NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

131 N° 3 Julio-Septiembre 2009

« De l'origine des espèces »: Genèse 1 et la vocation scientifique de l'homme

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 529 - 545

https://www.nrt.be/es/articulos/de-l-origine-des-especes-genese-1-et-la-vocation-scientifique-de-l-homme-740

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 131 (2009) 529-000
J.-P. Sonnet S.J.

«De l'origine des espèces»: Genèse 1 et la vocation scientifique de l'homme*

À la mémoire de Henri-Géry Hers (1923-2008)

Lorsqu'il y va du rapport aux origines, le défi, pour les chrétiens de ce temps, est de vivre une double allégeance: une fidélité intelligente à l'enseignement de Genèse 1 et une ouverture attentive aux propositions de la recherche scientifique. Héritiers de la Bible et attachés à la vie de l'esprit, les chrétiens vivent cette double hospitalité depuis la naissance de l'âge critique et scientifique. Il leur faut toutefois affiner cette double loyauté aujourd'hui, en des temps où certains prennent plaisir à «jouer» l'une contre l'autre les notions de création et d'évolution, sous la forme d'idéologies — créationisme et évolutionnisme — mutuellement exclusives. Pour les tenants de l'évolutionnisme, se réclamer aujourd'hui du poème initial de la Genèse est régresser dans une forme d'obscurantisme, incompatible avec la rationalité de l'âge moderne. Dans les pages qui suivent, je manifesterai que la référence aux premiers chapitres de la Genèse n'implique en rien une démission de l'intelligence.

Si ces chapitres développent une perspective offerte à une reconnaissance de foi, ils ne cautionnent nullement une réception en forme de fidéisme aveugle ou de fondamentalisme opaque. Une rationalité lumineuse traverse ces textes, capables dès lors de parler à tout homme de raison — et notamment à l'homme de science

---

* Le présent article, publié en italien le 17 février dernier dans *La Civiltà Cattolica* 169 (2009), p. 220-232, a précédé de peu la conférence internationale organisée à Rome par l'Université Grégorienne et l'Université Notre Dame (USA) à l'occasion du 150e anniversaire de la mort de Darwin; il a été au départ de vifs débats sur Internet, certains cercles créationistes croyant pouvoir se l'approprier. D'autres voix ont cependant pris le dessus, qui ont fait droit à la volonté de l'auteur de mettre en dialogue rationalité ancienne et rationalité moderne. «Superbe analyse», a écrit ainsi un paléontologue américain de renom, «particulièrement bienvenue pour nombre de catholiques, surtout parmi les jeunes, déchirés entre l'Écriture et la science et se croyant obligés de rejeter l'une ou l'autre». Nous reproduisons ici le texte intégralement, avec la totalité de son appareil critique, dont ne pouvait tenir compte la publication en italien (N.d.R.).

contemporain. Du fait de sa dimension «mythique» (de discours des origines) et théologique, le texte de Genèse 1 a, bien entendu, une prétention *sui generis*, irréductible à celle de l'enquête scientifique. Le modèle littéraire de ce récit en témoigne, qui fait intervenir un narrateur omniscient, capable de raconter ce dont aucun homme n'a été le témoin (cf. Jb 38,4-ss), rapportant les paroles — «Que la lumière soit» —, et le point de vue divin — «Dieu vit que la lumière était bonne» (Gn 1,3-4). Voilà qui met ce texte à distance, et à distance absolue, de ce que veut et peut l'entreprise scientifique, engagée quant à elle dans l'observation critique des phénomènes. Dans sa visée théologique, le chapitre qui ouvre la Bible développe néanmoins une vision du réel dont l'articulation, on le verra, est rationnelle (et, à sa manière, «scientifique»), et mérite d'être manifestée comme telle. En tout ceci, point de concordisme: on cherchera en vain des passerelles entre les acquis des sciences de la nature et les affirmations de Genèse 1 (même si, étrangement, les vivants prennent ici aussi leur départ dans le milieu aquatique). La rationalité dont il sera question dans ces pages est celle de l'intelligibilité d'un monde né de la parole divine et voué à la parole de l'homme. Voilà qui devrait «parler» aussi à l'homme de science contemporain. Car, une fois le concordisme mis hors jeu, il importe que les rationalités, anciennes et modernes, puissent se reconnaître — et se saluer mutuellement.

I. – L'intelligibilité d'un monde articulé par la parole

Toute lecture se fait sur fond d'un savoir culturel, et cette loi générale s'est vérifiée lors de l'apparition du récit de la Genèse. L'arrière-fond d'intelligibilité de ce texte fut notamment fourni par les récits cosmogoniques du Proche-Orient ancien, et particulièrement par l'épopée akkadienne *Enuma Elish*, «Lorsqu'en haut». Apparue au début du deuxième millénaire pour justifier la suprématie acquise par Mardouk, le dieu de Babylone, sur les autres divinités du panthéon mésopotamien, cette épopée a conféré une autorité particulière au modèle de la création par théomachie[1]. Sur

1. Le thème du combat divin apparaît en divers lieux dans la Bible hébraïque (toujours en contexte poétique), évoquant une victoire de Yhwh sur la mer primordiale (Is 51,10: «les eaux de l'abîme [*tĕhôm*] gigantesque»; voir aussi Is 27,1; 51,9; Ps 74,13; 89,10-11; Jb 7,12; 26,12), associée à Rahab, à Léviathan ou au Dragon; il donne ainsi la mesure d'un engagement primordial de Dieu contre les forces du mal.

fond d'un univers primitif, constitué par les eaux douces, personnifiées en Apsou, intimement mêlées aux eaux salées, personnifiées en Tiamat, s'engage un combat terrifiant, qui donne naissance au monde tel que les hommes le connaissent. Mardouk, divinité de la sixième génération, livre une bataille sans merci contre la déesse Tiamat, la mer primordiale, et la terrasse. Rompant sa carcasse comme celle d'un crustacé géant, le dieu vainqueur déploie alors l'univers en «plafonnant» le ciel à l'aide de l'une des moitiés du cadavre[2].

