
COMMENTAIRE BIBLIQUE DU CHERCHEUR

ANCIEN TESTAMENT



230, rue Lupien
Trois-Rivières (Québec),
Canada G8T 6W4

Préface

Le Commentaire biblique du chercheur est un commentaire des Écritures écrit exclusivement par les membres du corps enseignant du Dallas Theological Seminary. Il s'adresse aux pasteurs, aux laïcs, à ceux qui enseignent la Bible ou qui l'étudient sérieusement de même qu'à tous les autres qui veulent un commentaire détaillé, mais bref et fiable de toute la Bible.

Pourquoi un autre commentaire biblique quand il en existe déjà tellement ? Plusieurs caractéristiques font de ce volume un outil distinctif d'étude de la Bible.

Premièrement, le *Commentaire biblique du chercheur* a été écrit par les membres du corps enseignant d'une même école : le Dallas Theological Seminary. Ce volume interprète les Écritures conformément à l'approche historico-grammaticale, et d'après la perspective prétribulationniste et prémillénariste pour laquelle le Dallas Theological Seminary est reconnu. En même temps, les auteurs présentent souvent des points de vue variés sur des passages où il existe des différences d'opinions parmi les spécialistes évangéliques de la Bible.

Deuxièmement, ce commentaire comporte des caractéristiques que l'on ne retrouve pas dans tous les commentaires en un seul volume. a) Dans leurs commentaires sur le texte biblique, les auteurs discutent de la façon dont on découvre le but du livre, comment chaque partie cadre avec tout le livre de même qu'avec ce qui précède et ce qui suit. Ceci fait voir aux lecteurs pourquoi les auteurs bibliques ont choisi d'inclure telle ou telle information, pendant que leurs mots étaient dirigés par l'inspiration du Saint-Esprit. b) Les passages qui présentent des problèmes, les coutumes curieuses de l'époque biblique et les soi-disant contradictions sont soigneusement analysés et discutés. c) Nous avons incorporé dans ce volume un aperçu des plus récentes connaissances bibliques conservatrices. d) Plusieurs mots hébreux, araméens et grecs, importants pour la compréhension de certains passages, sont discutés. Ces mots sont translittérés au bénéfice des lecteurs qui ne connaissent pas bien les langues bibliques. Ceux qui connaissent ces langues pourront cependant apprécier également ces commentaires. e) Des douzaines de cartes, de tableaux et de diagrammes sont inclus ; ils sont placés près des passages bibliques discutés, non à la fin du volume. f) Pour plusieurs passages, nous avons inclus dans la discussion des références à des passages apparentés ou parallèles.

Pour chaque livre de la Bible, on retrouve une *Introduction* (une discussion d'articles comme l'auteur, la date, le but, l'unité, le style, les caractéristiques particulières), un *Plan*, le *Commentaire* et une *Bibliographie*. Dans la section du *Commentaire*, nous donnons un résumé de sections entières, suivi de commentaires détaillés, verset par

verset, et souvent phrase par phrase. Tous les mots cités de la Second apparaissent en caractères gras, de même que les numéros des versets au début des paragraphes. Les entrées dans la *Bibliographie*, suggérées pour une étude plus poussée, ne sont pas toutes approuvées dans leur totalité par les auteurs et les directeurs de la publication. Les auteurs et les directeurs ont énuméré aussi bien les ouvrages qu'ils ont consultés que d'autres qui pourraient être utiles aux lecteurs.

Ce volume est une interprétation de la Bible, une explication du texte des Écritures, basée sur une soigneuse exégèse. Ce n'est pas premièrement un commentaire de méditation, ni un ouvrage d'exégèse donnant des détails concernant la lexicologie, la grammaire et la syntaxe, et comprenant des discussions étendues sur des questions critiques touchant les données textuelles et socioculturelles. Nous souhaitons que ce commentaire puisse approfondir votre compréhension des Écritures, pendant que vous cherchez à avoir « les yeux de votre cœur » (Ép 1.18) illuminés par le ministère d'enseignement du Saint-Esprit.

Ce livre a pour but d'enrichir votre compréhension et votre appréciation des Écritures, la Parole inspirée et infaillible de Dieu, et à vous inciter à ne pas vous borner à « écouter » la Parole, mais aussi à la mettre « en pratique » (Ja 1.22) et à « l'enseigner aussi à d'autres » (2 Ti 2.2).

John F. Walvoord
Roy B. Zuck

GENÈSE

Allen P. Ross

INTRODUCTION

La Genèse est le livre des commencements ; il fournit un récit vivant des origines de l'univers et de l'homme, de l'irruption du péché dans le monde, des effets catastrophiques pour l'humanité de sa malédiction, et le début du plan de Dieu pour bénir les nations au moyen de la postérité promise.

La plupart des livres bibliques puisent divers éléments dans le livre de la Genèse. En outre, depuis des siècles, la matière et le style sans fioritures de la Genèse captivent l'esprit des spécialistes.

Tout comme la vérité biblique en général, ce livre s'est avéré une pierre d'achoppement pour les nombreux lecteurs qui l'abordent avec des préjugés contre le surnaturel ou avec d'autres idées préconçues. En revanche, ceux qui reconnaissent la Genèse comme la Parole du Dieu dont ils sont les serviteurs, abordent les problèmes qu'elle pose de façon différente ; elle devient alors pour eux une source d'encouragement et d'édification.

Les titres de la Genèse. Le titre hébreu du livre est constitué par le premier mot du texte (*b^rrēšīt*), traduit « au commencement ». Le titre français, « la Genèse », vient de la traduction en grec du mot-clef du livre *tôl^odôt*. En effet, la Septante traduit Ge 2.4a par « Voilà le livre de la genèse (*geneseōs*) du ciel et de la terre ».

L'auteur de la Genèse. À la fois l'Écriture et la tradition attribuent le Pentateuque à Moïse, fait suffisant pendant des siècles pour convaincre la plupart des Juifs et des chrétiens que le premier livre du Pentateuque provenait sans conteste de Moïse.

En effet, nul n'était plus qualifié que Moïse pour rédiger ce livre. Instruit dans toute la sagesse des Égyptiens (Ac 7.22), sa formation littéraire lui avait appris comment recueillir les traditions et les annales d'Israël et comment composer l'ouvrage. Sa communion avec Dieu à Horeb et tout au long de sa vie l'avait guidé dans cette tâche. La Genèse fournit la fondation historique et théologique de l'Exode et de l'alliance conclue au Sinaï.

Cependant, ceux qui adoptent une attitude critique à l'égard des textes bibliques refusent d'attribuer la Genèse et le reste du Pentateuque à Moïse. Ce point de vue n'est pas nouveau, car peu après le début de l'ère chrétienne, des théologiens se mirent à hésiter entre attribuer le Pentateuque à Moïse et l'attribuer à Esdras. Cependant, l'idée moderne selon laquelle le Pentateuque fut compilé à partir de diverses sources semble être le fruit d'un scepticisme rationaliste. Benedict Spinoza (1632-1677) pensait que le Pentateuque avait été composé par Esdras qui aurait utilisé une masse de traditions, dont certaines provenaient de Moïse.

Genèse

La première tentative d'élaborer une hypothèse documentaire des origines du Pentateuque fut celle de Jean Astruc (1684-1766). Il a avancé l'idée que la Genèse fut composée à partir de deux documents principaux et de plusieurs documents moins importants. Ensuite, pendant 124 ans, des spécialistes ont débattu et développé cette idée jusqu'à ce qu'enfin, Julius Wellhausen (1844-1918) reformule l'hypothèse documentaire avec force et précision en 1877.

Wellhausen divisa le Pentateuque en quatre sources littéraires représentées par les lettres J, E, D et P. La matière dénommée J en raison de sa préférence pour le nom *Jéhovah* (*Yahvé*) était censée avoir été rédigée dans le Royaume du Sud vers 850 av. J.-C. De caractère personnel, biographique et anthropomorphique, elle comportait des réflexions théologiques et des enseignements éthiques dignes des prophètes. La matière dénommée E en raison de sa préférence pour le nom *Elohim* (Dieu) aurait été rédigée dans le Royaume du Nord vers 750 av. J.-C. Plus objective, elle comportait moins de réflexions théologiques et éthiques, mais davantage de détails concrets.

D'après une formulation ultérieure de cette hypothèse, ces deux documents auraient été combinés vers 650 av. J.-C. par un rédacteur ou un éditeur inconnu, avec pour résultat le document JE.

La composition du Pentateuque aurait été achevée en ajoutant la matière dénommée D et P. La source D aurait été composée sous le règne de Hilkija, vers 621 av. J.-C., dans le cadre des réformes accomplies par Josias. Cette école deutéronomique aurait retravaillé les livres allant de Josué à 1 et 2 Rois. La source P (Esdras et le Code de Sainteté désigné H « Holiness ») aurait été rédigée à une date se situant entre 570 av. J.-C. et

445 av. J.-C. Elle s'intéressait aux origines et aux institutions de la théocratie, aux généalogies, aux rites et aux sacrifices.

Cette approche était le fruit d'une étude analytique du texte, qui y releva des contradictions apparemment insolubles. Les critiques remarquèrent des différences entre les noms divins (*Yahvé/Elohim*). Ils ne pouvaient harmoniser des récits parallèles (p. ex., la mise en danger de Sara dans Ge 12.10 et chap. 20). En outre, des différences linguistiques semblaient coïncider avec d'autres particularités des différentes sources (p. ex., J semblait employer Sinaï et E, Horeb). Enfin, diverses idées théologiques du Pentateuque paraissaient coïncider avec les différentes sources proposées.

Cette hypothèse documentaire, développée avec une grande précision et de façon faussement plausible, a séduit les spécialistes de l'A. T. pendant des décennies. (Pour plus de détails, voir G. Archer, *Introduction à l'A. T.*, Ed. Emmaüs et le Grand Dictionnaire de la Bible [Excelsis] sous « Pentateuque »).

La réfutation de l'hypothèse documentaire commença par le rejet de ses préjugés contre le surnaturel. Les adeptes de cette hypothèse traitèrent la Bible comme un livre purement humain et, donc, sujet à l'erreur. Ils adoptèrent une approche anthropomorphique et évolutionniste (p. ex., le monothéisme présent dans la Genèse serait d'origine humaine et aurait évolué peu à peu à partir d'idées plus primitives). Ils employèrent la dialectique de Hegel pour suggérer comment la pensée du Pentateuque a évolué avant d'aboutir finalement à « la vérité ».

À part ses présupposés essentiellement rationalistes qui l'opposent à la révélation divine, cette approche comporte de nombreux problèmes. Le premier est

la diversité d'opinions concernant les passages à attribuer aux quatre sources J, E, D et P. Un deuxième est son caractère subjectif et son recours fréquent à un raisonnement circulaire. Par exemple, on attribue un passage à J à cause de son usage fréquent du mot hébreu *yālad* (« porter » « ou engendrer ») ; puis, l'on soutient que *yālad* est propre à J. Approche censée scientifique, trop souvent elle ignore, corrige ou supprime tout texte qui l'infirmes.

Cependant, des découvertes archéologiques ont contribué non seulement à jeter le doute sur la validité des indices d'origines diverses retenues par l'hypothèse documentaire, mais aussi à situer le Pentateuque dans la seconde moitié du 2^e millénaire avant notre ère. La littérature ougaritique rédigée au pays de Canaan vers 1400 av. J.-C. emploie souvent à la fois des termes culturels (voir P), des clichés poétiques, des mots rares considérés jadis comme des aramaismes tardifs, deux noms pour une même divinité, des noms composés et des répétitions. La découverte en Syrie, dans les années 1970, des tablettes d'Ebla confirme l'existence très ancienne de noms, de lieux et d'idées mentionnés dans le Pentateuque (voir Giovanni Pettinato, *The Archives of Ebla*, 1981).

Les tablettes de Nuri découvertes plus à l'est, en 1925, et les tablettes de Mari ayant vu le jour en 1933 rapportent nombre de coutumes et de lois comparables à celles mentionnées dans les récits des patriarches de la Genèse.

Ces découvertes archéologiques et beaucoup d'autres ne *prouvent* certes ni l'existence des patriarches ni l'antiquité des récits, mais elles cadrent bien avec le contenu du Pentateuque et avec le style de ses récits. En somme, les nombreuses découvertes archéologiques récentes

rendent une date tardive pour le Pentateuque de moins en moins raisonnable.

La critique des formes, dont le pionnier dans l'étude de l'A. T. était Hermann Gunkel, reconnut l'antiquité des traditions (p. ex., on doit comparer Ge 1-11 à la littérature sumérienne et akkadienne du 3^e et du 2^e millénaires av. J.-C., alors que les patriarches ne seraient pas du tout à leur place dans le contexte assyrien de la première moitié du 1^{er} millénaire). La critique des formes s'efforça de reconnaître *derrière* les matériaux finaux le genre, la structure, le milieu d'origine et l'intention de chaque unité littéraire afin de reconstituer l'unité originale et d'établir un lien entre les textes et les Israélites anciens.

Cette méthode isole les unités littéraires, souvent en suivant les quatre sources supposées J, E, D et P. Ensuite, elle identifie la forme ou le genre de l'unité (p. ex., bénédiction, serment, cantique, légende, etc.) et compare les structures, les motifs et les mots communs. Ensuite, elle s'efforce de situer chaque unité dans la vie de l'Israël ancien afin de déterminer son intention originale ; à cette fin, elle doit souvent chercher à déterminer comment chaque unité a été transmise.

Gunkel énuméra six genres de récits dans la Genèse censés refléter un stade antérieur du matériel, stade oral et poétique (Hermann Gunkel, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1922). Les voici : a) *étimologique* (p. ex., un récit expliquant pourquoi l'homme est pêcheur) ; b) *ethnologique* (p. ex., un récit expliquant pourquoi Canaan connut l'asservissement) ; c) *étymologique* (p. ex., un récit expliquant l'origine d'un nom bien connu comme Babel) ; d) *rituel* (p. ex., un récit expliquant l'origine du sabbat) ; e) *géologique* (p. ex., un récit expliquant la présence de sel près

Genèse

de Sodome) ; et f) un groupe comprenant des récits de types *divers*.

La critique des formes s'est avérée de grande valeur dans l'étude de l'A. T. En général, elle aborde le texte de façon assez prudente en s'intéressant souvent à sa forme finale et définitive. L'accent mis sur des genres littéraires et sur la tradition orale ancienne éclaire le développement de la littérature dans l'Israël ancien.

Cependant, la critique des formes reflète souvent les mêmes faiblesses que l'approche documentaire. La présupposition que la littérature biblique se développa de façon purement naturelle, sans inspiration surnaturelle, aboutit à des conclusions fausses, comme l'idée que le monothéisme israélite évolua à partir du polythéisme, que les miracles constituèrent des explications ultérieures d'événements anciens, et que les chroniques ne reflètent pas la vérité des faits historiques.

L'idée que des sagas existaient sous forme d'unités littéraires distinctes est possible dans certains cas, mais demeure difficile à prouver. L'idée que ces traditions orales furent éditées et embellies avant de parvenir à leur forme finale s'avère problématique. Trop souvent, l'interprétation critique considère cet « embellissement » comme une reformulation et une réinterprétation de la tradition. Par conséquent, l'exégèse de ces critiques se préoccupe souvent de la reconstitution de la tradition originale, exercice souvent incontestable, subjectif et probablement impossible.

