Le Livre d'Hénoch : témoin ancien ou clé perdue de la révélation biblique ?

Étude historique, biblique et apologétique de 1 Hénoch, de son influence et de ses prétentions canoniques

Pasteur Donato Anzalone

Septembre 2026

Aux collègues pasteurs et responsables chrétiens

Très chers collègues,

Cette étude est née moins d'une préoccupation académique que d'une préoccupation pastorale. Depuis quelque temps, je vois circuler, particulièrement sur les réseaux sociaux et les plateformes vidéo, des enseignements, tiré de la littérature du second Temple, notamment le livre de 1 Hénoch, présentant ce livre, à leur insu ou pas, comme une clé presque indispensable pour retrouver la véritable vision biblique du monde spirituel. Ce qui m'inquiète n'est pas que des chrétiens s'intéressent à un texte ancien, mais le langage qui accompagne parfois cette redécouverte : « on ne vous a jamais enseigné cela », « l'Église a oublié », « vos pasteurs suivent la tradition des hommes », « ce livre change tout ».

Ainsi, il arrive que certains youtubeurs aient repris et transmis ces enseignements, sans nécessairement en connaître l'origine. Le problème n'en demeure pas moins sérieux, peut-être même davantage, car ils enseigneraient alors par ignorance comme bibliques des concepts dont ils ne connaissent pas eux-mêmes la provenance. Nous avons même vu des serviteurs de Dieu reconnus, présents sur les réseaux sociaux comme dans nos Églises, se laisser progressivement entraîner dans cette mouvance hénochienne. Cela devrait nous inciter, non à les juger, mais à redoubler de vigilance et à vérifier constamment la source biblique de ce que nous enseignons et transmettons.

Nous devons constamment nous rappeler que derrière les écrans, il y a pourtant des hommes et des femmes qui nous ont été confiés. Ils aiment Dieu, veulent comprendre sa Parole et peuvent facilement être troublés lorsqu'on leur suggère que leur Bible ne leur donnerait pas tout ce dont ils ont besoin ou que leurs Églises leur auraient transmis une foi amputée d'une partie essentielle de la révélation.

Je n'écris certainement pas ces pages contre quelqu'un. Je ne souhaite ni juger les motivations de ceux qui enseignent autrement, ni fermer la porte à la recherche historique. Mon désir est beaucoup plus simple : nous encourager, comme pasteurs, à veiller sur le troupeau et à ramener continuellement ceux qui nous sont confiés vers la suffisance, l'autorité et la solidité de la Parole de Dieu.

Notre époque récompense malheureusement ce qui surprend, ce qui choque et ce qui promet une connaissance que les autres n'auraient pas. Un titre annonçant « ce que l'Église vous a caché » attirera probablement davantage de clics qu'une invitation à relire patiemment les Écritures. Mais notre vocation pastorale ne se mesure pas au nombre de vues dans nos réseaux sociaux. Elle se mesure principalement à notre fidélité envers ceux que Dieu nous confie et envers la Parole que nous sommes appelés à leur annoncer.

Ces pages voudraient donc être une invitation fraternelle à discerner, à vérifier et, lorsque cela devient nécessaire, à avertir — sans peur, sans polémique et sans mépris pour ceux qui pensent autrement.

Il y a encore une raison très concrète pour laquelle j'ai entrepris ce travail. Beaucoup de pasteurs et de responsables chrétiens n'ont jamais eu l'occasion d'étudier la littérature du Second Temple, 1 Hénoch ou les différents écrits apocryphes et pseudépigraphiques. Ce n'est évidemment pas un reproche : notre ministère nous oblige déjà à travailler dans de nombreuses directions, et ces

questions ont longtemps appartenu essentiellement au domaine de la recherche spécialisée. Mais aujourd'hui, elles arrivent directement dans nos Églises par YouTube, les réseaux sociaux, les podcasts et certains ouvrages populaires.

Je le constate d'ailleurs régulièrement dans mes échanges avec d'autres serviteurs de Dieu. Des collègues pasteurs me demandent comment réagir face à ces nouveaux enseignements, comment répondre aux affirmations tirées de 1 Hénoch ou d'autres textes du Second Temple, et surtout comment accompagner des membres de leurs Églises qui les découvrent sur Internet et viennent ensuite leur demander des explications. Certains se sentent légitimement démunis devant des sujets qu'ils n'ont jamais eu de raison particulière d'étudier auparavant et qui leur sont soudain présentés comme indispensables pour comprendre correctement la Bible.

Un pasteur peut ainsi se retrouver confronté à des questions sur les Veilleurs, le conseil divin, les Nephilim, l'origine des démons ou encore sur un livre prétendument retiré de la Bible, sans disposer immédiatement des éléments historiques et bibliques nécessaires pour évaluer ces affirmations et y répondre avec précision.

C'est aussi pour cela que j'ai entrepris cette étude. Face à ces questions, j'ai voulu aller au-delà des réponses rapides et des impressions personnelles. J'ai consacré un temps considérable à lire les textes, à consulter les travaux de chercheurs, à remonter aux sources, à comparer les affirmations qui circulent avec le contenu réel de 1 Hénoch et de la littérature du Second Temple, et surtout à confronter ces données au témoignage des Écritures.

Je ne me présente pas pour autant comme un spécialiste de la littérature du Second Temple. Ce travail est celui d'un pasteur qui a voulu mener une enquête sérieuse et suffisamment approfondie pour comprendre les enjeux auxquels lui-même et ses collègues peuvent être aujourd'hui confrontés. Les nombreuses sources et références qui accompagnent cette étude permettront d'ailleurs à chacun de vérifier les informations présentées et, s'il le souhaite, de poursuivre lui-même la recherche.

J'ai donc voulu rassembler et organiser le fruit de ce travail afin de le mettre à la disposition de mes collègues pasteurs et responsables. Mon souhait est qu'il puisse leur éviter de devoir repartir de zéro lorsqu'ils rencontrent les mêmes questions et leur offrir un outil leur permettant de comprendre de quoi il est réellement question, d'identifier l'origine de certains enseignements, d'en évaluer les arguments et de répondre avec davantage de connaissance et de précision aux membres de leurs Églises.

Si ces pages peuvent nous aider à être mieux informés, à ne pas nous sentir démunis devant des enseignements parfois présentés avec beaucoup d'assurance et, surtout, à ramener avec confiance ceux qui nous sont confiés vers la Parole de Dieu, elles auront atteint une part essentielle de leur objectif.

Parcours de l’étude

Nous commencerons par identifier ce qu’est réellement 1 Hénoc : sa composition, ses différentes sections, sa datation et sa transmission. Nous examinerons ensuite son contenu en distinguant méthodiquement ce qui correspond au témoignage biblique, ce qui constitue un développement extrabiblique et ce qui entre dans une tension plus substantielle avec le canon biblique.

Nous nous arrêterons notamment sur les Veilleurs et Genèse 6, les Nephilim, l’origine des démons, Azazel, la responsabilité humaine dans l’origine du mal, le Fils de l’homme, ainsi que certaines données cosmologiques du corpus. Nous examinerons également la présence de 1 Hénoc à Qumrân, sa réception dans le judaïsme et le christianisme anciens, la question de Jude 14–15 et les arguments avancés en faveur de sa canonicité.

Une attention particulière sera ensuite accordée à l’utilisation moderne de la littérature du Second Temple comme outil d’interprétation de la Bible, ainsi qu’à la rhétorique selon laquelle l’Église aurait perdu, caché ou remplacé certaines vérités bibliques par des traditions humaines.

Enfin, nous reviendrons là où, comme pasteurs, nous devons toujours revenir : aux Écritures elles-mêmes. Car lorsque Paul nous décrit le combat spirituel, il ne nous renvoie pas à Hénoc pour nous donner les armes nécessaires. Et lorsque Jésus se trouve lui-même face au tentateur, sa réponse demeure d’une simplicité et d’une puissance extraordinaires :

« Il est écrit. »

C’est avec cette confiance dans la Parole de Dieu que ces pages ont été écrites, et c’est dans cet esprit fraternel que je vous les confie.

Introduction

Peu d'écrits juifs anciens ont connu, dans certains milieux chrétiens contemporains, un regain d'intérêt comparable à celui du Premier Livre d'Hénoch, généralement désigné par les spécialistes sous le nom de *1 Hénoch*. Ce phénomène mérite d'être étudié avec sérieux, car il dépasse désormais largement le domaine de la recherche sur le judaïsme du Second Temple[1]. Des lecteurs qui n'avaient jamais entendu parler de littérature pseudépigraphique découvrent aujourd'hui Hénoch à travers des vidéos, des podcasts, des ouvrages consacrés aux Nephilim, aux anges déchus, au monde invisible ou au « conseil divin ». Dans certaines présentations populaires, 1 Hénoch n'est plus seulement décrit comme un document permettant de mieux connaître certaines croyances juives anciennes : il devient progressivement la pièce manquante qui permettrait enfin de comprendre Genèse 6, l'origine des démons, certains passages de Jude et de 2 Pierre, voire l'ensemble de la vision biblique du monde surnaturel.

Une affirmation plus radicale accompagne parfois cette redécouverte : le Livre d'Hénoch aurait appartenu autrefois aux Écritures, avant d'être écarté, supprimé ou même délibérément caché par l'Église. Cette affirmation exerce une attraction particulière parce qu'elle transforme une question historique complexe en récit de découverte : le lecteur aurait retrouvé une révélation perdue dont l'institution ecclésiastique l'aurait privé. C'est précisément à cet endroit que la question d'Hénoch devient une question apologétique. Il ne s'agit plus simplement de savoir si le livre est ancien, intéressant ou influent, mais de déterminer quel type d'autorité il est légitime de lui reconnaître.

La présente étude ne part pas d'une hostilité envers 1 Hénoch. Une telle hostilité serait historiquement injustifiée et intellectuellement contre-productive. 1 Hénoch constitue un témoin important de plusieurs courants de pensée du judaïsme ancien. Les fragments araméens découverts à Qumrân ont confirmé que des parties importantes de la tradition hénochienne

[1] La littérature du Second Temple est ample et très importante pour comprendre le contexte, les croyances et la liturgie des juifs de cette période. Les livres inclues :

La Lettre d'Aristée est datée d'environ 250–200 av. J.-C., suivie du Livre astronomique (1 Hénoch 72–82) et du Livre des Veilleurs (1 Hénoch 1–36) vers 250–175 av. J.-C., tandis que le Document araméen de Lévi se situe vers 225–175 av. J.-C. Entre 200 et 175 av. J.-C. apparaissent le Livre des Géants, l'Apocryphe de la Genèse et les Visions d'Amram, tandis que le Rouleau du Temple, le Pentateuque remanié, la Règle de la Communauté (1QS), le Document de Damas, les Hodayot (Hymnes d'actions de grâces), les Chants du sacrifice du Sabbat, la Règle de la Congrégation, la Règle des Bénédictions, le Rouleau de la Nouvelle Jérusalem et les premiers Pesharim (commentaires de Qumrân) sont tous placés dans la période plus large de 200–150 av. J.-C. Tobie suit vers 190–170 av. J.-C., et le Siracide (Ecclésiastique) vers 190–175 av. J.-C., avec les Visions en songe (1 Hénoch 83–90) datant de 180–160 av. J.-C., et l'Épître d'Hénoch (1 Hénoch 91–108), le Livre des Jubilés et la Prière de Joseph (datation incertaine) apparaissant entre 170–140 av. J.-C., aux côtés du noyau primitif du Testament de Lévi vers 170–100 av. J.-C. La forme finale de Daniel est fixée vers 165 av. J.-C., et le noyau juif du Testament des Douze Patriarches, les Psaumes de Salomon et divers écrits sapientiaux de Qumrân (Instruction, Mystères, etc.) se situent entre 150–100 av. J.-C., avec Judith et 1 Maccabées vers 125–100 av. J.-C. et 2 Maccabées vers 124 av. J.-C. Les plus anciens Oracles sibyllins juifs, la Sagesse de Salomon et la Prière de Manassé sont datés de 100–50 av. J.-C., tandis que le noyau juif de la Vie d'Adam et Ève, le Testament d'Abraham et le Testament de Job appartiennent grossièrement à 75–25 av. J.-C. Les Paraboles (Similitudes) d'Hénoch (1 Hénoch 37–71) sont placées dans une fourchette très discutée allant de 50 av. J.-C. à 50 apr. J.-C., période à laquelle se situent également les œuvres de Philon d'Alexandrie (environ 20 av. J.-C. – 50 apr. J.-C.). Le Rouleau de cuivre date de 30–70 apr. J.-C., et les œuvres de Flavius Josèphe (La Guerre des Juifs, Antiquités judaïques, Contre Apion, Autobiographie) couvrent environ 37–100 apr. J.-C. Vient ensuite 4 Esdras vers 70–100 apr. J.-C., 2 Baruch (Apocalypse syriaque de Baruch) vers 75–120 apr. J.-C., avec les Antiquités bibliques (Pseudo-Philon), l'Apocalypse d'Abraham et 3 Baruch (Apocalypse grecque de Baruch) entre 80–120 apr. J.-C., tandis que les Vies des Prophètes et la forme finale de Joseph et Aséneth se situent vers 90–120 apr. J.-C. Le 3 Maccabées est daté d'environ 100 apr. J.-C., et l'Ascension d'Isaïe (version finale chrétienne avec un noyau juif) se place entre 100–130 apr. J.-C., suivie de l'Apocalypse de Sophonie, de l'Apocalypse d'Élie, du 2 Hénoch (datation très discutée) et des Odes de Salomon vers 100–150 apr. J.-C. Le 4 Maccabées est situé vers 130–150 apr. J.-C., et enfin le 3 Hénoch, bien que postérieur à la période du Second Temple (environ 200–300 apr. J.-C.), est souvent étudié avec ces traditions antérieures en raison de son développement des héritages hénochiennes.

existaient avant l'ère chrétienne et circulaient dans certains milieux juifs. L'édition et l'étude de ces fragments, notamment depuis les travaux de J. T. Milik[2], ont profondément renouvelé la recherche moderne sur le corpus. Des spécialistes tels que George W. E. Nickelsburg et James C. VanderKam considèrent 1 Hénoch comme un texte important pour l'étude du judaïsme ancien et des origines chrétiennes. Leur traduction critique tient compte des témoins éthiopiens, grecs et des fragments araméens de la mer Morte.

Reconnaître cette importance historique ne résout cependant absolument pas la question canonique. C'est ici qu'une distinction fondamentale doit gouverner notre recherche : importance historique, influence littéraire et autorité normative sont trois catégories différentes. Un texte peut être ancien sans être inspiré, largement diffusé sans être canonique, utilisé par un auteur biblique sans devenir lui-même Écriture, et toutefois utile pour comprendre l'histoire des idées sans, pour autant, posséder aucune autorité doctrinale sur l'Église. Une grande partie de la confusion contemporaine concernant Hénoch provient précisément du passage insuffisamment justifié d'une catégorie à l'autre.

Notre thèse est plus restrictive. 1 Hénoch a sa place dans l'étude de certains courants du judaïsme du Second Temple, leur imaginaire apocalyptique ou leur manière de développer des passages bibliques. En revanche, cette utilité historique ne doit pas être transformée en nécessité exégétique. Le chrétien n'a pas besoin de 1 Hénoch pour comprendre la révélation biblique, et les développements propres au corpus hénochien ne peuvent entrer dans la doctrine chrétienne lorsque les auteurs canoniques ne les enseignent pas. Son ancienneté, sa diffusion et son influence ne constituent pas davantage des arguments suffisants en faveur de sa canonicité.

Cette distinction devient particulièrement importante devant la manière dont 1 Hénoch développe les silences du texte biblique. Genèse 6:1–4 est remarquablement concis. Il mentionne les « fils de Dieu », les « filles des hommes » et les Nephilim, mais laisse de nombreuses questions sans réponse. Le Livre des Veilleurs développe ces quelques versets en un récit beaucoup plus vaste : les êtres célestes reçoivent des noms, leur rébellion est racontée, leurs relations avec les femmes sont détaillées, et les géants issus de ces unions occupent une place considérable dans le récit. Certains de ces Veilleurs transmettent aux humains des connaissances interdites, puis le récit décrit leur condamnation et le jugement qui les attend. Le texte hénochien transforme ainsi un passage biblique énigmatique en un récit beaucoup plus développé, qui attribue aux Veilleurs un rôle déterminant dans la propagation de la violence et de la corruption antédiluvienne parmi les hommes. Daniel M. Gurtner[3] décrit précisément le Livre des Veilleurs comme une expansion du récit de Genèse 6, dans laquelle les « fils de Dieu »

[2] Notamment : Some Major Issues in the Contemporary Study of 1 Enoch: Reflections on J. T. Milik's 'The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4';

[3] Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism, Baker Academic; dans son chapiter sur 1 Hénoc il écrit: “Le Livre des Veilleurs (1 En. 1–36) figure parmi les textes les plus anciens qui composent ensemble le 1er livre d'Hénoch et peut servir d'introduction à l'ensemble de l'œuvre. Pris isolément, le Livre des Veilleurs constitue un développement du récit biblique de la Genèse 6, … Les « fils de Dieu » (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, bənê-hāʾĕlōhîm), vaguement mentionnés dans la Bible hébraïque (Gn 6, 2) et qui prirent pour épouses des femmes humaines, se voient attribuer des noms dans le Livre des Veilleurs (par exemple, Shemihazah ; 1 En. 7, 1–2). »

anonymes du texte biblique reçoivent notamment des noms et leur faute est considérablement développée.

C'est ici qu'une règle herméneutique essentielle doit être posée. Le fait qu'un texte ancien fournisse davantage de détails qu'un texte biblique ne signifie pas que ces détails constituent la connaissance nécessaire à l'interprétation du texte biblique. Ils peuvent également témoigner de la manière dont une communauté postérieure a développé, expliqué ou réinterprété une tradition antérieure sans pour autant devoir s'imposer comme étant la seule vision possible pour comprendre la Bible. Cette herméneutique correspond à la manière normale dont l'historien étudie les traditions anciennes. Le problème, toutefois, apparaît lorsque l'expansion interprétative est transformée en information révélée et que l'on revient ensuite au texte biblique en affirmant qu'il ne peut être correctement compris qu'à la lumière de cette expansion.

La question du canon doit être abordée avec la même rigueur. Demander « pourquoi l'Église a-t-elle retiré Hénoch de la Bible ? » est historiquement problématique, car la formulation présuppose déjà ce qui devrait être démontré : que 1 Hénoch appartenait auparavant à un canon reconnu dont il aurait ensuite été retiré. L'enquête historique doit commencer plus tôt. Il faut demander quelles communautés ont reçu le texte, comment elles l'ont utilisé, quelle autorité elles lui ont reconnue voire concédée, comment les écrits bibliques eux-mêmes ont-ils progressivement été reçus comme normatifs, et quelles preuves permettraient réellement d'affirmer qu'Hénoch possédait un statut canonique perdu ou supprimé par la suite. La présence d'un écrit dans une bibliothèque religieuse, son utilisation par certains auteurs ou sa popularité dans une communauté ne sont pas, en elles-mêmes, des preuves de canonicité.

Cette étude accordera donc une place importante à la notion même de réception canonique. Les termes *inspiré*, *autoritatif*, *normatif*, *canonique*, *utilisé*, *cité* et *lu* ne sont pas interchangeables. Cette distinction sera indispensable lorsque nous examinerons Jude 14–15. Même si l'on concluait que Jude cite directement 1 Hénoch 1:9 ; question qui devra être étudiée attentivement, notamment en comparant les formes grecques des deux textes ; il resterait encore à démontrer pourquoi la reprise d'un passage devrait conférer une autorité canonique à l'ensemble du corpus hénochien (en français on peut parler d'hénochien, ou d'Hénochique, nous les utilisons de manière interchangeable). Une citation et une canonisation sont deux actes entièrement différents.

La découverte des manuscrits de la mer Morte doit elle aussi être replacée dans ses limites probantes. Les fragments araméens montrent incontestablement l'ancienneté et la circulation de plusieurs compositions hénochiens. James C. VanderKam rappelle que ce que nous appelons aujourd'hui 1 Hénoch est une collection d'anciens livrets composés à différentes époques, presque tous originellement en araméen, et consacre son étude à leur présence et à leur place parmi les manuscrits de Qumrân. Cette découverte est capitale pour l'histoire du texte ; elle ne

permet toutefois pas de passer automatiquement de « texte ancien et important » à « texte canonique ».[4]

Enfin, cette étude s'opposera à un autre faux dilemme devenu fréquent : il faudrait choisir entre une lecture rationaliste de la Bible, appauvrie de sa dimension surnaturelle, et la reconstruction hénochienne du monde invisible. Ce choix n'existe pas. La Bible canonique présente déjà un univers intensément surnaturel : anges, chérubins, séraphins, armées célestes, Satan, démons, Michel, Gabriel, puissances, principautés, autorités, combats spirituels, visions célestes, interventions angéliques et jugement des puissances mauvaises y sont abondamment attestés. La question n'est donc pas de savoir si le chrétien moderne doit « retrouver le surnaturel », mais quelles affirmations concernant ce monde surnaturel peuvent réellement être établies à partir des Écritures et lesquelles proviennent de reconstructions extrabibliques.

C'est également dans ce cadre que nous examinerons plus tard Michael Heiser et sa reconstruction du « conseil divin ». Son travail devra être traité avec exactitude, sans caricature, mais sans lui attribuer une autorité qu'aucun travail académique ne possède. La littérature du Second Temple peut nous renseigner sur les idées disponibles dans l'environnement historique de Paul ; elle ne peut pas, à elle seule, nous dire lesquelles Paul aurait faites siennes. Pour la théologie chrétienne, le témoignage normatif demeure celui des textes apostoliques eux-mêmes.

L'objectif de cette étude est donc double. Il s'agit d'abord de séparer les données historiques des conclusions que l'on voudrait parfois leur faire porter : ancienneté, circulation, influence, intertextualité et réception ne sont pas des synonymes d'inspiration ou de canonicité. L'enjeu apologétique est ensuite plus net : montrer que la Bible n'a pas besoin d'être complétée par 1 Hénoch pour devenir intelligible, en particulier dans son enseignement sur le monde surnaturel. Pour le lecteur chrétien qui ne poursuit pas une recherche sur l'histoire du judaïsme ancien, la lecture d'Hénoch n'est donc nullement nécessaire. Le danger commence lorsque ce document extrabiblique devient un système clé d'interprétation, puis finit par fournir des doctrines que le canon lui-même n'enseigne pas.

1. De quel Livre d'Hénoch parlons-nous ?

L'expression « Livre d'Hénoch » peut donner au lecteur non spécialiste une première impression trompeuse : celle d'un ouvrage unique, composé par un seul auteur et transmis comme une unité depuis une époque reculée. Le corpus que nous appelons *1 Hénoch* est en réalité constitué de plusieurs grandes compositions. La division habituelle comprend :

- Le Livre des Veilleurs (1 Hénoch 1–36),
- Les Paraboles ou Similitudes (37–71),

[4] James C. VanderKam, « The Book of Enoch and the Qumran Scrolls » in Lim, Timothy H. & Collins, John J.; The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls, 2012; pp. 254–278

- Le Livre astronomique ou Livre des luminaires (72–82),
- Les Visions en songe (83–90) et
- L'Épître d'Hénoch (91–108),

cette dernière incorporant elle-même plusieurs unités littéraires. Cette structure est celle que présentent les introductions modernes au corpus et les travaux spécialisés[5].

Cette constatation est beaucoup plus importante qu'une simple question de classement. Ces différentes compositions n'appartiennent pas toutes à la même période et n'ont pas simplement été écrites comme les chapitres successifs d'un ouvrage unique. La recherche les étudie comme des traditions ayant leur propre histoire de composition et de transmission, ensuite réunies sous l'autorité pseudépigraphique d'Hénoch. Une présentation universitaire accessible du corpus souligne ainsi que les différentes parties furent composées à différentes époques et ne constituaient pas originellement une œuvre unique.[6] (Cette donnée devra peser lourdement lorsque nous examinerons plus tard la prétention populaire selon laquelle le texte actuel serait essentiellement le livre écrit par le patriarche Hénoch avant le déluge.)

Le choix d'Hénoch comme figure de révélation n'est pourtant pas difficile à comprendre. Genèse 5:21–24 lui accorde une place exceptionnelle dans la généalogie antédiluvienne : Hénoch « marcha avec Dieu », puis disparut parce que Dieu le prit. La brièveté même du récit ouvrait un espace considérable à l'imagination religieuse postérieure. Si Hénoch avait été pris par Dieu, qu'avait-il vu ? Qu'avait-il appris ? Avait-il contemplé les réalités célestes ? Connaissait-il les secrets du jugement et de l'ordre cosmique ? La littérature hénochienne développe précisément ces possibilités et transforme progressivement la mystérieuse figure de Genèse en voyant, scribe, voyageur céleste et destinataire de révélations.

Cette première observation nous fournit déjà une distinction qui restera essentielle pendant toute notre enquête. Le personnage biblique d'Hénoch et le narrateur pseudépigraphique de 1 Hénoch ne doivent pas être simplement identifiés. Que l'ouvrage parle à la première personne sous le nom d'Hénoch fait partie de son dispositif littéraire ; cela ne constitue pas une preuve que le patriarche antédiluvien en soit l'auteur historique. L'analyse de la langue, de la composition, des horizons historiques et des témoins manuscrits situe les différentes parties du corpus dans le judaïsme du Second Temple, et non dans le monde antédiluvien. La question ne sera donc pas de savoir si nous « croyons Hénoch » ou si nous rejetons un prophète biblique, mais quelle autorité doit être reconnue à des écrits juifs postérieurs placés sous son nom.

C'est seulement après avoir établi cette identité littéraire et historique du corpus que nous pourrons examiner son contenu. Cette méthode est importante, car le lecteur doit d'abord savoir ce que 1 Hénoch affirme réellement avant que nous comparions ses affirmations avec celles du

[5] Voir, Daniel M. Gurtner, Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism, Baker Academic, 2022
[6] https://www.livius.org/sources/about/1-enoch/?utm_source=chatgpt.com

texte biblique. La section suivante présentera donc les grandes sections du corpus et leurs doctrines principales sans transformer chaque paragraphe en débat apologétique. La comparaison avec l'Écriture sera ensuite effectuée de manière méthodique, en distinguant ce qui correspond au témoignage biblique, ce qui constitue un développement absent du texte canonique, et ce qui crée une tension plus substantielle avec lui.

2. Que contient réellement 1 Hénoch ?

Avant d'aborder les questions de canonicité, d'inspiration ou d'influence sur le Nouveau Testament, il est nécessaire de présenter le contenu de 1 Hénoch avec suffisamment de précision. Cette étape est d'autant plus importante que beaucoup de lecteurs chrétiens découvrent le livre à travers des extraits consacrés aux Veilleurs, aux Nephilim ou au « Fils de l'homme », sans avoir conscience de la diversité considérable du corpus. Dans sa forme éthiopienne complète, 1 Hénoch comprend 108 chapitres et rassemble plusieurs ensembles littéraires distincts. La division généralement retenue distingue le Livre des Veilleurs (1–36), les Paraboles ou Similitudes (37–71), le Livre astronomique (72–82), les Visions en songe (83–90) et l'Épître d'Hénoch (91–108). Cette organisation générale est bien établie dans la recherche, même si certaines unités internes et leur histoire rédactionnelle continuent d'être discutées.

Cette diversité est essentielle pour notre étude. Lorsqu'un lecteur contemporain affirme que « le Livre d'Hénoch enseigne » telle ou telle doctrine, il parle souvent comme si les 108 chapitres constituaient une œuvre homogène produite par un auteur unique. Or, il faut distinguer les traditions qui composent le corpus et leurs accents propres. Cette constatation n'est pas en elle-même une réfutation du contenu de 1 Hénoch ; elle détermine simplement la nature du document que nous étudions. Elle devient cependant décisive lorsque l'on affirme que le livre entier serait une révélation antédiluvienne transmise par le patriarche Hénoch.

2.1 Le livre qui se propose de développer le monde surnaturel de Genèse 6

Le Livre des Veilleurs, qui occupe les chapitres 1–36, est probablement la partie de 1 Hénoch qui exerce aujourd'hui la plus grande fascination sur les lecteurs chrétiens.[7] Son point de départ

[7] Dans son ouvrage: "Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity (The Reception of Enochic Literature) || The Parting of the Ways? Enoch and the Fallen Angels in Rabbinic Judaism and Early Christianity", Annette Yoshiko Reed invite toutefois à nuancer aussi bien la réception juive que chrétienne de la littérature hénochienne. Elle constate une circulation importante du *Livre des Veilleurs* dans certains milieux du judaïsme du Second Temple, attestée notamment par les manuscrits de Qumrân et par de nombreuses allusions dans la littérature juive et chrétienne ancienne. Elle précise néanmoins que ce livre ne jouissait nullement de l'autorité incontestée d'un texte comme la Genèse. Sa réception était mitigée : certains Juifs pouvaient considérer ces écrits comme issus d'une révélation authentique, d'autres les utiliser sans leur reconnaître un tel statut, tandis que d'autres encore les rejetaient.

Une prudence semblable s'impose pour le christianisme ancien. Reed ne soutient pas que 1 Hénoch était généralement considéré comme canonique par les premiers chrétiens. Elle estime plutôt que, pour beaucoup d'entre eux, les écrits attribués à Hénoch pouvaient *fonctionner comme Écriture*, dans un contexte où les frontières du canon n'étaient pas encore définitivement établies. Elle considère même comme anachronique l'application trop rapide des catégories ultérieures de « canonique » et de « non canonique » à cette période. Tertullien constitue néanmoins un cas particulièrement explicite, puisqu'il défend ouvertement le statut scripturaire du livre, alors qu'Origène témoigne déjà d'une attitude beaucoup plus réservée quant à son authenticité et à son autorité.

Reed souligne enfin le contraste avec le judaïsme rabbinique naissant : les traditions hénochiennes deviennent presque entièrement absentes de la littérature rabbinique classique, et la pseudépigraphie hénochienne se situe clairement en dehors des limites de l'Écriture reconnue par les premiers rabbins. Elle relève même certains indices pouvant témoigner d'une réaction contre des traditions caractéristiques

est manifestement lié à Genèse 6:1–4, mais l'écart entre la brièveté du récit biblique et le développement hénochien est considérable. Genèse mentionne les « fils de Dieu », les filles des hommes et les Nephilim, sans donner le nom des fils de Dieu, sans raconter leur organisation, sans expliquer précisément leur origine et sans développer une doctrine concernant le devenir des géants après leur mort. Le Livre des Veilleurs transforme ces quelques éléments en une vaste narration de rébellion céleste.

Dans 1 Hénoch 6, deux cents Veilleurs voient les filles des hommes et décident de les prendre pour femmes. Leur chef, Shemihazah, craint d'être laissé seul responsable de la faute ; les autres s'engagent alors avec lui par serment. La tradition situe leur descente sur le mont Hermon et donne les noms de plusieurs de leurs chefs. Le chapitre suivant raconte que ces unions produisent des géants dont la violence finit par ravager la terre. Lorsque les ressources humaines ne leur suffisent plus, ils se tournent contre les hommes et contre le reste de la création. La corruption qui précède le jugement du déluge reçoit ainsi une explication beaucoup plus développée que celle donnée par le texte de la Genèse.

Le chapitre 8 ajoute un élément particulièrement important pour la théologie Hénochique du mal : la transmission de connaissances interdites. Azazel enseigne notamment la fabrication des armes et le travail des métaux, tandis que d'autres Veilleurs transmettent des pratiques liées aux enchantements, à l'astrologie et à l'observation des signes célestes. L'humanité n'est donc pas seulement corrompue par la violence des géants ; elle reçoit des puissances célestes rebelles des connaissances qui contribuent à sa corruption. Lorsque les archanges constatent la situation, ils portent la plainte devant Dieu, et le jugement des Veilleurs, d'Azazel et de leur descendance est prononcé.

Il faut déjà observer ici une différence importante avec le récit canonique. Genèse 6 ne raconte pas cette transmission de savoirs interdits. Plus encore, Genèse 4:20–22 avait déjà attribué à des personnages humains plusieurs développements de la civilisation : Jabal est associé à l'élevage, Jubal aux instruments de musique et Tubal-Caïn au travail du bronze et du fer. Cela ne constitue pas nécessairement une contradiction formelle avec 1 Hénoch, puisque les deux textes pourraient théoriquement parler d'aspects différents du développement technique. Il existe néanmoins une différence théologique manifeste : la Genèse n'explique pas le développement de la métallurgie par une révélation d'Azazel et ne fait pas des connaissances enseignées par les Veilleurs une composante de son explication de la corruption humaine. Le lecteur doit donc éviter de réintroduire dans Genèse 4–6, comme si elles y étaient implicitement présentes, des informations que nous connaissons en réalité par la tradition hénochienne.

Cette différence devient encore plus importante dans les chapitres 15–16. 1 Hénoch y fournit une explication particulière de l'origine des esprits mauvais. Les géants issus de l'union des

de la littérature hénochienne. Ainsi, l'importante diffusion de ces écrits dans certains milieux du judaïsme du Second Temple ne doit être confondue ni avec une réception universelle dans le judaïsme ancien, ni avec un statut canonique comparable à celui de la Torah.

Veilleurs et des femmes sont mortels par leur composante terrestre ; après leur mort, leurs esprits demeurent sur la terre et deviennent des esprits mauvais qui oppriment, attaquent et égarent les êtres humains. Cette conception constitue l'une des contributions les plus caractéristiques du Livre des Veilleurs à la démonologie juive ancienne.

Or, le canon biblique ne donne jamais cette origine aux démons. Le Nouveau Testament connaît abondamment Satan, les démons et les esprits impurs ; Jésus les chasse, leur parle et enseigne leur réalité. Les Évangiles n'expliquent cependant jamais qu'ils seraient les esprits désincarnés des Nephilim. Paul ne le dit pas davantage. Il serait donc méthodologiquement incorrect de présenter cette origine des démons comme une doctrine biblique simplement parce qu'elle fournirait une réponse à une question sur laquelle le canon reste beaucoup plus discret. Ce que nous pouvons établir est plus limité : certains milieux juifs anciens ont expliqué l'existence des esprits mauvais de cette manière, et le Livre des Veilleurs constitue un témoin important de cette tradition.

Cette distinction illustre déjà une règle que nous appliquerons à l'ensemble du corpus. Il faut distinguer ce que la Bible affirme, ce que 1 Hénoch développe à partir d'un élément biblique et ce que 1 Hénoch introduit sans que le canon l'enseigne. La proximité d'un récit avec Genèse 6 ne transforme pas automatiquement tous ses développements en exégèse normative de Genèse 6.

2.2. Le jugement des Veilleurs et les voyages célestes d'Hénoch

La suite du Livre des Veilleurs donne à Hénoch une fonction que le bref récit de Genèse ne lui attribue jamais. Il devient intermédiaire entre les Veilleurs condamnés et Dieu. Les Veilleurs lui demandent d'intercéder pour eux, mais leur demande est rejetée. Hénoch reçoit au contraire la mission de leur annoncer qu'ils n'obtiendront pas la paix. Le personnage biblique dont Genèse dit seulement qu'il « marcha avec Dieu » et que Dieu le prit, devient ainsi, dans la littérature hénochienne, un scribe et médiateur céleste auquel sont révélés les secrets du jugement.

Les chapitres suivants décrivent ses voyages à travers différentes régions du cosmos. Hénoch contemple les lieux associés aux astres, aux anges, aux morts et au jugement. La géographie du monde invisible prend ainsi une précision que le texte biblique ne fournit pas. Ce développement est important pour comprendre une certaine vision apocalyptique juive ancienne, mais il faut là encore maintenir la distinction entre description hénochienne du monde invisible et révélation canonique sur le monde invisible. Le fait que 1 Hénoch fournisse davantage de renseignements ne donne pas à ces renseignements une autorité supérieure aux silences du texte biblique.

Cette observation sera particulièrement importante lorsque nous examinerons plus tard certaines utilisations modernes de la littérature du Second Temple. Il existe une tendance herméneutique à considérer qu'un texte biblique relativement sobre doit être « complété » par la littérature contemporaine afin de retrouver la vision du monde que son auteur aurait supposée. Une telle démarche peut être historiquement fructueuse lorsqu'elle sert à reconstruire

l'environnement intellectuel d'un auteur. Elle devient beaucoup plus problématique lorsque la reconstruction historique acquiert une fonction doctrinale et que ce que l'auteur canonique n'a pas enseigné explicitement est néanmoins présenté comme faisant partie de sa théologie.

2.3. Le Juste, l'Élu et le « Fils de l'homme » dans les Paraboles

Les chapitres 37–71, généralement appelés les Paraboles ou Similitudes d'Hénoch, présentent un ensemble différent. Ils contiennent trois grandes visions dans lesquelles le jugement eschatologique, le sort des justes et des impies et une figure céleste désignée notamment comme l'Élu, le Juste et le Fils de l'homme occupent une place considérable. C'est l'une des parties les plus importantes du corpus pour l'étude des conceptions messianiques et eschatologiques du judaïsme ancien.

Pour un lecteur chrétien, certaines descriptions peuvent immédiatement évoquer le langage du Nouveau Testament. Le Fils de l'homme est associé au jugement, à la justice, au trône de gloire et à la réhabilitation des justes. C'est précisément pour cette raison que cette partie de 1 Hénoch est parfois présentée dans les milieux chrétiens comme une remarquable prophétie extrabiblique de Jésus. Mais cette conclusion rencontre une difficulté majeure à la fin des Paraboles.

En 1 Hénoch 71:14, la forme éthiopienne pose une difficulté dont le problème textuel doit être exposé avec précision. Le traducteur historique de 1 Hénoch, R. H. Charles avait « délibérément » traduit le passage de manière à éviter qu'Hénoch fut identifié au Fils de l'homme en répondant par la troisième personne du singulier « C'est le Fils de l'homme », alors que la forme éthiopienne transmise comporte la deuxième personne : « Tu es le Fils de l'homme ». Hénoch est directement identifié comme le Fils de l'homme. Cette lecture n'est pas une invention récente d'adversaires du livre. David Wilber la défend en rassemblant notamment les analyses de George W. E. Nickelsburg, James C. VanderKam, Leslie W. Walck et John J. Collins.[8] Il renvoi en particulier à George W. E. Nickelsburg et James C. VanderKam.[9]

Nous reviendrons sur ce passage dans le chapitre consacré aux différences entre 1 Hénoch et le témoignage biblique, car il ne s'agit plus simplement d'un détail absent de la Bible.

Il faut néanmoins éviter de transformer immédiatement cette question en conclusion sur l'ensemble du corpus. À ce stade de notre présentation, le constat nécessaire est simplement que les Paraboles développent une figure eschatologique du Fils de l'homme beaucoup plus élaborée que le reste du corpus et que leur conclusion pose un problème particulièrement sérieux lorsqu'on veut présenter 1 Hénoch comme une prophétie chrétienne univoque.

[8] https://davidwilber.com/articles/who-is-the-son-of-man-in-enoch

[9] 1 Enoch 2: "A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82", Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2012), p. 328, ainsi qu'à Leslie W. Walck, The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew (London/New York: T&T Clark, 2012).

2.4. Le Livre astronomique et l'ordre des astres

Les chapitres 72–82 changent radicalement de sujet. Hénoch y reçoit d'Uriel une connaissance détaillée des mouvements du soleil, de la lune, des étoiles et des « portes du ciel » par lesquelles les luminaires accomplissent leurs parcours. Cette partie est parfois négligée dans les présentations populaires d'Hénoch, davantage intéressées par les anges déchus et les géants, mais elle est essentielle pour comprendre la véritable nature du corpus. 1 Hénoch ne prétend pas seulement révéler des événements liés au déluge ou au monde spirituel ; certaines de ses sections prétendent également transmettre une connaissance de l'organisation du cosmos et du calendrier.[10]

Le système accorde une place centrale à une année de 364 jours. Cette structure possède une grande cohérence interne : 364 jours correspondent exactement à cinquante-deux semaines, ce qui permet de stabiliser les fêtes et les jours de la semaine dans un schéma régulier. Il s'agit d'un élément important des controverses calendaires du judaïsme ancien. Mais il faut distinguer la cohérence religieuse du système de sa précision astronomique. L'année tropique est d'environ 365,2422 jours. Un calendrier de 364 jours qui ne serait jamais corrigé se décalerait donc progressivement par rapport aux saisons.

Ce constat, sans être transformé en caricature des connaissances anciennes, devient pertinent lorsque certains défenseurs modernes attribuent au corpus une exactitude scientifique surnaturelle ou considèrent que son contenu entier doit être reçu comme révélation divine. Dans ce cas, les affirmations astronomiques et cosmologiques du texte font légitimement partie de ce qui doit être examiné. On ne peut sélectionner comme « révélation perdue » les éléments concernant les Veilleurs et les Nephilim tout en traitant comme simple cosmologie ancienne les parties du même corpus qui deviennent plus difficiles à défendre comme révélation scientifique.

2.5. L'histoire d'Israël selon les Visions en songe

Les chapitres 83–90 comprennent deux visions, dont la plus développée est souvent appelée « Apocalypse animale ». L'histoire biblique et l'histoire d'Israël y sont racontées sous une forme symbolique dans laquelle les personnages et les peuples apparaissent comme différents animaux. Ce procédé permet au lecteur de suivre une vaste réinterprétation de l'histoire depuis les temps anciens jusqu'aux crises traversées par le peuple juif.

[10] L'importance accordée au calendrier dans 1 Hénoch ne relève pas d'une simple curiosité astronomique. Dans le judaïsme ancien, déterminer correctement le temps avait une portée directement religieuse : le calendrier fixait les fêtes, les temps sacrés et l'organisation du culte. Une erreur de calendrier pouvait donc conduire à célébrer les fêtes prescrites par Dieu au mauvais moment. C'est dans ce contexte que prend tout son sens le Livre astronomique : l'ordre du temps n'y est pas simplement calculé par l'homme, mais présenté comme correspondant à l'ordre même de la création. Uriel révèle à Hénoch les mouvements du soleil et de la lune, les saisons et le calcul de l'année ; Hénoch devient ainsi le dépositaire privilégié d'une connaissance céleste qu'il doit transmettre. Le calendrier reçoit dès lors une véritable légitimation théologique : connaître correctement les temps permet d'accorder le culte terrestre à l'ordre établi dans le ciel. Le caractère apocalyptique du texte apparaît précisément ici : ce qui est « dévoilé » à Hénoch n'est pas seulement l'avenir, mais aussi la structure cachée du cosmos et du temps.

Cette section est particulièrement importante pour la datation et l'histoire de la composition du corpus. Le récit place ces révélations dans la bouche d'Hénoch, personnage antédiluvien. Cependant, la précision avec laquelle certaines réalités historiques survenues bien plus tard y sont reflétées révèle le contexte réel dans lequel ces traditions ont pris forme et permet de situer leur composition à une époque beaucoup plus tardive. Nous sommes ici devant un procédé bien connu de la littérature apocalyptique : une histoire présentée comme prophétie à travers l'autorité d'un personnage ancien.

Cette caractéristique doit être examinée sans anachronisme. La pseudépigraphie était un phénomène littéraire ancien et ne peut simplement être assimilée à nos catégories modernes de fraude éditoriale. Cependant, cette prudence historique ne doit pas conduire à l'erreur inverse. Si quelqu'un affirme aujourd'hui que l'ouvrage a réellement été écrit par le Hénoch de Genèse 5, avant le déluge, les indices historiques contenus dans les Visions en songe prennent alors toute leur importance. La question n'est plus de savoir si la pseudépigraphie constituait un procédé littéraire acceptable dans l'Antiquité, mais si l'affirmation moderne selon laquelle 1 Hénoch aurait réellement été écrit par le personnage antédiluvien de Genèse correspond aux données mêmes du texte.

2.6. L'Épître d'Hénoch entre jugement et exhortation

Les chapitres 91–108 réunissent plusieurs unités littéraires d'exhortation et d'enseignement concernant la justice, le jugement, le sort des pécheurs et celui des justes. Cette partie est importante parce qu'elle empêche de réduire toute la théologie hénochienne du mal au récit des Veilleurs. 1 Hénoch 98:4 peut ainsi affirmer que le péché n'a pas été envoyé sur la terre mais que les êtres humains l'ont produit eux-mêmes. Cette affirmation doit être prise au sérieux lorsque nous comparons la théologie du corpus avec la Bible : il serait inexact de prétendre que 1 Hénoch attribue simplement tout péché humain aux anges déchus**,** en revanche, il serait tout autant inexact de penser à une uniformisation de l'origine du péché dans Hénoch et la Bible.[11]

Cette observation révèle également la diversité théologique interne du corpus. Le Livre des Veilleurs donne un poids considérable à l'irruption de la corruption angélique et aux conséquences de la transgression des Veilleurs, tandis que d'autres passages insistent directement sur la responsabilité humaine. Ces deux dimensions peuvent coexister, mais elles

[11] Dans 1 Hénoch, le péché humain est, pour l'essentiel du corpus, causé et non seulement occasionné par la transgression angélique. Ce n'est pas une simple tentation extérieure comme le serpent en Gn 3. Les Veilleurs enseignent des savoirs qui corrompent directement la civilisation humaine (métallurgie guerrière, cosmétique et séduction, astrologie, magie ; ch. 8), et leur descendance, les géants, exerce une violence prédatrice qui ravage la terre avant même que l'humanité n'ait vraiment eu l'occasion d'agir par elle-même (ch. 7). Le mal, dans ce récit, *arrive sur* l'humanité depuis l'extérieur, de façon presque civilisationnelle et systémique, avant d'être un choix individuel. 98,4 vient corriger, à l'intérieur même du corpus, une lecture qui, prise au sérieux, tendrait à disculper l'homme en rejetant toute la faute sur les anges. Le fait que l'Épître ait besoin de faire ce rappel en dit long sur le poids réel de l'étiologie angélique dans le reste du corpus.

Dans la Bible, à l'inverse, la responsabilité humaine est première et irréductible dès l'origine. Le serpent tente, il ne corrompt pas mécaniquement ; Gn 3:6 est un acte de choix (« elle vit... elle désira... elle prit... elle donna »), et c'est cet acte, non l'action du tentateur, que Paul retient comme cause structurante de la condition humaine (Rm 5:12 : « par un seul homme le péché est entré dans le monde » ; pas par un seul ange). La chute angélique reste chronologiquement antérieure et théologiquement réelle, mais elle n'est jamais posée comme *cause efficiente* du péché humain, seulement comme son occasion.

montrent pourquoi il est dangereux de transformer 1 Hénoch en un système doctrinal unique à partir de quelques chapitres célèbres. Le corpus rassemble plusieurs traditions et plusieurs manières d'expliquer le mal, le jugement et l'histoire.