De cet arrière-fond culturel, certains échos sont perceptibles dans l'ouverture de Genèse 1, et notamment dans l'évocation de l'«abîme» de l'océan — le *tĕhôm* hébraïque est linguistiquement apparenté au *ti'āmat* akkadien[3] — parmi les éléments primordiaux sur lesquels opère l'acte créateur[4]. Confronté à cet élément dès le premier verset de la cosmogonie biblique, et le découvrant associé à la ténèbre, le lecteur ancien de se demander: l'acte créateur prendra-t-il ici aussi la forme d'un combat? La surprise qui

---

2. Voir *Enuma Elish*, IV, 128-140 (HALLO W.W. e.a. (eds.), *The Context of Scripture*. I. *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 1997, p. 398).

3. Cette parenté linguistique n'implique pas que Genèse 1 ait en *Enuma Elish* sa matrice littéraire. Le rapport joue sans doute au niveau d'analogies culturelles, et donc d'attentes de lectures. L'enquête la plus approfondie sur la relation entre le *tĕhôm* biblique et ses analogues akkadiens et ougaritiques est celle de D. T. TSUMURA, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation*, JSOTSup 83, Sheffield, JSOT Press, 1989, notamment p. 45-83 (réédité dans *Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, voir p. 36-75); tout en réfutant la thèse d'une dépendance directe de Genèse 1 à l'égard de *Enuma Elish*, thèse formulée par H. Gunkel dans *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895), Tsumura reconnaît que *tĕhôm* et *ti'āmat* sont linguistiquement apparentés; voir aussi CLIFFORD R., *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, CBQMS 26, Washington, CBA, 1994, p. 140-141 et 201.

4. Il n'y a donc pas à chercher en Genèse 1 une affirmation de la création *ex nihilo*, affirmation qui apparaît toutefois en 2 Mc 7,28, texte écrit au 2e siècle avant notre ère en réponse aux défis de la culture hellénistique (et à ses développements philosophiques sur le commencement ou le non-commencement du monde). Le vis-à-vis culturel de Genèse 1 est celui des cosmogonies de l'Orient ancien, et la pointe du texte porte sur le «comment» de l'acte créateur. La présence d'une matière «première», préalable à l'intervention divine, est particulièrement perceptible lorsque le premier mot de Gn 1,1 est compris comme un état construit: «*Au commencement de* la création par Dieu du ciel et de la terre, la terre était déserte et vide […]» (voir Joüon – Muraoka, §129*p*,3); pour une reprise récente du dossier, voir HOLMSTEDT R.D., «The Retrictive Syntax of Genesis i 1», dans *VT* 58 (2008) 56-67.

suit révèle le génie subversif des écrivains bibliques face aux matériaux des cultures environnantes[5]: l'intervention «victorieuse» du Dieu créateur a la forme d'un acte de parole: «"Que la lumière soit!" — et la lumière fut» (Gn 1,3). Sur fond d'une sourde menace, la puissance de Dieu se manifeste comme maîtrise douce de la parole, naissant elle-même d'une maîtrise du souffle divin.

Dans le récit de *Enuma Elish*, les vents déchaînés ont fourni à Mardouk l'arme décisive de sa victoire contre Tiamat, et notamment «Imhullu, le vent mauvais, la tempête, le tourbillon, l'ouragan, le quadruple-vent et le septuple-vent, le vent sans égal[6]». La présence en Gn 1,1 d'«un vent d'Elohîm remuant sur la surface des eaux», écrit André Wénin, fait imaginer «une puissance frémissante, tremblant d'être retenue, suspendue, en attente», et ceci avant que Dieu convertisse ce souffle en parole, modulant son expiration: «Et Dieu dit:…». «Le début de l'action créatrice», poursuit Wénin, consiste pour Dieu «à contenir sa propre puissance — qui, comme tout vent violent, pourrait être une force dévastatrice, violente — et à l'investir dans une parole[7]».

La maîtrise douce de la parole se prolonge dans la nomination des éléments: «il appela la lumière "jour"» (1,4)[8]. Le Dieu biblique surgit d'emblée comme *logon echōn*, et voilà qui met

---

5. Prolongeant les conclusions de D. T. Tsumura (voir n. 3), certaines contributions récentes entendent minimiser l'impact de la cosmogonie par théomachie (dite du *Chaoskampf*) sur Genèse 1 (voir ainsi WATSON R., *Chaos Uncreated: The Reassessment of the Theme of "Chaos" in the Hebrew Bible*, BZAW 341, Berlin, de Gruyter, 2005, et WALTON J.H., «Creation in Genesis 1:1-2:3 and the Ancient Near East: Order out of Disorder after *Chaoskampf*», dans *Calvin Theological Journal* 43 [2008] 48-63). Il est cependant difficile de méconnaître l'autorité de *Enuma Elish* dans la culture mésopotamienne et la présence, dans le corpus biblique, d'échos au motif de la théomachie (voir n. 1). Par ailleurs, le modèle en question n'est apparemment présent en Genèse 1 qu'en tant que modèle réfuté.

6. *Enuma Elish*, IV, 45-46 (*Context of Scripture*, [cité *supra* n. 2], p. 397; je traduis).

7. WÉNIN A., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, Paris, Cerf, 2007, p. 30; cf. également LUSTER R., «Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament», dans *ZAW* 93 (1981) 1-10, et TSUMURA D.T., *Creation and Destruction*, p. 74-75.

