

Regards croisés de la science et de la Torah sur la création du monde

La narration du récit de la création dans le livre de *La Genèse* permet de poser de façon cruciale un problème particulier : faut-il concilier la Torah avec les connaissances qui proviennent de la « science » ?

1) La cosmologie

Si l'on suit les critères de scientificité admis par une grande partie de la communauté savante (en tout cas explicitement) les questions relatives à la création du monde ne relèvent pas de la science : aucune *expérience* ne permet de valider les modèles de construction de l'univers. Il n'empêche que les scientifiques interprètent certaines données pour en déduire un scénario de création de l'univers : la curiosité dépasse souvent la prudence proclamée !

Cette remarque permet de limiter certains résultats de la science qui relèvent plutôt de l'interprétation que de la recherche. Un second problème : la physique est la science des interactions entre systèmes matériels¹. Les physiciens ont pris du temps avant de prendre conscience de cette définition. Le tournant a été amorcé avec la mécanique quantique au début du 20^{ème} siècle, quand on s'est aperçu que l'expérimentateur devait être considéré comme faisant partie de l'expérience. Ainsi furent interprétées les « inégalités d'Heisenberg », contrairement à la physique classique où l'observateur était réduit à un œil absolu. Par conséquent, et aussi curieux que cela puisse paraître, la science n'est plus en droit de parler de l'univers dans sa totalité, comme s'il était possible qu'un système soit totalement isolé : le système « univers » n'est en interaction avec aucun autre système matériel.

Là encore les scientifiques (pas tous !) outrepassent leurs droits, et continuent de considérer la « cosmologie » comme une science. Elle devrait plutôt passer pour un mythe moderne, ce qui permettrait de véritablement comprendre la fonction des mythes à travers nos sociétés plutôt que d'analyser les mythologies « des autres ». Mais relevons tout de même le défi devant cette scientificité mal assurée : après tout, des pans entiers de la biologie ne satisfont pas les critères de scientificité, et les inégalités d'Heisenberg relèvent plutôt de la microphysique.

¹ Ou entre ondes, suivant De Broglie.

Les tentatives d'annexion de ce texte biblique par un discours scientifique ont été nombreuses. Il me semble toutefois que de montrer les contradictions internes de chacune des interprétations ne suffit pas. La différence entre l'approche de la Torah et la science doit être traitée de façon plus radicale, et ne doit pas seulement se contenter de montrer des tentatives avortées, laissant croire qu'un rapprochement est possible ou souhaitable.

2) Incompatibilités de fond

a) Volonté et nécessité.

La critique la plus nette contre une telle tentative me semble provenir d'un des mots qui apparaît le plus souvent dans le premier chapitre : il s'agit du verbe 'dire'. « Dieu² dit » introduit chacun des 'jours de la création'. Or dans la science il n'est évidemment pas question d'employer un tel argument : jamais la parole ne produit d'effets physiques créateurs de nouvelles réalités. Formellement l'argument est simple, et sans appel : on n'est pas dans le domaine de la science. La seule possibilité serait de comprendre « Dieu dit » d'une façon différente. Maïmonide dans le *Guide des Égarés*³ s'y essaye :

Les verbes dibber (parler) et amar (dire) sont des homonymes. Ils s'appliquent d'abord au langage proprement dit (...), enfin ils s'appliquent à la volonté.

(...) Toutes les fois que les verbes amar (dire) et dibber (parler) sont attribués à Dieu, ils ont les deux derniers sens, je veux dire qu'ils désignent ou bien la volonté ou bien l'intention, ou bien quelque chose qu'on comprend être rapporté de la part de Dieu, n'importe qu'on l'ait appris par une voix créée ou par l'une des voies prophétiques que nous exposerons ; et (ils ne signifient) nullement que Dieu ait parlé par des lettres et des sons, ni qu'il ait une âme, pour que les choses puissent s'imprimer dans son âme de manière à être dans lui quelque chose qui soit ajouté à son essence. Mais on a rattaché ces choses à Dieu, et on les lui a attribuées comme on lui a attribué les autres actions. (...) Ainsi, toutes les fois qu'un trouve, dans le récit de la création, (Dieu) dit, cela signifie qu'il voulut ou il lui plut ; c'est ce que d'autres ont déjà dit avant nous, et c'est très connu.

