

Daniel VIGNE, « Origène et l'exégèse juive : l'Homélie II sur la Genèse », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 105 (2004), p. 105-146.

www.danielvigne.fr

## Origène et l'exégèse juive : l'Homélie II sur la Genèse

La présence de traditions juives dans l'œuvre d'Origène a été remarquée depuis longtemps. À la suite de Gustave Bardy, qui fit paraître une étude décisive sur ce thème<sup>1</sup>, plusieurs auteurs ont approfondi la question des relations entre Origène et le judaïsme<sup>2</sup>. Dans ses très nombreux travaux sur le docteur alexandrin, le regretté Henri Cruzel, dont nous faisons ici mémoire, ne manquait pas d'en rappeler l'importance.

Peu d'auteurs, cependant, ont entrepris l'étude de textes précis pour y scruter les points de contacts entre exégèse origénienne et exégèse rabbinique<sup>3</sup>. Le but du présent article est de montrer que l'*Homélie II sur la Genèse* se prête particulièrement bien à une telle recherche<sup>4</sup>, et confirme que

---

<sup>1</sup> G. BARDY, « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène », dans *Rev. Bibl.* 34 (1925), p. 217-252. L'auteur recense 68 textes faisant *explicitement* mention de « maîtres hébreux » consultés par Origène. *L'Homélie II sur la Genèse* est un des textes principaux de cette série. Mais notre recherche voudrait s'étendre aux références *implicites*, nombreuses dans cette homélie comme dans le reste de l'œuvre.

<sup>2</sup> N. de LANGE, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976 ; P. BLOWERS, « Origen, the Rabbis and the Bible : Toward a picture of Judaism and Christianity in third-century Cesarea », dans *Origen of Alexandria, His World and his Legacy*, éd. C. KANNENGIESSER – W. L. PETERSEN, Notre Dame, 1988, p. 96-115.

<sup>3</sup> Ainsi R. KIMELMANN, « Rabbi Yohanan and Origen on the *Song of Songs*: A third-century Jewish-Christian Disputation », dans *Harv. Theol. Rev.* 73 (1980), p. 567-595 ; F. MANNS, « Une tradition juive dans les *Commentaires du Cantique des Cantiques* d'Origène », dans *Antonianum* 65 (1990), p. 3-22.

<sup>4</sup> Dirigeant cette année un séminaire de Maîtrise en théologie sur Noé et le Déluge

l'interprétation des Écritures, dans le christianisme primitif, avait des rapports étroits avec celle que le judaïsme élaborait parallèlement à lui.

### ***Une homélie paradigmatique***

Traduites dans la collection *Sources Chrétiennes* dès 1944, les *Homélie sur la Genèse* ont été, en 1976 et en 1985, éditées de façon complète [p. 106] et critique<sup>5</sup>. H. de Lubac et L. Doutreleau reconnaissent en elles « une œuvre déterminante [...] pour l'histoire non seulement de l'exégèse, mais de la pensée et de la spiritualité chrétienne<sup>6</sup>. » Il serait donc particulièrement intéressant d'y retrouver des éléments de tradition juive, et d'observer la façon dont ces éléments s'intègrent à la pensée de l'auteur.

Le texte de l'*Homélie II* est partiellement conservé en grec : une centaine de lignes, seul fragment connu du texte original des *Homélie sur la Genèse*, sont citées par Procope et la tradition des *Chaînes*<sup>7</sup>. Mais c'est dans la traduction latine de Rufin, établie vers l'an 400, que l'homélie entière nous a été transmise. Elle a donc eu (paradoxe qui vaut pour toute l'œuvre d'Origène) plus d'influence dans le monde latin que dans le monde grec.

Cette homélie de vingt pages commente trois versets seulement du texte biblique : *Genèse* 6, 14-16, soit la description de l'arche que Dieu ordonne à Noé de construire à l'approche du Déluge. *Fais-toi une arche en bois résineux ; tu la feras en roseaux et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors. Voici comment tu la feras : trois cent coudées pour la*

---

dans l'exégèse ancienne, et préparant la création prochaine d'une Unité de recherche sur la spiritualité des Pères, nous accueillerons volontiers les réactions et réflexions des lecteurs intéressés par les questions ici abordées.

<sup>5</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, intr. de H. DE LUBAC et L. DOUTRELEAU, texte, trad. et notes de L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf (SC 7 bis), 1985 [désormais indiqué : *HomGen*].

<sup>6</sup> « Le génie d'Origène y a coulé, pour ainsi dire, toute une expression du mystère chrétien, pris dans sa totalité concrète et dans ses prolongements pratiques, qui s'est imposée dans la suite avec une force extraordinaire » (*HomGen*, p. 10).

<sup>7</sup> Cf. L. DOUTRELEAU, « Le fragment grec de l'*Homélie II* d'Origène sur la *Genèse*. Critique du texte », dans *Revue d'Histoire des Textes* 77 (1975), p. 15-44.

*longueur de l'arche, cinquante coudées pour sa largeur, trente coudées pour sa hauteur. Tu feras à l'arche un toit. [...] Par-dessus, tu placeras l'entrée de l'arche sur le côté et tu feras un premier, un second et un troisième étage*, dit une traduction connue<sup>8</sup>. Mais le commentaire d'Origène, nous le verrons, en diffère sur plusieurs points.

Dans un précédent article, nous avons mis en valeur la façon dont Origène dégage successivement le sens littéral, le sens spirituel et le sens moral de ces lignes<sup>9</sup>. À ce titre, *l'Homélie II sur la Genèse* est un parfait [p. 107] exemple des trois niveaux de lecture habituellement distingués par l'auteur. De manière claire, pédagogique, Origène procède à une exploration attentive des trésors de la Parole, conduisant sa lecture en trois étapes et d'une main de maître.

Cette grille de lecture n'a pourtant rien de mécanique. Ainsi, le sens littéral, quoique fondamental, est parfois considéré par Origène comme impossible ou absent. Ainsi encore, le sens moral y occupe deux positions possibles : soit *avant* le sens spirituel, en tant que « sens naturel<sup>10</sup> » accordé à la raison et à la philosophie morale, soit *après* celui-ci, en tant que concernant l'existence chrétienne appuyée sur la Révélation<sup>11</sup>. Notre homélie porte la trace de ces variations, bien analysées par H. de Lubac dans l'ensemble de l'œuvre d'Origène. Enfin, chaque niveau de lecture se trouve lié aux autres par de riches

---

<sup>8</sup> *Bible de Jérusalem*, éd. de 1955. Cf. la traduction d'A. CHOURAQUI : « Fais-toi une caisse en bois de cyprès. Tu feras la caisse de cellules. Asphalte-la à l'intérieur et à l'extérieur avec de l'asphalte. Et telle, tu la feras, longueur de la caisse, trois cents coudées ; sa largeur, cinquante coudées ; sa taille, trente coudées. Tu feras une lucarne à la caisse et l'achèveras, d'une coudée, en haut. Tu mettras l'ouverture de la caisse sur le côté, Tu feras des soupentes, des secondes, des troisièmes ».

<sup>9</sup> D. VIGNE, « L'homélie d'Origène sur l'arche de Noé », dans *Connaissance des Pères de l'Église* 40 (1990), p. 12-15 ; cf. aussi D. VIGNE, « Origène. La XVII<sup>ème</sup> homélie sur les Nombres », dans *BLE* 86 (1985) p. 243-266, et 87 (1986) p. 5-28.

<sup>10</sup> *HomGen* II, 6, p. 113. L'expression *secundum moralem interim locum ponamus* renvoie, semble-t-il, à ce sens moral *intermédiaire* (plutôt que « provisoire » comme dit la traduction) entre le sens littéral et le sens spirituel.

<sup>11</sup> Sur la différence entre les deux schémas, cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture chez Origène*, dans *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, Cerf, 2002 (1950<sup>1</sup>), p. 139-149.

correspondances et une profonde sagesse spirituelle ; nous en évoquerons, au passage, les points essentiels.

Mais plus que sur le contenu explicite de l'homélie, la présente recherche portera sur ses aspects implicites, et spécialement sa relation à l'exégèse rabbinique, à laquelle elle se réfère plus souvent qu'on ne pourrait le croire. Mention des « traditions hébraïques », intérêt pour la « lettre » du texte, y compris là où elle semble « impossible et déraisonnable », reprise discrète et personnelle de l'exégèse de Philon... Derrière l'apparente limpidité du commentaire, se dessine un travail herméneutique qui n'est pas sans relief ni sans enjeux. On le devine aisément, c'est tout le rapport du christianisme à l'Ancien Testament, et au peuple à qui il a été révélé, qui se trouve impliqué dans ce travail d'interprétation et de relecture, mêlant proximité et distance, parenté et différences.

Les pistes de réflexion ouvertes par l'homélie sont nombreuses. Nous les regrouperons sous quatre titres, touchant respectivement à la structure de l'arche, à ses dimensions, à son capitaine et à ses passagers. Dans ces quatre domaines, nous tenterons de découvrir les liens entre les traditions juives anciennes, targumiques et midrashiques, mais aussi de Philon et du *Zohar*, et l'interprétation d'Origène, prolongée dans celle des Pères de l'Église. [p. 108] Notre enquête voudrait ainsi contribuer, plus largement, à une meilleure compréhension réciproque de l'exégèse juive et de l'exégèse chrétienne dans leur écoute respective des Écritures.

## **1. Le plan de l'arche : un trésor de sagesse**

La description donnée par la *Genèse* est sobre, presque technique ; Origène la transforme en une métaphore grandiose. Le matériau du navire, sa structure extérieure et intérieure, ses ouvertures, tout lui semble digne d'une lecture attentive et admirative. Derrière chaque détail du texte biblique, le maître alexandrin devine des significations cachées, témoignant de leur caractère inspiré. Certes, cette démarche est caractéristique de l'exégèse allégorique ; mais elle ne lui nullement réservée, car on en trouve de nombreux points d'appui dans la tradition rabbinique. Tentons de le vérifier.

## ***Un bois d'exception***

*Fais-toi une tebah en bois de gofer*, disait le texte hébreu (Gn 6, 14). Phrase significative à plus d'un titre. Comme l'indique le Midrash, *Fais-toi* est une expression rare, employée notamment à propos du serpent d'airain qui sauva Israël au désert<sup>12</sup>. Le mot *tebah* se retrouve uniquement dans l'*Exode*, où il désigne le berceau qui protégea Moïse<sup>13</sup>. Enfin, le mot *gofer* ici employé ne se retrouve nulle part ailleurs dans la Bible ; il désigne un arbre résineux, pin ou cèdre. Les rabbins le rapprochent du mot *kofer* (le bitume dont l'arche est enduite)<sup>14</sup>, et par lui, du mot *kippur* (pardon, expiation) qui a la même racine<sup>15</sup>. Par toutes ces résonances, le verset évoque déjà l'idée de délivrance et de salut.

[p. 109] Plus encore qu'un matériau de construction, le bois de l'arche apparaît donc, dans la tradition hébraïque, comme un instrument de rédemption. Le judaïsme hellénistique n'ignorait pas cette tradition : l'auteur du *Livre de la Sagesse* fait du bois de l'arche un éloge paradoxal, mettant en opposition l'apparente banalité du matériau et la grandeur de sa signification. *L'espoir du monde se réfugia sur ce bois minuscule*, dit le texte, *et la Sagesse sauva la terre en dirigeant le juste à travers les flots sur un bois sans valeur*. La conclusion, en forme de diatribe contre l'idolâtrie, comporte

---

<sup>12</sup> *Midrash Rabba*, tome I, *Genèse Rabba*, trad. B. Maruani et A. Cohen-Arazi, Lagrasse, éd. Verdier (coll. « Les Dix Paroles »), 1987 [désormais indiqué : *GenRab*], XXXI, 8, p. 322 ; cf. Nb 21, 8 (+ Nb 10, 2 et Jos 5, 2).

<sup>13</sup> Ex 2, 3. On note que cette arche miniature fut, elle aussi, étanchéifiée. Mais RACHI précise : « En ce qui concerne le berceau de Moïse enfant, les eaux du Nil étant calmes, il suffisait de l'enduire d'argile à l'intérieur et de poix à l'extérieur. Il ne fallait pas, en outre, que ce juste pût être incommodé par la mauvaise odeur du bitume. Mais ici, comme les eaux du déluge ont été destructrices, il a fallu du bitume en dedans comme en dehors » ; *Commentaire de la Torah*, trad. J. Kohn, t. 1, *Béréchit*, Jérusalem, éd. Gallia, 1998 [désormais indiqué : RACHI], Gn 6, 14, p. 99.

<sup>14</sup> RACHI, *ibid.* Autre explication : « Pourquoi cette sorte de bois ? À cause du soufre (*gofrith*) qui devait détruire l'humanité » (à Sodome, Gn 19, 24).

<sup>15</sup> Cf. P. SCHILLING dans son *Commentaire sur Seder Noah*, inédit, p. 39 [désormais indiqué : SCHILLING]. À ce « maître versé dans les traditions hébraïques », nous exprimons notre immense admiration et notre reconnaissance. Du même auteur : *Comment lire la Bible ? Le Midrache*, éd. privée, 1990.

une formule solennelle : *Car il est béni, le bois qui sert la cause de la justice, mais maudite soit l'idole qui sort des mains humaines*<sup>16</sup>.

Dans ce « bois béni », les chrétiens ne tarderont pas à reconnaître une image de la Croix. Justin de Rome, premier d'une longue lignée de commentateurs, met en relation « l'eau, la foi et le bois qui contenait le mystère de la Croix, car Noé fut sauvé, avec les siens, dans le bois de l'arche portée sur les eaux<sup>17</sup>. » La symbolique baptismale du Déluge, amorcée par le Nouveau Testament<sup>18</sup>, est ainsi associée à un autre symbolisme, celui du bois rédempteur. Comme l'a montré J. Daniélou, « le groupe foi, bois, eau représente un des plus anciens *sacramenta*<sup>19</sup>. » De cette interprétation chrétienne du bois de l'arche, la tradition juive portait déjà, nous le constatons, les linéaments.

Pourtant, ce n'est pas dans cette direction qu'Origène oriente d'emblée sa lecture ; c'est plus spécialement à propos des dimensions de l'arche, vers le milieu de l'homélie, qu'il la rattachera au mystère de la Croix. En ce qui concerne le matériau de l'arche, son insistance est ailleurs, et ce, pour une question de vocabulaire.

Origène, en effet, se réfère au texte de la Septante, où l'expression *bois de gofer* est traduite « bois quadrangulaires » (*xylôn tetragônôn*) ; ce que Jérôme, dans la *Vulgate*, rendra par « bois rabotés » (*lignis laevitatis*), et Rufin, traduisant Origène, par « bois équarris » (*lignis quadratis*)<sup>20</sup>. Toutes ces

---

<sup>16</sup> Sg 14, 7 ; cf. *GenRab* XXI, 3, p. 320 : « Noé leur disait : Hommes de rien, vous délaissez Celui dont la voix brise les cèdres pour vous prosterner devant du bois sec ! ».

<sup>17</sup> JUSTIN DE ROME, *Dialogue avec Tryphon*, 138 (*Œuvres complètes*, trad. G. Archambault, Paris, éd. Migne, 1994, p. 311 ; 86, p. 237-239) ; BARNABÉ (Pseudo), *Épître*, XI, 1 et 8 ; IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, V, 17, 4 ; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, XIII ; DIDYME D'ALEXANDRIE, *De Trin.* II, 14 (PG XXXIX, 697B) ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. Bapt.* XVII, 10 (PG XXXIII, 982A), etc.

<sup>18</sup> 1P 3, 21 : « Le baptême qui vous sauve est l'*antitypos* [du déluge] ».

<sup>19</sup> J. DANIELOU, « Déluge, Baptême, Jugement », dans *Dieu vivant* 8, 1947, p. 104. Cf. P. LUNDBERG, *La typologie baptismale de l'ancienne Église*, Upsal, 1942, p. 192-197.