2.7. Expansion, addition ou contradiction ?

Cette présentation générale permet déjà d'établir une distinction qui deviendra centrale dans la suite de notre étude. Tout ce qui se trouve dans 1 Hénoch mais ne se trouve pas dans la Bible n'est pas nécessairement contraire à la Bible. Cette précision est indispensable si nous voulons construire une critique solide. Dans notre texte, Genèse 6:1–4 parle des « fils de Dieu », mais ne les appelle pas « Veilleurs », le texte ne donne pas leur nombre et ne fournit pas les nombreux détails que développera le Livre des Veilleurs. Et, lorsque 1 Hénoch identifie ces êtres comme des Veilleurs et affirme qu'ils étaient deux cents, il apporte au récit biblique des informations que Genèse ne donne pas. Or, le silence du texte biblique ne suffit pas à réfuter formellement ces développements, mais il ne permet pas davantage de les établir. Nous devons ainsi éviter deux erreurs opposées : qualifier trop rapidement de « contradiction » toute information supplémentaire fournie par 1 Hénoch, ou considérer qu'un détail peut être intégré à la doctrine chrétienne simplement parce qu'il n'entre pas en contradiction explicite avec le texte canonique.

Pour la suite de cette enquête, nous distinguerons donc trois catégories, mais pas toujours séquentielles. La première comprend les correspondances, lorsque 1 Hénoch reprend ou développe une réalité clairement attestée dans le canon, par exemple l'existence d'êtres célestes, le jugement divin ou la réalité d'un monde invisible. La deuxième comprend les développements extrabibliques, lorsque 1 Hénoch fournit des informations que la Bible ne donne pas : le nombre et les noms des Veilleurs, certaines classifications angéliques, l'origine des démons comme esprits des géants morts, de nombreux détails des voyages célestes ou certaines descriptions cosmologiques. La troisième comprend les tensions ou divergences substantielles, lorsqu'une affirmation hénochienne paraît difficilement conciliable avec une affirmation canonique. L'identification d'Hénoch au Fils de l'homme en 1 Hénoch 71:14 constituera l'un des exemples les plus importants à examiner dans cette dernière catégorie.

Cette classification nous évitera surtout de faire ce que beaucoup de discussions populaires font inconsciemment : commencer par la Bible, trouver une question à laquelle elle ne répond pas, chercher la réponse dans 1 Hénoch, puis revenir à la Bible en présentant cette réponse extrabiblique comme le sens que la Bible avait depuis le commencement. C'est précisément ce mouvement herméneutique qui devra être démontré, et non présupposé.

3. 1 Hénoch et la Bible : correspondances, développements et divergences

La comparaison peut maintenant être menée de manière plus systématique. Il ne suffira pas de dresser une liste de « contradictions », car une telle méthode serait facilement réfutable et ne rendrait pas justice aux différents types de relations entre les textes. Notre question sera plus précise : lorsque 1 Hénoch développe un thème biblique, jusqu'où le texte canonique permet-il réellement de le suivre ? Nous commencerons par Genèse 6:1–4 et les « fils de Dieu », car c'est précisément autour de ce passage que se concentre aujourd'hui une grande partie de l'affirmation selon laquelle Hénoch serait indispensable à la compréhension de la Bible.

3.1. Les « fils de Dieu » de Genèse 6 et les Veilleurs de 1 Hénoch

La relation entre Genèse 6:1–4 et le Livre des Veilleurs constitue probablement le point de départ le plus important de toute discussion contemporaine sur 1 Hénoch. Le texte de la Genèse est bref et notoirement difficile. Les « fils de Dieu » voient que les filles des hommes sont belles, prennent pour femmes celles qu'ils choisissent, et les Nephilim sont mentionnés dans le même contexte. Le texte ne donne toutefois aucun nom aux « fils de Dieu », ne les appelle pas « Veilleurs », ne précise pas leur nombre, ne décrit aucune assemblée sur le mont Hermon et ne raconte aucun serment collectif précédant leur union avec les femmes. Tous ces éléments appartiennent au développement hénochien du récit.

Il faut néanmoins reconnaître que l'interprétation des « fils de Dieu » comme êtres célestes ne dépend pas exclusivement de 1 Hénoch. L'expression hébraïque « benê ha'elohim » et des expressions apparentées sont employées ailleurs dans l'Ancien Testament dans des contextes célestes, notamment en Job 1:6, 2:1 et 38:7. L'interprétation angélique ou céleste de Genèse 6 est donc une possibilité exégétique sérieuse et ancienne ; elle ne doit pas être rejetée simplement parce qu'elle apparaît dans 1 Hénoch. L'histoire de l'interprétation de Genèse 6 montre d'ailleurs que plusieurs lectures ont coexisté : êtres célestes, dirigeants humains, puis interprétation séthite[12] devenue particulièrement influente dans la tradition chrétienne. Une étude récente de l'histoire exégétique de ce passage confirme précisément cette pluralité d'interprétations.

La distinction est capitale pour notre propos. Admettre que les « fils de Dieu » de Genèse 6 puissent désigner des êtres célestes ne revient pas à accepter le récit du Livre des Veilleurs comme l'explication inspirée de Genèse 6. Entre ces deux propositions se trouve une quantité considérable d'informations supplémentaires. 1 Hénoch 6–8 transforme les personnages anonymes de Genèse en un groupe organisé de deux cents Veilleurs, leur donne des chefs et des noms, situe leur descente sur le mont Hermon, raconte leur serment collectif, décrit leur enseignement de connaissances interdites et développe considérablement les conséquences de

[12] Théorie assez répandue qui avance que les fils de Dieu seraient les descendant de Seth.

leur transgression. Le rapport entre les deux textes est donc incontestablement étroit, mais le second ne constitue pas une simple répétition du premier. Il en représente une interprétation et une expansion.

Cette distinction permet d'éviter une erreur fréquente dans les discussions populaires. On raisonne parfois ainsi : puisque l'interprétation céleste des « fils de Dieu » est probablement ancienne, et puisque 1 Hénoch adopte cette interprétation, les autres éléments du récit hénochien représenteraient eux aussi la signification originelle de Genèse 6. Mais cette conclusion ne satisfait pas. Une tradition peut conserver une interprétation plausible d'un élément du texte biblique tout en développant autour de celui-ci des éléments qui ne proviennent pas du texte lui-même. C'est précisément ce que l'historien doit chercher à distinguer.

Il faut également tenir compte de la fonction de Genèse 6 dans sa forme canonique. Le contexte immédiat conduit rapidement à la constatation de Genèse 6:5 : la méchanceté de l'homme est grande sur la terre et les pensées de son cœur se portent continuellement vers le mal. Plusieurs interprétations historiques de Genèse 6:1–4 ont relié l'épisode au développement de la corruption précédant le déluge, et la littérature du Second Temple, notamment 1 Hénoch 6–11, en constitue un exemple important. La recherche contemporaine continue cependant à discuter la fonction exacte de ces quatre versets dans leur contexte littéraire[13]. Ce débat doit nous rendre prudents devant l'affirmation selon laquelle 1 Hénoch aurait simplement conservé « l'explication » que Genèse présupposerait mais aurait omis de raconter.

Notre conclusion à ce stade peut donc être formulée sans ambiguïté. Une interprétation céleste des « fils de Dieu » peut être défendue à partir de la Bible elle-même ; elle n'a pas besoin de 1 Hénoch pour exister. En revanche, l'identification de ces êtres avec les deux cents Veilleurs du récit hénochien, leur serment sur l'Hermon, leurs noms et les détails de leur rébellion proviennent de la tradition hénochienne. Il faut éviter de faire passer ces informations de la deuxième catégorie à la première simplement parce qu'elles fournissent une narration cohérente et détaillée.

3.2. Les Nephilim : ce que dit la Genèse et ce qu'ajoute 1 Hénoch

La même distinction s'impose concernant les Nephilim. Genèse 6:4 les mentionne dans un verset dont la syntaxe et les relations internes ont suscité de nombreuses discussions. Le texte affirme leur présence sur la terre « en ces temps-là, après que », puis évoque l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes et les « héros » ou « hommes de renom » issus de ces unions. Il

[13] La fonction littéraire de ces quatre versets, (prélude au déluge ? unité indépendante annonçant la conquête ? les deux à la fois ?) reste disputée, et Jang (2025) en est un exemple récent et volontairement révisionniste. Remarquons que ce n'est pas seulement la fonction qui est en jeu chez Jang, mais aussi la nature des Nephilim eux-mêmes (êtres semi-divins vs. simple clan humain de grande taille) ; un point grammatical qu'il défend par l'analyse des formes verbales de v. 4. Ki-Eun Jang : The Problems of Sons of Gods, Daughters of Humans, and the Nephilim in Genesis 6:1–4: A Reassessment.

n'explique cependant ni la taille exacte des Nephilim, ni leur biologie, ni leur destinée après la mort.

1 Hénoch 7 transforme cette donnée concise en récit développé. Les femmes donnent naissance à des géants dont l'appétit devient insatiable. Ceux-ci consomment d'abord les ressources des hommes, puis se retournent contre les humains et les animaux, répandant violence et sang sur la terre. Cette violence joue un rôle majeur dans l'explication hénochienne du désordre précédant le jugement. Henryk Drawnel relève précisément la continuité entre la violence des géants de 1 Hénoch 7:2–5 et celle de leurs esprits en 15:11[14].

Une difficulté textuelle bien connue concerne la taille attribuée aux géants. Certaines traditions textuelles donnent le chiffre extravagant de trois mille coudées, soit environ 1 350 mètres. Cependant, le texte de ce passage n'est pas transmis de manière uniforme dans les différents témoins anciens. Ce chiffre doit donc être cité avec prudence et accompagné d'une discussion sur les variantes textuelles qui affectent ce passage. Pour notre argument, il serait imprudent de construire une critique de 1 Hénoch sur cette seule mesure, comme si une donnée textuellement complexe permettait à elle seule de réfuter le corpus. L'élément théologiquement plus important est ailleurs : 1 Hénoch développe une histoire complète de ces géants que Genèse ne raconte pas.

Cette distinction est particulièrement nécessaire lorsque l'on rencontre aujourd'hui des reconstructions détaillées de la nature des Nephilim, de leur génétique supposée, de leur taille ou de leur survivance après le déluge. Certaines de ces spéculations sont ensuite projetées rétrospectivement sur les Rephaïm, les Anakim ou d'autres populations mentionnées dans l'Ancien Testament. La Bible parle effectivement de Nephilim en Genèse 6:4 et de nouveau en Nombres 13:33, mais elle ne fournit pas le système biologique et démonologique parfois construit à partir de la littérature hénochienne et d'autres traditions anciennes. Une recherche historique peut examiner les relations possibles entre ces traditions ; une doctrine chrétienne ne devrait pas les présenter comme données révélées sans démonstration biblique.

3.3. L'origine des démons : une tradition devient-elle doctrine ?

L'origine des esprits mauvais constitue peut-être l'exemple le plus clair de la différence entre utiliser 1 Hénoch comme source historique et l'utiliser comme autorité théologique. Selon 1 Hénoch 15:8–12, les géants issus des êtres célestes et des femmes possèdent une origine mixte. Après leur mort corporelle, leurs esprits demeurent sur la terre et deviennent des esprits mauvais. Ils oppriment les hommes et poursuivent sous une autre forme l'activité violente qui caractérisait les géants de leur vivant.

[14] Henryk Drawnel, « The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits », Dead Sea Discoveries 21, no 1 (2014): 14–38

Cette doctrine permet à 1 Hénoch de répondre à une question à laquelle le canon biblique ne donne pas de réponse explicite : d'où viennent les démons ? Ceux-ci sont à peine mentionnés dans l'Ancien Testament. En revanche, on les voit mentionnés partout dans Le Nouveau Testament qui ne doute nullement de leur existence. Les Évangiles relatent de nombreux exorcismes ; les démons reconnaissent Jésus, lui parlent et craignent le jugement. Paul connaît également les puissances spirituelles hostiles et associe les sacrifices idolâtres aux démons en 1 Corinthiens 10:20–21. Pourtant, aucun de ces textes ne raconte que les démons seraient les esprits des géants morts.

Cette absence est importante, mais elle doit être utilisée correctement. Elle ne permet pas de démontrer que la conception hénochienne est impossible. Elle permet en revanche d'affirmer quelque chose de beaucoup plus pertinent pour notre étude : on ne peut pas appeler "doctrine biblique" une explication que la Bible ne donne jamais elle-même. Si l'on croit que les démons sont les esprits désincarnés des Nephilim parce qu'on l'a lu dans 1 Hénoch 15, on croit une affirmation hénochienne. On peut chercher à montrer qu'elle est compatible avec certains textes bibliques ; cela ne change pas son origine documentaire.

Cette différence paraît élémentaire, mais elle devient facilement invisible lorsque 1 Hénoch est présenté comme le contexte indispensable du Nouveau Testament. Le raisonnement peut alors devenir circulaire : on interprète les démons du Nouveau Testament à partir d'Hénoch, puis on invoque la présence des démons dans le Nouveau Testament comme confirmation de la démonologie d'Hénoch. Or, l'existence d'un concept général commun comme ici, celle d'esprits mauvais, ne démontre pas l'identité de deux systèmes explicatifs.

Il faut également remarquer que la Bible possède déjà ses propres catégories pour parler de la rébellion spirituelle. Elle connaît Satan, le diable, les anges qui ont péché, les esprits mauvais, les démons, les principautés, les autorités et les puissances. Certes, la relation exacte entre toutes ces catégories n'est pas toujours explicitée. Le désir de les réunir dans un système parfaitement ordonné est compréhensible, mais la cohérence d'un système reconstruit ne constitue pas une preuve de son inspiration. Une théologie responsable doit savoir conserver certaines questions ouvertes lorsque le texte canonique les laisse ouvertes.

En général, les érudits bibliques proposent trois théories principales concernant l'origine des démons, aucune ne se base sur 1 Hénoch. Nous proposons une partie du chapitre sur les démons de la théologie systématique de Guy P. Duffield et Nathaniel M. Van Cleave, dans lequel se trouvent ces trois explications possibles. C'est un peu long, mais nous pensons que c'est utile pour bien faire comprendre au lecteur, qu'il n'est nullement nécessaire de posséder, lire, et emprunter des concepts de

1 Hénoch pour découvrir le surnaturel que l'on trouve, déjà partout dans la Bible, y compris pour ce qui concerne l'angéologie. Ils écrivent[15] :

LA DÉMONOLOGIE

Le sujet de la démonologie occupe une place assez importante dans les révélations de l'Écriture Sainte. Il semblerait sage pour nous d'apprendre ce que l'Écriture a rendu clair sans nous efforcer d'empiéter sur des domaines que Dieu n'a pas révélés. La Version Autorisée (King James) a quelque peu obscurci le sujet par une mauvaise traduction des mots *daimonion* et *daimon*, les rendant par "diable" ou "diables". La Version Révisée, ainsi que d'autres versions plus récentes, les ont correctement traduits par "démons". Il n'y a qu'un seul diable « *diabolos* » tandis qu'il existe des multitudes de démons.

...

L'origine des démons

Après que Dieu, le Créateur de toutes choses, eut achevé Son œuvre de création, Il déclara que tout était bon : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon » (Gn 1.31). Il semble tout à fait certain, d'après ce verset, que les démons n'ont pas été créés pécheurs. Si, comme nous le supposons, les démons sont des anges « qui n'ont pas gardé leur dignité, mais qui ont abandonné leur propre demeure » (Jude 6) ; et s'ils sont ceux dont il est question lorsque nous lisons : « Car si Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais les a précipités dans l'abîme » (2 Pi 2.4), alors nous pouvons conclure qu'ils étaient autrefois des êtres parfaits et sans péché. La cause de leur chute et la manière dont ils sont devenus des démons ont fait l'objet de nombreuses conjectures. Trois théories principales ont été avancées par des érudits chrétiens conservateurs cherchant à démontrer une autorité scripturaire.

1. Les esprits désincarnés des habitants d'une Terre pré-adamique.

Merrill Unger a écrit ce qui suit :

« On pense qu'une race pré-adamique existait sur la terre originelle (Gn 1.1), sous la gouvernance de Satan dans son état non déchu, en tant que « chérubin protecteur » (Éz 28.14). Cette sphère originelle est, en outre, considérée comme le théâtre de la révolte de Satan (És 14.12-14) et de l'invasion du péché dans l'univers moral, entraînant un effroyable cataclysme qui la réduisit au chaos (Gn

[15] Guy P. Duffield et Nathaniel M. Van Cleave, "Foundations of Pentecostal Theology", © 1983, 1987 by L.I.F.E. Bible College at Los Angeles,

1.2). Les membres de la race pré-adamique, que Pember décrit comme étant « des hommes dans la chair », furent en quelque sorte impliqués dans la rébellion et, dans la catastrophe qui s'ensuivit, subirent la perte de leurs corps matériels, devenant des « esprits désincarnés », ou démons. Le fait, souvent rapporté, que les démons s'emparent continuellement des corps des hommes pour tenter de les utiliser comme les leurs est considéré comme une preuve confirmant que les démons sont des esprits désincarnés, et que leur désir intense de se réincarner indique que la condition intolérable d'être désincarnés, pour laquelle ils n'ont pas été créés, est si accablante qu'ils entrent même dans les corps des porcs (Lc 8.32). »

2. La progéniture des anges et des femmes antédiluviennes.

Cette théorie repose sur une interprétation de Genèse 6.1-2, 4 :

Lorsque les hommes commencèrent à se multiplier sur la face de la terre, et que des filles leur naquirent, les fils de Dieu virent que les filles des hommes étaient belles, et ils en prirent pour femmes parmi toutes celles qu'ils choisirent... Il y avait des géants sur la terre en ces jours-là ; et aussi après cela, quand les fils de Dieu vinrent vers les filles des hommes, et qu'elles leur enfantèrent des enfants, ceux-ci devinrent des héros qui furent dans les temps anciens des hommes renommés.

Ce que certains croient être enseigné ici, c'est qu'il y eut une cohabitation totalement contre nature entre des êtres spirituels mauvais et les femmes de cette époque. Ceux qui soutiennent ce point de vue croient que ce péché est l'explication pour laquelle certains êtres spirituels déchus sont retenus dans des chaînes tandis que d'autres sont laissés libres. Jude parle de certains qui sont « « réservés pour le jugement du grand jour, enchaînés éternellement par les ténèbres » (v. 6). La nature du péché dont ces « anges qui n'ont pas gardé leur dignité » furent coupables est comparée à Sodome et Gomorrhe, dont les péchés sexuels causèrent leur destruction par le feu et le soufre. Jude 7 précise que les péchés de ces mauvais anges étaient des fornications, nous savons donc qu'il s'agissait de péchés de la chair. Il décrit en outre leurs actes comme « des vices contre nature », faisant référence, croit-on, à la relation contre nature entre les esprits et les femmes. À la suite de ces grands péchés, la colère de Dieu se manifesta et Il envoya le Déluge en jugement. Les corps de la progéniture monstrueuse de ces unions, selon la théorie, furent détruits dans le Déluge, et leurs esprits désincarnés devinrent des démons. Ceci prétend montrer pourquoi les démons désirent entrer dans les corps humains, puisqu'ils ont connu l'incarnation et sont malheureux dans leur état désincarné.

Si tout cela pouvait être vrai, pourquoi les esprits de ceux qui sont nés de ces unions impies furent-ils laissés libres au lieu d'être envoyés au shéol (le même que l'Hadès dans le Nouveau Testament), comme le furent les autres Antédiluviens méchants ? « Les méchants retourneront au shéol, toutes les nations qui oublient Dieu » (Ps 9.17). « Le riche mourut aussi, et fut enseveli. Dans le séjour des morts, il leva les yeux, et, tandis qu'il était en proie aux tourments… » (Lc 16.22-23). « La mer rendit les morts qui étaient en elle, et la mort et le séjour des morts rendirent les morts qui étaient en eux ; et ils furent jugés, chacun selon ses œuvres » (Ap 20.13). (Voir aussi Éz 32.17-24.)

Cette position dépend du sens de l'expression « fils de Dieu ». Dans le Nouveau Testament, cette expression désigne ceux qui sont devenus fils de Dieu par la nouvelle naissance : Jn 1.12 ; Rm 8.14-16 ; et 1 Jn 3.1-2. Dans l'Ancien Testament, l'expression est utilisée cinq fois : deux fois dans Genèse 6.2-4 et trois fois dans Job, où Satan, un être angélique, est classé parmi les fils de Dieu (Jb 1.6 ; 2.1 ; 38.7). L'une des principales objections à cette théorie est tirée des paroles de Jésus dans Matthieu 22.30 et Marc 12.25, où l'enseignement semble être que les êtres angéliques sont asexués. Jésus dit qu'ils ne se marient ni ne sont donnés en mariage. Pour contrer cette déclaration de Jésus, on prétend que ce fait peut être vrai pour les anges non déchus dans le ciel, mais pas pour les anges déchus. Unger dit qu'affirmer une telle connaissance « revient à supposer, semble-t-il, un degré de connaissance de la nature angélique déchue que l'homme ne possède pas ».

Beaucoup de ceux qui nient la possibilité de relations entre les mauvais esprits et les filles de la race humaine croient que l'expression « fils de Dieu » fait référence aux descendants de la lignée pieuse de Seth avec les femmes des descendants de Caïn. Ce pourrait bien être une simplification excessive du problème, car cela soulève presque autant de difficultés que cela en résout. Sur quelle base les descendants de Seth pourraient-ils être appelés fils de Dieu ? Parce qu'il a été créé à l'image de Dieu, Adam pouvait bien être appelé fils de Dieu. Mais lorsque Adam engendra Seth, il est dit qu' « il engendra un fils à sa ressemblance, selon son image » (Gn 5.3). Adam était un homme déchu, un pécheur, lorsque Seth naquit à sa ressemblance. Seth et Caïn sont tous deux nés hors du jardin d'Éden, de parents qui étaient pécheurs par nature. Bien que Caïn ait pu sombrer dans des profondeurs de péché plus grandes que Seth, ni l'un ni l'autre, en dehors de la grâce de Dieu, ne pouvaient être appelés fils de Dieu. La difficulté la plus évidente avec cette explication est la raison pour laquelle l'union de ces deux familles aurait abouti à la naissance d'une progéniture inhabituelle, comme le suggèrent les paroles : « …après que les fils de Dieu furent venus vers les filles des hommes, et qu'elles leur eurent donné des enfants : ce sont ces héros qui furent fameux dans l'antiquité. » (Gn 6.4). Notons également les paroles du

verset 4 : « Les géants étaient sur la terre en ces temps-là… » Ceux-ci sont appelés *nephilim* ici et dans Nombres 13.33.[16]

3. Les anges déchus.

Ce point de vue vient du fait qu'un certain nombre de passages bibliques font référence à une grande multitude d'esprits qui sont diversement désignés comme étant sous l'autorité de Satan : « Béelzébul, le prince des démons » (Mt 12.24) ; « le diable et pour ses anges » (Mt 25.41) ; « le dragon… et ses anges » (Ap 12.7, 9). Dans la mesure où ces êtres spirituels qui suivent la direction de Satan doivent avoir été créés par Dieu (et nous savons qu'Il ne les a pas créés mauvais), ils ont dû tomber de leur condition créée et parfaite, probablement au moment de la révolte de Lucifer. Conformément au fait que Satan, dans sa position non déchue, était appelé « astre brillant de l'aurore » (És 14.12), beaucoup ont pensé que pas moins d'un tiers des anges suivirent dans la chute de Lucifer et forment maintenant les armées démoniaques (Ap 12.4). Certains des anges qui « n'ont pas gardé leur dignité » (Jude 6) ont été précipités « dans l'abîme [Tartare] » et sont retenus dans « les abîmes de ténèbres et les réserve pour le jugement » (2 Pi 2.4). La raison pour laquelle certains de ces anges déchus sont enchaînés, tandis que d'autres sont libres de coopérer avec Satan dans son opposition à Dieu, n'est pas clairement expliquée dans l'Écriture.

Duffield et Van Cleave concluent :

En examinant tout ce sujet, nous sommes forcés de reconnaître qu'il est difficile de défendre l'une de ces positions sans controverse. Nous concluons donc que Dieu n'a pas choisi de révéler la réponse à la question de l'origine des démons. Il n'y aurait aucun but pratique, ni même spirituel, à ce qu'Il le fasse. Le fait que la Bible rende très claire leur existence est suffisant pour qu'il soit important pour nous de savoir ce qu'elle révèle concernant leur nature, leurs desseins et méthodes maléfiques, ainsi que notre défense contre eux. Concentrons-nous donc sur ce que nous savons d'eux, sans leur accorder plus d'importance que ne le mérite leur position.

Ce bref parcours suffit à montrer que la dimension surnaturelle du mal (la réalité des démons, la question de leur origine, le lien possible avec Genèse 6,1-4) n'est nullement importée par la littérature hénochique dans l'exégèse chrétienne. C'est évident dans la Bible, même si celle-ci ne donne pas beaucoup d'explications. Un théologien peut examiner sérieusement cette question, y compris ses

[16] Pour information, c'est seulement à cet endroit et donc la seule fois que Duffield et Van Cleave mentionnent le terme *nephilim* dans toute leur théologie systématique

zones d'ombre, sans jamais faire appel à 1 Hénoch : Jude 6, 2 Pierre 2,4, Ésaïe 14 et Ézéchiel 28 suffisent à poser la question à l'intérieur même du canon. [17]

3.4. Azazel et les connaissances interdites : une autre origine du mal ?

Le rôle d'Azazel[18] mérite une attention particulière. Dans 1 Hénoch 8:1, il enseigne aux hommes la fabrication des épées, des couteaux, des boucliers et des cuirasses, ainsi que le travail des métaux, les ornements et certaines pratiques cosmétiques. D'autres êtres transmettent les enchantements, l'astrologie et différentes connaissances relatives aux phénomènes célestes.[19]

La comparaison avec Genèse 4 est instructive. Dans le texte canonique, plusieurs activités civilisatrices apparaissent dans la généalogie de Caïn. Jabal est associé à la vie pastorale, Jubal à la musique et Tubal-Caïn au travail d'airain et du fer. Genèse ne raconte pas que ces techniques auraient été révélées aux hommes par des anges rebelles. Cela ne signifie pas que toute connaissance mentionnée dans 1 Hénoch 8 soit directement contradictoire avec Genèse 4, mais la structure explicative diffère. Dans 1 Hénoch, certaines connaissances culturelles et techniques participent à une histoire de révélation céleste illicite ; dans Genèse, le développement culturel est décrit dans l'histoire humaine sans qu'Azazel ou les Veilleurs interviennent.

La différence devient plus frappante lorsqu'on considère Genèse 6:5. La formulation canonique concentre l'attention sur la méchanceté de l'homme et sur les pensées de son cœur. Le Livre des Veilleurs ajoute une importante causalité surnaturelle à cette corruption : des êtres célestes ont transgressé leur ordre, engendré une descendance violente et communiqué des « connaissances » interdites. Il serait excessif d'affirmer pour autant qu'Hénoch supprime la

[17] Il est significatif, à cet égard, que les deux auteurs ne tranchent entre aucune des trois théories qu'ils exposent sur l'origine des démons ; ils concluent eux-même avec prudence que Dieu n'a pas choisi de révéler cette réponse. Mais parmi elles, ils prennent au sérieux une lecture angélique de l'expression bene elohim en Genèse 6,2.4, en s'appuyant notamment sur son usage en Job 1,6 ; 2,1 et 38,7, où Satan lui-même est compté parmi les « fils de Dieu », un usage qui vient fragiliser, selon eux, la lecture concurrente identifiant les « fils de Dieu » à la seule lignée de Seth. Cette réserve prudente illustre bien ce que nous cherchons à établir : un exégète évangélique peut reconnaître la plausibilité de l'interprétation angélique de Genèse 6, celle-là même que développera plus tard le Livre des Veilleurs, sans pour autant l'ériger en doctrine assurée, et sans recourir à 1 Hénoch pour la justifier ou lui donner sa légitimité exégétique.

1 Hénoch n'est donc pas une condition nécessaire, ni pour le théologien systématique, ni pour l'exégète du texte hébreu, pour reconnaître qu'une dimension surnaturelle et non résolue entoure, dès l'Écriture elle-même, l'origine du mal démoniaque.

[18] Il serait bon de faire le point ici sur le corpus de Hénoch. Il construit sa propre galerie de figures déchues : Shemihazah, Asaël/Azazel, Gadréel (et d'autres selon les listes, ex. Kokabel, Baraqel), sans jamais les fusionner en une figure centrale unique, comme dans la Bible. 1 Hénoch identifie Gadréel comme celui qui a tenté Ève. Ceci dit, nous avons ici un point important à souligner : la démonologie hénochique est polycéphale (come un monstre à plusieurs têtes) et distribuée, alors que le canon biblique, bien que sobre et allusif sur ces questions, esquisse malgré tout une figure singulière et récurrente : l'Adversaire de Job 1-2, l'accusateur de Zacharie 3,1-2, le *diabolos* des évangiles et le dragon de l'Apocalypse 12 ; qui traverse les deux Testaments comme un antagoniste identifiable, même sous des désignations et des degrés de personnification variables.

Ce constat mérite d'être signalé face à une tendance récente, surtout diffusée sur les réseaux sociaux par des promoteurs de la canonicité de 1 Hénoch (que certains appellent « les évangélistes hénochiens »), qui présentent volontiers ce corpus comme la clé cachée permettant de « comprendre enfin » la figure biblique de Satan, ou comme un texte que l'Église aurait supprimé pour dissimuler des vérités sur le combat spirituel. Or c'est l'inverse qui s'observe dans le texte lui-même : 1 Hénoch ne connaît pas de figure unique et centrale du Mal comparable au Satan biblique ; il la dissout en une pluralité de Veilleurs déchus, sans hiérarchie claire ni chef unique nommé. Loin d'éclairer ou de compléter la démonologie biblique, 1 Hénoch présenterait donc, sur ce point précis, une architecture conceptuelle assez différente de celle du canon ; un fait qui invite à la prudence face à toute lecture qui ferait de ce corpus la source privilégiée, voire nécessaire, pour comprendre la figure de Satan telle que l'Écriture la présente.

[19] Livre d'Hénoch (éthiopien), Wikisource, https://fr.wikisource.org/wiki/Livre_d'Hénoch_(éthiopien)/Livre_d'Hénoch, accessed 26 August 2026.

responsabilité humaine, puisque d'autres passages du corpus, notamment 1 Hénoch 98:4,[20] l'affirment explicitement.[21] Mais il est tout aussi excessif de prétendre que Genèse 4–6 enseigne une théologie détaillée des connaissances interdites que l'on trouve dans le Livre des Veilleurs.

Cette distinction est importante. Si une doctrine exige régulièrement que l'on passe du texte biblique à 1 Hénoch pour obtenir les éléments essentiels qui la constituent, puis que l'on revienne au texte biblique avec ces éléments désormais présupposés, cela impliquerait que 1 Hénoch ne serait plus seulement utilisé comme contexte historique ; mais qu'il fournirait une partie du contenu doctrinal, la clé pour comprendre la Bible. Ce qui devrait faire résonner la sonnette d'alarme.

3.5. Le mal : l'homme, les anges et la responsabilité morale

Comme nous venons juste de le voir, il serait toutefois inexact de présenter la théologie hénochienne du mal comme entièrement extérieure à l'homme. 1 Hénoch 98:4 constitue donc un texte important : le péché n'est pas présenté comme une réalité simplement envoyée sur terre indépendamment de l'homme ; une partie de la responsabilité humaine demeure affirmée.[22] C'est pourquoi une critique sérieuse ne devrait pas dire qu'Hénoch « excuse l'homme » en attribuant tout le mal aux Veilleurs. Ce serait une simplification que le texte lui-même ne permet pas.

La différence, toutefois, avec les écrits canoniques se situe plutôt dans la place considérable donnée à la transgression angélique dans l'histoire des origines. Dans Genèse 3, le serpent intervient dans la chute, mais Adam et Ève restent responsables de leur désobéissance. Dans Genèse 4, Caïn est responsable du meurtre d'Abel. Dans Genèse 6:5, la méchanceté de l'homme et les pensées de son cœur sont au premier plan. Le récit biblique possède donc une dimension surnaturelle sans que celle-ci devienne l'explication dominante de la propagation du péché humain.

Le Livre des Veilleurs construit une explication de l'origine du péché beaucoup plus élaborée dans laquelle la transgression des êtres célestes, les géants et la transmission de connaissances interdites occupent une place majeure. Historiquement, cette différence est révélatrice, parce qu'elle nous montre comment certains Juifs anciens réfléchissaient au problème du mal. Théologiquement, cependant, elle impose une question : dans quelle mesure sommes-nous autorisés à importer cette explication dans la doctrine chrétienne alors que les auteurs canoniques, inspirés par le Saint-Esprit, ne la développent pas eux-mêmes ?

[20] Hénoch 98.4 : Je vous jure à vous, pécheurs, que de même qu'une montagne n'est (jamais) devenue et ne deviendra un serviteur, ni une colline une servante, ainsi le péché n'a pas été envoyé sur la terre ; mais les hommes l'ont fait d'eux-mêmes, et ils seront en grande malédiction ceux qui l'auront commis

[21] Ce point est important. Ce que la bible mentionne comme un seul être spirituel (Satan) Hénoch le multiple en plusieurs êtres différents responsables finaux du péché dans l'univers.

[22] Ceci est presque un contresens, car la partie non-humaine est bien plus explicite que la partie humaine (un seul verset).

Il faut ici maintenir la direction correcte de l'interprétation. La littérature hénochienne peut aider à comprendre comment certains juifs de l'époque du second temple auraient pu lire ce passage de la Genèse. La Genèse, en revanche, ne doit pas être obligée de dire tout ce qu'Hénoch dira plus tard.

3.6. Les anges qui ont péché : Jude et 2 Pierre reprennent-ils le récit des Veilleurs ?

La question devient plus complexe lorsque nous arrivons à Jude 6 et 2 Pierre 2:4, parce que nous ne sommes plus simplement devant un silence du Nouveau Testament. Jude parle d'anges qui « n'ont pas gardé leur dignité » et qui ont abandonné leur demeure ; Dieu les garde dans des liens éternels (ténèbres) pour le jugement du grand jour. 2 Pierre 2:4 évoque également des anges qui ont péché et que Dieu a livrés à un état de détention dans l'attente du jugement. Ces textes présentent des ressemblances réelles avec des traditions connues dans le Livre des Veilleurs.

Mais même si l'on accorde une connaissance d'une tradition hénochienne à Jude ou à 2 Pierre, une distinction fondamentale subsiste. Jude 6 affirme la transgression et le jugement d'anges ; il ne mentionne pas les deux cents Veilleurs, le serment de l'Hermon[23], Azazel enseignant la métallurgie, les dimensions des géants ou la transformation de leurs esprits en démons. Autrement dit, même une correspondance entre un élément de la tradition hénochienne et un texte biblique ne canoniserait pas automatiquement tout le système narratif dans lequel cet élément apparaît.

Ce principe est essentiel parce que le raisonnement inverse est extrêmement séduisant. Si Jude connaît une tradition concernant des anges rebelles, et si cette tradition ressemble au Livre des Veilleurs, on peut être tenté de conclure que Jude confirme le Livre des Veilleurs. Mais « confirmer un élément » et « authentifier une œuvre » sont deux propositions radicalement différentes. Un auteur peut connaître, reprendre ou partager une tradition sans attribuer une autorité inspirée au document qui nous la conserve.

Nous devrons donc consacrer un chapitre entier à cette question plutôt que de la résoudre par une formule rapide. Jude est probablement le texte le plus important pour les défenseurs chrétiens d'une position normative d'Hénoch, et il mérite mieux qu'un argument apologétique superficiel dans un sens ou dans l'autre.

[23] Ici, il convient de revenir à l'un des grands protagonistes du « conseil divin ». Michael Heiser prend ses distances avec le consensus universel en refusant d'identifier le mont de la Transfiguration au mont Thabor, contrairement à ce qu'affirme la tradition reçue. Certes, nous ne pouvons fonder notre foi sur la tradition ; mais prenons garde : on pourrait tout aussi bien ériger Hénoch en nouvelle tradition. Or, Hénoch ne saurait prétendre à un statut normatif supérieur à celui des Pères de l'Église. Nous osons avancer qu'il est moins pertinent qu'eux. Heiser situe la Transfiguration au mont Hermon plutôt qu'au mont Thabor, en s'appuyant notamment sur la proximité de Césarée de Philippe (très pertinent, nous y sommes allés et ce lieu est non seulement impressionnant, mais aussi très lugubre ; c'est là que Jésus a dit : « Sur ce roc, je bâtirai mon Eglise… », (mais attention, aussi pertinent soit sa thèse {le mont Hermon} elle n'en reste néanmoins une autre tradition), et sur le fait que c'est sur cette même montagne, selon 1 Hénoch 6, que les Veilleurs auraient prêté serment. Selon sa théorie, c'est donc précisément sur le mont Hermon que Jésus vient renverser les effets de ce serment.

3.7. Hénoch et le « Fils de l'homme » : une proximité trompeuse

La question du Fils de l'homme présente un problème différent. Ici, ce n'est plus Genèse 6 qui domine la comparaison, mais Daniel 7 et les traditions eschatologiques qui se développent autour de la figure « comme un fils d'homme ». Les Paraboles d'Hénoch attribuent au Fils de l'homme des fonctions remarquables de jugement et de réhabilitation. Pour un chrétien, certaines formulations peuvent naturellement rappeler les paroles de Jésus et la christologie du Nouveau Testament.

Il faut cependant résister à deux conclusions opposées. La première serait de nier les ressemblances parce qu'elles seraient embarrassantes pour une critique d'Hénoch. La seconde serait d'affirmer que ces ressemblances démontrent que les Paraboles constituent une prophétie directe et inspirée de Jésus. Cette dernière conclusion devient d'ailleurs particulièrement problématique en 1 Hénoch 71:14, où le texte transmis associe Hénoch lui-même à la figure du Fils de l'homme.[24]

Comme nous l'avons indiqué précédemment, David Wilber rassemble sur ce point les analyses de plusieurs spécialistes, notamment Nickelsburg, VanderKam, Walck et Collins. Son article est utile parce qu'il donne les références bibliographiques qui permettent de remonter aux travaux académiques ; nous l'utilisons donc comme analyse secondaire et non comme substitut à ces travaux.[25]

Cette donnée devient particulièrement importante lorsque 1 Hénoch est présenté par certains chrétiens comme une sorte de « cinquième Évangile avant les Évangiles ».[1] Les ressemblances avec le Nouveau Testament doivent être reconnues, mais les différences doivent l'être tout autant. Le Nouveau Testament identifie le Fils de l'homme eschatologique à Jésus-Christ et ne connaît aucune identification d'Hénoch à cette figure. On ne peut donc pas invoquer les ressemblances entre 1 Hénoch et les Évangiles comme preuve d'une continuité christologique tout en négligeant une différence aussi fondamentale. Si Hénoch est effectivement identifié au Fils de l'homme dans ce passage, il devient particulièrement difficile de présenter le matériau hénochien comme une simple anticipation de la christologie que nous trouvons ensuite dans le Nouveau Testament.

3.8. Eclairer n'est pas déterminer

Nous pouvons maintenant formuler plus précisément la règle qui gouvernera le reste de cette étude. Une source extrabiblique peut éclairer un texte biblique de plusieurs manières. Elle peut nous apprendre qu'une expression linguistique ou un concept étaient connus à une certaine

[24] https://davidwilber.com/articles/who-is-the-son-of-man-in-enoch ; le cas de David Wilber est intéressant, c'est un chrétien pronomien, c'est-à-dire est un disciple de Jésus qui estime que la Loi de Moïse (la Torah) reste valable, est pertinente et fait autorité pour les croyants d'aujourd'hui. Ce terme provient de racines grecques signifiant « pro-loi », s'opposant ainsi directement à l'antinomisme (anti-loi) ; il insiste toutefois énormément contre le livre de Hénoc.

[25] David Wilber, « Who Is the Son of Man in Enoch? » https://davidwilber.com/articles/who-is-the-son-of-man-in-enoch

époque, qu'une interprétation circulait dans certains milieux, qu'un symbole possédait plusieurs usages ou qu'une question théologique préoccupait les contemporains d'un auteur biblique. Cette fonction historique peut être utile dans une recherche consacrée à l'environnement ancien du texte ; mais elle ne peut par elle-même s'imposer comme clé d'interprétation d'un texte biblique. La Bible s'interprète par elle-même.

Ainsi, éclairer un texte n'est pas en déterminer normativement le sens. La différence est fondamentale. Nous savons que plusieurs interprétations d'un texte biblique circulaient dans l'Antiquité, et la simple existence d'une interprétation dans 1 Hénoch ne démontre pas que Jésus ou Paul l'acceptaient. Lorsque le Nouveau Testament emploie un vocabulaire également attesté dans une littérature extrabiblique, la ressemblance lexicale ne suffit pas à importer toute la théologie de cette littérature dans le Nouveau Testament. Enfin, lorsqu'un texte extrabiblique répond à une question laissée ouverte par l'Écriture, son ancienneté ne transforme pas sa réponse en révélation.

Cette distinction prépare directement la prochaine étape de notre enquête. Jusqu'ici, nous avons exposé ce que dit 1 Hénoch et comment certaines de ses affirmations se situent par rapport au texte biblique. Il faut maintenant poser une question historiquement antérieure à toutes les controverses modernes : comment un texte religieux ancien devient-il normatif ? Qu'entendons-nous exactement lorsque nous parlons d'Écriture, d'inspiration, d'autorité et de canon ? Sans cette clarification, la question populaire « Pourquoi Hénoch n'est-il pas dans la Bible ? » restera mal posée, parce qu'elle continuera à présupposer que l'ancienneté, la circulation ou l'influence d'un livre constituent déjà une candidature à la canonicité.

4. Comment un texte devient-il canonique ?

La question « Pourquoi le Livre d'Hénoch n'est-il pas dans la Bible ? » paraît simple et sincère, mais elle risque de conduire toute la discussion dans une mauvaise direction. Elle peut donner l'impression qu'il existait, dans l'Antiquité, une collection indéterminée de livres religieux parmi lesquels une autorité ecclésiastique aurait finalement sélectionné certains textes et rejeté d'autres. En présentant cela ainsi, 1 Hénoch deviendrait un candidat malheureux : ancien, respecté, utile à certains pères de l'Église, connu de Jude, cité par lui, défendu par Tertullien et finalement écarté au profit d'autres écrits. Une version plus polémique de ce récit affirme que l'Église aurait délibérément « retiré », « interdit » ou « caché » le livre d'Hénoch. Avant d'évaluer ces affirmations, il faut comprendre comment fonctionnent l'autorité scripturaire, la normativité et la réception canonique (ce que le chapitre 20 développera en détail). Cette section pose les définitions et distinctions élémentaires sur lesquelles s'appuiera toute la suite de l'enquête.

Le terme *canon* vient du grec *kanōn*, qui désigne originellement une règle ou un instrument de mesure et qui a progressivement acquis le sens de norme. Dans le domaine biblique, il désigne la collection des écrits reconnus comme normatifs (faisant autorité et reconnus comme inspirés)

par une communauté de croyants, et plus généralement par l'Église universelle. Cette définition doit cependant être maniée avec prudence lorsqu'on l'applique aux périodes anciennes. En effet, la reconnaissance des écrits inspirés et faisant autorité précède l'apparition d'une terminologie technique pour désigner leur ensemble. Les livres étaient reçus comme Écriture en raison de leur autorité propre, non parce qu'ils figuraient dans une liste officiellement établie. En d'autres mots, l'histoire du canon doit donc être étudiée non seulement à travers les listes tardives, mais également à travers l'usage concret des textes et leur réception dans les communautés dès les premières décennies après leur apparition.

Cette distinction est particulièrement importante pour l'Ancien Testament. Bien avant l'époque chrétienne, la Torah jouissait déjà d'une autorité normative incontestée dans le judaïsme. Les Prophètes étaient eux aussi reçus comme des Écritures faisant autorité. En revanche, l'histoire de la réception des autres écrits est plus progressive et plus complexe. Elle ne correspond pas au modèle populaire selon lequel une autorité religieuse aurait, à un moment donné, décidé une fois pour toutes quels livres devaient être reconnus.[26]

Cette remarque est déjà importante pour 1 Hénoch. Le fait qu'un écrit religieux circule dans le judaïsme du Second Temple ne signifie pas qu'il possède le même statut que la Torah ou les Prophètes. La littérature juive de cette période est abondante (Jubilés, Ben Sira, Tobit, œuvres apocalyptiques, psaumes non canoniques, textes sectaires) et la découverte d'un manuscrit ou de plusieurs exemplaires d'une œuvre prouve son existence sans établir son statut normatif.

4.1. Présence, popularité, autorité et canonicité

La présence de plusieurs manuscrits araméens de compositions hénochiennes à Qumrân démontre que ces traditions étaient anciennes et suffisamment importantes dans ce milieu pour être copiées et conservées. Elle ne démontre cependant pas, à elle seule, que la communauté considérait 1 Hénoch comme appartenant à une collection canonique identique dans son statut à la Torah. Cette impressionnante bibliothèque ne contenait pas uniquement les livres qu'une communauté considère comme Écriture, mais aussi des commentaires, des règles communautaires, des hymnes et bien d'autres textes religieux.

