LES LUMIÈRES DE RACHI

Rav Shaoul David Botschko

LES LUMIÈRES DE RACHI

Béréchit

Les secrets de la Création

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

© Rav Shaoul David Botschko, Jérusalem, 2007
et A.J. PRESSE Sarl, Les Lilas, 2007.

© Fondation Samuel et Odette Lévy
Pour la traduction de la Bible et de Rachi

I.S.B.N. : 2-86972-038-6

Approbation du rav Moshè Botschko שליט"א
Bénédiction paternelle

Je suis, depuis le plus jeune âge, un adepte fervent du commentaire de Rachi sur la Thora, les Prophètes et le Talmud ; j'étais fasciné par le profond raisonnement présent derrière chaque mot, pesé et écrit avec une extraordinaire précision.
Et malgré tout, à lire le commentaire de mon fils, le rav Shaoul David שליט"א, directeur de la yéchiva Hékhal Eliyahou, je suis obligé de reconnaître que j'étais loin d'avoir compris l'intention profonde du commentaire de Rachi sur la Thora et qu'il me faut le réapprendre à la lumière du commentaire de mon fils

Moshè

ברכתו של הרב משה בוצ׳קו שליט״א

ברכת אב

כבר מנעור הייתי חסיד גדול לפירושי רש״י על התורה, הנביאים ועל הש״ס, והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.
אמנם על פיו, אחרי קוראי את פירושי בני הרב שאול דוד שליט״א ראש ישיבת היכל אליהו, אני מוכרח להכיר, שרחוק הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש רש״י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש רש״י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

MORDECHAI ELIAHU
Ancien grand-rabbin d'Israël & Rishon-LéTsion
24 Tamouz 5764 9012.04-18

Approbation

J'ai bien reçu l'ouvrage Les lumières de Rachi de notre cher et respecté rav Shaul David Botschko שליט"א, premier volume du projet d'explication du commentaire de Rachi sur la Thora.

Le rav Botschko suit les traces du commentaire de son vénéré père le rav Moshè Botschko שליט"א qui a eu le mérite de former de nombreux élèves en Eretz Israël et à l'étranger. Le rav Botschko implante dans notre cœur les dires de nos Sages afin de sanctifier Son Nom auprès des foules.

J'ai déjà eu l'occasion de traiter par le passé de la grandeur du commentaire de Rachi et compte tenu de son importance, je reviens ici brièvement sur le sujet :

Qui sommes-nous pour donner une appréciation du commentaire de Rachi sur le Talmud et plus particulièrement encore sur la Thora ; son petit-fils, Rabbénou Tam (dont les notes ornent presque toutes les pages du Talmud parmi celles des célèbres Tossafistes - NdT) n'a-t-il pas déjà dit : « son commentaire sur la Thora, j'en serai incapable ! » Je recommanderai d'inscrire parmi les pages du livre toutes les choses extraordinaires que rabbi Hayyim Yossef David Azoulay – le célèbre Hida זיע"א – a dites à propos de Rachi et dont je cite ci-dessous des extraits entre guillemets. Ce que Rabbénou Tam a voulu dire, c'est que n'importe qui pourrait expliquer le sens immédiat d'un verset (en l'amputant de tout ce qu'il y a derrière) ; mais la Thora est parole du Dieu vivant et le sens immédiat n'épuise pas le verset qui contient tous les niveaux de signification (Pardès) depuis le plus simple jusqu'au plus secret. Mais les paroles de Rachi ont été « dictées par l'Esprit de sainteté … Il (Rabbénou Tam) a vu que Rachi avait écrit son commentaire d'après le sens ésotérique et il contient de prodigieux secrets…. Sa vraie valeur n'est connue que de rares initiés… D'un mot, il résout de nombreuses difficultés… L'encre de Rachi était une encre d'or » et chaque lettre de son commentaire en a donc la valeur précieuse. Qui saurait comme Rachi prendre tous les midrachim de nos Sages écrits sous l'inspiration de l'Esprit de sainteté et toutes les explications de versets données par chaque maître du Talmud ou de la Michna, en faire le tri et l'insérer dans son commentaire ? […] Telle est la puissance du commentaire de Rachi sur la Thora qui parvient à garder présent dans le *pchat* tous les niveaux de sens dont le verset est riche et c'est de cela que témoigne son petit-fils Rabbénou Tam.