<sup>20</sup> *HomGen* II, 1, p. 76.

formules mettent l'accent sur la forme géométrique du bois, [p. 110] plus que sur sa portée mystique. Elles signalent un matériau techniquement fiable plutôt que divinement habité. Clément d'Alexandrie, dans les *Stromates*, avait opté pour cette interprétation : « Les bois quadrangulaires, du fait de leur forme carrée conclue par des angles droits, ont une assiette ferme, et marquent l'assurance<sup>21</sup>. » Elle lui venait de Philon d'Alexandrie qui, dans ses *Questions sur la Genèse*, y voit des planches bien taillées, image du corps humain bien « charpenté<sup>22</sup> ».

C'est donc plutôt, ici, le judaïsme hellénistique qui inspire à Origène ses commentaires sur le bois de l'arche. Son interprétation comportera, comme l'arche elle-même, trois niveaux. Au plan littéral, la forme des bois équarris permet de « les ajuster plus facilement l'un à l'autre et empêcher toute invasion de l'eau ». Au plan spirituel, ces bois « qui supportent à l'intérieur la charge des animaux et à l'extérieur la poussée des flots, représentent les docteurs » qui, affermis dans la connaissance de la vérité, instruisent les croyants et repoussent les hérésies. Enfin, au plan moral, ils symbolisent les auteurs inspirés, « rabotés par les diverses tentations, ayant taillé et découpé tous leurs vices » ; c'est avec les écrits de ces prophètes, et non ceux des auteurs profanes, que le disciple doit construire l'arche de son salut<sup>23</sup>.

Dira-t-on qu'une telle lecture relève purement de l'allégorie grecque, et que l'influence juive n'y est pas particulièrement perceptible ? Daniélou s'en tenait à cette perspective. « Ce qui caractérise toute cette tradition, c'est l'usage de l'allégorisme philonien<sup>24</sup> », dit-il, séparant nettement cet allégorisme, d'une

---

<sup>21</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* VI, XI, 86, 2 (cf. *SC* 446, p. 235).

<sup>22</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *Quæstiones et solutiones in Genesim*, trad. C. Mercier, Paris, Cerf (coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, n° 34 a), 1979 [désormais indiqué : *QuæstGen*], II, 2 (Gn 6, 14), p. 187 : « La forme quadrangulaire, partout où elle est placée, se tient fermement, formant des angles droits, et ainsi la nature du corps humain a été créée plus sûre et plus ferme ».

<sup>23</sup> *HomGen* II, 1, p. 81 ; II, 4, p. 95 ; II, 6, p. 111.

<sup>24</sup> J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris, Cerf, 1950, p. 92. En ce sens, voir aussi H. DE LUBAC, « Typologie et allégorisme », dans *Rech. Sc. Rel.* 34 (1947), p. 180-226 ; ID., « À propos de l'allégorie chrétienne », dans *Rech. Sc. Rel.* 47 (1959), p.

part de l'exégèse rabbinique, d'autre part de l'exégèse chrétienne authentique, c'est-à-dire la typologie. La suite de notre étude montrera que les choses sont moins simples. En vérité, Philon et Origène puisent l'un et l'autre dans un fond de traditions juives, qui leur livre à la fois son contenu et ses méthodes. L'exégèse alexandrine n'est pas séparable d'une lecture « midrashique » de l'Écriture qui est commune aux rabbins et aux auteurs chrétiens. C'est ce fond qu'il s'agit de mettre en évidence.

### ***Deux et/ou trois étages***

[p. 111] *Tu lui feras des parties inférieures, secondes et troisièmes* (Gn 6, 16). Tant en hébreu qu'en grec, la formule est obscure. Que signifient ces étages, et à quoi servaient-ils ? Le *Midrash Rabba* répond : « L'étage inférieur pour les ordures, le deuxième pour Noé, ses enfants et les animaux purs, le supérieur pour les animaux impurs<sup>25</sup>. » Commentaire inattendu, à la fois parce qu'il fait intervenir la question des déchets, totalement absente du texte biblique, et parce qu'il place l'homme plus bas que les animaux impurs. Le Midrash ajoute : « Certains inversent », mais l'exemple donné n'arrange rien : « L'étage inférieur pour les animaux impurs, le deuxième pour Noé, ses enfants et les animaux purs, et le supérieur pour les ordures ». Rachi proposera une répartition plus cohérente : « Trois étages superposés : le haut pour les humains, au milieu pour les animaux, et en bas pour les déchets<sup>26</sup>. »

Quelle que soit la solution adoptée, ces textes attestent l'existence d'une tradition proprement rabbinique, dont Origène hérite indépendamment de Philon (chez qui elle est absente), et qui attire son attention. « *Une tradition* nous dit, et non sans vraisemblance », note Origène, que les étages de l'arche permettaient la répartition de son contenu ; que les parties supérieures étaient réservées aux animaux et aux hommes ; que la partie basse était affectée aux déjections, « en sorte que les animaux, mais surtout les hommes, ne soient pas

---

5-43.

<sup>25</sup> *GenRab* XXXI, 11, p. 325.

<sup>26</sup> RACHI, Gn 6, 16, p. 101.

incommodés par l'odeur insupportable du fumier. » Certes, « l'Écriture ne dit rien à des lieux réservés au fumier des animaux, tandis que *la tradition* en parle<sup>27</sup> » ; mais c'est par discrétion, et parce que la raison suffit à le comprendre. Bref, cette tradition juive paraît à Origène tout à fait digne d'intérêt, au point de la justifier jusque dans ses détails inattendus.

À vrai dire, Philon d'Alexandrie n'est peut-être pas étranger à cette tradition lorsque, comparant l'arche au corps humain, il assimile les « trois étages de charpente inférieure », vus comme un tout, à l'appareil digestif, et la porte de l'arche, à l'anus !<sup>28</sup> Mais il ne dit rien de précis, dans les *Quæstiones in Genesim*, sur la structure tripartite de l'arche. Dans sa *Vie de Moïse*, il semble même la nier, car il écrit :

Moïse aménagea des chambres contiguës au rez-de-chaussée, à l'étage supérieur, au [p. 112] troisième *et au quatrième étage*<sup>29</sup>.

Flavius Josèphe parle, lui aussi, de quatre étages<sup>30</sup>. De quoi y perdre son hébreu, son grec et son latin... Origène, assumant ces traditions, les synthétise de façon personnelle et originale. Pour lui, les « deux et trois étages » en font logiquement cinq ! Deux étages inférieurs, respectivement affectés au fumier (le plus bas) et aux réserves de nourriture ; trois étages supérieurs, respectivement destinés aux animaux sauvages, aux animaux domestiques et aux hommes. Matériellement, cette répartition était raisonnable : elle permettait, d'une part de pourvoir à la survie des occupants de l'arche, d'autre part, de « tenir les animaux doux et faibles à l'écart des bêtes féroces<sup>31</sup> ».

Spirituellement, Origène y voit la distinction entre plusieurs types de chrétiens : le petit nombre des disciples affermis, unis au Christ et capables d'instruire les autres ; la foule des croyants simples et innocents ; enfin, ceux chez qui « la

---

<sup>27</sup> *HomGen II*, 1, p. 81 et 85.

<sup>28</sup> *QuæstGen II*, 7 (Gn 6, 16), p. 201-203.

<sup>29</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis*, Paris, Cerf, 1967, II, 60, p. 220.

<sup>30</sup> FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant. bibl.* I, 77.

<sup>31</sup> *HomGen II*, 1, p. 79.

douceur de la foi n'a pas atténué la violence de la sauvagerie<sup>32</sup> ». Plus largement encore, dit Origène, les trois étages supérieurs représentent le ciel (et au sommet, ce « troisième ciel » où saint Paul fut enlevé), les deux étages inférieurs représentent la terre et les enfers<sup>33</sup>. Ainsi l'arche apparaît, non seulement comme un bateau bien organisé, mais comme la figure du cosmos entier, ordonné au Christ, son capitaine, devant qui *tout genou fléchira, au ciel, sur terre et aux enfers*<sup>34</sup>.

Il est clair qu'une telle interprétation dépasse, par son ampleur, le cadre de l'exégèse midrashique. Pourtant, c'est bien sur une tradition juive qu'Origène s'appuie pour comprendre chrétiennement la structure de l'arche. De façon très habile, il parvient même à utiliser cette tradition pour montrer la supériorité de l'exégèse allégorique chrétienne sur l'exégèse littérale judaïque.

En effet, dit Origène, de même que l'arche avait « deux et trois » étages, les Écritures ont plusieurs niveaux de signification : tantôt deux (spirituel et moral), tantôt trois (littéral, spirituel et moral). Chercher à tout prix le sens littéral, c'est s'enfoncer dans l'impasse, car [p. 113] ce sens est parfois introuvable. « Les divines Écritures ne renferment pas toujours trois sens à exposer, mais parfois seulement deux, car le sens littéral ne nous est pas toujours fourni<sup>35</sup>. » Si l'exégète doit partir de lui, c'est en vue de monter vers les plans supérieurs, de « s'élever du texte de l'histoire au sens mystique et allégorique de l'intelligence spirituelle<sup>36</sup> ». Les « cales » du bateau, pourrait-on dire, sont étouffantes, et au-dessous de la ligne de flottaison ! Si l'on ne veut pas se noyer dans la lettre du texte, il faut en chercher l'esprit.

Le point remarquable de ce raisonnement, c'est qu'il part de la lettre même du texte pour faire valoir la nécessité d'une lecture non littérale. Il se sert de l'exégèse rabbinique pour

---

<sup>32</sup> *HomGen II*, 3, p. 93.

<sup>33</sup> *HomGen II*, 5, p. 105, citant 2 Co 12, 2.

<sup>34</sup> Ph 2, 10. Dans cette image, les enfers eux-mêmes sont compris par l'arche ; discret rappel de l'espérance origénienne d'un salut universel ?

<sup>35</sup> *HomGen II*, 6, p. 109.

<sup>36</sup> *HomGen II*, 1, p. 77.

ouvrir celle-ci à son accomplissement messianique. Ainsi la lecture midrashique de l'Écriture peut être le point d'appui et comme le tremplin de son propre dépassement. *L'Homélie II sur la Genèse* ne ferait-elle valoir que ce paradoxe, un tel acquis n'aurait rien de négligeable.

### ***Les cabines du bateau***

*Tu feras l'arche en qinim* (Gn 6, 14) : nids, cellules, compartiments. Précaution normale, dira-t-on, car il fallait protéger chaque espèce de ses prédateurs éventuels. Mais la tradition juive s'interroge sur le plan exact de ce bateau inhabituel. Ainsi, glosant le texte sacré, le Targum précise :

Tu feras à l'arche cent cinquante cellules à gauche et trente-six sur sa largeur, ainsi que dix cabines au centre pour y mettre en réserve des vivres. Puis cinq réservoirs à droite et cinq à gauche<sup>37</sup>.

Mais un tel nombre de compartiments suffisait-il à contenir tous les animaux de la terre ? Certains ont dû se le demander. Conscients de la difficulté, certains en comptent davantage :

Rabbi Yehouda dit : l'arche comprenait trois cent soixante cellules de dix coudées sur dix, distribuées de part et d'autre de deux allées de quatre coudées de large [...] Rabbi Néhémia dit : l'arche comprenait neuf cents cellules de six coudées sur six, distribuées de part et d'autre de trois allées de quatre coudées de large<sup>38</sup>.

Chacun de ces deux maîtres imagine donc à sa façon le plan intérieur du navire. Mais le [p. 114] texte biblique contredit l'un et l'autre, note le compilateur du Midrash, car tous deux supposent que les étages avaient la même superficie, alors que la description, comme nous le verrons, suggère un bâtiment de forme pyramidale...

Devant ce problème géométrique complexe, et porteur de trop d'inconnues, la tradition hébraïque reste donc prudente. Philon d'Alexandrie, fidèle à sa métaphore du corps humain,

---

<sup>37</sup> *Targum du Pentateuque*, trad. R. Le Déaut, t. I, *Genèse*, Paris, Cerf (SC 245), 1978 [désormais indiqué : *TargGen*], p. 117.

<sup>38</sup> *GenRab XXXI*, 11, p. 324.

voit dans ces « nids » une image des cavités où logent les organes<sup>39</sup>. Origène, quant à lui, cherche la signification de ce détail, et bien entendu, la trouve, à trois niveaux. Au point de vue historique, les cellules de l'arche sont les « abris » où les élus trouvent refuge, selon la prophétie d'Isaïe, pendant le temps de la colère de Dieu<sup>40</sup>. Au plan spirituel, elles rappellent qu'il y a, selon la parole du Christ, *beaucoup de demeures dans la maison du Père*<sup>41</sup>. Au plan moral, elles contiennent le trésor des vertus et progrès de chacun<sup>42</sup>. Belle méditation chrétienne et spirituelle. À sa façon, Origène a répondu à la question des rabbins : L'arche, combien de divisions ?

### ***Une porte bien placée***

*Tu placeras la porte de l'arche à son côté (betsidah) (Gn 6, 16)*. Ici encore, le bon sens parle : au flanc de ce navire, il fallait bien une porte d'embarquement. D'après le Midrash, « la Torah te donne un enseignement pratique : quand on construit une salle à manger, fût-elle de dix coudées sur dix, on place la porte sur le côté<sup>43</sup>. » Mais ici encore, la nécessité technique de cette porte n'empêchera pas les commentateurs d'en chercher pas la signification symbolique. La mention de sa place n'est pas indifférente. La racine *tsadad* ne signifie-t-elle pas mettre à part, mettre de côté ? Comme si, par cette porte, Noé et les siens étaient eux-mêmes mis à part et sauvés<sup>44</sup>.

Le texte précise plus loin que Dieu lui-même ferme la porte de l'arche au moment du déluge (Gn 7, 16), confirmant ainsi son dessein de salut. [p. 115] Rabbi Lévy dit : « Il en fut comme de ce prince qui avait décidé d'anéantir sa province. Il prit son favori et l'enferma dans une prison qu'il marqua de son

---

<sup>39</sup> *QuæstGen* II, 3 (Gn 6, 14), p. 189. SYMMAQUE, d'après le fragment grec de ce passage de l'homélie, avait traduit *qinim* par *kaliai* : huttes, cabanes.

<sup>40</sup> *HomGen* II, 3, p. 91, citant Is 26, 20.

<sup>41</sup> *HomGen* II, 5, p. 105, citant Jn 14, 2 ; GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Homélie sur l'arche de Noé*, 2 (trad. A. G. HAMMAN, *Thèmes et figures bibliques*, Paris, DDB, 1984, p. 74).

<sup>42</sup> *HomGen* II, 6, p. 111.

<sup>43</sup> *GenRab* XXXI, 11, p. 325.

<sup>44</sup> SCHILLING, p. 45.

sceau<sup>45</sup>. » Acte solennel, donc, car il est le signe du jugement divin : « C'est à l'Éternel qu'il appartient de fermer la porte, dit E. Munk avec sagesse. Quel homme, en effet, oserait affirmer que nulle créature au monde n'est plus digne d'intégrer l'arche du salut<sup>46</sup> ? »

Origène, comme la tradition rabbinique, accorde une attention spéciale à la porte de l'arche. Architecturalement, il la situe à la limite des deux étages inférieurs et des trois étages supérieurs, qui semble correspondre à la ligne de flottaison<sup>47</sup>. Symboliquement, il voit cette ouverture placée « par le travers » comme un symbole de la *fureur de travers* de Dieu jugeant les hommes<sup>48</sup>. Quant à sa fermeture par la puissance divine, elle était techniquement nécessaire : une fois les passagers entrés, personne d'autre ne pouvait, de l'extérieur, la colmater et l'enduire de bitume !<sup>49</sup> Plus sérieusement, on peut y voir, avec E. Munk, l'abandon de tout jugement entre les mains divines. Pensée qui aurait certainement plu à Origène, mais il ne l'exprime pas.