[26] Michael J. Kruger (*ex-président du Reformed Theological Seminary, en Caroline du Nord, jusqu'en 2025, et maintenant professeur émérite/de rang supérieur du Nouveau Testament et christianisme primitif, dans de nombreux campus du RTS*), propose un modèle du canon dit « auto-authentifiant » (*self-authenticating canon*), qui refuse de considérer l'Église comme l'autorité ayant créé ou conféré leur autorité aux livres bibliques. Selon lui, l'inspiration est intrinsèque au texte : un écrit inspiré possède, dès sa composition, une autorité qui découle de son origine divine et non d'une décision ecclésiale ultérieure. Il distingue ainsi le canon comme réalité fonctionnelle, où les écrits inspirés exercent déjà une autorité normative faisant autorité au sein du peuple de Dieu, du canon comme liste formellement délimitée, dont la reconnaissance historique s'est développée progressivement. La formation tardive d'une liste close ne signifie donc pas que les livres qui la composent seraient devenus canoniques à cette date. L'Église ne crée pas leur autorité ; elle reconnaît progressivement une autorité qui leur appartient déjà. Cette reconnaissance s'inscrit, chez Kruger, dans un modèle comprenant les qualités intrinsèques des écrits, le témoignage interne du Saint-Esprit et leur réception par le peuple de Dieu. Voir Michael J. Kruger, *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* (Crossway, 2012) et *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate* (IVP Academic, 2013).

Il faut également distinguer influence et canonicité, et popularité et canonicité. [27] Un texte peut posséder une autorité importante sans appartenir à une collection canonique ; un commentaire biblique peut exercer une influence considérable sans devenir Écriture inspirée. De la même façon, un livre très lu n'est pas nécessairement canonique, et un livre canonique peut être relativement peu lu[28] ; ainsi, la fréquence de copie d'un texte ancien est un indice de son importance culturelle, non une définition de son statut théologique.

4.2. Inspiration, normativité et réception

Pour la théologie chrétienne, dire qu'un écrit est inspiré ne signifie pas simplement qu'il contient des idées religieuses profondes ou qu'il a influencé des croyants. La reconnaissance canonique ne crée pas cette inspiration, comme si une décision ecclésiastique pouvait rendre inspiré un texte qui ne l'était pas auparavant : la communauté reçoit et reconnaît comme Écriture des textes auxquels elle attribue une autorité qui ne dépend pas simplement de son vote.

Cette distinction permet de corriger une représentation très répandue de l'histoire du canon. L'Église n'a pas « fabriqué » la Bible au IVe siècle en décidant soudainement quels livres deviendraient inspirés : pour le Nouveau Testament, les écrits apostoliques circulaient, étaient lus et utilisés comme autorité bien avant que les listes du IVe siècle ne correspondent exactement aux vingt-sept livres aujourd'hui reçus. L'histoire réelle est celle d'une réception progressive et différenciée, non celle d'une création arbitraire par décret. C'est ce que le témoignage d'Eusèbe de Césarée, dont le chapitre 20 traitera en détail, illustre déjà bien : sa distinction entre écrits reconnus (*homologoumena*[29]), contestés (*antilegomena*[30]) et non authentiques (*notha*[31]) montre que l'on savait très tôt distinguer plusieurs degrés de réception, sans que cette discussion signifie qu'aucun noyau n'était encore reconnu.

4.3. L'Église a-t-elle « retiré » 1 Hénoch ?

Nous pouvons maintenant formuler la question qui nous occupera dans les chapitres suivants : quelles preuves permettent d'établir que 1 Hénoch possédait une autorité normative comparable aux livres reconnus comme Écriture et qu'il appartenait à un canon dont il aurait ensuite été retiré ? Son ancienneté ne suffit pas, car de nombreux écrits anciens ne sont pas canoniques[32]. Sa présence à Qumrân ne suffit pas[33], car la bibliothèque de Qumrân contient bien

[27] Prenons note du fait que la notion de canonicité comme nous la connaissons aujourd'hui ne se retrouve pas vraiment à l'époque du Second Temple.

[28] En effet, il ne faut pas aller très loin, car même s'ils sont inclus dans la Bible, peu de gens lisent régulièrement Abdias, Amos, Nahum ?

[29] Les quatre Évangiles (Matthieu, Marc, Luc, Jean) suivis des Actes des Apôtres ; les quatorze Épîtres de Paul ; la première Épître de Jean et la première Épître de Pierre ; l'Apocalypse de Jean, pour laquelle Eusèbe émet toutefois l'avis que l'on pourra revenir dessus en temps utile

[30] L'Épître de Jacques ; l'Épître de Jude ; la deuxième Épître de Pierre ; les deuxième et troisième Épîtres de Jean.

[31] Les Actes de Paul ; le Pasteur d'Hermas ; l'Apocalypse de Pierre ; l'Épître de Barnabé ; la Didachè

[32] https://journals.openedition.org/rsr/6220?lang=it *The Muratorian Fragment as a Late Antique Fake? An Answer to C. K. Rothschild*

[33] https://journals.openedition.org/rsr/16925 - Orth, Joachim, *Das Muratorische Fragment. Die Frage seiner Datierung* Aachen, Patrimonium, 2020, 366.

davantage que des livres bibliques. Son influence ne suffit pas[34], car des œuvres non canoniques ont exercé une influence considérable sur le judaïsme et le christianisme. Son utilisation par certains Pères ne suffit pas non plus[35], puisque les Pères utilisent de nombreux écrits sans reconnaître à chacun le même statut ; même la citation de Jude ne suffit pas[36], à moins de démontrer que citer un texte revient à canoniser l'ensemble de l'œuvre qui la transmet.

L'argument de la suppression doit donc produire davantage qu'un ensemble d'indices montrant qu'Hénoch était ancien, connu et parfois estimé : il doit produire une histoire de sa canonicité puis de son exclusion, avec les communautés concernées, les témoins de cette réception et le moment de l'exclusion. Sans cela, le vocabulaire de « livre caché » ou « retiré » transforme une histoire complexe de réception en récit de conspiration[37]. Cela ne signifie pas que l'histoire du canon soit simple ; c'est précisément parce qu'elle est complexe que les affirmations spectaculaires exigent des preuves particulièrement solides. Les chapitres suivants, sur Jude, sur la réception patristique, puis sur les critères mêmes de la canonicité apporteront cette démonstration point par point.

5. Qumrân et la redécouverte d'Hénoch : ce que les manuscrits de la mer Morte prouvent et ce qu'ils ne prouvent pas

La découverte des fragments araméens de compositions hénochiennes parmi les manuscrits de la mer Morte constitue l'un des événements les plus importants de l'histoire moderne des études hénochiennes. Avant ces découvertes, le texte complet de 1 Hénoch était principalement connu grâce à sa transmission en guèze dans la tradition éthiopienne, accompagnée de fragments et citations dans d'autres langues. Qumrân a fourni des témoins beaucoup plus anciens et a confirmé de manière spectaculaire que des parties substantielles de la littérature hénochien existaient en araméen avant le christianisme. Sur ce point, la recherche moderne ne laisse guère de place au doute.

Mais cette découverte a parfois été chargée d'une conclusion qu'elle ne contient pas en elle-même. Le raisonnement populaire peut prendre la forme suivante : « On a retrouvé plusieurs copies d'Hénoch parmi les manuscrits de la mer Morte ; Hénoch était donc considéré comme Écriture par les Juifs ; Jude le cite ensuite ; par conséquent, l'Église l'a plus tard retiré de la Bible. » Chaque transition de ce raisonnement doit être examinée séparément. Qumrân établit fortement l'ancienneté et la circulation de traditions hénochiens ; il ne suffit pas, à lui seul, à démontrer leur canonicité, encore moins une canonicité juive universelle. C'est précisément cette distinction

[34] Geoffrey Mark Hahneman, The Muratorian Fragment and the Development of the Canon (Oxford: Clarendon Press, 1992), notamment pp. 215–218 ; Christophe Guignard, « The Original Language of the Muratorian Fragment », The Journal of Theological Studies 66/2 (2015), pp. 596–624, DOI 10.1093/jts/flv093.

[35] Nicholas J. Moore, "Is Enoch Also among the Prophets? The Impact of Jude's Citation of 1 Enoch on the Reception of Both Texts in the Early Church", The Journal of Theological Studies 64, no 2 (2013): 498–515, DOI 10.1093/jts/flt130

[36] L'Église orthodoxe éthiopienne est l'Église chrétienne historique de l'Éthiopie et a longtemps occupé une position dominante dans la vie religieuse et nationale du pays. Elle ne représente cependant pas aujourd'hui l'ensemble du christianisme éthiopien, qui comprend également d'importantes communautés protestantes et évangéliques.

[37] Voir discussion au chapiter 6.1

que nous devons maintenant examiner à partir des manuscrits eux-mêmes, de leur nombre, de leur diversité et de la nature de la bibliothèque dans laquelle ils ont été retrouvés.

5.1. Ces fragments araméens de Qumrân et ce qu'ils ont réellement changé

La découverte des fragments araméens de la littérature hénochienne dans la grotte 4 de Qumrân a profondément modifié l'étude moderne de 1 Hénoch. Elle a d'abord confirmé que plusieurs composantes importantes du corpus étaient bien antérieures au christianisme. J. T. Milik publia en 1976 une édition majeure de ces fragments.[38] Cet ouvrage demeure incontournable dans l'histoire de la recherche, même si certaines de ses reconstructions et propositions chronologiques ont depuis été discutées ou révisées. Il est donc légitime de parler d'un tournant dans les études hénochiennes : après Qumrân, il n'était plus possible de considérer simplement 1 Hénoch comme une production chrétienne tardive ou de faire dépendre son ancienneté de la seule tradition manuscrite éthiopienne.

Cette découverte permet également de mieux comprendre la diversité littéraire du corpus. Les fragments araméens correspondent à plusieurs des grandes compositions aujourd'hui réunies dans 1 Hénoch, notamment le Livre des Veilleurs, le Livre astronomique, les Visions en songe et des matériaux appartenant à l'Épître d'Hénoch. Cela renforce ce que l'analyse littéraire indiquait déjà : nous ne sommes pas devant un livre homogène rédigé en une seule fois par un auteur unique, mais devant une collection de traditions hénochiennes possédant leur propre histoire de composition et de transmission. Les manuscrits de Qumrân sont donc extrêmement importants pour établir l'ancienneté de ces traditions, mais ils contribuent également à rendre historiquement plus difficile la représentation populaire d'un « Livre d'Hénoch » unique qui aurait traversé intact les millénaires depuis le patriarche antédiluvien.

Un élément mérite ici une attention particulière : aucun fragment araméen actuellement identifié à Qumrân ne correspond aux Paraboles d'Hénoch, c'est-à-dire aux chapitres 37–71. Cette absence a joué un rôle considérable dans les discussions concernant la datation de cette partie du corpus. Elle ne permet cependant pas, à elle seule, de conclure que les Paraboles sont postérieures au christianisme. Une absence manuscrite n'est pas une preuve de non-existence, et les spécialistes ont proposé différentes datations sur la base d'autres critères littéraires et historiques. Pour notre étude, le point méthodologique est plus important que la résolution définitive du débat : les découvertes de Qumrân attestent directement certaines parties de la littérature hénochienne, mais pas nécessairement chaque section de la forme éthiopienne complète que nous appelons aujourd'hui 1 Hénoch. Il faut donc éviter de parler de « la découverte du Livre d'Hénoch à Qumrân » comme si un exemplaire araméen complet des 108 chapitres y avait été retrouvé.

[38] The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4 (Oxford: Clarendon Press, 1976)

Cette précision a une conséquence apologétique importante. Lorsque l'on affirme que « les manuscrits de la mer Morte prouvent que le Livre d'Hénoch existait avant Jésus », la proposition doit être reformulée avec davantage d'exactitude. Les manuscrits démontrent que plusieurs compositions hénochiennes importantes existaient avant Jésus. Cette affirmation est suffisamment remarquable ; il n'est pas nécessaire de l'étendre au-delà de ce que les témoins matériels permettent d'établir. Une étude favorable ou défavorable à la canonicité d'Hénoch ne gagne rien à exagérer les données archéologiques.

5.2. Trouver un livre à Qumrân ne signifie pas le trouver « dans la Bible » de Qumrân

La deuxième question est plus délicate. Si plusieurs compositions hénochiennes étaient suffisamment importantes pour être copiées et conservées à Qumrân, quel statut la communauté leur attribuait-elle ? La question est légitime. La conclusion selon laquelle leur présence démontrerait automatiquement leur canonicité ne l'est pas.

La collection de Qumrân comprend des manuscrits de livres que les traditions juive et chrétienne a reconnus comme bibliques, mais aussi une quantité considérable de textes qui n'appartiennent à aucun canon biblique traditionnel : règles communautaires, hymnes, commentaires, textes calendaires, compositions apocalyptiques et autres œuvres religieuses. La bibliothèque témoigne donc d'une culture scripturaire extrêmement riche. Elle ne peut pas être assimilée sans autre argument à une Bible reliée dans laquelle chaque document aurait possédé le même statut.

La difficulté est renforcée par le fait que nos catégories modernes de « biblique » et de « non biblique » ne correspondent pas parfaitement à la situation du judaïsme du Second Temple. Certains écrits pouvaient jouir d'une autorité considérable sans que nous puissions toujours déterminer si cette autorité équivalait exactement à ce que les générations ultérieures appelleraient « canonique ». C'est pourquoi une partie de la recherche préfère parler de textes « autoritatifs » ou de « collections scripturaires » plutôt que de projeter trop rapidement une conception tardive et fermée du canon sur Qumrân. Cette prudence terminologique est justifiée, mais elle fonctionne dans les deux directions : si nous devons éviter d'imposer à Qumrân un canon rabbinique ou chrétien ultérieur, nous devons également éviter d'affirmer qu'un texte était canonique simplement parce qu'il y était estimé ou fréquemment copié.

Il est donc parfaitement possible, et historiquement plus prudent, d'affirmer que les traditions hénochiennes possédaient une importance particulière dans le milieu qui nous a transmis les manuscrits de Qumrân sans conclure que « les Juifs considéraient Hénoch comme faisant partie de la Bible ». Le passage du singulier au pluriel est ici essentiel : Qumrân nous renseigne sur un milieu juif ancien particulièrement important ; il ne constitue pas à lui seul un sondage représentatif de l'ensemble du judaïsme du Ier siècle.

Cette dernière remarque doit être gardée à l'esprit lorsque nous rencontrons des affirmations modernes selon lesquelles « tout Juif du temps de Jésus connaissait Hénoch » ou que les auteurs du Nouveau Testament pouvaient présupposer chez leurs lecteurs une connaissance générale de son contenu. L'existence et la circulation du livre rendent une connaissance de certaines traditions hénochiennes historiquement plausible dans certains milieux. Elles ne permettent pas de quantifier cette connaissance dans l'ensemble de la population juive. Il serait particulièrement hasardeux de passer de l'existence de plusieurs manuscrits dans une collection judéenne, appartenant à une communauté réfugiée dans le désert et donc loin de la vie publique, à l'affirmation que le Juif ordinaire de Galilée, de Judée ou de la diaspora maîtrisait la littérature hénochienne au point que les auteurs du Nouveau Testament pouvaient en présupposer les systèmes interprétatifs.

5.3. Ancienneté d'une interprétation, absence d'une suppression

Les manuscrits de Qumrân établissent enfin l'ancienneté de plusieurs interprétations conservées dans 1 Hénoch : le récit des Veilleurs n'est ni une invention médiévale ni une construction chrétienne tardive. Mais l'ancienneté d'une interprétation ne démontre pas son inspiration, et il faut résister à la tentation de transformer « cette interprétation existait avant Jésus » en « c'est ainsi que Jésus et les apôtres comprenaient le texte ». Le judaïsme du Second Temple n'était pas intellectuellement uniforme [39] ; ainsi, pharisiens, sadducéens, milieux qumrâniens et courants apocalyptiques ne peuvent être fondus dans une seule « vision juive du monde ». Le contexte historique fournit un ensemble de possibilités interprétatives ; il ne remplace pas le travail consistant à déterminer, à partir des écrits eux-mêmes, laquelle de ces possibilités un auteur apostolique adopte, modifie ou rejette.

Ces mêmes manuscrits sont parfois intégrés à un récit de « redécouverte » : Hénoch aurait été un livre biblique ancien, reçu par les Juifs, puis progressivement supprimé avant de réapparaître grâce aux découvertes modernes. Ce récit mélange des faits authentiques ; la circulation préchrétienne du livre des Veilleurs, son estime dans certains milieux, sa préservation complète en Éthiopie ; sans que leur combinaison établisse qu'une autorité juive ou chrétienne ait organisé la disparition du livre d'un canon auparavant universellement reconnu. La différence entre disparition progressive d'une tradition manuscrite et suppression intentionnelle est considérable, et la diminution de la circulation d'un texte ne constitue pas, en elle-même, une preuve de censure. La formulation la plus rigoureuse n'est donc pas « l'Église n'a jamais rejeté

[39] Sur des questions doctrinales fondamentales : résurrection, existence des anges, déterminisme, calendrier, légitimité du Temple, rapport au pouvoir, les positions des différents courants juifs du Second Temple divergent parfois radicalement, au point que sadducéens et esséniens se trouvent presque à l'opposé l'un de l'autre sur l'angélologie et l'eschatologie. On ne peut donc pas parler d'une « worldview » unique partagée par tous. Une nuance s'impose toutefois : E.P. Sanders, avec son concept de « common Judaism », rappelle qu'un socle commun subsistait malgré tout ; monothéisme, centralité de la Torah, importance du Temple, sabbat, circoncision. Il convient donc de distinguer un noyau partagé par tous les courants d'une périphérie fortement divergente (eschatologie, angélologie, calendrier, rapport au pouvoir). Le terme « worldview » doit ainsi être manié avec précision : socle commun au niveau du cadre théologique fondamental, mais hétérogénéité réelle et bien documentée dès qu'on élargit à la cosmologie, l'anthropologie et l'eschatologie. Voir *E.P. Sanders, Judaism: Practice and Belief 6 3 BCE-6 6 CE; p.45-270*

Hénoch » ; certains chrétiens l'ont effectivement refusé ; mais plutôt : nous ne possédons pas les éléments historiques nécessaires pour transformer cette histoire complexe de réception en récit d'un livre universellement canonique ensuite retiré ou caché. Celui qui avance cette thèse doit produire les preuves de l'inclusion antérieure et de l'acte de suppression qu'il affirme.

6. Jude et 1 Hénoch : citation, tradition commune et autorité canonique

Aucun texte du Nouveau Testament n'est plus important pour notre enquête que Jude 14–15. Les arguments tirés de Qumrân établissent l'ancienneté de traditions hénochiennes ; Jude, en revanche, place devant nous une question beaucoup plus directement chrétienne. L'épître attribue une prophétie à « Hénoch, le septième depuis Adam », et le contenu de cette prophétie présente une proximité indéniable avec 1 Hénoch 1:9. C'est donc ici que l'argument en faveur d'une autorité particulière du livre paraît le plus fort. Pour cette raison précisément, il faut traiter le passage sans minimisation apologétique.

Jude 14–15 annonce la venue du Seigneur avec ses saintes myriades afin d'exercer le jugement sur tous et de convaincre les impies de leurs œuvres et paroles impies. 1 Hénoch 1:9 annonce également une venue avec des myriades de saints pour exercer le jugement et détruire ou convaincre les impies. La proximité conceptuelle et verbale est suffisamment importante pour qu'une relation entre les traditions ne puisse raisonnablement être écartée d'un geste.

Cependant, les textes grecs qui nous sont actuellement conservés ne sont pas identiques. Timothy A. Lee note explicitement que Jude 14–15 diffère du grec de 1 Hénoch 1:9 conservé dans le Codex Panopolitanus[40] et propose que Jude ait utilisé une révision grecque aujourd'hui perdue, proche de l'araméen.[41] Cette hypothèse s'ajoute aux solutions discutées par Bauckham : traduction de l'araméen par Jude, adaptation du texte, corruption du texte ou traduction d'un chrétien connaissant le livre de Jude.[42] Lee propose une cinquième option : à savoir que le texte de Jude reflète une révision d'une traduction en grec ancien semblable à celle du Codex Panopolitanus, et que cette révision partage plusieurs caractéristiques avec la révision[43] du texte Grec kaige.[44] [45]

[40] Le Codex Panopolitanus, retrouvé, lors de fouilles françaises, menées par l'équipe de Urbain Bouriant en Egype à Akhmim, est un manuscrit en grec datant du 6ème siècle après J.C. Il est important parce qu'il contient notamment les livres 1:1 à 32 6 de 1 Hénoch, et donc de la partie qui nous intéresse (1 Hénoch 1.9)

[41] Timothy A. Lee, « Jude's use of a kaige edition of Enochic scripture », Journal for the Study of the Pseudepigrapha 34, no 3 (2025), pp. 206–224, University of Cambridge, UK

[42] Ibid, Lee. p.206

[43] La révision kaige est une révision ancienne de la Septante, probablement réalisée en Palestine au début de notre ère, visant à rapprocher le texte grec de la Septante d'un texte hébreu de type proto-massorétique.

[44] Ibid, Lee. P.206-207

[45] Le Kaige (ou révision kaige) désigne une révision juive de la Septante (LXX), réalisée probablement à la fin du Ier siècle av. J.-C. ou au Ier siècle apr. J.-C., afin d'aligner plus étroitement le texte grec sur le texte hébreu proto-massorétique. Il ne s'agit pas d'une nouvelle traduction, mais d'une révision systématique d'une traduction grecque déjà existante. Le Kaige constitue une étape intermédiaire entre la Septante ancienne (Old Greek), plus libre, et la traduction extrêmement littérale d'Aquila (vers 130 apr. J.-C.). Il est particulièrement attesté dans les livres de Samuel, des Rois, des Juges et des Douze Petits Prophètes. Cette révision est importante pour la critique textuelle, car elle montre que le texte grec de l'Ancien Testament a continué à être révisé dans le judaïsme afin de refléter plus fidèlement le texte hébreu, sans que cela n'ait de rapport avec la formation du canon biblique.

Voyons ici les textes de 1 Hénoch 1.9 et Jude 14-15 en parallèle, à la fois en grec et en français[46] et remarquons les différences :

[46] Nous utilisons les travaux du site : https://areopage.net/blog/2013/09/28/jude-et-1-henoch/ ainsi que d'une image du texte comparé.

Il faut donc éviter deux excès. Les différences grecques ne permettent pas de nier la relation littéraire très étroite avec la tradition hénochienne ; mais elles interdisent de parler comme si Jude reproduisait mot pour mot notre texte grec conservé de 1 Hénoch 1:9. Comme nous l'avons vu, Lee propose une révision grecque de type kaige comme explication qu'il juge la plus plausible. D'autres scénarios restent discutés dans l'histoire de la recherche. Notre argument apologétique n'a de toute façon pas besoin de résoudre cette question en faveur d'une indépendance de Jude : même en accordant une utilisation directe d'une forme textuelle de 1 Hénoch, la question canonique reste entière. C'est alors que commence la véritable question canonique.

6.1. Même si Jude cite directement 1 Hénoch, que prouve cette citation ?

Il faut distinguer avec une extrême rigueur l'autorité accordée à une proposition et l'autorité accordée à l'ensemble du document dans lequel cette proposition apparaît. Jude affirme qu'Hénoch a prophétisé. Si l'on reçoit l'épître de Jude comme Écriture inspirée, le chrétien peut donc recevoir comme vraie l'affirmation que Jude lui-même transmet. Ce qui ne suit pas automatiquement est que chaque affirmation des 108 chapitres de 1 Hénoch reçoive, par cette opération, la même autorité.

Cette distinction n'est pas un artifice destiné à « sauver » le canon traditionnel. Elle relève de la logique élémentaire de la citation. Citer favorablement une proposition d'une œuvre ne signifie pas déclarer infaillible l'ensemble de cette œuvre. L'argument doit néanmoins être utilisé avec davantage de finesse que la comparaison populaire avec les citations païennes de Paul. En Actes 17:28, Paul utilise une formulation associée à la poésie grecque ; en 1 Corinthiens 15:33, il

reprend une maxime connue de Ménandre ; en Tite 1:12, une parole crétoise est attribuée à « l'un d'entre eux, leur propre prophète ». Ces exemples suffisent à démontrer le principe général selon lequel la présence de matériel extérieur dans un texte inspiré ne confère pas l'inspiration à la citation ni à toute sa source. Mais Jude présente une particularité supplémentaire : il attribue explicitement la prophétie à Hénoch. Cette particularité mérite donc une analyse spécifique plutôt que d'être dissoute dans une simple analogie avec Aratus ou Ménandre.

La formulation de Jude établit au minimum que l'auteur considère la parole qu'il rapporte comme vraie et pertinente pour son argument. Elle peut également témoigner de son respect pour une tradition hénochienne connue de ses lecteurs.[47] Ce qu'elle ne dit pas est : « le livre appelé 1 Hénoch est Écriture », « l'ensemble des traditions hénochiennes est inspiré », ou encore « Hénoch a écrit les 108 chapitres que l'Église éthiopienne préservera plus tard ». Ces conclusions doivent être argumentées indépendamment si l'on veut les soutenir.

6.2. Jude authentifie-t-il le véritable Hénoch historique ?

Une objection plus subtile mérite d'être prise au sérieux. Jude ne dit pas simplement qu'« un livre ancien » affirme quelque chose ; il écrit qu' « Hénoch, le septième depuis Adam, a prophétisé ». Le lecteur chrétien peut donc demander si l'auteur inspiré ne garantit pas ainsi l'origine antédiluvienne de la prophétie.

Il faut distinguer ici encore ce qui est affirmé de ce qui est extrapolé. Jude attribue effectivement une prophétie à Hénoch. Il n'affirme pas qu'Hénoch a rédigé le corpus complet connu aujourd'hui sous le nom de 1 Hénoch. Même en recevant pleinement l'attribution de Jude, plusieurs scénarios de transmission restent logiquement possibles : une parole ancienne peut avoir circulé oralement ou par écrit avant d'être incorporée dans une composition plus tardive ; une tradition peut conserver une parole authentique au sein d'un document qui, dans son ensemble, appartient à une époque postérieure. L'historien peut discuter de la possibilité de reconstruire une telle transmission sur plusieurs millénaires ; le point théologique plus limité est que Jude 14–15 ne nous oblige pas à identifier l'auteur historique de toute la littérature hénochienne avec le patriarche de Genèse 5.

Cette distinction est particulièrement importante parce que la pseudépigraphie du corpus n'est pas une conclusion construite uniquement à partir de présupposés sceptiques. Les différentes parties de 1 Hénoch reflètent des horizons historiques et littéraires appartenant au judaïsme du Second Temple. Les Visions en songe, notamment, parcourent symboliquement une

[47] Remarquons toutefois que cette position n'est pas reconnue de tous. Ralph P. Martin suggère que « Jude cite le 1er livre d'Hénoch comme faisant partie des Écritures de ses adversaires, et non comme celles de la communauté bien-aimée (1994 : 84, 86). Si tel est le cas, alors l'utilisation du 1er livre d'Hénoch par Jude ne peut pas être considérée comme une preuve d'une tendance apocalyptique. Est-ce l'auteur de la lettre de Jude qui privilégie l'apocalypse hénochienne, ou bien ses adversaires ? » in Geroge Aichele, « The Letters of Jude and Peter » Sheffield Phoenix Press Department of Biblical Studies, University of Sheffield, p. 58

histoire qui s'étend bien au-delà de l'époque antédiluvienne supposée du narrateur. La forme littéraire elle-même situe donc le lecteur dans le monde de l'apocalyptique pseudépigraphique.

6.3. De Jude à la canonicité : le saut logique demeure

Nous pouvons maintenant formuler plus clairement l'argument souvent avancé par les défenseurs de 1 Hénoch. Leur raisonnement est le suivant : Jude est inspiré. Il cite Hénoch comme prophète. Par conséquent, le livre d'Hénoch serait lui aussi inspiré. Or, si un livre est inspiré, il devrait appartenir au canon biblique. Dès lors, si 1 Hénoch n'y figure pas aujourd'hui, c'est qu'il en aurait été retiré ou injustement exclu.

La première prémisse appartient à la confession chrétienne du canon. La deuxième possède un fondement textuel réel, même si la relation exacte entre Jude et nos témoins de 1 Hénoch doit être précisée. C'est la transition entre la deuxième et la troisième proposition qui n'est pas démontrée. Jude authentifie la parole qu'il utilise dans son propre argument ; il ne fournit aucune déclaration concernant l'inspiration de l'ensemble du corpus.

Cette observation devient encore plus forte lorsque l'on se rappelle la nature composite de 1 Hénoch. Même si Jude dépend directement de 1 Hénoch 1:9, il faudrait expliquer par quel principe sa citation d'un passage situé dans une partie du corpus transmettrait une autorité inspirée au Livre astronomique, aux Paraboles, aux Visions en songe et aux autres documents réunis dans la collection. La question est rarement posée de cette manière, mais elle est décisive. Comment la citation de quelques lignes pourrait-elle canoniser rétrospectivement plusieurs compositions distinctes ayant leur propre histoire littéraire ?[48]

Ce problème ne disparaît pas en affirmant simplement que « Jude cite le Livre d'Hénoch ». Cette formulation moderne donne l'impression d'un ouvrage unique comparable à un livre contemporain. Or la réalité documentaire est plus complexe. La relation entre une citation apostolique et l'autorité de l'ensemble du corpus doit donc être démontrée, et non supposée.

6.4. Le témoignage de Jude est important précisément parce qu'il ne faut pas l'exagérer

Une apologétique crédible ne devrait donc chercher ni à éliminer la prophétie d'Hénoch de Jude ni à transformer Jude en canonisation de tout le livre de 1 Hénoch. Le passage témoigne de l'importance d'une tradition hénochienne dans le monde intellectuel et religieux du christianisme ancien. Il montre que le Nouveau Testament pouvait reprendre un matériel également conservé

[48] Ainsi, ce n'est pas parce que je citerais Shakespear (qui reprend Mat 7.2); Nietzche (qui reprend 1 Cor 1.27-28) ou Sartre (qui reprend Gen. 3.5), que je considère ces trois oeuvres entières comme inspirée. Mieux, ce n'est pas parce que je citerais l'immense Kierkegaard qui reprend maintes fois les écritures que ses livres doivent être considérés comme canoniques.

dans une œuvre extrabiblique et l'utiliser positivement. C'est un fait intéressant pour l'étude de l'intertextualité et du judaïsme du Second Temple.

Mais cette reconnaissance nous conduit à une conception plus rigoureuse, et non plus faible, de l'autorité biblique. L'inspiration du texte de Jude signifie que c'est Jude, dans sa forme canonique, qui devient normatif pour la doctrine chrétienne. L'information qu'il incorpore reçoit sa fonction théologique à l'intérieur de son argument apostolique. Le mouvement herméneutique ne doit pas être inversé de telle sorte qu'une source possible de Jude devienne ensuite l'autorité permettant d'interpréter tout ce que Jude n'a pas dit.

Cette dernière distinction est capitale. Si Jude reprend quelques éléments d'une tradition hénochienne, nous devons étudier ces éléments. Mais si nous utilisons ensuite les chapitres 6–16 de 1 Hénoch pour remplir toutes les informations que Jude ne fournit pas concernant les anges, les géants et les esprits mauvais, nous avons changé de méthode. Nous ne sommes plus simplement en train d'identifier le contexte d'une citation ; nous permettons à une œuvre extrabiblique de compléter doctrinalement le texte apostolique. C'est précisément cette frontière que notre étude cherche à rendre visible.

7. 2 Pierre, les anges qui ont péché et les traditions hénochiennes

La deuxième épître de Pierre doit être examinée immédiatement après Jude, puisque les deux lettres présentent plusieurs parallèles littéraires et thématiques et parlent toutes deux du jugement d'êtres célestes. En 2 Pierre 2:4, l'auteur rappelle que Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais les a livrés à un état de détention dans l'attente du jugement. Le verset est suivi de l'exemple du monde ancien et du déluge au temps de Noé. La proximité thématique avec le Livre des Veilleurs est évidente : transgression angélique, jugement, emprisonnement et contexte antédiluvien.

Cette proximité rend raisonnable l'étude de 1 Hénoch comme un arrière-plan possible de 2 Pierre. Mais elle ne nous autorise toujours pas à faire de tous les détails hénochiens le contenu implicite du verset. 2 Pierre ne nomme ni Shemihazah ni Azazel, ne mentionne pas deux cents Veilleurs,[49] ne raconte pas leur serment sur l'Hermon et ne dit pas que les esprits des géants

[49] La tradition d'une chute originelle de Satan, comprise comme un événement cosmique antérieur au péché humain, résulte d'une élaboration théologique progressive, bien plus que d'une lecture directe des textes bibliques. Si l'Apocalypse johannique évoque une guerre céleste et le rôle du dragon (Ap 12,7-9), le verset 12:4 mentionne que « sa queue entraîna le tiers des étoiles du ciel et les jeta sur la terre » ; cette image sera interprétée, dans la tradition latine, comme la chute d'une fraction des anges rebelles, entraînés par Satan. Les Pères de l'Église ont joué un rôle déterminant dans la systématisation de ce récit. Jérôme, en traduisant le terme hébreu *Helel* (Ésaïe 14:12) par « Lucifer » (porteur de lumière) dans sa Vulgate, a solidifié l'identification de ce passage à la chute de Satan. Augustin a pour sa part ancré cette vision dans la théologie occidentale, en interprétant la séparation de la lumière et des ténèbres dans la Genèse comme une métaphore de la chute des anges rebelles au commencement de la création. Ces interprétations patristiques ont ensuite été magnifiées par l'œuvre littéraire de John Milton, dont le *Paradis Perdu* (1667, traduit par l'éminent écrivain français François-René de Chateaubriand) a donné à ce récit une ampleur dramatique (le combat de trois jours, la personnalité fière de Lucifer, le fameux « Mieux vaut régner en Enfer que servir au Ciel »), façonnant durablement l'imaginaire occidental sur les origines du mal.

Cette strate interprétative, issue du Livre d'Hénoch (1 Hénoch 6-8) et reprise dans les travaux de Michael Heiser, propose un récit différent qui n se base, toutefois, sur aucun texte biblique, mais sur une lecture hénochienne : la chute n'est pas l'œuvre d'un seul être, mais de 200 « Veilleurs » (anges) qui, sur le mont Hermon, s'unissent à des femmes humaines, engendrant les Nephilim. Ces géants, une fois morts, deviendraient les démons – ce qui en fait une catégorie d'êtres distincte des anges déchus. Heiser élargit ce cadre en parlant de trois

deviennent les démons qui tourmentent les hommes. Le texte canonique affirme ce qu'il affirme : des anges ont péché et sont gardés pour le jugement. Le reste doit être établi par d'autres arguments.

Ce principe peut sembler répétitif, mais il est indispensable parce qu'il touche au cœur de la méthode que nous contestons. La littérature du Second Temple peut nous montrer comment certains contemporains auraient rempli les silences du texte biblique ; elle ne nous permet pas automatiquement d'affirmer que l'auteur apostolique voulait que ces silences soient remplis de cette manière.

Cette distinction prépare une question encore plus large. Si Jude et 2 Pierre montrent une connaissance ou une proximité réelle avec certaines traditions hénochiennes, quelle fut la réception de 1 Hénoch dans les premières générations chrétiennes ? Certains Pères l'ont-ils considéré comme Écriture ? D'autres l'ont-ils rejeté ? Et surtout, que peut réellement nous apprendre cette réception sur l'affirmation moderne selon laquelle l'Église aurait finalement « banni » un livre qui appartenait auparavant à son canon ? C'est à cette histoire patristique, beaucoup plus nuancée que les récits populaires ne le laissent entendre, que nous devons maintenant nous tourner.

8. La réception de 1 Hénoch dans le christianisme ancien

L'histoire de la réception chrétienne de 1 Hénoch mérite une attention particulière, car elle est souvent racontée de manière excessivement simple. Selon une première version, l'Église primitive aurait unanimement accepté Hénoch avant qu'une autorité ecclésiastique tardive ne l'exclue du canon. Selon une version opposée, les premiers chrétiens n'auraient jamais accordé la moindre importance au livre. Les sources anciennes ne permettent de soutenir ni l'une ni l'autre de ces reconstructions. Elles montrent plutôt une réception diverse : 1 Hénoch était connu de certains auteurs chrétiens, certaines de ses traditions furent utilisées positivement, quelques auteurs lui accordèrent une autorité remarquable, tandis que d'autres refusèrent explicitement de le recevoir comme Écriture divine ou canonique. Cette diversité doit être conservée, car elle est précisément ce qui rend historiquement fragile la thèse d'une suppression tardive d'un livre auparavant universellement canonique.

Il faut également distinguer plusieurs questions que les discussions populaires tendent à confondre. Un Père de l'Église pouvait connaître 1 Hénoch sans le considérer comme canonique ; il pouvait reprendre une tradition hénochienne sans attribuer une autorité égale à l'ensemble du corpus ; il pouvait même parler favorablement d'un écrit tout en sachant que son statut était contesté. Inversement, le rejet canonique d'Hénoch par certains auteurs ne signifie pas

rébellions successives (Éden, Genèse 6, Babel/Deutéronome 32), qu'il reconstruit à l'aide de la littérature du Second Temple, utilisée comme clé herméneutique pour relire les textes canoniques. Cette approche, controversée sur le plan méthodologique, s'oppose à la vision classique d'une rébellion unique et centralisée ; elle ne constitue donc pas une simple variation numérique, mais un changement de paradigme sur l'origine et la nature du mal.

nécessairement qu'ils le considéraient comme dépourvu de toute valeur historique ou religieuse. L'histoire de la réception est donc particulièrement instructive pour notre enquête, car elle montre précisément pourquoi les catégories de connaissance, d'usage, d'autorité et de canonicité ne doivent jamais être traitées comme synonymes.

8.1. Tertullien : un défenseur d'Hénoch qui témoigne lui-même de la contestation du livre

Tertullien constitue l'un des témoignages anciens les plus importants précisément parce qu'il adopte une position favorable à Hénoch. Dans « *De cultu feminarum 1.3*, »[50] il entreprend explicitement de défendre l'« Écriture d'Hénoch ». Il serait donc incorrect de présenter l'Église ancienne comme uniformément hostile au livre. Tertullien lui accorde manifestement une importance religieuse considérable et cherche à justifier son utilisation.

Mais son témoignage devient encore plus intéressant lorsqu'on le lit entièrement. Tertullien reconnaît que Hénoch n'est pas reçu par des auteurs contemporains et qu'il n'est pas admis dans ce qu'il appelle littéralement « l'armarium Iudaicum ».[51] Il cherche ensuite à répondre aux objections contre son authenticité : comment un écrit antédiluvien aurait-il pu survivre au déluge ? Tertullien propose que Noé ait pu conserver la tradition transmise par Hénoch ou que le texte ait pu être restauré sous l'inspiration de l'Esprit. Il invoque enfin Jude en faveur d'Hénoch.

Ce témoignage est particulièrement précieux pour notre propos parce qu'il fonctionne dans les deux directions. Il démontre qu'un chrétien ancien, de surcroit un important père de l'Eglise, pouvait défendre Hénoch avec vigueur ; mais il démontre également qu'à l'époque même où Tertullien écrivait, son statut était suffisamment contesté pour nécessiter une défense. Nous ne sommes donc pas devant le témoignage d'un livre universellement reconnu que l'Église aurait commencé à rejeter plusieurs siècles plus tard. Nous sommes devant un auteur qui prend parti dans une situation où la réception du livre est déjà discutée.

Il faut en outre résister à la tentation de transformer l'opinion personnelle de Tertullien en position de « l'Église primitive ». Son argument doit être reçu comme ce qu'il est : un témoignage patristique important en faveur d'Hénoch. Sa valeur historique réside précisément dans le fait qu'il nous montre à la fois l'existence d'une réception chrétienne favorable et l'existence contemporaine d'objections à cette réception. Employer Tertullien uniquement pour affirmer qu'« Hénoch était accepté par les premiers chrétiens » reviendrait à ne retenir que la moitié de son témoignage.

[50] https://www.tertullian.org/latin/de_cultu_feminarum_1.htm - traduction française: « Je sais que le livre d'Enoch, où est rapporté ce que j'ai dit des anges déserteurs, n'est point reçu par quelques auteurs, attendu qu'il n'est pas admis au nombre des Ecritures sacrées parmi les Juifs. »

[51] Littéralement, « l'armoire, ou le coffre » juif en d'autres mots, comme dans la traduction proposée, les Ecritures sacrées parmi les juifs.

8.2. Origène : connaître Hénoch sans le recevoir comme Écriture divine

Origène fournit un témoignage différent et particulièrement instructif. Il connaît le Livre d'Hénoch et peut discuter de son contenu, mais dans *« Contre Celse 5.54 »* il précise que « les livres qui portent le nom d'Hénoch » ne circulent pas dans les Églises comme des écrits divins.[52] Cette affirmation est importante parce qu'elle provient d'un auteur chrétien extrêmement cultivé et antérieur aux conciles du IVe siècle.

La formulation d'Origène montre ainsi qu'un texte peut être connu sans qu'il dût être reçu comme Écriture divine. Il ne dit pas qu'Hénoch n'existe pas, que personne ne le lit ou que tout son contenu est nécessairement faux. Il distingue la connaissance d'un ouvrage de son statut dans les Églises. C'est précisément cette distinction que certaines présentations modernes effacent lorsqu'elles passent de « les premiers chrétiens connaissaient Hénoch » à « Hénoch faisait partie de leur Bible ».

Le témoignage d'Origène est également important chronologiquement. Tertullien et lui appartiennent à une période bien antérieure aux grands conciles du IVe siècle auxquels les récits populaires attribuent parfois la « création » du canon biblique. Or nous constatons déjà, bien avant Nicée, une discussion sur le statut d'Hénoch. Il devient dès lors historiquement très difficile de raconter l'histoire comme si le livre avait tranquillement appartenu au canon chrétien jusqu'à ce qu'une décision conciliaire tardive l'en expulse. Plus précisément encore, les sources contemporaines du concile de Nicée de 325 ne témoignent d'aucune décision de ce concile fixant un ou « le » canon du Nouveau Testament ou excluant 1 Hénoch. La question du statut d'Hénoch était antérieure à Nicée et ne dépendait donc pas d'un décret soudain du IVe siècle.

8.3. Jérôme : Jude, Hénoch et le terme « apocryphe »

Le témoignage de Jérôme est particulièrement pertinent pour la relation entre Jude et 1 Hénoch. Dans *« De viris illustribus 4 »*, consacré à Jude, Jérôme explique que l'épître avait rencontré l'opposition de plusieurs parce qu'elle citait le livre apocryphe d'Hénoch ; le latin dit explicitement : « *de libro Enoch, qui apocryphus est* »[53]. Il ajoute néanmoins que, par son ancienneté et son usage, Jude avait acquis de l'autorité et était compté parmi les saintes Écritures.

Cette donnée est extrêmement intéressante, mais elle doit être utilisée avec précision. Jérôme témoigne qu'à son époque certains faisaient de l'utilisation d'Hénoch par Jude une objection contre Jude. Il ne faut pas nécessairement projeter cette explication sur toutes les périodes antérieures ni affirmer qu'elle constituait l'unique raison des hésitations anciennes

[52] « Celse allègue ce qu'on lit dans le livre d'Énoch, et dont il n'a ouï parler que confusément. Il fait bien voir qu'il n'a jamais lu ce livre et qu'il ignore que nos églises ne le tiennent pas pour divin », Origène, Contra Celsum 5.54. https://remacle.org/bloodwolf/eglise/origene/celse5.htm

[53] http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronym/viris_l.htm, Origène, De viris illustribus 4

concernant l'épître. Mais son témoignage montre clairement qu'au IIIe siècle le raisonnement pouvait fonctionner dans le sens exactement opposé à celui de certains défenseurs contemporains d'Hénoch. Aujourd'hui, on entend parfois : « Jude cite Hénoch ; donc Hénoch devrait être canonique. » Jérôme connaissait une situation dans laquelle certains raisonnaient plutôt : « Jude cite un livre apocryphe ; donc Jude est suspect. »

L'Église n'a finalement pas résolu la difficulté en canonisant Hénoch avec Jude. La réception de Jude comme Écriture s'est affermie tandis qu'Hénoch n'a pas acquis le même statut dans les grandes traditions grecque et latine. Ce fait historique ne constitue pas à lui seul une démonstration théologique de l'inspiration de Jude, mais il montre que l'Église ancienne était capable de distinguer l'autorité canonique d'une épître de l'autorité du document extrabiblique qu'elle utilisait.

8.4. Augustin : une distinction explicite entre vérité possible et autorité canonique

Augustin offre peut-être l'un des témoignages les plus utiles pour notre problématique, parce qu'il formule précisément la distinction que nous avons cherché à établir. Dans La Cité de Dieu XV.23, en discutant Genèse 6, il reconnaît que des écrits apocryphes peuvent contenir quelque vérité, tout en affirmant qu'ils ne possèdent pas d'autorité canonique.[54]

Il accepte, sur la base de Jude 14, qu'Hénoch ait prophétisé, tout en refusant d'en conclure que les écrits circulant sous son nom doivent être reçus comme autorité scripturaire. Son argument particulier repose sur l'incertitude concernant l'authenticité de textes prétendument aussi anciens.

Cette position est particulièrement intéressante parce qu'elle ressemble structurellement à la distinction que nous avons établie à propos de Jude. Un chrétien peut croire, parce que Jude le dit, qu'Hénoch a effectivement prononcé une prophétie concernant le jugement, sans être obligé de conclure que le corpus composite de 1 Hénoch provient du patriarche lui-même ou qu'il possède dans son ensemble une autorité inspirée.

Il faut toutefois noter qu'Augustin interprète Genèse 6 différemment du Livre des Veilleurs. Dans *« La Cité de Dieu XV.23 »*, il identifie les « fils de Dieu » à la lignée de Seth[55] plutôt qu'à des anges. Nous ne sommes pas obligés d'adopter son exégèse pour reconnaître l'importance de son témoignage canonique. Au contraire, cet exemple rappelle qu'il faut distinguer les questions. On peut considérer l'interprétation angélique de Genèse 6 comme exégétiquement plus probable

[54] « Bien qu'il se trouve quelque vérité dans ces écritures apocryphes, elles ne sont d'aucune autorité, à cause des diverses faussetés qu'elles contiennent. Nous ne pouvons nier qu'Énoch, qui est Le septième depuis Adam, n'ait écrit quelque chose ; car l'apôtre saint Jude le témoigne dans son Épître canonique ; mais ce n'est pas sans raison que ces écrits mie se trouvent point dans le catalogue des Écritures, qui était conservé dans le temple des Juifs par le soin des prêtres, attendu que ces prétendus livres d'Énoch ont été jugés suspects, à cause de leur trop grande antiquité, et parce qu'on ne pouvait justifier que ce fussent les mêmes qu'Énoch avait écrits, dès lors qu'ils n'étaient pas produits par ceux à qui la garde de ces sortes de livres était confiée » - Augustin, De civitate Dei XVIII.38.