8. Sur le thème de la «maîtrise douce», voir BEAUCHAMP P., «Création et fondation de la Loi en Gn 1,1 – 2,4a*. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s», in *Pages exégétiques*, Lectio Divina 202, Paris, Cerf, 2005 (1986), p. 105-144; voir également WÉNIN A., *Pas seulement de pain… Violence et alliance dans la Bible*, Lectio Divina 171, Paris, Cerf, 1998, p. 31-34.

l'ensemble du récit de la création en perspective[9]. Au terme de la geste créatrice, l'homme, à qui Dieu s'adresse dans la parole (1,28), apparaît comme celui qui prolonge la nomination divine (2,20). Il a reçu de Dieu, et lui seul, une *nišmat hayyîm* («haleine de vie» [2,7]) — point de départ d'un subtil jeu de mot sur la capacité de l'homme à donner des noms (*šĕmôt*) aux vivants de son biotope: «L'homme désigna par leur nom tout bétail, tout oiseau du ciel et toute bête des champs» (2,20[10]). La puissance créatrice n'était donc pas dans l'ouragan, ou dans quelque arme violente, mais dans la discrétion du langage articulé, et la transcendance de l'homme par rapport au reste de la création (cf. 1,28) est à chercher également dans son être de parole. La Bible s'ouvre dès lors sur un étonnant moment de réflexivité. Si le chapitre initial de la Genèse raconte une «poétique» divine — la fabrique du monde par la parole —, il se révèle partie prenante de cette poétique: ce chapitre est fait lui-même de paroles, analogues à celles dont le monde est fait. En d'autres termes, ce chapitre est le manifeste narratif de l'intelligibilité profonde du monde, articulé par la parole de Dieu et destiné à l'être par celle de l'homme.

II. – Le «processus» de la création, entre intelligibilité et téléologie

Genèse 1 pourrait porter comme sous-titre *Process and Reality*: l'acte créateur s'y distribue en moments successifs, dans la séquence d'une semaine. Les Rabbins et les Pères ont commenté à l'envi la semaine créatrice, ou encore l'*heptameron*, en en développant de multiples harmoniques. Dans la lecture que voici, je soulignerai combien le «processus» de la création — en d'autres termes sa discursivité — contribue à l'intelligence de l'acte créateur et à la manifestation de sa téléologie.

Loin d'être une explosion de puissance aveugle, la création, manifeste le poème narratif de Genèse 1, est une action qui s'articule

9. Voir SONNET J.-P., «Du personnage de Dieu comme être de parole», dans *Bible et théologie. L'intelligence de la foi*, Fr. Mies (éd.), coll. Le livre et le rouleau 26, Bruxelles, Lessius, 2006, p. 15-36.

10. Ainsi que l'écrit P. BEAUCHAMP: «Les noms ont fonction de découper la multiplicité animale. Les noms séparent les espèces entre elles et la nomination les sépare toutes de l'homme. En dehors de ce qui parle, la multiplicité est confusion» (*L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 125).

progressivement, dans une séquence ordonnée, où s'énonce un dessein. La progression est notamment, ainsi que l'a montré Paul Beauchamp dans son étude *Création et séparation*, celle de séparations successives, exprimées d'abord à l'aide de la racine verbale *bādal* au hifil — «Et Dieu *sépara* la lumière des ténèbres» (1,4; voir aussi 1,6.7[11].14.18[12]). À partir du troisième jour, une fois mis en place les macroéléments du cosmos, le verbe de la séparation n'intervient plus (sauf en 1,14.18, à propos des «grands luminaires»), relayé par une autre expression: «selon son/leur espèce». Répétée sept fois, cette formule porte sur les espèces végétales d'abord (v. 11-12), animales ensuite (v. 21.24-25). C'est dès lors de l'informe et de l'indéterminé que Dieu sauve dès l'origine, mettant progressivement en place un monde différencié[13].

Dans leur séquence, les jours de la création amplifient la successivité déjà liée à la parole[14]. Dès le premier jour, les actes divins, tout immédiats qu'ils soient, se manifestent de manière discursive. En hébreu, l'ordre divin «Que la lumière soit» se dit dans la succession de deux mots, et le rapport du narrateur «Dieu sépara la lumière de la ténèbre» s'énonce dans un syntagme formé de six mots. La successivité est bien sûr une loi du langage et notamment du discours narratif, qui ne peut dire les choses que l'une après l'autre. Dans un réflexe de «réalisme» théologique, le récit de Genèse 1 prend soin de faire remonter cette successivité à la liberté divine elle-même. C'est l'initiative divine qui est au départ de chacun des jours et qui assure leur succession (ils s'ouvrent tous par la

11. Voir par ailleurs dans la Bible le thème de la limite mise à la mer (ainsi en Ps 104,9; Jr 5,22), et notamment par la parole (Jb 38,10-11).

12. Cf. à ce propos l'étude de P. BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Lectio Divina 201, Paris, Cerf, 2005 (1969). À l'autre bout de l'Ancien Testament, le Siracide fait écho au narrateur de la Genèse: «Lorsqu'au commencement le Seigneur créa ses œuvres, en les faisant, il en sépara les parties» (Si 16,26-27).

13. Remarquons que les éléments à priori menaçants du tableau initial — les ténèbres et l'abîme des eaux — ne sont pas éliminés (comme dans le scénario de la théomachie); en ordonnant ces éléments et en leur assignant une limite, Dieu leur permet de prendre place dans le concert de la création; il en va de même pour les «monstres marins» du v. 21, devenus créatures dont Dieu discerne la bonté.

14. Les deux thèmes (temporalité, discursivité) sont mis en corrélation par P. BEAUCHAMP: «Les temps forts du septénaire (un, quatre, sept) sont les jours où respectivement apparaissent lumière, astres, shabbat; tout ce qui est relatif au temps. On peut dire que le calendrier est ce qui est créé. Tremplin nécessaire au développement de l'histoire que le même texte va raconter, car le chapitre premier n'est qu'un portique pour une suite. Comme la création est une phrase qui se termine, ainsi en sera-t-il de l'histoire» («Au commencement, Dieu parle ou les sept jours de la création», dans *Testament biblique*, Paris, Bayard, 2001, p. 21).

formule: «Dieu dit: "…"»). «Dans une correspondance significative», écrit Meir Sternberg, «le maître du discours biblique marche sur les traces du Seigneur de la réalité biblique, comme si le narrateur, dans sa manière de raconter, devait guetter le signal de Dieu dans sa manière de faire progresser l'intrigue[15].»