Néanmoins, l'accent mis par la critique des formes sur les unités du texte, sur leur genre littéraire et sur leur milieu d'origine dans la vie de l'Israël ancien s'avère important pour l'exégèse. En effet, l'exégèse se préoccupe de la forme finale du texte biblique et non des éventuels stades

oraux des traditions. (Pour de plus amples informations à ce sujet, voir Gene Tucker, *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1971).

Partant de la critique des formes, plusieurs approches se développèrent, la plus importante étant la critique traditio-historique. Plusieurs spécialistes critiquèrent l'analyse des sources (J, E, D et P) sous différents angles. Ils soutinrent la nécessité d'employer une approche analytique globale, approche tenant compte à la fois de la tradition orale, de la mythologie comparative et de la psychologie hébraïque, afin de découvrir comment la tradition israélite fut formée et transmise au stade préliminaire.

Le caractère subjectif d'une telle approche engendra des conclusions fort diverses chez ces critiques. Néanmoins, les éléments essentiels de la théorie sont comme suit : au stade pré-littéraire, le récit aurait été transmis de mémoire, accompagné d'une interprétation, puis reformulé sous diverses influences (p. ex., une étiologie cananéenne ou, à l'époque de la monarchie, un motif sotériologique) ; ensuite, les cycles de récits auraient été rassemblés dans une unité littéraire par un rédacteur créatif ; enfin, à l'époque postexilique, les recueils de récits seraient devenus normatifs pour la foi.

La critique traditio-historique postule l'existence de deux recueils de traditions (P et D) ayant été développés simultanément sur une longue période. Le recueil P, composé essentiellement des livres de la Genèse à Nombres, est centré sur la Pâque et insiste sur le caractère historique de cette fête. Le recueil D est composé de Deutéronome à 2 Rois. Ainsi, même si cette approche rejette les quatre sources de l'hypothèse documentaire, elle postule des sources, elle aussi. Trop souvent, l'histoire de la tradition est

considérée comme plus importante que la tradition elle-même.

La critique traditio-historique met trop d'accent sur la tradition orale, alors que cette dernière était habituellement accompagnée par des documents écrits (K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, p. 136). Des indices archéologiques en rapport avec la Palestine (E. Nielsen et d'autres puisent aussi dans des anciens matériaux hindous et islandais [*Oral Tradition*, Londres, SCM Press, 1954]) soulignent l'immense soin avec lequel on copiait des documents dans l'Antiquité (voir W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Garden City, N.Y., Doubleday & Co., 1957).

L'accent mis sur la mythologie comparative postule que la religion d'Israël était comparable aux religions païennes. Certes, il existait des ressemblances, mais le culte en Israël du vrai Dieu *Yahvé* était essentiellement différent. Aussi cette approche ne fournit-elle aucune explication de l'origine de la foi des Hébreux.

Enfin, l'accent mis sur la révision supposée des traditions manque de vérification scientifique, comme le démontrent les différentes reconstructions proposées. En réalité, ces reconstructions sont souvent le fruit des présuppositions des critiques eux-mêmes.

Ces approches ont certes contribué de plusieurs façons à l'étude de l'A. T., mais toutes mettent trop peu l'accent sur la forme finale et canonique du texte biblique. Même si l'on pouvait décrire de façon certaine les différents stades de son développement (tâche impossible) et que l'on recourait à des sources pour expliquer des difficultés, on n'aurait toujours pas expliqué pourquoi le texte fut rédigé sous sa forme actuelle.

Par conséquent, à présent on met l'accent davantage sur la forme actuelle du texte. Ainsi, plusieurs spécialistes adoptant une approche qui relève d'un structuralisme modifié ou de la critique rhétorique considèrent des répétitions employant des styles et des termes divers comme une preuve de l'unité du texte.

Ainsi, le point de vue traditionnel selon lequel la Genèse et le Pentateuque constituent une unité provenant de Moïse n'a nullement été réfuté. Au contraire, il existe de plus en plus d'indications prouvant l'antiquité et l'unité littéraire du livre. Cette affirmation ne signifie pas du tout que sa forme actuelle ne doit rien à des mains ultérieures guidées par l'inspiration du Saint-Esprit, mais seulement qu'une révision massive du texte était inutile et qu'elle n'a pas été démontrée. Toute révision des traditions aurait été effectuée par Moïse lui-même sous l'inspiration divine, de sorte que le livre rapporte fidèlement des événements historiques et en fournit des interprétations théologiques justes.

Le caractère de la Genèse. Le débat concernant la véracité historique de la Genèse se rapporte en grande partie au caractère de son contenu, et surtout à celui des événements primordiaux rapportés aux chapitres 1 à 11.

1. *La Genèse relève-t-elle de la mythologie ?* De nombreux auteurs décrivent le contenu de la Genèse comme relevant de la mythologie ou comme devant son origine à la mythologie. La littérature mythologique tente d'expliquer l'origine de diverses réalités au moyen de récits symboliques. La mythologie ne rapporte pas l'histoire vraie, mais une « histoire sacrée » censée expliquer l'origine de certaines réalités – comme la nature de l'univers, la fonction de l'état et les valeurs – par les actes de certaines divinités ou d'autres êtres surnaturels (voir

Genèse

J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation*, New York, Walter de Gruyter, 1974).

On compare souvent la Genèse à des écrits païens qui rapportent des activités surnaturelles comme la Création, le Déluge et d'autres interventions divines dans le monde des hommes. Certains spécialistes pensent qu'Israël puisa massivement dans de telles mythologies avant de les dé-mythologiser, et ce, en ôtant les éléments païens afin de les rendre compatibles avec le culte de *Yahvé*. Cependant, quand on comprend correctement la mythologie sémitique, il devient évident qu'un tel procédé fut impossible.

Les mythes de l'Antiquité ne comportent pas simplement l'emploi d'un langage symbolique ou le reflet d'une mentalité primitive, mais expriment la vision de la réalité chez l'homme d'alors. La mythologie est centrée sur sa doctrine de la correspondance (p. ex., lorsqu'un dieu meurt, la végétation meurt). Par conséquent, on pratiquait des rites fondés sur la magie dite « sympathique » ou « d'imitation » afin de sauvegarder les forces vitales de la vie et de la fécondité.

L'A. T. rompt radicalement avec cette philosophie du monde ancien. Il est inexact de prétendre qu'Israël emprunta des mythes ou exprima sa foi en employant un langage mythologique. Aux yeux des Hébreux, un Dieu souverain avait créé leur nation ; leur conception du temps n'était pas cyclique mais linéaire, donc eschatologique ; leurs rites dans le temple n'étaient ni cosmiques ni magiques, mais rappelaient leur rédemption ; et leur conception de l'espace n'était pas limitée au monde primitif, mais se rapportait à l'histoire. En un mot, pour Israël, la conception de la réalité se rapportait à sa propre histoire (Brevard S. Childs, *Myth and Reality in*

the Old Testament, Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1960, p. 13).

Par conséquent, la Genèse ne relève nullement de la mythologie, car la foi des Hébreux rompit radicalement avec la pensée mythologique des païens. Selon James Barr, la « bataille principale livrée par la foi hébraïque est son refus de confondre l'humain et le divin, Dieu et la nature », confusion fort courante dans la mythologie païenne (« The Meaning of 'Mythology' in relation to the Old Testament », *Vetus Testamentum*, n° 9, 1959, p. 3). Certaines allusions à la mythologie figurent certes dans l'A. T., mais uniquement pour montrer que le culte de *Yahvé* l'avait abolie. Ainsi, selon Gerhard Hasel, la Genèse choisit certains termes et motifs empruntés en partie à des prédécesseurs théologiquement incompatibles notamment afin d'établir un contraste net avec des concepts similaires courants au Moyen-Orient ancien, et ce, en leur conférant une signification en parfait accord avec la foi en *Yahvé*. La Genèse exprime une rupture spirituelle entraînée par une polémique destinée à miner délibérément les idées de la mythologie contemporaine. (« The Polemic Nature of the Genesis Cosmology », *Evangelical Quarterly*, n° 45, 1974, p. 81-102). Ainsi, l'A. T. en général et la Genèse en particulier constituent le cimetière des mythes et des divinités sans vie de l'Antiquité.

2. *La Genèse relève-t-elle de l'étiologie ?* On a aussi classé les récits de la Genèse comme des étiologies, à savoir des histoires visant à expliquer un phénomène comme une tradition ou un fait topographique, ethnologique ou culturel (voir S. Mowinkel, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, Berlin, Verlag Alfred Toppelman, 1964, p. 81 ; et Brevard S. Childs, « The

Etiological Tale Re-examined », *Vetus Testamentum*, n° 24, 1974, p. 387-397).

Si le récit étiologique constitue une étiologie primaire (la tradition elle-même et non une simple allusion), il jette un doute sur le caractère historique de l'événement. John Bright fait remarquer à juste titre qu'il est impossible de prouver qu'en Israël une étiologie pouvait créer une tradition (*Early Israël in Recent History Writing*, Londres, SCM Press, 1956, p. 59). Sans aucun doute, les récits de l'A. T. racontent des événements réels. Si un élément d'étiologie s'ajoute à l'emploi de la tradition, il constitue habituellement un simple détail ou une application de l'histoire. Reconnaître qu'une histoire explique l'existence de quelque chose ne signifie nullement qu'une histoire emploie un incident mythique afin de créer une tradition.

Des motifs de type étiologique existent effectivement dans la Bible et surtout dans la Genèse, livre qui explique l'origine de nombreuses réalités. Cependant, ces narratifs ne constituent nullement des contes étiologiques créés de toute pièce afin de répondre à certaines questions.

3. *La Genèse rapporte-t-elle de l'histoire ?* Toute cette discussion soulève la question du caractère historique des récits de la Genèse. Certains spécialistes répugnent à utiliser le terme « histoire », à moins de le distinguer nettement de l'histoire telle qu'elle est conçue à l'époque moderne. Norman Porteous explique : « Le fait que les traditions religieuses d'Israël se réfèrent souvent à des interventions surnaturelles suffit habituellement pour susciter le scepticisme de l'historien moderne et pour l'amener à supposer que les événements ont dû se dérouler tout autrement. » (« The Old Testament and History », *Annual of the Swedish Theological Institute*, n° 8, 1972, p. 22).

Aux yeux de beaucoup, les événements rapportés dans la Genèse ne sont pas dignes de foi sur le plan historique. Dans l'impossibilité de les vérifier en les comparant à des sources extrabibliques, l'historien dépend uniquement des narratifs bibliques. Les nombreuses découvertes de l'archéologie confirment certes le milieu culturel des événements concernés, mais elles ne *prouvent* pas l'existence d'Abraham ou de Joseph. Aussi des spécialistes qui adoptent une attitude critique à l'égard de la Bible hésitent-ils à considérer que la Genèse rapporte des événements véritablement historiques.

Cependant, nous devons nous rappeler que la Bible est un livre unique. La Genèse ne constitue nullement une simple chronique, de l'histoire pour l'histoire, ni même les annales complètes du peuple d'Israël, mais une interprétation théologique d'une sélection des annales de ses ancêtres. Comme tout autre récit historique, la Genèse explique certes les causes des événements qu'elle raconte, mais ces causes ne sont pas uniquement humaines mais aussi divines. En outre, à la fois les événements eux-mêmes et les explications qu'en donne la Genèse sont vrais, car ce livre ne constitue pas un narratif humain comparable aux mythologies païennes de l'Antiquité, mais fait partie de la Parole de Dieu révélée.

Pour les Israélites, certaines questions fondamentales de la vie trouvaient une réponse dans cette interprétation théologique des événements de leur histoire. Ces événements étaient reconnus comme appartenant intégralement au cours de l'histoire décidée et dirigée par Dieu, allant de la Création jusqu'aux derniers jours en passant par l'histoire rapportée dans la Bible. Aussi la foi était-elle essentielle pour comprendre des événements sur le plan national et international.

Genèse

Au cœur de cette histoire biblique se trouvait l'alliance avec Dieu, qui commença par l'élection d'Israël lors du choix d'Abram par Dieu. Le peuple de Dieu pouvait à la fois voir ce qu'il avait accompli dans le passé et aussi, sur ce fondement, attendre avec joie l'accomplissement de ses promesses à l'avenir. Même si promesse et accomplissement étaient des thèmes majeurs de l'histoire biblique, dans la pensée des narrateurs l'obéissance à l'alliance était primordiale. Ainsi, les événements du passé étaient racontés dans un but apologétique, polémique et didactique.

Le fait que la Genèse constitue une interprétation théologique des événements anciens ne réfute nullement son caractère historique. Comme l'affirme Porteous, « Il semble raisonnable de penser qu'une interprétation constitue une réponse à une réalité qui a besoin d'être interprétée » (*The Old Testament and History*, p. 107). D'après E. A. Speiser, alors que la matière du texte ne constitue peut-être pas de l'histoire au sens conventionnel du terme, « on ne peut pas l'attribuer simplement à l'imagination. L'auteur n'a pas inventé les événements, même s'il les raconte à sa propre manière. Ce qui était ainsi couché par écrit constituait la tradition exprimée avec soin et respect par un écrivain de génie. Chaque fois que l'on peut vérifier cette tradition, elle s'avère authentique, fait évident depuis quelque temps en ce qui concerne un certain nombre de détails. À présent, on peut même affirmer que les grandes lignes de l'histoire des patriarches ont été présentées de façon juste. » (« The Biblical Idea of History in the Common Near Eastern Setting », *Israel Exploration Journal*, n° 7, 1957, p. 202). Le croyant évangélique n'est pas surpris d'apprendre que l'authenticité des récits bibliques a été confirmée.

4. *La Genèse constitue-t-elle une tradition ?* De nombreux spécialistes

préfèrent décrire les narratifs de la Genèse comme des « traditions » ou des « sagas » (terme qui aurait dû être employé à la place de « légendes » dans le titre de l'édition anglaise du livre de Gunkel, *The Legends of Genesis*). Ces deux termes signifient les souvenirs que retient un peuple d'événements historiques le concernant. Ce point de vue ne conteste ni n'affirme leur caractère historique. Selon Gerhard von Rad, une saga est plus que de la simple histoire, car Dieu et non l'homme en est le sujet (*Genesis*, Philadelphie, Westminster Press, 1961, p. 31).

Les spécialistes qui accordent au texte biblique leur entière confiance n'ont pas la moindre hésitation à propos de la véracité des narratifs. Sans aucun doute, des récits primitifs et des généalogies ont pu être amenés de la Mésopotamie par les ancêtres de l'humanité et l'on y aurait ajouté les chroniques familiales des patriarches. Toutes les traditions, orales et écrites, ont pu être préservées en Égypte par Joseph en même temps que ses propres archives. La Genèse aurait pu être composée essentiellement en sa forme actuelle par Moïse sous l'inspiration du Saint-Esprit, de sorte qu'il a été conduit dans la vérité et préservé de l'erreur (Kenneth A. Kitchen, « *The Old Testament in its Context : 1* », *Theological Students' Fellowship Bulletin* 59, 1971, p. 1-9). Que l'on qualifie les récits de tradition ou d'histoire, ils rapportent une véritable révélation divine et par conséquent, ce qui s'est vraiment passé.

La Genèse est le premier livre de la Torah, les cinq Livres de la loi. On peut la classer comme « la littérature de la Torah ». Certes, son contenu n'est pas juridique dans le sens strict du terme, car il ne s'agit pas de lois et de commandements ; néanmoins elle pose le fondement de la loi. Elle constitue une interprétation théologique des traditions

historiques antérieures à la conclusion de l'alliance avec Israël au Sinaï. Tout au long de la Genèse, on s'aperçoit que Moïse prépare le lecteur pour la révélation de la loi. C'est ce qui donne au livre son caractère didactique.