[55] « Il est donc certain, selon les Écritures canoniques, soit juives, soit chrétiennes, qu'il y a eu avant le déluge beaucoup de géants citoyens de la cité de la terre, et que les enfants de Seth, qui étaient enfants de Dieu par la grâce, s'unirent à eux après s'être écartés de la voie de la justice. On ne doit pas s'étonner qu'il ait pu sortir aussi d'eux des géants. » Ibid,

que l'interprétation séthite d'Augustin tout en partageant son refus de transformer le corpus hénochien en Écriture canonique. Le rejet de la canonicité d'Hénoch ne dépend donc pas de l'adoption d'une lecture particulière de Genèse 6.

8.5. Ce que les Pères de l'Eglise permettent réellement de conclure

Les témoignages de Tertullien, Origène, Jérôme et Augustin suffisent déjà pour montrer que ce sujet n'est pas aussi simpliste. Tertullien défend fortement Hénoch tout en reconnaissant qu'il est contesté ; Origène le connaît mais indique que les livres portant son nom ne circulent pas dans les Églises comme écrits divins ou normatifs ; Jérôme le qualifie d'apocryphe lorsqu'il explique les difficultés rencontrées par Jude ; Augustin accepte la prophétie d'Hénoch attestée par Jude tout en refusant l'autorité canonique aux ouvrages qui circulent sous son nom.

Cette diversité ne doit pas être utilisée pour prétendre que les Pères avaient déjà une théorie parfaitement uniforme du canon comme reconnue plus tard. Ce serait remplacer une simplification par une autre. Elle permet néanmoins une conclusion historique beaucoup plus modeste et beaucoup plus solide : 1 Hénoch était connu dans le christianisme ancien, parfois fort estimé, mais son autorité n'était ni universelle ni incontestée. Dès lors, l'affirmation selon laquelle « l'Église primitive avait Hénoch dans sa Bible avant que l'Église institutionnelle ne l'en retire » ne tient pas debout sans preuves beaucoup plus fortes que quelques citations patristiques favorables.

Cette conclusion nous permet également de comprendre pourquoi une collection canonique ne peut pas être reconstruite simplement en additionnant tous les livres qu'un Père de l'Eglise a cités favorablement. Les auteurs chrétiens anciens lisaient et utilisaient un univers littéraire plus vaste que le canon. Si chaque utilisation favorable équivalait à une déclaration de canonicité, leurs « canons » deviendraient rapidement contradictoires et extraordinairement extensibles. L'étude de la réception doit donc porter sur la manière dont un texte est désigné, utilisé et distingué d'autres textes, et non sur la seule présence d'une citation.

8.6. L'Éthiopie : une exception qu'il ne faut ni cacher ni transformer en règle universelle

Toute étude honnête de la réception canonique de 1 Hénoch doit réserver une place particulière à l'Église orthodoxe éthiopienne, dans laquelle le livre a été conservé et possède un statut canonique. C'est d'ailleurs principalement grâce à cette transmission éthiopienne que l'œuvre complète nous est parvenue. Dissimuler ce fait par peur de fragiliser le canon protestant ou occidental ferait immédiatement perdre en crédibilité une étude sérieuse sur Hénoch.

Mais il faut également éviter le raisonnement inverse. Le fait qu'une tradition chrétienne ancienne et importante ait conservé 1 Hénoch comme canonique ne démontre pas qu'il appartenait au canon universel de l'Église primitive. Il démontre l'existence d'une histoire canonique particulière et parallèle. Les différentes traditions chrétiennes présentent d'ailleurs

d'autres variations dans les limites de leurs collections vétérotestamentaires. La diversité canonique historique doit être étudiée pour ce qu'elle est ; elle ne peut servir de raccourci permettant de reconstruire un hypothétique canon universel primitif contenant Hénoch.

Cette précision est d'autant plus importante que la tradition éthiopienne est parfois présentée dans des discours populaires comme la communauté qui aurait « conservé la Bible originale » pendant que le reste de la chrétienté aurait supprimé certains livres[56]. Une telle affirmation exigerait une démonstration historique indépendante. Le fait que l'Éthiopie ait préservé un texte disparu dans sa forme complète ailleurs constitue un remarquable phénomène de transmission ; il ne prouve pas que toutes les autres traditions l'aient intentionnellement supprimé.

9. Le mythe du « livre interdit »

Nous pouvons maintenant mieux comprendre pourquoi l'expression « livre interdit » est historiquement trompeuse lorsqu'elle est appliquée sans qualification à 1 Hénoch. Elle réunit sous une seule formule plusieurs phénomènes distincts : le livre a connu une diffusion ancienne ; il a été important dans certains milieux juifs ; des chrétiens anciens l'ont connu et parfois utilisé ; son statut fut contesté ; il ne fut finalement pas reçu dans les principaux canons juif, grec et latin ; sa transmission complète fut principalement conservée en Éthiopie. Tous ces éléments sont réels. Aucun ne nécessite, pour être expliqué, l'hypothèse d'une opération ecclésiastique destinée à cacher une révélation gênante.

La puissance du récit de suppression vient précisément de ce qu'il prend des données historiques authentiques et les organise autour d'une causalité qui doit encore être démontrée. Pour certains, puisque le livre était ancien il devait donc être biblique. Il était utilisé, donc il était canonique. Il a ensuite cessé de circuler largement, donc il a été supprimé. Il a été conservé ailleurs, donc une institution occidentale aurait tenté de le cacher. Cette succession donne l'impression d'une démonstration alors que chacune de ses transitions exige un argument supplémentaire qui prouverait cette analyse, mais il n'y en a pas.

L'affirmation devient plus fragile encore lorsqu'on demande quelle institution aurait procédé à cette suppression. L'Église du IIe siècle ne possédait pas une administration mondiale capable de faire disparaître tous les manuscrits d'un livre. Les traditions chrétiennes étaient géographiquement dispersées et linguistiquement diverses. Si Hénoch avait réellement constitué une Écriture universellement reconnue des communautés chrétiennes, son retrait devrait normalement laisser des traces considérables : controverses, décisions, protestations, listes antérieures incluant clairement le livre et ensuite listes ultérieures l'excluant, ou témoignages

[56] Il serait bon de réitérer que 1 Hénoch, dans le canon de l'Eglise Ethiopienne, est un livre appartenant à l'ancien testament et non au nouveau, et qu'historiquement l'Eglise ne s'est prononcé que sur l'autorité des écrits appartenant au Nouveau Testament, puisque ceux de l'Ancien Testament faisaient déjà autorité dans le judaïsme.

explicites d'une mesure de suppression. Ce n'est pas l'histoire que les sources mentionnées racontent. Elles montrent plutôt un statut diversifié dès les premiers siècles.

Il ne s'agit pas d'affirmer que personne n'ait jamais déconseillé la lecture de 1 Hénoch. En revanche, les données historiques ne permettent pas de soutenir le récit, souvent répété aujourd'hui, selon lequel 1 Hénoch aurait appartenu au canon chrétien universel avant d'en être retiré par l'Église.

Cette distinction est essentielle pour le lecteur non spécialiste. Les expressions « caché », « supprimé » et « interdit » produisent une impression avant même que les preuves soient examinées. Une étude responsable doit donc demander systématiquement : supprimé par qui, quand, de quelle collection, et sur la base de quel document historique ? Tant que ces questions restent sans réponse, le langage de la suppression ne constitue pas une conclusion historique mais une interprétation de l'histoire.

9.1. Pourquoi le récit du « texte caché » exerce-t-il une telle attraction ?

Il existe enfin une dimension intellectuelle et pastorale que l'étude académique ne devrait pas négliger. Le récit du texte perdu possède une force particulière parce qu'il donne au lecteur l'impression de passer d'une connaissance religieuse ordinaire à une connaissance plus profonde. Les difficultés bibliques prennent soudain une cohérence nouvelle : Genèse 6 reçoit un récit complet, les Nephilim une histoire, les démons une origine, les anges rebelles des noms, le monde invisible une organisation plus détaillée. Lorsque cette découverte est accompagnée de l'idée que ces connaissances auraient été écartées de la tradition chrétienne, l'intérêt historique peut rapidement se transformer en sentiment de redécouverte d'une vérité oubliée, voire étouffée.

Le problème théologique commence lorsque la quantité de détails fournie par Hénoch devient elle-même une preuve implicite de son autorité. Une question biblique demeure ouverte ; Hénoch lui donne une réponse, et celle-ci paraît cohérente et en plus, elle est ancienne. On découvre ensuite que Jude connaît une tradition très proche et l'ensemble finit alors par sembler constituer la partie manquante du système biblique. Pourtant, aucune de ces étapes ne transforme logiquement l'information extrabiblique en révélation normative.[57]

[57] Il serait bon ici de transcrire une partie de l'article de Bruce Metzeger sur la formation du canon : « Critères de canonisation » : Diverses circonstances extérieures ont favorisé le processus de canonisation des livres du Nouveau Testament. L'émergence de sectes hérétiques possédant leurs propres écrits sacrés rendit impérieux pour l'Église de déterminer les limites du canon. De même, lorsque les chrétiens furent persécutés pour leur foi, il devint d'une importance capitale de savoir quels livres pouvaient être remis aux autorités impériales sans encourir la culpabilité de sacrilège, et lesquels ne le pouvaient pas.

Pour autant qu'il soit possible de le déterminer, le critère principal d'admission d'un écrit particulier comme sacré, autoritatif et digne d'être lu lors des assemblées cultuelles fut l'autorité apostolique. Cette exigence ne fut toutefois pas appliquée de manière restrictive, car dans le cas de deux Évangiles, la tradition d'un environnement et d'une association apostoliques (Marc avec Pierre, et Luc avec Paul) garantissait leur autorité. Parmi les autres critères de canonicité figuraient la question de l'harmonie générale d'un livre avec le reste du Nouveau Testament, ainsi que son acceptation et son usage continus dans les Églises, comme signe de sa valeur.

La lenteur avec laquelle furent fixées les limites définitives du canon témoigne du soin et de la vigilance des premiers chrétiens dans l'accueil réservé aux livres qui se donnaient pour apostoliques. Mais, si la réunion du Nouveau Testament en un seul volume fut lente, la

C’est précisément pourquoi la prochaine étape de notre enquête est indispensable. Nous devons maintenant quitter provisoirement la question historique du canon pour examiner les divergences internes de 1 Hénoch et ses différences avec le témoignage biblique. Si certains veulent attribuer au corpus une autorité inspirée, il ne suffit plus de montrer qu’il est ancien, intéressant ou cité. Il faut également examiner ce qu’il enseigne. Nous comparerons donc de manière systématique sa doctrine des Veilleurs, de l’origine des démons, du péché, du jugement, du Fils de l’homme, de la cosmologie et de l’histoire avec les données canoniques, en distinguant soigneusement une simple addition extrabiblique d’une véritable tension ou contradiction.

10. Les divergences entre 1 Hénoch et le témoignage biblique

Après avoir examiné la composition de 1 Hénoch, sa présence à Qumrân, son utilisation possible ou probable dans le Nouveau Testament et sa réception diverse dans le christianisme ancien, nous pouvons maintenant aborder une question plus directement théologique. Si l’on considère 1 Hénoch comme une œuvre religieuse ancienne, la présence de développements différents de ceux de la Bible ne pose en elle-même aucune difficulté particulière. Les textes juifs du Second Temple témoignent naturellement de réflexions, d’interprétations et de traditions diverses. En revanche, la situation change lorsque l’on affirme que 1 Hénoch constitue une révélation inspirée, qu’il devrait appartenir au canon biblique ou qu’il conserve des connaissances indispensables que l’Église aurait perdues. Une telle affirmation soumet légitimement son contenu à une comparaison beaucoup plus exigeante avec les textes canoniques.

Cette comparaison doit cependant éviter une apologétique facile. Une information absente de la Bible n’est pas nécessairement une contradiction avec la Bible. Si 1 Hénoch donne le nom d’un ange que la Bible ne nomme pas, le silence biblique ne suffit pas à démontrer que ce nom est faux. Mais le raisonnement inverse serait tout aussi incorrect : le fait qu’une information extrabiblique ne puisse être directement réfutée par l’Écriture ne permet pas de la transformer en information révélée. Entre contradiction et doctrine biblique existe une catégorie considérable que nous avons déjà rencontrée : celle du développement extrabiblique non confirmé par le canon. Cette catégorie est particulièrement importante pour 1 Hénoch, car une grande partie de son pouvoir explicatif vient précisément de ce qu’il répond à des questions auxquelles les textes bibliques ne répondent pas.

croyance en une règle de foi écrite fut, elle, primitive et apostolique. Lorsque, vers la fin du IVe siècle, les synodes et conciles ecclésiastiques commencèrent à promulguer des décrets relatifs au canon du Nouveau Testament, ils ne faisaient qu’entériner le jugement des chrétiens dispersés dans toute l’Église, qui étaient parvenus, par une perception intuitive, à discerner la valeur intrinsèque des divers livres. En un sens très fondamental, ni les individus ni les conciles n’ont créé le canon ; ils en sont plutôt venus à percevoir et à reconnaître la qualité auto-authentifiante de ces écrits, qui s’imposaient d’eux-mêmes comme canoniques à l’Église. » in https://theologymatters.com/articles/the-formation-of-the-new-testament-canon/

10.1. Le Livre des Veilleurs révèle-t-il vraiment le sens de Genèse 6 ?

La première divergence concerne l'ampleur même de l'interprétation de Genèse 6:1–4. Le texte canonique est remarquablement sobre. Les fils de Dieu prennent les filles des hommes, les Nephilim sont présents sur la terre, puis le récit conduit au constat de la corruption humaine et au déluge. 1 Hénoch 6–16 construit autour de ces quelques versets une histoire beaucoup plus détaillée : deux cents Veilleurs descendent, concluent un pacte, reçoivent des noms, s'unissent aux femmes, engendrent des géants, transmettent des connaissances interdites, sont jugés et emprisonnés, tandis que les esprits de leur descendance deviennent des esprits mauvais.

Il serait inexact de présenter chacun de ces éléments comme une contradiction avec la Genèse. Dans la plupart des cas, 1 Hénoch développe le récit très bref de Genèse 6:1-4 en y ajoutant des détails que le texte biblique ne donne pas. Cependant, ces ajouts ne sont pas anodins. Leur nombre, et surtout la fonction théologique qu'ils attribuent aux Veilleurs, modifient profondément la manière de comprendre le récit. La Genèse ne développe pas une doctrine des Veilleurs ; elle se contente d'évoquer les « fils de Dieu » sans leur donner le rôle central que leur confère 1 Hénoch dans l'origine et le développement du mal.[58] Une grande partie de ce que l'on associe aujourd'hui à cette doctrine : leur identité détaillée, leur organisation, leurs noms, leur serment, les connaissances interdites qu'ils transmettent, ainsi que plusieurs éléments concernant leur activité et leur jugement, provient du développement interprétatif attesté dans 1 Hénoch et dans des traditions ultérieures, et non du texte de Genèse lui-même. Dès lors, si l'on distingue rigoureusement ce que Genèse 6 affirme de ce que 1 Hénoch ajoute à son récit, une grande partie de la construction détaillée communément appelée « doctrine des Veilleurs » ne peut plus être présentée comme provenant directement de l'exégèse de Genèse 6:1–4. Elle dépend substantiellement d'une tradition interprétative postérieure.

La question n'est donc pas de savoir si l'auteur du Livre des Veilleurs avait le droit d'interpréter Genèse 6. Les Juifs anciens interprétaient naturellement leurs Écritures. La question est de savoir pourquoi cette interprétation particulière devrait devenir normative pour l'interprétation chrétienne. Son ancienneté constitue une donnée historique ; elle ne suffit pas à établir son inspiration.

10.2. Les démons sont-ils les esprits des Nephilim ?

Nous avons déjà rencontré l'un des exemples les plus significatifs en 1 Hénoch 15–16. Les esprits des géants morts deviennent des esprits mauvais qui demeurent sur la terre et affligent les humains. Cette explication donne au lecteur une origine relativement précise des démons et possède donc une puissance systématique considérable : elle permet de relier Genèse 6, les Nephilim et les nombreux exorcismes du Nouveau Testament dans un seul récit.

[58] Chose intéressante, le terme « veilleurs » dans la Bible, n'apparait que dans Daniel.

Le problème n'est pas que le Nouveau Testament enseignerait explicitement une origine différente. Il ne fournit simplement jamais cette explication. Jésus rencontre constamment des démons et des esprits impurs sans enseigner qu'ils sont les esprits des Nephilim morts. Les évangélistes ne l'expliquent pas davantage. Paul parle de démons, de principautés, de puissances et d'autorités spirituelles sans construire cette généalogie. L'Apocalypse décrit un monde surnaturel extraordinairement développé sans identifier les esprits mauvais aux âmes désincarnées des géants. En fait, c'est un processus constant dans la Bible, le mal y est dévoilé, mais jamais son origine. On ne sait pas, par exemple, d'où vient l'orgueil qui est monté dans le cœur de Lucifer (Ésaïe 14:12-15 et Ézéchiel 28:12-19 qui dit littéralement que *« l'iniquité a été trouvée chez toi »* – pour autant la bible ne donne jamais l'origine de cette iniquité).

Ce silence devient particulièrement significatif lorsque l'on prétend que la démonologie hénochienne était précisément la vision du monde que les auteurs du Nouveau Testament présupposaient. Une telle hypothèse reste possible comme reconstruction historique dans certains contextes ; elle ne doit cependant pas être présentée comme un fait établi simplement parce qu'elle explique les silences du Nouveau Testament. Si une doctrine doit recevoir son élément essentiel d'un texte extrabiblique parce que le Nouveau Testament ne le formule jamais, il faut au minimum la qualifier correctement : nous sommes devant une reconstruction fondée sur une tradition du Second Temple, et non devant un enseignement explicitement apostolique.

Cette distinction est d'autant plus importante que la Bible ne souffre d'aucun déficit de surnaturel. Le refus de l'origine hénochienne des démons n'oblige nullement à adopter une vision rationaliste du monde biblique. Jésus affronte réellement les puissances démoniaques ; Paul parle réellement du combat contre des puissances spirituelles ; l'Apocalypse décrit réellement des conflits célestes. Ce que la Bible ne fait pas, c'est fournir toutes les réponses que la curiosité théologique aimerait posséder concernant l'origine, la classification et l'histoire de ces êtres.

10.3. Azazel, Gadreel et la multiplication des agents de la corruption

Une autre tension apparaît lorsque l'on compare différentes parties du corpus hénochien elles-mêmes. Dans 1 Hénoch 8:1, Azazel reçoit une responsabilité particulièrement importante dans la transmission des armes, du travail des métaux, des ornements et d'autres pratiques associées à la corruption. Dans 1 Hénoch 69:6, en revanche, Gadreel est présenté comme celui qui égara Ève[59] et qui montra aux hommes les instruments de mort et les armes. Le texte attribue encore à d'autres figures la révélation d'autres secrets.

Il serait excessif d'appeler immédiatement cette variation une contradiction logique : plusieurs êtres peuvent évidemment participer à la diffusion de connaissances semblables. Mais ce phénomène correspond bien à ce que l'on attend d'un corpus dans lequel plusieurs traditions

[59] « Le nom du troisième est Gadreel : c'est celui qui montra toutes les plaies de mort aux fils des hommes, c'est lui qui séduisit Ève »

ont été développées et réunies. Il devient plus difficile à intégrer à la représentation populaire d'une révélation unique et homogène provenant directement du patriarche Hénoch.

La comparaison avec le récit biblique est encore plus instructive. Genèse 3 attribue la séduction d'Ève au serpent ; le Nouveau Testament identifie ou associe ultérieurement cette figure au diable et à Satan, notamment dans Apocalypse 12:9 et 20:2. Paul, en 2 Corinthiens 11:3. Il parle du serpent ayant séduit Ève, tandis que 1 Timothée 2:14 affirme qu'Ève fut séduite. Le canon ne donne jamais à cet agent le nom de Gadreel. L'affirmation de 1 Hénoch 69:6 appartient donc à une tradition que le texte biblique ne confirme pas.

Il faut ici éviter de résoudre trop rapidement la différence en affirmant que Gadreel pourrait simplement être un autre nom du serpent ou de Satan. Une telle harmonisation est possible à imaginer, mais le texte canonique ne la fournit pas. Notre rôle n'est pas de créer toutes les hypothèses susceptibles de préserver Hénoch d'une difficulté. Il est de constater exactement ce que disent les sources. La Bible parle du serpent et identifie ultérieurement le serpent ancien au diable et à Satan ; 1 Hénoch 69:6 introduit Gadreel dans le rôle de celui qui égara Ève. La relation entre ces deux traditions doit être démontrée si l'on veut les identifier, et non présupposée.

10.4. Ce que Genèse 4 dit… et ce que 1 Hénoch ajoute

Une divergence comparable concerne l'origine de certaines techniques. Genèse 4:20–22 attribue explicitement plusieurs développements culturels à des êtres humains : Jabal est associé à l'élevage, Jubal à la musique, et Tubal-Caïn au travail du bronze et du fer. Le texte biblique présente ces développements dans le cadre de la généalogie humaine.

1 Hénoch 8 adopte une autre perspective en attribuant à Azazel l'enseignement de la fabrication des armes et du travail des métaux, tandis que d'autres Veilleurs transmettent différentes connaissances interdites. Une fois encore, une harmonisation demeure possible : Tubal-Caïn aurait pu apprendre ou développer ce qu'une puissance céleste avait auparavant communiqué. Mais cette solution n'est présente ni dans la Genèse ni explicitement dans 1 Hénoch. Elle serait construite par le lecteur afin de faire coïncider les deux récits.

La différence théologique mérite davantage d'attention que la possibilité abstraite d'une harmonisation. Dans Genèse, le développement des techniques appartient à l'histoire humaine. Dans le Livre des Veilleurs, certains savoirs sont intégrés à une histoire de transgression céleste et de corruption. Ces deux présentations ne sont pas nécessairement contradictoires dans chaque détail, mais elles ne racontent pas la même théologie de l'origine de ces connaissances. Il serait donc injustifié de lire Genèse 4 comme si le texte présupposait silencieusement l'histoire d'Azazel.

10.5. Le problème du péché

Le problème de l'origine du mal doit être traité avec davantage de nuance. Une critique superficielle d'Hénoch pourrait affirmer que le livre attribue le péché aux anges tandis que la Bible l'attribue à l'homme. Cette formulation serait trop simple, parce que 1 Hénoch contient lui-même une affirmation très forte de responsabilité humaine : en 98,4, le texte affirme que le péché n'a pas été envoyé sur la terre, mais que l'être humain l'a produit lui-même. [60] Il faut cependant se garder de conclure trop vite que cette affirmation dissout la structure narrative des chapitres 6 à 16. Ces chapitres établissent une séquence causale explicite : le serment des Veilleurs sur l'Hermon (ch. 6), la transmission de savoirs interdits par Asaël (ch. 8), la violence des géants issus de ces unions (ch. 7), qui précède et conditionne la corruption du monde humain. Le passage en 98,4 ne revient jamais sur cette étiologie : il refuse seulement qu'on l'invoque comme excuse morale pour l'acte individuel du pécheur. Il y a donc, dans l'architecture du corpus, deux niveaux distincts : une origine du désordre moral externe et antérieure à l'homme, et une responsabilité qui reste pleinement imputable à l'intérieur de ce monde déjà corrompu. Cette structure ne trouve pas d'équivalent dans le récit biblique de la chute. En Genèse 3, rien ne précède ni ne conditionne l'acte d'Adam et Ève : la création est encore qualifiée de « très bonne » (Gn 1,31) au moment où ils transgressent, et aucune corruption préalable, d'origine céleste ou autre, ne vient s'interposer entre la création et leur faute. Paul radicalise cette absence d'échappatoire : « par un seul homme le péché est entré dans le monde » (Rm 5,12). La cause est un homme, non un ange, et en Romains 1:18-32, la propagation du péché parmi les nations ne procède pas d'une contamination reçue d'un monde spirituel déchu, mais d'un mécanisme de rétribution interne, Dieu « livrant » les hommes à leurs propres désirs en réponse à leur refus de reconnaître ce qui leur était pourtant manifeste (v. 24, 26, 28). Jacques va dans le même sens en écartant explicitement toute externalisation : « chacun est tenté, attiré et amorcé par sa propre convoitise » (Jc 1:14). La différence entre les deux corpus n'est donc pas seulement de degré, mais de structure : la responsabilité humaine, dans la Bible, n'est jamais placée en aval d'une corruption préalablement reçue, elle est première, immédiate, et non conditionnée par un événement extérieur à l'homme lui-même.

En revanche, le Livre des Veilleurs donne à la corruption angélique un rôle causal considérable dans la violence, les connaissances interdites et la présence des esprits mauvais. Le récit canonique de Genèse 3–6 reconnaît lui aussi une dimension surnaturelle au mal, notamment par l'intervention du serpent, mais insiste continuellement sur la responsabilité humaine. Genèse 6:5 concentre son diagnostic sur la méchanceté de l'homme et les pensées de son cœur. Dans le Nouveau Testament, Paul construit son grand exposé de l'entrée du péché et de la mort dans le monde autour d'Adam : « par un seul homme le péché est entré dans le monde,

[60] « … le péché n'a pas été envoyé sur la terre ; mais les hommes l'ont fait d'eux-mêmes… », on pourrait toutefois préciser que le texte ne parle que du péché « sur la terre »… Sur la terre, l'homme, selon 1 Hénoc trouve aussi son origine chez l'homme, mais il ne dit pas exactement comment il est arrivé par l'homme sur la terre.

et par le péché la mort » (Romains 5:12). En 1 Corinthiens 15:21–22, la mort est également reliée à Adam dans le contraste avec Christ.

Cela ne signifie pas que Paul nie toute activité satanique ou angélique dans l'histoire du péché. Il la reconnaît ailleurs. Mais lorsque l'apôtre construit sa théologie de la chute, de la mort et de la rédemption, son axe n'est pas celui du Livre des Veilleurs**.** Adam et Christ constituent les deux figures représentatives de son argument.

10.6. Les Paraboles d'Hénoch et le Fils de l'homme

La question de 1 Hénoch 71:14 appartient à une catégorie différente. Ici, nous ne sommes plus simplement devant une information supplémentaire que la Bible ne confirme pas. La forme éthiopienne transmise du texte adresse à Hénoch une déclaration qui l'identifie au « Fils de l'homme ». David Wilber a récemment consacré une étude détaillée à ce passage et, surtout, fournit les références précises des spécialistes sur lesquels repose son argument.[61]

Il faut préciser qu'une ancienne traduction de R. H. Charles évitait cette conclusion par émendation du texte. Cependant, Wilber documente que Charles reconnaissait lui-même la lecture éthiopienne et que des spécialistes ultérieurs, notamment Walck, John J. Collins, Nickelsburg et VanderKam, ont rejeté ou fortement contesté la correction proposée. [62]

Pour une évaluation chrétienne de 1 Hénoch, cette identification est difficile à banaliser.[63] Dans le Nouveau Testament, la figure eschatologique du Fils de l'homme est liée à Jésus-Christ. Les Paraboles d'Hénoch (37–71) contiennent, certes, des descriptions du Fils de l'homme. C'est une figure préexistante, choisie par le Seigneur des Esprits, investie d'une autorité de jugement (46,2-3 ; 48,2 ; 62,5). Elles qui peuvent paraître remarquablement proches de certains thèmes christologiques ; mais leur conclusion identifie finalement Hénoch lui-même à cette figure. En 71,14, l'ange s'adresse directement à Hénoch : « Tu es ce Fils de l'homme qui est né pour la justice. » Cette lecture à la deuxième personne, retenue par les traductions savantes actuelles (Hermeneia ; Nickelsburg-VanderKam), corrige la traduction classique de R. H. Charles (1912), qui rendait le passage à la troisième personne sur la base d'un passage supposément perdu ; hypothèse qu'aucune preuve manuscrite n'est jamais venue confirmer. Dès lors, il devient impossible d'utiliser uniquement les ressemblances thématiques comme preuve d'une prophétie chrétienne inspirée tout en laissant de côté l'identification finale.

---

[61] https://davidwilber.com/articles/who-is-the-son-of-man-in-enoch - Il cite Nickelsburg et VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82*, p. 328, selon lesquels le contexte de 71:14 conduit à lire l'expression comme le terme technique utilisé à travers les Paraboles. Il cite également Leslie W. Walck, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, p. 7, qui considère que le mouvement du récit conduit à l'identification d'Hénoch avec cette figure

[62] Wilber renvoie notamment à Collins, *The Apocalyptic Imagination*, p. 188, et à Nickelsburg et VanderKam, *1 Enoch 2*, p. 328.

[63] Dans un podcast sur youtube, "Paul's answer to "why was the law was given?" isn't what you think", à la minute 15:10, Michael Heiser reconnaît que le titre de fils de l'homme est attribué à Hénoch - https://youtu.be/K2s5PgzyoZI?is=UGEUjwA7UoWBgYbM

Il ne serait pas académique d'affirmer que ce passage « réfute tout le Livre d'Hénoch ». Une prudence méthodologique supplémentaire s'impose d'ailleurs : les Paraboles sont la seule grande section du corpus hénochique absente de Qumrân. Aucun fragment araméen n'en a été retrouvé, contrairement au Livre des Veilleurs, au Livre astronomique ou à l'Épître ; et leur datation reste disputée parmi les spécialistes, entre la fin du Ier siècle av. J.-C. et le Ier siècle apr. J.-C., certains chercheurs (Knibb) plaidant même pour une date postérieure à 70 apr. J.-C. Si cette dernière hypothèse s'avérait exacte – et elle demeure défendue dans la recherche actuelle, même minoritairement – la portée du texte change radicalement de nature. Il ne s'agirait plus d'une anticipation juive indépendante d'un titre que la tradition chrétienne aurait ensuite repris et appliqué à Jésus, mais d'un texte contemporain ou postérieur au Nouveau Testament qui revendiquerait pour la figure d'Hénoch la place christologique que l'Église confesse exclusivement pour Christ. Dans cette hypothèse, il ne s'agirait plus seulement d'un obstacle à la canonicité du texte, mais d'une substitution frontale de Jésus par Hénoch dans le rôle même du Fils de l'homme eschatologique ; ce qui rapprocherait ce texte, sur ce point précis, d'une position que la théologie chrétienne qualifierait sans détour d'hérétique, au même titre que toute autre christologie rivale niant l'unicité du Christ dans cette fonction.

La conclusion plus précise est néanmoins importante pour notre argument : les Paraboles ne peuvent pas être simplement présentées comme une prophétie extrabiblique transparente de Jésus-Christ. Leur propre développement littéraire doit être entendu jusqu'au bout. Si quelqu'un revendique pour elles une autorité inspirée comparable à celle des Écritures chrétiennes, l'identification d'Hénoch au Fils de l'homme devient alors une difficulté théologique sérieuse, et non un détail que l'on peut éliminer en ne citant que les passages les plus christologiquement suggestifs.

10.7. Le calendrier de 364 jours : importance historique et limites d’une prétention à la science révélée

Le Livre astronomique (1 Hénoch 72–82) constitue un autre test important, précisément parce qu’il est beaucoup moins utilisé dans les présentations populaires du livre. Il organise les mouvements du soleil et les variations de la durée du jour dans le cadre d’une année de 364 jours. Michał Jarosław Klukowski décrit ce système comme une année schématique et étudie son développement dans le Livre astronomique, les Jubilés et les textes calendaires de Qumrân.[64]

Les données astronomiques de 1 Hénoch présentent aussi des parallèles avec les traditions scientifiques du Proche-Orient ancien. Elles témoignent donc de l’environnement intellectuel dans lequel le Livre astronomique s’est développé, sans que leur complexité puisse être invoquée, à elle seule, comme preuve d’une origine surnaturelle.

[64] Michał Jarosław Klukowski, « The Tradition of the 364-Day Year in Second Temple Period Judaism », Verbum Vitae 35 (2019): 145–164 (traduction au moyen d’une application AI)

Cette observation ne diminue en rien l'intérêt historique du document. Elle devient toutefois pertinente devant une prétention plus forte à son inspiration scientifique. L'année tropique réelle est d'environ 365,242 jours ; un schéma de 364 jours possède des avantages calendaires évidents, notamment sa division exacte en cinquante-deux semaines, mais il ne correspond pas sans ajustement à l'année solaire réelle. La recherche sur les calendriers juifs anciens souligne justement leur diversité et leur caractère schématique.

Il serait donc méthodologiquement incohérent de traiter les passages concernant les Veilleurs comme une connaissance céleste littéralement révélée tout en reléguant les chapitres astronomiques au simple rang de cosmologie ancienne dès qu'ils deviennent difficiles à recevoir de la même manière. Si l'ensemble du corpus est revendiqué comme révélation divine perdue, l'ensemble de son contenu doit entrer dans l'évaluation de cette revendication.

10.8. Ce que l'on attend d'un corpus composite

Les variations internes de 1 Hénoch ne doivent pas être systématiquement exagérées en « contradictions » chaque fois que deux traditions diffèrent. Une œuvre composite peut naturellement conserver plusieurs perspectives, et le travail académique consiste précisément à en retracer l'histoire littéraire. Cette observation a toutefois une conséquence importante : ce qui est parfaitement normal pour un corpus pseudépigraphique composé et développé sur plusieurs siècles devient beaucoup plus difficile à expliquer si l'on prétend, à l'inverse, posséder une révélation unitaire rédigée par Hénoch lui-même avant le déluge.

La variation dans la répartition des responsabilités entre les anges en fournit un exemple ; la pluralité des explications du mal en fournit un autre. Les différentes fonctions attribuées à Hénoch au fil du corpus, les perspectives historiques propres aux Visions en songe, ou encore la théologie singulière des Paraboles témoignent, elles aussi, d'une histoire littéraire complexe. Il n'est pas nécessaire de transformer ces phénomènes en autant d'accusations : ce sont précisément le type de traits que l'on étudie, sans y voir de scandale, dans toute littérature ancienne composite.

C'est donc la revendication moderne, et non le texte lui-même, qui crée l'essentiel du problème. Présenté comme une collection de textes juifs apocalyptiques anciens, 1 Hénoch n'a rien de surprenant dans ses variations internes, car c'est au contraire ce qu'on attendrait d'un tel corpus. Mais si l'on affirme qu'il s'agit du livre du patriarche Hénoch lui-même, transmis comme révélation divine unitaire et injustement retiré de la Bible, alors ces mêmes phénomènes cessent d'être de simples curiosités philologiques : ils deviennent des données directement pertinentes contre cette reconstruction.

10.9. La Bible possède aussi des passages difficiles

À ce stade, une objection prévisible doit être examinée. La Bible elle-même contient des textes difficiles, des différences de perspective, des problèmes textuels et des passages dont l'interprétation fait débat. Pourquoi utiliser des difficultés d'Hénoch contre sa prétention à l'inspiration alors que les chrétiens acceptent des difficultés dans les livres canoniques ?

L'objection serait forte si notre argument consistait à dire : « Un livre qui comporte une difficulté ne peut pas être inspiré. » Mais ce n'est pas notre argument. La question est celle du statut historique préalable des deux collections. Les livres bibliques n'ont pas été reçus comme canoniques parce que les chercheurs modernes auraient d'abord démontré qu'ils ne contenaient aucune difficulté puis décidé de les ajouter à la Bible. Ils appartiennent à une histoire de reconnaissance comme textes normatifs et faisant autorité que nous avons commencée à examiner dans les chapitres précédents. 1 Hénoch, en revanche, est aujourd'hui proposé par certains comme un livre qu'il faudrait ajouter ou restituer au canon. Le poids de la preuve appartient donc à celui qui formule cette nouvelle revendication.

En d'autres termes, nous ne devons pas démontrer que chaque ligne d'Hénoch est fausse pour refuser sa canonicité. Cette exigence serait absurde. Un texte non canonique peut contenir une quantité considérable de vérité. La question est beaucoup plus simple : quelles raisons positives avons-nous de lui attribuer l'inspiration et l'autorité normative des Écritures ? Son ancienneté, sa présence à Qumrân, ses ressemblances avec certaines traditions bibliques et même son utilisation par Jude sont des données importantes ; nous avons déjà vu pourquoi aucune d'elles, prise isolément ou simplement additionnée aux autres, ne produit automatiquement cette conclusion canonique.

Cette manière de poser la question nous permet également de rester intellectuellement honnêtes. Nous n'avons pas besoin de chercher désespérément une erreur dans chaque chapitre d'Hénoch. Il suffit de laisser le livre être ce que les données historiques permettent de reconnaître : une collection ancienne, influente et théologiquement riche de traditions juives apocalyptiques. C'est celui qui veut transformer cette description historique en affirmation d'inspiration qui doit franchir la distance entre les deux.

11. Faut-il 1 Hénoch pour comprendre la Bible ?

Nous arrivons maintenant à ce qui constitue probablement le cœur apologétique de cette étude. La plupart des chrétiens qui utilisent abondamment 1 Hénoch ne demandent pas formellement qu'il soit ajouté à la Bible. Ils lui attribuent néanmoins une fonction qui peut devenir presque aussi importante : celle d'une clé herméneutique[65] nécessaire pour retrouver la véritable vision du monde des auteurs bibliques.

[65] Il convient de distinguer deux usages très différents de la littérature du Second Temple. Le premier consiste à l'utiliser comme un outil historique permettant d'éclairer le contexte dans lequel les auteurs bibliques ont écrit : elle peut aider à mieux comprendre le vocabulaire, certaines expressions, des débats contemporains, des courants de pensée, des pratiques religieuses, des attentes messianiques, l'arrière-plan

Le problème apparaît lorsque le contexte cesse d'être un témoin permettant d'éclairer les possibilités de sens et devient l'autorité qui détermine ce que l'auteur biblique devait nécessairement penser. Cette transition peut être presque imperceptible : on constate qu'une interprétation de Genèse 6 apparaît dans 1 Hénoch, on établit qu'elle est préchrétienne, on montre que Jude connaît une tradition hénochique, puis on conclut que cette interprétation constituait la vision du monde que Jude, Pierre, Jésus ou Paul partageaient nécessairement. À ce stade, le contexte historique ne sert plus seulement à lire le texte : il commence à fournir des doctrines que le texte canonique lui-même n'énonce pas.

Il faut donc poser une question méthodologique fondamentale : comment savons-nous ce que Paul croyait ? La littérature du Second Temple peut nous apprendre ce que certains Juifs de son époque croyaient et quelles interprétations circulaient. Mais lorsque nous voulons reconstruire la théologie propre de Paul, ses lettres doivent demeurer notre première source. Le judaïsme du Second Temple était suffisamment divers pour que l'on ne puisse pas choisir une littérature particulière, la déclarer représentative de « la vision juive du monde », puis la placer derrière chaque phrase du Nouveau Testament.

C'est ici que notre étude doit examiner avec attention l'influence de Michael Heiser. Son travail a rendu un service réel en rappelant à de nombreux lecteurs évangéliques que la Bible possède une dimension surnaturelle beaucoup plus riche que certaines lectures rationalisées ne l'avaient laissé percevoir. Mais la question qui nous intéresse n'est pas de savoir si Heiser était érudit ni si certaines de ses observations sont utiles ; elle est de savoir à quel moment une reconstruction du monde conceptuel du Proche-Orient ancien et du judaïsme du Second Temple commence à gouverner l'exégèse au lieu de la servir. Il nous semble que l'influence des travaux de Heiser est allée bien au-delà de ce qu'il aurait lui-même voulu [66]. Cette question mérite un

culturel, politique ou social, ainsi que la réception de certains passages de l'Ancien Testament dans le judaïsme de cette époque. Employée de cette manière, elle remplit une fonction comparable à celle de l'archéologie, des inscriptions, de Flavius Josèphe, de Philon ou des manuscrits de Qumrân : elle éclaire le monde de la Bible sans déterminer le sens de la révélation. Le second usage est tout autre. Il consiste à faire de cette littérature la clé herméneutique indispensable pour comprendre les Écritures, en affirmant que certains passages de la Bible ne peuvent être correctement interprétés qu'à la lumière d'Hénoch, des Jubilés ou d'autres écrits du Second Temple. Dans ce cas, ces textes ne servent plus seulement à éclairer le contexte ; ils commencent à fixer le sens des Écritures, à combler leurs silences, à fournir des doctrines que le texte canonique n'enseigne pas explicitement et, en pratique, à exercer une autorité interprétative qui dépasse leur statut historique. C'est précisément ce glissement méthodologique que nous remettons en question dans cette étude.

[66] Dans son article : “Revealing the Unseen Relam”, Rick Wadhlom critique en partie l’herméneutique de Michael Heiser. Il dit notamment : une « faille structurelle majeure du projet de Heiser concerne son utilisation de la littérature juive du Second Temple. Il utilise abondamment 1 Hénoch (en particulier le Livre des Veilleurs), les Jubilés, les manuscrits de la mer Morte (surtout les Cantiques de l'holocauste sabbatique, le Rouleau de la Guerre et 11QMelchisédeq), ainsi que des textes apparentés, comme si leur témoignage clarifiait et confirmait le sens des textes canoniques de l'Ancien Testament. Cette procédure n'est jamais défendue de manière adéquate sur le plan méthodologique et, lorsqu'on l'examine attentivement, elle s'avère être hermétiquement incohérente.

« Il y a deux usages défendables de la littérature du Second Temple dans l'interprétation biblique. Elle peut être utilisée comme témoignage de la manière dont les textes canoniques ont été reçus et développés à une période historique particulière, c'est-à-dire comme histoire de la réception. Elle peut également être utilisée comme arrière-plan pour éclairer l'univers conceptuel présupposé par les auteurs du Nouveau Testament, puisque ces auteurs écrivaient dans un contexte de Second Temple. Ce en quoi elle ne peut pas être utilisée de manière responsable (sans une justification méthodologique explicite), c'est comme une clé exégétique qui déverrouille ce que les textes de l'Ancien Testament ont toujours et originairement signifié. Heiser utilise constamment cette littérature à cette troisième fin, illégitime, confondant histoire de la réception et intention de l'auteur.

« La diversité historique du judaïsme du Second Temple aggrave ce problème. Heiser se réfère fréquemment au « judaïsme du Second Temple » comme s'il constituait une tradition cohérente qui élabore uniformément la vision du monde du conseil divin. Ceci est historiquement intenable. L'angéologie de 1 Hénoch diffère considérablement de celle de la communauté de Qumrân (malgré la présence de ce recueil parmi les découvertes de Qumrân), qui diffère de la tradition hellénisée de Philon, qui diffère des Sadducéens qui rejetaient la tradition angélologique développée, qui diffère de l'ambivalence profonde de la tradition rabbinique émergente envers la spéculation

chapitre entier, parce qu'elle touche directement aux « fils de Dieu », au conseil divin, aux puissances spirituelles et à la différence entre la reconstruction d'un environnement religieux ancien et la théologie normative des auteurs du Nouveau Testament.

12. Hénoch, outil ou autorité ?

La littérature du Second Temple est indispensable à l'étude historique du judaïsme ancien. Personne ne gagne à revenir à une lecture de la Bible qui ferait comme si les auteurs bibliques avaient écrit dans un vide culturel, linguistique et religieux. Les manuscrits de Qumrân, les écrits de Josèphe, Philon, les livres des Maccabées, les Jubilés, les Psaumes de Salomon et la littérature hénochienne nous permettent de mieux connaître les débats, les attentes et les catégories intellectuelles qui circulaient autour du monde du Nouveau Testament. La question n'est donc pas de savoir s'il faut lire cette littérature. La question est de déterminer quelle autorité interprétative nous lui accordons.

Cette distinction est essentielle pour comprendre le succès contemporain de 1 Hénoc. Le livre ne se contente pas de fournir des parallèles linguistiques ou historiques. Il propose des récits capables de combler certains silences du texte biblique. Genèse 6 mentionne les « fils de Dieu » sans développer leur histoire ; Hénoch raconte celle des Veilleurs. La Bible mentionne les Nephilim ; Hénoch développe leur violence et leur destinée. Les Évangiles rencontrent des démons sans expliquer leur origine ; Hénoch propose une généalogie des esprits mauvais. Deutéronome, les Psaumes et Daniel parlent d'êtres célestes et de puissances ; la littérature du Second Temple fournit des systèmes plus développés permettant de les organiser. Le lecteur éprouve alors facilement le sentiment que les pièces du puzzle viennent enfin de trouver leur place.

---

angélologique. Lorsque Heiser se réfère au judaïsme du Second Temple comme confirmant sa lecture, il sélectionne les courants de cette tradition qui confirment sa thèse et marginalise ceux qui la compliquent ou la contredisent.

« Le cas de 1 Hénoch est particulièrement instructif. Heiser s'appuie fortement sur le Livre des Veilleurs (1 Hénoch 1-36) comme développant et confirmant le cadre du conseil divin et des *elohim* déchus qu'il trouve dans Genèse 6 et Deutéronome 32. Mais 1 Hénoch n'est pas une exposition théologique directe de l'Écriture antérieure. C'est une réécriture sophistiquée de la tradition à des fins apocalyptiques et sectaires spécifiques. La littérature hénochienne fonctionnait, dans une mesure significative, comme une rivale du judaïsme émergent centré sur la Torah mosaïque à l'époque du Second Temple, offrant une cosmologie alternative, un calendrier alternatif et des revendications sacerdotales alternatives fondées sur la figure d'Hénoch plutôt que sur Moïse. Utiliser cette littérature comme une fenêtre transparente sur ce que les textes mosaïques signifiaient à l'origine n'est donc pas seulement problématique d'un point de vue chronologique ; cela importe un document théologiquement tendancieux avec son propre programme comme une clé explicative neutre. (…)

« L'herméneutique protestante exige que le sens de l'Écriture soit établi à partir de l'Écriture. Pour un projet ostensiblement évangélique, l'implication la plus sérieuse de ce modèle méthodologique concerne le principe canonique. L'herméneutique protestante, à tout le moins, exige que le sens de l'Écriture soit établi à partir de l'Écriture, les sources externes ne jouant qu'un rôle subordonné et illustratif. Dans le projet de Heiser, la logique fonctionne à plusieurs reprises en sens inverse : le cadre du conseil divin ne devient pleinement intelligible que lorsque 1 Hénoch et les Jubilés sont convoqués, et ces textes déterminent alors rétrospectivement ce que le texte canonique disait depuis toujours. Le texte canonique est effectivement pris en étau entre deux couches d'interprétation du Second Temple qui gouvernent son sens dans les deux sens. Il s'agit d'un écart significatif par rapport à toute herméneutique protestante historique, et cet écart est effectué sans reconnaissance ni défense. Dire cela ne signifie pas que de telles approches ne pourraient pas porter quelques fruits dans des possibilités interprétatives que les traditions ultérieures elles-mêmes ont peut-être obscurcies ou mal lues. Cela ne signifie pas non plus suggérer une forme de lecture obligatoire de l'Écriture pour les protestants … » ; Revealing the Unseen Realm: A Critical Assessment of the Hermeneutical and Textual Foundations of Michael Heiser's The Unseen Realm, in Pneuma Review ; https://pneumareview.com/revealing-the-unseen-realm/

Mais une explication plus détaillée n'est pas nécessairement une explication plus biblique. C'est précisément ici que la prudence herméneutique devient nécessaire. Le fait qu'un document ancien fournisse une réponse à une question laissée ouverte par l'Écriture ne signifie pas que cette réponse constituait l'information présupposée par l'auteur biblique. Il faut démontrer cette relation, texte par texte. Sans cette démonstration, le risque est d'importer dans le canon une théologie extérieure au canon, puis de retrouver dans la Bible ce que l'on y a soi-même introduit.