« Dieu dit » signifie que Dieu affirme une volonté, or en science la volonté, tout autant que la parole ne crée rien ! Tout au plus, la création se fait par un être, constitué de matière, qui agit

² Dieu est aussi un mot très employé dans ce récit.

³ Tome 1, chapitre 65.

–concrètement– sous l’impulsion d’une volonté. Cette simple remarque permet de cadrer l’enjeu de la création : le texte de *Béréchit* montre *un Dieu qui veut*. C’est à travers ce prisme qu’il faut détailler les enchainements de créations et se poser la question « que veut Dieu à travers chacune d’elles ? » En revanche, la science se passe fort bien de volonté : elle préfère la *nécessité* ! Les enchainements dans le scénario scientifique de la formation de l’univers ne relèvent à aucun moment d’une parole ou d’une volonté mais d’enchainements causaux et nécessaires.

b) Homogénéité ou inhomogénéité de l’espace ?

Une seconde remarque apparaît dans un premier temps anecdotique, mais elle est de nature à rendre patente la disjonction entre science et Bible: il n’y a pas d’eaux d’en haut et d’en bas. En effet l’en haut et l’en bas ne sont relatifs qu’à un observateur situé sur terre, mais l’espace est homogène pour le scientifique. L’eau d’en haut est la même que celle d’en bas pour le scientifique, il lui donne un nom pour plus de clarté : H₂O ! Or d’emblée le récit de la Genèse crée une différence entre « haut » et « bas », totalement en contradiction avec la science moderne. La physique aristotélécienne permettait dans une certaine mesure de distinguer l’en-haut de l’en-bas, ce n’est plus du tout le cas de nos jours : l’espace est considéré comme uniforme.

La question de l’homogénéité de l’espace a été célébrée par Koyré⁴ comme l’acte de naissance de la science moderne qui refuse de faire une physique du ciel qui serait différente d’une physique terrestre. Voilà une remarque qui devrait là encore orienter l’interprétation de *Béréchit* comme autre chose qu’un scénario d’évolution. Pour la science les directions sont neutres, interchangeable, arbitraires, alors que dans la Bible la distinction entre le « ciel » et « terre » est fondamentale. C’est que cette distinction porte vers des horizons totalement différents : le ciel ne renvoie même pas à la demeure du Soleil, mais à « un réservoir d’eau » : les eaux d’en haut ! En distinguant l’en-haut et l’en bas, ce sont deux régimes qui sont montrés : dans la Bible, l’en haut importe peu, mais il existe ; alors que la physique classique prend son envol dès qu’elle ne distingue plus le ciel de la terre.

Une seule et même physique régit les mouvements des astres et des corps sur terre, ce qui est l’exact contrepied de la physique aristotélécienne. Les auteurs classiques concilieront la physique d’Aristote avec la Bible en identifiant le ciel éthéré aristotélécien avec l’en haut. Le

⁴ Voir « Du monde clos à l’univers infini »

ciel des réalités intelligibles s'oppose au monde « sublunaire » et chaotique, bref le monde de l'homme et des passions. Mais un tel accord de circonstance est caduc : la physique a rendu l'espace homogène. Quelle est alors la signification de la distinction entre l'en-haut et l'en bas dans le récit biblique ? Il me semble qu'elle consiste à distinguer un lieu habitable d'un lieu inhospitalier. Nous allons y revenir largement.

c) Le « premier homme ».

Même la question du « premier homme » est risible aux yeux du scientifique. Il n'y a pas de « premier homme » mais une poussée continue des premières bactéries vers une forme d'homme. En physique classique le temps et l'espace sont continus⁵.