Ce «réalisme» biblique est toutefois une aubaine perceptive et épistémologique pour le lecteur, car à nos oreilles et dans nos esprits humains, c'est dans la succession que devient perceptible la distinction. La racine verbale qui, en hébreu biblique, exprime l'intelligence des choses — *bîn*, «comprendre», «discerner» — se trouve relayée dans le récit sous la forme de la préposition *bên*, «entre»: «Dieu sépara entre (*bên*) la lumière et entre (*bên*) la ténèbre» (v. 4); «que [le firmament] sépare les eaux d'entre (*bên*) les eaux» (v. 6; voir aussi vv. 14.18). Le medium discursif et narratif (et notamment parce que la narration s'astreint ici à raconter les choses «dans l'ordre») est donc le lieu d'une «providentielle» redondance: il porte au langage, l'une *après* l'autre, les réalités que Dieu a distinguées l'une *de* l'autre (lumière / ténèbre; eaux d'en bas / eaux d'en haut, «les bêtes sauvages selon leur espèce, les bestiaux selon leur espèce et toutes les petites bêtes du sol selon leur espèce» [v. 25]). Un récit peut certes poursuivre bien des fins et produire bien des effets; il a ici la forme d'une méthode heuristique.

Tout en suivant pas à pas les initiatives divines, le narrateur prend soin d'accentuer ce qu'a de construit et de finalisé le dessein créateur. L'acte créateur, dans sa séquence, n'est pas un processus aléatoire ou une extravagante déperdition d'énergie. Le geste divin, manifeste le narrateur, se déploie entre «commencement» (Gn 1,1) et «achèvement» (voir le verbe «achever» en 2,1), et dans une série («Jour un», «Deuxième jour», etc.) qui apparaît progressivement dans sa complétude, celle des six jours plus un. Enfin, découvrons-nous au terme du récit, Dieu achève ce qu'il avait précisément entrepris de créer à l'origine — «le ciel et la terre» (2,1; cf. 1,1). En d'autres termes, le processus s'inscrit dans l'intelligence d'un dessein, qui préside à chacun de ses moments[16].

---

15. STERNBERG M., *La grande chronologie*, Le livre et le rouleau 32, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 8.

16. En articulant progressivement le réel dans ses distinctions fondatrices, Dieu met devant l'homme un monde riche de déterminations intelligibles, comme le seront les déterminations éthiques du Décalogue. «Le monde a été créé par dix paroles», avait déjà observé la tradition juive ancienne (*Pirqe Avot*, 5,1), et l'exégèse moderne l'a relevé à son tour: le syntagme «Et Dieu dit» apparaît à dix reprises en Genèse 1 (v. 3.6.9.11.14.20.24.26.28.29) (voir BEAUCHAMP P., *Création et Séparation*, [cité *supra* n. 12],p. 21.27-37).

La maîtrise divine en Genèse 1 a, paradoxalement, sa plus belle démonstration dans les pauses qui jalonnent la séquence créatrice. Car Dieu joint à ses initiatives créatrices un geste de recul et d'émerveillement: «Et Dieu vit que la lumière était bonne» (1,4). «Ce recul émerveillé», écrit avec perspicacité Wénin, «n'est pas insignifiant, loin de là. Il indique avec netteté que, dans son acte créateur, Elohîm ne se contente pas de déployer sa puissance pour ordonner, transformer, produire, donner vie. Il sait aussi la suspendre pour regarder — mieux: pour faire être ce qu'il a créé, en le considérant d'un regard qui lui ouvre un espace où il va pouvoir exister. Voilà qui vient à nouveau pondérer la maîtrise déployée par ailleurs[17]». En chacune de ces pauses, Dieu révèle qu'il n'est en rien l'esclave de sa puissance; cette dernière est au contraire jusqu'au bout l'expression de sa liberté, ainsi qu'on le découvre au septième jour, lorsque Dieu «s'arrête» (*wayyišbōt*, de la racine *šābat*), et consacre un jour entier à cet arrêt (2,2). Loin d'occuper les sept jours de la série à «épuiser» sa puissance créatrice (et à remplir corrélativement le tout du monde), le Dieu biblique est celui qui met une limite au geste créateur, en «maîtrisant sa maîtrise», pour parler comme le Salomon grec: «Mais toi, tu maîtrises ta force et tu juges avec douceur» (Sg 12,18). Dans cet arrêt, Dieu affiche son refus de tout remplir et, corrélativement, sa volonté d'ouvrir un lieu d'autonomie à l'univers, en particulier à l'humanité. Le recul qui a scandé chacun des jours culmine dans le repos du septième jour: le processus de la création n'a rien (d'une démonstration) de la «force qui va»; il procède bel et bien d'un dessein, réfléchi en chacun de ses moments, et maître de lui jusqu'en son terme.

Enfin, ce processus, de par son étagement, révèle la téléologie qui le sous-tend: les éléments progressivement mis en place dessinent une courbe, celle qui va du «bon» du v. 4 au «très bon» du v. 31. L'axe de la parole est celui qui révèle le mieux cette courbure de l'espace créé. Si Dieu parle dès la création de la lumière, et s'il parle de tous les éléments qu'il crée — «Que soit la lumière… Que les eaux s'amassent… Que les luminaires servent…» — il ne parle (à la deuxième personne) qu'aux vivants, à partir donc du cinquième jour: «Fructifiez, abondez, emplissez les eaux dans les mers…» (v. 22). Les créatures, jusque là, n'étaient pas interpellées — elles étaient au plus l'enjeu de jussifs à la troisième personne; à partir de ce point, Dieu parle à des

17. Wénin A. , *D'Adam…*, (cité *supra* n. 7), p. 35.

vivants, susceptibles de l'entendre[18]. Mais c'est au sixième jour, lors de la création de l'homme, que la personne grammaticale manquante — la première personne — fait son apparition, en l'occurrence dans le chef du personnage divin. Au pluriel d'abord — «Faisons l'Adam…» (v. 26) —, au singulier ensuite — «Voici je donne pour vous toute plante en nourriture» (v. 29). Par ailleurs, c'est avec l'apparition du couple humain que la parole divine se donne un interlocuteur explicite: «Dieu *leur* dit» (v. 28)[19]. Dieu s'adresse — et en première personne — à l'être qui sera lui aussi être de langage, l'«être à l'image» voué à la maîtrise douce de la parole. La séquence était donc, et de part en part, ordonnée à sa fin, et la forme narrative, dans sa manière notamment de représenter les variations dans la parole divine, a été le véhicule efficace de cette téléologie.

