis qu'elle est expressément voulue. Il y a donc une mésintelligence de sa pensée. Les Pères le comprenaient beaucoup mieux : c'est délibérément que cet auteur représente la terre tout entière comme châtiée tout entière avec l'humanité, c'est un monde nouveau et une humanité nouvelle qu'il présente à nos regards. Le témoin immédiat, ce sera bien plutôt l'écrivain chaldéen qui rapporte un événement circonscrit à son propre horizon, sans d'ailleurs en mesurer les conséquences morales. Si le récit biblique se distingue du récit chaldéen, c'est par la pure notion de Dieu, mais c'est aussi par le caractère universel du déluge. L'universalité a été sinon absolument introduite quant aux hommes, au moins généralisée par la Bible quant aux animaux et quant à la terre. Cette universalité n'est donc pas le fait du témoin immédiat qui parle de son pays comme s'il contenait tout le monde, ou du naïf qui ignore les deux hémisphères, c'est l'universalité du penseur qui avec une parfaite maîtrise de son sujet l'agrandit jusqu'à lui donner une portée universelle. Que retiendrons-nous donc de l'interprétation, proposée par tant d'auteurs ? — Nous retenons le principe qu'il faut en effet tenir moins de compte des expressions prises dans leur sens matériel que de la pensée de l'auteur, mais nous entendons différemment cette pensée : d'après les savants maîtres, l'auteur affirme un déluge particulier en se servant d'expressions universelles qu'on explique par la limitation de ses connaissances et de son horizon ; d'après nous il le représente très délibérément comme universel pour en tirer une grave leçon pour l'humanité tout entière. Comme type, le déluge est universel et les Pères l'ont bien compris ; quant à l'extension historique, on ne peut la déterminer. Restreindre le déluge à un cataclysme particulier qui n'embrasse même pas toute l'humanité, sous prétexte que les expressions universelles ne doivent pas être prises à la lettre, c'est lutter contre l'intention de l'auteur par une exégèse forcée et peu respectueuse du texte dans la persuasion que la Bible doit nous renseigner sur un cataclysme naturel et le décrire historiquement ; prendre l'événement selon l'aspect que lui donne la Bible, en tirer les conséquences morales universelles, c'est interpréter le Livre Saint à la manière des Pères, quoi qu'il en soit de la question du fait précis, absolument inutile au salut, que les Pères ont cru connaître et que nous voyons se dérober à nous par une étude plus attentive du caractère du récit inspiré.

Nous disons donc que l'universalité du déluge est voulue, et que cependant elle n'est pas historique, et nous tirons cette double conclusion du texte lui-même d'après le caractère qu'il donne au récit.

Mais l'auteur sacré, a-t-il pu, sans nous tromper, *représenter* comme universel un fait qui *n'a pas été* historiquement universel ? Assurément, et nous pouvons le dire sans aucune subtilité, pourvu qu'il ait lui-même dépouillé le fait de ses caractéristiques historiques pour lui donner la portée d'un symbole général. Remarquons d'abord que rien n'autorise à révoquer en doute l'existence du fait. La tradition babylonienne a conservé le souvenir d'une grande inondation qui avait anéanti la civilisation primitive et servi de point de départ à une nouvelle civilisation. Elle ne se retrouve, il est vrai, que dans un récit où l'imagination et la mythologie jouent un grand rôle, mais la mythologie, qui est une interprétation fautive des événements naturels, n'empêche pas ceux-ci d'être décrits d'une manière plausible. C'est ainsi que le déluge chaldéen a pu être compris par M. Süss et par M. de Girard comme une inondation qui conservait un caractère historique sinon quant à sa date dans l'histoire, au moins quant à sa

⁶⁶ Vig., *Man. Bibl.*, 9^e éd., p. 602.