D'autres silences de l'auteur peuvent être quelque peu surprenants. Pourquoi Origène ne profite-t-il pas de cette occasion pour citer le Christ qui déclare : *Je suis la porte*, par où entrent et sortent les brebis du troupeau ? Comment cette ouverture placée *sur le côté* ne lui évoque-t-elle pas à Origène le côté ouvert du Crucifié, porche de la nouvelle création ? Cette belle analogie n'échappera pas à Augustin et à d'autres après lui<sup>50</sup>. Elle confirme et complète, à sa manière, la vision

---

<sup>45</sup> *GenRab* XXXII, 8, p. 335.

<sup>46</sup> *HomGen* II, 1, p. 82.

<sup>47</sup> *HomGen* II, 1, p. 83. Si les cinq étages distingués par Origène sont égaux, leur hauteur totale étant de trente coudées, la porte serait à douze coudées du fond de l'arche. Or Rachi explique, par un savant calcul sur le calendrier de la décrue, que le tirant de l'arche était de onze coudées (RACHI, Gn 8, 4, p. 119). La porte se situerait donc à une coudée au-dessus du niveau des eaux !

<sup>48</sup> *HomGen* II, 5, p. 105, citant Lv 16, 27-28 et So 1, 15.

<sup>49</sup> *HomGen* II, 1, p. 83.

<sup>50</sup> AUGUSTIN, *Contra Faustum* XII, 16 (PL XLII, 263) ; cf. M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1945, p. 443. BASILE DE CÉSARÉE (Pseudo), *Homélie sur l'Arche de Noé*, dans *Coptica. Homélie coptes de la Vaticane*, t. II, éd. H. de Vis, Haunia, 1929, p. 223, etc.

origénienne de l'arche comme image de l'Église qui est le corps du Christ.

Un autre silence doit être remarqué. Après le déluge, note Origène, « il n'est pas dit que Noé ouvrit la porte, mais « la fenêtre », [p. 116] pour voir si l'eau avait baissé sur la terre<sup>51</sup>. » Symétriquement, Rachi précise : « Noé ouvrit la fenêtre qu'il fit pour l'éclairage, et non la porte servant à l'entrée et à la sortie<sup>52</sup>. » Or, bien qu'il en souligne l'existence, Origène ne dit rien de cette fenêtre et n'en donne aucun commentaire, alors qu'elle fait l'objet d'une riche tradition dans le judaïsme. Jetons-y un regard.

### ***Une fenêtre oubliée***

*Tu feras un tsohar à l'arche*, disait le texte hébreu (Gn 6, 16), usant d'un mot inhabituel qui résiste à l'interprétation. « Rav Hounia, Rabbi Pinhas, Rabbi Hanin et Rav Ochaya ne surent expliquer ce terme », avoue le Midrash<sup>53</sup>. Les traducteurs de la Septante, butant sur la difficulté, ont remplacé ce mot par l'idée d'achèvement (*episyntagôn*), d'où la traduction citée plus haut : *Tu lui feras un toit*. Origène hérite donc d'un texte altéré, que Rufin traduit : *Consummabis eam in summo*.

Or le mot *tsohar* signifie avant tout éclat, lumière, splendeur (le *Zohar* est le Livre de la splendeur divine). Le *Targum Onkelos* traduit : « Tu feras quelque chose qui laisse pénétrer de la lumière à midi (*tsorohayim*) ». Symmaque : « Tu feras quelque chose de transparent ». Munk : « Tu feras un éclairage ». Salzer (Grand Rabbin de Marseille) : « Tu donneras du jour à l'arche ». Chouraqui, habilement, opte pour « lucarne ». Jouant sur l'origine interrogative de ce terme, on dirait volontiers : « vasistas » ! Quoi qu'il en soit, l'ambiguïté du mot persiste, et donne naissance à deux niveaux d'interprétation, ainsi résumés par Rashi : « D'après les uns,

---

<sup>51</sup> *HomGen* II, 1, p. 83, citant Gn 8, 6.

<sup>52</sup> RACHI, Gn 8, 6, p. 121.

<sup>53</sup> *GenRab* XXXI, 11, p. 324.

une fenêtre. D'après d'autres, une pierre précieuse qui donnait la lumière<sup>54</sup>. »

Le premier sens, concret et technique, pourrait trouver confirmation en Gn 8, 6, qui parle de *la fenêtre que Noé avait faite*. Mais ce verset n'utilise pas le mot *tsohar*, en sorte que c'est le sens surnaturel et symbolique qui prévaudra dans la tradition juive. Le Targum en témoigne de manière frappante : « Va au Pishôn et prend-en un diamant, et tu le placeras dans l'arche pour vous éclairer<sup>55</sup> », dit Dieu à Noé. Le Pishôn, [p. 117] on s'en souvient, est le premier des quatre fleuves du paradis<sup>56</sup>. L'arche contenait donc, non seulement des échantillons du monde animal, mais une relique minérale de la première création ! Et cette pierre de lumière éclaira Noé dans la nuit de l'épreuve. Le Midrash, lui aussi, connaît l'ambivalence du mot *tsohar*, et la discrète prééminence du sens symbolique.

C'est une fenêtre, dit Rabbi Abba bar Kahana. C'est une pierre précieuse, dit Rabbi Lévy. Et Rabbi Pinhas ajouta au nom de Rabbi Lévy : Pendant les douze mois qu'il logea dans l'arche, Noé put se passer, pendant le jour, de la lumière du soleil, et pendant la nuit, de celle de la lune, car il disposait d'une pierre précieuse qu'il avait suspendue. Perdait-elle son éclat ? il savait qu'il faisait jour. Brillait-elle ? il savait qu'il faisait nuit<sup>57</sup>.

La tradition juive fait place à un troisième niveau de lecture, tropologique ou moral, et c'est à ce niveau que Munk résout l'opposition entre les deux rabbins précités :

La citation par Rashi de deux opinions divergentes laisse supposer qu'il les reconnaît toutes deux comme valables et complémentaires. En effet, un juste tel que Noé ne se contente pas, quand le désastre général est à ses portes, de jouir de la lumière qui brille dans son foyer et sur sa famille, mais il pratique une fenêtre pour diriger ses

---

<sup>54</sup> E. MUNK, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque*, t. I, *La Genèse*, Paris, éd. S. Lévy, 1981 [désormais indiqué : MUNK], Gn 6, 16, p. 74.

<sup>55</sup> *TargGen* 6, 16, p. 117.

<sup>56</sup> Gn 2, 13. Origène s'intéresse aux traditions juives concernant ce fleuve (*In Genesis* II, 8 ; *PG* 12, 100A). Là où il coule, disait la *Genèse* (2, 13), se trouvent l'or pur, le bdellium et la pierre d'onyx ; cf. *Targum Exode* 14, 9 et 35, 27.

<sup>57</sup> *GenRab* XXXI, 11, p. 324.

regards vers le monde extérieur et se rendre compte de la situation, afin d'être prêt, le moment venu, à lui apporter son secours<sup>58</sup>.

Touchante et édifiante explication du *tsohar* comme fenêtre matérielle ! Quant au *tsohar* comme lumière spirituelle, l'auteur en tire aussi un commentaire édifiant : « Le croyant peut se trouver enfermé dans une arche au milieu d'un cataclysme et avoir néanmoins la lumière dans son cœur, grâce à sa foi et à son inébranlable confiance en Dieu. Tel fut le cas de Joseph qu'on enferma innocent dans un cachot (*sohar*)<sup>59</sup>. »

Ainsi donc, un éclat de la « splendeur » du Paradis originel continue de briller dans les nuits de l'histoire, et d'éclairer chaque homme dans ses épreuves les plus noires. Qui dira que cette lecture juive de la Bible est incompatible avec l'exégèse chrétienne ? Tributaire de la Septante, Origène n'a pas eu accès à cette tradition particulière. Nul doute, pourtant, [p. 118] qu'elle participe d'une lecture *spirituelle* de l'Écriture qui traverse l'ensemble de la littérature rabbinique. Le Midrash est plus qu'une Bible « en couleurs », ou en débats. Il est une forme d'intelligence des Écritures avec laquelle l'exégèse patristique, et notamment celle d'Origène, a d'incontestables affinités.

Le plan de l'arche de Noé, pour la tradition juive comme dans l'homélie d'Origène, n'a donc rien de banal ni de... bateau ! Il exprime une haute science dont Noé était le dépositaire, une sagesse divine présidant à sa construction. Le matériau, la structure, les ouvertures de ce navire ne répondent pas seulement à des nécessités techniques, mais en font une réalité qui « donne à penser ». Si Origène y place, allégoriquement, les cieux, la terre et les enfers, les rabbins faisaient-ils autre chose en y plaçant, métaphoriquement, un diamant du Paradis, les animaux et les hommes, et leur fumier malodorant ?

Pour tous, l'arche est donc un microcosme symbolique, un condensé de l'univers entier. Si le bois de l'arche a quelque chose d'unique, à commencer par son nom, comment s'étonner

---

<sup>58</sup> MUNK, Gn 6, 16, p. 74.

<sup>59</sup> *Ibid.*, citant Gn 39, 20.

que ce « bois béni » soit l'annonce de rédemptions à venir ? Pour tous, l'arche est signe de salut. Comment sa forme et sa taille ne seraient-elles pas, elles aussi, significatives ?

## 2. Les dimensions mystiques de l'arche

« L'arche contenait toute sagesse et toute connaissance des choses divines et des choses humaines », dit Clément d'Alexandrie<sup>60</sup>. Il est le premier, dans la tradition chrétienne, à donner une portée symbolique aux dimensions de l'arche de Noé<sup>61</sup>. Origène, qui partage cette conviction, l'illustre tout au long de son homélie. Leur conviction est-elle partagée par la tradition juive ? Apparemment, le Midrash envisage le problème de façon très prosaïque :

La Torah fournit des enseignements pratiques. Quand un homme construit un navire, il doit lui donner une largeur égale au sixième de sa longueur, et une hauteur égale au dixième de sa longueur<sup>62</sup>. »

Pourtant, d'autres commentaires attestent l'existence, [p. 119] chez les rabbins comme chez Philon, d'une interprétation beaucoup plus spirituelle de ce plan de construction.

### *Un temple flottant*

*Et comme ceci tu feras : trois cents coudées pour la longueur... (Gn, 6, 15).* Pourquoi « *Et comme ceci* » ?, demande Rabbi Youdan de façon un peu inattendue. « Comme ceci » aurait suffi ! Mais il explique : par cette conjonction, Dieu fait allusion à une autre réalité qui devait être mesurée en coudées, car il est écrit : « Et voici comment Salomon bâtit la Maison de Dieu : longueur en coudées d'ancienne mesure, soixante

---

<sup>60</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VI*, XVI, 133, 5 (SC 446, p. 328). Cf. *Stromate V*, 35, 5, à propos de l'arche d'alliance : « Ce qui est dit de l'arche renvoie aux réalités du monde intelligible, caché et fermé à la multitude » (SC 278, p. 83).

<sup>61</sup> Pour IRÉNÉE DE LYON, c'est le Fils de Dieu lui-même qui donne à Noé les dimensions de l'arche (*Adv. Haer.* IV, 10, 1), comme les « dimensions du monde de la nouvelle naissance » (IV, 16, 2). Mais l'auteur n'en précise pas le sens symbolique.

<sup>62</sup> *GenRab XXXI*, 10, p. 324.

coudées ; largeur, vingt coudées<sup>63</sup>. » L'artifice du procédé est évident, mais son intention est d'autant plus claire. Il s'agit de mettre en parallèle l'arche de Noé et le temple de Jérusalem, dont l'arche constitue un premier modèle. Les *nefs* de nos églises, à leur manière, évoquent le même parallèle.

Comme le Temple en son entier, l'arche d'alliance, objet le plus saint du temple, trouve sa préfiguration dans l'arche du déluge. « Qu'est-ce que l'arche (de Noé) ? C'est l'arche d'alliance », dit avec force le *Zohar*, qui précise :

Mais avant que cette alliance ne soit conclue avec lui, Noé n'entra pas dans l'arche, comme le montrent les mots : *J'établirai mon alliance avec toi, puis tu entreras dans l'arche*. C'est alors que l'arche devint l'arche d'alliance. Noé et l'arche sont tous deux apparentés à l'En-Haut<sup>64</sup>.

Quel éloge ! Et dans cette perspective, que dire de la « caisse » de Noé, ou de sa « boîte », termes choisis par certains traducteurs ? Outre leur caractère peu poétique, ces mots nous privent de précieux rapprochements. Laissons à Noé son *arche*, si archaïque que soit le terme ; n'est-ce pas de temps antédiluviens qu'il nous parle ?

L'arche de Noé, la Tente de réunion, l'autel des parfums, l'autel des sacrifices, sont de ces saintes réalités dont Dieu lui-même, dans la Bible, prescrit les mesures. D'où un autre rapprochement possible, entre l'arche et l'autel. Il fait dire à Munk : « L'arche devra s'élever en sainteté au-dessus des flots du déluge et, symbolisant l'autel de l'humanité, offrir à Dieu l'hommage des innombrables sacrifices ». Comme Rabbi Youdan à propos du « *Et comme ceci* », Munk en cherche confirmation dans le texte, et la trouve ; l'expression « *Et comme ceci tu feras* », note-t-il, ne se lit [p. 120] qu'en un seul autre endroit de la Bible, à propos des sacrifices quotidiens accomplis sur l'autel<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> *GenRab* XXXI, 10, p. 323, citant *2Chr* 3, 3 (cf. *infra*, note 95).

<sup>64</sup> *Le Zohar*, t. I, trad. C. Mopsik, Lagrasse, éd. Verdier, 1984 [désormais indiqué : *Zohar Noah*], 59b, p. 303.

<sup>65</sup> MUNK, Gn 6, 15, p. 74, citant Ex 29, 38.

Semblable au temple, à l'arche d'alliance, à l'autel, l'arche de Noé peut-elle avoir meilleurs titres de gloire ? Plusieurs légendes viennent confirmer son caractère sacré. Au moment du déluge, dit le Midrash, Dieu la protège miraculeusement : « Comme les gens voulaient renverser l'arche, Il la fit cerner par des lions pour qu'ils n'y touchent pas<sup>66</sup>. » Comme à propos de la Tente de réunion et son candélabre, les rabbins notent qu'à la place de « tu lui feras » (*taaçéa*), on peut lire « elle se fera » (*téaçéa*), et expliquent : « L'arche participa à sa propre construction<sup>67</sup>. » Ce navire est plus qu'une embarcation salutaire : il est une maison de Dieu.

Origène partage cette conviction. L'arche est pour lui, au plan historique, l'abri providentiel où la création a trouvé refuge. Mais elle est aussi, au plan éthique, cette « arche de salut » que chacun doit façonner en lui-même pour y prendre place, et au plan mystique, le symbole de l'Église, où « le Noé spirituel sauve le genre humain de la destruction<sup>68</sup> ».

L'arche comme image de l'Église du Christ a une longue histoire dans la tradition chrétienne, bien analysée par Hugo Rahner<sup>69</sup>. Mais nous nous souviendrons qu'elle fut d'abord l'image du Temple de Jérusalem, ce Temple que les exilés de Babylone rêvaient de retrouver, ou de reconstruire, par-delà les souffrances et les larmes de l'exil. Le Targum et le Midrash affirment que Jérusalem ne fut pas submergée par les eaux du déluge<sup>70</sup>. Que signifie cette légende, sinon que le Temple survivrait, comme l'arche, aux déluges de l'histoire, et que de là, un jour, la vie renaîtrait ?

### ***Une image en 3D***

Si ce navire sacré est en *mesure* de protéger ses habitants, c'est aussi, précisément, parce que ses mesures sont sacrées :

---

<sup>66</sup> *GenRab* XXXII, 8, p. 335 ; RACHI, Gn 7, 16, p. 113.