III. – La bonté du dessein de Dieu passe par la diversité des espèces.

Genèse 1 pourrait porter également comme sous-titre *De l'origine des espèces*, tant le dessein de Dieu y a partie liée avec la diversité des espèces. Certes, il n'est point question ici du processus d'évolution *des* espèces. Si Genèse 1 évoque un processus, il est à chercher dans la séquence des jours (respectivement, les troisième, cinquième et sixième jours) au cours desquels Dieu fait surgir les espèces végétales, les espèces animales des eaux et des airs, et celles de la terre ferme. Les différents biotopes sont respectés (eau, firmament, terre), mais l'intervention divine ne porte pas sur des «classes» d'animaux: elle va droit aux espèces particulières — les végétaux et les animaux apparaissent tous «selon leur espèce» (v. 11-12, 21.24-25). Et ces espèces apparaissent «telles quelles», c'est-à-dire dans l'état où les rencontre, dès le v. 28, le regard de l'homme. La flore et la faune qui sont consacrées par Dieu dans leur bonté sont celles qui accompagnent la famille humaine dans sa destinée. En ce sens, l'affinité «scientifique» de Genèse 1 se trouve du côté des botanistes et des zoologistes attentifs à la sauvegarde des espèces présentes — préoccupés

18. BALMARY M., *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993, p. 73.

19. BEAUCHAMP P., «Au commencement», (cité *supra* n. 14), p. 24; BALMARY M., *La divine origine*, (cité *supra* n. 18), p. 59.

donc par leur histoire future (et non du côté des paléontologues intéressés par leur histoire passée).

Si les espèces sont chacune portées à l'existence par une intervention immédiate de Dieu, elles sont également créées dans leur autonomie. Les espèces végétales surgissent pourvues de leur principe de reproduction: «Que la terre se couvre de verdure, d'herbe qui rend féconde sa semence selon son espèce, d'arbres fruitiers qui, selon leur espèce, portent sur terre des fruits ayant en eux-mêmes leur semence» (v. 11). Quant aux représentants des espèces animales, ils s'entendent dire: «soyez féconds et multipliez-vous» (v. 22; cf. 1,28 et 5,3 dans le cas de l'humain). Si l'hétéronomie est présente à chaque instant du poème narratif de Genèse 1 — les créatures ayant leur secret dans cet Autre qui les fait surgir —, l'autonomie des espèces dans la durée y est également manifeste: Dieu crée les vivants en les confiant à leur autonomie reproductive, à ce qui les rendra «mêmes» d'âge en âge.

C'est toutefois dans un autre texte du Pentateuque, le chapitre 11 du Lévitique, que devient pleinement évident l'enjeu du «discours sur les espèces» de Genèse 1 (les deux textes sont étroitement apparentés, émanant l'un et l'autre de la rédaction sacerdotale). Le «traité» sur les animaux purs et impurs qui se lit en Lévitique 11 représente en effet une mise en œuvre sophistiquée des données et des distinctions introduites en Genèse 1. Une lumière nouvelle a été jetée sur Lévitique 11 par les travaux de Mary Douglas, anthropologue anglaise qui publia en 1966 *Purity and Danger*[20]. En 1962, Claude Lévi-Strauss avait, dans *La Pensée sauvage*, contesté la présentation de la mentalité primitive comme «pré-logique», et démontré à travers l'analyse de différents mythes et de leur structure que la pensée dite «sauvage» était en fait guidée par une logique rigoureuse, classificatrice. Dans *Purity and Danger*, Douglas montre que Lévitique 11 illustre au plus haut point cette logique — tout en prenant son départ dans une donnée de fait. Le système du pur et de l'impur en Lévitique 11, explique Douglas, entérine vraisemblablement un état de fait: les Israélites étaient consommateurs de bœuf, de mouton et de chèvre, c'est-à-dire d'ongulés au sabot fendu, tous trois ruminants. Par ailleurs, ils vivaient très probablement une

20. DOUGLAS M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 1966; traduit en français sous le titre *De la souillure: études sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1992; voir, du même auteur, *L'anthropologue et la Bible. Lecture du Lévitique*, Paris, Bayard, 2004.

répugnance à l'égard du porc[21]. Le porc, quant à lui, a les sabots fendus, mais ne rumine pas. À partir de cette double donnée, la logique classificatrice s'est mise en route. Une première classe se dessine: sont purs les animaux terrestres qui possèdent les *deux* caractéristiques qui viennent d'être évoquées — les sabots fendus et la rumination. Ceci permet d'éliminer le chameau, ainsi que le daman (cf. Ps 104,18) et le lièvre: bien que «ruminants», ils n'ont pas de sabots fendus[22]. Ces animaux ont un, et non les deux traits caractéristiques de la classe «animaux terrestres purs».

	Bœuf, mouton, chèvre	Porc	Chameau, daman, lièvre
Sabot fendu	1	1	0
Ruminant	1	0	1

Mais la logique classificatrice de Lévitique 11, nécessairement systématique, va plus loin: elle doit couvrir toutes les classes de l'univers, dont l'articulation est énoncée en Genèse 1, qui distingue les eaux, le firmament et la terre. Reprenant ce schéma, Lévitique 11 désigne les animaux propres à chaque élément. Dans les eaux, ce sont les poissons à écailles, qui progressent à l'aide de leurs nageoires; dans le firmament, ce sont les volatiles ailés à deux pattes; sur terre, ce sont les animaux à quatre pattes qui sautent ou qui marchent. Tout groupe de créatures qui n'est pas équipé pour le mode de locomotion qui lui est imparti dans son élément est déclaré impur (et l'individu qui entre en contact avec le cadavre de l'une de ces bêtes est impur; il n'est plus autorisé à entrer dans le sanctuaire). Les derniers animaux impurs passés en revue (Lv 11,41-44) sont ceux qui se traînent, rampent ou grouillent sur la terre. Ces divers modes de propulsion sont en effet de forme indéfinie, n'entrant dans aucune des classes déjà décrites et défiant donc la classification de base.