On perçoit tous les efforts de l'auteur et tout le travail investi dans cet ouvrage qui nous rend accessible le commentaire de Rachi. Puisse-t-il continuer et réussir dans ses entreprises et puissions-nous, par le mérite de la Thora qui est appelée *bérithi*, « Mon alliance », voir se réaliser pour nous le verset : « voici Mon alliance avec eux : la Thora ne quittera pas ta bouche, ni la bouche de tes enfants et de tes descendants à jamais » et vienne à Sion le Libérateur, amen – telle soit Sa volonté.

Mordechai Eliahu
Ancien grand-rabbin d'Israël
& Rishon-LéTsion

ב"ה

MORDECHAI ELIAHU
FORMER CHIEF RABBI OF ISRAEL & RICHON LEZION

מ ר ד כ י א ל י ה ו
הראשון לציון והרב הראשי לישראל לשעבר

בס"ד כ"ד תמוז תשס"ד
9012.04-18

הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר **הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א** בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פרוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שמו **ברבים**. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים **בצורה שרש"י הבינה**.

בעבר כבר כתבתי **על גדלות** פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם:

מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכל להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברים אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעיננו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "יראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו נכרת רק **ליחידים**" אם "במלה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל **לנו מרבותינו** שרש"י היה לו "ידיו של זהב" וע"כ כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכל לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר מדרשים. אבל כאן כשרש"י **צריך** לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על **התורה** וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו " כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה ישנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכי"ר.

מרדכי אליהו

מרדכי אליהו
הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Richon Létzion – Grand rabbin d'Israël

בס"ד
7 Tamouz 5766

Lettre de félicitation

J'ai vu le beau livre *Les Lumières de Rachi* du rav Shaoul David Botschko, directeur de la Yéchivat Hesder « Hekhal Eliahou » à Kokhav Yaakov.

Le livre éclaire et explique chaque difficulté dans le commentaire de Rachi ; j'ai pu constater toute la valeur du travail que l'auteur a investi dans cet ouvrage qui sera d'une grande utilité pour tous les étudiants de Rachi.

Ceci d'autant plus que le livre est écrit dans une langue simple et claire, agréable à lire, digne de la Thora dont il est une parure.

Puisse l'auteur poursuivre et mener à bien cette grande tâche au service de la Thora d'Hachem et que ses propos soient accueillis avec bienveillance par les maîtres et leurs élèves.

Puissions-nous, grâce au mérite de l'effort pour la Thora, voir le Retour d'Hachem ramenant son peuple et son héritage dans sa miséricorde.

Shlomo Moshe Amar
Richon-Létzion,
Grand-rabbin d'Israël

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel

שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ז' תמוז, תשס"ו
ס/426-18-1

אגרת ברכה

ראיתי האי ספר'א טב'א דמריה ט'ב ששמו הטוב **"בעקבות רש"י"** אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאול דוד ברצ'קו** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

אשר כולו סובב והולך לבא'ר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, ותועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ר שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורוב נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו בחן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נזכה לראות עין בעין בשוב ה' שבות עמו ונחלתו בישועה וברחמים בב"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,

שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

שלמה משה עמאר
SHLOMO MOSHE AMAR
Rishon Lezion Chief Rabbi of Israel
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

Rav Yehoshoua Mamane
Ancien membre du haut tribunal rabbinique de Jérusalem
Auteur des responsa Emeq Yehoshoua

26 Nissane 5765
4 mai 2005

Approbation enthousiaste et chaleureuses félicitations

J'ai pris connaissance du livre important *Les lumières de Rachi* (ושיע"א זצוק"ל), de la série Yad léRivqa, rédigé par notre cher et estimé ami, de bon renom et de sainte lignée, le rav Shaul David Botschko שליט"א.
Ce livre bref et précis, grand œuvre de l'auteur susnommé sur le commentaire de Rachi זצוק"ל sur la Thora, qui est notre âme et le souffle de notre vie, destiné à nous aider à en comprendre le sens vrai grâce à des explications de bon sens profond, témoigne de la valeur de son auteur qu'inspire l'esprit divin et qui mérite bien son nom qui évoque la douceur et la saveur du miel (les initiales en hébreu de Shaul David Botschko forment le mot *dvash* qui signifie miel).
Puisse le rav Shaul David Botschko continuer à apprendre et enseigner et répandre la Thora au grand nombre, Thora écrite et Thora orale, comme il le fait sans cesse ; que le mérite de notre sainte et pure Thora nous protège lui et nous et tout le peuple d'Israël – amen, amen.
Fait et signé à Jérusalem la ville sainte qu'elle soit bientôt reconstruite dans sa splendeur première, le 26ème jour du mois de Nissane de l'année 5765

Yehoshoua Mamane
Fils et disciple du juste que fut
le rav Raphaël Amram Mamane
que son souvenir sous pour nous
bénédiction et protection.