Cependant, le contenu de la Genèse (surtout les récits concernant Joseph) est étroitement lié aussi aux écrits sapientiaux. L'accent mis sur la bénédiction accordée par Dieu à ceux qui marchent dans la fidélité et dans l'obéissance comporte de nombreux parallèles dans le Livre de la Sagesse, comme nous le verrons. Ainsi, la Genèse est à la fois un livre unique et aussi un livre qui ressemble à bien des égards au reste de la Bible. En outre, elle constitue le commencement à la fois de l'histoire et de la théologie.

La composition littéraire de la Genèse. La Genèse est une unité littéraire qui assemble des traditions anciennes en des *tôl'dôṭ* ([livres des] origines) qui développent les thèmes de la bénédiction et de la malédiction. En outre, elle présente le fondement historique dans la tradition pour l'élection d'Abraham et de ses descendants et pour les promesses qui lui ont été faites dans le cadre de l'alliance.

1. *Le but de la Genèse.* La Genèse fournit le fondement historique de l'alliance conclue par Dieu avec son peuple et qui se retrouve tout au long du Pentateuque. Comme le fait remarquer Moses Segal, « *Le véritable thème du Pentateuque est la sélection d'Israël au sein des nations et sa consécration au service de Dieu et à l'obéissance à ses lois dans un pays prescrit par Dieu.* L'événement central dans le développement de ce thème est l'alliance de Dieu avec Abraham et sa [...] promesse de faire de sa descendance le peuple de Dieu, et de lui donner le pays de Canaan comme un héritage éternel »

(*The Pentateuch: its Composition and its Authorship and Other Biblical Studies*, p. 23, [ses italiques]).

Dans le développement de ce thème, la Genèse constitue un prologue indispensable au drame qui se déroule dans l'Exode. Pendant littéraire et explicatif de l'appel à sortir d'Égypte pour se rendre en Terre promise, la Genèse montre que cet ordre était l'accomplissement de l'alliance conclue par Dieu avec Abraham, Isaac et Jacob, l'ancêtre de ces tribus. Selon Wilhelm M. L. De Wette, la Genèse était le fondement de la théocratie en montrant comment le peuple de Dieu était séparé peu à peu des autres peuples, toute son histoire étant gouvernée en permanence par un plan précis pour le monde auquel des circonstances particulières étaient subordonnées (*A Critical and Historical Introduction to the Canonical Scripture of the Old Testament*, trad. par Théodore Parker, 2 tomes, Boston, Charles C. Little & James Brown, 1850, p. 1-22).

Le plan de Dieu se déroule en commençant par son acte souverain de la Création et avance vers la sélection du peuple d'Israël en la personne d'un homme, Abraham. Genèse 1 à 11 semble avoir pour but d'expliquer « la raison de la mise à part, en vue de l'adoration de Dieu dans le monde, d'un peuple spécial, Israël, dans un pays spécial, Canaan » (Segal, *The Pentateuch*, p. 28).

Ce prologue comporte deux développements inverses : (a) la Création bien ordonnée aboutissant à la bénédiction de l'homme, et (b) l'action totalement destructrice du péché, dont les deux malédictions les plus importantes sont le Déluge et la dispersion à Babel (Kidner, *Genesis*, p. 13). Le premier développement montre le plan de Dieu d'instaurer un ordre parfait au commencement, contrairement à ce que le lecteur connaît de l'expérience

Genèse

humaine. Le deuxième développement montre le besoin impérieux d'une intervention divine pour remédier à la corruption de l'humanité.

La détérioration de l'humanité avança en même temps que la civilisation ; lorsqu'elle devint irrémédiable, elle dut être détruite par le Déluge. Cependant, même après un nouveau commencement, la corruption se répandit et l'insolence non d'un seul groupe mais de toute l'humanité entraîna des conséquences à long terme. Ainsi, l'arrogance et l'ambition de l'humanité aboutirent à sa dispersion universelle.

Par conséquent, à partir de ces événements, la Genèse brosse un tableau théologique de la révolte de l'homme contre son Créateur et de ses effets terribles. Ces récits, tissés dans le prologue de la Genèse, concernent la période avant Abraham et préparent le lecteur à la venue de ce dernier, car l'homme rebelle a besoin de trouver une issue à sa situation d'impasse.

Toute l'histoire primitive se résume à un châtement permanent et à une offre de grâce. Cependant, alors que l'humanité rebelle subit la malédiction d'une dispersion à travers le monde, le lecteur s'interroge concernant la relation entre Dieu et l'humanité maudite : après le jugement à Babel qui dispersa les hommes dans le monde entier, la relation de Dieu avec l'humanité était-elle terminée ?

C'est la question essentielle posée par l'histoire primitive afin de préparer le lecteur à l'élection d'Abraham et au programme de bénédiction à réaliser à travers lui (Ge 12 – 50). La détérioration morale de l'humanité dispersée sur la terre conduisit à l'élection d'un peuple destiné à être une source de bénédiction pour toute l'humanité. Le plan de Dieu pour sauver celle-ci se concentrait sur

un seul homme et sur sa descendance ; englobant les nations dispersées, il s'accomplirait à travers un homme que Dieu détacha de ses liens familiaux parmi les nations et dont il fit le fondateur d'une nouvelle nation et le bénéficiaire de promesses s'étendant même au-delà d'Israël. Seul Ge 12.1-3 rend intelligible le prologue universel à l'histoire du salut qui occupe Ge 1 – 11, et seul ce prologue rend parfaitement claire la signification de Ge 12.1-3 (von Rad, *Genesis*, p. 148).

2. *Les thèmes de la Genèse.* Le livre tout entier est centré sur les thèmes de la bénédiction et de la malédiction. La bénédiction promise conférerait une descendance aux patriarches et une terre à leur descendance ; la malédiction isolerait leur descendance et la priverait de l'héritage promis. Plus tard, des prophètes et des historiens israélites développeraient ces thèmes et les appliqueraient à des événements futurs. Il n'est pas étonnant que ces thèmes qui parcourent toute l'Écriture remontent au Livre des origines. En effet, la bénédiction et la malédiction cernent l'homme dès le commencement.

Dans l'A. T., le verbe « maudire » signifie imposer une interdiction ou une barrière, paralyser un mouvement ou toute autre capacité (H. C. Brichto, *The Problem of Curse in the Hebrew Bible*, Philadelphie, Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963, p. 217). Un tel pouvoir appartient seulement à Dieu ou à un agent revêtu par lui d'un tel pouvoir. N'importe qui pouvait prononcer une imprécation, mais celle-ci revêtait plus de force en invoquant une puissance surnaturelle. La malédiction implique un éloignement d'un lieu de bénédiction et même de personnes bénies. Le prologue de la Genèse (chap. 1 à 11) trace essentiellement la malédiction à partir du tout premier péché jusqu'à la malédiction de Canaan.

En revanche, le verbe « bénir », mot-clé biblique en rapport avec la bénédiction, signifie essentiellement « enrichir ». Ici aussi, Dieu en est la source, même quand elle est conférée par un homme. Dans la Genèse, la promesse de bénédiction concerne principalement la descendance dans le pays de Canaan (Claus Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, Philadelphie, Fortress Press, 1978, p. 18-23). La bénédiction promise inclut la prospérité, à la fois la fertilité du pays et la fécondité du patriarche. Reflet de l'approbation divine, la bénédiction revêtait en dernier ressort un caractère spirituel. Le contraste entre la bénédiction et la malédiction résulte de l'obéissance par la foi ou la désobéissance par infidélité, et dépeint distinctement l'approbation ou la désapprobation divine.

3. *Le plan de la Genèse.* Le plan de la Genèse comporte une première section, suivie de onze autres sections précédées d'un en-tête. La principale indication de cette structure est le mot *tôlêdôt* (« voici les générations de [...] »). Nom féminin dérivé de la forme causative du verbe *yālaq* (« porter » ou « engendrer »), il est souvent traduit par généalogie, histoire, postérité ou descendants. Brown, Driver et Briggs le définissent comme « le(s) récit(s) d'hommes et de leurs descendants » (*A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 410).

Traditionnellement, on a vu dans ce mot le titre d'une section. Voici, selon cette optique, le plan du livre :

La Création (1.1 – 2.3)

Tôlêdôt des cieux et de la terre
(2.4 – 4.26)

Tôlêdôt d'Adam (5.1 – 6.8)

Tôlêdôt de Noé (6.9 – 9.29)

Tôlêdôt des fils de Noé (10.1 – 11.9)

Tôlêdôt de Cham (11.10-26)

Tôlêdôt de Terach (11.27 – 25.11)

Tôlêdôt d'Ismaël (25.12-18)

Tôlêdôt d'Isaac (25.19 – 35.29)

Tôlêdôt d'Ésaü (36.1-8)

Tôlêdôt d'Ésaü, père des Édomites
(36.9 – 37.1)

Tôlêdôt de Jacob (37.2 – 50.26).

Il existe différentes opinions au sujet de ce plan. Par exemple, Speiser considère chaque fois *tôlêdôt* comme un titre se référant au narratif suivant, sauf dans 2.4, 25.19 et 37.2, où le mot signifierait « récit » ou « histoire » et se référerait au narratif précédent (*Genesis*, p. xxiv). En revanche, Skinner doute que ce mot puisse se référer à ce qui le précède, car à ses yeux il constitue toujours un titre (*Genesis*, p. 39,40).

Comme mentionné précédemment, puisque *tôlêdôt* dérive de *yālaq* (porter, générer), il se réfère à ce qui « est issu ». Formule caractéristique de la Genèse, elle combine les idées d'histoire et de généalogie et sert à marquer le début d'une nouvelle section et à faire avancer le narratif d'un *tôlêdôt* au prochain. Moïse l'emploie pour raconter l'histoire d'un commencement à une fin qui en est le produit ou le résultat. D'après S. R. Driver, le mot se référerait aux « détails concernant un homme et [ses] descendants » (*The Book of Genesis*, Londres, Methuen & Co., 1904, p. 19).

Certains contestent l'idée traditionnelle selon laquelle chaque *tôlêdôt* constitue un titre. P. J. Wiseman et R. K. Harrison suggèrent qu'ils ressemblent aux colophons sur des tablettes d'argile qui se réfèrent au narratif précédent (Wiseman, *New Discoveries in Babylonia about Genesis*,

Genèse

Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1937, p. 8 ; Harrison, *Introduction to the Old Testament*, p. 548). Ils pensent que les traditions de la Genèse furent rédigées sur des tablettes d'argile, puis recueillies sous leur forme actuelle dans la Genèse.

Wiseman soutient que les *tôl^edôt* de la Genèse ressemblent aux colophons babyloniens, car chacun contient un titre, la date de rédaction, un numéro de série, une déclaration concernant la fin d'une série (quand c'est le cas), et le nom du scribe ou du propriétaire (*Création Revealed in Six Days*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1949, p. 46).

Cependant, cette idée est peu convaincante, car les colophons des tablettes ne ressemblent pas aux *tôl^edôt* de la Genèse (voir Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, 2^e édition, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. 240,241). Dans les tablettes cunéiformes, chaque titre constitue une répétition de la première ligne de la tablette et non une description de son contenu. Aussi, le nom semble désigner le propriétaire contemporain et non le propriétaire original. En outre, la formule n'emploie pas l'équivalent accadien de *tôl^edôt*.

Si chaque *tôl^edôt* de la Genèse se réfère au récit qui le précède, l'affirmation de Genèse 5.1 aurait dû se trouver en 4.16 (la fin de l'histoire d'Adam) et non après le passage de 4.17-26. Un autre *tôl^edôt* qui constituerait une conclusion peu vraisemblable est le *tôl^edôt* des fils de Noé (10.1) car, à la lumière de 10.32, il est peu probable qu'il conclut le récit du Déluge. Outre ces problèmes d'harmonisation, l'idée que l'histoire d'Abraham aurait été conservée par Ismaël (si le *tôl^edôt* d'Ismaël était le colophon concluant le narratif précédant), que les archives d'Ismaël auraient été conservées par Isaac, ceux de

Jacob par Ésaü et ceux de Jacob par Joseph, constitue encore une réelle difficulté.

Jamais dans l'A. T. le mot *tôl^edôt* ne se réfère *clairement* à ce qui précède ; partout il *peut*, et souvent il *doit*, se référer à ce qui suit (p. ex., dans Ruth 4.18, il se réfère à la lignée de Pérets aux versets suivants, et dans No 3.1, le *tôl^edôt* d'Aaron et de Moïse ne peut se référer au recensement de No 1 à 2). Dans la Genèse, tous les *tôl^edôt* peuvent facilement s'appliquer aux sections qui les suivent.

Aussi, Ge 2.4 comporte un titre pour la section suivante. Wiseman lui-même avoue que 2.1-3 constitue une conclusion naturelle du récit de la Création. Dans ce cas, Ge 2.4a serait le titre et 2.4b une première proposition dépendante (un peu comme le début du *Enuma Elish* : « Quand ci-dessus [...] »). Cette structure ressemble à celle de 5.1 comme l'on voit dans ces deux versets :

« Voici les *tôl^edôt* des cieux et de la terre quand ils ont été créés. Quand *Yahvé* Dieu fit la terre et le ciel [...] » (2.4, traduction de l'auteur). « Voici le livre du *tôl^edôt* d'Adam. Quand Dieu créa l'homme [...] » (5.1, traduction de l'auteur).

L'emploi de « *Yahvé* Dieu » tout au long du passage 2.4 à 3.24 nous conduit, lui aussi, à associer le contenu de ce passage au titre dans 2.4. Cependant, il existe quelques expressions finales, mots autres que *tôl^edôt*, qui constituent quasiment des colophons dans 10.5,20,31,32. Aussi, 25.16 conclut les v. 12-16 ; 36.19 conclut les v. 1-19 ; 36.30b conclut les v. 20-30 ; et 36.43 conclut tout le chapitre 36. Le titre *tôl^edôt* introduit la suite historique d'un ancêtre et pourrait être traduit librement par « Voici ce que devint [...] » ou « Voici comment cela a commencé [...] », se référant à l'expression suivante (M. H. Woudstra, « *The Toledot of the Book of Genesis 2.4 and Their*

Redemptive-Historical Significance », *Calvin Theological Journal*, n° 5, 1970, p. 187). Ainsi, dans Ge 2.4, *tôlêdôt* introduit la suite historique du cosmos et 2.4 – 4.26 présente ce que devinrent les cieux et la terre, à savoir l'histoire de la Chute, le meurtre d'Abel et le développement du péché au sein de la civilisation. Le narratif ne présente pas un nouveau récit de la Création, mais avance de l'apogée de la Création (réitéré dans le chap. 2) jusqu'à la corruption de la Création par le péché : « voici ce qu'elle devint ».