De toutes les créatures animales — monstres marins inclus — Dieu a déclaré la bonté, en consacrant leur distinction par espèces (Gn 1,21.25). Pourquoi introduit-il des distinctions supplémentaires en Lévitique 11, entre animaux purs et impurs? Les

21. Le porc, qui va jusqu'à manger les charognes d'animaux, avait mauvaise réputation dans le Proche-Orient ancien, et était de plus lié à des cultes idolâtriques (voir Is 66,3); cf. les textes akkadiens et hittites en ce sens, rassemblés par J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, AB 3, New York, Doubleday, 1991, p. 650-652.

22. Le daman et le lièvre étaient réputés ruminants (cf. Lv 11,5.6; Dt 14:7) en raison du mouvement particulier de leurs mâchoires.

différences introduites en Lévitique 11 valent uniquement pour le peuple qui a été «distingué»; elles sont d'ordre pratique, ayant en vue le régime alimentaire des Israélites et leur pratique sacrificielle (ainsi que la question du contact de cadavres d'animaux); elles concernent un peuple appelé à entrer dans la sainteté de Dieu (et donc dans sa «différence»), en entrant dans un monde plus riche en différences. Le texte de Lv 20,24-26 résume cette vocation singulière:

> C'est moi, YHWH, votre Dieu, qui vous ai distingués du milieu des peuples. [25]Aussi faites la distinction entre bêtes pures et impures, et entre oiseaux impurs et purs, afin de ne pas mettre l'interdit sur vous-mêmes avec ces bêtes, ces oiseaux et tout ce qui grouille sur le sol — ceux que j'ai distingués, afin que vous les teniez pour impurs. [26]Soyez à moi, saints car je suis saint, moi, YHWH; et je vous ai distingués du milieu des peuples pour que vous soyez à moi.

Dans le surcroît de discernement qui incombe à Israël se joue un attachement au Dieu saint, mais également au Dieu vivant, car la logique classificatrice de Lévitique 11 met en lumière, parmi les animaux des trois biotopes, les représentants les plus «transparents» (dans leur manière de se déplacer) de la finalité dynamique qui les habite en tant que vivants. Associée aux autres distinctions introduites par le Lévitique, la distinction des animaux purs et impurs est de celles qui mettent les fils d'Israël du côté d'une circulation et d'une non-déperdition de la vie, dans un respect plus attentif, en autrui et en soi-même, du premier don de Dieu qu'est cette vie. Encore une fois, la vision biblique, loin d'entériner une religiosité irrationnelle, se révèle liée à une articulation savante du monde, respectueuse des distinctions internes au réel et de la finalité qu'elles indiquent.

IV. – Adam, l'homme de science

L'ensemble Genèse 1–2 pourrait enfin porter le sous-titre donné par K. Popper à son dernier ouvrage, *Toute vie est résolution de problèmes* (1994): *Questions autour de la connaissance de la nature*. En nommant les animaux (Gn 2,20), Adam prolonge l'œuvre créatrice de la séparation des espèces. Ce faisant, il exerce, à l'image de Dieu, la «maîtrise douce» du monde qui lui est confié (1,28). Un détour par un texte du livre des Rois manifeste en outre qu'il exerce en cela une fonction royale et, pour ainsi dire,

«scientifique[23]». En 1 R 5,10-13, l'éloge de la sagesse du roi Salomon se termine par les versets qui suivent: «La sagesse de Salomon surpassa la sagesse de tous les fils d'Orient et toute la sagesse de l'Égypte […]. Il prononça trois mille proverbes et ses chants sont au nombre de mille cinq. Il parla des arbres: aussi bien du cèdre du Liban que de l'hysope qui pousse sur le mur; il parla des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons.» Dans l'État-jardin que sont Juda et Israël (cf. 1 R 5,5), Salomon, comblé de la sagesse qu'il a reçue, prolonge le geste d'Adam qui «désigna par leurs noms tout bétail, tout oiseau du ciel et toute bête des champs» (Gn 2,20), et met ainsi en œuvre le gouvernement du monde par le langage[24].

À la suite de Johann Gottfried von Herder[25] et de Martin Heidegger[26], les interprétations n'ont pas manqué qui ont vu dans la

---

23. Voir mon essai «Côté cour, côté jardin: Salomon, l'Adam royal», dans VERMEYLEN J. et LICHTERT C. (éd.), *Le roi Salomon, un héritage en question. Hommage à J. Vermeylen*, Le livre et le rouleau 33, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 247-260.

24. Cette sagesse s'exprima notamment en «trois mille sentences (*māšāl*)» (1 R 5,12) — il s'agit du mot par lequel la Bible désigne les «proverbes», qui sont une manière de sage gouvernement du réel. De plus, ainsi que le fait remarquer Moshe Garsiel, en redistribuant les consonnes de la racine *š-l-m*, qui sous-tend le nom de Salomon, on obtient la racine *m-š-l*, attachée elle aussi la carrière du roi (ainsi en 1 R 5,1: «Salomon gouvernait (*môšēl*) sur tous les royaumes»). Voir GARSIEL M., *Biblical Names. A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Ramat Gan, Bar-Ilan University Press, 1991, p. 206; aussi FRISCH A., «Midrashic Derivations of Solomon's Name in the Book of Kings», dans *Beith Miqra'* 45 (1999) 87.