הרב יהושע מאמאן שליט"א

חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)

מח"ס שו"ת עמק יהושע ג"ח. ועוד.

בס"ד

הסכמה מפוארה. וברכה יקרה

תאריך 4.5.2005

כחדא, שריין.

הוגש לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (זצוק"ל וזיע"א), מסדרת יד לרבקה, שערך ופירש בטובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ג, מעוז ומגדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מתוך מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י זצוק"ל על התורה, חיי רוחנו ונשמתנו, ודעתו דע"ל להמשיך להסביר בטוב טעם ודעת, דברי רבנו רש"י זצוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובזה נבין יפה מבטן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעושר אשר רוח אלהים חופפת עליו,

ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני אלהים ואדם, עשה הרב הנאור הנז' כשמו כן הוא, נפת צופים דב"ש וחלב תחת לשונך, (דב"ש ר"ת דוד שאול בוצקו שליט"א.)

ואני חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנן, שימשיך ללמוד וללמד.

ולהרביץ תורה ברבים, בתורה שבכתב, ובתורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מגן וצנה, בעדו ובעדנו, ובעד כל עם ישראל אחינו, אמן ואמן.

החו"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו' ניסן המלוב"ן, ש"ש התשסה', ליצירה, בא סי' ובנו בחרת מכל עם ולשון, עם הכולל לפ"ק. וצוי"מ וימ"ן,

ע"ה יהושע מאמאן נר"ו.

בנו ותלמידו של אותו צדיק יסוד עולם,

הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא

קדישא, אבן הראשה, כקש"ת וכמוהר"ר

המלאך רפאל עמרם מאמאן זצוק"ל וזיע"א.

Lettre de félicitation

Iyar 5764

Félicitations au rav Shaul Davi Botschko, directeur de la Yéchiva Hékhal Eliyahou, שליט"א, pour avoir rédigé une explication de grande valeur du commentaire de Rachi sur la Thora. Le besoin d'un tel livre se faisait sentir depuis longtemps et ceux d'En haut et ceux d'en bas peuvent maintenant se réjouir de sa parution.
Rachi est certes le prince des commentateurs ; son commentaire est précis et on a pu dire qu'il y a plus de sagesse dans la goutte d'encre restée dans sa plume que dans tous les océans réunis, c'est-à-dire que son savoir non écrit dépassait infiniment ce qu'il a noté, car il s'en est tenu à l'essentiel. En étudiant le commentaire de Rachi, nous avons accès à la quintessence de l'enseignement de la Thora orale d'Israël.
Brodant sur l'enseignement de nos sages selon lequel le Saint-béni lisait dans la Thora et créait le monde, on a ajouté que cela comprend le texte de la Thora avec le commentaire de Rachi, ainsi qu'il est écrit : « Beréchit – béRachi ». Le rav Botschko est venu maintenant rajouter de la lumière au commentaire lumineux de Rachi et grand est son mérite. Ce livre sera certainement une aide précieuse pour le peuple tout entier.

Avec la bénédiction de la Thora,

Chlomo Aviner

מכתב ברכה

ב"ה
אייר תשס"ו

יישר כחו של הרה"ג הרב שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת "היכל אליהו", שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי, ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס, כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר. כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" – בראשית=ברש"י. ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר של רש"י, וגדולה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

RECOMMANDATION

Paris le 15 janvier 2007

Parmi les très nombreux commentateurs de la Torah, depuis des siècles, Rachi est devenu le compagnon incontournable et inséparable du ‘Houmach.

Avec des mots d’une apparente simplicité et avec concision, Rachi éclaire le texte de manière magistrale, qui devient limpide et lumineux.

Nous somme gré au Rav Shaoul David Botschko pour son travail remarquable, par lequel, il a à la fois « questionné » et « éclairci » avec pédagogie et finesse le commentaire de Rachi.

La démarche du Rav Botschko n’est pas sans rappeler le fameux verset de Jérémie (chap. 23 verset 29) : « voici ma parole est comme le feu, dit Hachem, et comme le marteau qui fait éclater le rocher ».