Lorsque les passages clés sont compris de cette façon, cette définition s'avère la plus satisfaisante. *Tôlêdôt* ne signifie pas simplement « généalogie » (car le contexte dépasse souvent cette notion) ni seulement « biographie » ou « histoire » (car les récits ne le sont certainement pas non plus). Les récits décrivent ce que devint untel en donnant des détails appropriés au but de la Genèse. Le *tôlêdôt* de Térach ne le concerne pas personnellement, mais raconte ce qu'il devint, à savoir Abraham et sa famille. De même, le *tôlêdôt* d'Isaac est centré sur Jacob, mais contient aussi des sections se rapportant à Ésaü. Le *tôlêdôt* de Jacob raconte ce que devint sa famille jusqu'à Joseph. Ainsi, le nom suivant le mot *tôlêdôt* n'est généralement pas le personnage central du narratif suivant, mais simplement son point de départ. Par conséquent, ce commentaire traduit cette expression par « Voici la succession de [...] ».

Deux autres remarques s'imposent à propos du contenu de chaque section ainsi introduite. D'abord, la description de chaque lignée comporte un rétrécissement de perspective. Après le nouveau commencement avec Noé, l'auteur fournit le *tôlêdôt* de Sem, Cham et Japhet, mais aussitôt il se concentre sur le *tôlêdôt* de Sem. Le prochain *tôlêdôt* est celui de Térach, un

descendant de Sem, mais il introduit la vie d'Abraham. Ensuite, la lignée se concentre sur Isaac, le fils d'Abraham, mais le *tôlêdôt* d'Ismaël, la lignée non choisie, est énumérée d'abord. De même, lors de la prochaine génération, l'auteur traite d'Ésaü avant de développer le *tôlêdôt* de Jacob.

La deuxième remarque : le contenu de chaque *tôlêdôt* est un microcosme du livre de la Genèse, dans lequel les thèmes de la bénédiction et de la malédiction jouent un rôle prédominant. Chacun des premiers *tôlêdôt* comporte une détérioration conduisant à une malédiction, mais dans 12.1-3, le message devient une promesse de bénédiction. À partir de ce moment, une lutte constante a lieu pour parvenir à la bénédiction, mais chaque narratif comporte une nouvelle détérioration, car Isaac et Jacob n'ont pas la stature d'Abraham. Par conséquent, à la fin de la Genèse, la famille ne se trouve plus dans la terre de bénédiction, mais en Égypte. Kidner exprime ce développement ainsi : « l'homme avait fait un long voyage d'Éden jusqu'à un *cercueil* et la famille élue de Canaan à l'*Égypte* » (*Genesis*, p. 224).

Le développement du message de la Genèse. Les *tôlêdôt* constituent « la clef de la construction de tout le livre de la Genèse » (Woudstra, *The Toledot of the Book of Genesis*, p. 188,189). Chaque *tôlêdôt* explique ce que devint une lignée en montrant un rétrécissement et une détérioration lors du développement de la théologie de la bénédiction.

1. La Création. La première section (1.1 – 2.3) n'est pas précédée d'un *tôlêdôt* pour la bonne raison qu'en traitant du commencement de la Création, il n'y avait aucune raison de raconter la suite. À la place, son propre titre dans 1.1 décrit le contenu du chapitre. Cette section indique que l'œuvre de la Création est enveloppée par l'approbation divine et sa bénédiction

Genèse

sur l'accomplissement du plan, bénédiction mentionnée spécifiquement en rapport avec la vie animale (v. 22-25), la vie humaine (v. 27) et le septième jour (2.3). Cette triple mention joue un rôle important dans l'argument : l'homme, créé à l'image de Dieu, jouissant d'une souveraineté sur les créatures de la terre et observant le repos sabbatique de Dieu, eut un commencement béni.

2. *Le t̄l̄d̄d̄t̄ des cieux et de la terre.* Dans cette section (2.4 – 4.26), la Genèse décrit ce que devint le cosmos. La section commence par une description de la création d'Adam et Ève et raconte leur péché, la malédiction divine sur leur péché, et l'extension du péché chez leurs descendants. Ne jouissant plus du repos, l'humanité connaissait la fuite et la crainte, affrontant le monde, parvenant à survivre et développant la civilisation. Comme une contrepartie aux bénédictions de la Création, ce passage mentionne une triple malédiction : celle de Satan (3.14), celle de la terre à cause de l'homme (3.17), et celle de Caïn (4.11).

Néanmoins, au sein de cette détérioration se trouvent un signe de la grâce de Dieu (4.15) et un rayon d'espoir (on commença à invoquer le nom de *Yahvé*, 4.26).

3. *Le t̄l̄d̄d̄t̄ du livre d'Adam.* Cette généalogie centrale de la lignée d'Adam à Noé (4.1 – 6.18) fait ressortir, elle aussi, le déclin de l'homme. Cette section commence par un rappel de la Création et conclut par le dégoût de Dieu devant l'existence de l'homme. Ge 5.1,2 rappelle la Création par son emploi du mot *bāarak* (« bénir ») ; le v. 29 présente la naissance de Noé comme un signe de la grâce de Dieu, qui fournit une consolation après la malédiction par l'emploi du mot *'ārār* (« maudire »). La bénédiction qui accompagna le commencement de

l'humanité fut voilée par l'annonce de la mort de tous les descendants. Cependant, le cas exceptionnel d'Énoch qui échappa à la malédiction de la mort fournit un rayon d'espoir : la mort n'aura pas le dernier mot.

4. *Le t̄l̄d̄d̄t̄ de Noé.* Cette section (6.9 – 9.29) comporte non seulement malédiction (jugement) mais bénédiction, car Dieu y promet de ne plus jamais maudire ainsi la terre (8.21). Néanmoins, l'histoire de Noé commence par la grâce dont Noé est l'objet et conclut par la malédiction qu'il prononce sur Canaan.

Cependant, cette section rapporte un nouveau commencement sur une terre sortie de l'eau, commencement rappelant à bien des égards celui du chapitre 1 : la destruction d'un monde violent et désordonné, la provision d'une rédemption permettant à l'homme de voguer dans un monde nouveau, l'apparition de la terre sèche, l'alliance avec Noé, et la bénédiction de Noé et de ses fils (qui rappelle celle d'Adam). Ici, l'humanité prend un nouveau départ et, à partir de ce commencement, le thème de la bénédiction devient plus important que celui de la malédiction. Sem était béni.

5. *Le t̄l̄d̄d̄t̄ des fils de Noé.* À mesure que les hommes se répandirent dans le monde en accord avec la déclaration divine à Noé concernant l'avenir du monde, le livre se tourne vers les nations. L'auteur élabore grandement sur l'inclination de l'homme à la ruine et au chaos. Cette section commence en présentant la postérité de Sem, Cham et Japhet, mais se termine avec l'explication de l'origine des nations par la dispersion à Babel (10.1 – 11.9). C'est un vrai coup de génie de mettre cette histoire à la fin pour atteindre un paroxysme, surtout quand on sait qu'elle précède ces événements dans le temps. Cela laisse le lecteur rechercher la cause de la décadence

continue de l'homme et le prépare à la bénédiction promise.

6. *Le tôle dôt de Cham.* Suivant l'accroissement de l'humanité décrit dans la section précédente, cette section (11.10-26), qui constitue une nouvelle transition dans le livre, décrit le resserrement de la lignée choisie de Cham jusqu'à Abram. Tandis que le chapitre 5 retraçait la lignée d'Adam jusqu'à Noé et au Déluge, cette liste retrace la lignée bénie par la postérité et la prospérité de Noé jusqu'à Abram. Dieu ne laisserait pas sous la malédiction et sans espoir un monde ayant une population à la fois en voie d'expansion et en proie à la division. Il choisirait un homme dont il bâtirait une nation destinée à être en bénédiction à la terre entière. Quiconque connaissait l'existence d'Abraham comprendrait l'importance de ce tôle dôt qui constitue la transition entre la dispersion de l'humanité et la bénédiction promise (11.10-26).

7. *Le tôle dôt de Térach.* Tandis que les chapitre 1-11 décrivent essentiellement la rébellion de l'humanité, les chapitres 12 – 50 décrivent comment Dieu bénit l'humanité. Cette section (11.27 – 25.11) raconte ce que devint Térach, le dernier de la liste (11.32). Le récit retrace la vie de son fils et devient la clef du livre et du plan de bénédiction annoncé par l'A. T. À Abraham, béni plus que quiconque, Dieu promet un peuple, un pays et un nom. Le narratif raconte le développement de sa foi obéissante.

8. *Le tôle dôt d'Ismaël.* Dans cette section (25.12-18), l'auteur explique ce que devint Ismaël (dont la lignée ne fut pas choisie par Dieu) avant de retourner à la lignée choisie.

9. *Le tôle dôt d'Isaac.* Afin d'expliquer ce que devint Isaac, le fils de la promesse, cette section raconte l'histoire de

Jacob, son fils, la lutte à l'intérieur de sa famille, et l'émergence du peuple d'Israël (25.19 – 35.29). Les promesses de 12.2 commencent à se réaliser. La bénédiction accordée à Abram est transférée à présent uniquement à Jacob (chap. 27). La foi de Jacob grandit, mais non sans qu'il devienne boiteux. Il n'était pas de la même stature spirituelle que son grand-père ; néanmoins, avec lui, Israël naquit.

10. *Le tôle dôt d'Ésaü.* De nouveau, la Genèse poursuit le développement à partir d'Isaac. Cependant, avant de donner le tôle dôt du fils de la succession, cette section (36.1-8) traite d'Ésaü, le frère dont Jacob déroba le droit d'aînesse et la bénédiction. À l'avenir, le peuple issu de Jacob rencontrerait souvent les Édomites issus de son frère Ésaü. Cette section explique ce que devinrent trois des femmes d'Ésaü et ses cinq fils.

11. *Le tôle dôt d'Ésaü, le père des Édomites.* Un autre compte-rendu du développement à partir d'Ésaü est ajouté à cause de la grande importance des chefs édomites, amalécites et horiens (36.9 – 37.1).

12. *Le tôle dôt de Jacob.* Que devint Jacob ? Ses fils devinrent les pères fondateurs des tribus d'Israël (37.2 – 50.26). Ce narratif concerne la vie de Joseph et l'installation de la famille de Jacob en Égypte. Essentiellement, le récit explique pourquoi le peuple de Dieu se trouvait en Égypte malgré les bénédictions promises. Au pays de Canaan, la famille de Jacob s'était détériorée au point de se confondre avec les Cananéens. Afin de préserver la lignée destinée à recevoir la bénédiction, Dieu employa la méchanceté des frères de Joseph de façon étonnante pour l'amener au pouvoir en Égypte. Lorsque la Terre promise connut la malédiction d'une famine, la puissance et la sagesse de Joseph furent le moyen d'une

Genèse

bénédition. En outre, le livre s'achève par l'anticipation d'une autre bénédiction de la part de Dieu.

Conclusion. La Genèse est le fondement du reste du Pentateuque, aussi l'Exode commence-t-il par le fait que Dieu se souvient de son alliance avec Abraham : « Dieu entendit leurs gémissements, et se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. Dieu regarda les enfants d'Israël, et il en eut compassion [litt. en prit bonne note] » (Ex 2.24,25). En fait, les derniers événements et paroles de la Genèse anticipent l'Exode : « [...] Dieu vous visitera [litt. prendra bonne note de vous] et il vous fera remonter de ce pays-ci dans le pays qu'il a juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob » (Ge 50.24). Cette affirmation fut réitérée par Moïse lorsqu'il emporta d'Égypte les ossements de Joseph (Ex 13.19).

Ainsi, le livre de la Genèse fournit à Israël le fondement historique et théologique de son existence en tant que peuple élu de Dieu. Israël pouvait retracer ses origines jusqu'à Abraham, que Dieu avait choisi hors des nations dispersées et avec qui il avait conclu une alliance comportant les belles promesses d'une postérité et d'un pays.

À cause de l'importance d'une lignée de descendants (la première bénédiction promise), de nombreux détails sont donnés concernant les familles des patriarches : leurs épouses, fils, héritiers, droits d'aînesse et bénédictions. Après l'oracle prononcé par Jacob (Ge 49), le Pentateuque couvre une période de quatre siècles. Ainsi, la Genèse constitue une déclaration du droit d'aînesse d'Israël alors même qu'il trimait en Égypte avant d'être appelé à la quitter.

Conscient d'être devenu en effet la grande nation promise à Abraham, Israël comprendrait que son avenir ne se trouvait ni en Égypte, ni à Sodome, ni en Babylone, mais au pays de Canaan, pays que Dieu lui avait promis avec serment.

Le contenu de la Genèse assurerait aux Israélites à la fois que Dieu leur avait promis un tel avenir et qu'il était capable de tenir ses promesses. À maintes reprises, le livre raconte les interventions surnaturelles de Dieu dans la vie de leurs ancêtres afin d'amener Israël là où il se trouvait. Certainement, le Dieu qui avait commencé une telle bonne œuvre l'achèverait (Ph 1.6). Si le peuple reconnaissait devoir son existence à l'élection et à la bénédiction de Dieu, il obéirait en retour. Ainsi, la Genèse s'avérerait utile pour aider Moïse à conduire Israël hors d'Égypte.

La théologie de la Genèse. Le livre de la Genèse présuppose que Dieu existe et qu'il se révéla en paroles et en actes aux ancêtres d'Israël. Le livre ne cherche pas à démontrer l'existence de Dieu, mais se contente d'affirmer que toutes choses doivent leur existence à Dieu.

Le sujet essentiel de la théologie de la Genèse est certainement l'œuvre de Dieu, établissant Israël comme moyen de bénédiction des familles de la terre. Le livre constitue l'introduction au thème principal du Pentateuque, à savoir le fondement de la théocratie, ce qui signifie le règne de Dieu sur toute la création. Il raconte ce qui précéda la fondation de la théocratie : la promesse que les descendants d'Abraham habiteraient le pays.

L'Exode raconte comment Dieu racheta ses descendants de l'esclavage et conclut une alliance avec eux. Le Lévitique est un manuel d'ordonnances permettant au Dieu saint de demeurer

parmi son peuple en le rendant saint. Le livre des Nombres décrit l'organisation militaire et le recensement des tribus dans le désert, et montre comment Dieu protège la bénédiction promise de toute menace interne ou externe. Le Deutéronome décrit le renouvellement de l'alliance.

Dans le développement de ce grand programme de Dieu, la Genèse présente au lecteur la nature de Dieu comme le souverain Seigneur de l'univers qui bougera ciel et terre pour établir sa volonté, et qui cherche à bénir l'humanité mais ne tolère ni la désobéissance ni l'incrédulité. Tout au long de cette révélation, le lecteur apprend que « sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (Hé 11.6).