Pour estimer l'apport de la Torah, il ne faut pas se placer du côté du « bon juif » et vouer une admiration aux sciences qui seraient sensées nous dire la « vérité » sur l'univers. Il faut se placer du point de vue critique du scientifique et savourer tout le piquant du discours de la Torah. L'on se rendrait bien compte qu'on ne parle pas de la même chose, même si certains éléments demandent à être relevés pour positionner le discours de la science face à celui de la Bible. Pour cela encore faut-il admettre qu'un texte peut privilégier un certain regard pour en venir à son but. Revenons sur les points qui nous semblent les plus marquants pour situer *l'écart* entre science et Torah, en admettant que le texte de la Genèse est un bon laboratoire (certes incomplet) pour donner une estimation de la distance entre les deux discours. Ces différences sont relatives aux notions de volonté, d'espace inhomogène et de discontinuité qui se retrouvent dans la Bible, procédant par sauts qualitatifs. Or dans les canons scientifiques, la volonté n'est pas un schéma interprétatif. L'espace est homogène et l'évolution est assez généralement continue.

On reconnaîtra aisément que le premier et le troisième élément sont liés dans la Bible: la volonté implique obligatoirement des sauts qualitatifs. En revanche en physique on rencontre des évolutions continues et discrètes.

⁵ La question de la quantification du temps reste encore ouverte, mais il me semble que le fond de pensée scientifique reste celle d'un univers continu, qui n'est spatio-temporellement discontinu que par impossibilité matérielle. Les espaces hilbertiens de la mécanique quantique (par exemple) restent continus.

3) Quelle est la volonté exprimée dans le récit de la création ?

Il faut à présent déterminer la volonté à l'œuvre dans le récit biblique. Celle-ci opère à deux échelles : celle du jour et celle de la semaine. Chaque jour implique une certaine volonté de création : Dieu a voulu créer telle créature puis la créa, ou, si l'on préfère une autre formulation, cette volonté *s'est immédiatement matérialisée* par une création. Les « jours » sont numérotés ce qui implique une certaine succession, une intention relative à la semaine. Or on voit que la création s'arrête le septième jour ; non pas avec la création de l'humanité mais avec celle des animaux peuplant la terre (l'homme dans ce récit étant un animal particulier, mais qui ne nécessite pas nécessairement un « jour » particulier). Il me semble que la volonté globale consiste à présenter un monde habitable par les hommes et les animaux. Comment procède le récit ? Face à la nuit posée comme primitive, la lumière jaillit, fend l'obscurité. Le récit, nous allons le montrer, possède deux faces : une face destinée à montrer que *le monde est résolument habitable* et un revers permettant d'introduire un des personnages principaux de la Torah : Dieu.

Une remarque va nous permettre d'entrevoir l'objet de la création du second jour. Que sont ces eaux d'en haut et celles d'en bas ? Qu'est-ce que ce rideau-firmament ? Il me semble que l'ensemble se comprend de la façon suivante : En séparant les eaux d'en haut et celles d'en bas, Dieu garantit à la création que les eaux d'en haut n'envahiront pas l'en bas, un rideau de ciel les en empêche !

Ainsi, sur cet exemple, on conçoit mieux la volonté divine à l'œuvre dans la création. Vouloir la création c'est se battre contre le retour spontané de la matière au chaos. La matière brute semble donc être le grand roc sur lequel vient buter la volonté divine. Or la matière est opaque, et c'est le premier geste divin que de vouloir la lumière *contre* la matière⁶. Nous ne prenons pas pour acquis que la matière est opaque. Il s'agit en effet, d'un postulat du texte lui-même : obscurité et chaos semblent être présents avant même le geste de création.

⁶ Là encore comment négliger le fait qu'en physique moderne il n'existe pas du tout de différence entre lumière et matière ? (La relation de De Broglie, associant à tout corpuscule de matière une longueur d'onde et réciproquement.)

Le troisième jour est caractérisé par l'émergence de la terre ferme. Au sein des eaux d'en bas⁷ un îlot apparaît : Dieu ménage un lieu d'habitation pour les espèces humaines et animales. La volonté de Dieu se traduit par un monde habitable ; au passage –mais seulement au passage– le troisième jour est accompagné de la création de la végétation. Cette création semble tout à fait étonnante : ne faut-il pas du Soleil pour que la végétation pousse ? Pourtant, le Soleil ne sera créé qu'au « jour » suivant. Il ne s'agit pas de s'appuyer sur la constatation banale de la nécessité de Soleil pour que les arbres poussent ; mais une telle inversion choque l'imagination. Là encore la végétation est l'indication que Dieu veut une terre habitable, et il y met pour cela la végétation afin qu'elle serve de nourriture aux êtres vivants⁸.