Les versets de la Torah éclairent d’une part mais également éclatent en une multiplicité de sens, d’autre part.

Ainsi « les Lumières de Rachi » éclaire le texte de Rachi et ouvre son commentaire sur une multiplicité de sens.

Je souhaite à l’ouvrage du Rav Botschko, « les Lumières de Rachi », de devenir le compagnon des fidèles qui nourriront leur réflexion de ces beaux commentaires à l’occasion de la lecture chabbatique de la Torah.

J. SITRUK

Avant-propos

La paracha de Béréchit est tout entière énigmes, mystères et secrets de la Thora. Nos maîtres nous ont mis en garde : on ne traite pas en public de l'Œuvre du Commencement[1]. Même Nahmanide a limité son commentaire sur cette paracha, mentionnant à de nombreuses reprises qu'il s'agissait de secrets de la Thora.

Rachi, le plus grand des commentateurs de la Thora, ne s'est pas dérobé à la tâche. Il s'est attaché à expliquer la paracha verset par verset, même ceux qui semblent les plus obscurs. Comme toujours - il faut le savoir – Rachi a écrit son commentaire à deux niveaux : le premier, le sens littéral des versets : il explique le sens des mots et l'agencement de la phrase pour qu'elle soit cohérente. Le deuxième, vise la compréhension du sens global du texte ainsi que les idées profondes qui s'en dégagent.

À première vue, le commentaire de Rachi semble être un commentaire ponctuel, passant d'un verset à l'autre pour expliquer ici un mot rare, là une tournure inhabituelle ou une expression problématique. Mais le lecteur attentif s'aperçoit bien vite que Rachi choisit ses mots avec soin et que son explication ne s'arrête pas au détail mais embrasse dans le même mouvement la signification globale du texte. Ses « gloses » se font écho d'un endroit à l'autre, et son commentaire n'est pas une suite de fugues mais une symphonie qui illumine tout le texte d'une clarté merveilleuse.

Les grands commentateurs de Rachi (le Mizrahi, le Gour Aryeh et d'autres) ne nous ouvrent qu'une perspective de compréhension du premier niveau de son commentaire. Pourquoi Rachi a-t-il donné telle

---

[1] Cf. la 1ère michna du deuxième chapitre de *Ḥaguiga* et ses commentaires.

explication et non telle autre, quelle difficulté a-t-il cherché à résoudre, sur quel mot jette-t-il une lumière nouvelle ? Mais ils n'ont volontairement pas touché au deuxième niveau. Ainsi a-t-on habituellement éludé la question de savoir quelle était pour Rachi la finalité de la Création, comment il en a conçu le processus. Existe-t-il une idée directrice selon laquelle s'agencent les fautes des hommes depuis Adam jusqu'à Noé et qui rend compte de l'histoire de leur décadence jusqu'au Déluge ? De ce point de vue, la paracha est restée – même avec le commentaire de Rachi – comme un livre scellé enveloppé de mystère.
Notre génération est une génération où se manifestent avec vivacité la curiosité et le doute, voire un certain désarroi. Mon activité d'éducateur, tant avec mes élèves qu'avec un public plus large, m'a convaincu du fait qu'il était impossible de laisser cette paracha fondamentale hors du champ de notre compréhension. Qu'on n'aille pas s'imaginer que je prétendrais dévoiler de profonds secrets de la Thora : cela est hors de ma portée. Il s'agit de saisir ce que Rachi nous a dévoilé dans son commentaire et ce qu'il a voulu nous faire comprendre. Pas plus, mais pas moins : nous devons répondre aux efforts qu'il a consacrés pour nous livrer cette œuvre d'art en y investissant toute notre attention pour en cueillir les fruits.

Je me suis donc mis au travail, en toute humilité, pour tenter d'expliquer le commentaire de Rachi sur cette paracha de Béréchit. Mais quelles qu'aient pu être mes réserves, considérant l'ampleur et la difficulté de la tâche et la pauvreté de mes moyens, j'ai décidé de partager avec ceux qui étudient le peu de ce que j'ai pu comprendre.

Dans ce bref avant-propos, expliquons pour chacune des parties l'intention de Rachi dans son commentaire.