12.1. Le problème de « la vision du monde du Second Temple »

L'expression « vision du monde du judaïsme du Second Temple » doit elle-même être maniée avec prudence. Elle est utile lorsqu'elle désigne un environnement historique général[67]. Elle devient problématique lorsqu'elle donne l'impression qu'entre la reconstruction du Temple au VIe siècle av. J.-C. initiée par Zorababel après le retour de l'exil de Babylone et sa destruction en 70 apr. J.-C., les Juifs partageaient un système[68] théologique uniforme concernant les anges, les démons, le Messie, la résurrection, la prédestination, le calendrier, le Temple ou l'interprétation de la Torah.

Les sources démontrent exactement le contraire. Comme vu plus haut, le Nouveau Testament lui-même témoigne de divergences considérables au sein du judaïsme. Actes 23:8 rappelle que les Sadducéens niaient la résurrection ainsi que certaines réalités angéliques ou spirituelles que les Pharisiens confessaient. Les controverses concernant la résurrection dans les Évangiles confirment cette diversité. Qumrân témoigne de positions particulières concernant le calendrier, le Temple, la pureté et l'eschatologie. Philon interprète les Écritures dans un environnement intellectuel très différent. Josèphe décrit plusieurs courants du judaïsme de son époque. Parler de « la » vision du monde du Second Temple constitue donc une simplification réductrice, sinon une distorsion, face à la pluralité des traditions attestées.

Cette diversité entraîne une conséquence méthodologique importante. Découvrir une doctrine dans 1 Hénoch démontre que cette doctrine ou une forme de celle-ci circulait dans certains milieux juifs. Cela ne démontre pas que Paul la croyait, que Jésus l'enseignait, ou que les

[67] Dans son papier, Second Temple Jewish Exegesis: A Hermeneutical Approach to The New Testament ; Pablo D. Daut (2022) affirme que les auteurs du Nouveau Testament étaient des produits de leur environnement littéraire, ce qui rend l'étude du judaïsme du Second Temple précieuse pour reconnaître des thèmes et des pratiques partagés. Cependant, il met en garde contre un excès méthodologique, en soulignant que le Nouveau Testament doit en fin de compte être lu comme *sui generis* (unique) et selon ses propres termes, en tant que révélation reçue de Jésus-Christ.

[68] Sur ce point, l'approche de Heiser est difficilement tenable. La littérature du Second Temple ne présente pas une vision du monde unifiée, mais un éventail de positions théologiques, cosmologiques et anthropologiques souvent concurrentes. L'origine du mal est ainsi tantôt attribuée à la chute des anges (1 Hénoch 6–11 ; Jubilés 5), tantôt ramenée au libre arbitre humain (Siracide 15,11–20 ; Sagesse de Salomon 2,23–24). De même, l'eschatologie oscille entre l'attente d'une résurrection corporelle (Daniel 12,1–3 ; 2 Maccabées 7) et une rétribution immédiate dans le cadre de l'histoire présente (Psaumes de Salomon 2, 8-9). Le déterminisme radical de la Règle de la Communauté (1QS 3,13–4,26) côtoie une affirmation tout aussi ferme du libre arbitre chez Josèphe (*Guerre* 2,162–163) ou dans l'Ecclésiastique. Ces divergences ne sont pas accidentelles : elles reflètent des appartenances socioreligieuses et des courants de pensée distincts (pharisiens, sadducéens, esséniens, milieux apocalyptiques), dont la production littéraire respective témoigne d'un pluralisme théologique bien documenté. Voir en ce sens G. Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991 ; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids 2016 ; P. Perkins, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City 1984. Dès lors, parler d'*une* vision du monde du Second Temple, comme le fait Heiser, revient à gommer cette diversité pour imposer une grille de lecture unifiante qui ne correspond pas à l'état de la documentation.

destinataires d'une épître devaient nécessairement la connaître pour comprendre l'auteur. Pour franchir chacune de ces étapes, il faut produire des indices supplémentaires.

Autrement, une erreur historique devient possible : sélectionner une partie de la littérature du Second Temple, reconstruire à partir d'elle une « worldview juive », puis replacer cette reconstruction derrière le Nouveau Testament comme si elle constituait son arrière-plan obligatoire. L'arrière-plan commence alors à contrôler le premier plan.

12.2. Lire Michael Heiser avec discernement

Tout ceci conduit nécessairement à Michael S. Heiser, dont les travaux ont exercé une influence considérable dans certains milieux évangéliques. Il serait injuste de caricaturer son œuvre. Sa thèse de doctorat de 2004 portait précisément sur le conseil divin dans la littérature canonique et non canonique du judaïsme du Second Temple. Son résumé soutient que les références aux autres dieux et au conseil divin persistent dans les textes canoniques tardifs et dans la littérature non canonique de la période.[69]

Il faut également reconnaître l'un des mérites de son travail, et peut-être le plus important. Heiser a rappelé à un public évangélique parfois influencé par une lecture excessivement rationalisée que la Bible décrit un monde réellement surnaturel.[70] Anges, esprits, puissances, Satan et êtres célestes ne sont pas simplement des métaphores psychologiques. Sur ce point, le rappel est utile, mais s'il est vrai que des millions de chrétiens n'ont pas eu besoin de lire 1 Hénoch ni la littérature du second temple pour croire que ce monde spirituel existait bel et bien.

Mais ce mérite ne rend pas chaque élément de son système exégétique nécessaire, et encore moins normatif. On peut croire fermement à la réalité du monde surnaturel sans adopter la reconstruction du « conseil divin » de Heiser.[71] On peut reconnaître que *elohim* n'est pas toujours utilisé exclusivement pour YHWH sans accepter que tous les passages concernés constituent les pièces d'une administration céleste structurée telle que Heiser la reconstruit. On peut même

---

[69] Michael S. Heiser, The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature, Ph.D. diss., University of Wisconsin–Madison, 2004. - https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1092&context=fac_dis

[70] C'est en effet une raison pour lesquelles beaucoup de critiques favorables apprécient son travail. Une question que l'on pourrait toutefois se poser : « fallait-il donner autant de place à 1 Hénoc pour réaliser la réalité du monde surnaturel ? Au risque de tomber dans une dérive que l'on pourrait reprocher à Heiser, à savoir donner trop de poids à 1 Enoch et à la littérature du second temple, pour interpréter la Bible ? La bible ne se suffisait-elle pas ? N'oublions pas que Heiser a écrit un commentaire en deux volumes de 1 Hénoc : A Companion to the Book of Enoch: A Reader's Commentary, Vol I: The Book of the Watchers (1 Enoch 1-36) et « A Companion to the Book of Enoch, A Reader's Commentary, Vol II the Parables of Enoch (1 Enoch 37-71): 2; en tout, plus de 500 pages..

[71] D'après l'analyse menée par le professeur Charlie Trimm dans un podcast de Biola University, les critiques principales adressées à l'œuvre de Michael Heiser ne portent pas sur son orthodoxie, mais sur sa méthode et sa présentation. Le reproche fondamental est qu'Heiser utilise la littérature du Second Temple, en particulier le livre d'1 Hénoch, comme un filtre interprétatif normatif pour lire l'Ancien Testament, allant jusqu'à faire reposer des affirmations spécifiques (comme l'origine démoniaque des Nephilim) presque exclusivement sur ce texte extra-canonique. Cette approche est problématique car elle présuppose que les auteurs du Nouveau Testament partageaient l'ensemble de la théologie d'1 Hénoch, créant ainsi une circularité herméneutique où un écrit non canonique devient la clé de lecture obligatoire des Écritures. En outre, cette méthode engendre un sentiment de "connaissance secrète", laissant croire que les autres spécialistes cacheraient la vérité, alors qu'en réalité leur prudence reflète simplement un manque de données claires. Enfin, Heiser commet une erreur de systématisation excessive : il prend des idées plausibles (comme le conseil divin) et les applique de manière trop totalisante à des textes variés (la conquête de Canaan, la région de Bashan), transformant des possibilités intéressantes en certitudes exégétiques et faisant de ce cadre cosmique le centre d'une interprétation qui devrait rester plus nuancée et circonspecte. https://www.biola.edu/blogs/think-biblically/2025/the-unseen-realm-analysis-of-the-10-year-expanded-edition

accepter que le Psaume 82 décrive des êtres célestes plutôt que des juges humains sans être obligé d'adopter l'ensemble de son système.

C'est précisément la distinction dont notre étude a besoin : la critique de Heiser n'est pas une défense d'un christianisme désenchanté.[72] La question porte sur la reconstruction particulière qu'il fait du monde surnaturel biblique et sur le degré auquel la littérature extrabiblique intervient dans cette reconstruction.[73]

12.3. Le conseil divin selon Michael Heiser et la Bible

Le Psaume 82:1 constitue naturellement un texte central. Dieu se tient dans l'assemblée divine et juge au milieu des *elohim*. Job 1–2 décrit également des « fils de Dieu » se présentant devant YHWH. Job 38:7 place les fils de Dieu dans un contexte céleste. 1 Rois 22:19–23 présente Michée voyant YHWH sur son trône entouré de l'armée céleste. Daniel décrit des puissances angéliques telles que Michel et le « prince du royaume de Perse ». Il existe donc suffisamment de données bibliques pour affirmer que Dieu est entouré d'êtres célestes et qu'il les implique parfois dans l'accomplissement de ses desseins.

Mais il faut distinguer cette affirmation biblique relativement simple de la reconstruction beaucoup plus vaste d'un système de gouvernement cosmique. Dans son article de 2008, Heiser lit le Psaume 82 comme une assemblée de dieux sous l'autorité de YHWH et refuse l'interprétation qui réduit les elohim du psaume à des juges humains. Il soutient simultanément que cette pluralité reste compatible avec le monothéisme parce que YHWH est incomparable.[74]

[72] Nous utilisons le terme désenchanté dans le sens d'une absence de surnaturel

[73] Dans son excellent article : « The Divine Council », Christopher Kou, présente une des critiques les plus sérieuses à l'encontre de la thèse de Heiser sur le Conseil Divin. L'essentiel de la critique de Christopher Kou porte sur la méthode et l'ontologie de Heiser plutôt que sur l'existence même du conseil divin, qu'il reconnaît comme réel et biblique. Kou rejette l'approche herméneutique de Heiser consistant à lire l'Écriture à travers le filtre du Proche-Orient ancien, lui préférant une lecture canonique, apostolique et ecclésiale, estimant que Heiser a simplement échangé un filtre contre un autre plutôt que d'en éliminer un.

Sur le plan ontologique, Kou conteste la structure à trois niveaux que propose Heiser (YHWH / « fils de Dieu » / anges), dans laquelle « ange » ne serait qu'une catégorie fonctionnelle (comme un cahier de charge) et non ontologique, tandis qu'« elohim » désignerait tout être spirituel habitant le monde céleste. Il objecte d'abord que cette définition d'*elohim* comme « habitant du monde spirituel » est incohérente même selon les propres critères du Proche-Orient ancien invoqués par Heiser, puisque les dieux païens y sont conçus comme fondamentalement corporels et non purement spirituels. Il relève ensuite que l'usage biblique et post-biblique lui-même ne soutient pas cette hiérarchie à trois niveaux : la Septante traduit à la fois Deutéronome 32:8 (dans sa version qumrânienne) et Job 1:6 en rendant « fils de Dieu » par « anges de Dieu », tandis que le Targoum de Job 1:6 porte de son côté « fils des anges » ; preuve, selon Kou, que les traducteurs juifs assimilaient ces deux catégories plutôt que de les distinguer comme des rangs ontologiques séparés. Il propose donc de comprendre *elohim* non pas comme une catégorie d'être, mais fonctionnellement, comme désignant tout « membre du conseil », une notion englobant aussi bien les anges que certains humains (prophètes, juges), ce qui rend compte de l'ensemble des usages du terme sans recourir à la hiérarchie ontologique de Heiser.

Cette même prudence méthodologique conduit Kou à critiquer la lecture heiserienne des *nephilim* et de 1 Hénoch. Il reconnaît avec Heiser que 1 Hénoch n'est pas canonique, mais lui reproche de n'avoir posé aucun garde-fou clair sur ce qu'il faut accepter ou rejeter comme faisant autorité dans cet ouvrage, ce qui rend en pratique la distinction canonique/non-canonique sans effet réel ; il souligne aussi que l'usage que Jude et Pierre font de 1 Hénoch est limité et polémique, sans jamais mentionner l'union sexuelle entre anges et femmes ni la naissance de géants qui en résulterait. Enfin, Kou reproche à Heiser d'avoir insuffisamment exploité Hébreux 12, qui montre selon lui que l'accès au conseil céleste est déjà une réalité présente pour l'Église en Christ, et non une simple espérance future. Chrisopher Kou, Theopolis Institute, https://theopolisinstitute.com/conversations/the-divine-council/#_ftnref42

[74] Voir Michael S. Heiser, « Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible », texte en ligne: https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1276&context=lts_fac_pubs

Nous devons donc représenter Heiser correctement : il ne prétendait pas être polythéiste et rejetait explicitement l'idée que les catégories habituelles de polythéisme ou d'hénothéisme suffisent à décrire la conception biblique.

Cela étant établi, la question critique demeure entièrement légitime : la manière dont Heiser définit son système suffit-elle à déterminer comment ce système doit être classifié ? La réponse n'est pas nécessairement affirmative. Une position théologique peut être évaluée selon sa structure conceptuelle et non seulement selon l'étiquette choisie par son auteur.

12.4. La conception de Dieu chez Michael Heiser

C'est ici qu'apparaît la question de l'hénothéisme que nous avons déjà soulevée dans cette étude. Le terme doit être utilisé avec précision. Historiquement, l'*hénothéisme* peut désigner différentes configurations religieuses, mais il est fréquemment employé pour une conception reconnaissant plusieurs dieux tout en accordant une suprématie particulière ou un culte exclusif à l'un d'entre eux. La monolâtrie désigne plus précisément le culte exclusif d'une divinité sans nécessairement nier l'existence des autres.

Heiser refuse cette classification parce que les autres *elohim* ne sont pas, dans son système, des êtres comparables à YHWH. YHWH est incréé ; eux sont créés. Il est leur Créateur, non simplement le plus puissant parmi plusieurs êtres appartenant à la même espèce. Cette différence est essentielle et doit apparaître dans toute critique équitable de son travail. Il serait donc faux d'écrire simplement : « Heiser enseigne que YHWH est un dieu parmi d'autres exactement comme Zeus dans le panthéon grec. » Heiser, à maintes reprises a insisté que n'était pas sa position.[75]

Cependant, le malaise terminologique ne disparaît pas entièrement. Heiser maintient l'existence réelle d'une pluralité d'êtres qu'il accepte de désigner comme dieux/elohim, organisés dans une assemblée céleste sous l'autorité de YHWH. Sa thèse doctorale parle dès son résumé d'une « divine assembly of gods »[76] et défend la survivance du conseil divin dans les textes bibliques tardifs et dans la littérature non canonique du Second Temple.

[75] Reconnaissons toutefois, que selon Heiser : « Le terme « conseil divin » est utilisé par les spécialistes de l'hébreu et des langues sémitiques pour désigner l'armée céleste, le panthéon des êtres divins qui régissent les affaires du cosmos. » (https://www.thedivinecouncil.com/).

La terminologie choisie, elle-même pose problème. Dans son sens courant, un « panthéon » ne désigne pas simplement une assemblée d'êtres surnaturels, mais l'ensemble des dieux appartenant à une religion ou à une mythologie polythéiste. Par conséquent, lorsque Heiser définit le conseil divin biblique comme « le panthéon des êtres divins qui administrent les affaires du cosmos », le risque de confusion est inscrit dans la terminologie elle-même. Heiser n'entend certainement pas placer Yahvé sur le même plan ontologique que les autres membres du conseil ; au contraire, il insiste à plusieurs reprises sur son caractère unique en tant que Créateur et Souverain. Néanmoins, en décrivant le conseil céleste au moyen d'un terme conventionnellement associé aux systèmes polythéistes de dieux, il introduit précisément le cadre conceptuel dont ses explications ultérieures devront ensuite distinguer le texte biblique. La question n'est donc pas de savoir si Heiser professe personnellement le polythéisme ; ce n'est pas le cas ; mais si le terme « panthéon » constitue une catégorie appropriée, claire et pastoralement responsable pour décrire l'armée céleste de la Bible.

[76] Assembléée divine de dieux

C'est pourquoi, si l'on classe la structure du système plutôt que d'adopter la terminologie préférée de Heiser, la description de celui-ci comme une forme de « henothéisme hiérarchique » peut être défendue, à condition de définir immédiatement ce que l'on entend par cette expression. Elle ne doit pas signifier que Heiser niait l'unicité créatrice de YHWH ou autorisait le culte d'autres divinités. Elle désigne ici une structure dans laquelle plusieurs êtres véritablement qualifiés de dieux existent au sein d'un ordre hiérarchique dominé absolument par un Dieu suprême.

Heiser se considérait comme monothéiste et argumentait précisément contre l'idée que la reconnaissance de plusieurs elohim obligerait à classer la foi biblique comme polythéiste ou hénothéiste. Notre étude peut contester la suffisance de son auto-classification ; elle ne doit jamais lui attribuer une affirmation qu'il rejetait explicitement.

12.5. YHWH n'est pas le Zeus biblique

La comparaison avec Zeus permet de faire apparaître le problème, mais elle doit également être limitée. Dans la mythologie grecque, Zeus appartient lui-même au monde des dieux. Il possède une généalogie, il succède à Cronos, il entretient des relations avec d'autres divinités et sa suprématie s'exerce au sein d'un ordre divin dont il fait partie. Rien de comparable n'appartient au monothéisme biblique classique concernant YHWH. Le Dieu biblique ne devient pas souverain après avoir vaincu une génération divine antérieure. Il est le Créateur du ciel et de la terre, et les êtres célestes dépendent de lui.

Heiser maintient cette différence. La critique ne devrait donc pas prétendre qu'il transforme littéralement YHWH en Zeus.

Le problème est plus subtil. Pour un lecteur non spécialiste, l'accumulation des catégories : Dieu suprême, *elohim* subordonnés, conseil divin, attribution des nations à des êtres célestes, rébellion de certains membres de cette administration et conflits territoriaux spirituels ; tout cela peut produire une représentation fonctionnellement proche d'un panthéon hiérarchisé, même si la distinction Créateur-créature demeure théoriquement absolue. C'est précisément pourquoi le vocabulaire utilisé est important.

La question théologique n'est donc pas simplement : « Heiser croit-il en plusieurs créateurs ? » Évidemment non. La question est plutôt : la Bible exige-t-elle réellement que nous appelions "dieux" les êtres célestes et que nous organisions leurs différentes apparitions dans un conseil gouvernemental comparable à celui que reconstruit Heiser ?

Il ne suffit pas de montrer que cette reconstruction est possible. Il faut montrer qu'elle est exigée par les textes.

12.6. Les « fils de Dieu » forment-ils un conseil divin ?

La Bible utilise effectivement l'expression « fils de Dieu » dans des contextes qui peuvent désigner des êtres célestes. Nous l'avons déjà constaté en Job. Il serait donc inutile de construire notre critique de Heiser en niant cette donnée.

Mais l'identification d'êtres célestes comme « fils de Dieu » ne démontre pas à elle seule l'existence de toute la structure administrative que l'on peut ensuite reconstruire. Un roi terrestre peut être entouré de serviteurs sans que chaque mention d'un serviteur dans un document constitue une référence technique à son conseil gouvernemental. De même, l'existence d'une assemblée céleste dans certains textes ne permet pas automatiquement de réunir sous une seule institution tous les anges, fils de Dieu, *elohim*, princes et puissances rencontrés dans différents livres bibliques.

C'est ici qu'une lecture systématique peut dépasser les données individuelles. Les rapprochements peuvent être légitimes ; ils doivent simplement rester identifiables comme rapprochements. Lorsqu'une reconstruction devient tellement familière que chaque nouveau passage est automatiquement lu à travers elle, le système cesse progressivement d'être une conclusion et devient une prémisse.

12.7. Le Nouveau Testament reprend-il le système hénochien ?

C'est ici que la comparaison avec Paul devient particulièrement importante. Le monde de Paul n'est nullement désenchanté. Il parle d'anges, de démons, de principautés, d'autorités, de puissances, de dominations et de réalités « dans les lieux célestes ». Éphésiens 6:12 décrit explicitement le combat chrétien comme dépassant la chair et le sang pour concerner des puissances spirituelles mauvaises. Colossiens 1:16 affirme que trônes, dominations, principautés et autorités ont été créés par Christ et pour Christ. 1 Corinthiens 10:20 reconnaît la réalité démoniaque derrière le sacrifice idolâtre.

Paul possède donc largement les moyens de développer une théologie détaillée d'un gouvernement céleste si celle-ci est fondamentale à sa compréhension de l'Évangile. Pourtant, il ne construit pas la théologie de Heiser.

Il ne nous raconte pas que les démons sont les esprits désincarnés des géants. Il ne fait pas du péché des Veilleurs l'un des événements centraux de son anthropologie. Il ne construit pas Romains autour des trois rébellions de Genèse 3, Genèse 6 et Babel. Il ne présente pas explicitement les nations comme administrées par un conseil de dieux territoriaux dont la

rébellion expliquerait leur état spirituel. Son grand parallèle sotériologique est Adam-Christ, non Adam-Veilleurs-Babel-Christ.[77]

Cette différence ne démontre pas que chaque élément de la reconstruction de Heiser soit faux. Mais elle démontre quelque chose de plus pertinent : la reconstruction de Heiser ne peut pas simplement être identifiée à “la vision du monde de Paul” sans argument supplémentaire.

12.8. La littérature du Second Temple et le développement de la conception juive du monde surnaturel

Il serait toutefois excessif de tirer de ce qui précède la conclusion inverse et de considérer la littérature du Second Temple comme secondaire ou sans importance pour comprendre le développement des conceptions juives du monde surnaturel. Le fait que Paul ne développe pas le système du conseil divin reconstruit par Heiser ne signifie pas que les siècles séparant les textes les plus anciens de l’Ancien Testament du Nouveau Testament n’aient connu aucun développement significatif dans la manière de parler des êtres célestes, de Satan, des puissances spirituelles ou du conflit entre le monde visible et le monde invisible. Sur ce point, la littérature du Second Temple constitue au contraire un témoignage historique particulièrement précieux.

Une comparaison remarquable apparaît déjà à l’intérieur même du canon entre deux récits du même événement. En 2 Samuel 24:1, « la colère de l’Éternel » s’enflamme contre Israël et David est incité à procéder au dénombrement du peuple. Lorsque le même épisode est repris en 1 Chroniques 21:1, dans une œuvre postexilique, la formulation est sensiblement différente : « Satan se leva contre Israël, et il excita David à faire le dénombrement d’Israël. » L’auteur de 1 Chroniques reprend manifestement le récit de 2 Samuel 24 tout en modifiant précisément l’identité de celui qui incite David. Cette différence entre les deux versions est bien reconnue dans la recherche sur le passage. [78]

Une précision lexicale est toutefois nécessaire. Le terme hébreu שָׂטָן (*śāṭān*) apparaît en 1 Chroniques 21:1 sans article. Cette absence permet de comprendre le terme comme un nom propre, « Satan », et de nombreux exégètes ainsi que la plupart des traductions modernes l’interprètent effectivement ainsi. Elle ne suffit cependant pas à le démontrer, puisque *śāṭān* peut

[77] Heiser organise sa compréhension du monde surnaturel biblique autour de trois grandes rébellions. La première se produit en Éden (Genèse 3), avec la rébellion du serpent et de l’homme, et donc la chute de l’humanité ; la deuxième en Genèse 6:1–4, lorsque les « fils de Dieu », identifiés aux Veilleurs, transgressent l’ordre divin en s’unissant aux femmes et donnent naissance aux Nephilim ; la troisième est associée à Babel (Genèse 11 ; Deutéronome 32:8–9), lorsque les nations sont placées sous l’administration d’êtres célestes qui se corrompent ensuite et deviennent les puissances divines jugées notamment au Psaume 82. Ces trois rébellions constituent une structure importante de la lecture théologique proposée par Heiser dans *The Unseen Realm*.

[78] La question est discutée. De nombreux chercheurs et plusieurs traductions comprennent שָׂטָן en 1 Chroniques 21:1 comme le nom propre « Satan », l'absence d'article étant compatible avec cette lecture. D'autres, notamment Sara Japhet, Ryan E. Stokes et Geyser-Fouché/Chukwuka, considèrent qu'il s'agit encore d'un nom commun, « adversaire » ; certains identifient néanmoins cet adversaire comme un être céleste. Voir Ryan E. Stokes, « The Devil Made David Do It … or Did He? », *JBL* 128/1 (2009), 91–106 ; Ananda B. Geyser-Fouché et Ebele C. Chukwuka, « Tradition Critical Study of 1 Chronicles 21 », *HTS* 77/4 (2021).

également fonctionner sans article comme nom commun signifiant « adversaire ». Certains chercheurs comprennent donc ici Satan comme une figure personnelle déjà individualisée, tandis que d'autres y voient encore un « adversaire », humain ou céleste. Le contraste avec Job est intéressant : dans Job 1–2, הַשָּׂטָן (*haśśāṭān*), avec l'article, désigne littéralement « l'adversaire », probablement comme fonction ou titre plutôt que comme nom propre. La question de savoir si 1 Chroniques 21:1 constitue déjà la première occurrence biblique de « Satan » » comme nom propre demeure donc discutée.

Cette discussion ne modifie toutefois pas l'observation essentielle pour notre propos. Que *śāṭān* désigne déjà Satan comme personnage individualisé ou encore un adversaire céleste, le livre de Chroniques ne reproduit pas simplement la formulation de 2 Samuel 24:1. Là où Samuel place l'incitation de David dans le contexte immédiat de la colère de YHWH, Chroniques introduit un agent distinct qui « se lève contre Israël » et incite David au recensement. C'est précisément cette explicitation d'une agence intermédiaire qui nous intéresse ici, davantage que la question de savoir à quel stade exact de son développement se trouve déjà la figure de Satan.

Il serait également imprudent de transformer cette différence en opposition théologique entre les deux livres, comme si l'auteur de Chroniques avait simplement corrigé une conception primitive devenue embarrassante. Les deux récits peuvent être compris comme décrivant le même événement à des niveaux différents de causalité : Dieu demeure le juge souverain d'Israël, tandis qu'un agent hostile peut constituer une cause intermédiaire de l'événement. Cette distinction entre causalité ultime et causalité intermédiaire a d'ailleurs été proposée dans l'interprétation de ces textes.[79] Ce qui importe ici pour notre enquête est moins de résoudre toutes les difficultés théologiques du passage que d'observer une différence réelle dans la manière dont l'action est racontée : le récit de Chroniques rend visible un agent que le récit parallèle de Samuel ne nommait pas.

Cette observation ne permet évidemment pas, à elle seule, d'établir une histoire complète du développement du concept juif de Satan. La datation de certains autres textes susceptibles d'entrer dans la comparaison, notamment Job, demeure discutée. Le livre de Job est néanmoins instructif sur le plan conceptuel : Dieu demeure souverain sur les événements, mais le lecteur est introduit dans une scène céleste où הַשָּׂטָן (*haśśāṭān*), « l'adversaire » ou « l'accusateur », agit comme un personnage distinct, conteste l'intégrité de Job et reçoit des limites précises à son action. Il faut d'ailleurs noter la différence grammaticale : contrairement à 1 Chroniques 21:1, Job emploie le terme avec l'article, ce qui peut désigner une fonction ou un titre plutôt qu'un nom propre.

[79] Pour l'interprétation distinguant causalité ultime et causalité intermédiaire, voir Paul J. Kissling, « The Near-Sacrifice of Isaac: Monstrous Morality or Richly Textured Theology? », dans M. Daniel Carroll R. et J. Blair Wilgus (dir.), *Wrestling with the Violence of God*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, p. 15–30. L'auteur rapproche notamment 1 Chroniques 21 de la manière dont Jubilés introduit Mastema dans le récit de l'épreuve d'Abraham.

Daniel ouvre encore davantage le rideau sur la relation entre le monde visible et le monde invisible. Dans Daniel 10, les événements politiques possèdent une dimension céleste qui n'est plus seulement suggérée. Le « prince du royaume de Perse », le « chef de Javan » et Michel interviennent dans un conflit dont les dimensions terrestre et céleste semblent étroitement imbriquées. L'identification précise des « princes » de Perse et de Grèce demeure discutée ; Tim Meadowcroft, par exemple, souligne que le texte entretient une remarquable perméabilité entre les réalités terrestres et célestes et que ces figures peuvent difficilement être enfermées dans nos catégories modernes.[80] Même avec cette prudence, Daniel témoigne incontestablement d'une cosmologie apocalyptique dans laquelle les événements des royaumes terrestres sont mis en relation avec une réalité céleste.

Il faut cependant éviter de transformer ces observations en une évolution simple et rectiligne allant d'une religion israélite peu surnaturelle vers un judaïsme progressivement plus surnaturel. Une telle reconstruction serait fausse dès le départ. Les Écritures d'Israël connaissent déjà les messagers de Dieu, l'armée céleste, les chérubins, les séraphins et différentes scènes célestes. Le surnaturel n'apparaît donc pas soudainement à l'époque perse ou hellénistique. Dans certains courants du judaïsme ultérieur, on assiste plutôt à une explicitation, à une diversification et, parfois, à une systématisation beaucoup plus poussées de réalités surnaturelles pourtant déjà attestées dans les Écritures d'Israël.

La comparaison entre Genèse 6:1–4 et le Livre des Veilleurs en constitue probablement l'exemple le plus spectaculaire. Genèse consacre seulement quelques versets aux « fils de Dieu », aux filles des hommes et aux Nephilim. Le texte demeure extrêmement sobre sur l'identité précise de ces êtres, leur nombre, leur organisation, leurs motivations et les conséquences détaillées de leur transgression. Le Livre des Veilleurs développe au contraire ces quelques données en une vaste narration : les êtres célestes deviennent les Veilleurs rebelles, certains reçoivent des noms, leur nombre est précisé, leur serment est associé au mont Hermon, différentes formes de connaissances interdites leur sont attribuées, leur jugement est longuement décrit et une explication particulière de l'origine des esprits mauvais est développée à partir de la mort de leur descendance. Annette Yoshiko Reed montre précisément comment le Livre des Veilleurs combine et développe les données extrêmement brèves concernant Hénoc en Genèse 5:21–24 et les « fils de Dieu » de Genèse 6:1–4 dans une construction apocalyptique beaucoup plus élaborée.[81]

Archie T. Wright a étudié plus spécifiquement cette trajectoire dans *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*. Son analyse est particulièrement pertinente pour notre propos : il considère que le caractère peu spécifique de Genèse 6:1–4 a

[80] Tim Meadowcroft, « Who are the Princes of Persia and Greece (Daniel 10)? Pointers Towards the Danielic Vision of Earth and Heaven », *Journal for the Study of the Old Testament* 29/1 (2004), p. 99–113. https://doi.org/10.1177/030908920402900105

[81] Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, spécialement chap. 1, « Angelic Descent and Apocalyptic Epistemology: The Teachings of Enoch and the Fallen Angels in the Book of the Watchers », p. 24–57. https://doi.org/10.1017/CBO9780511499104.004

ouvert un espace interprétatif dans lequel des auteurs juifs ultérieurs ont développé une étiologie beaucoup plus détaillée des esprits mauvais. Il accorde ainsi à l'interprétation de Genèse 6 dans 1 Hénoch 6–16 une place importante dans le développement de la démonologie du judaïsme du Second Temple.[82]

Ce phénomène dépasse largement 1 Hénoch. Les manuscrits de la mer Morte montrent eux aussi plusieurs développements démonologiques qui adoptent, adaptent ou reconfigurent des conceptions attestées dans le Livre des Veilleurs. Bennie H. Reynolds III souligne précisément la diversité avec laquelle les notions relatives aux esprits mauvais ont été reçues et redéployées dans les textes de Qumrân.[83] Cela confirme simultanément deux choses importantes pour notre enquête : certaines traditions hénochiennes ont effectivement exercé une influence, mais elles n'ont pas simplement produit une cosmologie uniforme reproduite à l'identique par tous les courants juifs.

Il serait donc historiquement incorrect de parler de « la » vision surnaturelle du judaïsme du Second Temple comme s'il existait un système commun parfaitement défini. Les traditions apocalyptiques, les textes associés à Qumrân, les écrits hénochiens, les Jubilés, Philon, Josèphe et les différents courants connus du judaïsme ancien ne présentent pas tous la même angélologie, la même démonologie ou la même cosmologie. Même lorsqu'une tradition hénochienne était connue, sa réception pouvait être sélective. Reed observe ainsi que certaines traditions concernant la chute et le châtiment des anges ont circulé plus largement que certains détails spécifiques concernant les enseignements corrupteurs attribués aux Veilleurs.[84]

Cette diversité ne diminue pourtant pas l'importance historique de ces littératures. Elle permet au contraire de les considérer comme les témoins d'un vaste travail d'interprétation des Écritures d'Israël. Des passages relativement courts ou énigmatiques suscitaient des questions auxquelles différents auteurs cherchaient à répondre. Qui étaient exactement les « fils de Dieu » de Genèse 6 ? Quelle était l'origine des esprits mauvais ? Comment comprendre les puissances associées aux nations ? Quelle était la structure du monde angélique ? Comment expliquer l'activité d'agents hostiles tout en maintenant la souveraineté de Dieu ? Les littératures du Second Temple peuvent être considérées, à cet égard, comme un véritable laboratoire d'interprétation du monde invisible.

Il serait néanmoins difficile de démontrer que ces écrits ont, à eux seuls, causé le développement de la conscience juive du surnaturel. La relation a probablement fonctionné dans plusieurs directions. Ces textes témoignent de préoccupations déjà présentes dans les

[82] Archie T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*, 2e éd. révisée, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. Wright étudie précisément la trajectoire allant du caractère peu développé de Genèse 6:1–4 aux constructions démonologiques de la littérature juive ultérieure. https://doi.org/10.1628/978-3-16-157496-2

[83] Bennie H. Reynolds III, « Understanding the Demonologies of the Dead Sea Scrolls: Accomplishments and Directions for the Future », *Religion Compass* 7/4 (2013), p. 103–114. https://doi.org/10.1111/rec3.12038

[84] Annette Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*, notamment chap. 4, « The Parting of the Ways? Enoch and the Fallen Angels in Rabbinic Judaism and Early Christianity ». Reed montre notamment la réception sélective des traditions relatives aux anges déchus dans les textes juifs et chrétiens anciens. https://doi.org/10.1017/CBO9780511499104.007

communautés qui les ont produits ; ils les développent, les organisent et les transmettent ; et leur circulation a pu, à son tour, contribuer à diffuser certaines de ces représentations. Il est donc historiquement plus prudent d'affirmer que la littérature du Second Temple atteste et participe à une intensification de la réflexion sur le monde surnaturel, plutôt que de lui attribuer à elle seule l'origine de cette évolution.

Cette perspective permet également de comprendre pourquoi le monde surnaturel apparaît avec tant de naturel dans le Nouveau Testament. Lorsque Jésus parle de Satan, chasse les démons ou évoque les anges, le lecteur du Ier siècle n'entre pas soudainement dans un univers conceptuel apparu avec le christianisme. Lorsque Paul parle des principautés, des autorités, des puissances, des dominations et des trônes, il s'exprime dans un environnement juif où les réflexions concernant les réalités célestes et démoniaques avaient connu des développements considérables au cours des siècles précédents. La recherche consacrée aux rapports entre 1 Hénoch et le Nouveau Testament étudie précisément ces domaines – démonologie, angélologie, cosmologie, christologie et traditions apocalyptiques – tout en distinguant différentes formes possibles de relation : réminiscence, allusion, intertextualité ou appartenance à un environnement socioreligieux commun.[85]

C'est ici qu'il faut reconnaître plus pleinement l'une des contributions importantes de Michael Heiser. Son insistance sur la littérature du Second Temple ne doit pas être réduite à une fascination pour des textes extrabibliques. Sa thèse doctorale de 2004, *The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature*, cherchait précisément à démontrer la persistance de conceptions relatives au conseil divin dans les textes canoniques tardifs et les écrits non canoniques du judaïsme du Second Temple. Heiser contestait ainsi les reconstructions selon lesquelles la croyance en une pluralité d'êtres célestes aurait simplement disparu avec l'affirmation du monothéisme postexilique.[86]

Sous cet angle, son travail soulève une question historique légitime. Les catégories surnaturelles rencontrées dans le Nouveau Testament ne surgissent pas dans un vide culturel. Les textes du Second Temple peuvent nous aider à comprendre comment certains Juifs du Ier siècle concevaient le monde invisible, quelles interprétations étaient disponibles et quelles associations certains lecteurs pouvaient éventuellement établir en rencontrant le langage des anges, des démons et des puissances. Ce constat constitue un argument sérieux en faveur de l'étude de 1 Hénoch, de Qumrân et des autres témoins pertinents du judaïsme ancien.

---

[85] Loren T. Stuckenbruck et Gabriele Boccaccini (dir.), *Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, Early Judaism and Its Literature 44, Atlanta, SBL Press, 2016. L'ouvrage rassemble précisément des études sur les rapports entre les traditions Hénochiennes et les Évangiles dans les domaines de la démonologie, de l'angélologie, de la cosmologie et de la christologie. https://doi.org/10.2307/j.ctt1ffjp3z

[86] Michael S. Heiser, *The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature*, Ph.D. diss., University of Wisconsin–Madison, 2004. Le résumé de la thèse formule explicitement son argument en faveur de la survivance du conseil divin dans les textes canoniques tardifs et non canoniques du Second Temple. https://digitalcommons.liberty.edu/fac_dis/93/

Il faut même reconnaître que certains chercheurs vont beaucoup plus loin que cette formulation prudente. Emma Wasserman, par exemple, soutient que les « principautés et puissances » de 1 Corinthiens 15:23–24 doivent être comprises comme une armée subordonnée de divinités des nations et rapproche explicitement Paul d'Ésaïe 24, de Daniel 10, du Livre des Veilleurs et de l'Apocalypse animale de 1 Hénoch.[87] Cette lecture constitue une objection sérieuse à toute tentative de séparer trop rapidement les puissances pauliniennes des cosmologies juives antérieures. Elle démontre au minimum qu'une continuité entre certaines traditions du Second Temple et Paul peut être défendue académiquement et mérite donc d'être examinée plutôt que simplement écartée.

Paul et les puissances : continuité surnaturelle ou continuité du système ?

La question décisive n'est cependant pas seulement de savoir quelles conceptions circulaient dans l'environnement de Paul, mais ce que Paul lui-même affirme lorsqu'il parle du monde invisible. Sur ce point, ses lettres ne laissent aucun doute quant à la réalité du surnaturel. Paul connaît Satan, les démons, les anges et différentes catégories de puissances célestes. Il emploie notamment les termes *ἀρχαί* (*archai*, principautés), *ἐξουσίαι* (*exousiai*, autorités), *δυνάμεις* (*dynameis*, puissances), *κυριότητες* (*kyriotētes*, dominations) et *θρόνοι* (*thronoi*, trônes). La question n'est donc nullement de savoir si Paul aurait abandonné la conception surnaturelle du monde qui caractérisait son environnement juif. Il s'agit plutôt de déterminer si ces catégories pauliniennes présupposent nécessairement la reconstruction particulière du conseil divin proposée par Heiser.

Un premier texte particulièrement important se trouve en 1 Corinthiens 8–10, précisément parce que Paul y rencontre plusieurs thèmes associés à Deutéronome 32. En 1 Corinthiens 8:4, il affirme qu'« une idole n'est rien dans le monde » (Segond 21) et qu'« il n'y a qu'un seul Dieu ». Quelques versets plus loin, il reconnaît cependant l'existence de ceux qui sont appelés « dieux », *λεγόμενοι θεοί* (*legomenoi theoi*), « soit dans le ciel, soit sur la terre », tout en confessant : « pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père [...] et un seul Seigneur, Jésus-Christ » (1 Co 8:5–6). Puis, en 1 Corinthiens 10:20, lorsqu'il revient sur les sacrifices païens, Paul affirme que « ce qu'on sacrifie, on le sacrifie à des démons, et non à Dieu ». Le rapprochement avec Deutéronome 32:17 est particulièrement important, puisque ce texte affirme qu'Israël « sacrifia à des démons qui ne sont pas Dieu ». L'allusion est renforcée quelques versets plus loin par le thème de la jalousie divine en 1 Corinthiens 10:22, lui-même caractéristique du contexte de Deutéronome 32.

Paul connaît donc parfaitement le passage qui occupe une place centrale dans la reconstruction de Heiser et reconnaît derrière l'idolâtrie une réalité spirituelle véritable. Pourtant, lorsqu'il mobilise Deutéronome 32 dans ce contexte, il ne raconte pas l'histoire que Heiser reconstruit à partir de ce chapitre. Il ne dit pas que ces démons sont les *elohim* autrefois chargés

[87] Emma Wasserman, « Gentile Gods at the Eschaton: A Reconsideration of Paul's "Principalities and Powers" in 1 Corinthians 15 », *Journal of Biblical Literature* 136/3 (2017), p. 727–746. Wasserman rapproche explicitement les puissances de 1 Corinthiens 15 d'Ésaïe 24, Daniel 10, du Livre des Veilleurs et de l'Apocalypse animale. https://doi.org/10.15699/jbl.1363.2017.290006

par Dieu d'administrer les nations ; il ne les identifie pas aux « fils de Dieu » de Deutéronome 32:8 ; il ne les présente pas comme les anciens membres rebelles d'un conseil divin ; il ne relie pas explicitement leur rébellion à Babel ou au jugement du Psaume 82. Son argument est beaucoup plus directement pastoral et christologique : la participation au culte idolâtre met réellement les croyants en communion avec des puissances démoniaques et se trouve donc incompatible avec la communion au Seigneur.

Galates 4 apporte un élément supplémentaire. Paul rappelle aux Galates qu'avant de connaître Dieu, ils étaient « asservis à ceux qui, par nature, ne sont pas des dieux » (*τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*, {*ois physei mē ousin theois}* Ga 4:8). Il les avertit ensuite contre un retour aux « faibles et pauvres rudiments » (*στοιχεῖα*, {stoicheia} Ga 4:9). L'interprétation exacte des *stoicheia* demeure notoirement discutée : principes élémentaires, éléments cosmiques, puissances spirituelles ou réalités religieuses fondamentales ont été proposés. Il serait donc imprudent d'utiliser ce passage comme preuve d'une cosmologie précise. Une chose demeure néanmoins remarquable : lorsque Paul évoque les réalités que les païens servaient comme des dieux, son intérêt n'est pas d'en reconstruire la position dans une administration céleste. Il leur refuse le statut divin « par nature » et situe désormais le croyant dans une relation entièrement nouvelle avec Dieu par l'adoption filiale en Christ.

Colossiens 1:16 est encore plus significatif pour notre enquête, car Paul y rassemble plusieurs de ses principales catégories célestes : « trônes », « dominations », « principautés » et « autorités ». Le texte ne permet pas de considérer toutes ces puissances comme mauvaises : elles appartiennent à « toutes choses » créées en Christ, par lui et pour lui. Paul reconnaît donc un monde céleste différencié, mais il n'en fournit ni la généalogie, ni les territoires, ni les fonctions administratives précises. Son mouvement théologique est différent : quelles que soient ces puissances, leur origine et leur finalité se trouvent en Christ. Quelques versets plus loin, lorsqu'il traite de puissances hostiles, il affirme que Christ est « le chef de toute domination et de toute autorité » (Col 2:10), puis qu'il a « dépouillé les dominations et les autorités » et les a publiquement livrées en spectacle dans son triomphe (Col 2:15). La cosmologie n'est donc pas supprimée ; elle est radicalement recentrée sur la création, la suprématie et la victoire du Christ.

Éphésiens confirme cette orientation. Le Christ ressuscité est placé « au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité, et de tout nom qui se peut nommer » (Ep 1:21). En Éphésiens 3:10, les « dominations et les autorités dans les lieux célestes » sont présentées comme destinataires de la manifestation de la sagesse de Dieu par l'Église. Enfin, Éphésiens 6:12 fournit probablement le texte paulinien le plus fort en faveur d'une conception personnelle et structurée des puissances hostiles : « nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes ». Il serait difficile de réduire ce langage à de simples structures politiques, sociales ou psychologiques. Le combat chrétien possède bien, pour Paul, une dimension cosmique et surnaturelle.

Mais même dans ce passage, qui offrirait pourtant à Paul l'occasion idéale de l'expliquer, rien n'identifie explicitement ces puissances aux « fils de Dieu » de Deutéronome 32, à des membres rebelles du conseil divin, à des divinités territoriales autrefois chargées par YHWH d'administrer les nations ou aux êtres jugés dans le Psaume 82. Cette identification peut être reconstruite par une lecture intertextuelle associant Deutéronome 32, le Psaume 82, Daniel 10 et certaines traditions du Second Temple. Mais elle ne doit pas être confondue avec ce que Paul affirme explicitement.