Mais pourquoi l'avoir placée *avant* la création du Soleil et des étoiles ? C'est que cette dernière création n'a pour but que de signaler le Soleil et les étoiles comme des indicateurs de temps. Est introduit à ce niveau là de la création le temps de la physique, celui des phénomènes périodiques. Il ne s'agit donc pas de poser le Soleil comme l'élément nécessaire à la croissance des végétaux. On comprend rétrospectivement que le mot « jour-*yom* » n'était qu'une commodité de langage pour parler d'un événement. Ceci n'est pas une violence faite au texte, mais résulte de sa logique interne et nous permet d'introduire un autre mot qui semble important dans cette création du monde : « séparer ».

Le temps sépare les instants, ce qui fait que les événements vont acquérir une certaine indépendance non pas en eux même mais par rapport au monde. Ces deux précédentes remarques contribuent à donner une image cohérente de la création. La création est discontinue, elle se fait par sauts successifs, ces stances sont appelées « *yom-jour* ». Vu la signification du mot durant les trois premiers jours, il est inutile de préciser que le mot « jour » ne signifie pas vingt-quatre heures dans la suite du récit.

Le cinquième et le sixième jour sont marqués par l'habitation des lieux de vie ainsi constitués auparavant. Le cinquième jour, le ciel et la mer se peuplent d'oiseaux et de poissons. Le sixième jour, c'est la terre ferme qui est habitée par les animaux et les hommes.

« *Dieu sépare* » : Là encore il s'agit de montrer que les territoires ne vont pas s'engloutir. La certitude de la présence des monstres marins est contrebalancée par celle de leur existence uniquement en milieu marin. Les espaces de vie ne vont pas s'absorber mutuellement.

⁷ Les eaux d'en haut n'intéressent pas la suite du texte, puisque la création, vise avant tout la création de ce qui est sous le firmament, c'est-à-dire sur terre.

⁸ Il est bien rappelé dans Genèse 1, 29 que les hommes et les animaux sont tous initialement végétariens, ni omnivores ni carnassiers.

4) Monothéisme dans la création et stabilité du monde

Dieu sépare, met à distance, garantit une place pour chaque chose. Dans un monde polythéiste, chaque dieu garantit son propre élément : l'un est responsable de la mer, l'autre du feu...Mais rien n'assure que les éléments peuvent coexister... Rien n'assure dans un monde polythéiste que le monde ne va pas retourner au chaos, dans une guerre entre les différents dieux. Par contre dans un monde monothéiste, la stabilité du monde est garantie. Mais cette garantie n'est pas un acquis. En effet, la stabilité du monde *est gagnée*, et elle est assurée par l'existence d'un Dieu unique, répartissant, séparant et identifiant. De même il y a une garantie que l'homme ne retourne pas à l'état d'animal par la séparation entre homme et mammifère qui a lieu au 6^{ème} jour.

Pour autant l'habitabilité du monde est suspendue au bon vouloir de Dieu, elle peut être perdue. C'est ce qui se passera à l'époque de Noé. Ainsi, le message fort qui se dégage du premier chapitre est la notion de volonté de Dieu, et c'est par elle que Dieu garantit la stabilité du monde.

Pourquoi est-il si important d'affirmer ceci ? Dieu et le monde sont des sujets inquiétants pour l'homme : la supériorité de Dieu semble parfois écrasante et peut confiner l'homme à une impuissance tragique. Le monde semble parfois hostile et peut réveiller des angoisses ; le premier geste de Dieu est de rassurer. Le monde est un lieu adapté pour l'homme et c'est ce que Dieu veut *aussi*. Du coup, l'existence de l'homme ne consiste pas à se battre pour vivre et se nourrir. Le récit de la création vise au contraire à déplacer le centre de gravité des préoccupations humaines. La création est couronnée par le *Chabbat*. Le message central est tout entier contenu *dans* l'obligation de respecter le *Chabbat*, qui sera –me semble-t-il- le seul élément de la création du monde réactivé explicitement dans la suite du texte de la Torah.