PLAN

- I. Les événements primitifs (1.1 – 11.26)
 - A. La Création (1.1 – 2.3)
 - B. Les suites de la création des cieux et de la terre (2.4 – 4.26)
 - 1. La création de l'homme et de la femme (2.4-25)
 - 2. La tentation et la Chute (chap. 3)
 - 3. La progression du péché lors du meurtre d'Abel par Caïn (4.1-16)
 - 4. Le développement de la civilisation impie (4.17-26)
 - C. Les suites de l'histoire d'Adam (5.1 – 6.8)
 - 1. La généalogie d'Adam jusqu'à Noé (chap. 5)
 - 2. La corruption de l'humanité (6.1-8)
 - D. Les suites de l'histoire de Noé (6.9 – 8.22)
 - 1. Le jugement du Déluge (6.9 – 8.22)
 - 2. L'alliance avec Noé (9.1-17)

- 3. La malédiction de Canaan (9.18-29)
- E. Les suites de l'histoire des fils de Noé (10.1 – 11.9)
 - 1. La table des nations (chap. 10)
 - 2. La dispersion à Babel (11.1-9)
- F. Les suites de l'histoire de Sem (11.10-26)
- II. Les récits des patriarches (11.27 – 50.26)
 - A. Les suites de l'histoire de Térach (11.27 – 25.11)
 - 1. L'alliance conclue avec Abram (11.27 – 15.21)
 - 2. Le don de la postérité promise à Abram dont la foi fut fortifiée par l'épreuve (16.1 – 22.19)
 - 3. La transmission des promesses à Isaac par Abraham, patriarche à la foi exemplaire (22.20 – 25.11)
 - B. Les suites de l'histoire d'Ismaël (25.12-18)
 - C. Les suites de l'histoire d'Isaac (25.19 – 35.29)
 - 1. La transmission de la bénédiction promise à Jacob à la place d'Ésaü (25.19 – 28.22)
 - 2. La bénédiction de Jacob pendant son absence (chap. 29 – 32)
 - 3. Le retour de Jacob et le danger de corruption dans le pays (chap. 33 – 35)
 - D. Les suites de l'histoire d'Ésaü (36.1-8)
 - E. Les suites de l'histoire d'Ésaü, père des Édomites (36.9 – 37.1)
 - F. Les suites de l'histoire de Jacob (37.2 – 50.26)
 - 1. La vente de Joseph en Égypte (37.2-36)

Genèse 1.1,2

2. La corruption de la famille de Juda et la confirmation du choix de Dieu (chap. 38)
3. L'accession de Joseph au pouvoir en Égypte (chap. 39 – 41)
4. L'installation de la famille de Jacob en Égypte (42.1 – 47.27)
5. La préservation de la bénédiction promise (47.28 – 50.26)

COMMENTAIRE

I. Les événements primitifs (1.1 – 11.26)

A. La Création (1.1 – 2.3)

Le récit de la Création constitue le point de départ logique de la Genèse, car il explique le commencement de l'univers. Comme on pouvait s'en douter, les implications scientifiques de ces versets ont été l'objet d'une attention particulière, mais ce passage est aussi un traité de théologie, car il pose le fondement de la suite du Pentateuque.

En le rédigeant à l'intention des Israélites, Moïse voulait présenter Dieu comme la Source et le Créateur de toute vie. Le récit montre que le Dieu qui créa Israël est aussi celui qui créa le monde et tout ce qu'il contient. Ainsi, la théocratie est fondée sur le Dieu souverain de la Création. Le peuple d'Israël, sa loi, ses coutumes et ses croyances remontent tous à l'identité de Dieu lui-même. Ici, les Israélites apprendraient qui était ce Dieu sur le point de faire d'eux une nation.

Les implications de la Création sont extraordinaires. D'abord, il en découle que tout ce qui existe doit demeurer sous le contrôle de Dieu. La création doit être soumise au Créateur. Les forces de la nature, les ennemis, les créatures et les

objets devenus des divinités païennes – rien de tout cela ne pourrait devenir une menace pour les serviteurs du Dieu vivant.

Ensuite, ce récit révèle aussi le fondement de la loi. Si, vraiment, Dieu était avant toutes choses et créa toutes choses, combien il serait insensé d'avoir d'autres dieux devant lui, car il n'en existe aucun autre ! Si Dieu créa en effet l'homme à son image pour le représenter, combien il serait absurde de façonner une image de Dieu ! Si vraiment Dieu mit de côté un jour pour se reposer de son œuvre, l'homme qui marche avec lui ne devrait-il pas suivre son exemple ? Ainsi, les commandements de Dieu trouvent leur raison d'être dans la Création.

Enfin, ce récit nous révèle que Dieu est un Dieu rédempteur. Il raconte comment Dieu tira le cosmos du chaos, comment il transforma les ténèbres en lumière, puis les sépara, comment il transforma la malédiction en bénédiction, et passa du mal et des ténèbres à la sainteté. Ce n'est autre que le parallèle de l'œuvre de Dieu dans le livre de l'Exode, qui rapporte comment Dieu racheta le peuple d'Israël par la destruction des funestes forces égyptiennes. Les prophètes et les apôtres virent ici le paradigme des actions rédemptrices de Dieu. À présent, celui qui fit briller la lumière dans les ténèbres fait briller sa lumière dans le cœur des croyants (2 Co 4.6) afin qu'ils deviennent eux-mêmes une nouvelle création (2 Co 5.17).

1.1,2. Ces versets ont généralement été compris comme se référant au commencement de toutes choses, une Création à partir de rien et, par conséquent, ayant lieu le premier jour. Cependant, à la fois le vocabulaire et la grammaire de cette section exigent un regard attentif. Les deux premiers versets annoncent les thèmes et la structure du récit de la

Création. L'affirmation **Dieu créa les cieux et la terre** établit clairement que l'univers est le fruit de l'œuvre créatrice de Dieu. Le mot *bārā'* (« créa ») peut certes signifier une création à partir de rien, mais ce terme ne se limite certainement pas à cette idée (voir 2.7). Il souligne plutôt le caractère à la fois nouveau et parfait de ce qui fut formé. Fait significatif, dans toute la Bible ce mot est employé (dans ce sens) seulement avec Dieu comme sujet.

Cependant, le v. 2 décrit un chaos : **La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme.** Le v. 2 semble donc décrire la condition du monde *lorsque* Dieu commença à le rénover (v. 3). C'était un chaos où régnaient à la fois la désolation, le vide et les ténèbres, caractéristiques ne découlant pas de l'œuvre créatrice (*bārā'*) de Dieu car, dans la Bible, ces caractéristiques sont symptomatiques du péché et résultent d'un jugement. En outre, la création par décret divin commence seulement au v. 3, où les éléments du v. 2 sont corrigés lorsque la lumière dissipe les ténèbres. Aussi l'expression **informe et vide** (*tōhū wābōhū*) semble-t-elle annoncer le contenu du chapitre 1 qui raconte comment Dieu donna d'abord une forme à la terre auparavant **informe**, puis remplit la terre précédemment **vide**.

Certains voient aux v. 1 et 2 un stade intermédiaire de la Création : une œuvre de création d'abord inachevée (v. 2) aurait été développée plus tard sous sa forme actuelle (v. 3-25) ; mais cette interprétation n'est confirmée ni par la syntaxe ni par le vocabulaire.

D'autres voient un intervalle entre les deux premiers versets, intervalle durant lequel ils situent la chute de Satan et l'entrée du péché dans le monde, événements qui auraient provoqué le chaos du v. 2. Il est plus probable que le v. 1 lui-même se

rapporte à un commencement relatif plutôt qu'à un commencement absolu (Merrill F. Unger, *Unger's Commentary on the Old Testament*, 2 vol., Chicago, Moody Press, 1981, p. 1.5). Ainsi, tout ce chapitre expliquerait la Création de l'univers actuel et non le commencement absolu de toutes choses, et les v. 1 et 2 constitueraient l'introduction, la chute de Satan et l'entrée du péché dans la Création originelle de Dieu et s'étant produites auparavant.

L'Éternel Dieu créa souverainement tout ce qui existe par son Esprit (v. 2b). Dans les ténèbres du chaos, **l'Esprit de Dieu** agissait en vue de préparer la voie à la parole créatrice de Dieu.

1.3-5. Le déroulement de chaque jour de la Création apparaît ici : (a) la parole créatrice, (b) l'indication de son effet, (c) l'approbation de Dieu, (d) parfois, un nom donné souverainement par Dieu, et (e) l'indication du numéro du jour concerné. Plusieurs interprétations du mot **jour** (*yōm*) ont été suggérées. (1) Les jours de la Création se rapporteraient à de longues ères géologiques avant l'avènement de l'homme sur terre. (2) Les jours seraient des périodes de 24 heures lors desquelles Dieu *révéla* ses actes créateurs. (3) Ce serait des jours de 24 heures pendant lesquels Dieu aurait donné libre cours à son activité créatrice. Un argument en faveur de la troisième interprétation est le fait que, dans l'A. T., chaque fois que le terme *yōm* s'accompagne d'un adjectif ordinal (premier, second, etc.), il signifie un jour de 24 heures. En outre, cette interprétation semble découler du sens naturel du 4^e commandement (Ex 20.11).

La première parole créatrice de Dieu produisit **la lumière**. L'élégance et la majesté d'une création opérée par un décret divin constituent un contraste rafraîchissant au regard des récits bizarres de la création courants chez les peuples

Genèse 1.6-31

païens. Voici une démonstration de la puissance de la parole de Dieu, parole qui encouragea les Israélites à lui accorder leur confiance et à lui obéir.

La **lumière** était une lumière physique naturelle qui, dès sa création, remporta une victoire immédiate en dissipant **les ténèbres**. Dans la Bible, **la lumière** et **les ténèbres** sont aussi des symboles du bien et du mal. Ici commença une œuvre de Dieu qui atteindra son apogée dans l'éternité lorsqu'il n'y aura plus de ténèbres (Ap 22.5). Israël saurait que Dieu est Lumière – et que la Vérité et le Chemin lui appartiennent. Alors que les ténèbres régnaient sur l'Égypte (Ex 10.21-24), les Israélites jouirent de la lumière et, lors de la délivrance, ils suivirent la lumière de Dieu (Ex 13.21).

1.6-8. Le deuxième jour, Dieu sépara les **eaux** de l'atmosphère de celles de la terre par une étendue en forme de voûte, le **ciel**. Ce fait suggère qu'auparavant, une buée dense enveloppait la terre comme un linceul. Fait significatif, l'œuvre de Dieu implique des divisions et des distinctions.

1.9-13. Le sec avec sa végétation furent formés le **troisième jour**. La végétation fait partie de l'univers ordonné créé par le vrai **Dieu**. Nul n'est besoin d'un mythe concernant le cycle des saisons pour expliquer son origine : **Dieu** le créa une fois pour toutes. De plus, alors que les païens croyaient devoir compter avec des divinités habitant les profondeurs de l'abîme, ce récit montre que **Dieu** fixe les limites des **mers** (voir Job 38.8-11).

1.14-19. Le quatrième jour voit apparaître le soleil pour gouverner (**présider**, v. 16) le **jour**, et la lune et les **étoiles** pour présider à **la nuit**. Soit ces luminaires furent créés avec une apparence d'âge, soit ils furent créés auparavant et devinrent visibles sur terre

seulement au premier et au deuxième jours quand **Dieu** sépara la lumière des ténèbres et les eaux au-dessus de l'étendue de celles au-dessous de l'étendue.

Ces corps célestes devaient servir de **signes** pour marquer **les époques, les jours et les années** (v. 14). Tout comme « jour » et « nuit » au v. 5, ces termes n'ont aucun sens sans l'existence du soleil et la rotation des planètes.

Les incroyants adeptes de l'astrologie se laissent guider par les étoiles et les planètes, mais la Bible déclare que ces dernières servent simplement à manifester la gloire de **Dieu** (Ps 19.2). Quelle folie alors d'étudier les tableaux astrologiques des Babyloniens ou d'adorer le dieu soleil en Égypte ! Nous devrions bien plutôt mettre notre confiance en Celui qui créa ces objets célestes. Cependant, un grand nombre rejette le Créateur en adorant la créature (Ro 1.25).

1.20-23. Les grands poissons de la mer et tous les **oiseaux** dans l'air furent créés **le cinquième jour**. Cette section (v. 21) comporte le second emploi du mot *bārā'* (« créa » ; voir v. 1). Les grands animaux marins, adorés dans l'Antiquité comme des dragons et des monstres, ne sont que les créatures du **Dieu** tout-puissant. En outre, la fécondité provient de la bénédiction du vrai **Dieu** (v. 22).

1.24-31. Le sixième jour constitue l'apogée de la Création, car il comporte entre autres la création de l'homme. **L'homme** est la dernière créature mentionnée dans ce récit, mais il ne fut pas le résultat d'une évolution : il fut **créé**.

La vie humaine fut créée à (litt. « comme », signifiant « essentiellement comme ») **l'image de Dieu** (v. 27), **image** communiquée uniquement à l'être humain (2.7). **Dieu** n'ayant pas

une forme humaine, le mot « image » (*selem*) est employé ici au figuré et signifie que les êtres humains partagent, certes imparfaitement et incomplètement, les caractéristiques transmissibles de Dieu comme la vie, la personnalité, la vérité, la sagesse, l'amour, la sainteté, la justice, de sorte qu'ils jouissent d'une communion spirituelle avec lui.

Dieu créa l'homme à son image aussi afin qu'il puisse remplir une fonction, celle de **dominer** ou de maîtriser la nature (1.26, 28). Ainsi, Dieu dominerait le monde par l'intermédiaire de son représentant. (Plus tard, les rois égyptiens agiraient de façon similaire – mais idolâtre – en symbolisant leur règne ou leur domination par des statues d'eux-mêmes.) À présent, à cause du péché, tout n'est pas sous la domination de l'homme (Hé 2.8), mais Jésus-Christ établira sa domination sur toute la terre à son retour (Hé 2.5-8).

Dieu prononça sa bénédiction sur **l'homme et la femme** : ils devaient être **féconds et se multiplier**. Dans la Genèse, être béni signifie devenir prospère et être fécond. Ces merveilleux décrets de **Dieu** s'avéreraient très importants pour Israël comme son représentant sur terre : il entrerait en Terre promise et s'attendrait à la bénédiction continue de Dieu.

2.1-3. Le septième jour était le jour de repos, le sabbat. En hébreu, les v. 2 et 3 sont structurés au moyen de propositions mettant l'accent sur l'adjectif **septième**. Le chiffre sept représente souvent l'alliance (le verbe « jurer » y est apparenté étymologiquement) ; aussi n'est-il pas surprenant que le sabbat soit devenu le signe de l'alliance de Dieu au Sinaï (Ex 31.13-17).

Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia (en fit un jour sacré), car il

commémorait l'achèvement ou l'arrêt de son œuvre créatrice. Le repos sabbatique de Dieu deviendra un thème important de l'Écriture. Avant la Chute, le sabbat représentait la Création parfaite, sanctifiée et au repos. Après la Chute, ce repos devint un but à rechercher. L'établissement d'un repos théocratique en Terre promise par Moïse ou par Josué lors de la Conquête exigeait foi et obéissance. Les croyants entrent aujourd'hui dans ce repos de sabbat de manière spirituelle (Hé 4.8-10) et jouiront sans aucun doute de son rétablissement final.

Aux yeux de la nouvelle nation d'Israël à l'époque de Moïse, le récit de la Création revêtait une haute signification théologique : après avoir retiré son peuple du chaos et des ténèbres du monde païen, Dieu lui enseignait la vérité, lui garantissait la victoire sur toutes les puissances dans les cieux et sur la terre, le chargeait d'être son représentant, et lui promettait un repos théocratique. Ce récit constituerait aussi un encouragement pour les croyants de tous les siècles.

B. Les suites de la création des cieux et de la terre (2.4 – 4.26)

1. LA CRÉATION DE L'HOMME ET DE LA FEMME (2.4-25)

2.4a. Comme indiqué au v. 4a, cette section (v. 4-25) retrace **les origines** (mieux, « les suites ») **des cieux et de la terre, quand** (*b'yôm*, litt. « au jour » signifiant ici « quand ») **ils furent créés**. Les « suites » étaient l'entrée du péché dans le monde et la dévastation de la création.