situation géographique et ses principales circonstances. Un tremblement de terre, accompagné d'un cyclone, aurait fait pénétrer dans les plaines de la Chaldée les eaux du golfe Persique. Il faut peut-être joindre à cette cause principale le débordement des fleuves. Comme nous ne connaissons ni la date de cet événement, ni la marche de l'humanité primitive, nous ne pouvons rien conclure quant au nombre des victimes. Cet événement a été envisagé par les auteurs bibliques comme un jugement de Dieu qui commence pour l'humanité un nouveau plan de salut. Pour cela il était indispensable de le considérer comme universel, ce que l'auteur pouvait faire sans se tromper en n'affirmant rien du caractère historique du déluge, c'est-à-dire en le dépouillant de ses notes historiques. Disons encore que nous n'avons pas à pénétrer dans la pensée de l'auteur en tant que distincte de son texte. Si le déluge n'est pas représenté dans le texte comme le sont toujours les événements historiques, nous concluons simplement qu'il n'est pas historique avec toutes ses circonstances dans le sens précis du mot, et la présomption sera légitime que l'auteur, qui ne l'a pas présenté comme on présente les événements historiques, n'a pas voulu le donner comme tel.

Par caractère historique, nous n'entendons pas les notes de l'ordre naturel. Un miracle peut être un fait historique, et nous ne prétendons pas l'exclure ici. Mais si les faits ont tous un aspect extraordinaire, s'ils supposent un tel changement dans l'ordre de la nature que les impossibilités deviennent comme la trame du récit, si les faits sont pour ainsi dire dépouillés des conditions individuelles, si les détails eux-mêmes sont conçus sur un plan systématique, on conviendra que nous n'avons plus affaire à de l'histoire proprement dite, fût-elle surnaturelle et miraculeuse. Or c'est bien ce que nous constatons ici. La cause du déluge a un aspect extraordinaire, c'est comme le retour du chaos. Au lieu de choisir un vaisseau comme instrument de salut, Dieu ordonne de construire un grand coffre : dans quel lieu ? Rien ne l'indique. Quelle direction suivra-t-il ? Nous ne le savons pas. Les animaux, tous les animaux, les bêtes féroces, les reptiles, les oiseaux s'y rendent par couple, le propre jour où Noé entre dans l'Arche. On suppose qu'il les a rassemblés, qu'ils ont mis une semaine pour entrer ; par tous les moyens, les exégètes qui tiennent avant tout à l'historicité des détails cherchent à les rendre naturels et plausibles. Vains efforts : dans le texte le surnaturel éclate malgré tout, comme l'universalité. On se demande comment tout cela tenait dans l'Arche, comment les animaux étaient logés et nourris, s'ils ne se dévoraient point entre eux... Vaine curiosité, l'auteur ne se préoccupait guère de ces détails qui voudraient rendre son récit pratique. Nous sommes dans une sphère d'activité divine, on peut être assuré que tout se passera bien. — Mais il y a, dit-on, de ces menues circonstances qui dénotent une histoire vraie. — Il y a, en effet, le débarquement sur les monts d'Ararat, qui s'imposaient probablement comme la plus haute montagne connue, et de très minutieux computations. Qu'on enlève ces computations, on reconnaîtra que seuls ils donnent au texte l'aspect d'une histoire précise ; qu'on les examine de près, on s'apercevra qu'ils sont systématiques, et c'est un soulagement pour l'esprit, car, comment une pareille ponctualité pourrait-elle être le fait d'une transmission orale ? Il en est de ces chiffres comme des six jours : détachez le tableau de ce cadre, il perdra toute sa physionomie d'exactitude. Il s'agit donc d'un événement dépouillé de notes locales et placé dans une chronologie factice qui lui donne la durée d'une année solaire, comme la création est un enseignement logique distribué en six jours. Il faut bien aller jusque-là et dire que si personne ne voit dans le récit chaldéen de l'histoire proprement dite, le récit biblique en a encore moins l'apparence, et son élévation morale n'y change rien. La sublimité morale peut faire que le fait soit élevé à la portée d'un symbole universel, elle ne change pas la manière dont les choses sont dites.