On voit que le récit de la science relève d'un tout autre registre. L'existence des animaux et de l'homme est le fruit de nécessités aveugles. Rien ne les garantit contre le retour au néant⁹. L'homme et l'animal apparaissent comme des exceptions de la nature, dont la survie n'est gagnée que contre la nature.

Dans la Genèse le monde est habitable et viable. Les caractères de la vie sont la nourriture et la reproduction. La nourriture est assurée uniquement par les végétaux, y compris

⁹ Qui fait d'ailleurs parti d'un des scénarios du monde !

originellement pour l'espèce humaine. Elle est présente avant même la création des êtres qui la consommeront. De même, c'est sans arrêt que la question de la reproduction est mise en place dans le récit. Les animaux et les plantes sont créés selon *leurs* espèces, là encore les espèces sont stables, elles ne se transforment pas les unes en les autres, et la nature n'est pas un lieu étrange où toutes les modifications sont permises¹⁰.

5) L'image du monde donnée par la science

L'image que donne la science du monde est très étonnante si l'on veut bien le voir *du point de vue de la Bible* et non à l'inverse. La science n'explique pas la stabilité du monde. Elle est cohérente en cela avec elle-même, la science ne s'intéresse qu'à l'interaction entre les matières, sans savoir d'où elles proviennent. La Torah ne l'envisage pas ainsi : la stabilité du monde est voulue par Dieu. L'homme est responsable des habitants de l'espace ainsi créé : oiseaux, poissons et animaux terrestres¹¹. Voilà un message d'une étrange actualité ! L'homme n'est pas responsable de son lieu d'habitation. L'homme apparaît ainsi comme le continuateur de l'œuvre divine de création : il maintient les espèces.

Si l'on s'intéresse non plus à la physique, mais à la biologie, c'est un tout autre discours qui se dégage de la confrontation de la Bible avec la « science »¹². La question centrale étant celle de la finalité. La science pose une finalité sans volonté, alors que la Torah pose une finalité avec une volonté. Expliquons-nous : la finalité à l'œuvre dans les mécanismes biologiques ne nécessite pas un sujet garantissant la bonne fin de la finalité, pas plus qu'en physique il n'est nécessaire de postuler un Dieu permettant de justifier que le monde est sujet à des transformations.

La Torah ne l'envisage pas ainsi, et c'est une finalité avec *une volonté* qui caractérise le récit de la Genèse. C'est que la volonté vient *s'opposer* à ce qui la détruit, à ce que la matière – opaque- prenne le dessus. Une fois l'obscurité de la matière repoussée, il est possible de la modeler et de la maintenir dans des zones étroites, l'en haut pour les eaux d'en haut, la mer pour celles d'en bas.

¹⁰ Là encore, il n'est pas souhaitable de prendre un argument de la Bible pour ou contre le darwinisme, les espèces sont stables, elles n'évoluent pas, ce n'est pas un fait biologique, mais une garantie de stabilité et de perpétuation du monde.

¹¹ Voir Genèse 1, 28.

¹² On l'aura constaté alors que la biologie admet la cause finale comme possibilité interprétative ; la physique s'en démarque fortement. D'où d'autres problématiques qui se déclinent.

Ce que l'on peut appeler « rationalité » est la systématisation de la stabilité de la nature, ce qui a pour effet (plus ou moins voulu) de rassurer l'homme, et de le placer dans un environnement bienveillant. C'est encore un terme qui apparaît dans ce premier chapitre : « *bon-tov* ». Les commentateurs classiques font remarquer que ce mot n'apparaît pas le deuxième jour. C'est que le « travail sur l'eau » n'est pas alors terminé : il ne s'achève que le troisième jour, lorsque les eaux sont contenues dans les mers, sans qu'elles ne puissent déborder sur la terre ferme. Le bien, n'est pas à prendre dans un sens moral, mais est considéré comme « *bien* » ce qui a trouvé sa place, ce qui est stabilisé, ce qui n'est plus menaçant.