25. Qu'il suffise de citer ici la finale de l'article de M. DENEKEN, «Quand Dieu apprend à parler aux hommes: Herder et la Bible», dans *RSR* 90 (2002) 487-508; cit. p. 508: «Par son activité poétique, l'*homo poeta* communie à l'activité créatrice de Dieu, le *theos poietes*, créateur du monde (6, 55), «artiste» (6, 15). La créativité de Dieu qui forme le monde se réalise dans l'acte créateur de nomination de toute chose. L'activité créatrice de Dieu se révèle en tant que poésie; celui-ci se donne donc comme le *deus poeta.* Ce Dieu poète confère à l'homme, *imago dei*, la même puissance langagière et donc structurante du monde (32, 130). À l'école de Dieu, l'*homo poeta* réalise pleinement sa vocation d'*imago dei* dans l'acte poétique. Le langage en tant qu'image de la puissance créatrice de l'Esprit de Dieu est le moteur de l'accomplissement de la ressemblance divine de l'homme» (Les références renvoient à l'œuvre de VON HERDER J.G., *Vom Geist der ebräischen Poesie* [1782-1784]).

26. Commentant la phrase de Höderlin «Mais ce qui demeure, les poètes le fondent», Heidegger écrit: «[La nomination poétique] ne consiste pas seulement à pourvoir simplement d'un nom une chose qui auparavant aurait été déjà bien connue; mais le poète disant la parole essentielle, c'est alors seulement que l'étant se trouve par cette nomination nommé à ce qu'il est, et est ainsi connu *comme* étant. La poésie est fondation de l'être par la parole» (HEIDEGGER M., «Höderlin et l'essence de la poésie», trad. H. Corbin, dans ID., *Approche de Höderlin*, Paris, Gallimard, 1962, p. 52).

nomination des animaux par Adam la naissance de l'homme à sa vocation poétique, celle d'«habiter poétiquement la terre» (Friedrich Hölderlin). À vrai dire, l'arrière-fond culturel de la double scène (en Genèse 2 et en 1 Rois 5) incite à voir Adam et Salomon campés en «hommes de science» plutôt qu'en poètes[27]. La «sagesse» encyclopédique de Salomon dans le portrait de 1 R 5,12-13 s'apparente en effet au savoir classificatoire et à la «science des listes» des Mésopotamiens, dont relèvent également les «inventaires» du livre des Proverbes (de Salomon) et des codes de lois bibliques. De cette «science des listes» élaborée entre le Tigre et l'Euphrate, René Labat écrit: «Bien qu'elle n'ait jamais visé à l'universalité, il se trouve que, dans la pratique, elle s'est étendue à tous les ordres de la connaissance: sciences de la nature, dans les listes de minéraux, de plantes et d'animaux; science des techniques, dans les listes d'ustensiles, de vêtements, de constructions, de nourritures et de boissons; science de l'univers, dans les listes des dieux, d'étoiles, de pays ou de contrées, de fleuves et de montagnes; sciences de l'homme enfin, dans les listes des particularités physiques, des parties du corps, de métiers et de classes sociales[28]».

Cette classification des phénomènes du réel s'organise notamment à partir de leurs noms; dans la Bible, elle fait ainsi écho à l'activité créatrice du Dieu qui crée les choses en les nommant. «L'enclos des connaissances de Salomon (zoologique et botanique) est un autre jardin d'Adam[29]», écrit Beauchamp: c'est qu'Adam et Salomon témoignent tous deux, le premier aux origines et le second dans la «modernité» de l'histoire, de la vocation de l'homme à «habiter scientifiquement» la terre que Dieu leur a confiée.

Dans sa nomenclature, Labat mentionne l'élaboration des «listes de dieux». Voilà une tâche qui n'incombe plus à l'homme biblique, dont le Dieu unique se révèle irréductible aux phénomènes du

---

27. Mais les deux textes nous situent, il est vrai, à un niveau où les deux postures en quelque sorte se recoupent.

28. LABAT R., «La Mésopotamie», dans R. TATON (éd.), *Histoire générale des sciences. Tome 1. La science antique et médiévale. Des origines à 1450*, Paris, PUF, 1994 (1957), p. 86-87. À propos de cette «science des listes», voir BOTTÉRO J., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987, p. 165-169 et 206-217. Voir aussi le dossier et la discussion de J. TRUBLET, «La science dans la Bible. Méthode et résultats», dans F. MIES (éd.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, Le livre et le rouleau 15, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 11-58, ou encore, dans le même ouvrage, VERMEYLEN J., «Les représentations du cosmos dans la Bible hébraïque», p. 59-102, notamment p. 65.

29. BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, p. 222.

monde. Il faut en effet remarquer combien le monothéisme biblique a transformé la relation de «savoir» de l'homme au monde qui l'environne: en terre biblique, la «science des listes» prend une tournure nouvelle. Les polythéismes du Proche-Orient ancien (égyptiens, mésopotamiens et cananéens) avaient tous une forte coloration cosmique. Dans le panthéon mésopotamien (pour s'en tenir à ce dernier), certains dieux (Dumuzi, Ishtar/Inanna) avaient conservé l'immanence forte de leurs origines, qui les rendait indissociables de processus naturels; de leur côté, les dieux majeurs (An, Enlil, Enki/Éa) sont étroitement associés à des domaines cosmiques (respectivement le ciel, la pluie et les constellations, l'air et le vent, les eaux douces). Voilà qui n'est plus «pensable» en contexte biblique: si Dieu pénètre de son regard et de son souci le monde qu'il a créé, jusqu'en ses recoins les plus inaccessibles (voir Job 38–39), il en est néanmoins «séparé» dans son absolue transcendance (voir Is 40,25; 46,5; 66,1-2)[30].