Cette distinction est importante parce que Paul ne paraît nullement manquer de vocabulaire lorsqu'il veut parler du monde invisible. Ses lettres mentionnent les anges, les démons, Satan, les esprits, les trônes, les dominations, les principautés, les autorités et les puissances. Il connaît également Deutéronome 32 et peut l'utiliser dans une discussion portant précisément sur l'idolâtrie et les réalités spirituelles qui lui sont associées. Son silence concernant l'architecture particulière du conseil divin ne prouve évidemment pas qu'il l'ignorait ou qu'il la rejetait. Mais, inversement, ce silence ne permet pas de considérer la reconstruction du conseil divin proposée par Heiser comme une composante établie de la théologie de Paul sans démontrer, à partir des textes pauliniens eux-mêmes, que Paul partageait effectivement cette conception.

Ce qui apparaît explicitement dans ses lettres est plutôt une profonde reconfiguration christologique du monde surnaturel. Paul s'intéresse moins à fournir une cartographie détaillée du monde céleste qu'à établir la relation de toutes les puissances avec Christ : elles ont été créées par lui et pour lui (Col 1:16) ; il est élevé au-dessus d'elles (Ep 1:20–21) ; les puissances hostiles ont été vaincues par lui (Col 2:15) ; et toute domination, toute autorité et toute puissance opposée sera finalement réduite à l'impuissance lorsque Christ remettra le Royaume au Père (1 Co 15:24–28). Le monde surnaturel demeure donc pleinement réel, mais son centre de gravité est désormais la seigneurie universelle du Christ.

Il serait ainsi tout aussi excessif de couper Paul de son environnement juif que de reconstruire sa cosmologie en remplissant automatiquement ses silences avec les développements de cet environnement. La littérature du Second Temple nous permet de connaître les options cosmologiques disponibles autour de lui ; les lettres de Paul doivent demeurer notre seule source lorsqu'il s'agit de déterminer celles qu'il adopte, transforme ou laisse de côté. La continuité du vocabulaire surnaturel et de certaines représentations ne suffit donc pas, à elle seule, à démontrer la continuité de tout un système.

Mais cette concession historique rend précisément nécessaire une distinction supplémentaire. Expliquer le développement d'une question ne revient pas à établir la vérité de chacune des réponses qui lui ont été données**.** Le Livre des Veilleurs peut témoigner de la manière dont certains Juifs ont interprété Genèse 6 sans que les deux cents Veilleurs, leurs noms, leur serment sur l'Hermon ou l'origine hénochienne des démons deviennent pour autant le contenu implicite de Genèse 6. De même, l'existence de traditions concernant des puissances célestes

associées aux nations peut éclairer le contexte dans lequel Paul parle des principautés et des autorités sans démontrer automatiquement que ses *ἀρχαί* et ses *ἐξουσίαι* (archai, exousiai**)** sont les anciens membres rebelles d'un conseil d'*elohim* auxquels les nations auraient été confiées après Babel.

C'est précisément ici que la différence entre arrière-plan historique et clé herméneutique devient décisive. L'arrière-plan nous renseigne sur les questions posées, les interprétations disponibles, les concepts qui circulaient et les associations qu'un auditeur ancien pouvait éventuellement établir. La clé herméneutique accomplit une opération beaucoup plus ambitieuse : elle détermine ce que le texte biblique signifie en important dans ses silences des éléments provenant d'autres textes. La première démarche appartient nécessairement au travail historique ; la seconde exige une démonstration supplémentaire.

Cette distinction permet également de reformuler la question adressée au christianisme contemporain. Si certains courants du judaïsme ancien ont connu plusieurs siècles de développement et d'explicitation de la réflexion sur le monde invisible, le chrétien se trouve désormais dans une situation différente : il possède le Nouveau Testament. Celui-ci ne présente nullement un univers désenchanté. Satan y est une réalité personnelle ; les démons sont confrontés par Jésus ; les anges interviennent dans l'histoire du salut ; Paul parle des principautés, autorités, puissances, dominations et trônes ; Éphésiens décrit un combat qui ne se déroule pas simplement « contre la chair et le sang » ; l'Apocalypse dévoile un monde céleste extraordinairement actif.

Le problème de certaines formes modernes de christianisme rationalisé ne provient donc pas nécessairement de ce qu'elles auraient perdu la littérature du Second Temple. Il peut tout aussi bien provenir de ce qu'elles ont rationalisé leur propre Nouveau Testament. Restaurer une conception biblique du surnaturel ne requiert pas nécessairement de reconstruire le système cosmologique de 1 Hénoch ou celui que Heiser développe à partir de Deutéronome 32, du Psaume 82, de Daniel et de différentes traditions du Second Temple. Il peut commencer beaucoup plus simplement par la décision de prendre au sérieux ce que les Évangiles, Paul, les autres épîtres et l'Apocalypse affirment eux-mêmes concernant le monde invisible.

Nous pouvons donc reconnaître à la littérature du Second Temple une fonction historique considérable sans lui attribuer une nécessité doctrinale qu'elle ne possède pas. Elle nous aide à observer comment certaines questions concernant le monde invisible ont été développées dans le judaïsme ancien ; elle éclaire le milieu dans lequel le Nouveau Testament est apparu ; elle peut même nous permettre de percevoir certaines allusions ou associations qu'un lecteur moderne manquerait autrement. Mais le Nouveau Testament constitue désormais lui-même le témoignage apostolique à partir duquel le chrétien doit déterminer quelles conceptions de cet environnement ont été reçues, transformées, corrigées ou laissées de côté**.**

C’est peut-être ici que la contribution de Heiser doit être à la fois appréciée et limitée avec le plus de précision. Il a raison de nous obliger à regarder derrière certaines lectures modernes trop rapidement désenchantées de la Bible et à replacer les textes apostoliques dans un judaïsme où le monde invisible était pris au sérieux. Il ne s’ensuit cependant pas que la reconstruction particulière d’un conseil d’*elohim*, de puissances territoriales attribuées aux nations puis devenues rebelles, constitue nécessairement l’architecture cosmologique que Paul présuppose lorsqu’il parle des puissances.

La littérature du Second Temple peut ainsi nous aider à comprendre comment le rideau sur le monde invisible s’est progressivement ouvert davantage dans certains courants du judaïsme ancien. Mais lorsque nous voulons savoir ce que l’Église doit croire concernant ce qui se trouve derrière ce rideau, le témoignage apostolique demeure normatif**.** C’est précisément pourquoi l’étude du Second Temple peut enrichir notre lecture du Nouveau Testament sans devenir la condition nécessaire de son intelligibilité.

12.9. Le monde de Paul ne forme pas sa théologie

Cette distinction est fondamentale. Paul fut l'un des esprits théologiques les plus remarquables du Ier siècle,[88] profondément enraciné dans les Écritures juives ; ses lettres parlent à plusieurs reprises de Satan, des démons, des anges, des principautés, des puissances et des autorités. Pourtant, il n'explique jamais ces réalités au moyen du système hénochique élaboré que certains présentent aujourd'hui comme indispensable. Il n'identifie jamais les démons aux esprits désincarnés des Nephilim morts, ne fait jamais des Veilleurs ou d'Azazel des éléments nécessaires à son explication de la corruption humaine. Cette absence n'établit pas que Paul ignorait ces traditions ; elle établit quelque chose de plus limité mais théologiquement important : il a pu développer une théologie apostolique extraordinairement riche du péché et des puissances hostiles sans intégrer le système hénochique à son enseignement explicite. Nous ne reconstruirions pas la doctrine paulinienne de la résurrection à partir de ce que croyaient les Sadducéens simplement parce qu'ils appartenaient au judaïsme du Second Temple ; nous ne devrions donc pas non plus lui attribuer automatiquement la démonologie d'Hénoch sans preuve textuelle suffisante. Le contexte nous indique les questions disponibles ; le texte de Paul nous indique les réponses de Paul.

12.10. Un christianisme pleinement surnaturel n'a pas besoin d'Hénoch pour le devenir

Il faut enfin répondre à une impression qui explique une partie de l'attrait exercé par cette littérature : sans Hénoch et sans la reconstruction du conseil divin, la Bible deviendrait-elle plus pauvre, plus rationaliste, presque privée de son monde surnaturel ? La réponse est clairement négative. De la Genèse à l'Apocalypse, la Bible présente un univers habité par des anges, des

[88] C.K. Barret, dans son ouvrage : “Paul, An Introduction to his Thought”. Louisville: Westminster/John Knox 1994. Pp. xii + 180. » inciste que « Paul était le plus grand penseurs …»

puissances spirituelles, Satan et les démons ; il est donc faux de placer le chrétien devant un choix entre une Bible rationalisée et la reconstruction hénochique du monde invisible. Ce qui manque à la Bible n'est pas le surnaturel, mais certaines réponses détaillées à des questions que nous aimerions lui poser. 1 Hénoch donne des réponses à plusieurs de ces questions ; mais ses réponses n'engagent que leurs auteurs, et ne peuvent devenir la doctrine normative de l'Église.

13. Le contexte éclaire-t-il ou complète-t-il les Écritures ?

Nous pouvons maintenant identifier plus précisément le danger herméneutique qui traverse cette étude. Il ne commence pas lorsque quelqu'un lit 1 Hénoch, ni même lorsqu'un exégète l'utilise pour éclairer Jude ou Genèse 6 ; ces démarches peuvent être parfaitement légitimes. Il commence lorsque l'on ne sait plus clairement où finit le texte biblique et où commence la reconstruction extrabiblique : dire que certains Juifs du Second Temple interprétaient Genèse 6 à travers l'histoire des Veilleurs est une affirmation historique ; dire que les anges de Genèse 6 étaient nécessairement les deux cents Veilleurs d'Hénoch, que cette construction représente la vision du monde que le Nouveau Testament présuppose sans la répéter, constitue une affirmation beaucoup plus ambitieuse, où presque toutes les informations ajoutées viennent du texte extrabiblique.

C'est ici qu'apparaît un paradoxe important. On affirme parfois qu'Hénoch n'est pas canonique et ne possède donc pas l'autorité de la Bible ; mais si son contenu devient indispensable pour reconstruire ce que Genèse, Jude, Pierre ou Paul auraient réellement voulu dire, le livre acquiert fonctionnellement une autorité herméneutique considérable, même sans recevoir officiellement le titre de canonique. La question n'est alors plus seulement : « Avez-vous ajouté Hénoch à votre Bible ? » Elle devient : « La Bible peut-elle encore déterminer par elle-même ce que vous croyez, ou devez-vous d'abord passer par Hénoch pour savoir ce qu'elle voulait réellement dire ? » C'est cette distance, entre reconnaître la valeur historique de 1 Hénoch et lui permettre de devenir un commentaire inspiré manquant de la Genèse et du Nouveau Testament, que le chapitre suivant doit examiner directement.

14. 1 Hénoch est-il indispensable pour comprendre le Nouveau Testament ?

La formulation de cette question demande de la précision. Affirmer que nous n'avons pas besoin de 1 Hénoch pour comprendre le Nouveau Testament ne signifie pas que son étude soit inutile ; reconnaître son utilité historique ne signifie pas qu'il constitue une clé nécessaire à l'interprétation. Des ouvrages académiques entiers étudient aujourd'hui les rapports possibles entre les traditions hénochiennes et les Évangiles synoptiques, dans les domaines de la démonologie, de la christologie et de l'angélologie, ce qui constitue une recherche légitime et

importante[89]. Mais le mot *indispensable* change entièrement la nature de l'affirmation : cela signifierait que le lecteur qui possède Genèse, Daniel, les Évangiles, Paul, Pierre, Jude et l'Apocalypse, mais qui ignore la littérature hénochienne, reste privé d'une information nécessaire à la révélation qui lui a été transmise. Cette proposition est beaucoup plus forte que l'affirmation académique selon laquelle 1 Hénoch constitue une source précieuse pour la compréhension du judaïsme du Second Temple. Il faut aussi tenir compte de la nature même de 1 Hénoch : James C. VanderKam rappelle que ce que nous appelons aujourd'hui « le Livre d'Hénoch » est en réalité une collection d'anciens livrets composés à différentes époques par plusieurs auteurs, presque tous originellement en araméen.[90]

Cette distinction peut être illustrée par une règle historique élémentaire, déjà appliquée à Paul dans le chapitre précédent : connaître le contexte d'un auteur n'est pas posséder sa pensée. Que Paul renvoie constamment aux Écritures d'Israël, à Adam, Abraham, Moïse et David sans jamais reconstruire pour ses lecteurs l'histoire des Veilleurs afin de rendre intelligibles le péché ou les puissances spirituelles, confirme ce que nous avons déjà établi : ses écrits ne nécessitent pas la démonologie détaillée de 1 Hénoch pour construire leur propre théologie.

Jude constitue l'exception la plus importante, et confirme précisément la nécessité de distinguer les niveaux. Ici, nous possédons une relation beaucoup plus concrète avec une tradition hénochique, que nous avons déjà étudiée en détail. Mais Jude montre justement comment procéder correctement : lorsqu'un auteur apostolique reprend un élément d'une tradition extérieure, cet élément devient visible dans son propre texte, que nous pouvons étudier et comparer, sans avoir besoin de supposer que tout le reste du corpus hénochien est implicitement présent dans Jude. C'est cette différence entre intertextualité démontrable et système présupposé qui doit rester au centre de notre méthodologie.

Une autre affirmation demande une grande prudence : l'idée selon laquelle les Juifs du Ier siècle auraient généralement connu 1 Hénoch, au point que les premiers lecteurs du Nouveau Testament auraient spontanément reconnu ses références. Les manuscrits de Qumrân établissent l'ancienneté de cette littérature dans certains milieux[91] ; mais passer de « plusieurs manuscrits ont été conservés à Qumrân » à « le Juif ordinaire connaissait Hénoch » constitue un saut considérable, compte tenu des réalités matérielles de l'Antiquité : coût de la production manuscrite, alphabétisation limitée, dispersion géographique des communautés. Il est donc légitime de dire qu'Hénoch était connu et influent dans certains courants du judaïsme du Second Temple ; il est beaucoup plus difficile de démontrer que sa connaissance était universelle au point

[89] Voir par example : Enoch and the Synoptic Gospels Reminiscences, Allusions, Intertextuality Edited by Loren T. Stuckenbruck and Gabriele Boccaccini; 2016, SBL Press

[90] James C. VanderKam, « The Book of Enoch and the Qumran Scrolls », dans John J. Collins et Timothy H. Lim (dir.), The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 254–278,

[91] Ibid, Vanderkamp

que les auteurs apostoliques auraient pu laisser des doctrines essentielles inexpliquées en présupposant que leurs lecteurs iraient chercher les détails dans 1 Hénoch.

Nous pouvons donc formuler la distinction qui gouvernera la suite de cette étude : 1 Hénoch peut être un arrière-plan ; il ne doit pas automatiquement devenir une clé. Un arrière-plan permet de voir plus clairement certaines possibilités historiques ; une clé prétend ouvrir le texte et déterminer son sens. Pour Jude 14-15, 1 Hénoch constitue plus qu'un simple arrière-plan, parce qu'une relation textuelle particulière est très probable. Pour Genèse 6, il constitue un témoin extrêmement important de l'histoire ancienne de l'interprétation. Mais aucune de ces fonctions n'établit le principe général selon lequel on ne peut comprendre correctement la Bible sans Hénoch.

15. Le danger d'une « Bible augmentée »

Nous arrivons ici à un phénomène plus subtil que la revendication explicite de canonicité. Beaucoup de lecteurs contemporains ne disent jamais : « Je veux ajouter 1 Hénoch à la Bible. » Ils continuent à reconnaître les soixante-six livres du canon protestant, ou le canon de leur tradition ecclésiale, tout en donnant progressivement à Hénoch une fonction interprétative tellement importante que le résultat pratique ressemble à une extension du canon.

La distinction entre canon formel et canon fonctionnel devient alors utile. Le canon formel correspond aux livres qu'une communauté reconnaît explicitement comme Écriture. Le canon fonctionnel est constitué, dans un sens plus large, des textes auxquels elle permet réellement de déterminer ses croyances. Cette terminologie est ici analytique : elle ne signifie pas que les spécialistes cités dans cette étude utilisent nécessairement ces expressions exactement de cette manière.

Un chrétien peut donc déclarer : « Hénoch n'est pas inspiré », puis affirmer que les démons sont les esprits des Nephilim morts parce que 1 Hénoch l'enseigne ; que les fils de Dieu constituent nécessairement un conseil divin particulier ; que Genèse 6 doit être reconstruit à partir du Livre des Veilleurs ; et que certains silences du Nouveau Testament doivent être remplis par cette littérature parce qu'elle représente la vision du monde que les apôtres présupposaient.

À ce moment-là, la question devient légitime : quelle différence pratique reste-t-il entre dire qu'un livre est normatif et lui permettre de fournir les éléments doctrinaux que les textes normatifs ne donnent pas ?

Il ne faut pas répondre de manière caricaturale. Les commentaires bibliques, les lexiques, l'archéologie, les inscriptions anciennes et les textes contemporains nous fournissent constamment des informations absentes de la Bible. Utiliser des sources externes ne revient donc évidemment pas à créer un nouveau canon. La différence se situe dans la nature de l'affirmation produite. Un lexique peut nous aider à déterminer le champ sémantique d'un mot

grec. Une inscription peut nous éclairer sur un titre honorifique ou politique. Josèphe peut nous fournir des renseignements sur une institution juive. Qumrân peut nous montrer comment certains textes étaient interprétés. Dans chacun de ces cas, la source extérieure sert à reconstruire un contexte historique.

Mais lorsque la source fournit une doctrine concernant le monde invisible que le texte biblique ne formule pas, puis que cette doctrine est enseignée comme si elle représentait nécessairement la vision biblique du monde, la situation est différente. Le contexte est devenu contenu.

15.1. La fascination de la connaissance cachée

C'est également ici qu'apparaît une dimension que nous ne devons pas ignorer. Le langage entourant Hénoch sur Internet est souvent beaucoup plus spectaculaire que celui de la recherche académique : « livre interdit », « livre retiré de la Bible », « vérités que l'Église ne voulait pas que vous sachiez », « histoire cachée des anges », « la clé perdue pour comprendre Genèse 6 ».

Ces formulations produisent un effet puissant : elles divisent implicitement les lecteurs entre ceux qui possèdent simplement la Bible et ceux qui auraient découvert ce qui se trouve derrière la Bible.

L'étude de 1 Hénoch peut alors cesser d'être une enquête historique pour devenir une forme d'initiation intellectuelle. Les textes bibliques connus depuis toujours prennent soudain un sens supposément plus profond. Celui qui ignore Hénoch paraît ne connaître que la surface ; celui qui connaît les Veilleurs, Azazel, les géants et le conseil divin pense parfois avoir découvert l'architecture cachée de l'Écriture.

Il faut pourtant poser une question très simple : est-ce ainsi que les apôtres ont enseigné l'Église ?

Le Nouveau Testament ne présente pas la maturité chrétienne comme l'accès progressif à une mythologie angélique secrète. Paul peut parler de « mystère », mais son mystère est désormais révélé et centré sur le dessein de Dieu accompli en Christ. Colossiens est particulièrement significatif parce que Paul y exalte précisément la suprématie de Christ sur les puissances célestes. Son intérêt n'est pas de transmettre aux croyants les noms, généalogies ou hiérarchies cachées de ces puissances, mais de proclamer que toutes ont été créées par Christ et pour lui et qu'il est au-dessus d'elles. Cette différence d'accent est théologiquement importante.

15.2. La Bible révèle le surnaturel sans satisfaire toute notre curiosité

Nous revenons ainsi à une question posée au commencement de cette étude : avons-nous réellement besoin d'Hénoch pour savoir que le monde surnaturel existe ? La réponse est non.

La Bible nous en donne déjà largement assez pour renverser toute lecture rationaliste du christianisme. Elle nous parle de la création invisible, des anges, des chérubins, des séraphins, de Satan, des démons, des esprits impurs, des principautés et des puissances. Elle rapporte des visions célestes, des apparitions angéliques, des délivrances surnaturelles, des combats spirituels et la victoire du Christ sur les puissances. Daniel 10 suffirait déjà à empêcher une conception purement matérialiste de l'histoire. Les Évangiles suffiraient à établir la réalité du monde démoniaque. Éphésiens 6 suffirait à établir la réalité du combat spirituel. Apocalypse 12 suffirait à montrer que le conflit terrestre possède une dimension céleste.

Ce que la Bible ne nous donne pas est une encyclopédie du monde invisible. Et peut-être faut-il accepter cette limite. Nous ne connaissons pas l'origine exacte de chaque catégorie d'esprit mauvais. Nous ne savons pas comment chaque appellation angélique se rapporte aux autres. Nous ne possédons pas un organigramme complet du gouvernement céleste. Nous ne savons pas tout ce qui s'est produit dans le monde invisible avant ou pendant l'histoire humaine.

1 Hénoch présente des réponses à plusieurs de ces questions. D'autres textes anciens en offrent encore d'autres. Mais notre désir de connaître ce que Dieu n'a pas explicitement révélé ne transforme pas la réponse la plus ancienne disponible en révélation divine.

16. Influence ne signifie pas autorité

Il faut donc revenir à une dernière distinction avant d'aborder les dangers plus directement pastoraux liés à l'usage contemporain d'Hénoch. Un texte peut exercer une influence considérable sans devenir normatif. La littérature hénochienne a manifestement joué un rôle dans certains courants du judaïsme ancien et a laissé des traces importantes dans l'histoire des idées religieuses. La recherche sur ses rapports avec le Nouveau Testament est suffisamment substantielle pour avoir produit des volumes académiques consacrés spécifiquement à l'intertextualité entre Hénoch et les Évangiles.[92] Reconnaître cette influence n'affaiblit pas notre argument. Cela le rend plus précis.

Nous n'avons aucune raison de diminuer artificiellement l'importance historique d'Hénoch pour protéger la Bible. Si une tradition du Nouveau Testament montre une dépendance envers une tradition hénochienne, nous devons le reconnaître. Si une expression devient plus intelligible

[92] Enoch and the Synoptic Gospels Reminiscences, Allusions, Intertextuality Edited by Loren T. Stuckenbruck and Gabriele Boccaccini; 2016, SBL Press

grâce à un texte de Qumrân, nous devons l'utiliser. Si une interprétation que nous pensions tardive apparaît déjà au IIe siècle av. J.-C., nous devons corriger notre reconstruction historique.

C’est précisément ici que l’exemple de Heiser est instructif. Sa thèse doctorale cherchait explicitement à étudier la survivance d’une conception du conseil divin dans les textes canoniques tardifs ainsi que dans la littérature non canonique du Second Temple. Dans son article de 2008, il relie Deutéronome 32:8–9 au partage des nations entre les « fils de Dieu » et lit ce passage comme arrière-plan du Psaume 82 ; il rattache également cet événement à Babel aux pp. 20–23. La question critique de notre étude n’est donc pas de nier que Heiser s’appuie sur des textes bibliques, mais d’examiner la manière dont il les articule avec des traditions et des catégories extrabibliques pour reconstruire une vision plus vaste du monde surnaturel. Dès lors, la question devient celle de l’autorité normative : dans quelle mesure une reconstruction élaborée à partir de sources de statuts différents peut-elle ensuite servir de grille interprétative pour déterminer ce que les auteurs du Nouveau Testament pensaient ou présupposaient ? La littérature du Second Temple peut certainement éclairer leur environnement historique ; elle ne peut cependant devenir une clé doctrinale normative sans que le contenu ainsi reconstruit soit lui-même établi par les textes canoniques.

Il est parfaitement légitime d'étudier cette reconstruction. Il est également parfaitement légitime de la contester. La valeur académique d'une théorie ne lui confère aucune autorité apostolique. Même une reconstruction brillante demeure une reconstruction. Elle doit constamment être ramenée aux textes et pouvoir être abandonnée lorsque les textes ne la soutiennent pas suffisamment.

C'est particulièrement important dans le cas d'Hénoch parce que son pouvoir d'attraction vient précisément de sa capacité à remplir les espaces vides. Plus il présente des réponses aux questions auxquelles la Bible ne répond pas, plus il devient intéressant. Mais plus il devient intéressant, plus nous devons nous rappeler quelle voix possède finalement le droit de définir la foi chrétienne.

Le prochain chapitre devra donc franchir une étape supplémentaire. Il ne suffira plus de demander si l'utilisation excessive d'Hénoch est méthodologiquement fragile. Il faudra examiner les risques spirituels et ecclésiaux concrets d'une fascination pour les révélations extrabibliques : déplacement progressif de l'attention loin du message apostolique, recherche de connaissances cachées, spéculations sur les anges et les démons, construction de doctrines impossibles à vérifier par l'Écriture, et finalement apparition d'une autorité parallèle qui, sans jamais être officiellement appelée « Bible », commence à fonctionner comme telle.

17. Les dangers d'une fascination excessive pour 1 Hénoch

Après avoir établi que 1 Hénoch peut légitimement servir de témoin historique du judaïsme du Second Temple sans devenir pour autant une clé nécessaire à l'interprétation biblique, il faut maintenant considérer une dimension plus pastorale et ecclésiale du problème. Cette partie de notre étude ne cherche pas à condamner la lecture de 1 Hénoch. Un chrétien peut lire des textes apocryphes, les Pères de l'Église, Josèphe, Philon, les manuscrits de Qumrân ou la littérature rabbinique et en retirer des connaissances historiques précieuses. Le danger ne réside pas dans l'existence de ces documents ni même dans leur étude attentive. Il apparaît lorsque la curiosité pour une littérature extrabiblique modifie progressivement la hiérarchie des autorités et des intérêts du croyant.

Ce danger n'est pas purement théorique. Le livre de 1 Hénoch a inspiré différents groupes ésotériques.[93] Il suffit d'observer certaines présentations contemporaines d'Hénoch pour constater combien le vocabulaire du secret, de l'interdit et de la révélation cachée est devenu puissant. On trouve aujourd'hui des contenus affirmant que le livre aurait été « banni », qu'il contiendrait des vérités que les autorités religieuses auraient voulu dissimuler, qu'il expliquerait enfin l'origine des démons ou qu'il fournirait la véritable histoire de Genèse 6. Il faut être juste : ce discours populaire ne représente pas la recherche académique sur 1 Hénoch. Il constitue précisément une appropriation moderne du livre qui va souvent beaucoup plus loin que les conclusions prudentes des spécialistes. À titre d'exemple du phénomène, une vidéo[94] publiée en 2026 et vue plus d'un million de fois présente explicitement Hénoch comme un livre « banni » contenant des vérités cachées sur les anges, les démons et Genèse 6. Cela ne prouve évidemment rien concernant Hénoch lui-même ; cela montre en revanche que le phénomène pastoral que nous décrivons existe réellement.

17.1. Premier danger : déplacer le centre de de la foi

Le premier danger n'est pas nécessairement l'hérésie. Il est souvent beaucoup plus subtil : un déplacement du centre de gravité. Le croyant commence par lire Hénoch parce qu'il souhaite mieux comprendre Genèse 6. Il découvre ensuite les Veilleurs, Azazel, les géants, les

[93] L'influence d'Hénoch et de son livre apocryphe nourrit depuis des siècles des courants ouvertement ésotériques : le système de « magie énochienne » de John Dee et Edward Kelley (XVIe siècle), repris et systématisé par l'Ordre Hermétique de l'Aube Dorée à la fin du XIXe siècle ; l'appropriation identitaire qu'en fait l'humaniste Ludovico Lazzarelli à la Renaissance, qui signe ses écrits sous le nom d'« Enoch » en se présentant comme la réincarnation du patriarche (*Wouter J. Hanegraaff Ruud M. Bouthoorn : « The hermetic writings and related documents » - Arizona Center Board of Regents for Arizona State University*) ; et la littérature mystique juive Merkabah/Hekhalot, où la vision du trône divin (1 Hénoch 14) sert de socle à des pratiques contemplatives reconnues comme l'un des antécédents directs de la Kabbale.

Le vrai danger pour le chrétien n'est pas une simple défiance envers l'Église, mais une dérive doctrinale réelle vers ces mêmes systèmes. La fascination pour la hiérarchie céleste et les noms des anges déchus détaillés en 1 Hénoch peut conduire, par degrés, à une pratique effective d'invocation ou de communication angélique, empruntés directement aux courants ésotériques cités plus haut, qui substituent à la prière chrétienne adressée à Dieu seul un commerce avec des esprits que l'Écriture elle-même interdit formellement (Deutéronome 18:10-12). L'attrait pour la cosmologie et l'angélologie hénochiennes comme clé de connaissance supérieure peut également faire glisser le croyant vers une sotériologie de type gnostique, où le salut se rejoue subtilement comme l'accès à une connaissance cachée réservée aux initiés plutôt que comme la grâce reçue par la foi seule ; reproduisant sans le savoir la structure même de l'hermétisme et de la Kabbale dont 1 Hénoch est une inspiration. C'est cette perte de repère sotériologique, et non une simple perte de confiance institutionnelle, qui constitue le véritable péril de cet engouement.

[94] https://www.youtube.com/watch?v=fv_dbh2aeOE

connaissances interdites, le jugement des anges et l'origine hénochienne des esprits mauvais. Il découvre les parallèles avec Jude et 2 Pierre. Puis d'autres textes bibliques commencent à être relus à travers ce filtre.

À mesure que le système devient plus vaste, le lecteur peut consacrer davantage d'énergie à reconstruire les événements du monde invisible qu'à comprendre les thèmes auxquels les auteurs apostoliques consacrent eux-mêmes l'essentiel de leur enseignement. Il ne renie pas nécessairement Christ, la croix ou la résurrection ; le déplacement est souvent une question de proportion. Les sujets secondaires deviennent fascinants parce qu'ils donnent l'impression de découvrir quelque chose que les autres lecteurs ne voient pas.

Or la structure du Nouveau Testament est remarquablement différente. Paul peut parler des puissances spirituelles, mais son attention se concentre sur la seigneurie de Christ sur ces dominations. Il peut parler de Satan, mais celui-ci n'est jamais le centre de son système. Il peut parler des anges, mais il ne consacre pas ses lettres à reconstruire leurs généalogies, leurs noms ou leurs organisations. Même l'Apocalypse, qui ouvre davantage que presque tout autre livre biblique le rideau du monde céleste, demeure fondamentalement centrée sur Dieu, l'Agneau, son règne, son jugement et l'accomplissement de son dessein.

Le problème apparaît donc lorsqu'une doctrine peut être techniquement compatible avec le christianisme tout en produisant une spiritualité dont les proportions ne ressemblent plus à celles du Nouveau Testament.

17.2. Deuxième danger : confondre ancienneté et révélation

L'ancienneté exerce une fascination particulière. Une tradition attestée plusieurs siècles avant Jésus paraît naturellement plus proche du monde biblique qu'une interprétation élaborée au Moyen Âge ou à l'époque moderne. Historiquement, cette intuition possède une certaine valeur : une source ancienne peut effectivement nous rapprocher du contexte des auteurs bibliques. Mais nous devons toujours reporter à notre mémoire que « ancien » ne signifie pas « inspiré ».

Cette distinction paraît évidente lorsqu'elle est formulée ainsi, mais elle disparaît facilement dans la pratique. Si une interprétation apparaît dans un texte juif du IIe siècle av. J.-C., elle peut être qualifiée de « compréhension juive ancienne ». Quelques phrases plus tard, elle devient « ce que les Juifs croyaient ». Puis elle devient « la vision du monde du judaïsme du Second Temple ». Enfin, puisque Jésus et les apôtres étaient juifs, elle devient implicitement « la vision du monde de Jésus et des apôtres ».

Nous avons déjà montré pourquoi chacune de ces transitions demande une démonstration indépendante. La littérature pseudépigraphique elle-même est diverse. Comme le rappelle la présentation historique de Lawrence Schiffman, les pseudépigraphes constituent un ensemble

varié de textes issus du judaïsme ancien et sont importants notamment pour ce qu'ils révèlent de la période qui les a produits et de leur influence ultérieure.[95] [96]

C'est précisément ainsi qu'ils doivent être utilisés : comme témoins historiques d'idées anciennes, et non comme une seconde collection d'Écritures permettant de remplir automatiquement les silences de la première.

17.3. Troisième danger : la fascination pour une connaissance secrète

Le phénomène devient spirituellement plus préoccupant lorsqu'une distinction implicite commence à se former entre deux catégories de chrétiens : ceux qui lisent simplement la Bible et ceux qui auraient découvert ce qui se « trouve » réellement derrière elle. Le vocabulaire change alors. On ne parle plus seulement d'étudier Hénoch, mais de « découvrir ce qui a été caché », de « retrouver la vision du monde perdue », de comprendre enfin ce que « l'Église traditionnelle » aurait oublié, caché ou volontairement omis.

Il faut éviter ici toute accusation psychologique. Nous ne pouvons pas connaître les motivations de chaque lecteur d'Hénoch, et il serait injuste de suggérer que l'intérêt pour ce livre provient nécessairement d'un désir de supériorité spirituelle. Le danger concerne plutôt la structure de la connaissance proposée. Lorsqu'un système religieux promet un niveau de compréhension inaccessible au lecteur ordinaire des Écritures et dépendant d'une littérature que la majorité des chrétiens n'a jamais connue, il crée objectivement les conditions d'une distinction entre initiés et non-initiés.

Cette dynamique mérite une vigilance particulière dans le christianisme précisément parce que le Nouveau Testament connaît lui aussi le langage du « mystère », mais l'utilise dans une direction très différente. Le mystère apostolique n'est pas une connaissance ésotérique réservée à quelques chercheurs capables de reconstruire une cosmologie perdue. Chez Paul, le mystère autrefois caché est désormais révélé et proclamé dans ce que nous appelons la révélation de Jésus-Christ. Son centre est le dessein de Dieu accompli en Christ et annoncé aux nations. Le mouvement apostolique va du caché vers le proclamé, non du proclamé vers la recherche d'un savoir religieux plus secret.

17.4. Quatrième danger : construire une doctrine au-delà des Écritures

C'est probablement le problème doctrinal le plus sérieux. Une affirmation concernant l'origine des démons peut être construite à partir de 1 Hénoch. Une structure particulière du monde céleste peut être reconstruite en combinant plusieurs textes bibliques avec la littérature

[95] https://cojs.org/pseudepigrapha/?utm_source=chatgpt.com

[96] Pour Schiffman, la littérature pseudépigraphe, à la fois palestinienne et diasporique, révèle la texture hautement diversifiée du judaïsme du Second Temple ; chaque texte reflétant un angle théologique, philosophique ou communautaire distinct, ce qui confirme, la thèse que nous avons déjà établie ensemble : il n'existait pas une worldview juive unique à cette période, mais une pluralité de courants et de préoccupations.

du Second Temple. Des noms d'anges, des fonctions et des événements peuvent être ajoutés à l'histoire biblique. Mais lorsque le croyant demande : « Où l'Écriture enseigne-t-elle cela ? », la réponse devient parfois : « Elle ne le dit pas directement parce que ses premiers lecteurs le savaient déjà. » Cette réponse est extrêmement difficile à tester.

En effet, l'absence d'une doctrine dans le texte devient alors une confirmation de la théorie : si la Bible ne l'explique pas, c'est précisément parce que les lecteurs anciens la connaissaient. Une hypothèse ainsi construite risque de devenir presque irréfutable. Le silence du texte, au lieu de limiter notre certitude, devient la place où nous installons les informations provenant d'une autre source.

Une méthode académique saine doit fonctionner dans la direction opposée. Plus une reconstruction dépend d'informations que le texte étudié ne fournit pas, plus le degré de certitude exprimé devrait diminuer. On pourra dire qu'une lecture est possible, historiquement plausible, bien attestée dans certains milieux ou même probable. On ne devrait pas la transformer sans arguments supplémentaires en doctrine que « la Bible enseigne ».

17.5. Cinquième danger : soupçonner l'Église d'avoir caché la vérité

La thèse du « livre caché » produit également une conséquence ecclésiologique. Si Hénoch contient effectivement des révélations indispensables et si l'Église les a perdues ou supprimées, une question surgit immédiatement : que s'est-il passé pendant près de deux millénaires ? Des générations entières de chrétiens auraient-elles lu Genèse, Jude, Pierre et les Évangiles sans posséder la clé permettant réellement de les comprendre ?

Le récit devient plus inquiétant encore lorsqu'on affirme qu'une autorité ecclésiastique a intentionnellement retiré le livre. Le chrétien est alors invité non seulement à redécouvrir un document ancien, mais à se méfier de la transmission même des Écritures reçues par l'Église.

Or nous avons déjà vu que l'histoire de la documentation ne justifie pas ce récit simpliste. La réception d'Hénoch était diverse très tôt. Certains chrétiens l'estimaient ; d'autres ne le recevaient pas comme Écriture divine. Nicholas J. Moore a précisément étudié la relation entre la réception de Jude et celle de 1 Hénoch et montre que l'histoire est plus complexe que l'idée d'un livre uniformément reçu puis soudainement rejeté. Il conclut notamment que les premiers doutes concernant Jude s'expliquent par une attestation non universelle plutôt que simplement par son usage de 1 Hénoch, et que la citation d'un texte apocryphe devient un problème plus explicite à mesure que les frontières canoniques se précisent. [97]

[97] Nicholas J. Moore, "Is Enoch Also among the Prophets? The Impact of Jude's Citation of 1 Enoch on the Reception of Both Texts in the Early Church", The Journal of Theological Studies 64, no 2 (2013)

C’est un point important pour notre apologétique. Nous ne devons pas remplacer une théorie de conspiration par une autre reconstruction simpliste. Nous devons simplement demander des preuves. Si quelqu’un affirme que « l’Église a retiré Hénoch de la Bible », il faut demander : quelle Église ? à quelle date ? de quel canon ? par quelle décision ? et où se trouve la preuve qu’il appartenait auparavant au canon dont il aurait été retiré ?

L’absence de réponse précise à ces questions devrait suffire à ralentir considérablement le récit du « livre interdit ».

17.6. Sixième danger : l'attrait des révélations perdues

Il existe également un problème de méthode qui dépasse largement 1 Hénoch. Si l’ancienneté, l’intérêt théologique, la proximité avec certains passages bibliques et l’utilisation par un auteur canonique suffisent à conférer à un texte une autorité quasi scripturaire, quel principe permettra ensuite de fermer la porte aux autres littératures religieuses anciennes ?

Cette question ne signifie pas que tous les pseudépigraphes se valent. Ils possèdent des dates, des histoires de transmission, des relations avec la Bible et des degrés d’influence très différents. 1 Hénoch est incontestablement plus important pour l’étude de certains passages du Nouveau Testament que beaucoup d’autres œuvres. Mais le principe d’autorité doit être cohérent.

Si l’on dit : « Hénoch est ancien et explique certaines choses que la Bible ne détaille pas », d’autres textes anciens peuvent revendiquer exactement la même fonction dans d’autres domaines. Si l’on dit : « certaines de ses traditions étaient connues dans le judaïsme du Second Temple », cela est également vrai pour d’autres documents. Si l’on dit : « il contient des vérités », la proposition devient encore moins discriminante : un texte peut contenir de nombreuses affirmations vraies sans être inspiré.[98]

[98] Il serait bon de remarquer ici les dangers possibles de l’approche herméneutique de Heiser. Heiser mobilise principalement quatre corpus non bibliques et non juifs pour soutenir son système interprétatif : le corpus ougaritique de Ras Shamra (Cycle de Baal, Kirta, Aqhat), qui lui fournit sa structure du conseil divin à trois niveaux et plusieurs motifs (le « chevaucheur des nuées », Ashérah) ; la littérature mésopotamienne (Enuma Elish, l'assemblée d'Anu-Enlil-Ea, l'Épopée de Gilgamesh) ; la théologie égyptienne (l'Ennéade d'Héliopolis) ; et des anthologies de référence comme ANET et *The Context of Scripture*. Sa méthode revendiquée n'est pas celle d'un emprunt direct des auteurs bibliques à ces mythologies, mais celle d'une subversion polémique volontaire : les écrivains sacrés utiliseraient un vocabulaire familier à leurs contemporains du Proche-Orient ancien pour mieux affirmer, par contraste, l'unicité et la supériorité de YHWH. Plusieurs critiques lui reprochent cependant que cette distinction s'efface souvent dans l'exposition, donnant l'impression d'une dépendance conceptuelle réelle plutôt que d'une simple réappropriation critique.

Cette utilisation, sans doute légitime dans le cadre d'un travail académique mené par un spécialiste formé aux langues et aux textes concernés, comporte un danger réel une fois transposée au grand public : elle habitue le lecteur ordinaire à considérer que la juste compréhension de l'Écriture exige un détour permanent par des corpus extra-bibliques (ougaritique, mésopotamien, égyptien) dont il n'a ni la formation linguistique, ni la formation historique, ni les outils critiques pour les évaluer par lui-même. Le chrétien se retrouve ainsi encouragé à creuser toujours plus loin hors du texte biblique pour en trouver le sens véritable, sans disposer des garde-fous méthodologiques qu'un théologien ou un historien de métier peut mobiliser ; le même mécanisme structurel de fascination pour un savoir extérieur et caché que nous avions identifié à propos d'1 Hénoch.

C’est pourquoi le canon constitue une frontière théologique importante. Il ne signifie pas que tout ce qui se trouve à l’extérieur est faux. Il signifie que tout ce qui se trouve à l’extérieur ne possède pas le même droit de définir la foi, car ne faisant pas autorité.

17.7. Septième danger : présenter comme certain ce qui reste débattu

Il existe enfin un paradoxe particulièrement frappant. Certaines présentations populaires parlent avec une assurance extraordinaire de questions sur lesquelles la recherche spécialisée continue de débattre : la datation précise des différentes sections, la relation entre Jude et la forme textuelle de 1 Hénoch 1:9, la datation des Paraboles, l’identité du Fils de l’homme, les différentes traditions des Veilleurs, ou encore l’étendue exacte de l’influence hénochienne sur le Nouveau Testament.

Plus une question est complexe dans la littérature académique, plus il devrait être surprenant de l’entendre présentée sur Internet comme « la vérité cachée que l’Église ne vous a jamais dite. »

De même, les discussions sur l’usage des pseudépigraphes dans le Nouveau Testament doivent distinguer citation, connaissance d’une tradition, dépendance littéraire et statut canonique : aucune de ces catégories ne doit être convertie automatiquement dans la suivante.

Le croyant devrait donc être particulièrement prudent lorsqu’une théorie présentée comme indispensable à la compréhension de la Bible dépend elle-même d’une série de reconstructions historiques discutées.

18. La suffisance de la révélation biblique

Il faut éviter ici une formulation trop facile : « Nous avons la Bible ; nous n'avons donc besoin de rien d'autre. » Une telle phrase, prise littéralement, serait incompatible avec notre propre travail ; nous utilisons des dictionnaires, des manuscrits, l'archéologie et 1 Hénoch lui-même pour mieux comprendre le monde dans lequel les textes bibliques furent produits, exactement comme nous l'avons souligné au chapitre 24. La suffisance de l'Écriture concerne la doctrine, non la documentation historique : la question est de savoir de quoi l'Église a besoin pour recevoir la révélation que Dieu a voulu lui donner. À cette question, la place d'Hénoch change radicalement. Nous pouvons avoir besoin de lui pour écrire l'histoire de l'apocalyptique juive ou pour reconstruire l'arrière-plan littéraire de Jude ; cela ne signifie pas que nous ayons besoin de lui pour compléter la révélation apostolique concernant Dieu, Christ, le péché, le salut ou le jugement.

18.1. Les silences de l'Écriture

Une théologie mature doit aussi savoir vivre avec ce que le texte ne révèle pas. Cette exigence est particulièrement importante ici, parce qu'Hénoch exerce son plus grand pouvoir d'attraction précisément là où la Bible est concise ; l'origine exacte des démons, les catégories d'êtres

célestes, les mécanismes du conflit spirituel entrevu en Daniel 10. Rien de mauvais à cette recherche, tant que nous distinguons les niveaux de certitude : une tradition ancienne peut proposer une réponse plausible, bien attestée, sans que cela transforme la question en doctrine que « la Bible enseigne ». La Bible nous donne suffisamment d'information pour savoir que le monde invisible est réel, sans nous en fournir la cartographie complète ; pour savoir que des puissances mauvaises existent, sans nous donner leur généalogie ; pour comprendre la victoire de Christ, sans nous raconter toute l'histoire antérieure de chaque puissance qu'il a vaincue. Refuser de remplir dogmatiquement ces silences n'est donc pas un refus du surnaturel ; c'est une forme de respect envers les limites mêmes de la révélation.

19. Lire Hénoch sans devenir hénochien

La conclusion pratique de cette partie ne devrait donc pas être : « Ne lisez pas Hénoch. » Ce serait contradictoire avec l'objectif même de cette étude et intellectuellement appauvrissant. 1 Hénoch mérite d'être lu par ceux qui souhaitent comprendre le judaïsme du Second Temple, l'histoire de certaines interprétations de Genèse, l'apocalyptique ancienne et certains arrière-plans possibles du Nouveau Testament.

Mais il faut apprendre à lire Hénoch comme étant tout simplement le livre d'Hénoch. Il faut résister à la tentation de le lire comme le chapitre perdu de la Genèse, de considérer ses développements comme les notes explicatives que Moïse aurait oubliées ; de transformer chaque parallèle avec le Nouveau Testament en preuve d'inspiration ; et finalement résister à l'argument émotionnel selon lequel le caractère spectaculaire de certaines révélations constituerait précisément la raison pour laquelle elles auraient été supprimées.

La situation historique est à la fois plus simple et plus intéressante. 1 Hénoch appartient à un monde religieux juif extraordinairement créatif et imaginaire dans lequel les Écritures d'Israël étaient méditées, développées et interprétées. Certaines de ses traditions ont laissé des traces importantes. Certaines ont des parallèles remarquables avec des textes chrétiens. Jude constitue le cas le plus évident et doit continuer à être traité avec toute la force qu'il mérite. L'histoire de la réception montre même que certains chrétiens anciens accordèrent à Hénoch une estime très élevée. Mais cette même histoire montre également une réception contestée et ne fournit pas la preuve d'un livre universellement canonique ensuite retiré de la Bible.

Nous arrivons alors à une formulation qui pourrait servir de principe directeur à toute notre étude : plus nous connaissons 1 Hénoch, mieux nous pouvons comprendre certaines discussions du judaïsme ancien ; mais mieux nous connaissons son histoire réelle, moins nous avons de raisons de le transformer en révélation biblique perdue. La connaissance académique du livre devrait diminuer le sensationnalisme qui l'entoure, non l'augmenter.