La volonté globale à l'œuvre dans la création est donc de créer un monde en vue de son habitation, afin que les êtres s'y déploient. À part cette volonté globale, il y a une volonté dirigée envers chacune des créatures : les maintenir et les contenir dans des limites acceptables. La lumière dans ce cadre joue un rôle particulier : première des créatures, elle n'est pas placée comme premier terme d'une suite. Il faudrait pour cela la qualifier de « *richone-première* », or à la place celle-ci est qualifiée de « *éh'ad-un* ».

Rachi commente cette particularité. Pour lui, il s'agit de la lumière primitive « *cachée pour les justes* », car les hommes ne peuvent la supporter. Elle n'est donc pas articulée à la suite de la création, elle est sa cause finale. La création a un but mais pas le but immédiat de l'habitabilité du monde et de sa viabilité.

6) La question de la création ex nihilo

Comme le fait remarquer Maïmonide dans le *Guide des Égarés* le texte lui-même ne plaide pas en la faveur d'une création ex nihilo. Il s'appuie notamment sur le Midrash¹³ :

Un philosophe dit à R. Gamliel « Votre Dieu est un grand architecte, Il y est arrivé à l'aide de bons matériaux : 'Tohu', 'Bohu', 'obscurité', 'souffle' et 'gouffres' ». Il lui rétorqua : « Pour chacun d'entre eux, la Bible vient attester qu'ils ont tous été créés »¹⁴.

¹³ Béréchit Rabba 1, 9

¹⁴ L'interprétation de la suite est forte intéressante, mais nous voulons simplement montrer que la création ex-nihilo n'est pas le problème traité dans le récit de la création.

L'objectif du texte n'est pas de montrer une création ex nihilo, mais comment Dieu prélève des éléments épars (nuit, eau, terre...) et les structure progressivement.

Nous avons pris une première option en accord avec ce qui semble être la littéralité du texte, cependant Rachi et Rambam ne suivent pas tout à fait cette ligne. En effet avant tout, Dieu créé une matière primordiale dans laquelle tout était mélangé, ensuite Dieu *sépare* à l'intérieur de cette matière primordiale. C'est le sens des premiers versets : « *Ce fut au début de la création de la terre et du ciel, alors que la terre n'était que Tohu-Bohu¹⁵, obscurité sur l'abîme, et que le souffle divin planait sur la surface des eaux, Dieu dit 'que la lumière soit...'* ».

Le travail des premiers jours n'est alors qu'un ordonnancement structuré de ce mélange primordial. Comme l'explique le Rambam¹⁶, il n'est question du temps qu'à partir du quatrième jour, les autres « *jours* » n'étant que des découpages successifs dans cette matière primordiale. Quel est alors le sens de ce récit ? L'habitabilité du monde ainsi que la question de sa viabilité n'est posée qu'au troisième jour, alors que la terre émerge comme une entité et produit des végétaux. Quel est le sens des deux premiers jours ?

La lumière est à prendre dans un sens métaphorique. Il s'agit de la notion de concept, alors que la séparation entre eaux d'en bas et d'en haut est l'*écart* entre le concept et la chose. L'en haut et l'en bas sont dans cette lecture à prendre comme une mesure assumée entre la réalité et le concept, écart métaphorisé par le firmament, qui est alors comme une paroi imperméable, un écart infranchissable. L'œuvre des premiers jours est alors à prendre comme le principe de conceptualisation, comme la possibilité de conceptualiser : le problème n'est plus exactement la viabilité de la terre, mais *la possibilité de conceptualiser car réfléchir, penser sont nécessaire pour habiter la terre*. L'œuvre des deux premiers jours, c'est habiter le monde non plus avec son corps mais avec des mots, il faut de la lumière pour que le monde puisse être compris. L'en haut ne peut plus désigner pour nous le ciel physique, celui où il serait loisible de voir la perfection des œuvres divines, mais il désigne un espace non matériel.

Plutôt que de penser que la Bible écrit de la même façon que nous aurions écrit ces choses, il faut se mettre à son école pour comprendre comment elle s'exprime. La science positiviste a cru effacer la différence entre ses conceptualisations et le « réel », pensant arriver à la réalité ultime. La Bible affirmerait au contraire que l'écart entre le concept et la réalité est

¹⁵ Rachi traduit : « *d'un vide étonnant* ».