Je ne me demande pas si l'histoire du déluge est une histoire vraie, je me demande si c'est de l'histoire ordinaire, et il me semble que non : ce n'est pas ainsi qu'on raconte l'histoire, que le livre soit inspiré ou non. Il s'agit donc ici d'un événement réel, conservé par la tradition des anciens âges. L'Esprit Saint s'est emparé de cette tradition, et au lieu de nous

informer des modalités du fait, il le prend comme il est, le souvenir d'une calamité générale, pour le faire entrer avec ce caractère universel dans l'histoire sainte. Comme leçon de morale, il atteint chacun de nous individuellement, et c'est ainsi qu'il nous est proposé. Mais avant les temps de l'Incarnation il a plu à Dieu de se choisir un peuple auquel s'adressaient ses révélations, et pour les temps qui précèdent le choix de ce peuple, il a voulu manifester son action comme envisageant l'humanité tout entière. Il faut donc comprendre l'histoire du déluge dans sa portée surnaturelle, au lieu de faire à chaque instant au texte une violence d'ailleurs inutile, car il affecte l'impossibilité pour s'élever au-dessus du train commun des choses et défie dans son allure grandiose toute tentative qui le rabaisserait à un compte-rendu scientifique.

5. ENSEIGNEMENT DONNÉ PAR LE DÉLUGE

Dieu est un bon père qui avait rêvé pour les hommes le progrès dans le bien. Il constate que leur cœur ne cesse de produire le mal : il se repent et veut détruire l'humanité. Cependant Noé trouve grâce. À cette profondeur morale du Iahviste qui va si avant dans le cœur de l'homme et dans le cœur de Dieu, le Rédacteur a joint les réflexions du Code sacerdotal, plus préoccupé de l'ordre extérieur primitif dont il avait tracé dans le premier chapitre le magnifique tableau. La paix idéale initiale est troublée, la terre est pleine d'actes de violence, toute chair a corrompu sa voie... Noé seul est juste et parfaitement juste. Ainsi les deux points de vue se complètent et s'expliquent harmonieusement. De même que le désordre des hommes a souillé la terre elle-même, la justice de Noé protégera les animaux qui seront avec lui et repeupleront la terre purifiée par le déluge. Quel sera le moyen de salut ? Un navire serait indiqué, mais ne manifesterait pas assez que le salut vient de Dieu seul. Un navire se gouverne, l'Arche sera à la discrétion de Dieu. Dans ses larges flancs elle contiendra des animaux de toutes les espèces avec la nourriture pour tous ses habitants. Comme il y aura lieu de faire après la préservation un sacrifice d'action de grâces, Noé reçoit l'ordre de prendre en plus grand nombre les animaux purs dont la conservation doit être aussi mieux assurée. Noé est prévenu sept jours avant la catastrophe, ce qui met bien en relief son caractère miraculeux. Évidemment aussi les hommes assistant à ce spectacle de la construction de l'Arche étaient excités à se repentir. Le texte sacré ne nous dit rien cependant de leurs dispositions. Saint Jérôme s'est montré enclin à la miséricorde en considérant la punition temporelle par le déluge comme remplaçant le châtement éternel : « *Hoc est, quia fragilis est in homine conditio, non eos ad æternos servabo cruciatus ; sed hic illis restituiam quod merentur. Ergo non severitatem, ut in nostris codicibus legitur, sed clementiam Dei sonat* »⁶⁷. En réalité le texte est muet.

Le moment venu, les animaux se présentent par couples sans que Noé ait eu besoin de les réunir et de faire un choix. La chose eût été pleinement impossible : une sorte d'instinct divin lui conduit toutes ces bêtes, comme Dieu les avait amenées à Adam. Puis l'abîme d'en haut et l'abîme d'en bas mêlent leurs eaux, et cependant l'Arche monte pendant que les eaux couvrent tout et que tout expire. Le dernier acte de Dieu a été pour fermer la porte de l'Arche. On dirait qu'il s'est retiré, laissant les éléments se replonger dans le désordre primitif.