Et c’est précisément à ce point que notre étude peut maintenant revenir à la question du canon lui-même. Car il ne suffit pas de montrer pourquoi Hénoch ne devrait pas recevoir une autorité qu’il ne possède pas. Il faut encore répondre positivement à la question que le lecteur peut légitimement poser **:** pourquoi certains livres furent-ils reçus comme normatifs tandis que d’autres, parfois anciens, appréciés et même cités, ne le furent pas ?

C’est cette différence entre ancienneté, utilité, autorité et canonicité que le prochain chapitre doit établir avec beaucoup plus de précision.

20. Pourquoi certains écrits font-ils autorité et d'autres non ?

Après avoir insisté sur les limites qu'il convient d'imposer à l'usage de 1 Hénoch, une question légitime demeure : pourquoi accorder aux livres bibliques une autorité que nous refusons à Hénoch ? Si l'ancienneté, l'usage par certains premiers chrétiens, la citation par un auteur biblique et l'intérêt théologique sont autant de critères insuffisants, sur quelle base peut-on alors distinguer les écrits normatifs des autres textes religieux anciens ?

La réponse ne peut pas être réduite à l'affirmation populaire selon laquelle « l'Église a choisi les livres de la Bible ». Une telle formulation donne l'impression qu'une autorité ecclésiastique se serait trouvée devant une vaste bibliothèque chrétienne et juive, aurait sélectionné certains ouvrages et rejeté les autres, créant ainsi le canon par décision institutionnelle. L'histoire est beaucoup plus progressive. Il serait tout aussi excessif de représenter les limites du Nouveau Testament comme absolument fixées dès la disparition des apôtres : certains livres furent discutés plus longtemps que d'autres, et les témoignages anciens le reconnaissent ouvertement.

La question du canon doit donc être posée en termes de reconnaissance progressive de textes déjà normatifs, non de décision tardive. Cette distinction est particulièrement importante pour notre étude d'Hénoch : elle permet de comprendre comment un texte a pu être ancien, estimé et même utilisé par des chrétiens sans posséder pour autant le statut des écrits reçus comme Écriture.

20.1. Des Écritures faisaient déjà autorité avant les listes

L'un des malentendus les plus fréquents consiste à confondre l'apparition d'une liste canonique complète avec l'apparition de livres reconnus comme autoritatifs. Ce ne sont pas les mêmes événements historiques. Une communauté peut reconnaître certains documents comme normatifs longtemps avant de produire une liste exhaustive de tous les documents appartenant à cette catégorie.

Le phénomène est déjà visible à l'intérieur du Nouveau Testament. Les Écritures d'Israël constituent naturellement l'autorité scripturaire fondamentale de Jésus et des apôtres. Mais très tôt, des paroles et des écrits apostoliques commencent également à circuler avec une autorité

particulière[99] Paul demande que ses lettres soient lues publiquement dans les communautés (1 Th 5:27) ; Colossiens 4:16 demande un échange de lettres entre communautés. L'autorité apostolique n'est donc pas seulement orale ; elle est déjà médiatisée par des documents destinés à circuler.

2 Pierre 3:15-16 est particulièrement intéressant, quelle que soit la position critique adoptée sur la datation de l'épître, parce que le texte témoigne d'une collection de lettres de Paul et les place dans une relation remarquable avec « les autres Écritures ». Restons précis : le passage ne donne évidemment pas une liste des vingt-sept livres du Nouveau Testament. Il montre cependant qu'à l'intérieur même de la période ancienne de transmission chrétienne, certains écrits apostoliques pouvaient déjà être traités dans une catégorie scripturaire ; l'autorité précède la liste exhaustive qui la documentera plus tard.

Cette observation est capitale pour l'histoire du canon. Que la première liste conservée, identique aux vingt-sept livres actuels, apparaisse au IVe siècle ne signifie pas que ces livres soient devenus soudainement autoritatifs à cette date : cela signifie que nous possédons alors un témoignage explicite d'une collection dont l'histoire de réception avait commencé bien auparavant[100][101]

Un entretien entre Gavin Ortlund et Michael Kruger[102] éclaire utilement ce point. Kruger y qualifie la question de la formation du canon de « talon d'Achille » de la foi chrétienne face aux critiques : si l'on ne peut expliquer pourquoi ces vingt-sept livres et pas d'autres, l'autorité même de la Bible s'en trouve fragilisée. Il oppose deux modèles. Le modèle « extrinsèque », popularisé notamment par des ouvrages comme *Da Vinci Code*, présente les auteurs du Nouveau Testament comme ignorant qu'ils écrivaient des Écritures ; Paul n'aurait rédigé que des conseils amicaux, Luc n'aurait rapporté que ce qu'il croyait être arrivé ; jusqu'à ce qu'un concile, sous l'influence de

[99] Les travaux de Michaël Kruger sont très pertinents ici. Dans son livre *The Question of Canon*, il remet directement en question l'idée que les auteurs étaient inconscients, en posant le sujet suivant : « Les auteurs du Nouveau Testament ignoraient-ils leur propre autorité ? » Il soutient que les auteurs du Nouveau Testament montrent des preuves qu'ils comprenaient que leurs écrits contenaient une tradition apostolique faisant autorité. En voici quelques exemples pertinents :

1 Corinthiens 14:37 : « Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est un commandement du Seigneur. » Kruger utilise ce verset pour montrer que Paul avait pleinement conscience d'écrire avec l'autorité du Seigneur lui-même, et non de simples conseils amicaux. Paul ne laisse aucune ambiguïté : ses instructions ne sont pas des suggestions humaines, mais des commandements divins.

2 Pierre 3:15-16 « ...comme notre cher frère Paul vous a écrit selon la sagesse qui lui a été donnée. C'est ce qu'il fait dans toutes ses lettres, où il parle de ces sujets. Elles contiennent certains points difficiles à comprendre, que les personnes ignorantes et mal affermies tordent, comme elles le font aussi pour les autres Écritures, pour leur propre ruine. » Kruger souligne le poids de ce passage : « Cette petite phrase incidente, 'les autres Écritures', associe les écrits de Paul aux Écritures. C'est l'une des plus anciennes affirmations de toute partie du Nouveau Testament en tant qu'Écriture. »

1 Timothée 5:18 « Car l'Écriture dit : "Tu n'emmuselleras pas le bœuf quand il foule le grain", et "l'ouvrier mérite son salaire". » Kruger souligne que Paul, en citant la parole de Jésus rapportée par Luc (Luc 10:7) et en la qualifiant d'« Écriture », place l'Évangile de Luc sur le même plan que le Deutéronome. C'est une preuve, selon Krüger, que les écrits du Nouveau Testament étaient déjà reconnus comme Écriture du vivant des apôtres.

[100] Une liste assez complète se trouve dans ce que l'on appelle le canon de Muratori, découvert par Ludovico Antonio Muratori dans la Bibliothèque Ambrosienne de Milan au sein d'un manuscrit acquis du monastère de Bobbio fondé par Colomban, le fragment fut publié en 1740 comme spécimen du latin misérable des scribes médiévaux en Italie. Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori; Jonathan J. Armstrong; Wycliffe Hall, Oxford University, Oxford, UK (© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008 DOI: 10.1163/157007208X255099)

[101] Mais le canon n'est pas le seul témoin. Bien avant ce Canon de Muratori (vers 170-200), les Pères apostoliques (Clément, Ignace, Polycarpe, Didachè) citent déjà les écrits du NT comme autoritatifs ; Marcion (vers 140), bien qu'hérétique, atteste l'existence d'un corpus chrétien ; Justin Martyr (vers 150) mentionne la lecture des « mémoires des apôtres » ; et cinq groupes d'écrits sont déjà reconnus à la fin du IIe siècle : Évangiles, Actes, Épîtres générales, Épîtres pauliniennes, Apocalypse.

[102] Which Canon is Right? With Michael Kruger - https://youtu.be/p2upKk_5Bhk

Constantin, décide arbitrairement d'en faire des Écritures. Dans ce modèle, l'autorité des livres leur est conférée de l'extérieur par l'Église, ce qui la rend fondamentalement arbitraire.

Kruger défend à l'inverse un modèle « intrinsèque », mieux ajusté selon lui aux données historiques et bibliques : les auteurs du Nouveau Testament écrivaient avec une conscience claire de leur autorité apostolique. Paul affirme transmettre les commandements du Seigneur (1 Co 14) ; Jean se présente comme témoin oculaire. Kruger relève surtout une reconnaissance mutuelle entre auteurs : en 2 Pierre 3, Pierre qualifie les lettres de Paul d'« Écritures », les plaçant sur le même plan que l'Ancien Testament ; en 1 Timothée 5, Paul cite l'Évangile de Luc en le désignant comme « Écriture ». L'autorité de ces textes n'aurait donc pas été conférée après coup, mais reconnue dès le départ en vertu de leur origine apostolique.

Kruger étend cette logique à l'histoire ultérieure : le canon n'aurait jamais été « voté » mais « reconnu » par l'Église comme ce qu'il était déjà. Dès le début du IIe siècle, Clément de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe citent abondamment les écrits du Nouveau Testament avec la même autorité que l'Ancien Testament. Justin Martyr, vers 150, décrit une liturgie dominicale où l'on lit les « mémoires des apôtres » aux côtés des prophètes. Le canon de Marcion, vers 140, bien qu'hérétique, atteste que l'idée d'un corpus chrétien faisant autorité existait déjà, puisque Marcion a ressenti le besoin de composer sa propre liste en rejetant une partie de ce que les chrétiens utilisaient. Irénée, vers 180, défend l'autorité des quatre Évangiles et des épîtres pauliniennes. Le Fragment de Muratori, daté traditionnellement de la fin du IIe siècle, offre la plus ancienne liste formelle du Nouveau Testament, avec vingt-deux des vingt-sept livres déjà reconnus. Kruger en conclut qu'un noyau canonique solide était en place bien avant Nicée[103] et que l'idée d'une création tardive du canon relève du mythe historique.

Sur la différence entre canons protestant et catholique concernant les livres deutérocanoniques, Kruger observe que jamais un auteur du Nouveau Testament ne cite un livre apocryphe comme Écriture, et que Jésus lui-même, en évoquant les Écritures selon la structure tripartite Loi-Prophètes-Écrits, présuppose un accord déjà établi avec ses contemporains sur l'étendue du canon. Fait important : Pharisiens, sadducéens et Jésus s'opposaient sur presque tout, jamais sur les limites des Écritures. L'Église catholique n'a officiellement déclaré ces livres canoniques qu'au concile de Trente, au XVIe siècle, en réaction à la Réforme ; une décision

[103] Le Concile de Nicée (325) n'a pas discuté du canon du Nouveau Testament. Aucun document historique de l'époque, ni les témoignages des participants comme Eusèbe de Césarée ou Athanase d'Alexandrie, ne mentionne une quelconque décision sur la liste des livres bibliques. Le concile fut convoqué pour résoudre la controverse arienne sur la nature du Christ, et ses décisions (les vingt canons) concernent la discipline ecclésiastique et l'organisation de l'Église, non l'étendue des Écritures.

L'idée répandue selon laquelle le canon aurait été décidé à Nicée est un mythe dont l'origine remonte au *Synodicon Vetus*, un manuscrit grec de la fin du IXe siècle, qui raconte une histoire miraculeuse où les Pères de Nicée auraient placé les livres sur un autel pour que Dieu sépare les canoniques des apocryphes. Ce texte fut publié en 1601 par Johannes Pappus, puis repris et popularisé par Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique* au XVIIIe siècle. Il s'agit donc d'une légende tardive, sans fondement historique.

Sa citation : « En 325, grand concile dans la ville de Nicée, convoqué par Constantin. La formule de la décision est : « Nous croyons Jésus consubstantiel au Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, engendré et non fait. Nous croyons aussi au Saint-Esprit[28]. » Il est dit dans le supplément, appelé *appendix,* que les Pères du concile, voulant distinguer les livres canoniques des apocryphes, les mirent tous sur l'autel, et que les apocryphes tombèrent par terre d'eux-mêmes. » Tome 18, section II.

tardive. Kruger précise que les protestants peuvent néanmoins lire ces livres pour leur intérêt historique, sans les confondre avec les Écritures inspirées, tout en mettant en garde contre des écrits ouvertement hérétiques comme l'Évangile de Thomas.

20.2. Eusèbe et les différents degrés de réception

Le témoignage d'Eusèbe de Césarée, au début du IVe siècle, est précieux parce qu'il ne dissimule pas les difficultés. Dans son *Histoire ecclésiastique* (III.25.1-7), il distingue les écrits reconnus (*homologoumena*), les écrits contestés mais connus d'un grand nombre (*antilegomena*), et d'autres ouvrages qu'il classe parmi les écrits non authentiques (*notha*). Parmi les livres reconnus figurent les quatre Évangiles, les Actes et les lettres de Paul ; parmi les écrits contestés mais familiers, Jacques, Jude, 2 Pierre et 2-3 Jean ; il distingue encore les Actes de Paul, le Pasteur, l'Apocalypse de Pierre, l'épître de Barnabé et la Didachè.

Eusèbe écrit plusieurs décennies avant la lettre festale d'Athanase[104] de 367, et n'affirme jamais qu'un concile vient de lui communiquer quels livres doivent appartenir au Nouveau Testament : il rend compte de l'état de leur réception dans les Églises, en un vocabulaire explicitement traditionnel ; « selon la tradition ecclésiastique » (*Hist. eccl.* III.25.6). Il serait donc incorrect d'utiliser Eusèbe pour affirmer que le canon était entièrement fixé dès le IIe siècle ; il serait tout aussi incorrect de conclure de ses hésitations que personne ne savait quels livres faisaient autorité avant le IVe siècle. Sa classification démontre le contraire : un noyau considérable est déjà reconnu, tandis que la discussion demeure ouverte sur certaines limites ; une description bien plus exacte de l'histoire du canon que les deux récits extrêmes, « tout était fixé immédiatement » ou « rien n'était fixé avant le IVe siècle ».

20.3. Le Fragment de Muratori et les écrits faisant autorité

Le Fragment de Muratori fournit un exemple particulièrement instructif pour notre discussion d'Hénoch. Sa datation exacte demeure discutée : la datation traditionnelle le situe vers la fin du IIe siècle, et Christophe Guignard estime encore vraisemblable une rédaction originale dans les dernières décennies de ce siècle[105] sans que cette datation soit absolument incontestable. Cette controverse n'annule pas l'intérêt du passage concernant le Pasteur d'Hermas, puisque la

[104] La lettre festale d'Athanase particulièrement connue car elle est la plus ancienne attestation d'un canon du Nouveau Testament comprenant 27 livres, et en parlant des livres du NT, je cite : *« … il ne faut pas hésiter à les nommer. Ce sont les quatre évangiles : selon Matthieu, selon Marc, selon Luc, selon Jean ; ensuite les Actes des apôtres et les sept épîtres dites catholiques ; une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean et une de Jude ; outre ceux-là, les quatorze épîtres de l'apôtre Paul, écrites selon l'ordre que voici : la première aux Romains, puis les deux aux Corinthiens, celle aux Hébreux, puis celle aux Galates et celle aux Ephésiens, ensuite celle aux Philippiens et celle aux Colossiens, après celle-là les deux aux Thessaloniciens : ensuite les deux à Timothée et celle à Tite, ensuite celle à Philémon et après cela l'Apocalypse.*

Ce sont les sources du salut de sorte que celui qui est assoiffé jouisse des paroles qui y sont contenues. Car c'est en celles-ci qu'est annoncé l'enseignement de la piété. Que personne n'y ajoute ni y retranche ».

[105] En effet, dans son : « The Original Language of the Muratorian Fragment », Guignard affirme que la version latine devrait dater du 4ème siècle, mais que celle-ci est une traduction de sa version grecque, qui elle daterait biende la fin du 2ème siècle : The Original Language of the Muratorian Fragment, *The Journal of Theological Studies*, Volume 66, Issue 2, October 2015, Pages 596-624, https://doi.org/10.1093/jts/flv093

distinction qu'il exprime entre lecture utile et appartenance aux écrits prophétiques ou apostoliques demeure observable dans le texte lui-même.

Le cas du Pasteur d'Hermas est particulièrement révélateur. Le Fragment affirme qu'Hermas l'a composé « tout récemment, de notre temps » (*nuperrime temporibus nostris*), à Rome, lorsque Pie, présenté comme son frère, en était l'évêque. Le texte ajoute qu'il convient de le lire, mais qu'il ne peut être proclamé publiquement « parmi les prophètes » ni « parmi les apôtres ». Nous rencontrons ici, très tôt dans l'histoire chrétienne, exactement la distinction que cette étude cherche à préserver concernant Hénoch : un livre peut être bon sans être canonique, instructif sans être normatif.

Le Fragment mentionne également des lettres aux Laodicéens et aux Alexandrins, fabriquées sous le nom de Paul en faveur de l'hérésie de Marcion, et affirme qu'elles ne peuvent être reçues dans l'Église « catholique ». L'origine et l'identité revendiquée d'un document comptaient donc : il ne suffisait pas qu'un texte porte le nom d'un apôtre pour être reçu comme apostolique ; sans qu'il faille transformer ce constat en théorie complète des « critères du canon » que le Fragment n'énonce pas systématiquement. Ce point est directement pertinent pour 1 Hénoch : un ouvrage portant le nom d'Hénoch n'est pas, pour cette seule raison, un ouvrage écrit par le patriarche.

20.4. 1 Hénoch face au critère de l'apostolicité

Un premier facteur de reconnaissance concerne le rapport avec le témoignage apostolique. Pour le Nouveau Testament, ce lien joue un rôle fondamental, sans qu'il faille réduire l'apostolicité à la formule simpliste selon laquelle « chaque livre doit avoir été personnellement écrit par l'un des Douze » : Marc n'en fait pas partie, ni Luc. [106] La question concerne plus largement la relation avec le témoignage fondateur des apôtres et avec la période apostolique elle-même. Il s'agit d'un facteur historique de reconnaissance attesté dans les sources, non d'une règle officielle formulée une fois pour toutes.

Dans le cas de 1 Hénoch, la difficulté est plus fondamentale encore. Le livre revendique l'autorité d'un personnage antédiluvien, mais la recherche historique ne considère pas le corpus que nous possédons comme une œuvre composée par Hénoch avant le déluge. La revendication moderne « Hénoch devrait être dans la Bible parce qu'Hénoch était un prophète » confond deux propositions distinctes : que le personnage biblique ait prophétisé, et que le corpus appelé aujourd'hui 1 Hénoch ait été écrit par lui. La première peut être affirmée par le chrétien sur la base de Jude 14 ; la seconde n'en découle absolument pas. C'est précisément cette distinction qu'Augustin avait déjà comprise, lorsqu'il pouvait accepter qu'Hénoch ait prophétisé, puisque

[106] Cela dit, tous deux sont en étroits liens avec, respectivement, Pierre pour Marc (qui serait son secrétaire), et Paul, pour Luc qu'il a accompagné pendant plusieurs années.

Jude l'atteste, sans recevoir pour autant les ouvrages circulant sous son nom comme autorité canonique.

20.5. La règle de foi comme critère de reconnaissance

Un deuxième facteur fut la conformité d'un texte avec la foi reçue dans les communautés chrétiennes. Là encore il s'agit d'un facteur historique de reconnaissance plutôt que d'un critère officiel appliqué mécaniquement. Jonathan J. Armstrong, dans sa thèse de doctorat sur Eusèbe[107] montre que la règle de foi y fonctionne comme un critère de canonicité englobant notamment apostolicité et catholicité. Ce constat ne se réduit pas à l'objection cynique parfois formulée, qui voudrait que l'Église ait simplement accepté les livres correspondant à sa théologie avant de fonder sa théologie sur les livres qu'elle avait acceptés[108]

La réalité historique est plus complexe. Avant qu'existe une collection complète du Nouveau Testament sous une seule couverture, les communautés possédaient déjà une proclamation apostolique concernant Jésus-Christ, sa mort, sa résurrection, l'accomplissement des Écritures et l'espérance chrétienne. Les textes ne furent donc pas évalués dans un vide doctrinal. Le problème des pseudépigraphes chrétiens tardifs l'illustre bien : un texte pouvait revendiquer le nom de Pierre, Thomas ou Paul et pourtant être rejeté lorsqu'il apparaissait tardif ou incompatible avec la tradition apostolique déjà connue. Eusèbe mentionne précisément les évangiles attribués à Pierre, Thomas ou Matthias, ainsi que des Actes attribués à André et à Jean, et remarque qu'aucun écrivain ecclésiastique de la succession ne les a jugés dignes de la même reconnaissance[109]

Le nom prestigieux placé au sommet d'un manuscrit ne suffisait donc pas et principe directement applicable à notre sujet. L'expression « Livre d'Hénoch » possède une puissance rhétorique immense : elle donne l'impression d'entendre la voix du personnage de Genèse 5 qui

---

[107] Jonathan J. Armstrong, « The Role of the Rule of Faith in the Formation of the New Testament Canon according to Eusebius of Caesarea », Fordham University, 2006

[108] Metzger propose trois critères dans *The Canon of the New Testament* (1987, p. 251-254 environ), qu'il présente lui-même comme ayant été « généralement adoptés au cours du IIe siècle et n'ayant jamais été modifiés par la suite » :

1. L'apostolicité – Le critère de l'origine apostolique directe (comme Matthieu et Jean) ou indirecte, par un compagnon d'un apôtre (comme Luc et Marc). Établie non par une preuve documentaire contemporaine, mais par des témoignages patristiques historiquement vérifiés des premiers siècles chrétiens.

2. L'orthodoxie – Le critère théologique : l'écrit doit s'accorder avec la « règle de foi » (*regula fidei*) déjà reconnue par l'Église ; c'est-à-dire sa congruence avec la tradition chrétienne fondamentale tenue pour normative.

3. Le consensus/l'usage continu des Églises – L'acceptation et l'usage continus par l'Église dans son ensemble ; la reconnaissance progressive et répandue à travers les différentes communautés chrétiennes, plutôt que locale ou isolée.

Remarquons que Metzger réduit à trois ce que d'autres auteurs distinguent en quatre critères ; apostolicité, catholicité, orthodoxie, et usage traditionnel. Sa liste à trois n'est pas la seule proposée dans la littérature, mais elle reste la référence standard la plus citée.

[109] « Nous avons cru nécessaire d'établir le catalogue de ceux-là aussi et de séparer les écrits que la tradition ecclésiastique a jugés vrais, authentiques et reconnus, d'avec ceux d'une autre condition, qui ne sont pas testamentaires et se trouvent contestés, bien que la plupart des écrivains ecclésiastiques les connaissent. Ainsi, nous pourrons discerner ces ouvrages et les distinguer de ceux que les hérétiques présentent sous le nom des apôtres, tels que les *Évangiles* de Pierre, de Thomas, de Matthias et d'autres encore, ou tels que les *Actes* d'André, de Jean et du reste des apôtres, dont aucun écrivain de la tradition ecclésiastique n'a jamais jugé utile d'invoquer le témoignage. [7] Le style du reste s'éloigne de la manière apostolique, tandis que la pensée et l'enseignement qu'ils contiennent sont tout à fait en désaccord avec la véritable orthodoxie. C'est là une preuve manifeste qu'ils sont des élucubrations d'hérétiques. Il ne faut donc pas même les ranger parmi les apocryphes ; mais les rejeter comme absolument absurdes et impies. (III. 25:6-7) https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_Eccl%C3%A9siastique/Livre_3/Chapitre_25

« marcha avec Dieu ». Mais l'évaluation historique doit séparer ce personnage biblique du corpus pseudépigraphique bien plus tardif qui parle sous son nom.

20.6. La réception universelle des écrits apostoliques

Un troisième facteur est la catholicité de la réception. Ici catholicité désigne l'universalité ou la diffusion générale d'un texte et non une règle administrative formelle, mais la réception ecclésiale observable dans les sources. La distinction qu'établit Eusèbe entre écrits reconnus et contestés montre précisément que l'étendue de cette réception comptait dans son évaluation : un écrit destiné à normer les Églises devait manifester une réception dépassant un groupe local.

Il faut néanmoins appliquer ce critère avec prudence : la réception n'a jamais été mathématiquement uniforme. Hébreux connut des difficultés en Occident, l'Apocalypse fut contestée dans certaines parties de l'Orient, et Jacques, Jude, 2 Pierre et 2-3 Jean figurent parmi les *antilegomena* d'Eusèbe ; signe que l'histoire du canon fut un processus de discernement, non l'exécution immédiate d'une liste descendue du ciel.

Cette complexité rend d'ailleurs la comparaison avec 1 Hénoch plus significative encore. Les livres finalement reçus dans le Nouveau Testament ont pu connaître des histoires de réception différentes, mais 1 Hénoch ne se trouve pas dans la même situation que Jacques ou 2 Pierre, attendant quelques siècles pour une reconnaissance universelle ; il appartient à la littérature du judaïsme du Second Temple, non au corpus néotestamentaire. Origène connaissait les livres portant le nom d'Hénoch tout en indiquant qu'ils ne circulaient pas dans les Églises comme écrits divins ; Jérôme le désignera comme apocryphe dans sa discussion de Jude ; Augustin distinguera la prophétie authentique d'Hénoch de l'autorité des ouvrages circulant sous son nom. Il ne s'agit donc pas d'un vingt-huitième livre du Nouveau Testament ayant perdu de justesse un vote ecclésiastique.

20.7. La liste d'Athanase de 367

Nous arrivons à la célèbre trente-neuvième lettre festale d'Athanase, datée de 367, qui fournit la première liste conservée énumérant exactement les vingt-sept livres devenus la collection standard. Athanase présente son catalogue comme celui des livres « inclus dans le canon », « transmis » et « accrédités comme divins » ; vocabulaire qui renvoie à une réception et une transmission antérieures à sa propre lettre (*Lettre festale* 39.3). Il ne faut pas transformer cette formulation en preuve que toutes les limites du canon avaient toujours été incontestées ; mais il faut tout autant refuser de présenter 367 comme le moment où Athanase aurait fabriqué le Nouveau Testament.

Plus intéressant encore pour notre étude, Athanase établit lui-même plusieurs catégories : après avoir énuméré les livres canoniques, il mentionne d'autres ouvrages « non inclus dans le canon », mais que les Pères ont recommandés à la lecture des nouveaux venus dans la piété ; la

Sagesse de Salomon, le Siracide, Esther, Judith, Tobit, la Didachè, le Pasteur d'Hermas ; qu'il distingue ensuite des écrits qu'il appelle apocryphes (*Lettre festale* 39.7)[110] Un texte pouvait donc être recommandé à la lecture sans être placé pour autant parmi les livres canoniques.

20.8. Le canon et la valeur des autres livres

Ce dernier point mérite d'être développé, car il permet d'éviter une apologétique défensive et inutile. Un livre peut contenir une part de vérité sans être canonique. Nous n'avons donc aucune obligation de démontrer qu'Hénoch est mauvais ou erroné pour établir qu'il n'est pas canonique ; inversement, les affirmations vraies qu'il contient n'en font pas un livre canonique.

Le même principe vaut pour les Pères apostoliques. 1 Clément contient des enseignements magnifiques ; la Didachè est un témoignage extraordinaire de la vie chrétienne ancienne ; le Pasteur d'Hermas fut immensément apprécié. Athanase lui-même pouvait recommander certains de ces ouvrages à la lecture tout en les maintenant hors du canon. Le canon n'est donc pas une frontière entre le vrai et le faux, mais entre ce qui possède l'autorité normative de l'Écriture et ce qui ne la possède pas. Cette distinction résout une grande partie de la confusion entourant Hénoch : on peut apprécier certaines parties du livre sans les canoniser, reconnaître son influence sans le rendre normatif, le consulter pour comprendre le judaïsme ancien sans lui demander de compléter la doctrine chrétienne.

21. « Mais Jude cite Hénoch » : l'argument le plus populaire

Nous pouvons maintenant revenir à l'objection qui demeure probablement la plus persuasive pour le lecteur chrétien ordinaire : si Jude utilise une tradition présente dans 1 Hénoch, pourquoi Dieu aurait-il permis qu'un livre non inspiré soit utilisé dans un écrit inspiré ?

La réponse la plus importante est que cette question présuppose une règle que la Bible elle-même n'établit jamais : qu'un auteur inspiré ne pourrait utiliser que des sources elles-mêmes inspirées. Paul suffit à montrer que cette règle ne fonctionne pas. En Actes 17:28, son discours à l'Aréopage utilise une formule de la culture poétique grecque. En 1 Corinthiens 15:33, il cite la maxime « les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs », généralement rapprochée de Ménandre. En Tite 1:12, il cite « un de leurs propres prophètes » à propos des Crétois. Aucun de ces usages n'entraîne la canonisation de l'œuvre entière dont provient la formule : l'autorité appartient au texte canonique qui reprend l'énoncé, non automatiquement à sa source.

Dans le cas de Jude, une précision supplémentaire s'impose. Comme nous l'avons vu, la comparaison des formes grecques ne produit pas une identité verbale parfaite. La proximité de contenu est très forte, une relation avec la tradition hénochique difficile à nier, mais plusieurs

[110] Athanase est particulièrement incisif concernant le rôle joué par ces écrits apocryphes non reconnus, il écrit : « Mais ceci est une invention d'hérétiques, qui les écrivent pour favoriser leurs propres opinions, leur accordant leur approbation, leur assignant une date, et les produisant comme des écrits anciens, afin de trouver ainsi l'occasion d'égarer les simples. » (Lettres festales, 39.7)

modèles de dépendance restent conceptuellement possibles : citation adaptée, tradition textuelle différente, médiation d'une tradition commune. Même en accordant la position maximale ; « Jude cite directement 1 Hénoch » ; , la canonicité du corpus ne suivrait toujours pas. À plus forte raison si la relation textuelle est plus complexe, on ne peut construire sur elle l'idée que Jude aurait authentifié tout 1 Hénoch comme révélation inspirée.

21.1. Jude authentifie-t-il au moins la prophétie du patriarche Hénoch ?

Une question plus délicate demeure. Jude 14 affirme qu'« Hénoch, le septième depuis Adam, a prophétisé ». Le chrétien qui reçoit Jude comme Écriture peut donc affirmer ce que Jude affirme : Hénoch a prophétisé. Mais reconnaître cela ne permet pas de franchir sans preuve l'étape suivante ; « par conséquent, le corpus composite appelé aujourd'hui 1 Hénoch fut écrit par lui » ; d'autant que nous avons déjà étudié la composition progressive du corpus. La prophétie authentique d'un personnage ancien et la transmission ultérieure d'une tradition sous son nom sont deux questions historiquement distinctes.

Une possibilité doit rester ouverte, sans que notre étude prétende la démontrer : une tradition authentique attribuée à Hénoch pourrait avoir circulé avant d'être intégrée dans une composition hénochique plus vaste, et Jude pourrait reprendre une formulation issue de cette tradition antérieure. Les données dont nous disposons ne permettent pas de reconstruire avec certitude chaque étape de cette histoire ; et c'est exactement ainsi qu'un travail académique doit procéder : là où les données permettent une conclusion, nous concluons ; là où elles permettent plusieurs scénarios, nous ne transformons pas notre préférence en certitude.

22. Au-delà d'Hénoch : qui détermine la doctrine chrétienne ?

Nous touchons ici au cœur de notre étude. Le débat autour d'Hénoch semble concerner un texte apocalyptique ancien, des anges et des Nephilim. Mais derrière ces questions se trouve un problème plus fondamental : quelle source a le droit de définir la foi chrétienne ? La littérature ancienne peut éclairer la Bible, aider à comprendre son environnement, montrer comment certains Juifs interprétaient certains passages ; sans devenir pour autant la norme qui détermine ce que l'Église doit croire.

C'est pourquoi l'étude académique et l'apologétique chrétienne ne sont pas ici des ennemies. Une étude historique sérieuse d'Hénoch ne devrait pas conduire à la peur, mais dissiper une grande partie du mystère artificiel entourant le livre : plus on étudie sa composition, ses sections, ses manuscrits, sa réception et ses variations internes, moins l'image d'un mystérieux « livre de la Bible supprimé par l'Église » devient plausible. On découvre plutôt quelque chose de plus intéressant : un ensemble remarquable de traditions apocalyptiques juives anciennes, précieux pour comprendre certains débats du Second Temple, ayant exercé une influence réelle mais variable sur l'histoire religieuse ultérieure. Cette conclusion n'insulte pas

Hénoch ; elle le remet simplement à sa place ; une place qui peut être importante sans être canonique.

Il nous reste à aborder la dernière question pratique de cette étude : comment parler d'Hénoch dans l'Église aujourd'hui, sans tomber ni dans le rejet craintif ni dans la fascination qui en fait une révélation retrouvée ?

23. Comment aborder 1 Hénoch dans l'Église aujourd'hui ?

La question pratique n'est pas de rendre 1 Hénoch attrayant pour le chrétien, mais de déterminer dans quel cadre sa lecture a un sens. Pour l'historien des religions ou le spécialiste du judaïsme ancien, le corpus constitue évidemment une source à examiner. Mais le chrétien qui cherche à comprendre la Bible n'a aucune obligation de le lire, et rien dans le Nouveau Testament ne lui demande d'acquérir cette littérature pour accéder à une révélation qui lui manquerait. Il est donc légitime de décourager l'usage d'Hénoch lorsqu'il devient une porte d'entrée vers des doctrines ou des spéculations que l'Écriture ne fonde pas.

Mais l'erreur inverse est aujourd'hui plus séduisante encore : présenter Hénoch comme la pièce manquante du puzzle biblique. C'est précisément contre cette tendance que cette étude met en garde. Il y a une différence considérable entre dire qu'un document ancien éclaire le contexte d'un texte biblique, et affirmer qu'il révèle ce que la Bible ne nous dit plus : dans le premier cas, on fait de l'histoire ; dans le second, on construit déjà de la doctrine à partir d'une source extérieure au canon.

Un pasteur peut parfaitement expliquer que 1 Hénoch témoigne d'une interprétation, parmi d'autres, de Genèse 6 ; montrer que la tradition des Veilleurs était connue avant le Nouveau Testament ; comparer Jude 14-15 à 1 Hénoch 1:9 et présenter honnêtement leur proximité ; même juger que Jude dépend directement d'une forme de cette tradition, si les arguments textuels le convainquent. Mais il devrait indiquer à son auditoire à quel moment il quitte le texte canonique pour entrer dans une reconstruction historique. Cette petite discipline intellectuelle éviterait une grande partie de la confusion actuelle.

23.1. Distinguer la Bible de 1 Hénoch

Une méthode simple peut être appliquée à tout enseignement sur ce sujet : lorsqu'une affirmation concerne les Veilleurs, les Nephilim, les démons ou Azazel, il faut demander quelle est exactement la source de cette information. Genèse 6:1-4 parle des fils de Dieu, des filles des hommes et des Nephilim ; il ne nomme ni Shemihazah ni Azazel, ne mentionne aucun serment collectif sur l'Hermon, ne dit rien de l'origine des esprits mauvais dans les géants morts, ne donne aucune liste de connaissances interdites. Ces éléments appartiennent au développement hénochique de l'histoire.

Cela ne signifie pas automatiquement qu'ils sont faux ; on ne sait pas ; mais cela signifie qu'ils ne doivent pas être présentés comme si le lecteur venait de les découvrir dans Genèse. Cette distinction paraît élémentaire, mais elle devient cruciale lorsque plusieurs textes sont combinés pendant des années : une reconstruction peut devenir si familière qu'on oublie quelles pièces viennent du texte biblique et lesquelles du commentaire ancien, jusqu'à ce que le lecteur ouvre Genèse 6 et « voie » déjà les deux cents Veilleurs, l'Hermon et Azazel, alors qu'aucune de ces informations n'y figure. C'est précisément ce que l'exégèse doit empêcher : que le commentaire devienne invisible au point de se confondre avec le texte qu'il commente.

23.2. Enseigner les degrés de certitude

Une deuxième discipline consiste à distinguer clairement les degrés de certitude. Nous pouvons affirmer avec une très grande assurance que 1 Hénoch a circulé dans certains milieux juifs avant l'époque chrétienne, puisque nous possédons des fragments araméens de Qumrân ; que Jude 14-15 entretient une relation étroite avec 1 Hénoch 1:9 ; que certains premiers chrétiens utilisaient Hénoch ; et que son statut canonique fut loin d'être universel.

D'autres affirmations demandent en revanche davantage de réserve. Nous ne pouvons pas affirmer que tous les Juifs du Ier siècle connaissaient le corpus hénochique, ni que Paul en partageait toute la démonologie ; nous ne pouvons pas dire que les démons du Nouveau Testament sont les esprits des géants morts simplement parce que 1 Hénoch le propose, ni que chaque mention biblique d'êtres célestes devrait s'intégrer à un seul système administratif du « conseil divin ». Cette manière de parler n'affaiblit pas l'enseignement ; elle le rend plus crédible. Le pasteur n'a aucune obligation de présenter comme certaine une conclusion que les données permettent seulement de considérer comme possible ou probable.

23.3. Les lacunes de notre connaissance ne prouvent pas une suppression

Le troisième principe concerne directement le récit du « livre perdu »[111] L'argument peut sembler séduisant : puisque certaines traditions d'Hénoch sont anciennes et présentent des ressemblances avec le Nouveau Testament, peut-être les premiers chrétiens possédaient-ils une connaissance aujourd'hui perdue ; et puisque le livre ne se trouve plus dans la plupart des Bibles, quelqu'un aurait dû l'en retirer.

Mais l'absence d'un livre dans un canon ne constitue pas la preuve de son retrait ; pour démontrer un retrait, il faut d'abord démontrer une inclusion antérieure. Cette règle simple devrait être répétée chaque fois que l'expression « retiré de la Bible » apparaît : de quelle Bible ? Quelle liste canonique antérieure le contenait ? Quelle communauté le recevait comme Écriture ? Quelle décision a modifié cette liste ? L'existence du canon éthiopien doit être reconnue, comme nous l'avons fait, mais elle ne transforme pas automatiquement cette tradition particulière en état

[111] Assez populaire en anglais, parlant des « The lost books of the Bible » (Les livres perdus de la Bible).

originel du canon universel. La question correcte n'est donc pas « pourquoi l'Église a-t-elle retiré Hénoch ? » mais « avons-nous la preuve qu'Hénoch appartenait au canon dont on prétend qu'il a été retiré ? » Tant que cette étape n'est pas démontrée, le mot suppression anticipe la conclusion qu'il faudrait prouver.

23.4. Qumrân et la question de la canonicité de 1 Hénoch

La découverte des manuscrits de la mer Morte a transformé l'étude moderne de 1 Hénoch : les fragments araméens ont démontré que des parties du corpus circulaient en araméen dès la période préchrétienne, dépassant la situation antérieure où le texte complet n'était connu que par sa transmission éthiopienne. Mais Qumrân démontre l'ancienneté et la circulation d'Hénoch, non son inspiration. La bibliothèque de Qumrân contenait des textes bibliques et de nombreuses compositions qui ne l'étaient pas ; la présence matérielle d'un document dans cette collection ne suffit pas à établir son statut canonique ; sinon il faudrait construire le canon à partir de l'ensemble des œuvres conservées dans les grottes, ce que personne ne propose sérieusement. La découverte du XXe siècle a modifié notre connaissance de l'histoire du livre ; elle n'a pas découvert un décret déclarant : « ceci fait partie de l'Écriture. » La différence ne devrait jamais être perdue.

24. « La Bible suffit » : ce que nous affirmons réellement

Il serait facile, à ce stade, de formuler notre conclusion de façon trop simpliste : « il suffit de lire la Bible et d'ignorer tout le reste. » Ce n'est pas notre argument, et une étude académique ne peut se permettre cette confusion. Nous avons précisément utilisé des sources extrabibliques tout au long de cette enquête ; sans elles, nous connaîtrions beaucoup moins bien le judaïsme du Second Temple, l'histoire d'Hénoch, Qumrân et la réception ancienne des textes bibliques. L'exégète utilise de la même façon des grammaires, des lexiques, des inscriptions et des données archéologiques, sans que personne ne prétende que ces ressources deviennent inspirées parce qu'elles nous aident à mieux comprendre la Bible.

La question n'est donc pas de savoir si la Bible contient toute l'information historique dont un chercheur peut avoir besoin ; elle ne la contient évidemment pas ; mais si une source extérieure est nécessaire pour compléter le contenu révélé de la foi chrétienne. Dire que 1 Hénoch n'est pas nécessaire pour compléter la révélation biblique ne signifie pas qu'il n'apporte aucune information : il en apporte énormément. Mais une information nouvelle n'est pas automatiquement une révélation nécessaire. Nous savons par Flavius Josèphe quantité de choses sur le Ier siècle que le Nouveau Testament ne raconte pas, sans pour autant l'ajouter au canon ; les manuscrits de Qumrân nous renseignent sur des communautés et des pratiques dont la Bible ne parle pas[112] sans que nous transformions la Règle de la Communauté en révélation

[112] Il serait bon ici de préciser que Le corpus de Qumrân et la littérature hénochienne, aussi riches et cohérents soient-ils, ne peuvent être décrétés représentatifs de « la » vision du monde de « tout le judaïsme » de la période du Second Temple. Ils ont survécu par un pur

normative. Pourquoi appliquer une règle différente à Hénoch ? La raison ne peut pas simplement être qu'il traite des anges et du monde invisible ; c'est précisément dans ce domaine que la prudence devrait augmenter, puisque ces informations concernent des réalités que nous ne pouvons pas vérifier historiquement comme une inscription ou un événement politique.

24.1. Le surnaturel biblique et l'idée d'une restauration

Cette conclusion est particulièrement importante pour les chrétiens attachés à la réalité du surnaturel : la critique de l'usage excessif d'Hénoch ne devrait jamais être assimilée à une tentative de rationaliser la Bible. Le christianisme biblique n'a aucun besoin d'Hénoch pour croire à l'existence des anges, des démons, de Satan, du conflit spirituel, ou du fait que des puissances spirituelles peuvent agir dans l'histoire humaine ; ces réalités sont abondamment présentes dans les textes canoniques.

Ce que certaines reconstructions hénochiennes ajoutent n'est donc pas le surnaturel lui-même, mais une systématisation particulière de ce surnaturel ; récits d'origine, identifications, relations entre catégories d'êtres ; que le canon ne développe pas de la même manière. Refuser de transformer cette systématisation en doctrine biblique ne signifie donc pas rejeter le monde spirituel ; cela signifie refuser de donner à une reconstruction extrabiblique davantage de certitude que les textes canoniques eux-mêmes ne lui en donnent.

25. Pasteurs, enseignants et influenceurs face à leur responsabilité

Cette distinction impose une responsabilité particulière à ceux qui enseignent publiquement. Le problème n'est pas que le chrétien ordinaire soit incapable de comprendre la différence entre Bible et littérature ancienne ; c'est que cette différence disparaît parfois dans la manière même dont les sujets sont présentés. Un enseignant peut passer de Genèse 6 à 1 Hénoch, puis à Jude, à 2 Pierre, à Deutéronome 32, au Psaume 82 et à Daniel 10 dans une seule reconstruction continue. Chaque passage biblique est authentique, plusieurs rapprochements sont historiquement intéressants ; mais l'auditeur ne sait plus nécessairement quelle partie de l'histoire est explicitement enseignée par les textes et quelle partie résulte de leur combinaison

accident de conservation (l'aridité du désert de Juda), émanent d'une communauté sectaire minoritaire et volontairement séparée du reste d'Israël, et ; précisément parce qu'ils sont marginaux ; ont produit une littérature écrite abondante pour légitimer leur position dissidente (calendrier alternatif, angélologie développée, revendication de révélation supérieure). À l'inverse, le Nouveau Testament et l'œuvre de Flavius Josèphe ; un corpus considérable, l'ensemble de ses écrits conservés (*Guerre des Juifs*, *Antiquités juives*, *Vie*, *Contre Apion*) totalisant, en traduction, bien plus de mille pages ; restent quasiment silencieux sur ce système spéculatif détaillé (dualisme cosmique, calendrier solaire, hiérarchies angéliques élaborées), alors même qu'ils constituent des témoins directs et quasi contemporains de la piété juive ordinaire en Palestine.

Cette asymétrie doit donc nous conduire à une leçon méthodologique centrale : l'abondance d'un corpus écrit n'est pas un indicateur fiable de sa représentativité historique. La piété populaire, centrée sur le Temple et la Torah, avait peu besoin de se justifier par l'écrit parce qu'elle allait de soi ; les courants scribaux et sacerdotaux dissidents, eux, produisaient une littérature abondante précisément parce qu'ils devaient légitimer leur position minoritaire. La littérature du Second Temple documente donc des courants réels et influents, mais partiels ; non une worldview unifiée et générale du judaïsme de l'époque, comme le confirme, par un chemin distinct, le constat déjà établi avec le concept de « common Judaism » de Sanders.

avec des traditions extérieures, sans compter que 1 Hénoch lui-même n'appartient pas aux Écritures.

Il faut donc apprendre à dire « 1 Hénoch raconte que… » plutôt que « la Bible enseigne que… » lorsque l'information vient effectivement d'Hénoch ; mieux encore, « une interprétation ancienne de ce passage dit… » lorsqu'on décrit une réception du Second Temple, ou « certains chercheurs proposent… » lorsqu'une reconstruction reste débattue. Et lorsque le texte biblique affirme quelque chose clairement, on peut alors dire sans hésitation : « le texte dit… ». Ces distinctions ne sont pas des précautions académiques inutiles : elles empêchent l'autorité d'un texte inspiré d'être involontairement transférée à notre reconstruction de son arrière-plan.

25.1. L'effet amplificateur des réseaux sociaux

Les médias sociaux accentuent le problème, parce que leur économie récompense rarement la nuance. « Une tradition juive du Second Temple susceptible d'éclairer certains aspects de Genèse 6 » attire moins l'attention que « LE LIVRE INTERDIT QUI EXPLIQUE LES NEPHILIM ». Le sensationnalisme n'est pas propre à Hénoch, mais ce livre réunit presque toutes les conditions pour l'alimenter : un auteur biblique mystérieux, des anges rebelles, des géants, des secrets célestes, des manuscrits de Qumrân, une conservation éthiopienne, une relation remarquable avec Jude.