<sup>67</sup> *GenRab* XXXI, 11, p. 325.

<sup>68</sup> *HomGen* II, 3, p. 91 ; II, 6, p. 109 ; II, 5, p. 101.

<sup>69</sup> Cf. Hugo RAHNER, « Die Arche Noah als Schiff des Heils », dans *Zeit. für kathol. Theol.* 86 (1964), p. 137-179.

<sup>70</sup> *TargGen* 8, 11, p. 127 ; *GenRab*, XXX, 6, p. 347, citant Ez 22, 24.

[p. 121] « pleines de mystères célestes<sup>71</sup> », dit Origène. Ce sont elles qu'il s'agit à présent d'examiner. « Tu feras trois cents coudées pour la longueur, cinquante pour la largeur, trente pour la hauteur » (Gn 6, 15). Ces précisions sur la taille de l'arche n'ont pas attiré l'attention du judaïsme rabbinique : elles sont absentes d'une version du Targum, et le Midrash n'en donne pas d'interprétation spéciale<sup>72</sup>. Pourtant, bien avant Origène, Philon d'Alexandrie s'était attaqué à la question.

Sa clé de lecture, nous le savons, est que l'arche représente le corps humain. Aussi retrouve-t-il dans les mensurations de l'arche les canons de la beauté corporelle. Donnons un aperçu de sa démonstration.

Les rapports entre ces coudées sont sextuples, décuples et cinq tiers, car trois cents est le sextuple de cinquante et le décuple de trente ; quant à cinquante, il est les cinq tiers de trente. Tels sont les rapports dans le corps, car, si on veut bien de considérer, on s'avisera, en réfléchissant, que l'homme, si on le mesure, n'est ni trop grand ni trop petit [...] Sa longueur est le sextuple de la largeur de sa poitrine, et le décuple de la profondeur des côtés, et sa largeur est les cinq tiers de sa profondeur [...] Proportions tout à fait excellentes, qui ne sont ni excessives ni insuffisantes<sup>73</sup>.

On ne demande qu'à être convaincu par de telles analyses... Mais Philon n'en reste pas là, et se lance dans des calculs subtils pour prouver la perfection des mesures de l'arche. Ainsi trois cents, qui est le vingt-quatrième nombre triangulaire ( $1 + 2 + 3...$ ), aurait pour « essence » le nombre vingt-quatre, qui est lui-même le produit du trois (égalité) et du huit (stabilité), donc symbole de perfection. Ou encore, trois cents est la somme du douzième nombre « oblong » ( $2 + 6 + 12... = 156$ ) et du douzième nombre quadrangulaire ( $12^2 = 144$ ). D'autre part, cinquante est la somme de trois chiffres mis au carré ( $3^2 + 4^2 + 5^2$ ), comme trente est la somme quatre chiffres mis au carré

---

<sup>71</sup> *HomGen* II, 3, p. 89 ; cf. II, 5, p. 99 : « des nombres consacrés par de grands mystères ».

<sup>72</sup> Dans le *TargGen*, p. 117, le v. 15 manque. Rachi, de même, n'a aucun commentaire sur ce verset.

<sup>73</sup> *QuæstGen* II, 5 (Gn 6, 15), p. 193.

$(1^2 + 2^2 + 3^2 + 4^2)$ . Prodige de la numérogie : à sa lumière, tout devient parlant !

Origène connaît ces développements, qui n'ont rien d'inconvenant dans la mentalité de son temps. Le symbolisme des nombres est d'un usage si courant chez les Anciens, et dans la Bible elle-même, que l'étonnant serait plutôt de ne pas s'en servir. Mais notre auteur veut éviter les spéculations obscures, et simplifie considérablement [p. 122] l'analyse de Philon. Clément d'Alexandrie disait déjà dans les *Stromates* :

Certains voient dans les trois cents coudées le symbole du Signe du Seigneur ; dans les cinquante, celui de l'espérance et de la rédemption selon la Pentecôte ; dans les trente ou, comme dans certains manuscrits, les douze, ils cherchent à montrer l'Évangile, parce que le Seigneur l'a annoncé à trente ans et que les apôtres étaient douze<sup>74</sup>.

Origène, s'inspirant de cette interprétation, veut lui donner encore plus de clarté et de cohérence. Au point de vue spirituel, donc, le sens de ces mesures sera strictement référé à la Bible et ramené à un unique message, celui du salut. Ainsi les trois cents signifient la grâce de l'immortalité, en laquelle l'ensemble des créatures (les cent brebis de la parabole) est vivifié par le mystère de la Trinité. Les cinquante représentent la rémission et le pardon, puisque la cinquantième année était celle de la remise des dettes. Enfin, les trente symbolisent le ministère du Sauveur, inauguré à trente ans, « car c'est alors que le mystère de la Trinité commença pour la première fois de se manifester<sup>75</sup>. »

De même, au point de vue moral, l'arche devient une « image de synthèse » de la vie chrétienne, dans les trois directions ouvertes par ce que la tradition nommera les vertus théologiques. Longueur de la foi, tendue vers l'éternité ; largeur

---

<sup>74</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VI*, XI, 87, 2 (SC 446, p. 235-237) ; cf. 86, 3 : « Cette référence à la géométrie est donnée pour guider vers les saintes demeures de l'au-delà ». Le nombre 300 correspond, comme on sait, à la lettre *tau* qui a la forme d'une croix. Sur ce symbolisme, cf. *Épître de Barnabé IX*, 8 ; TERTULLIEN, *Adversus Marcionem III*, 22, 6 (SC 399, p. 193) ; AUGUSTIN, *Hept.* VII, 37 ; GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Homélie sur l'arche de Noé*, 4 (A. G. HAMMAN, *Thèmes et figures bibliques*, Paris, DDB, 1984, p. 77).

<sup>75</sup> *HomGen II*, 5, p. 101.

et largesse de la charité ; hauteur de l'espérance qui nous élève vers les cieux. Schéma d'une magnifique simplicité, que diverses références bibliques complètent sans le compliquer<sup>76</sup>. Tout s'y ramène à l'unique mystère dont Paul voulait que les Éphésiens connaissent « la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur<sup>77</sup> » : en définitive, les dimensions de l'arche de Noé ne sont autres que celles de la Croix.

[p. 123] Ainsi, là où les rabbins apercevaient l'image du Temple, du Tabernacle et de l'Arche d'alliance, Origène voit une prophétie du Crucifié. Temple du corps livré, tabernacle du côté ouvert et de l'alliance nouvelle : les deux lectures s'épousent plus qu'elles ne s'opposent. Elles sont en parfaite continuité.

### ***La pointe de la pyramide***

Aux trois mesures susdites, la Bible en ajoute une dernière : *Tu l'achèveras d'une coudée, en haut* (Gn 6, 16). On a un peu de mal à comprendre ce détail, et à le rattacher à la mention du *tsohar*, qui précède. Aussi la Septante en fait une seule et même recommandation : *Tu feras à l'arche un toit, d'une coudée au-dessus d'elle*. Mais comment l'interpréter ? Matériellement, Origène y voit le sommet pointu de l'arche, qu'il se représente comme une pyramide :

On ne pouvait donner à l'arche de forme mieux appropriée que celle qui permettait aux eaux de ruisseler à partir du sommet comme d'un toit rétréci à son faîte, et qui maintenait la stabilité en laissant plonger profondément les quatre côtés sous les eaux<sup>78</sup>. »

L'art religieux, chrétien ou juif, a-t-il parfois donné à l'arche cette forme inhabituelle ? Nous n'en connaissons pas

---

<sup>76</sup> Trois cents : Gn 14, 14 (en réalité : 318) ; Jg 7, 6. Cinquante : Lv 23, 16 ; Dt 16, 9 ; Nb 31, 30. Trente : Gn 41, 46.

<sup>77</sup> *Éph* 3, 18. Pour Origène, Paul mentionne la profondeur, parce qu'il prêche l'abaissement du Christ, mais le récit du Déluge parle seulement de hauteur, car il s'agit de s'élever au dessus des eaux ! (*HomGen* II, 5, p. 103).

<sup>78</sup> *HomGen* II, 1, p. 85. Les manuscrits des *Chaînes* donnent, en marge, le dessin de l'arche avec sa forme pyramidale, ses cinq étages et ses compartiments. Par contre, l'arche décrite par l'Épopée de Gilgamesh était cubique (cf. *Cahiers Évangile*, Suppl., n° 40, p. 62).

d'exemple. Origène, en tout cas, dit avoir trouvé ce détail dans la tradition juive. Le commentaire de Rachi le confirme :

Le couvercle de l'arche était en pente, diminuant vers le haut jusqu'à n'avoir plus qu'une coudée de large. Ainsi les eaux s'écoulaient-elles de part et d'autre<sup>79</sup>.

Au sens spirituel, Origène voit dans ce sommet « l'unique fin de la perfection divine à laquelle tendent toutes les créatures », et au sens moral, l'unique but poursuivi par le sage « qui ne se multiplie pas dans la diversité des pensées et l'instabilité de l'esprit<sup>80</sup> ». Le « toit » de la Septante a donc, finalement, la même fonction que le *tsohar* hébreu auquel il a été substitué. L'un et l'autre désignent l'élément supérieur en lequel tout culmine, et qui suspend l'arche de Noé à la volonté divine. Ce « sommet très étroit<sup>81</sup> » de l'arche est son point de contact avec le ciel. À l'intersection des pentes de la pyramide, il fait le lien entre l'en-bas et l'en-haut.

[p. 124] Sur l'arche comme « pont » reliant le monde humain au monde divin, la tradition juive a de belles méditations. Ainsi, dit Munk, « Rabbi Isaïe Horowitz décrit le riche enseignement que Noé devait tirer de la montée graduelle vers les sphères célestes en vue de mériter la protection sous l'égide de l'Éternel<sup>82</sup>. » Philon d'Alexandrie, parlant de la fenêtre de l'arche, la compare à la vue, « elle qui a ouvert le premier chemin vers la philosophie<sup>83</sup> ». Mais Origène va encore au-delà de cette perspective ascensionnelle et intellectualiste. Le sommet de l'arche, certes, passe par la raison, mais il la dépasse. Si l'intelligence du sage tend vers l'Un, à la manière néoplatonicienne, la foi du croyant accueille, par la révélation chrétienne, le mystère des Personnes divines<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> RACHI, Gn 6, 16, p. 101.

<sup>80</sup> *HomGen* II, 5, p. 103 ; II, 6, p. 111.

<sup>81</sup> *HomGen* II, 1, p. 79.

<sup>82</sup> MUNK, Gn 6, 16, p. 74.

<sup>83</sup> *QuæstGen* II, 34 (Gn 8, 6), p. 249.

<sup>84</sup> Ainsi CYRILLE D'ALEXANDRIE : « Élargie, pour ainsi dire, en trois hypostases, et en des différences entre trois personnes distinctes, la Sainte Trinité se contracte, en quelque sorte, une unique divinité ... En les rassemblant dans l'unité d'essence, c'est comme si achevions l'arche en une seule coudée » (*Glaphyres*

« Le sommet de toute la construction se ramène au nombre un<sup>85</sup> », écrit Origène. Mais il sait que cet Un, de façon ineffable, est pluriel. Ainsi lit-on dans ses *Homélie sur les Nombres* :

Ce sommet étroit et resserré est la place de l'homme raisonnable. Il tient en une coudée, car tout se ramène à l'Unité. Mais l'Unité elle-même signifie le mystère de la Trinité par le nombre de trois cents coudées, et l'homme est placé tout près de ce symbole, comme raisonnable et capable de recevoir Dieu<sup>86</sup>.

Tel est bien le « diamant » paradisiaque entrevu par le Targum et le Midrash, telle est la « splendeur » célébrée par le *Zohar* : la connaissance du Dieu unique révélée dans sa Parole et dans son Souffle – le christianisme dira : dans son Verbe et dans son Esprit.

Que l'Unité divine ne soit pas une unicité close, mais une indicible pluralité, tel est le principe même de la théologie trinitaire chrétienne. Le judaïsme exclut-il absolument cette intuition ? Nous ne pouvons répondre à sa place. Notons toutefois, dans le cadre des récits sur le déluge, l'intérêt des rabbins pour la différence entre les deux Noms de Dieu (Élohim et YHVH) qui y sont employés. Philon discerne en eux « deux puissances de l'Être », l'une souveraine et destructrice, l'autre [p. 125] bienfaisante et propice<sup>87</sup>. Le Midrash affirme, de même : « YHVH désigne la mesure de compassion [...] Élohim désigne la mesure de rigueur<sup>88</sup>. » Le *Zohar* et Rachi partagent cette lecture, et confirment une théologie juive des Noms divins qui ne craint pas d'introduire une certaine « altérité » dans l'identité divine<sup>89</sup>. La théologie chrétienne de la Trinité ne peut y être indifférente.

---

sur la Genèse II, 6 ; PG 69, 67B). BASILE DE CÉSARÉE (Pseudo) : « Tu l'achèveras par une coudée, ce qui veut dire : après que tu les auras instruits dans l'Écriture, pour qu'ils croient au Père, au Fils et au Saint Esprit et confessent un seul Dieu dans la sainte Trinité » (*Homélie sur l'arche de Noé*, p. 223 ; cf. *supra*, note 50), etc.

<sup>85</sup> *HomGen* II, 5, p. 103.

<sup>86</sup> *HomGen* II, 5, p. 103.

<sup>87</sup> *QuæstGen* II, 16 (Gn 7, 5), p. 223 ; II, 53 (Gn 8, 21), p. 279.

<sup>88</sup> *GenRab* XXXII, 3, p. 331-332.

<sup>89</sup> *Zohar Noah*, 64b, p. 328 : « YHVH n'anéantit pas tout ce qui est visible, tandis

Notons aussi, dans le Targum, l'introduction systématique de la *Parole* dans tout verset biblique concernant Dieu en lui-même, ou dans son action personnelle<sup>90</sup>. Une théologie chrétienne du Verbe, ici encore, ne saurait y être insensible. Au « sommet » de l'arche, là où tout ne fait plus qu'un, les monothéismes juif et chrétien ne pourraient-ils se découvrir comme mystérieusement convergents ?

### ***L'objection d'Apelles***

Des hauteurs indicibles du mystère, revenons aux triviales discussions humaines. Un certain Apelles, disciple de Marcion, ayant séjourné avec lui à Rome, puis s'étant séparé de lui pour venir à Alexandrie, avait rédigé à la fin du deuxième siècle un gros volume de *Syllogismes* destiné à prouver le caractère inacceptable et absurde de l'Ancien Testament<sup>91</sup>. Le récit du déluge figurait dans ce réquisitoire, et Origène fait droit à la difficulté qu'il soulève. Étant donné le nombre des espèces animales existantes, et celui des animaux embarqués (un couple d'animaux impurs, sept couples d'animaux purs), la taille de l'arche paraît tout à fait insuffisante. Dans un tel espace, dit Apelles, on ne ferait même pas rentrer quatre éléphants !<sup>92</sup> [p. 126] Les rabbins n'ignorent pas le problème :

Comment une arche de telles dimensions put-elle contenir des milliers d'animaux, dont certaines espèces étaient de proportions géantes ? Seul un miracle, répond Nahmanide, peut expliquer ce fait<sup>93</sup>.

---

que devant *Élohim*, il faut se cacher et se préserver, car il anéantit tout ». RACHI, Gn 8, 1, p. 117 : « » *Élohim* se souvint de Noé » : Il est dit ici *Élohim*, qui est le nom de Dieu lorsqu'Il exerce la stricte justice. Mais celle-ci est transformée en miséricorde grâce à la prière des justes ».