Dans le premier chapitre, Rachi explique la finalité de la Création au travers de remarques faites sur divers versets. Il ne se préoccupe pas de savoir *comment* le monde a été créé[2]. Il s'occupe de son but et de sa finalité. Il a choisi de commencer par une *aggada* qui énonce la finalité de la création : *Réchit*, signifie prémices ; précédé de la lettre *beth* dont l'une des fonctions est d'indiquer l'objectif, la raison d'être du terme qu'elle préfixe, *Béréchit* peut se lire : en vue de prémices. Quelles prémices ? « C'est pour la Thora qui est appelée "prémices" et pour Israël qui sont appelés "prémices" qu'Elohim a créé les cieux et la terre. » La Création n'est pas une fin en soi. Son objectif ? La Thora et Israël. Rachi expliquera plus loin, alors qu'il s'occupe de résoudre d'apparentes contradictions entre des versets, comment tous les détails s'assemblent et s'adaptent au dessein global et quelles sont leurs fonctions.

Selon Rachi, les **chapitres 2 et 3** reprennent dans le détail des sujets effleurés dans le premier. Ils traitent donc aussi de la création, concentrant le projecteur sur la création de l'homme, couronnement de la création. Qu'est l'homme ? En particulier, qu'est-ce que le libre arbitre qui le caractérise et le distingue de toutes les autres créatures ?

Les chapitres 4, 5 et 6 nous montrent, explique Rachi, comment le mal s'étend dans le monde et comment le libre arbitre, qui a pouvoir d'élever l'homme au plus haut, l'entraîne de chute en chute jusqu'à sa destruction – et le monde avec lui.

L'examen de ces sujets : la finalité de la création, la nature de l'homme, la force de la liberté et les dangers qu'elle recèle, nous amèneront à reconnaître que sans la Thora et sans le peuple d'Israël susceptible de vivre la vie que la Thora prescrit, il est impossible à l'homme de réaliser sa mission. Sans la Thora il est condamné à la déchéance morale qui le conduirait – ainsi que le monde entier – à la catastrophe. Cette paracha

---

[2] Ainsi qu'il l'énonce « que tu le veuilles ou non, le texte n'est en rien venu t'enseigner l'ordre chronologique de la création ».

nous permet de comprendre que sans la Révélation divine dans le monde, sans coopération véritable entre l'homme et son Dieu, il n'est point d'espoir pour l'humanité. Si Hachem ne provoque pas l'apparition de Noé et son établissement dans la génération du Déluge, celle-ci disparaitrait complètement sans laisser aucune trace et sans avenir. L'intervention divine est-elle seule à pouvoir sauver l'humanité d'elle même ? Le choix de Noé comme représentant de l'humanité préfigure le choix futur d'Israël comme peuple de prêtres et nation sainte. Notre paracha éclaire aussi cet aspect de l'histoire de l'humanité.

Il existe, on le sait, un ensemble de principes en fonction desquels Rachi a rédigé son commentaire. Nous ne pouvons les énumérer tous. Mentionnons toutefois la distinction que fait Rachi entre le sens littéral et l'*aggada*. Rachi indique fréquemment qu'« il existe de nombreux midrachim » mais qu'ils ne rendent pas compte du sens immédiat du texte. « et moi, dit-il, je ne suis venu que pour élucider le sens littéral (*pchat*) du texte. » Pour qu'un midrach puisse s'insérer dans le commentaire de Rachi, il doit répondre à deux exigences : 1. il doit se référer au mot qu'il interprète d'après son sens courant. 2. l'explication du mot doit s'intégrer à son contexte dans le verset. Lorsque l'interprétation répond à ces deux critères, elle relève du sens littéral, même si elle semble décrire une situation imaginaire dont il n'est nullement question dans le verset.
Par exemple, à propos des « deux grands luminaires », devenus soudain « le grand luminaire » et « le petit luminaire » (Genèse I, 16) Rachi explique qu'ils ont été créés à l'origine de taille égale mais que la lune a protesté, affirmant que « deux rois ne peuvent pas partager la même couronne », en conséquence de quoi elle a été diminuée. Cette description ne semble pas « littérale » car elle se réfère à un dialogue entre la lune et le Créateur dont il n'est pas question dans le texte. Mais étant donné qu'elle résout une véritable difficulté textuelle sans changer

le sens des mots Rachi peut la citer telle quelle : c'est une explication « littérale » (*pchat*).
Par contre, pour expliquer le premier mot de la Thora, Béréchit, dont la traduction classique bien connue est « Au commencement… », Rachi cite l'enseignement traditionnel : « pour la Thora qui est appelée prémices de Sa voie et pour Israël qui est appelé prémices de Sa récolte… » ; mais aussitôt, il précise que ce n'est pas là le sens *pchat* car il donne un sens nouveau au mot *béréchit*.
D'ailleurs, Rachi ne se prive nullement de citer des *aggadoth* en abondance tout au long de la paracha, ce qui n'est pas le cas dans d'autres. Bien des versets sont incompréhensibles par eux-mêmes et leur sens « littéral » n'est pas satisfaisant. Ils semblent nous interpeler et nous dire : « interprète-moi, car on ne peut me comprendre littéralement. »