Les sociétés religieuses du Proche-Orient ancien se caractérisaient en outre par un fond obscurantiste où régnaient démons et forces maléfiques. La pensée biblique et notamment sacerdotale a, quant à elle, considérablement réorienté cette donnée, en ramenant la notion d'impureté à une force dynamique et non plus démoniaque, en en réduisant fortement sa zone d'influence[31]. Dégagée des immanences divines et démoniaques, la terre de l'homme biblique lui est entièrement remise — «Les cieux sont les cieux de YHWH, mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam» (Ps 115,16; cf. Qo 5,1); elle lui est confiée en toute son extension, ciel, mer et terre, comme le chante le Ps 8 (v. 8-9)[32], avec le devoir d'enquête qui s'en suit: «La gloire des rois est de scruter les choses» (Pr 25,2)[33]. Cette tâche royale de l'homme biblique reçoit

30. Voir FRANKFORT H. ET H.A., «The Emancipation of Thought from Myth», dans *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press, 1946, p. 367-369.

31. Voir MILGROM J., *Leviticus*, (cité *supra* n. 21), p. 47 et 711-713.

32. VERMEYLEN J., «Les représentations du cosmos dans la Bible hébraïque», dans F. MIES (éd.), *Bible et sciences*, (cité *supra* n. 28), p. 59-102, notamment p. 66-70.

33. Si la «science des listes» mésopotamienne trouve des échos du côté biblique, c'est donc dans un univers dont l'intelligibilité a été complètement «refondue» par le monothéisme d'Israël. Un signe de cette refonte se lit dans l'inventaire du Code de l'Alliance, le plus ancien code de loi en contexte biblique (Exode 21–23). Ce code, ainsi que l'a montré l'assyriologue Jacob Finkelstein introduit une distinction inédite, et fondamentale, dans sa manière d'organiser l'inventaire des articles juridiques: la distinction entre droit des biens et

sa forme la plus «moderne», presque sécularisée, dans l'enquête de Salomon tel que le met en scène le livre de Qohélet: «J'ai eu à cœur de chercher et d'explorer tout ce qui se fait sous le ciel» (Qo 1,13). Certes, il y a loin entre cette entreprise et les «sciences» de la modernité critique; pour devenir opératoires, celles-ci exigeront que soient franchis d'autres seuils de rationalité (à commencer par celui de la conceptualité grecque). Il n'en reste pas moins que la pensée biblique de la remise du créé au pouvoir et au savoir de l'homme constitue elle aussi une des conditions d'«émancipation» du savoir scientifique.

Genèse 1 est donc, à sa manière, un manifeste de l'intelligibilité du monde, d'un monde confié au pouvoir et au savoir de l'homme. En sa facture même — en sa discursivité lumineuse — il illustre la «maîtrise» du monde par le langage qui incombe à l'Adam. Soulignons enfin que ce chapitre, et ceux qui lui font suite dans la Genèse, ne sanctionne en rien une forme de concurrence entre la science divine et celle de l'homme. L'accès de l'homme au savoir du langage n'est pas une prérogative dérobée à la divinité, comme un feu prométhéen (et ceci malgré les fausses promesses du serpent en Gn 3,1-5). La vocation «scientifique» de l'homme s'énonce au contraire dans des moments d'immédiateté de Dieu à l'homme, qu'il s'agisse du discours direct de Dieu à l'Adam en Genèse 1, de la proximité de YHWH à l'homme au jardin en Genèse 2, ou de l'expérience mystique en 1 Rois 3, où Salomon demande à Dieu la sagesse (qui prendra notamment la forme de son gouvernement du monde par la parole). Ce savoir n'est certes pas à l'abri de dérives, mais il procède d'abord de l'«être à l'image» ainsi que de la tâche royale confiée par Dieu à l'Adam. Le Psaume 8 met les choses en juste perspective lorsqu'il célèbre la seigneurie de Dieu en célébrant celle de l'homme: «Tu en as presque fait un dieu: tu le couronnes de gloire et d'éclat; tu le fais régner sur les œuvres de tes mains; tu as tout mis sous ses pieds» (v. 6-7).

* *
*

droit des personnes, où se reflète la hiérarchie du réel énoncée en Genèse 1; voir FINKELSTEIN J.J., *The Ox That Gored,* Transactions of the American Philosophical Society 71:2, Philadelphie, American Philosophical Society, 1981; voir aussi mon étude, «La Bible et l'Europe: une patrie herméneutique», dans *NRT* 130 (2008) 177-193 (voir p. 182-185).

Les premiers chapitres de la Genèse disent sans aucun doute bien plus que ce qui a été présenté dans ces pages; ils font preuve en tout cas d'une foi étonnante dans les capacités rationnelles de l'homme. Se référer à ces textes n'est pas faire preuve d'obscurantisme; c'est s'engager plutôt à défendre et illustrer la responsabilité scientifique de l'homme dans le monde qui lui est confié. La «lumière» qui surgit en Gn 1,3 a son origine en Dieu; elle éclaire aussi le monde à partir des capacités et des responsabilités intellectuelles de l'homme. Dans les débats actuels, les rationalités scientifiques les plus pointues ont tout à gagner en saluant leur lointaine ancêtre.

I – 00187 Roma Jean-Pierre SONNET S.J.
4, Piazza della Pilotta Pontificia Università Gregoriana
sonnet@unigre.it

Sommaire. — Pour les tenants de l'évolutionnisme, se référer aujourd'hui à l'enseignement de la Genèse est régresser dans une forme d'obscurantisme, incompatible avec la rationalité de l'âge moderne. Au contraire, montrent ces pages: les chapitres inauguraux de la Genèse sont un manifeste de l'intelligibilité du monde, né de la parole divine et voué à celle de l'homme, notamment dans son entreprise scientifique. Une rationalité lumineuse traverse ces textes, capables de parler à tout homme de raison — et notamment à l'homme de science contemporain.

Summary. — For the supporters of evolutionism, a reference to the teaching of Genesis amounts to a regression in obscurantism, incompatible with modern rationality. The present inquiry answers that the inaugural chapters of Genesis are on the contrary a manifest of the intelligibility of the world, born from divine speech and meant to human speech, notably in his scientific enterprise. A luminous rationality shines in these ancient texts, that can touch every rational person — and particularly the contemporary scientist.