<sup>90</sup> *TarGen* 6, 6, p. 115 : « Et Yahvé dans sa *Parole* se repentit d'avoir fait l'homme » ; 7, 16, p. 123 : « Et la *Parole* de Yahvé protégea la porte de l'arche » ; 8, 1, p. 125 : « Et *Yahvé* se souvint, en sa *Parole*, de Noé » ; 8, 20, p. 126 : « Noé construisit un autel au nom de la *Parole* de Yahvé » ; 9, 12, p. 180 : « Ceci est le signe de l'alliance que jamais entre *ma Parole* et vous », etc.

<sup>91</sup> Cette œuvre est perdue, mais Ambroise en cite de nombreux extraits dans son *De Paradiso*. Cf. E. JUNOD, « Apelles », dans *Augustinianum* 22 (1982) p. 113-133.

<sup>92</sup> *HomGen* II, 2, p. 87.

<sup>93</sup> MUNK, Gn 6, 15, p. 74 (*Talmud*, tr. *Zebahim*, 113b).

Mais cette réponse, invoquant le surnaturel, peut paraître trop facile. D'où la suite :

Le Seigneur, qui aurait pu sauver la famille de Noé et les animaux par bien d'autres moyens, voulut néanmoins réduire au minimum l'intervention surnaturelle, et ordonna à cet effet la construction d'une arche aux dimensions déjà fort impressionnantes. Car à chaque miracle dont parlent la Torah et les prophètes, l'homme doit réaliser ce qu'il est en son pouvoir de faire, alors que le restant demeure entre les mains de la Providence.

Ainsi la tradition juive refuse d'éluder la difficulté par le recours au merveilleux. La *Genèse* n'est pas un mythe aberrant : le récit garde une consistance humaine, même si, en dernier ressort, l'action divine y prévaut. « En dépit des problèmes apparemment sans issue que posaient le logement des milliers d'animaux ainsi que leur nourriture, dont nos sages soulignent les innombrables difficultés », dit Munk, Noé obéit aux prescriptions divines, et fait *tout ce que Dieu lui avait ordonné*<sup>94</sup>. C'est à travers son obéissance que l'extraordinaire aura lieu.

Noble attitude, et belle confiance. Mais on comprend qu'elle ne suffise pas à réfuter le raisonnement d'Apelles ; aussi Origène s'y prend-il autrement. Pour comprendre le récit du déluge, il faut, dit-il, en connaître les codes. La coudée dont il est parlé n'est pas une mesure ordinaire<sup>95</sup> : il s'agit d'une « puissance » à deux ou trois dimensions, « selon laquelle, pour un solide et un carré, une coudée représente six coudées en vertu d'une réduction générale, ou trois cents en vertu d'une réduction très poussée<sup>96</sup> ».

À qui s'en étonnerait, on rappellera que Moïse, *instruit dans toute la sagesse des Égyptiens*<sup>97</sup>, connaissait leur

---

<sup>94</sup> MUNK, Gn 6, 22, p. 75 (citant Ibn Ezra), cf. Gn 6, 22 ; 7, 5 ; 7, 16.

<sup>95</sup> En 2*Chr* 3, 3, le Temple est mesuré en « coudées antiques ». Le Midrash interroge : « Pourquoi l'appelle coudée *tevikin* ? Rabbi Huna dit : parce que cette mesure vient de Thèbes [= d'Égypte]. Les rabbins disent : à cause de l'arche (*tebah*) de Noé » (*GenRab* XXXI, 190, p. 323).

<sup>96</sup> *HomGen* II, 2, p. 87.

<sup>97</sup> Ac 7, 22.

géométrie. Les 300 coudées de long représentent donc, en réalité, une distance de 90.000 coudées (45 km !), dit le texte grec de l'homélie. Passage que Rufin n'a pas [p. 127] osé traduire, mais qui est confirmé dans le *Contre Celse*, où Origène donne à l'arche les mêmes dimensions, de la taille d'une « très grande ville<sup>98</sup> ».

À malin, malin et demi. Apelles se place sur le terrain du calcul rationnel : Origène joue le jeu, et trouve le moyen de justifier « scientifiquement » la réalité du récit biblique. Croit-il absolument à sa démonstration ? On peut en douter, car l'argument choisi est peu vraisemblable. De plus, quelques pages plus loin, ne dit-il pas lui-même que les Écritures n'ont pas toujours de sens littéral ? Origène aurait très bien pu surmonter cette difficulté par d'autres voies, notamment celles de l'allégorie.

Mais le but du raisonnement est plus important que les arguments utilisés : Origène veut défendre l'Ancien Testament comme parole inspirée. Et dans ce combat, il est entièrement solidaire du judaïsme. Il en va de même face à Celse, ce philosophe du II<sup>e</sup> siècle qui, dans son écrit *Contre les chrétiens*, ridiculisait le récit du déluge<sup>99</sup> : Origène lui reproche « sa haine bien peu philosophique contre la très ancienne Écriture des Juifs », et prend ouvertement leur défense.

Origène affronte ici, rappelons-le, un disciple de Marcion. Son propos n'est pas de montrer que l'Ancien Testament est incompréhensible sans le Nouveau, comme il le souligne dans d'autres contextes. Il est, au contraire, de faire valoir le sens littéral de l'Ancien Testament, sa consistance propre, « la sainteté des écrits de Moïse », comme dit le texte grec de l'homélie. C'est d'ailleurs dans la première partie de celle-ci, consacrée au sens littéral, qu'intervient cette discussion.

---

<sup>98</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 41 (SC 136, p. 293).

<sup>99</sup> Celse cité par ORIGÈNE, *op. cit.*, p. 291 : « Il est alors question d'un déluge et d'une arche étrange, contenant tous les êtres, d'une colombe et d'une corneille servant de messagers : démarquage sans scrupule de l'histoire de Deucalion. Ils ne s'étaient point avisés, je pense, que cette fable paraîtrait au grand jour, mais l'ont bonnement racontée aux petits enfants ».

Osons dire que dans sa réponse, Origène fait parler les rabbins. Avec eux il rabbinise, comme eux, il midrashise. Ne le déclare-t-il pas lui-même ? Après avoir exposé l'argument d'Apelles, il explique :

Pour répondre à cette objection, nous ferons connaître aux auditeurs ce que nous avons appris d'hommes compétents, versés dans les traditions hébraïques, et des maîtres anciens<sup>100</sup>.

Ces maîtres sont des rabbins, fussent-ils teintés d'hellénisme ou judéo-chrétiens<sup>101</sup>. C'est donc dans la tradition juive [p. 128] qu'Origène puise de quoi défendre la Parole à laquelle il est passionnément attaché. Contre « ceux qui cherchent à attaquer les Écritures de l'Ancien Testament en prétextant qu'elles contiennent des choses impossibles et déraisonnables<sup>102</sup> », Origène sait faire juive son exégèse.

Les dimensions de l'arche de Noé nous ont fait découvrir, par-delà sa signification cosmique, sa portée proprement religieuse, et nous ont montré que l'interprétation d'Origène s'accorde encore, sur ce plan spirituel, à celle des rabbins. En reliant l'arche au Temple, au Tabernacle, à l'Arche d'alliance, à l'autel des sacrifices, le judaïsme en fait un signe des réalités les plus saintes. De même, pour Origène, l'arche est le symbole des valeurs les plus hautes et des dogmes les plus sacrés du christianisme : les vertus théologales, le mystère de la Trinité, celui de l'Église.

Mais nous constatons aussi qu'Origène sait défendre, aux côtés des rabbins, la *lettre* de l'Ancien Testament contre ceux qui en contestent le caractère véridique et inspiré. Bien que leurs exégèses diffèrent, elles reposent sur le même présupposé : l'Écriture est plus qu'un récit du passé. Derrière le récit du déluge comme légende populaire (ce qu'il est aussi), se tient une Parole à entendre et une révélation à recevoir.

---

<sup>100</sup> *HomGen* II, 2, p. 87.

<sup>101</sup> Le texte grec dit : « Nous avons appris d'un des hommes de grand savoir parmi les Hébreux... » Sur ces maîtres hébreux consultés par Origène, cf. notamment *Hom. Exode* XI, 4 (SC 321, p. 356, et note 3) et *Hom. Ézéchiél* IV, 8 (SC 352, p. 185).

<sup>102</sup> *HomGen* II, 2, p. 89.

### 3. Le nautonnier de l'arche : Noé le juste

La tradition juive comporte et conjugue, sur le personnage de Noé, trois points de vue assez différents qu'on peut respectivement nommer historique, eschatologique, et psychologique. Le premier voit en lui un patriarche des temps anciens, haute figure de l'histoire du monde, témoin privilégié des épreuves traversées par l'humanité. Le second, caractéristique de la littérature intertestamentaire, magnifie cette figure jusqu'à en faire un personnage d'apocalypse, témoin du monde d'en-haut, image idéale de l'alliance de Dieu avec les hommes. Le troisième, propre à l'exégèse rabbinique, veut tempérer les excès du précédent, et souligne, par conséquent, les limites et les défauts du personnage. Nous envisagerons chacune de ces trois approches, pour tenter de comprendre comment Origène les synthétise en perspective christologique.

#### *Un témoin de l'Histoire*

*Voici les générations (toledoth) de Noé. Noé était un homme juste... (Gn 6, 9). « Pourquoi le nom de Noé est-il répété [p. 129] deux fois de suite ? demande le Zohar. Parce que le juste possède deux souffles : un souffle en ce monde-ci, et un souffle dans le monde à venir<sup>103</sup>. » De fait, pour les rabbins, le redoublement du nom n'est pas anodin ; il signifie « un dédoublement du temps dont le second terme représente, par rapport à ce monde-ci, celui de la libération<sup>104</sup> ». Ainsi, selon le *Midrash Rabba*,*

Noé fut une consolation pour lui-même et pour le monde, pour ses pères et pour ses fils, pour l'en-haut et pour l'en-bas, pour ce monde-ci et pour le monde à venir<sup>105</sup>.

Quelques mots plus loin, la Bible cite encore une fois le nom de Noé, ce qui n'échappe pas à l'attention des rabbins. Le *Midrash Tanhuma* explique :

---

<sup>103</sup> *Zohar Noah* 60a, p. 305.

<sup>104</sup> *GenRab XXXI*, 4, p. 312, note 8 (de B. Maruani).

<sup>105</sup> *GenRab XXX*, 5, p. 313 (trad. modifiée).

On trouve le nom de Noé à trois reprises dans ce verset. Pourquoi ? – Parce que Noé est une des trois personnes qui a vu trois mondes. Daniel, Job et Noé ont vu le monde en trois états : dans son état habité, cultivé et de bien-être, dans son état ruiné, et dans son état restauré<sup>106</sup>. »

Or il se trouve que cette tradition est très précisément connue d'Origène, qui dit dans une *Homélie sur Ézéchiël* :

Pourquoi, alors qu'il est tant de justes, en nommer ici seulement trois, Noé, Daniel et Job ? *J'ai appris autrefois d'un certain Hébreu*, expliquant ce passage, que ceux-là sont nommés pour la raison que chacun d'eux a vu trois époques, joyeuse, triste, de nouveau joyeuse [...] Noé voit le monde avant le déluge, c'est-à-dire avant la destruction ; il voit le monde dans le déluge, c'est-à-dire dans la corruption et dans la mort des pécheurs, ce qui va survenir au jour du jugement ; il verra de nouveau le monde à la résurrection de tous les pécheurs<sup>107</sup>.

Ainsi, pour les juifs comme pour les chrétiens, Noé, le juste, est à la charnière des temps, à l'articulation des mondes : survivant de la première création, et « principe de la deuxième création ». « Quelle grâce supérieure à celle-ci, que le même homme soit à la fois la fin et le commencement de l'humanité<sup>108</sup> ? », demande Philon d'Alexandrie. Origène, de même, voit dans le déluge non seulement un récit du passé, mais une image de l'avenir :

Je pense que le déluge préfigure la fin du monde. [...] Dans ce texte, le Seigneur décrit d'une seule et même façon le déluge qui a précédé et la fin du monde qu'il annonce pour [p. 130] l'avenir<sup>109</sup>.

Ainsi la vie de Noé est comme un condensé de l'histoire humaine. Ses *toledoth* ne désignent pas seulement une généalogie passée, mais une histoire exemplaire dans laquelle se reflète l'histoire universelle.

---

<sup>106</sup> *Midrash Tanhuma*, ch. V, p. 32 (trad. SCHILLING, p. 15), citant Ez 14, 14 -18.

<sup>107</sup> ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiël*, IV, 8 (SC 352, p. 185).

<sup>108</sup> *QuæstGen* II, 56 (Gn 9, 1), p. 291 ; I, 96 (Gn 6, 8), p. 175.

<sup>109</sup> *HomGen* II, 3, p. 88.

## ***Un agent eschatologique***

La grandeur de Noé est maximale dans la littérature apocalyptique. Ce courant particulier du judaïsme qui se tourne vers les réalités « d'en-haut » et de l'« après » voit en lui un être d'exception, apparenté au monde céleste. Ainsi le *Livre d'Hénoch* met en scène, à sa naissance, la stupéfaction de son père Lamech :

Il m'est né un enfant étrange, ne ressemblant pas aux hommes, mais aux enfants des anges du ciel [...] Ses yeux sont comme les rayons du soleil, et son visage resplendit [...] Il s'est levé des bras de l'accoucheuse, a ouvert la bouche et a béni le Seigneur d'éternité ».

Le patriarche Hénoch, consulté au sujet de ce prodige, prophétise :

Le Seigneur va établir sur la terre une ordonnance nouvelle [...] Ce petit enfant qui vient de naître sera épargné, ses trois enfants seront sauvés, tandis que les habitants de la terre périront, et il guérira la terre du fléau qu'elle aura connu<sup>110</sup>.

D'autres traditions intertestamentaires confirment ce portrait élogieux. Ailleurs, le même *Livre d'Hénoch* présente Noé comme un « taureau blanc, devenu homme », au milieu d'un troupeau de taureaux noirs et d'animaux lubriques. Ayant reçu un « secret » divin, et s'étant construit un grand vaisseau, il échappera au châtement<sup>111</sup>. Le *Testament de Benjamin* le contemple, en compagnie des patriarches bibliques, « debout à la droite » de Dieu<sup>112</sup>. Les *Oracles sibyllins* le présentent comme le beau-père (ou même l'époux) de la Sibylle, donc comme un ancêtre de la prophétie païenne<sup>113</sup>.

Toutes ces légendes faisaient de Noé, non seulement un patriarche universel, mais un « passeur » vers le siècle à venir. Comme l'écrit V. Nikiprowetski :

---

<sup>110</sup> *I Hénoch* CVI, 5 et 16 (trad. A Caquot, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, La Pléiade, 1987, p. 621-622).

<sup>111</sup> *I Hénoch* LXXXVI et LXXXIX, 1-9 (*op. cit.*, p. 577 et 579-580).

<sup>112</sup> *Testament de Benjamin*, X, 6 (*op. cit.*, p. 942).

<sup>113</sup> *Oracles Sibyllins*, III, 827 (*op. cit.*, p. 1096).

Esprit du monde, rançon au temps de la colère, juste parfait avant la loi, figure ascétique de sauveur universel, Noé était bien apte à devenir, comme Hénoch, le héros de cercles religieux juifs, judéo-chrétiens ou chrétiens, dont les adeptes étaient exhortés à se [p. 131] préparer au Royaume de Dieu par le repentir et l'abstinence<sup>114</sup>.

Le livre du *Zohar*, quoique plus tardif<sup>115</sup>, témoigne encore de cette exaltation de la figure de Noé dans la tradition juive, et reconnaît en lui l'image personnifiée de l'alliance de Dieu avec les hommes. « Dans l'En-bas, Noé est l'alliance sainte, la forme de l'En-haut », dit le texte de façon frappante. Et plus loin : *J'établirai mon alliance avec toi* (Gn 6, 18) veut dire : C'est toi-même qui seras mon alliance dans le monde<sup>116</sup>. »

Plus loin encore, une mystique nuptiale propre au *Zohar* va jusqu'à interpréter l'entrée de Noé dans l'arche comme l'image des épousailles de Dieu et du monde, elles-mêmes en relation avec les deux Noms divins : YHVH « l'Époux », et Élohim « l'Épouse<sup>117</sup> » !