Cependant Dieu se souvient de Noé, et, comme il avait déchaîné le déluge, il fait rentrer les eaux dans les réservoirs qui sont de nouveau fermés. L'arche touche par le fond et il se trouve que Dieu l'a conduite sur la plus élevée des montagnes, car les autres n'apparaissent que longtemps après. Dans le cours du déluge, Noé paraît abandonné. Il est clair que, dans toute cette terrible épreuve, Dieu a exigé qu'il s'en remît à lui, sans même prodiguer les révélations. Sa conduite envers son peuple dans le désert aura quelque chose de plus sensible. Et pourtant

⁶⁷ *Quæst. hebr.* Il oppose ce qu'il croit le texte hébreu *non judicabit spiritus meus* à celui des LXX, 6 3.

on sent que Dieu gouverne tout sans paraître. Le patriarche a recours aux oiseaux pour savoir ce que devient la terre. Le corbeau indocile refuse de s'exposer. La colombe se montre une fidèle messagère ; les choses ont repris leur état normal, mais ce n'est que sur l'ordre de Dieu que Noé sort de l'Arche avec les siens. Il offre un sacrifice qu'Iahvé reçoit avec complaisance ; les sentiments de son cœur sont changés. Il ne veut plus maudire la terre comme il l'avait fait après le péché d'Adam, après le crime de Caïn, après la dépravation générale ; et la raison c'est que le cœur de l'homme est porté au mal... Dieu a donc puni pour montrer sa justice et ce que méritait le mal, mais il sait que ce n'est pas ainsi que l'humanité sera guérie. Il faudrait toujours frapper tous les vivants, et il ne veut plus frapper. Le texte ne dit rien de plus, mais on comprend qu'il y a là comme la première indication de tout un plan de miséricorde succédant au temps de la justice. Pour le Code sacerdotal, il reconstituait ici l'humanité nouvelle sur les bases d'un contrat ou d'une alliance. À propos du premier homme le mot n'avait pas été prononcé : c'était l'effusion de l'amitié dans sa première fleur. La bénédiction des premiers jours n'est pas retirée, elle est au contraire solennellement renouvelée. Mais l'empire de l'homme sera désormais appuyé sur la terreur. On prévoit l'effusion du sang, et tandis que dans le premier état l'homme devait se nourrir d'herbes, on lui accorde ici de vivre des animaux. C'est un nouveau trait de la méthode symbolique de l'auteur. Ni le droit divin ni le droit naturel n'interdisait aux premiers hommes l'usage de la viande comme l'ont bien vu d'illustres théologiens thomistes, et pourtant la chose est présentée sous ce jour. C'est que la Bible procède dans les origines par grandes catégories générales et symboliques. Puis Dieu donne le signe de l'arc-en-ciel. Les autres pactes, celui d'Abraham, celui de Moïse exigeront de la part des hommes un signe sensible. Mais l'arc paraît dans le ciel, comme un témoignage de grâce et de miséricorde, et encore, parce qu'ici le pacte est contracté avec toute la nature. C'est envers elle, envers tous les vivants, que Dieu s'engage.

Tel est ce grand drame du déluge qui jette tant de lumière sur la justice de Dieu et le prix qu'il attache à la justice de l'homme. C'est une des plus importantes révélations de l'Ancien Testament.

L'Écriture sainte y fait allusion plus d'une fois. On cite ces textes pour ou contre l'universalité du déluge comme s'ils l'envisageaient autrement que la Genèse, ou comme s'ils contenaient quelque révélation nouvelle de ses modalités historiques ! Le livre de la Sagesse a vu dans le déluge l'action de la sagesse divine qui guérit le monde et sait diriger le juste au moyen d'un faible bois (Sap. 10 4) ; l'Ecclésiastique a célébré la réconciliation de Dieu avec le monde par l'intermédiaire du juste (Eccli., 44 17) ; Notre-Seigneur nous a montré dans ce souvenir le jugement de Dieu qui surprend à l'improviste les hommes occupés de vains soucis (Matth. 24 37) ; la 2^e épître de saint Pierre insiste sur le pouvoir absolu que Dieu a sur le monde, sa sévérité pour les impies, sa bonté pour les justes (3 5 et 2 4-9). Enfin les Pères, prenant à la lettre l'universalité du déluge, ont fait de l'Arche le symbole de l'Église, et les théologiens aiment à y voir le type de la Conception Immaculée de Marie.

Toutes ces vérités demeurent ; quoi qu'il en soit de nos conclusions en matière de critique littéraire ou d'histoire, elles demeurent comme l'objet des méditations de tous les chrétiens, à commencer par les exégètes.

Jérusalem, février 1899

FR. MARIE-JOSEPH LAGRANGE
DES FRÈRES PRÊCHEURS

Transcription pour www.mj-lagrange