¹⁶ *Guide des Égarés* 2, 30.

infranchissable. On peut s'en approcher mais tel l'azur du ciel qu'on tenterait d'attraper on s'apercevrait qu'en essayant de l'attraper il est déjà derrière nous, ouvrant la route à des nouveaux mondes à connaître.

7) Une lecture talmudique de la création (Roch Hachana 31a)

Le talmud ne va pas se contenter de la simple viabilité du monde, comme si l'homme était purement et simplement le centre de la création ; le monde est un lieu où une relation libre va pouvoir s'élaborer entre Dieu et l'homme.

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף לא עמוד א
 תניא, רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא: בראשון מה היו אומרים - לה' הארץ ומלוואה, על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהלל מאד, על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן. בשלישי היו אומרים אלהים נצב בעדת אל, על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו, ברביעי היו אומרים אל נקמות ה' - על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן. בחמישי היו אומרים הרנינו לאלהים עוזנו - על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו. בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש - על שם שגמר מלאכתו, ומלך עליהן. בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת - ליום שכולו שבת

Rabbi Yéhouda dit au nom de Rabbi Aquiva : Quel psaume les prêtres chantaient-ils en accompagnant les sacrifices journaliers ? Le premier jour [dimanche, lendemain de Chabbat] ils disaient le psaume¹⁷ commençant par « la terre et son contenu appartiennent à Dieu », en effet Dieu créa, fit acquérir et régna sur son monde le premier jour de la création.

Rachi explique la curieuse expression « *a créé, fait acquérir et régna sur son monde* » de la façon suivante : Il a créé en vue de faire acquérir aux habitants de la terre, alors qu'Il régnait en roi solitaire. D'emblée le Talmud pose l'objectif de la création. Elle n'est pas une démonstration de force de la part de Dieu, mais est dirigée vers ses créatures. Pourtant, la volonté de Dieu ne peut s'exprimer dès le premier jour, car Il est seul, et il n'y a pas d'êtres à qui Il puisse céder son monde.

Pourquoi ? Le Talmud poursuit : « *Le deuxième jour [lundi] ils proclamaient le psaume¹⁸ : Grand est l'Eternel et justement glorifié, parce qu'Il a séparé entre ses créatures et régna sur*

¹⁷ 24.1

¹⁸ Psaume 48. Le commentateur essaie de justifier la récitation de ce Cantique : « *Comme elle se dresse magnifique, joie de toute la terre, la montagne de Sion, aux flancs dirigés vers le Nord, la cité d'un roi puissant ! Dieu réside en ses palais, il s'est fait connaître comme leur vrai rempart. Car voici, les rois s'étaient*

elles ». Rachi commente : « *Il sépara en étendant un firmament entre l'en haut et l'en bas, s'éleva dans les hauteurs, à l'instar de ce qu'Il fit lorsqu'Il s'installa dans sa ville d'élection [Jérusalem] sur la montagne choisie [Sion] ».*

Le commentateur essaie de justifier la récitation du Cantique suivant :

« Comme elle se dresse magnifique, joie de toute la terre, la montagne de Sion, aux flancs dirigés vers le Nord, la cité d'un roi puissant! Dieu réside en ses palais, il s'est fait connaître comme leur vrai rempart. Car voici, les rois s'étaient ligués, mais ensemble ils ont disparu. C'est qu'ils ont vu: aussitôt ils furent frappés de stupeur, l'épouvante les saisit; éperdus, ils s'enfuirent. Là un frisson s'empara d'eux, une angoisse comme d'une femme qui enfante: par le vent d'Est, tu as brisé les vaisseaux de Tarsis. Ce que nous avons entendu, nous l'avons vu dans la ville de l'Eternel-Cebaot, la ville de notre Dieu: Dieu l'a affermie pour l'éternité. Sélah! Nous nous représentons, ô Dieu, ta bonté, dans l'enceinte de ton sanctuaire. »

Le second jour Dieu met un voile opaque sur Lui-même, il se cache derrière un rideau de firmament. Pourquoi ? C'est qu'en séparant l'en haut de l'en bas, il s'agit de ménager une place pour l'homme, pour qu'il puisse fauter et se rebeller, permettant « *aux rois de Tarsis* » d'ignorer Dieu !