Dans de telles spéculations, les auteurs du *Zohar* sont conscients de s'aventurer aux limites de l'orthodoxie. Mais ils savent aussi justifier leurs audaces, sur un mode ésotérique qui les autorise, notamment, à se servir de la littérature intertestamentaire et apocalyptique. Ainsi peut-on lire, à propos d'une tradition apocryphe sur la descendance de Noé, un texte très significatif.

Rabbi Siméon dit : si je m'étais trouvé au monde lorsque que le Saint, béni soit-Il, donna à l'humanité le *Livre d'Hénoch*, je me serais efforcé d'empêcher qu'il se répande parmi les hommes, car tous les sages ne désiraient pas les lire avec une bonne intention [...] Tandis qu'à l'heure présente, les sages du monde comprennent ces choses et les gardent secrètes<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> V. NIKIPROWETSKI, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970, p. 46.

<sup>115</sup> Le rédacteur historique en serait Moïse de Léon (XIII<sup>e</sup> s.), mais l'auteur traditionnel reste Siméon Bar Yohai (II<sup>e</sup> s.).

<sup>116</sup> *Zohar Noah* 60a, p. 305 ; 66b, p. 337, citant Gn 6, 18.

<sup>117</sup> *Zohar Noah* 59b, p. 303 ; 67a, p. 340 ; 70b, p. 358-359.

<sup>118</sup> *Zohar Noah* 72b, p. 368.

On devine, à travers ces lignes, que le *Livre d'Hénoch* et les traditions qu'il véhicule ayant été proscrits du judaïsme, les auteurs du *Zohar* doivent prendre des précautions pour s'y référer. C'est cette réaction contre la littérature apocalyptique qu'il nous faut maintenant chercher à comprendre : car la figure de Noé en a fait les frais.

### ***Un juste imparfait***

Le cas de Noé posa problème aux rabbins pour un motif facile à deviner. Pour le judaïsme, un juste n'est pleinement juste que par le truchement de la Loi. Aussi la valeur de Noé devait-elle nécessairement [p. 132] être mise en relation avec les observances du peuple élu. « Noé plut à Dieu alors qu'il n'était pas circoncis », rappelait Irénée de Lyon<sup>119</sup> d'une manière gênante pour le judaïsme légaliste. Comment un incirconcis pouvait-il véritablement plaire à Dieu ?

Le *Midrash Tanhuma* résoud la difficulté : « Noé est une des sept personnes qui naquit dans ce monde déjà circoncis », ainsi qu'Abraham, Sem, etc. Le *Zohar* confirme : « Il était juste, c'est-à-dire qu'il est né circoncis<sup>120</sup>. » Habile réponse à l'*Épître aux Romains*, où Paul faisait valoir l'antériorité de l'alliance sur la circoncision<sup>121</sup> !

Mais cet argument ne suffit pas à faire de Noé un juste selon la Loi. Même circoncis, il n'a pas vécu selon les commandements. Comment un homme serait-il pleinement juste sans le recours aux sacrifices ? Dès avant le déluge, Noé ne peut donc s'en passer. La mention des cellules ou « nids » (*qinim*) qu'il doit donner à l'arche en servira d'indice : « De même que le nid (*qen* : une paire d'oiseaux) purifie le lépreux, ton arche te purifiera », dit le *Midrash Rabba*<sup>122</sup>. Habile jeu de mots qui suggère au passage que Noé, si juste qu'il fût, devait être purifié !

---

<sup>119</sup> IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 16, 2.

<sup>120</sup> *Midrash Tanhuma* V, p. 32 (trad. SCHILLING, p. 15) ; cf. *Zohar Noah* 59b.

<sup>121</sup> « La foi d'Abraham lui fut compté comme justice. Comment donc fut-elle comptée ? Quand il était circoncis ou avant qu'il ne fût ? Non pas après mais avant » (Rm 4, 10).

<sup>122</sup> *GenRab* XXXI, 9, p. 323.

La vertu de Noé est donc relative, et sa vie, imparfaite. Tel est le troisième point de vue du judaïsme sur ce personnage. Cette dévaluation de Noé dans la tradition rabbinique contrecarre manifestement les légendes apocalyptiques qui, au contraire, avaient tendance à le surévaluer. La glorification du patriarche antédiluvien, dit Nikiprowetski, « dut paraître dangereuse, parce qu'elle exaltait la révélation individuelle et la pratique non légaliste<sup>123</sup> ». Valoriser Noé sans réserves, c'était suggérer qu'on pouvait plaire à Dieu sans l'observance des commandements. Aussi le Midrash exprime-t-il à son égard des réticences, discrètes et peu connues des chrétiens, mais qu'il vaut la peine de relever.

Certes, Noé était *juste et parfait dans sa génération* (Gn 6, 9), et Dieu lui dit : *Je t'ai vu seul juste devant ma face* (7, 1). Mais il n'est pas dit « Je t'ai vu parfait », pourquoi ? Le Midrash, suivi par Rachi, répond avec finesse : « On ne fait qu'une partie de l'éloge d'un homme en sa présence, et son éloge entier, hors de sa présence<sup>124</sup> »...

Mais la tradition [p. 133] rabbinique a, dans l'ensemble, des réponses moins favorables. Si Noé est juste *dans sa génération*, c'est uniquement par rapport à elle. « Il était parfait par rapport à sa génération, par contre, par rapport aux générations suivantes, celles d'Abraham, de Moïse et de David, il est considéré comme rien<sup>125</sup> », dit le *Zohar*. Et le Midrash : « Il fut un juste *dans sa génération*. S'il avait appartenu à celle de Moïse ou de Samuel, il n'aurait pas été appelé juste. Dans la rue des aveugles, le borgne est appelé comblé de lumière<sup>126</sup>. »

La distance qui sépare Noé de la Loi fait de lui un juste médiocre. Sa justice même, il la doit à la Loi, comme on l'a vu à

---

<sup>123</sup> V. NIKIPROWETSKI, *La Troisième Sibylle*, Paris, 1970, p. 48. Noé est en outre, dans la tradition juive et chrétienne, un *héraut* de justice (2P 2, 5), en qui se manifeste la patience et la longanimité de Dieu. Nous laissons entièrement de côté cet aspect du personnage, qui exigerait d'autres développements.

<sup>124</sup> *GenRab* XXXII, 3, p. 331 ; RACHI, Gn 7, 1, p. 105 ; *Talmud*, tr. *Erubim*, 18b.

<sup>125</sup> *Zohar Noah* 60a, p. 305 ; cf. 68a, p. 344 : « Bien que Noé fût un juste, il ne l'était pas assez pour que le Saint, béni soi-il, épargne le monde à cause de lui ».

<sup>126</sup> *GenRab* XXXI, 9, p. 316. APHRAATE LE SAGE, Père de l'Église syriaque, hérite de cette tradition lorsqu'il écrit : « Tout infime qu'il était, Noé fut meilleur que toute la génération corrompue » (*Les Exposés*, 18, 2 ; SC 359, p. 751).

propos de la circoncision, et s'il a *trouvé grâce aux yeux du Seigneur* (Gn 6, 8), il le doit à Moïse, comme l'affirme le *Midrash Rabba* : « Même Noé, le rescapé, ne méritait pas de l'être. Mais le Saint, béni soit-il, vit qu'il aurait Moïse pour descendant<sup>127</sup>. » Le *Midrash Tanhuma* explique :

Le Saint, béni soit-il, fait certaines choses pour les générations postérieures à cause du mérite des générations antérieures. Parfois aussi, il fait des choses pour les générations antérieures à cause des mérites des générations postérieures. C'est le cas quand il est écrit : *Et Noé trouva grâce dans les yeux du Seigneur*. À cause de quel mérite ? À cause du mérite des générations à venir<sup>128</sup>.

Que Noé soit largement inférieur à Moïse, est confirmé par le fait que Moïse intercède pour le peuple, alors que Noé abandonne le monde à son sort. Le *Zohar* explique :

Quand Dieu dit à Moïse : *Et maintenant, laisse-moi, que ma colère s'enflamme contre eux*, Moïse dit tout de suite : Abandonnerai-je Israël pour mon propre avantage ? Le monde dira que j'ai assassiné Israël, que je leur ai fait comme Noé à l'égard de sa génération [...]. Car il n'a pas intercédé en faveur de sa génération, mais il les laissa périr<sup>129</sup>.

Plus sévère encore, ce propos [p. 134] d'André Néher :

Le monde va crever ? On verra bien. Ce n'est pas mon affaire, c'est celle de Dieu. Avec moi le déluge. Le huis clos du dialogue vertical, édifié par Noé, est le symbole de l'égoïsme, indifférent à tout ce qui n'est pas le Moi<sup>130</sup>. »

Noé est donc juste, mais de manière extrêmement relative. Le *Midrash* ne manque pas une occasion de le souligner. Le

---

<sup>127</sup> *GenRab* XVI, 6, p. 290.

<sup>128</sup> *Midrash Tanhuma*, ch. III, p. 30 (trad. SCHILLING, p. 16).

<sup>129</sup> *Zohar Noah* 67b, p. 343, citant Ex 32, 10. Le texte ajoute : « C'est pourquoi les eaux du déluge portent son nom, comme il est écrit : Il en sera pour moi comme les eaux de Noé » (Is 54, 9).

<sup>130</sup> A. NEHER, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970, p. 110.

péché de ses contemporains, Noé n'en était pas exempt, lui qui dit à Dieu : « Ce qu'ils ont fait, je l'ai fait aussi ! En quoi suis-je différent d'eux ? Mais en vérité, tu t'es montré large envers moi<sup>131</sup>. » La faveur divine, il n'en était pas digne :

Noé avait pour lui à peine une once de mérite. Comme quand on trouve du jus dans la grappe, et on dit : "Ne la détruis pas, car elle recèle une bénédiction », ainsi Noé fut épargné sans le mériter<sup>132</sup>.

La foi de Noé, enfin, est petite : « Noé manquait de confiance. Tant que les eaux ne montèrent pas à hauteur de cheville, il n'entra pas dans l'arche<sup>133</sup> », dit le Midrash. Si ce juste est sauvé... c'est de justesse !

*L'Épître aux Hébreux*, on s'en souvient, faisait l'éloge de la foi de Noé et de sa justice *qui s'obtient par la foi* (11, 8). Les rabbins contrecarrent cet éloge : si Noé est juste, c'est en tant que circoncis. Quant à sa foi, Rachi écrit : « Même Noé avait peu de foi : il croyait à la venue du déluge tout en n'y croyant pas, et il n'est entré dans l'arche que lorsque les eaux l'y ont forcé<sup>134</sup>. » Réponse cinglante à des chrétiens qui exaltaient le patriarche jusqu'à vouloir en faire une préfiguration de leur Messie ?

### ***Le néo-Noé***<sup>135</sup>

L'exégèse juive fait donc de Noé un éloge mitigé, mêlant ombres et lumières. Comment Origène assumera-t-il cet héritage complexe ? En le rapportant entièrement au mystère du Christ. Si les rabbins veulent [p. 135] comprendre Noé en fonction de Moïse, Origène l'éclaire à partir de Jésus, selon le grand principe messianique et typologique de

---

<sup>131</sup> *GenRab* XXXI, 1, p. 330. Pour B. MARUANI, « Noé dans l'arche représente en quelque sorte Adam coupable, gracié et rédimé » (note 5).

<sup>132</sup> *GenRab* XXIXI, 2, p. 306.

<sup>133</sup> *GenRab* XXXII, 6, p. 333. Plus loin, l'expression « Noé, le cultivateur » (Gn 9, 20) fera l'objet d'un commentaire très critique : « » Homme du sol ». Trois personnages se sont pris de passion pour le sol, or l'on n'a rien trouvé de bon en eux : Caïn (Gn 4, 2), Noé, et Ouzias (2 Ch 26, 10) » (*GenRab* XXXVI, 3, p. 372).

<sup>134</sup> RACHI, Gn 7, 7, p. 107.

<sup>135</sup> Nous devons l'expression à Alain QUILICI, o. p. : qu'il en soit remercié.

l'accomplissement des Écritures : le Christ, nouveau Noé, réalise ce que le premier Noé annonçait et préfigurait. De même que l'apocalyptique voyait en Noé une figure de la fin des temps, Origène choisit pour clé de son homélie un texte de l'Évangile : *Comme aux jours de Noé [...] ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme*<sup>136</sup>. Jésus lui-même se compare à Noé : comment ne pas relire la vie du patriarche à sa lumière ?

Mais pour passer du sens littéral du texte de la *Genèse* à son sens messianique, il faut à Origène un point de rupture, une « brèche » herméneutique. Elle lui sera fournie par la prophétie de Lamech, lors de la naissance de son fils Noé : *Celui-ci nous reposera de nos fatigues et de nos peines* (Gn 5, 29) – verbe qui rappelle, bien sûr, le nom de *Noa'h* qui a la même racine.

De cette phrase, les rabbins cherchent des justifications dans le récit du déluge. Pour l'un, « Noé fut nommé d'après l'échouage de l'arche, selon les mots : *L'arche se reposa (tanah) sur le mont Ararat.* » Pour un autre, « Noé a été nommé d'après son sacrifice, selon les mots : Dieu respira le parfum apaisant<sup>137</sup> (*nihoah*). » Mais en rigueur de termes, comme l'avait remarqué Philon d'Alexandrie, « si l'on donne une explication au sens littéral, la prophétie énoncée est fautive<sup>138</sup>. »

Car même si son nom signifie le repos, la vie de Noé ne fut pas du tout un repos ! Il n'a ni consolé la terre, ni supprimé la malédiction qu'elle portait. En lui la prophétie de Lamech ne s'est pas accomplie. Origène le dit : « Ce n'est pas à ce Noé que conviennent les paroles : *Celui-ci nous reposera de nos fatigues et du travail pénible de nos mains*<sup>139</sup>. » Et Hilaire de Poitiers à sa suite :

Cette prophétie ne peut s'appliquer pleinement au Noé dont on parle. Quel repos en effet apporta-t-il au genre humain et de quels travaux marqua-t-il la fin ? Bien plus,

---

<sup>136</sup> Lc 17, 26-27 et Mt 24, 27.

<sup>137</sup> *GenRab* XXV, 2, p. 277, et XXXIII, 3, p. 344 (débat entre Rabbi Yosé bar Hanina, citant Gn 8, 5, et Rabbi Éléazar, citant Gn 8, 21).

<sup>138</sup> *QuæstGen* I, 87 (Gn 5, 29), p. 161.

<sup>139</sup> *HomGen* II, 3, p. 93.

c'est de son vivant que l'humanité entière disparaît sous les flots du déluge [...] Mais en même temps ces faits préfigurent largement l'avenir<sup>140</sup>.

Bel exemple de sens littéral incohérent ou contradictoire (cette fois, [p. 136] Origène en admet l'existence), invitant le lecteur à comprendre le texte sur un autre plan<sup>141</sup>. « Dans les Écritures divines, la suite logique au point de vue littéral ne peut pas toujours s'établir », dit-il conformément au principe énoncé dans le *Peri Archôn* : « L'Écriture a toujours un sens spirituel, mais elle n'a pas toujours un sens corporel, car il est souvent démontré que le sens corporel est impossible<sup>142</sup>. »

Les *adunata* (impossibilités) sont cet obstacle paradoxal dans lequel Origène, et beaucoup d'auteurs chrétiens à sa suite, trouvent le point de passage du plan littéral au plan spirituel<sup>143</sup>. À première vue, le procédé semble dirigé contre l'exégèse juive. Mais dans le cas présent, il est remarquable qu'il s'accorde avec elle et la prolonge. C'est bien parce que Noé n'a *pas* apporté à la terre le repos attendu, comme le montre Philon, que la prophétie de Lamech doit être interprétée à un autre niveau. De même, c'est parce que Noé n'est *pas* parfait, comme le soulignent les rabbins, que la question se pose : si Noé, en lui-même, fut une figure imparfaite, de quelle perfection est-il la figure et le reflet ?