2.4b-7. Lors de la création d'Adam, le contraste est saisissant : à une époque où la vie, la végétation et la pluie n'existaient pas et où nul ne pouvait cultiver le sol, Dieu créa l'homme avec grand soin. La structure de

Genèse 2.8-14

ces versets comprend d'abord un titre (v. 4), puis trois propositions circonstancielle commençant en hébreu par le mot **quand** : **quand aucun arbuste des champs n'était encore sur la terre ; quand il n'y avait aucun homme pour cultiver le sol ; quand une vapeur [...] arrosa toute la surface du sol** ; et enfin, le verbe commençant le récit (**l'Éternel Dieu forma**). Cette structure est la même qu'au chapitre 1 (titre, 1.1 ; propositions circonstancielle, 1.2 ; et le premier verbe narratif, 1.3).

L'accent mis à plusieurs reprises sur **l'Éternel Dieu** est significatif (2.4,5, 7-9,15,16,18,19,21,22). **Dieu**, le Créateur souverain du chapitre 1, est aussi **l'Éternel (Yahvé)** qui contracte une alliance avec son peuple. Ainsi, Israël saura que son Dieu, l'Éternel, créa toutes choses et qu'*il* forma l'homme dans un but précis.

En créant l'homme, l'Éternel le forma à la fois à partir **de la poussière** et en lui insufflant la vie. Au v. 7, le verbe **forma** (de *yāšar*) implique l'œuvre d'un artiste. Tout comme le potier forme un vase en utilisant de l'argile, de même **Dieu** forma l'homme de la poussière. L'homme fut formé à la fois d'après un plan divin et à partir de la terre. Malgré son rêve ultérieur de devenir comme Dieu (3.5), l'homme demeure un être « terrestre ». Fait significatif, le mot hébreu pour **homme** (*ādām*, d'où « Adam », 2.20) est apparenté au mot pour le **sol** (*ādāmāh* ; voir 3.17).

Dieu insuffla dans l'homme **un souffle de vie** qui le transforma en **un être vivant** (litt. « une âme vivante »). Cet acte fit de l'homme un être spirituel doté de la capacité de servir Dieu et de jouir d'une communion avec lui. À la lumière de cette création spéciale, le lecteur peut comprendre la signification de la Chute : depuis la Chute, pour jouir de la communion avec Dieu, l'homme doit être régénéré par le souffle du Saint-Esprit.

2.8-10. L'homme fut placé dans un environnement parfait, un **jardin** où son obéissance serait mise à l'épreuve. La description du jardin luxuriant (v. 8), des **arbres** (v. 9) et du **fleuve** qui s'y trouvaient (v.10), conduit au commandement : l'homme pouvait jouir de tout, sauf de l'unique arbre défendu (v. 17).

Tandis que Dieu avait peut-être créé les premiers arbres avec une apparence d'âge (1.12), ensuite les arbres du jardin avaient poussé **du sol** (2.9). Parmi ces arbres, un pouvait produire la vie (**l'arbre de la vie**) et un autre la connaissance (**l'arbre de la connaissance du bien et du mal**) – à condition d'en manger. Cette **connaissance** était expérimentale : si l'homme mangeait du fruit défendu, il expérimenterait « le bien et le mal », expression associant des réalités opposées et qui signifie à la fois ce qui protège la vie et ce qui la détruit (voir v. 17). Si, par orgueil, l'homme outrepassait les limites fixées par Dieu et tentait de manipuler la vie, les conséquences seraient catastrophiques. En revanche, l'arbre de la vie constituait, semble-t-il, le moyen de préserver et de promouvoir la félicité d'Adam et Ève. Ces arbres, qui se dressaient apparemment proches l'un de l'autre **au milieu du jardin**, serviraient à la mise à l'épreuve future.

Dans l'éternité les arbres (v. 9), le fleuve (v. 10), l'or et les pierres précieuses (v. 11,12) présents dans le jardin se retrouveront de nouveau sur la nouvelle terre. En effet, la nouvelle Création comprendra tous ces éléments (Ap 21.10,11,21 ; 22.1,2), indiquant ainsi le rétablissement du paradis sur la nouvelle terre.

2.11-14. Ces versets, qui constituent une longue parenthèse, décrivent la richesse du monde connu d'alors. À en juger par le nom des lieux mentionnés, le jardin se trouvait probablement à proximité

du Golfe Persique. Si la géographie de cette région était la même après le Déluge qu'avant, alors le **troisième** et le **quatrième** fleuve, **Hiddékel** (le Tigre) et l'Euphrate, peuvent être identifiés. Le premier des quatre fleuves, le **Pischon**, était situé au pays de **Havila**, au centre de l'Arabie du nord et à l'est de la Palestine. Le second fleuve, **Guihon**, se trouvait dans le pays de **Cusch**, ici probablement pas l'Éthiopie, mais peut-être le pays des Cassites (*kaššu* en akkadien), dans les montagnes situées à l'est de la Mésopotamie.

2.15-17. Le but assigné à l'homme était d'accomplir un service spirituel, comme l'indiquent les mots choisis avec soin : il fut placé (*nūah*, « destiné à rester ») **dans le jardin [...] pour le cultiver** (*ābaḏ*, « servir ») et **pour le garder**. Quelle que soit sa tâche, elle devait être accomplie comme un service pour **Dieu**.

Le v. 16 inclut le premier emploi dans l'A. T. de *šāwāh*, le principal mot pour « ordonner ». Le premier commandement adressé par Dieu à l'homme concernait la vie et la mort, le bien et le mal. Comme pour tous les commandements ultérieurs de Dieu, il comportait à la fois des bénédictions (positives) et des interdictions (négatives). Tous les biens et tous les plaisirs de la terre furent mis à la disposition de l'homme, sauf l'unique **arbre** dont le fruit fut interdit. Aux v. 16 et 17, le vocabulaire hébreu formule le commandement avec vigueur : **l'homme** pouvait **manger** librement de tous les autres fruits, mais s'il mangeait de **l'arbre** défendu, il mourrait certainement.

Une fois encore, la leçon concernait en tout premier lieu le peuple de Dieu sous la direction de Moïse. Dieu forma l'être humain dans un but précis et lui donna la capacité d'exercer sa responsabilité morale. Il le plaça **dans le jardin** pour être un serviteur obéissant, l'avertissant

que devant lui se trouvaient la vie et la mort, selon qu'il obéissait ou non au commandement de Dieu. De 30.11-20 présente tous les commandements de Dieu à Israël de façon parallèle à Ge 2.8-17 : l'obéissance aux commandements de Dieu entraîne la vie et la bénédiction.

2.18-25. Cette section rapporte la création de la première femme et l'institution du mariage, aussi comporte-t-elle un enseignement important sur ce pilier de la société israélite. Dans l'intention de Dieu, le mari et la femme devaient former une unité spirituelle et fonctionnelle, vivant avec intégrité, servant **Dieu** et obéissant ensemble à ses commandements. Quand cette harmonie existe, la société prospère sous la bénédiction de Dieu.

Alors que tout le reste de la création était bon (voir 1.4,10,12,18,21,25), Adam était **seul**, ce qui n'était **pas bon**. Quand l'homme commença à se conduire comme le représentant de Dieu (en donnant un nom à chaque animal [2.19,20] et en exerçant son autorité sur eux ; voir 1.28), il devint conscient de sa solitude (2.20). Aussi **Dieu** le plongea-t-il dans un **profond sommeil** (v. 21) et créa-t-il Ève de ses **os** et de sa **chair** (v. 21,23).

Dieu décida de lui faire une **aide semblable à lui** (litt. « une aide qui lui correspondrait » ou « une aide correspondante ») pour l'homme (v. 18). « Une aide » n'est nullement un terme méprisant ; il est souvent utilisé dans l'Écriture pour décrire le Dieu Tout-Puissant (voir Ps 33.20 ; 70.6 ; 115.9, où il est traduit par « aide » ou par « secours »). La description de la femme comme « lui correspondant » signifie essentiellement que Genèse 2.7 est aussi vrai d'elle que de lui. Par conséquent, tous deux ont la même nature, mais elle supplée à ce qui lui manque (la solitude n'étant pas bonne pour lui) et vice-versa. Devenir une **seule chair** (v. 24) constitue

Genèse 3.1-7

le point culminant de leur relation – l'unité complète de l'homme et de la femme dans le mariage. Adam et Ève formaient une unité spirituelle, vivant dans l'intégrité sans péché, aussi nul n'était besoin ici de leur apprendre que le mari était le chef de la femme. Plus tard, Paul traitera de cette question en rapport avec l'ordre de la Création (1 Co 11.3 ; 1 Tm 2.13).

Les mots *'al-kēn* (**c'est pourquoi**, Ge 2.24) sont souvent employés dans la Genèse. Traduire le verbe « quitter » au futur comprend cette parole comme adressée par Dieu à Adam. En revanche, si cette parole constitue une remarque inspirée par Dieu à Moïse, le verbe devait être traduit au présent : « c'est pourquoi l'homme quitte [...] » Cette déclaration signifie que dans le mariage, un homme et une femme deviennent « une seule chair ». Leur nudité (v. 25) suggère qu'ils étaient parfaitement à l'aise l'un avec l'autre, car ils ne ressentaient aucune crainte d'être exploités ou abusés. Plus tard, lors de la Chute, cette communion vola en éclats ; elle subsiste en partie dans un mariage, seulement lorsque des époux commencent à se sentir à l'aise l'un avec l'autre. Ici la nudité, certes littérale, suggère aussi l'absence de péché.

2. LA TENTATION ET LA CHUTE (CHAP. 3)

3.1-7. Ces versets racontent la Chute à la fois comme un événement historique et comme la tentation archétypique, car à cette occasion, ni l'environnement ni l'hérédité ne jouent le moindre rôle.

Ge 12 rapporte ce que **Dieu dit** ; ici, c'est **le serpent** (le diable, Ap 20.2) qui parle. Tandis que la parole de l'Éternel communiqua la vie et l'ordre, celle du serpent engendra le chaos et la mort. Fait rassurant, la vérité est antérieure au mensonge, la parole de Dieu aux mensonges de Satan.

En hébreu, un jeu de mots relie Ge 3.1 (Adam et Ève étaient « nus » [*'ārūmmîm*]) à Ge 2.25 (le serpent **était le plus rusé** [*'ārūm*, prudent] de tous les animaux). La nudité de l'homme et de la femme représentait le fait qu'ils ignoraient l'existence du mal et où se trouvait le piège, contrairement à Satan qui utiliserait la ruse pour exploiter leur innocence. La prudence (ou perspicacité) est une qualité ; d'ailleurs, l'un des buts de la Bible est de rendre les croyants perspicaces (voir Pr 1.4 où *'armâh* [ruse] est traduit par « discernement »). Cependant, ici, la subtilité du serpent est employée dans un but malveillant.

Le tentateur était Satan sous la forme d'un serpent, ce qui suggère que la tentation surgit à l'improviste sans montrer son vrai visage, et qu'elle provient souvent d'un subordonné sur lequel on aurait dû exercer son autorité (voir Ge 1.28). D'autre part, un élément polémique existe peut-être ici, car certains païens adoraient le serpent. Ainsi, ce qui était à leurs yeux un symbole de la vie était en réalité la cause de la mort. Suivre des croyances et des symboles païens ne permet pas de devenir Dieu, comme Satan le promet (3.5), mais conduira à la mort.

Soit Ève ne connaissait pas bien le commandement de Dieu, soit elle voulait l'oublier. En revanche, Christ remporta la victoire sur Satan grâce à sa connaissance précise de la Parole de Dieu (Mt 4.4,7,10). (Voir le tableau « Comment Satan tenta Ève et Jésus », près de Mt 4.3-11.) Ève dénigra les privilèges, augmenta l'interdiction et diminua le châtement – comme on le voit en comparant ses paroles (Ge 3.3) aux commandements de Dieu au début (2.16,17). Après avoir entendu les paroles d'Ève, Satan nia de façon flagrante la peine de mort annoncée par Dieu (3.4). Satan est menteur depuis le commencement

(Jn 8.44), et voici son mensonge essentiel : il est possible de pécher impunément. Cependant, la punition du péché est la mort (Ge 2.17).

En outre, le tentateur jeta le doute sur le caractère de **Dieu** en suggérant que, par jalousie, il empêchait l'homme et la femme d'atteindre ce à quoi ils étaient destinés (3.5). Selon Satan, s'ils mangeaient de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, ils deviendraient comme Dieu, et Dieu le savait bien. Ainsi Satan leur fit-il miroiter la promesse de devenir comme Dieu – **connaissant le bien et le mal**.

L'œuvre de Satan étant achevée, la femme fut abandonnée à ses désirs naturels et à ses appétits physiques. L'expression **agréable à la vue** (*nehmād*, v. 6) est apparentée à un mot qui figure plus tard dans le commandement : « Tu ne convoiteras pas » (*taḥmōd*, Ex 20.17). L'utilité physique (**bon à manger**), la beauté esthétique (**agréable à la vue**) et le potentiel **pour ouvrir l'intelligence** – être « un connaisseur » – incitent, une fois ôtée (en apparence) la barrière du châtement, à outrepasser l'interdiction.

Bien entendu, les conséquences sont décevantes. La promesse de devenir aussi intelligent que Dieu ne s'accomplit pas. Tous deux mangent et leurs yeux s'ouvrent certes, mais pour leur plus grand malheur. Ils deviennent mal à l'aise l'un avec l'autre (éprouvant à la fois la méfiance et la solitude) et aussi avec Dieu (en proie à la crainte, ils se dérobent à sa vue). Les promesses de Satan ne s'accomplissent jamais. On n'atteint jamais la sagesse en désobéissant à la Parole de Dieu. Au contraire, la crainte de l'Éternel constitue le commencement de la sagesse (Pr 1.7).

3.8-13. La suite de ce chapitre comporte trois sections : (a) la confrontation avec l'Éternel dans laquelle les deux

pécheurs, l'ayant entendu s'approcher, sont saisis de crainte et **se cachèrent [...] au milieu des arbres** (v. 8-13) ; (b) les déclarations données par l'Éternel au serpent, à la femme et à l'homme touchant leurs châtements respectifs (v. 14-19) ; et (c) les habits fournis par l'Éternel comme un remède à la nouvelle situation (v. 20-24).

Les conséquences du péché sont le châtement et le remède. À la place de la vie, **l'homme** et la femme connaîtront la mort ; à la place du plaisir, la douleur ; à la place de l'abondance, une maigre subsistance obtenue au prix d'un travail laborieux ; au lieu d'une communion parfaite, l'éloignement et le conflit avec Dieu.

Les thèmes du chapitre 3 – la mort, le labeur, la sueur, les épines, l'arbre, la lutte et la postérité – aboutissent tous plus tard à Christ, le dernier Adam : il subit la malédiction, sue en agonisant des gouttes de sang, porte une couronne d'épines, et est pendu au bois jusqu'à ce que mort s'ensuive, puis descend dans la poussière de la mort.

3.14-19. Dieu s'adresse **au serpent** (v. 14,15), à Ève (v. 16) et à **Adam** (v. 17-19). Les paroles de Dieu au serpent comprennent : (a) l'annonce que le serpent, rampant et mangeant la **poussière**, rappellerait sans cesse à l'humanité la tentation et la Chute, et (b) une déclaration concernant la puissance résidant derrière le serpent. Dieu annonce qu'il y aura un conflit permanent entre les forces sataniques et l'humanité : **entre Satan et la femme**, et entre leur **postérité** respective. La postérité de la femme est d'abord Caïn, puis toute l'humanité, enfin Christ et tous ceux qui sont unis à lui. La « postérité » du serpent inclut les démons et tous ceux au service de son royaume de ténèbres et qui ont pour « père » le diable (Jn 8.44). Satan rendra l'humanité infirme (**tu lui blesseras le talon**), mais

Genèse 3.20-24

la Postérité (Jésus-Christ) lui portera un coup fatal (**celle-ci t'écrasera la tête**).