Le troisième jour, les prêtres entonnaient le psaume 82 qui commence par « *Dieu se tient dans l'assemblée divine* ». En effet Il a dévoilé la surface terrestre par sa sagesse et préparé la terre pour son assemblée. Là encore pour comprendre le commentaire, il faut lire le psaume en entier :

Psaume d'Assaph. Dieu se tient dans l'assemblée divine; au milieu des juges, il juge. Jusqu'à quand jugerez-vous avec iniquité, et prendrez-vous parti pour les méchants? Sélah! Rendez justice au faible, à l'orphelin, proclamez le droit du pauvre, du nécessiteux! Assurez le salut du faible, de l'indigent, délivrez-les de la main du méchant! Ils

ligués, mais ensemble ils ont disparu. C'est qu'ils ont vu: aussitôt ils furent frappés de stupeur, l'épouvante les saisit; éperdus, ils s'enfuirent. Là un frisson s'empara d'eux, une angoisse comme d'une femme qui enfante: par le vent d'Est, tu as brisé les vaisseaux de Tarsis. Ce que nous avons entendu, nous l'avons vu dans la ville de l'Eternel-Cebaot, la ville de notre Dieu: Dieu l'a affermie pour l'éternité. Sélah! Nous nous représentons, ô Dieu, ta bonté, dans l'enceinte de ton sanctuaire».

ne savent ni ne comprennent, ils s'avancent dans les ténèbres: tous les fondements de la terre sont ébranlés. J'avais dit, moi: « Vous êtes des dieux; tous, des fils du Très-Haut! ». Mais non, vous mourrez comme des hommes, comme l'un des princes vous tomberez! Lève-toi, ô Dieu, fais passer la terre en jugement, car c'est toi qui es le maître de tous les peuples.

Alors que le second jour cache Dieu pour que les créatures puissent le découvrir, le troisième jour ouvre la possibilité donnée aux hommes de faire la justice. Quelle est la place des créatures dans un monde où tout ne serait que justice ? Dieu crée un monde habitable, pas seulement du point de vue matériel, comme nous y avons insisté jusqu'à présent, c'est maintenant un monde dans lequel l'homme va pouvoir exister au plein sens du terme. Il devra le rendre juste !

Le quatrième jour est marqué par la création du Soleil et des étoiles. En ce jour les prêtres chantaient le psaume 94 : « *Dieu des vindictes, Eternel, Dieu des vindictes, apparais!* ». Rachi commente : « *Ce jour il créa le Soleil, et plus tard il châtiara ceux qui en ont fait une idole* ». La première impression est violente : Ne voit-on pas dans l'astre du jour autre chose que la vindicte divine ? C'est qu'en creux de cette vindicte, Dieu s'est absenté de la terre au point non seulement qu'on l'ignore mais qu'on puisse prendre ses créatures pour des dieux.

Le cinquième jour, on disait le psaume 81 : « *Célébrez Dieu, notre force, acclamez le Dieu de Jacob!* ». C'est ce jour que furent créés les oiseaux et les poissons permettant de dire Sa gloire. Là encore, la création est orientée pour que l'homme puisse reconnaître Dieu, et le glorifier.

Inutile de continuer la lecture cursive de ce texte. On l'aura compris : le récit biblique de la création est une introduction à la Bible dans sa tension la plus extrême. Dieu est caché et libre, créant des êtres libres de le reconnaître ou de s'en détourner. On comprend que le discours scientifique n'a que faire de cette façon de voir la création du monde, et son objet –tout aussi noble qu'il soit- est de nature totalement différente du projet biblique.

La question de l'âge de l'univers est datée : elle est liée à certains questionnements de la science en marche. Ces problèmes n'ont que peu de rapport avec ceux dont la Bible traite : Deux récits de la création qui posent plus des problèmes qu'ils viennent n'en résoudre, deux récits qui orientent la pensée vers des horizons que chacun juge utile.

Franck BENHAMOU