Origène répond : il est l'image de « notre Noé, qui est véritablement le seul Juste est le seul Parfait, le Seigneur Jésus-

---

<sup>140</sup> HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères*, I, 12-13 (trad. A. G. Hamman, *Thèmes et figures bibliques*, Paris, DDB, 1984, p. 35-36).

<sup>141</sup> Jean Chrysostome, quant à lui, s'efforce de sauver le sens littéral du repos annoncé. « L'Esprit Saint appelle repos cette destruction générale qui devait survenir après tant d'années ... C'est-à-dire qu'il suspendra le cours de nos iniquités, et qu'il fera cesser les œuvres du mal » (*Hom. Gen. XXI*, 5).

<sup>142</sup> *HomGen II*, 6, p. 109 ; *Traité des Principes*, IV, 3, 5 (SC 268, p. 363).

<sup>143</sup> Ainsi Augustin : « Pourquoi l'Esprit Saint a-t-il mêlé comme des absurdités aux choses visibles, si ce n'est pour nous forcer à rechercher spirituellement ce que nous ne pouvons pas comprendre selon la lettre ? » (*Enarr. in Ps. CIII*, 1, 18). Grégoire le Grand : « L'impossibilité d'accorder entre elles certaines expressions de la lettre nous montre qu'il y faut chercher autre chose » (*Morales sur Job*, Dédicace, 3 ; SC 32 bis, p. 129). Ou encore Pascal : « Quand la Parole de Dieu, qui est véritable, est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 687).

Christ » (ce qui suppose, effectivement, que Noé n'était ni entièrement juste, ni totalement parfait). « C'est lui qui a vraiment donné le repos aux hommes et délivré la terre de la malédiction<sup>144</sup> » (car Noé ne l'avait pas fait). Toute la tradition patristique, de Justin de Rome à Cyrille d'Alexandrie, consono à cette lecture<sup>145</sup>. [p. 137] « Noé, c'est le Christ<sup>146</sup> », dira saint Jean Chrysostome. Interprétation si ancienne et si traditionnelle qu'elle paraît évidente, voire banale pour une conscience chrétienne. Il est intéressant de remarquer, pourtant, qu'elle prend appui sur l'exégèse juive au moment même où elle s'en démarque. Ce sont les défauts de Noé, soulignés par les rabbins, et les difficultés du sens littéral, remarquées par Philon, qui servent aux Pères de tremplin vers le sens christologique.

Ce sens christologique, Philon lui-même ne l'aurait-il pas pressenti ? Il semblait admettre que derrière la figure historique de Noé, se tenait une réalité plus grande et plus sainte. Que Noé était, en quelque sorte, plus que Noé. En présentant celui-ci comme « héritier de l'essence divine », comme « l'alliance vraie et fidèle<sup>147</sup> », n'en fait-il pas un précurseur de celui en qui s'accomplit l'alliance nouvelle ? En le déclarant « digne de la grâce divine » d'être « à la fois fin et commencement » de l'humanité<sup>148</sup>, il prépare son identification au Fils, alpha et oméga de l'histoire. En le nommant « principe de la deuxième création de la race humaine », il l'assimile à l'Homme fait à l'image, supérieur et

---

<sup>144</sup> *HomGen* II, 3, p. 89 et 93.

<sup>145</sup> Justin : « Lorsque Dieu dit « Au temps de Noé, je t'ai sauvé » (Is 54, 9) ... Ce n'est pas de la terre qu'il s'agit, car elle fut submergée de quinze coudées au-dessus des montagnes, mais du peuple qui lui obéit ; c'est à lui qu'il a préparé un lieu de repos » (*Dial. Tryph.* 133, 2-3). Cyrille d'Alexandrie : « Le Christ est le véritable Noé, c'est-à-dire la justice et le repos ... C'est lui qui nous a sauvés de la terre qu'avait maudite le Seigneur Dieu » (*Glaphyres sur la Genèse*, II, 4 ; *PG* 69, 61B).

<sup>146</sup> « L'arche, c'est l'Église ; Noé, c'est le Christ ; la colombe, c'est le Saint-Esprit ; l'olivier, c'est la bonté de Dieu » (JEAN CHRYSOSTOME, *PG* XLVIII, 1037).

<sup>147</sup> *QuæstGen* II, 10 (Gn 6, 18), p. 207 et 208.

<sup>148</sup> *QuæstGen* I, 96 (Gn 6, 8), p. 175.

antérieur à l'Adam terrestre<sup>149</sup>. Et cette image, précise-t-il, c'est celle du « second Dieu », le Verbe<sup>150</sup> ! Un maître juif, ici encore, ouvrait des voies à l'exégèse chrétienne.

Comme nous le constatons, l'interprétation juive de la figure de Noé s'inscrit dans un débat complexe, où s'affrontent diverses lignes d'interprétation. L'une, biblique et primitive, commémore sa grandeur historique et terrestre. L'autre, intertestamentaire et apocalyptique, fait de lui une figure salvatrice et céleste. La troisième, midrashique et rabbinique, souligne ses manques et ses insuffisances. Ces trois points de vue, Origène les tresse de façon originale, résolument orientée vers le Christ. Il fait mémoire de Noé comme patriarche, traversant les nuits de l'histoire, mais pour y voir l'image des derniers temps, des *jours du Fils de l'homme* (Lc 17, 26). Il honore Noé comme figure de l'Alliance, mais pour voir en lui l'image du Fils éternel, du « Noé spirituel ». Il accepte que Noé fut un homme pécheur, qui avait besoin d'être sauvé, mais c'est pour mieux contempler le Sauveur, « seul Juste et seul Parfait ». Comme si, [p. 138] à l'horizon de ces lignes divergentes, Origène avait trouvé leur ultime point de rencontre. Comme si l'exégèse juive lui avait donné les pièces d'un puzzle dont le visage de Jésus-Christ révélait l'unité.

#### **4. Les passagers de l'arche : le peuple sauvé**

Ayant appris à mieux connaître le capitaine, intéressons-nous à ses compagnons. Dans son arche sainte, Noé embarque avec sept autres personnes, et une foule immense d'animaux. Tableau grandiose, récit inoubliable d'une humanité échappant à la mort, d'une création sauvée de la destruction. Sur cette fresque épique, la tradition juive pose un regard admiratif, mais fait aussi quelques observations pleines de sagacité. Origène s'en fera, ici encore, l'héritier avisé.

##### ***Un chaste équipage***

Noé, ses fils, sa femme et les femmes de ses fils, soit huit personnes, entrent dans l'arche, formant ainsi, souligne Justin

---

<sup>149</sup> *QuæstGen* II, 56 (Gn 9, 1), p. 291.

<sup>150</sup> *QuæstGen* II, 62 (Gn 9, 6), p. 301.

à la suite des *Épîtres de Pierre*<sup>151</sup>, « le symbole du huitième jour auquel notre Christ apparaît ressuscité des morts, et qui est en même temps le premier<sup>152</sup> » : ce qui indique que le nouveau Noé, dépassant la loi du sabbat, est à la tête d'une humanité nouvelle et inaugure une nouvelle création.

Origène connaît cette tradition : mais ici, il se borne à remarquer que les croyants accomplis se comptent, pour ainsi dire, sur les doigts de la main. « Le véritable Noé possède un petit nombre d'intimes, un petit nombre de fils et de proches, qui partagent sa parole et peuvent recevoir sa sagesse<sup>153</sup>. » Les rabbins, eux aussi, remarquent que ce nombre est inférieur à dix, c'est-à-dire le minimum demandé par Abraham pour le salut de Sodome – et aujourd'hui encore, comme on sait, pour la tenue d'une assemblée synagogale. « Pourquoi dix ? C'est que la génération du déluge compta huit justes sans que le monde pût être épargné grâce à eux<sup>154</sup> », dit le Midrash. Ainsi le nombre des passagers de l'arche est infime. De cette micro-communauté, pourtant, naîtra un monde nouveau, tant il est vrai que Dieu se plaît à révéler sa grandeur dans la petitesse.

[p. 139] Mais plus qu'au nombre des habitants de l'arche, c'est à leur ordre d'entrée et de sortie que la tradition juive se montre attentive, faisant pour cela une lecture fine du texte. « Dès que Noé mit le pied dans l'arche, il lui fut interdit de procréer, car le texte dit : *Entre dans l'arche, toi, tes fils*, d'un côté, et de l'autre : *ta femme et les femmes de tes fils* (Gn 7, 18). Dès qu'il sortit, cela lui fut à nouveau permis, comme le montre le verset : *Quitte l'arche, toi et ta femme, tes fils et les femmes de tes fils* (Gn 8, 16), dit le Midrash<sup>155</sup>, suivi par Rachi : « Les hommes à part et les femmes à part. Nous en déduisons que les rapports sexuels étaient interdits<sup>156</sup>. »

---

<sup>151</sup> 1P 3, 20 : « l'arche dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées par l'eau » ; 2P 3, 5 : « tout en préservant huit personnes dont Noé ».

<sup>152</sup> JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 138, dans *Œuvres complètes*, trad. G. Archambault (ici modifiée), Paris, éd. Migne, 1994, p. 311.

<sup>153</sup> *HomGen* II, 3, p. 91. Appel discret à l'auditeur de l'homélie : veux-tu en être ?

<sup>154</sup> *GenRab* XL, 13, p. 526 (Gn 18, 32) ; cf. *Zohar Noah*, 67a, p. 342.

<sup>155</sup> *GenRab* XXXI, 12, p. 326, et XXXIV, 7, p. 352 (comparant Gn 7, 18 et 8, 16).

<sup>156</sup> RACHI, 6, 18, p. 103 ; 7, 7, p. 107 ; 8, 16, p. 125.

La continence fut donc de règle pendant toute la durée du déluge, « à cause du respect envers la mort qui sévissait alentour, explique Munk, de la solidarité avec les souffrances et les deuils de l'humanité, et enfin, du climat de sainteté qui devait régner à l'intérieur de l'arche<sup>157</sup>. » Premier Carême de l'histoire ! Les quarante jours du déluge avaient une portée ascétique. Après le déluge, par contre, il était impératif de procréer, pour l'avenir du monde. Le Midrash rapporte avec quelque humour que Noé, refroidi par l'épreuve, se montrait réticent au repeuplement de la terre. « Dieu dit à Noé : Sors de l'arche. Noé s'y refusa en disant : Sortir ? pour donner naissance à des enfants voués à la malédiction ? Tant et si bien que Dieu lui fit le serment de ne plus amener de déluge dans le monde<sup>158</sup> », et que les Noachides, heureusement, se multiplieront. Ne sommes-nous pas tous leurs enfants ?

La différence entre séparation des sexes et mixité, entre l'ordre d'entrée et de sortie, entre le devoir de continence et celui de procréation, se retrouve chez Philon, qui y voit une leçon de morale et de décence. Devant une catastrophe de l'ampleur du déluge, comment faire encore une place au plaisir ? Mais il en tire surtout une leçon de sagesse philosophique. En temps de confusion, dit-il, l'intellect doit demeurer en lui-même, et éviter toute dispersion ; une fois purifié, il pourra enfanter au dehors, c'est-à-dire produire des vertus et de belles actions<sup>159</sup>.

[p. 140] Origène connaît toute cette tradition. Mais il la réduit, dans son homélie, à deux brèves mentions de la chasteté qui doit oindre le fidèle, de cœur et de corps, comme le bitume protégeait l'arche au dedans et au dehors<sup>160</sup>. Il ne semble pas qu'il s'agisse, pour l'auteur, de continence au sens strict du terme, car parmi les « animaux impurs » qui embarquent dans

---

<sup>157</sup> Trois créatures passèrent outre à cette défense et furent gravement punies : Cham, le corbeau et le chien (*GenRab* XXXI, 36, 7, p. 376 ; *Talmud*, tr. *Sanhedrin* 108b). « En procréant au moment où Dieu recréait le monde, Cham s'est posé comme concurrent du Créateur » (*GenRab*, *loc. cit.*, note 27 de B. MARUANI).

<sup>158</sup> *GenRab* XXXI, 6, p. 352.

<sup>159</sup> *QuæstGen* II, 49 (Gn 8, 18), p. 275.

<sup>160</sup> *HomGen* II, 4, p. 97 ; II, 6, p. 111.

l'arche, Origène place, allégoriquement, la concupiscence et la colère. « Comme on ne peut ni avoir de descendance et de postérité sans concupiscence, ni assurer de correction et d'éducation sans colère, on dit qu'elles sont nécessaires et qu'il faut toutes deux les garder<sup>161</sup>. »

Origène se montre donc moins exigeant qu'on aurait pu le croire en cette matière. Mais d'autres auteurs chrétiens se montrent beaucoup plus proches du Midrash et de Philon. Ainsi Hilaire de Poitiers : « À l'entrée dans l'arche, les sexes sont séparés [...] Cela signifie clairement que ce qui veulent entrer dans l'Église doivent pratiquer la continence. Par la suite, chacun recevra la possibilité de se marier<sup>162</sup>. » Et Didyme : « Il ne convenait pas d'user du mariage pendant qu'un si grand châtement était infligé à toute humanité. Aussi, pour qu'ils s'en abstiennent, Dieu a-t-il séparé provisoirement leurs couples », dit-il. « Lorsqu'il fut admis que la descendance des hommes devait de nouveau être assurée, Dieu rendit à Noé sa femme<sup>163</sup>. » Entre commentaires rabbiniques et patristiques, peut-on trouver plus exacte convergence ?

### ***Un rassemblement miraculeux***

Après le commandant et l'équipage, examinons la cargaison du paquebot. Étonnante population que celle de ce zoo flottant : comment Noé a-t-il pu rassembler des animaux aussi divers, et ennemis les uns des autres ? À cette question, docteurs juifs et auteurs chrétiens apportent la même réponse, sans doute soufflée par les premiers aux seconds.

*Tu feras venir dans l'arche de tout vivant, de toute chair,* dit le texte. Et dès le verset suivant : *Un couple de chaque espèce viendra à toi* (Gn 6, 19-20). Mais ce n'est pas une répétition : c'est une explication. Car le Targum insère ici, de façon pittoresque : « menés par l'ange qui [p. 141] les attrapera et te les amènera<sup>164</sup> ». Dieu pourvoit donc lui-même aux

---

<sup>161</sup> HomGen II, 6, p. 113.

<sup>162</sup> HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères*, I, 13 (trad. A. G. Hamman, *Thèmes et figures bibliques*, Paris, DDB, 1984, p. 36-37).

<sup>163</sup> DIDYME D'ALEXANDRIE, *Sur la Genèse*, VII, 7 et VI, 18 (SC 244, p. 107 et 79).

<sup>164</sup> TargGen 6, 20, p. 119.

difficultés de l'embarquement. « C'est sa bouche qui l'a ordonné, c'est son souffle qui les a rassemblés », confirme le Midrash<sup>165</sup>. Et le Talmud : « Ils *viendront* vers toi : cela signifie qu'ils venaient de leur propre mouvement<sup>166</sup>. »

Origène, lui aussi, s'émerveille de cette communauté nouvelle où cohabitent les ennemis d'autrefois. Pour expliquer leur entrée dans l'arche, dit-il, « quelle autre figure retenir que celle qu'Isaïe donne quand il dit que dans le royaume du Christ, le loup et l'agneau, le léopard et le chevreau, le lion et le bœuf iront ensemble au pâturage<sup>167</sup> ? » Pour lui comme pour les rabbins, leur coexistence tient du miracle.