Ensuite, Dieu annonce à la **femme** qu'elle **enfantera** dans la **douleur** et que ses désirs se porteront vers son **mari** ; néanmoins, ce dernier dominera sur elle. Parce que dans ce contexte, les **désirs** d'Ève consistent probablement à inciter Adam à commettre le péché, il est préférable de traduire ce verset par : « Tes désirs *étaient* pour ton mari ». Sortie ainsi de son rôle, désormais, elle sera dominée par lui.

Enfin, Dieu déclare à Adam qu'il aura beaucoup de peine à assurer sa subsistance (3.17-19). L'expression **à force de peine** traduit le même mot employé au v. 16 pour les douleurs de la femme, mot qui revient seulement trois fois dans l'A. T. : aux v. 16 et 17 et en 5.29. La mort sera son destin – il retournera **dans la terre** (*ʿādāmâh*) –, une grâce compte tenu de la souffrance, et **dans la poussière** pour devenir à nouveau la proie du serpent (voir 3.14). Voici où les conduit leur aspiration à devenir l'égal de Dieu : l'homme a beau essayer d'être comme Dieu, il demeure poussière !

Ces châtiments représentent une juste rétribution. Adam et Ève péchèrent en mangeant et ils souffriront afin de pouvoir manger. Elle manipula son mari et elle sera dominée par lui. Le serpent ruina la race humaine et il sera lui-même ruiné.

Néanmoins, Dieu agit en grâce à l'égard de l'humanité. En mourant, l'homme ne vivra pas éternellement dans cette situation chaotique, mais des enfants naîtront (v. 16), permettant au genre humain de se perpétuer envers et contre tout. La victoire finale sera remportée par Christ, la Postérité (Ga 3.16) de la femme (voir Ga 4.4, « né d'une femme »).

L'humanité s'efforce d'éliminer la domination de l'homme, le travail harassant, les douleurs de l'accouchement

et la mort, mais en vain, car ces maux, fruits du péché, dureront aussi longtemps que le péché.

3.20-24. Ces versets décrivent la foi d'Adam et le remède fourni par Dieu, lequel sauvera des hommes et veillera à ce qu'ils ne vivent pas éternellement dans cet état. Adam exprime sa foi par le nom qu'il donne à **sa femme Ève** (litt. « vivante »). Ainsi, Adam regarde à l'avenir et pas avant tout à la mort. La foi d'Ève apparaît plus tard quand elle donne à son premier-né le nom de Caïn (« acquisition »), car elle l'avait formé **avec l'aide de l'Éternel** (4.1).

Toutes les relations de Dieu avec les pécheurs remontent à cet acte de désobéissance d'Adam et d'Ève. Cependant, **Dieu** est un Dieu qui sauve, vérité dont témoigne le fait qu'il **fit à Adam** et à Ève des habits de peau. En effet, il fallut sacrifier un animal pour fabriquer des **habits de peau**. Plus tard, tous les sacrifices d'animaux offerts par les Israélites feront partie du remède à la malédiction fournie par Dieu – une vie contre une vie. Le pécheur devra mourir (Éz 18.20 ; Ro 6.23) ! Cependant, s'il met sa foi en **l'Éternel** qui a pourvu un Substitut, il vivra. La peau dont Dieu revêt Adam et Ève leur rappellera sans cesse le remède fourni par Dieu. De même, quand les temps seront accomplis, Dieu acceptera le sacrifice expiatoire de Jésus-Christ lui permettant de revêtir les croyants de sa justice (Ro 3.21-26).

3. LA PROGRESSION DU PÉCHÉ LORS DU MEURTRE D'ABEL PAR CAÏN (4.1-16)

Le sujet du chapitre 4 est le développement d'une société impie. Voici l'homme en rébellion contre Dieu : il refuse d'obéir à Dieu, il détruit un croyant tout en niant sa responsabilité et sa culpabilité. L'incroyant est dépeint ici comme continuant à vivre dans le

monde, protégé par la grâce de Dieu (voir le commentaire ci-dessous sur la marque protectrice mentionnée au v. 15), mais sans être sauvé. Son sentiment de culpabilité est atténué par son développement culturel et par son expansion géographique.

Entrant sous la direction de Moïse dans un monde multiculturel, Israël sera entouré de civilisations où la musique, l'art, l'industrie et l'entreprise tiendraient une place importante. Hostiles à Israël, ces civilisations conduiront le peuple de Dieu à se passer des sacrifices ordonnés par Dieu et donc, à vivre comme sous sa malédiction. Par conséquent, Israël aura besoin d'être mis en garde contre une opposition aussi arrogante.

Dans l'histoire de Caïn et d'Abel, la postérité de la femme affronte la postérité du serpent (3.15). Succombant au mal tapi à sa porte (v 7), Caïn finit par partir former une société impie qui rejette la volonté de Dieu. Ainsi, la « voie de Caïn » (Jud 11) est une absence de foi qui se manifeste par de la jalousie pour l'attitude de Dieu à l'égard des justes, par une violence meurtrière, par la négation de toute responsabilité et par le refus du châtement de Dieu.

4.1-5. Caïn et Abel sont opposés l'un à l'autre, chacun étant à tour de rôle le sujet d'une action. En réalité, tout le chapitre les oppose : dans les v. 1 à 16, Caïn est mentionné 13 fois et Abel sept fois, tandis que trois autres fois le mot « frère » est substitué à son nom. À juste titre, l'apôtre Jean présente tout meurtre comme un péché contre son frère (1 Jn 3.12-15).

La nature rebelle de l'humanité se révèle chez **Caïn**, qui connut pourtant un début prometteur comme un enfant porteur d'espoir. Cependant, le récit l'associe à la malédiction, car il est **laboureur** (l'hébreu inclut *du sol*, *ādāmāh*, Ge 4.2 ; voir 3.17), tandis qu'**Abel** semble être

associé au dessein originel pour l'homme qui consiste à dominer sur la nature (voir 1.28), car comme **berger**, il garde son troupeau. Ces détails sont complétés par la mention de leurs actions lors de leur adoration de Dieu. **Abel** s'efforce de plaire à Dieu, ce qui signifie qu'il avait foi en Dieu (Hé 11.6), tandis que **Caïn** se contente d'accomplir une corvée. Les actes d'Abel sont justes, tandis que ceux de Caïn sont mauvais (1 Jn 3.12). Ces deux types de personnes existent encore.

L'absence de foi chez Caïn apparaît dans sa réaction lors du rejet de son offrande par Dieu (Ge 4.5). Loin de vouloir remédier à la situation et de plaire à Dieu, il **fut très irrité**.

4.6,7. Alors que Satan avait dû convaincre Ève de pécher, **Caïn** était si **irrité** qu'il refusa de se laisser persuader – même par Dieu – de se détourner de son péché. Étant lui-même « du malin » (1 Jn 3.12), il semblait avoir hâte de détruire son frère, solution à son propre échec adoptée par l'homme sans Dieu.

Le conseil de Dieu est le suivant : si Caïn lui fait plaisir en agissant **bien**, tout ira pour le mieux ; mais s'il agit **mal**, c'est que **le péché** est tapi à sa **porte** (le mot *rōbēs* employé ici fait penser à un animal prêt à bondir) afin de le dominer. Les **désirs** du péché **se portent vers** Caïn (ces mots indiquent l'interprétation divine des « désirs » de la femme mentionnés par Dieu dans Ge 3.16), mais Caïn pourrait maîtriser le péché. Dans la lutte perpétuelle entre le bien et le mal, quiconque est mû par la convoitise et par l'agressivité constitue une proie idéale pour Satan.

4.8-16. Après avoir tué **son frère** (v. 8), **Caïn** en rejette la responsabilité (v. 9). À ses yeux, le châtement annoncé par Dieu – aux prises avec un sol stérile, il devra errer sans cesse (v. 12) – est trop sévère (v. 13).

Genèse 4.17-24

Dans sa grâce, Dieu le protégera par un signe destiné à dissuader quiconque voudra le tuer (la Bible ne précise pas la nature de cette marque mentionnée dans toutes les versions actuelles), mais Dieu le condamne à une vie d'errance permanente (v. 12). Être chassé de la **présence** de Dieu (v. 14) constitue sa malédiction, mais **Caïn** brava cette malédiction en s'installant dans une ville **dans la terre de Nod** (litt. « errance »), **à l'orient d'Éden** (v. 16).

Plusieurs thèmes mosaïques apparaissent ici : (1) On devait offrir à Dieu, avec un cœur rempli de foi, des sacrifices pris parmi les plus belles bêtes du troupeau, à savoir les premiers-nés (v. 4). (2) Les Israélites étaient responsables de leurs frères : ils devaient être gardiens les uns sur les autres et ne pas s'entretuer. (3) Le sang d'un homicide pollue le pays et crie vengeance, le sang versé faisant entendre sa voix accusatrice (v.10). (4) La vengeance était évitée par la protection divine, tout comme plus tard le meurtrier pouvait échapper au vengeur de sang dans une ville de refuge. (5) Le châtement d'un coupable était la fondation même de la théocratie d'Israël. (6) La vie sans Dieu est une vie dangereuse et sans protection. (7) Parfois l'aîné était rejeté à la faveur du plus jeune, inversant ainsi la coutume sociale normale.

4. LE DÉVELOPPEMENT DE LA CIVILISATION IMPIE (4.17-26)

Le récit retrace la lignée de Caïn jusqu'à son aboutissement. Qu'advient-il d'une société qui se révolte contre Dieu et quitte le pays de la bénédiction en se moquant des lois et des sacrifices prescrits par Dieu ? Dans ce cas, elle prospère ; mais le juste ne devrait jamais envier les impies ni adopter leur manière de vivre (Ps 49 ; 73). Dieu leur permet certes de prospérer sur le plan terrestre : ils créent de la

musique, fabriquent des armes, inventent des outils agricoles et bâtissent des villes ; mais ériger une civilisation est leur seul recours dans un monde maudit et amer.

Il n'en est pas ainsi des justes. Ceux qui font remonter leur lignée à Seth, le remplaçant d'Abel, commencent à proclamer le nom de l'Éternel. Ces derniers – avec entre autres Noé et Abraham – proclament la vérité à leur génération. Formant seulement une minorité, ils ne s'abandonnent pas à une vie d'abondance matérielle, mais s'intéressent aux choses spirituelles. Les Israélites devront se souvenir de leur ancêtre Hénoc et s'inspirer de son exemple (Ge 4.26).

4.17,18. La famille de Caïn naît au pays de Nod (v. 16), pays où des fugitifs s'enfuyaient loin de Dieu et dont le nom (*nôḏ*) est apparenté aux mots « errant et vagabond » (*nā'wānād*, v. 14). Ici, Caïn engendre un enfant, **Hénoc**, nom qu'il **donne** aussi à une ville. (Nul doute que l'**épouse** de Caïn était une fille d'Adam ; voir 5.4.)

4.19-24. Lémec est le septième depuis Adam dans la lignée de Caïn et probablement un contemporain d'Hénoc le juste, lui aussi le septième depuis Adam (5.3-21). Contrairement à la volonté de Dieu, Lémec épouse **deux femmes**. Sa famille fabrique des instruments de musique (la **harpe** et le **chalumeau**, ou flûte) et des outils (**instruments d'airain et de fer**) pour rendre la vie plus agréable.

Cependant, malgré cette prospérité, le mal ne cesse d'avancer de façon menaçante. **Lémec** tue un jeune guerrier qui l'a blessé et exige, en cas de vengeance, une plus grande indulgence que celle dont bénéficia **Caïn** (4.24). **Lémec** se vante du meurtre qu'il commit : le mot **tué** au v. 23 est *hārag*, « tuer, assassiner », employé pour le meurtre d'Abel par Caïn (v. 8,25). Voici l'image d'une société prospère

qui défie Dieu et ses lois, recherchant le plaisir et la gratification de ses moindres désirs, monde dans lequel Israël, et plus tard l'Église, viendront comme un royaume de sacrificateurs pour proclamer la justice de Dieu.

4.25,26. Les justes forment un contraste saisissant avec cette société impie. La foi est présente dans la lignée de **Seth**, lui-même un don de **Dieu**, d'après la parole de foi prononcée par Ève. C'est à l'époque d'**Hénoch**, le fils de Seth, que l'on commence à **invoquer le nom de l'Éternel** (*Yahvé*).

*C. Les suites de l'histoire d'Adam
(5.1 – 6.8)*

Un nouveau *tôlê dôt* commence ici avec le double but de relier l'histoire des premiers hommes à l'histoire de Noé et de montrer le résultat du péché. Le problème soulevé dans la section précédente – si, malgré le péché, il y a progrès, civilisation et prospérité, qu'en est-il de la malédiction ? – trouve ainsi sa réponse : quelles que soient les aspirations humaines, tous les hommes meurent.

1. LA GÉNÉALOGIE D'ADAM JUSQU'À NOÉ
(CHAP. 5)

Dans ce chapitre, la généalogie consiste en une liste verticale énumérant la descendance d'Adam jusqu'à Noé en passant par Seth. La généalogie des Cananéens au chapitre 4 comporte 7 générations (de Caïn à Jubal) ; cette généalogie en compte 10 (d'Adam à Noé). Chaque liste se termine par les trois fils du dernier de la liste : Jabal, Jubal, Tubal-Caïn (4.20-22) ; Sem, Cham et Japhet (5.32). Dans chacune de ces listes, un seul homme s'exprime – Lémec dans la liste des Cananéens (4.23-24), et un autre Lémec dans la liste de Seth (5.29). Lémec, le Cananéen, se moque de la malédiction (4.24), tandis que le Lémec de la liste de Seth

se lamente sous la malédiction en espérant en être consolé par son fils Noé (5.29).

À la fois le récit biblique et la liste des rois sumériens de Mésopotamie attestent la longévité humaine dans l'Antiquité. Apparemment, l'environnement différent d'avant le Déluge permettait au peuple de vivre plus longtemps. Ce fait relevait sans doute de la volonté de Dieu de remplir la terre (voir 1.28).

5.1,2. Ce chapitre commence en rappelant la création de l'homme à la **ressemblance** (synonyme d'« image » ; voir 1.26,27) **de Dieu**. On ne peut manquer de remarquer l'accent mis sur la bénédiction de son image (**il les bénit**) lors de la Création. Néanmoins, le chapitre présente ensuite la mort comme la conséquence du péché.

5.3-32. L'**image** de Dieu en **Adam** est reproduite chez **Seth**, son **fil**. Les capacités et les qualités d'un parent passent aux enfants par le moyen de l'hérédité.

Établissant un lien entre Adam et son époque et Noé et la sienne, ce chapitre présente aussi un thème que l'on ne peut manquer – **puis il mourut** (v. 5,8,11,14,17,20, 27,31). Si l'on doute que le salaire du péché est la mort (Ro 6.23), il suffit de considérer l'histoire de l'humanité.