Il devient alors facile de transformer une histoire textuelle complexe en récit de conspiration ; et une fois ce récit accepté, toute objection peut être réinterprétée comme confirmation : si les spécialistes disent qu'Hénoch n'a pas été écrit par le patriarche, c'est qu'ils refusent la vérité ; si l'Église ne le reconnaît pas, c'est qu'elle l'a supprimé ; si les manuscrits sont fragmentaires, c'est que le texte a été perdu ; si l'Éthiopie l'a conservé, c'est la preuve que les autres l'ont caché. Un raisonnement qui transforme chaque objection en preuve devient impossible à falsifier ; il cesse alors d'être une enquête historique.

25.2. La rigueur intellectuelle : ne pas combattre une exagération par une autre

Mais les apologètes portent également une responsabilité. Il serait tentant, pour combattre l'enthousiasme excessif autour d'Hénoch, d'aller trop loin dans la direction opposée : minimiser son ancienneté, nier son influence, affaiblir artificiellement son rapport avec Jude, ou présenter toutes ses traditions comme des inventions absurdes. Cette stratégie serait historiquement fragile, donnerait aux défenseurs d'Hénoch l'occasion de démontrer que l'apologète a minimisé les données, et empêcherait les chrétiens de comprendre pourquoi le livre est réellement intéressant sans être canonique.

Notre argument est plus solide précisément parce qu'il n'a pas besoin de cette stratégie. Nous pouvons pleinement reconnaître l'ancienneté d'une partie importante de la littérature hénochique, les manuscrits araméens de Qumrân, la relation remarquable entre Jude et 1

Hénoch 1:9, le fait que Tertullien défendit le livre, sa place canonique dans la tradition éthiopienne et son immense intérêt pour l'étude du judaïsme ancien ; et, après avoir reconnu tout cela, demander calmement : où est la preuve qu'il s'agit d'une révélation écrite par le patriarche Hénoch et destinée à appartenir au canon chrétien ? C'est cette question que les arguments précédents ne suffisent pas à résoudre.

26. De la curiosité à l'autorité : une frontière à ne pas franchir

Nous pouvons maintenant préciser la mise en garde spirituelle annoncée au commencement de cette étude. Le danger n'est pas contenu matériellement dans les pages d'un livre ancien, comme si ouvrir 1 Hénoch constituait en soi un acte spirituellement dangereux. Il apparaît lorsque le croyant commence à chercher une autorité révélatrice supplémentaire là où il devrait exercer le discernement.

Le principe général mérite d'être retenu, sans qu'il soit nécessaire de comparer Hénoch à chaque mouvement prophétique ou ésotérique ayant existé : dès qu'une communauté considère qu'un corpus extérieur est nécessaire pour découvrir la véritable signification cachée de la révélation reçue, une nouvelle autorité interprétative apparaît. Elle ne sera peut-être jamais appelée « Écriture », mais elle commence à fonctionner comme telle. C'est pourquoi le problème du canon ne se résout pas seulement en demandant quels livres se trouvent entre les couvertures d'une Bible ; il faut aussi demander quels textes ou quelles reconstructions possèdent, dans la pratique, le dernier mot lorsque nous définissons une doctrine. Si une doctrine ne peut être établie sans 1 Hénoch, elle doit être présentée comme non canonique ; si elle dépend principalement d'une reconstruction du Second Temple, il faut l'admettre ; si une conclusion n'est que possible, il faut résister à la tentation de l'enseigner comme certaine. Ce n'est pas une restriction de la recherche ; c'est précisément ce qui lui permet de demeurer recherche sans devenir une révélation parallèle.

27. Revenir à la Parole reçue

Le voyage à travers 1 Hénoch nous a conduits bien au-delà d'une simple question sur les anges ou les Nephilim : la pseudépigraphie, Qumrân, le judaïsme du Second Temple, Jude, la réception patristique, l'histoire du canon, les différences internes du corpus et les limites de la reconstruction historique. C'est peut-être là que réside la plus grande utilité de cette enquête : elle apprend à ne pas avoir peur des sources anciennes, tout en refusant de s'en laisser impressionner au point d'oublier leur statut.

1 Hénoch peut nous aider à comprendre comment certains Juifs anciens lisaient Genèse, nous montrer un monde religieux où le surnaturel était pris très au sérieux, éclairer certaines expressions et traditions présentes autour du Nouveau Testament, voire nous aider à comprendre Jude. Il peut nous montrer combien le judaïsme du Second Temple était intellectuellement riche.

Mais il ne devient pas pour autant la Parole de Dieu reçue par l'Église ; et il n'est pas nécessaire d'en faire cette Parole pour reconnaître sa valeur.

La fascination contemporaine pour Hénoch devrait donc conduire le chrétien non vers la peur, mais vers le discernement. Lorsqu'on lui affirme qu'un livre a été « retiré de la Bible », qu'il demande les preuves historiques ; lorsqu'on lui dit qu'une doctrine biblique ne peut être comprise sans Hénoch, qu'il demande où les apôtres enseignent cette doctrine ; lorsqu'on lui présente une reconstruction du monde spirituel comme « la vision biblique du monde », qu'il demande quelles parties viennent réellement de la Bible. Et lorsque la réponse demeure incertaine, il n'est pas nécessaire de combler immédiatement le silence : répondre « je ne sais pas » n'est pas une faiblesse de la foi, mais la reconnaissance de la différence entre ce que Dieu a révélé, ce que l'histoire permet de reconstruire, et ce que notre curiosité aimerait encore connaître.

L'Église ne gagne rien à fermer les yeux sur 1 Hénoch. Mais elle gagnerait encore moins à ouvrir, sous prétexte de retrouver une connaissance perdue, une porte par laquelle les traditions extrabibliques commenceraient à déterminer ce qu'elle doit croire. La place la plus saine pour 1 Hénoch est celle que l'histoire elle-même lui permet d'occuper : un témoin ancien précieux pour l'étude du judaïsme du Second Temple[113] et de certains arrière-plans du Nouveau Testament, mais qui demeure sous l'examen de la révélation canonique plutôt que de devenir la clé qui la gouverne. La question n'est pas de savoir s'il faut « brûler » Hénoch, mais de refuser qu'un texte extrabiblique acquière une autorité que le canon ne lui reconnaît pas.

Conclusion générale

Cette enquête conduit à une conclusion moins flatteuse pour les récits contemporains qui entourent 1 Hénoch. Nous avons affaire à un corpus juif ancien et composite ; non l'œuvre unique d'un auteur unique, mais une collection de plusieurs grandes compositions (le Livre des Veilleurs, les Paraboles, le Livre astronomique, le Livre des Songes, l'Épître d'Hénoch) dont l'histoire littéraire et la datation diffèrent. La découverte des fragments araméens de Qumrân a confirmé de façon spectaculaire l'ancienneté préchrétienne de plusieurs de ces traditions ; elle n'a jamais démontré que le patriarche de Genèse 5 avait écrit le corpus que nous possédons. Elle établit l'ancienneté de textes hénochiens, non leur origine antédiluvienne ; et cette seule distinction devrait suffire à désamorcer une grande partie du débat populaire.

Le fil directeur de cette étude a été la nécessité de séparer plusieurs affirmations que le discours contemporain tend à fusionner. Que Jude cite une tradition attestée en 1 Hénoch est un

[113] Il faut aussi remarquer au lecteur que 1 Hénoch n'est en aucun cas la seule ni même nécessairement la source dominante de la démonologie juive du Second Temple. On trouve un éventail de modèles concurrents : l'étiologie des Veilleurs (Hénoch, reprise et modifiée par Jubilés), un dualisme cosmique prédestinationniste sans lien avec la chute angélique (Qumrân sectaire, Testaments), une démonologie folklorique d'origine étrangère (Tobit), un système magico-astrologique tardif (Testament de Salomon), et même un courant sapientiel qui déconseille ce type de spéculation (Ben Sira). Cette diversité renforce, une fois de plus, la thèse déjà établie : le judaïsme du Second Temple ne possédait pas une worldview angélologique et démonologique unifiée, et 1 Hénoch n'en représente qu'une voix parmi plusieurs, non la clé de voûte du système.

fait textuel réel, et l'histoire précise de cette dépendance mérite d'être traitée avec plus de nuance qu'une formule comme « Jude copie Hénoch » ; mais même dans l'hypothèse la plus favorable à une dépendance directe, l'usage d'une source par un auteur inspiré ne canonise jamais cette source. Que 1 Hénoch développe abondamment Genèse 6 ; en nommant des Veilleurs, en fixant leur nombre, en attribuant un rôle au mont Hermon, en expliquant l'origine des esprits mauvais par les géants morts ; nous renseigne sur une manière ancienne de lire ce texte biblique ; cela ne fait pas de ces éléments le contenu caché que Genèse attendrait d'être réintroduit. Que 1 Hénoch ait été retrouvé à Qumrân établit son ancienneté et sa circulation, non son inspiration : la bibliothèque de la mer Morte contenait bien d'autres textes non bibliques, et la présence matérielle d'un document dans cette collection n'a jamais constitué une déclaration de canonicité. Que l'Église éthiopienne l'ait conservé comme canonique est un fait historique réel, mais une tradition canonique particulière ne démontre pas qu'un livre appartenait au canon universel avant d'en être retiré ailleurs ; affirmer un retrait suppose de prouver d'abord une inclusion antérieure, preuve qui reste à apporter.

C'est également dans ce cadre qu'il faut situer l'apport et les limites de Michael Heiser. Son œuvre a popularisé une lecture structurée du monde surnaturel biblique et du « conseil divin » ; mais il serait faux de présenter l'alternative comme un choix entre adopter cette reconstruction ou rester prisonnier d'une tradition qui aurait rationalisé la Bible. La foi chrétienne historique n'a pas attendu 1 Hénoch pour confesser l'existence des anges, de Satan, des démons et du combat spirituel ; ces doctrines se trouvent dans le texte canonique lui-même. La vraie question n'est donc pas de savoir si la tradition a caché le surnaturel, mais si certains détails ajoutés par la littérature du Second Temple peuvent légitimement devenir des éléments de doctrine chrétienne.

L'expression « vision du monde du judaïsme du Second Temple » demande enfin davantage de précision qu'on ne lui en accorde souvent : cette période ne possède pas une théologie unique que l'on pourrait placer derrière chaque page du Nouveau Testament. Pharisiens, sadducéens, milieux qumrâniens, auteurs apocalyptiques et Philon représentent des courants distincts, parfois concurrents. Connaître le monde de Paul n'est pas encore connaître la pensée de Paul ; pour cela, il faut revenir à Paul lui-même.

Ces constats suffisent à écarter plusieurs conclusions aujourd'hui attachées à 1 Hénoch : rien ne permet d'en attribuer l'ensemble au patriarche, d'en faire une Écriture supprimée d'un canon universel, ou de transformer ses développements de Genèse 6 en doctrine biblique. Le chrétien n'a pas besoin d'Hénoch pour comprendre la révélation apostolique ; lorsqu'une reconstruction du monde invisible dépend de renseignements absents du canon, la franchise exige de dire d'où viennent ces renseignements, plutôt que de les présenter comme ce que la Bible aurait toujours voulu dire.

Ce principe dépasse largement le seul cas d'Hénoch. Aucun manuscrit découvert hier, aujourd'hui ou demain, aucun texte ancien retrouvé dans une grotte ou une bibliothèque oubliée,

ne devrait être présumé candidat au canon simplement parce qu'il est ancien ou proche de certains thèmes bibliques. Toute découverte peut enrichir l'histoire ; elle ne réécrit pas rétroactivement l'autorité prophétique et apostolique. Le problème devient sérieux précisément lorsque 1 Hénoch cesse de documenter une époque pour commencer à décider ce que Genèse, Jude, Pierre ou Paul seraient censés vouloir dire : une autorité fonctionnelle s'installe alors sans canonisation officielle ; la « Bible augmentée » que cette étude s'est donné pour tâche de refuser.

Pour savoir ce que 1 Hénoch enseigne, on peut lire 1 Hénoch ; pour étudier le judaïsme ancien, on peut le traiter comme l'une des sources disponibles. Mais pour savoir ce que l'Église doit croire, la norme reste l'Écriture prophétique et apostolique. Le lecteur chrétien n'est pas appauvri s'il ne lit jamais Hénoch : il possède déjà, dans le canon, ce dont il a besoin pour connaître la révélation que Dieu a confiée à son peuple.

Réflexions finales

Quand la redécouverte devient soupçon : le danger d'une rhétorique complotiste autour de 1 Hénoch

Un phénomène accompagne aujourd'hui la popularisation de 1 Hénoch, des Nephilim, des Veilleurs, du conseil divin et de différentes reconstructions du monde biblique ancien. Il ne concerne plus seulement l'interprétation de quelques passages difficiles, mais la manière dont certains youtubeurs, influenceurs, enseignants et parfois pasteurs présentent l'histoire entière de la doctrine chrétienne.

Le vocabulaire varie, mais le récit demeure sensiblement le même : on vous a enseigné la tradition des hommes plutôt que la Parole de Dieu ; l'Église a perdu la véritable vision biblique ; vos pasteurs répètent ce qu'on leur a appris sans revenir au texte ; aujourd'hui, nous retrouvons enfin ce qui était pourtant là depuis toujours. À cela s'ajoutent des formules plus directement sensationnalistes : ce qu'on ne vous a jamais dit, le livre qu'on a retiré de la Bible, ce que les théologiens ne veulent pas vous dire.

Ces expressions ne supposent pas nécessairement une volonté consciente de tromper ; certaines relèvent simplement des réflexes ordinaires d'un univers numérique où l'exagération attire le clic. Mais répétées, elles finissent par construire quelque chose de plus sérieux qu'un titre accrocheur : un récit où l'histoire de la doctrine chrétienne devient progressivement celle d'un éloignement de la Bible, tandis que l'enseignant contemporain se présente comme celui qui y revient enfin. C'est cette construction du soupçon qu'il faut examiner.

La doctrine chrétienne repose-t-elle sur la tradition des hommes ?

Avant de défendre la tradition chrétienne, encore faudrait-il démontrer que l'accusation portée contre elle est vraie. Dans le christianisme évangélique, la doctrine ne reçoit pas son autorité

ultime de la tradition : son autorité normative est l'Écriture. Les confessions de foi, les commentaires et l'héritage des générations précédentes contribuent à formuler et transmettre la doctrine, mais ils ne constituent pas la révélation sur laquelle elle repose. La divinité de Christ, sa mort et sa résurrection, le péché, le salut, la résurrection des morts, le jugement, les anges, Satan et les démons ne reposent pas d'abord sur une tradition postérieure : ils procèdent de l'étude des textes canoniques ; même si tous les chrétiens ne les interprètent pas de manière identique, et même si l'histoire de la théologie n'est pas exempte d'erreurs.

Il y a donc une différence considérable entre constater que certaines traditions ont parfois influencé l'interprétation de certains textes, et affirmer que la doctrine chrétienne a été construite sur la tradition des hommes plutôt que sur la Bible. La première proposition est historiquement banale. La seconde est une accusation qui doit être démontrée, et non simplement affirmée.

Cette démonstration manque pourtant souvent. Si deux interprétations de Genèse 6 s'opposent, il ne suffit pas de qualifier l'une de « traditionnelle » pour que l'autre devienne automatiquement « biblique ». Si une conception particulière du monde surnaturel se retrouve dans un document juif ancien, son ancienneté ne permet pas de la présenter immédiatement comme la doctrine que l'Église aurait abandonnée. Le débat doit rester là où il aurait toujours dû se trouver : dans les textes et dans les arguments. Si une doctrine chrétienne est réellement fondée sur une tradition contraire à l'Écriture, il faut le montrer à partir de l'Écriture elle-même ; pas se contenter de ranger l'interprétation adverse dans la catégorie « tradition humaine », ce qui la fait partir avec un handicap rhétorique avant même que l'exégèse ait commencé.

Le mot *tradition* mérite d'ailleurs d'être employé avec précision : une doctrine peut être à la fois traditionnelle et biblique, les deux termes n'étant pas opposés. Qu'une doctrine soit enseignée depuis des siècles ne démontre pas qu'elle vienne de la tradition plutôt que de l'Écriture ; cela peut simplement signifier que des générations de chrétiens ont estimé qu'elle y était enseignée. Le critère n'est donc pas l'ancienneté d'une doctrine, mais son fondement : la résurrection corporelle de Christ est confessée depuis les origines, mais elle n'est pas vraie parce que traditionnelle ; elle est confessée parce que les textes apostoliques l'enseignent. Reprendre une doctrine ancienne et demander si elle est réellement biblique est une exigence saine ; à condition que la réponse vienne de l'examen des Écritures, et non du simple constat qu'une autre conception existait dans une littérature plus ancienne.

La tradition que l'on ne nomme pas

Une autre difficulté mérite d'être relevée. Ceux qui dénoncent le « filtre de la tradition chrétienne » ne lisent pas nécessairement la Bible sans filtre : lorsqu'une reconstruction dépend de 1 Hénoch, des Jubilés, de certains écrits de Qumrân ou d'autres conceptions du judaïsme du Second Temple, elle fait elle aussi intervenir des traditions interprétatives. La littérature du Second Temple n'est pas « la Bible avant que l'Église la déforme » ; elle témoigne de la diversité des croyances

juives de son époque, sans posséder pour autant d'autorité normative supérieure à celle du canon.

Genèse ne donne pas aux êtres de Genèse 6 la longue histoire que leur donnera 1 Hénoch : il ne fournit ni la liste de leurs chefs, ni le détail de leurs enseignements interdits, ni l'architecture explicative que développera la tradition hénochique. Il faut donc se garder d'un raisonnement circulaire assez répandu : on lit d'abord le passage biblique à travers un récit extrabiblique bien plus développé, qui fournit personnages et explications ; on revient ensuite au texte biblique avec cette grille en tête, et l'on croit y reconnaître ce qu'on y a en réalité projeté ; on conclut enfin que « tout était dans la Bible depuis le commencement ». Or si tout y était déjà clair, il devient difficile d'expliquer pourquoi un document extérieur serait nécessaire pour rendre cette clarté perceptible.

Il y aurait donc quelque chose de paradoxal à accuser une doctrine fondée sur de nombreux textes canoniques d'être une « tradition humaine », pour la corriger ensuite au moyen d'une reconstruction dépendant fortement de textes non canoniques ; puis présenter le résultat comme ce que la Bible disait clairement depuis toujours. L'ancienneté d'une tradition ne la transforme pas en révélation.

Du désaccord au soupçon

Le problème le plus préoccupant se situe ailleurs. Voici les formules qui reviennent le plus souvent dans ce type de discours :

- Votre pasteur ne vous a jamais dit cela.
- On ne vous enseigne pas cela dans les Églises.
- Pendant des siècles, on a lu la Bible avec les mauvaises lunettes.
- L'Église a perdu la véritable vision biblique.
- Ce livre révèle ce qu'on vous a caché.
- La vérité était devant nous depuis toujours.

À force d'être répétées, ces formules ne communiquent plus seulement une interprétation : elles racontent une histoire, dans laquelle le croyant ordinaire a reçu un christianisme incomplet, où son pasteur ignore l'essentiel, où l'Église institutionnelle a oublié, écarté ou caché certaines vérités ; jusqu'à ce qu'arrive celui qui les redécouvre. Le désaccord exégétique s'est alors transformé en théologie de la suspicion, ce qui est beaucoup plus grave. Dire qu'un pasteur se trompe sur Genèse 6 ouvre un débat qu'on peut mener Bible ouverte ; laisser entendre qu'il transmet une tradition humaine parce qu'il ignore une vérité perdue installe chez l'auditeur une relation différente avec son responsable spirituel.

Le mot *Église* rend d'ailleurs l'accusation particulièrement lourde à porter : de quelle Église parle-t-on, à quelle époque, dans quel pays, selon quel mécanisme des communautés séparées par les langues, les continents et de profonds désaccords théologiques auraient-elles participé au même oubli ? Plus l'accusation est universelle, plus elle exige de preuves.

Cette rhétorique produit par ailleurs un effet qu'il faut prendre au sérieux, sans y voir nécessairement une manipulation consciente : celui qui convainc ses auditeurs que leurs pasteurs ou l'Église dans son ensemble n'ont rien compris acquiert presque automatiquement une position privilégiée ; il devient celui qui sait, celui qui possède le contexte qui manquait à leur lecture. Un enseignant chrétien peut pourtant défendre vigoureusement une conviction sans affaiblir la confiance de ses auditeurs envers ceux qui ne la partagent pas. Si son interprétation est solide, elle peut être démontrée ; elle n'a pas besoin d'une conspiration.

Deux exigences, dans les deux sens

Pasteurs, enseignants et auditeurs portent chacun leur part de responsabilité dans ce débat. Avant de dire « on vous a caché cela », il faut demander : qui, précisément ? Avant de dire « l'Église a supprimé cette vérité », il faut demander : quand, comment, sur quelles preuves ? Avant d'affirmer que des pasteurs enseignent « la tradition des hommes », il faut montrer précisément quelle doctrine ne peut être établie à partir des Écritures ; et avant d'affirmer que « tout était clairement dans la Bible », vérifier qu'on n'appelle pas ainsi ce qu'on a d'abord appris à reconstruire à partir d'une source extérieure au canon.

L'auditeur, de son côté, gagnerait à poser les mêmes questions en miroir : pourquoi ce pasteur aurait-il dû vous dire cela ? Quelle Église, à quelle époque, aurait « oublié » cette vérité, et sur quelles sources l'affirme-t-on ? Pourquoi une pièce extérieure au canon serait-elle nécessaire pour compléter ce que le canon est censé enseigner ? La méthode la plus sûre reste la plus simple : ouvrir la Bible et regarder ce qui s'y trouve réellement, en distinguant ce que le texte affirme, ce que l'enseignant en déduit, et ce qu'un autre texte ancien lui fournit en réalité. Le sentiment d'avoir découvert quelque chose que les autres ignorent peut être intellectuellement grisant ; il n'est pas une preuve de vérité. Découvrir un secret n'est pas la même chose que recevoir une révélation biblique.

Il est possible de corriger une tradition sans mépriser ceux qui l'ont transmise, de redécouvrir un contexte historique sans inventer une dissimulation, de proposer une interprétation nouvelle sans prétendre que tous ceux qui l'ont précédée avaient abandonné la Bible. La doctrine chrétienne doit être continuellement éprouvée par la Parole de Dieu ; mais ceux qui prétendent aujourd'hui la corriger sont soumis exactement à la même règle. Ils ne peuvent pas dénoncer chez les autres la tradition des hommes tout en demandant que leurs propres reconstructions soient acceptées parce qu'un texte non canonique leur donne une cohérence particulière.

Quelles armes face à l'adversaire ? 1 Hénoch ou… ?

Pour le chrétien, la question du monde spirituel ne peut jamais demeurer purement académique : derrière nos discussions sur les anges, les démons ou l'origine du mal se trouve un combat spirituel réel. Il faut le rappeler face à l'idée selon laquelle la redécouverte de 1 Hénoch aurait permis au christianisme de retrouver une dimension du monde invisible qu'il aurait largement perdue. Paul en parle sans ambiguïté : « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes » (Ép 6.12). Pierre décrit le diable comme un adversaire qui rôde et cherche qui dévorer (1 P 5,8) ; Jacques commande aux croyants de lui résister (Jc 4:7). Ce combat n'a jamais eu besoin de 1 Hénoch pour trouver sa place dans la foi chrétienne : il est enseigné dans les écrits canoniques eux-mêmes.

Paul va d'ailleurs plus loin que nous révéler l'existence du combat : il indique comment le mener, et il ne renvoie jamais les croyants à 1 Hénoch pour compléter ce qui manquerait à leur préparation. Il leur parle de la vérité, de la justice, de l'Évangile, de la foi, de la Parole de Dieu et de la prière (Ép 6:13-18) ; il leur demande de ne pas donner accès au diable (Ép 4:27), de ne pas se laisser tromper par ses desseins (2 Co 2:11), de combattre avec des armes puissantes en Dieu (2 Co 10:4-5). Aucune de ces armes ne dépend d'une connaissance de l'histoire des Veilleurs, de la généalogie des esprits mauvais ou de l'origine précise des démons. La connaissance de ces traditions anciennes peut présenter un intérêt exégétique réel ; elle n'est jamais présentée par les apôtres comme nécessaire au combat spirituel. On pourrait connaître toutes les traditions concernant Asaël et Shemihazah sans être, pour autant, mieux équipé pour résister à une seule tentation.

Regardons Jésus lui-même dans le désert quand il fut tenté. Le conflit avec les ténèbres n'y est plus une doctrine à expliquer, mais une réalité affrontée : l'adversaire parle, tente, cherche à détourner le Fils de Dieu de son chemin. S'il existe quelqu'un qui connaît parfaitement le monde invisible, c'est bien lui ; il n'a rien à apprendre de celui qui se tient devant lui, ni sur son origine, ni sur sa nature, ni sur son autorité. La question n'est donc pas ce que Jésus sait de son adversaire, mais ce qu'il choisit d'utiliser contre lui.

Satan tente Jésus une première fois ; il répond : « Il est écrit. » Le tentateur revient, citant lui-même le Psaume 91 sur les anges à son service ; nous sommes précisément sur le terrain qui nous occupe, et celui qui pourra plus tard demander douze légions d'anges ne manque certainement pas de ressources célestes. Il répond pourtant encore : « Il est aussi écrit. » Puis vient la dernière tentation, celle des royaumes du monde ; Jésus ordonne au diable de partir, et lui donne une dernière fois la même raison : « Car il est écrit. »

Face au diable, Jésus n'a eu besoin ni de 1 Hénoch, ni d'expliquer l'origine des puissances mauvaises, ni de faire appel aux anges qu'il savait pourtant à sa disposition : il lui a opposé la

Parole écrite de Dieu. Un détail rend la scène plus frappante encore pour notre propos : le Nouveau Testament n'existe pas encore lorsque Jésus prononce ces mots. Ses trois réponses viennent du livre de Deutéronome ; des Écritures données au sein d'une histoire d'alliance marquée, du côté humain, par l'infidélité répétée d'Israël. Et pourtant, cette Parole suffisait à Jésus pour répondre au diable.

Combien plus aujourd'hui, alors ; non parce que la Parole serait devenue plus puissante, mais parce que nous possédons désormais, avec les Écritures auxquelles Jésus faisait appel, le témoignage apostolique de ce qui a été accompli par sa mort, sa résurrection et son ascension. Nous vivons de ce côté-ci de la croix et du tombeau vide, sous une Nouvelle Alliance établie sur de meilleures promesses ; meilleures en raison de celui sur qui elles reposent : Jésus-Christ, pleinement homme et pleinement Dieu, médiateur qui ne peut devenir infidèle, que l'épître aux Hébreux peut ainsi présenter comme le garant d'une alliance plus excellente (Hé 7,22 ; 8,6). Cette alliance a été ratifiée par son sang ; son sacrifice a été offert ; le tombeau est vide ; Christ est ressuscité et élevé à la droite du Père, désormais au-dessus de toute principauté, autorité, puissance et domination (Ép 1,20-22 ; Col 1,16), qu'il a dépouillées et sur lesquelles il a triomphé à la croix (Col 2,15).

Le Nouveau Testament ne nous laisse donc pas devant une doctrine du monde spirituel si incomplète que 1 Hénoch devrait venir lui fournir les éléments indispensables à notre victoire. Il révèle l'existence du combat, l'identité de l'adversaire, ses méthodes, les armes pour lui résister, l'autorité de Christ sur toutes les puissances et l'issue finale du conflit. Il nous ordonne de résister au diable, en promettant qu'il fuira (Jc 4:7) ; il nous rappelle que celui qui est en nous est plus grand que celui qui est dans le monde (1 Jn 4:4) ; il annonce que Dieu écrasera bientôt Satan sous nos pieds (Rm 16:20) et que toute puissance ennemie sera finalement abolie (1 Co 15:24-26). Les Écritures ne répondent certes pas à toutes les questions qu'on pourrait poser sur le monde invisible ; elles ne donnent pas de biographie de chaque être spirituel, ne décrivent pas chaque événement des lieux célestes. Mais l'existence de questions sans réponse n'est pas la preuve d'une insuffisance : Dieu ne nous a peut-être simplement pas donné certaines informations parce qu'elles ne sont pas nécessaires pour accomplir ce qu'il nous demande.

Même l'attitude de l'archange Michel dans l'épître de Jude est instructive à cet égard. Confronté au diable, il ne revendique aucune autorité indépendante et ne prononce pas lui-même de condamnation : il déclare seulement « Que le Seigneur te réprime ! » (Jude 9) ; le regard tourné non vers une connaissance secrète du monde angélique, mais vers l'autorité du Seigneur. Et lorsque l'Apocalypse montre les croyants face à l'accusateur, elle ajoute : « Ils l'ont vaincu à cause du sang de l'Agneau et à cause de la parole de leur témoignage » (Ap 12:11). Ce sang n'est pas une formule magique que le croyant prononcerait comme une incantation : il représente l'œuvre rédemptrice réellement accomplie par Christ, le prix réellement payé, l'accusation qui a

rencontré sa réponse. Notre victoire ne repose donc pas sur la quantité d'informations que nous possédons sur l'ennemi, mais sur ce que Jésus-Christ a accompli.

Voilà peut-être ce que cette longue étude sur 1 Hénoch devrait finalement nous conduire à redécouvrir avec le plus de force ; et ce qui devrait aussi nous rendre attentifs à certaines affirmations contemporaines selon lesquelles les chrétiens auraient perdu une part essentielle de leur vision du monde en oubliant ce livre. Si quelqu'un affirme que nous ne pouvons réellement comprendre le combat spirituel sans retrouver un texte ancien, la question la plus simple demeure peut-être la meilleure : où les apôtres disent-ils cela ? Paul connaissait le combat spirituel, Satan, les principautés et les puissances ; lorsqu'il prépare les croyants au combat, il leur donne la vérité, la justice, l'Évangile, la foi, la Parole de Dieu et la prière. Il leur donne Christ. Il ne leur donne pas 1 Hénoch.

À mes collègues pasteurs, enseignants et responsables chrétiens, j'adresserais donc un encouragement autant qu'un avertissement : nous pouvons étudier les textes anciens et comprendre les mondes intellectuels dans lesquels les auteurs bibliques ont vécu, sans jamais donner au peuple de Dieu l'impression que sa Bible serait insuffisante pour affronter le monde spirituel qu'elle lui révèle elle-même. Notre tâche est de leur rendre confiance dans ce que Dieu leur a donné. Et à nos frères et sœurs dans les Églises, particulièrement à ceux qui pourraient être impressionnés par l'idée qu'« on ne leur a jamais dit cela » ou que « ce livre change tout ce qu'ils croyaient savoir », une question plus sûre suffit souvent : « Où est-ce écrit ? » Ce n'est pas une invitation à refuser l'histoire ou les sources anciennes ; c’est simplement remettre les choses à leur juste place. Un document ancien peut nous aider à comprendre une époque ; il ne devient pas pour autant une source nécessaire de la doctrine chrétienne, ni une arme indispensable à la vie spirituelle.

Nous n'attendons pas la découverte du prochain manuscrit pour savoir comment résister au diable. Dieu nous a donné sa Parole ; Christ a accompli son œuvre ; la Nouvelle Alliance a été établie dans son sang, et celui qui en est le garant ne faillira jamais. Dans le désert, Jésus nous montre la Parole : « Il est écrit. » Face au diable, Michel nous renvoie à l'autorité du Seigneur : « Que le Seigneur te réprime ! » Et face à l'accusateur, l'Apocalypse nous montre des croyants qui ont tenu ferme jusqu'au bout : « Ils l'ont vaincu à cause du sang de l'Agneau et à cause de la parole de leur témoignage. »

Voilà ce que Dieu a placé entre les mains de son peuple. Et cela suffit pour vaincre.

Pasteur Donato Anzalone
mpvivante@gmail.com

Lugano, le 16 septembre 2026

Bibliographie sélective

Bibliographie reconstituée

1. Monographies et ouvrages

- Barret, C.K., *Paul, An Introduction to his Thought*, Louisville, Westminster/John Knox, 1994.
- Boccaccini, Gabriele, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis, 1991.
- Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids, 2016.
- Duffield, Guy P. et Van Cleave, Nathaniel M., *Foundations of Pentecostal Theology*, Los Angeles, L.I.F.E. Bible College, © 1983, 1987.
- Gurtner, Daniel M., *Introducing the Pseudepigrapha of Second Temple Judaism*, Baker Academic, 2022.
- Hahneman, Geoffrey Mark, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Hanegraaff, Wouter J. et Bouthoorn, Ruud M., *The Hermetic Writings and Related Documents*, Arizona Center Board of Regents for Arizona State University.
- Heiser, Michael S., *A Companion to the Book of Enoch: A Reader's Commentary, Vol. I – The Book of the Watchers (1 Enoch 1–36)*.
- Heiser, Michael S., *A Companion to the Book of Enoch: A Reader's Commentary, Vol. II – The Parables of Enoch (1 Enoch 37–71)*.
- Heiser, Michael S., *The Unseen Realm* (édition augmentée, 10e anniversaire).
- Kruger, Michael J., *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*, Crossway, 2012.
- Kruger, Michael J., *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*, IVP Academic, 2013.
- Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Nickelsburg, George W. E. et VanderKam, James C., *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37–82*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Perkins, Pheme, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City, 1984.
- Reed, Annette Yoshiko, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. (chap. 1 : « Angelic Descent and Apocalyptic Epistemology: The Teachings of Enoch and the Fallen Angels in the Book of the Watchers », p. 24–57 ; chap. 4 : « The Parting of the Ways? Enoch and the Fallen Angels in Rabbinic Judaism and Early Christianity »)
- Sanders, E.P., *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE*, p. 45–270.
- Stuckenbruck, Loren T. et Boccaccini, Gabriele (dir.), *Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, Early Judaism and Its Literature 44, Atlanta, SBL Press, 2016.
- Walck, Leslie W., *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, Londres/New York, T&T Clark, 2012.

- Wright, Archie T., *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*, 2e éd. révisée, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

2. Chapitres et contributions dans ouvrages collectifs

- Kissling, Paul J., « The Near-Sacrifice of Isaac: Monstrous Morality or Richly Textured Theology? », dans M. Daniel Carroll R. et J. Blair Wilgus (dir.), *Wrestling with the Violence of God*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2015, p. 15–30.
- Martin, Ralph P. (1994), cité dans Aichele, George, « The Letters of Jude and Peter », Sheffield Phoenix Press, Department of Biblical Studies, University of Sheffield, p. 58.
- VanderKam, James C., « The Book of Enoch and the Qumran Scrolls », dans John J. Collins et Timothy H. Lim (dir.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 254–278.

3. Articles de revues académiques

- Armstrong, Jonathan J., « Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori », *Vigiliae Christianae* (Brill), 2008. DOI : 10.1163/157007208X255099
- Drawnel, Henryk, « The Mesopotamian Background of the Enochic Giants and Evil Spirits », *Dead Sea Discoveries* 21, n° 1 (2014), p. 14–38.
- Geyser-Fouché, Ananda B. et Chukwuka, Ebele C., « Tradition Critical Study of 1 Chronicles 21 », *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77/4 (2021).
- Guignard, Christophe, « The Original Language of the Muratorian Fragment », *The Journal of Theological Studies* 66/2 (2015), p. 596–624. DOI : 10.1093/jts/flv093
- Klukowski, Michał Jarosław, « The Tradition of the 364-Day Year in Second Temple Period Judaism », *Verbum Vitae* 35 (2019), p. 145–164.
- Lee, Timothy A., « Jude's Use of a Kaige Edition of Enochic Scripture », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 34, n° 3 (2025), p. 206–224 (University of Cambridge).
- Meadowcroft, Tim, « Who are the Princes of Persia and Greece (Daniel 10)? Pointers Towards the Danielic Vision of Earth and Heaven », *Journal for the Study of the Old Testament* 29/1 (2004), p. 99–113. DOI : 10.1177/030908920402900105
- Moore, Nicholas J., « Is Enoch Also among the Prophets? The Impact of Jude's Citation of 1 Enoch on the Reception of Both Texts in the Early Church », *The Journal of Theological Studies* 64, n° 2 (2013), p. 498–515. DOI : 10.1093/jts/flt130
- Reynolds III, Bennie H., « Understanding the Demonologies of the Dead Sea Scrolls: Accomplishments and Directions for the Future », *Religion Compass* 7/4 (2013), p. 103–114. DOI : 10.1111/rec3.12038
- Stokes, Ryan E., « The Devil Made David Do It … or Did He? », *Journal of Biblical Literature* 128/1 (2009), p. 91–106.
- Wasserman, Emma, « Gentile Gods at the Eschaton: A Reconsideration of Paul's "Principalities and Powers" in 1 Corinthians 15 », *Journal of Biblical Literature* 136/3 (2017), p. 727–746. DOI : 10.15699/jbl.1363.2017.290006

4. Thèses de doctorat

- Armstrong, Jonathan J., « The Role of the Rule of Faith in the Formation of the New Testament Canon according to Eusebius of Caesarea », thèse de doctorat, Fordham University, 2006.
- Heiser, Michael S., *The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature*, thèse de doctorat, University of Wisconsin–Madison, 2004.

5. Articles non publiés / en ligne (auteurs identifiés)

- Daut, Pablo D., « Second Temple Jewish Exegesis: A Hermeneutical Approach to The New Testament » (2022).
- Heiser, Michael S., « Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible » (article en ligne, digitalcommons.liberty.edu).
- Jang, Ki-Eun, « The Problems of Sons of Gods, Daughters of Humans, and the Nephilim in Genesis 6:1–4: A Reassessment » (2025).
- Kou, Christopher, « The Divine Council », Theopolis Institute.
- Wadhlom, Rick, « Revealing the Unseen Realm: A Critical Assessment of the Hermeneutical and Textual Foundations of Michael Heiser's *The Unseen Realm* », *Pneuma Review*.
- Wilber, David, « Who Is the Son of Man in Enoch? », davidwilber.com.

6. Sources patristiques et anciennes (citées directement)

- Athanase d'Alexandrie, *Lettre festale* 39 (367 apr. J.-C.).
- Augustin, *De civitate Dei* (*La Cité de Dieu*), XV.23 et XVIII.38.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, III.25.1–7.
- Jérôme, *De viris illustribus*, 4.
- Origène, *Contra Celsum* (*Contre Celse*), 5.54.
- Tertullien, *De cultu feminarum*, 1.3.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, tome 18, section II (sur le mythe du canon décidé à Nicée).

7. Ressources en ligne, sites et blogs

- Areopage.net, « Jude et 1 Hénoch » (blog, 2013), https://areopage.net/blog/2013/09/28/jude-et-1-henoch/
- Biola University (blog *Think Biblically*), analyse de Charlie Trimm sur *The Unseen Realm* (2025), https://www.biola.edu/blogs/think-biblically/2025/the-unseen-realm-analysis-of-the-10-year-expanded-edition
- CoJS (Center for Online Judaic Studies), présentation des pseudépigraphes par Lawrence Schiffman, https://cojs.org/pseudepigrapha/
- Livius.org, notice sur 1 Hénoch, https://www.livius.org/sources/about/1-enoch/
- Remacle.org, Origène, *Contre Celse*, livre 5, https://remacle.org/bloodwolf/eglise/origene/celse5.htm
- Khazarzar.skeptik.net, Jérôme, *De viris illustribus*, http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronym/viris_l.htm
- TheDivineCouncil.com (site de Michael Heiser).

- Theologymatters.com, « The Formation of the New Testament Canon » (citant Bruce Metzger).
- Theopolisinstitute.com, Christopher Kou, « The Divine Council », https://theopolisinstitute.com/conversations/the-divine-council/
- Tertullian.org, *De cultu feminarum* 1, https://www.tertullian.org/latin/de_cultu_feminarum_1.htm
- Wikisource (français), *Livre d'Hénoch* (éthiopien), https://fr.wikisource.org/wiki/Livre_d'Hénoch_(éthiopien)/Livre_d'Hénoch
- Wikisource (français), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, livre 3, chapitre 25, https://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_Ecclésiastique/Livre_3/Chapitre_25
- Journals.openedition.org, « The Muratorian Fragment as a Late Antique Fake? An Answer to C. K. Rothschild », https://journals.openedition.org/rsr/6220
- Journals.openedition.org, recension d'Orth, Joachim, *Das Muratorische Fragment. Die Frage seiner Datierung*, Aachen, Patrimonium, 2020, https://journals.openedition.org/rsr/16925
- Pneumareview.com, Rick Wadhlom, « Revealing the Unseen Realm », https://pneumareview.com/revealing-the-unseen-realm/

8. Podcasts et vidéos

- Kruger, Michael et Ortlund, Gavin, « Which Canon is Right? », entretien vidéo, https://youtu.be/p2upKk_5Bhk
- Heiser, Michael, « Paul's answer to "why was the law given?" isn't what you think » (podcast/vidéo YouTube), https://youtu.be/K2s5PgzyoZI
- Trimm, Charlie, analyse critique de Michael Heiser, podcast de Biola University (référencé via l'article du blog *Think Biblically*, voir section 7).
- Vidéo YouTube (2026, non créditée nommément dans l'étude) présentant 1 Hénoch comme un « livre banni », citée comme exemple du phénomène de sensationnalisme populaire, https://www.youtube.com/watch?v=fv_dbh2aeOE

Référence citées

Ancien Testament

Genèse

- 1:1 — p. 21
- 1:31 — p. 21, 53
- 3 (mentions générales) — p. 15, 26, 52, 53, 65, 66
- 3:6 — p. 15
- 4 (mentions générales) — p. 11, 25, 26, 52
- 4:20-22 — p. 11, 52
- 5 (mentions générales) — p. 15, 39, 94, 104
- 5:3 — p. 23
- 5:21-24 — p. 9, 68
- 6 (mentions générales, sans verset précis) — p. 4, 5, 6, 10, 11, 12, 17, 18, 25, 28, 42, 45, 46, 48, 50, 58, 59, 65, 69, 73, 76, 78, 79, 82, 98, 99, 101, 102, 105, 107, 108
- 6:1-4 — p. 6, 11, 16, 17, 18, 22, 24, 50, 66, 68, 69, 98

- 6:2 — p. 25
- 6:2-4 — p. 23
- 6:4 — p. 18, 19, 23
- 6:5 — p. 18, 25, 26, 53
- 11 — p. 66

Nombres

- 13:33 — p. 19, 24

Deutéronome

- 18:10-12 — p. 82
- 32 (mentions générales) — p. 42, 59, 71, 73, 74, 101
- 32:8 — p. 62, 72
- 32:8-9 — p. 66, 81
- 32:17 — p. 71

2 Samuel

- 24 (mentions générales) — p. 66
- 24:1 — p. 66, 67

1 Chroniques

- 21 (mentions générales) — p. 67
- 21:1 — p. 66, 67

Job

- 1 (mentions générales) — p. 25, 62, 67
- 1:6 — p. 62
- 1:6 ; 2:1 ; 38:7 (citation groupée) — p. 17, 23, 25
- 38:7 — p. 62

Psaumes

- 9:17 — p. 23
- 82 (mentions générales) — p. 62, 66, 72, 73, 74, 81, 101
- 82:1 — p. 62
- 91 — p. 110

Ésaïe

- 14 (mentions générales) — p. 25
- 14:12 — p. 24, 41
- 14:12-14 — p. 21
- 14:12-15 — p. 51
- 24 — p. 71

Ézéchiel

- 28 (mentions générales) — p. 25
- 28:12-19 — p. 51
- 28:14 — p. 21
- 32:17-24 — p. 23

Daniel

- 7 — p. 28
- 10 (mentions générales) — p. 68, 71, 73, 80, 88, 101
- 12:1-3 — p. 60

Zacharie

- 3:1-2 — p. 25

Nouveau Testament

Matthieu

- 12:24 — p. 24
- 22:30 — p. 23
- 25:41 — p. 24

Marc

- 12:25 — p. 23

Luc

- 8:32 — p. 22
- 10:7 — p. 90
- 16:22-23 — p. 23

Jean

- 1:12 — p. 23

Actes

- 17:28 — p. 38, 96
- 23:8 — p. 60

Romains

- 1:18-32 — p. 53
- 5:12 — p. 15, 53, 54
- 8:14-16 — p. 23
- 16:20 — p. 111

1 Corinthiens

- 8 (mentions générales) — p. 71

- 8:4 — p. 71
- 8:5-6 — p. 71
- 10:20 — p. 65, 71
- 10:20-21 — p. 20
- 10:22 — p. 71
- 14 (mentions générales) — p. 91
- 14:37 — p. 90
- 15 (mentions générales) — p. 71
- 15:21-22 — p. 54
- 15:23-24 — p. 71
- 15:24-26 — p. 111
- 15:24-28 — p. 73
- 15:33 — p. 38, 96

2 Corinthiens

- 2:11 — p. 110
- 10:4-5 — p. 110
- 11:3 — p. 52

Galates

- 4 (mentions générales) — p. 72
- 4:8 — p. 72
- 4:9 — p. 72

Éphésiens

- 1:20-21 — p. 73
- 1:20-22 — p. 111
- 1:21 — p. 72
- 3:10 — p. 72
- 4:27 — p. 110
- 6 (mentions générales) — p. 80
- 6:12 — p. 65, 72, 110
- 6:13-18 — p. 110

Colossiens

- 1:16 — p. 65, 72, 73, 111
- 2:10 — p. 72
- 2:15 — p. 72, 73, 111
- 4:16 — p. 90

1 Thessaloniciens

- 5:27 — p. 90

1 Timothée

- 2:14 — p. 52
- 5 (mentions générales) — p. 91
- 5:18 — p. 90

Tite

- 1:12 — p. 39, 96

Hébreux

- 7:22 — p. 111
- 8:6 — p. 111
- 12 — p. 62

Jacques

- 1:14 — p. 53
- 4:7 — p. 110, 111

1 Pierre

- 5:8 — p. 110

2 Pierre

- 2:4 — p. 21, 24, 25, 27, 41
- 3 (mentions générales) — p. 91
- 3:15-16 — p. 90

1 Jean

- 3:1-2 — p. 23
- 4:4 — p. 111

Jude

- 6 — p. 21, 24, 25, 27
- 7 — p. 22
- 9 — p. 111
- 14-15 — p. 4, 7, 36, 37, 39, 45, 78, 93, 97, 98, 99

Apocalypse

- 12 (mentions générales) — p. 25, 80
- 12:4 — p. 24
- 12:7, 9 — p. 24
- 12:7-9 — p. 41
- 12:9 et 20:2 — p. 52
- 12:11 — p. 111
- 20:13 — p. 23