À l'unisson, et à la manière des rabbins, les Pères midrashisent sur ce thème. Donnons-en quelques exemples. « L'entrée des bêtes sauvages se fit par la puissance de Dieu, car il n'était pas à la portée de l'homme de les faire entrer sans la collaboration de Dieu », écrit Didyme<sup>168</sup>. Et Isho'dad de Merv : « Le même commandement qui les avait conduits et menés à Adam les réunit auprès de Noé, sans aucun effort de sa part, en parfaite concorde, tels qu'ils se tenaient devant Adam avant qu'il n'eût transgressé le commandement », <sup>169</sup>. « Ô chose grande est admirable ! Chaque espèce a son ennemi, mais aucun parmi eux ne se leva contre l'autre<sup>170</sup> », s'écrie le Pseudo-Basile. Et Éphrem, en un tableau grandiose :

On voyait les éléphants venir de l'Orient, les singes et les paons du Midi, d'autres animaux venaient du Couchant et du Septentrion. Les lions et les bêtes féroces quittaient leurs tanières, les cerfs et les onagres abandonnaient leurs montagnes pour venir à Noé<sup>171</sup>.

---

<sup>165</sup> *GenRab* XXXII, 8, p. 335 ; RACHI, Gn 7, 9, p. 109 : « Ils venaient vers Noé d'eux-mêmes ».

<sup>166</sup> *Talmud*, tr. *Zebahim* 72 (trad. SCHILLING, p. 55).

<sup>167</sup> *HomGen* II, 5, p. 107, citant Is 11, 7-8.

<sup>168</sup> DIDYME D'ALEXANDRIE, *Sur la Genèse*, VII, 13 (SC 244, p. 115) ; cf. VI, 19, p. 85).

<sup>169</sup> ISHODAD DE MERV, *Commentaire sur l'Ancien Testament*, CSCO 156 (Syr 75), Louvain, 1955, p. 128.

<sup>170</sup> BASILE DE CÉSARÉE (Pseudo), *Homélie sur l'Arche de Noé*, 227 (cf. *supra* n. 50).

<sup>171</sup> ÉPHREM DE NISIBE, *Op. syr. lat.* I, 50-52 ; cf. T.-J. LAMY, « L'exégèse en Orient au IV<sup>e</sup> siècle », dans *Rev. Bibl.* 2 (1893), p. 175 ; P. FÉGHALI, « Note sur l'exégèse

On imaginerait presque, derrière chacun d'eux, l'ange signalé par le Targum...

### ***Des vivants très divers***

[p. 142] Les vivants rassemblés dans l'arche ne sont pas seulement des êtres terrestres. Il y a parmi eux, dit la tradition juive, des esprits, signalés par l'expression : *de tout ce qui vit, de toute chair* (Gn 6, 19). Car si l'on peut considérer ces deux formules comme synonymes, on peut aussi les dissocier, comme le fait le Midrash :

Même les esprits entrèrent dans l'arche avec Noé, ce qu'exprime « de tout ce qui vit », c'est-à-dire de tous ceux auxquels fut créée une âme, mais non un corps<sup>172</sup>.

Pour Rachi, « même les démons » entrèrent dans l'arche<sup>173</sup>. Rabbi Yéhouda précisait : « Le *Réem* n'y entra pas, mais ses petits le firent ». À quoi Rabbi Néhémia répondait : « Ni lui, ni ses petits<sup>174</sup>. » Comprenons : si le mal absolu reste à l'extérieur de l'arche, il est probable, quoique non souhaitable, que les esprits tentateurs continueront d'accompagner l'humanité...

Pour Origène non plus, les occupants de l'arche ne forment pas une sage ménagerie domestique. Il y a parmi eux des animaux féroces et sauvages, dont la méchanceté doit être neutralisée – d'où leur parage à un étage inférieur. En termes bibliques, l'arche contient des animaux purs, mais aussi des animaux impurs. Distinction un peu anachronique, puisqu'elle ne sera définie que dans la Loi de Moïse : comment comprendre sa présence ici ?

Origène ne pose pas la question, mais ses continuateurs la connaissent, et leur réponse est analogue à celle des rabbins. « Les animaux purs sont ceux qui seront purs pour Israël. Nous

---

de saint Éphrem. Commentaire sur le déluge », dans *Parole de l'Orient* 8 (1977-1978), p. 75-76.

<sup>172</sup> *GenRab* XXXI, 13, p. 327. Le texte dit : « *min* toute chair », ce qui peut être entendu dans le sens de « séparé de », d'où : des êtres vivants séparés de la chair (SCHILLING, p. 53).

<sup>173</sup> RACHI, Gn 6, 19, p. 103.

<sup>174</sup> *Réem* : animal gigantesque (buffle) ; *GenRab*, *ibid.* ; cf. *Talmud*, tr. *Zebahim*, 11b.

en déduisons que Noé a étudié la Torah<sup>175</sup> », dit Rachi avec assurance. Pour Jean Chrysostome, de même, « la distinction que Moïse établit plus tard dans ses lois n'était évidemment pas encore faite. Comment Noé pouvait-il en être instruit ? [...] par une connaissance supérieure<sup>176</sup>. » De même encore, pour Didyme, « la loi sur les animaux purs et les animaux impurs n'avait pas encore été donnée : mais on peut admettre que le commandement de la Loi avait été contemplé d'avance par le juste<sup>177</sup>. »

[p. 143] Si l'origine de la distinction entre animaux purs et impurs reste mystérieuse, leur nombre nous est connu. Sept pour les animaux purs – c'est-à-dire sept paires, précise Origène, car le texte dit *hepta hepta* (Gn 7, 2) et « c'est ce qu'indique la répétition du mot<sup>178</sup> ». Le Midrash fait la même lecture : « Si tu dis que cela signifie sept pour chaque espèce, l'un d'eux se serait trouvé sans partenaire ! » Deux pour les animaux impurs – ou plutôt, « ceux qui ne sont pas purs », dit le texte hébreu en une périphrase que le même Midrash explique de manière touchante :

Le Saint, béni soit-Il, a fait le détour de deux ou trois mots pour éviter d'émettre une chose impure. Aussi est-il écrit : *qui ne sont pas purs*<sup>179</sup>.

De façon encore plus osée, Chrysostome suggère qu'à l'intérieur de l'arche, l'animal impur devenait pur !

L'arche se bornait à conserver, l'Église fait quelque chose de plus. [...] L'arche reçut un corbeau et rendit un corbeau, l'Église reçoit un corbeau et rend une colombe. Elle reçoit un loup et elle en fait un agneau<sup>180</sup>.

---

<sup>175</sup> RACHI, Gn 7, 2, p. 105.

<sup>176</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Gen. XXIV*, 5 (PG 53, 213).

<sup>177</sup> DIDYME D'ALEXANDRIE, *Sur la Genèse*, VI, 19 (cf. SC 244, p. 85).

<sup>178</sup> *HomGen II*, 2, p. 87, citant Gn 7, 2. Même redoublement en 6, 19 (mais pas en hébreu).

<sup>179</sup> *GenRab XXXI*, 4, p. 332. Un commentateur chrétien ajoutera : « C'est parce que rien n'est impur en soi. D'une façon délicate, la Torah manifeste son respect pour toute créature » (SCHILLING, p. 66).

<sup>180</sup> JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie VIII sur la Conversion*, 1 (PG 49, 335).

Nous saisissons ici la portée spirituelle de la présence des animaux impurs dans l'arche. Elle signifie que le peuple des sauvés n'est pas un cercle de *katharoi*, une assemblée de parfaits, mais un peuple bigarré, où cohabitent tous les stades de la vie spirituelle, et qui doit résister à l'élitisme autant qu'au légalisme. La vision de Pierre à Joppé en est le signe, et Origène ne manque pas de rappeler la descente mystérieuse de ce vaste linge contenant tous les animaux de la terre, même « souillés et impurs<sup>181</sup> ». Cette vision est porteuse du même message que celui qui ordonnait à Noé d'embarquer toutes les bêtes de la terre. Chacun à son rang, les croyants ne sont-ils pas pris ensemble dans la « nappe unique de la foi<sup>182</sup> », comme les poissons, petits et grands, dans les filets du Royaume ?

### ***Hors de l'arche, point de salut ?***

Il est vrai qu'en ce début de troisième siècle, d'après débats ont lieu entre chrétiens et juifs, comme parmi les chrétiens eux-mêmes, sur les critères d'accès à l'arche du salut. Qui fait partie de l'authentique peuple de Dieu ? Qui lui est étranger, qui en est exclu ?

Tertullien, auteur d'un [p. 144] vigoureux *Contre les Juifs*, se montre tout aussi virulent envers les païens, et de façon générale, envers les chrétiens tièdes et mal convertis. Il écrit vers 210, à une époque où son rigorisme le mènera, comme on sait, à préférer la chaloupe du montanisme au grand navire de l'Église :

À nous de voir si, d'après le symbole de l'arche, le corbeau, le milan, le loup, le chien et le serpent doivent entrer dans l'Église. Toujours est-il que l'idolâtre n'a point son type dans l'arche : aucun animal n'y figurait l'idolâtre. Que ce qui n'a point été admis dans l'arche n'entre pas dans l'Église<sup>183</sup>.

Quelques années plus tard, Hippolyte de Rome, autre rigoriste, dénonce ce qu'il considère comme le laxisme du pape Calliste :

---

<sup>181</sup> Ac 10, 11 et 14.

<sup>182</sup> *HomGen* II, 5, p. 107.

<sup>183</sup> TERTULLIEN, *De idolatria*, 24 (PL I, 696).

Il [Calliste] voyait une image de l'Église dans l'arche de Noé qui contenait des chiens, des loups, des corbeaux et toutes sortes d'animaux purs et impurs. Il disait qu'il devait en être de même dans l'Église. Tous les textes qu'il pouvait rassembler à l'appui de sa thèse, il les interprétait en ce sens<sup>184</sup>.

L'arche de Noé, on le voit, fait désormais l'objet de deux herméneutiques, l'une de type exclusiviste (seuls les passagers de l'arche sont sauvés), l'autre de type inclusive (il y a dans l'arche toutes sortes de passagers, plus ou moins dignes). De cette double approche, on devine aisément les lointaines conséquences ecclésiales.

Cyprien de Carthage optera, on le sait, pour la première insistance. « Quelqu'un a-t-il pu se sauver en restant en dehors de l'arche de Noé ? Si oui, il le peut aussi, celui qui reste à l'extérieur, en dehors de l'Église<sup>185</sup> ! » Mais il ne le peut pas, car d'après l'évêque de Carthage, le baptême reçu hors de l'Église n'a pas de valeur salutaire. Le même bain baptismal fait vivre les uns et laisse mourir les autres ! Exégèse sévère, fortement exclusive...

Comme ceux qui n'étaient pas avec Noé dans l'arche non seulement ne furent pas purifiés et sauvés par l'eau, mais périrent aussitôt dans le déluge, de même maintenant ceux qui ne sont pas dans l'Église périront, à moins qu'il ne recourent, en faisant pénitence d'abord, au bain unique et salutaire qui est dans l'Église<sup>186</sup>.

[p. 145] Certes, cette problématique doit être resituée dans son contexte ; comme l'a bien montré Y. Frot<sup>187</sup>, c'est surtout en Occident qu'elle préoccupe, à cette époque, les communautés chrétiennes. Mais l'Orient chrétien connaîtra bientôt les mêmes tensions et les mêmes tentations. N'est-il pas heureux

---

<sup>184</sup> HIPPOLYTE, *Philosophoumena ou réfutation de toutes les hérésies*, trad. A. Siouville (ici modifiée), Paris, 1938, vol. II, IX, 12, p. 193. Par erreur, L. DOUTRELEAU indique que ce passage vise Sabellius (*HomGen*, p. 90, note 1).

<sup>185</sup> CYPRIEN DE CARTHAGE, *De Ecclesiae unitate*, 6 (CCL 3, 253 ; trad. P. de Labriolle, Paris, Cerf, 1942, p. 13).

<sup>186</sup> CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre LXXIV*, 11.

<sup>187</sup> Y. FROT, « L'interprétation ecclésiologique de l'épisode du déluge chez les Pères des trois premiers siècles », dans *Augustinianum* 26 (1986), p. 335-348.

qu'au moment même où se durcissaient les fractures entre pagano-chrétiens et judéo-chrétiens, entre catholiques et « spirituels », entre rigoristes et miséricordieux, Origène donne de l'arche de Noé une vision spacieuse, et une herméneutique inclusive ? L'arche que décrit son homélie n'est pas un radeau menacé, auquel s'accrocheraient de rares élus. Elle est ce navire immense où toute la création s'apprête à revivre. Elle est le monde entier en miniature, et en voie de purification. Telle est l'Église, qui n'est *hors de rien*, s'il est vrai qu'en elle, tout prend sens.

## **5. Juifs et chrétiens : séparés, mais frères**

À la lumière de cette homélie, que dire, pour conclure, des rapports de l'Église des chrétiens avec le Peuple élu, sur lequel elle est greffée, et dont elle a reçu l'unique alliance, celle-là même qui commence en Noé ? Les historiens datent du milieu du troisième siècle, époque précise où Origène écrit ce texte, le moment où le christianisme achève de se détacher du judaïsme, et où les deux religions se constituent en entités distinctes, voire rivales.

Ne perdons pas de vue, toutefois, que ce désaccord lui-même impliquait une connaissance et une forme d'influence mutuelles. Si vive qu'elle fût, la discorde exprimait le sentiment d'un même héritage. *We agree to disagree*, dit-on parfois pour décrire ce type de situation. L'exégèse d'Origène en témoigne : à cette époque encore, chrétiens et juifs se tiennent « en respect », c'est-à-dire à la fois à distance et avec estime, comme des frères séparés, mais conscients d'habiter l'unique maison des Écritures. Déjà séparés, mais toujours frères...

Il est vrai que bientôt, c'est-à-dire à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les ponts se coupent entre auteurs juifs et auteurs chrétiens. Ce que leurs exégèses avaient en commun sera alors perdu de vue. Cyrille d'Alexandrie, qui fera expulser les Juifs de cette ville en 414, donne un triste exemple de cette arrogance lorsqu'il écrit : « Noé introduisit dans l'arche sept animaux venant des espèces pures, mais deux des impures, c'est-à-dire venant du judaïsme

qui tua le Seigneur<sup>188</sup>. » Désormais, ce sont des païens qui désignent les juifs comme impurs ! Et qui méprisent leur exégèse, c'est-à-dire se méprennent sur elle en la dépréciant.

[p. 146] Origène, malgré ses fréquentes critiques à l'égard des interprétations rabbiniques, n'appartient pas à cette époque de violence. Il connaît l'exégèse juive, s'y intéresse et s'en inspire, tout en s'en démarquant avec vigueur. Comme l'écrivait G. Bardy, « le docteur alexandrin ne craint pas d'interroger avec avidité, non seulement des convertis, mais les plus savants d'entre les Juifs, pour apprendre d'eux les traditions sur les récits bibliques<sup>189</sup>. » Non seulement la géniale pensée du grand Philon, mais les intuitions pleines de finesse qui orientent le Targum et le Midrash, irriguent son œuvre. Prêchant à Césarée de Palestine, où enseignèrent les plus grands maîtres du judaïsme<sup>190</sup>, comment aurait-il pu ignorer les trésors de sagesse qui s'y transmettaient ?

Cette homélie est une marque de sa dette, et de la nôtre, à nos « frères aînés ». Quant au fait qu'elle porte sur la *Genèse*, voyons-y le signe que le dialogue aujourd'hui renoué passe par l'intelligence de l'Origène. Entre chrétiens et juifs, l'avenir est à la relecture des commencements.

---

<sup>188</sup> CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Glaphyres sur la Genèse*, II, 8 ; PG 69, 70D).

<sup>189</sup> G. BARDY, « Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène », dans *Rev. Bibl.* 34 (1925), p. 251.

<sup>190</sup> Cf. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, éd. de Boccard, 1964<sup>2</sup>, p. 235.