Dans le cas d'Hénoch, il n'est pas affirmé – comme pour les autres hommes dans cette généalogie – qu'après avoir vécu pendant de nombreuses années, il mourut. Au contraire, il **marcha avec Dieu** (Ge 5.22-24). « Marcher avec Dieu » est une expression biblique pour une communion avec Dieu et une obéissance à Dieu qui entraînent la faveur divine. La marche d'Hénoch dure **300 ans**. Sans aucun doute, cette marche aurait continué, mais **Dieu le prit** (v. 24), aussi ne mourut-il pas. Une telle marche avec Dieu était ordonnée à Israël (Lé 26.3,12) comme elle l'est aussi à l'Église.

Genèse 6.1-4

Genèse 5 inclut l'étymologie du nom de **Noé** (v. 29), la figure dominante des sections suivantes. **Lémec** appelle son fils **Noé** dans l'espoir qu'il les **consolera** de la malédiction (v. 29 ; voir le travail pénible et la malédiction du sol dans 3.17). Le mot « consoler » (*noham*) n'est pas une traduction du nom de Noé, mais fait assonance avec lui (*Noah*). Lémec n'a aucune idée de la manière surprenante dont Dieu accomplira son souhait (voir le commentaire sur 6.5-8), mais il nourrit de grands espoirs pour son fils. Ainsi, une seconde lueur d'espoir apparaît dans ce chapitre dominé par la mort. Hénoc échappa à la malédiction de la mort, et Noé consolera ceux sous la malédiction.

2. LA CORRUPTION DE L'HUMANITÉ (6.1-8)

Les détails de cette section ont fait l'objet de débats sans fin, mais en laissant souvent l'essentiel de côté. Rappelons que cette section fait partie du *tôlê dôt* qui commence à 5.1. Quelle que soit l'interprétation de ces détails, ces versets montrent clairement combien l'humanité était devenue impie et qu'elle devait être châtiée par la mort.

6.1-4. Selon beaucoup, **les fils de Dieu** étaient la lignée fidèle de Seth et **les filles des hommes**, des descendantes de Caïn ; cependant, cette interprétation ne rend justice ni à la terminologie ni au contexte. Selon d'autres, les « fils de Dieu » étaient des anges (comme dans Job 1.6) qui cohabitaient avec des femmes sur terre, ce qui s'oppose à Mt 22.30.

Cet incident exprime l'arrogance, le dépassement orgueilleux des limites fixées par Dieu. Ici, il s'agit des « fils de Dieu », des hommes lubriques en quête de renommée et de fécondité. Il s'agissait probablement de dirigeants importants, contrôlés par des anges déchus ayant, peut-être, quitté leur propre habitation

pour s'installer dans le corps de puissants despotes et de guerriers humains sur terre.

Éz 28.11-19 et Da 10.13 indiquent que les grands rois de la terre sont dirigés par des « princes » à la puissance démoniaque. Fait peu surprenant, dans la littérature ougaritique (comme dans la littérature d'autres peuples), les rois sont considérés comme divins, à moitié divins ou comme des demi-dieux. Les païens révéraient ces grands chefs. De nombreuses traditions mythologiques les décrivent comme étant la postérité des dieux eux-mêmes. En fait, en ougaritique, *bn'lm* (« fils des dieux ») est utilisé pour des membres du panthéon et non seulement pour des grands rois de la terre. Dans la légende ougaritique de l'Aube, *El* (le dieu principal du panthéon) séduisit deux femmes ; cette union entre un dieu et deux femmes donna le jour à *Šhr* (« Aurore ») et *Šlm* (« Crépuscule ») qui semblent être devenues plus tard des déesses représentant Vénus. Ainsi, pour les païens, les dieux devaient leur existence à l'accouplement des dieux avec des humains. Par conséquent, aux yeux des païens, tout individu surnaturel figurant dans un mythe et tout géant mythologique ou réel avaient une origine divine.

Ainsi, Ge 6.1-4 décrit comment la corruption du monde augmenta à mesure que cette violation se répandait. Le passage est également une polémique *contre* la croyance païenne selon laquelle les géants (**Nephilim** ; voir No 13.32,33) et **les héros qui furent fameux** (Ge 6.4) étaient d'origine divine et que l'immoralité était le chemin pour atteindre l'immortalité. Comme la plupart des cultes dans le Proche-Orient ancien, le culte des Cananéens comportait des rites de la fertilité employant la magie, cette dernière étant fondée sur l'idée que les êtres humains pouvaient être affectés de façon surnaturelle par l'intermédiaire

d'un objet qui les représentait. Dieu ordonna aux Israélites de refuser de telles pratiques, car elles étaient totalement corrompues et erronées.

Ce passage réfute donc des croyances païennes en déclarant la vérité : **les fils de Dieu** n'étaient pas d'origine divine, mais possédés par des démons ! Épouser autant de femmes qu'ils le désiraient (pratique peut-être à l'origine des harems) visait avant tout à la satisfaction de leurs instincts les plus vils. Bien que puissants et influencés par des démons, ils étaient seulement des créatures d'un genre inférieur. Contrairement aux idées païennes, les **enfants** issus de ces mariages n'étaient pas des rois divins. Tout en étant des **héros** et des « hommes de renom », ils étaient des êtres de chair et, comme tout être humain, finissaient par mourir. Quand Dieu jugerait le monde – comme il était sur le point de le faire – aucun géant, aucune divinité, aucun être humain ne pourrait lui résister. Dieu fixe simplement le nombre de ses jours et y met un terme.

6.5-8. Les paroles de Dieu concernant la race humaine sont poignantes. **La méchanceté des hommes** était **grande**, et **toutes les pensées** (*yēšer*, mieux « plans ») **de leur cœur se portaient chaque jour** uniquement **vers le mal** (voir 8.21, « les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse »). Dieu fit l'homme dans un but précis (*yāšar*, « former dans un but », 2.7), mais l'homme emploie cette capacité pour commettre le mal. Cette déclaration, la plus forte de toute la Bible au sujet du péché de l'homme, éclaire l'explication de Jésus selon laquelle « dans les jours qui précéderent le déluge, les hommes mangeaient et buvaient, se mariaient et mariaient leurs enfants » (Mt 24.38) – affirmation en apparence anodine jusqu'à ce que l'on étudie le contexte car, en outre,

l'homme était « corrompu » et « plein de violence » (Ge 6.11-13).

Les jeux de mots aux v. 5 à 8 sont frappants. Dieu « se repentit » d'avoir fait l'homme, car le péché de l'humanité l'affligea **en son cœur**. Les mots « se repentit », « affligea [peina] en son cœur » et « fait » nous ramènent aux chapitres 3 et 5. Lémec aspirait à éprouver de la consolation (*nāḥam*) à la suite du labeur *pénible* entraîné par la malédiction (5.29). Maintenant, Dieu « se repentit » (*nāham*, **fut affligé**) **d'avoir fait l'homme**, car le péché de l'homme le *peina*it (6.6). C'est ainsi que la souffrance entra dans le monde : Dieu fut peiné par le péché. Cependant, à présent, plutôt que de consoler l'homme, Dieu « se repent » de l'avoir fait, ce qui donne une tournure ironique aux paroles de Lémec. Dieu décida de détruire toute l'humanité. Ici, « se repentit » ne signifie pas que Dieu changea d'avis, car il ne change jamais (Ma 3.6), mais que Dieu était triste.

Même si un jugement survenait subitement, car l'homme ne serait pas toujours protégé par l'Esprit de Dieu (*dûn*, « protéger », est préférable à « demeurer » ou « contester », Ge 6.3), le jugement serait retardé pendant 120 ans (v. 3), période pendant laquelle Noé serait « un prédicateur de justice » (2 Pi 2.5).

Contrairement à ceux qui aspiraient à l'immortalité, Noé (au bénéfice de la grâce de Dieu) échappa au jugement. À l'époque de Moïse, les Israélites sauraient qu'ils avaient été choisis par Dieu pour marcher selon la justice. Comme peuple de Dieu, lors de leur entrée dans le pays, ils rencontreraient les Néphilim, les enfants d'Anak (No 13.33), et les Réphaïm (De 2.11 ; 3.13 ; Jos 12.4), mais ils ne devaient pas les craindre comme des demi-dieux, car Dieu jugerait un monde corrompu par l'idolâtrie et par

Genèse 6.5-8

l'immoralité sexuelle. Au temps de la fin, les impies seraient balayés subitement par le jugement lorsque Dieu établirait son merveilleux royaume théocratique (Mt 24.36-39).

D. *Les suites de l'histoire de Noé* (6.9 – 9.29)

1. LE JUGEMENT DU DELUGE (6.9 – 8.22)

Dieu jugea les impies de manière sévère et catastrophique afin de tout recommencer à zéro avec une alliance ancrée dans l'adoration de Dieu. Au sein du Déluge au moyen duquel le Maître souverain de la création détruisit le monde, Noé, serviteur de Dieu au bénéfice de sa grâce, vogue vers la « nouvelle création » dans laquelle il offrira un culte à Dieu.

Pourquoi Dieu permit-il un tel Déluge ? Pour plusieurs raisons : (1) Souverain sur toute la création, Dieu emploie souvent la nature pour juger l'humanité. (2) Le Déluge était la manière la plus efficace de purifier le monde de sorte que l'on n'y trouve plus aucune trace des impies. La colombe ne trouva aucun lieu « pour poser la plante de son pied » (8.6-9). (3) Dieu employa le Déluge pour commencer avec Noé une « nouvelle création » qui rappelle la première avec Adam. En effet, les eaux baissèrent jusqu'à ce que l'arche se pose sur le mont Ararat (8.4), tout comme jadis la terre apparut lorsque les eaux se retirèrent (1.9). De même, quand Noé en eut fini avec l'arche, Dieu l'exhorta à être fécond et à se multiplier (9.1) et à dominer sur la terre (9.2), tout comme il l'avait fait pour Adam (1.26-28). Noé planta une vigne (9.20), tout comme Dieu avait planté un jardin pour Adam et Ève (2.8). Néanmoins, le péché avait terni l'humanité : tandis que la nudité d'Adam et d'Ève était le signe de leur pureté (2.25), celle de Noé était le

signe de sa déchéance (9.21), et il finit par maudire son petit-fils Canaan (9.25-27).

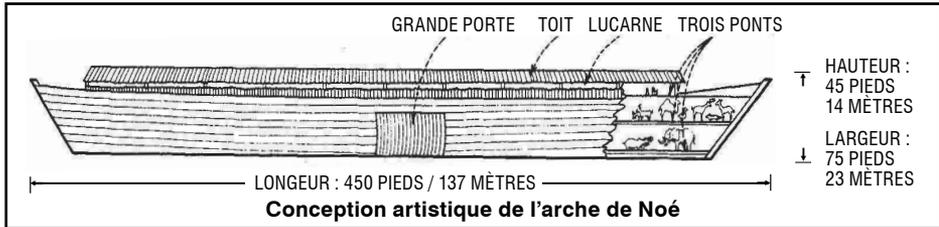
Ge 6.9 à 8.22 comporte des thèmes significatifs. D'abord, Dieu est présenté comme le Juge de toute la terre. En somme, c'est lui qui distingue entre le juste et l'injuste, le pur et l'impur, le pur appartenant à Dieu.

Deuxième thème, Dieu donne des instructions aux bénéficiaires de sa grâce. Ainsi, il avertit ceux qui affirment bénéficier de sa grâce de marcher avec Dieu selon la justice et de rester séparés des pécheurs.

Le troisième thème serait particulièrement significatif pour le peuple d'Israël. Tout comme Dieu jugea le monde à l'époque de Noé tout en le délivrant du Déluge, de même il jugera les Égyptiens impies et délivrera Israël des eaux de la mer Rouge en vue de l'adorer et de le servir. Les instructions concernant leur adoration furent clairement précisées dans le livre du Lévitique ; il n'est donc pas surprenant que plusieurs termes employés dans Ge 6.9 à 8.22 figurent aussi dans ce livre.

Il était nécessaire que cette génération de pécheurs périsse afin que toutes celles qui suivraient soient averties de la colère de Dieu à venir. Cependant, Noé échappa du sein du jugement pour parvenir à une nouvelle ère, preuve qu'aucune catastrophe n'entrave le plan de Dieu.

Le récit du Déluge souligne la puissance et la liberté de Dieu à l'égard de sa création. Le Déluge révèle la colère mortelle de Dieu envers le péché. Il indique que le salut par la grâce de Dieu suppose la réalité du jugement, de sorte que sa grâce ne doit pas être prise à la légère. Le motif du jugement divin ressort clairement : la pratique habituelle de péchés abominables. Ce fait distingue le Déluge de la Genèse des mythes babyloniens comme *les*



Épopées d'Atrahasis et de Gilgamesh ; par exemple, ce dernier explique que les dieux déclenchèrent le Déluge parce que les hommes faisaient trop de bruit !

Les chapitres 6 à 9 répondent essentiellement aux questions suivantes : quel est le but de l'existence humaine ? L'humanité peut-elle impunément continuer sans le moindre souci à se livrer à l'immoralité et à se vautrer dans les plaisirs de ce monde ? Cette vie est-elle la seule ou en prépare-t-elle une autre ? Le jugement de Dieu répond clairement à ces questions même si le prix paraît très élevé. Ce jugement semble sévère, mais rien n'est mentionné concernant la terreur des perdus, bien que Noé dut la ressentir. Le Déluge montre jusqu'où Dieu est prêt à aller pour amener la sainteté et le repos sur terre. Les croyants sont encouragés par le plan de Dieu, qui vise le triomphe final du bien sur le mal. Un seul autre événement indique que la sainteté est un objectif pour lequel Dieu est prêt à tout sacrifier : la crucifixion de son Fils.

Le récit du Déluge comporte trois sections : l'ordre adressé à Noé de construire l'arche et de préserver la vie (6.9 – 7.5), la destruction par l'eau de toute chair en dehors de l'arche (7.6-24), et le sacrifice d'adoration offert par Noé après le Déluge (chap. 8).

a. *L'ordre adressé à Noé (6.9 – 7.5)*

6.9-13. Dans le récit babylonien, le Déluge résulte d'un caprice de la part des dieux mécontents à cause du bruit causé

par les hommes. En revanche, le récit biblique présente la raison du Déluge comme un jugement infligé à l'humanité, car elle était devenue si **corrompue** (v. 11,12) et si **pleine de violence** (v. 11-13) que la colère de Dieu détruisit toute chair, à part **Noé**, qui **marchait avec Dieu** (v. 9), et sa famille (v. 18).

6.14-18. La délivrance surviendrait au moyen d'**une arche**, vaisseau rectangulaire au fond plat, 50 mètres de long, 25 de large et 15 de haut, et ayant un tirage d'environ 43 300 tonnes (Merrill F. Unger, *Archeology and the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1954, p. 59-60) et trois **ponts**. (Le dessin reflète la conception d'un artiste de l'apparence possible de l'arche.) Selon la tradition babylonienne, le bateau avait la forme d'un cube et était cinq fois plus grand que l'arche de Noé. Seule la Genèse décrit un vaisseau effectivement capable de naviguer.

6.19 – 7.5. Noé devait embarquer dans **l'arche toutes** sortes d'animaux afin de préserver la vie sur terre. Très tôt, une distinction fut établie entre des animaux **purs et impurs**. Pour préserver la vie, **Noé** devait prendre à bord **deux de chaque espèce d'animaux**, mais pour nourrir sa famille et pour offrir des sacrifices, il devait apporter **sept** paires de chaque **espèce d'animaux** purs (7.2). La distinction entre animaux **purs et impurs** deviendra un sujet important du livre du Lévitique (Lé 11.2-23).