Un autre principe souligné dans le commentaire de notre paracha est la justification de la sévérité de la sanction à l'égard des *réchaïm*, les « méchants », c'est-à-dire dans notre vocabulaire les personnages égoïstes et immoraux qui n'ont d'autre loi que la satisfaction immédiate de leurs désirs. Dieu est juste, on peut avoir confiance en son équité et il n'y a rien d'arbitraire dans son jugement. Sa patience fait qu'Il attend jusqu'à l'extrême limite avant de sévir, lorsqu'il s'avère que la coupe est pleine et qu'il n'y a pas lieu à sursoir davantage. Lorsque la Thora fait état d'un châtiment en raison d'une faute donnée, Rachi exploite toutes les particularités du verset pour en extraire des détails significatifs quant à la gravité de la faute et à ses diverses dimensions et ramifications, justifiant du même coup la sévérité de la sentence. C'est le cas, par exemple, de Touval-Qaïn (Genèse IV, 22) qui, sans Rachi, pourrait passer pour un honnête forgeron et de la génération du Déluge (Genèse VI, 2) qui pourrait sembler n'être qu'un innocent tableau de mœurs régissant les

mariages entre clans. Rachi obéit à cette règle tout au long de son commentaire sur la Thora.

Les propos de Rachi sont pleins d'enseignements qui soulignent les valeurs de la Thora. Commenter la Thora, n'était pas pour lui un pur exercice exégétique mais une œuvre éducative de premier plan. En nous rendant la Thora accessible, il nous permet de nous mettre plus authentiquement au service du projet du Créateur pour l'histoire du monde qu'Il a créé. C'est pour cela qu'il souligne souvent comment nous pouvons recevoir de Dieu une leçon d'humilité, ce qu'est l'importance de la pudeur… Il explique aussi que même les châtiments qu'Hachem inflige à l'homme pour ses fautes sont en fin de compte aussi pour son bien – comme dans le cas de Hanokh qu'Hachem a ôté du monde avant qu'il ne tourne mal. Cette tendance, Rachi nous la dévoile dès les premiers mots de son commentaire lorsqu'il nous dit : « il n'était nécessaire de commencer la Thora qu'à partir du verset : "ce mois-ci sera pour vous le premier des mois" qui est le premier commandement ordonné à Israël » car la finalité de la Thora est de parvenir au service de Dieu.

***

J'ai divisé le commentaire en deux parties, l'Éclaircissement et le Questionnement.

Le premier – l'Éclaircissement – a pour but d'éclairer la manière de comprendre le verset et ce qui, dans le texte, a amené Rachi à choisir telle interprétation plutôt que telle autre. Là se trouvent aussi référencés, explicitement ou non, les explications des commentateurs de Rachi qui se sont succédés au cours des siècles. Il ne s'agit pas pour autant d'une compilation mais d'un commentaire systématique des propos de Rachi selon une approche et une méthode qui nous sont propres. Cela dit, lorsque je me suis écarté de leur explication de manière significative, je l'ai indiqué en note.

Le deuxième – le Questionnement – vise à expliciter les idées sous-jacentes du commentaire de Rachi et les enseignements moraux et spirituels ou intellectuesls qu'on peut en tirer. Il s'agit aussi de présenter une perspective de récapitulation des différents détails en un ensemble homogène. Une préoccupation constante de cette partie du travail est de formuler l'enseignement de Rachi dans un langage accessible au lecteur contemporain. Et cela surtout dans ces passages qui à première lecture superficielle semblent obscurs et irrationnels. J'ai essayé d'éclairer et d'expliquer les choses de telle sorte que le lecteur puisse s'identifier avec l'enseignement de Rachi.
J'ai voulu rendre lisibles les *midrachim* et les *aggadoth* cités par Rachi sur cette paracha et qui, à première lecture, sont tout à fait abscons. L'objectif est de comprendre, à travers eux, tous les mots de notre sainte Thora et nous identifier avec chacun d'eux. J'ai bien conscience de ne m'être que très partiellement acquitté de cette tâche. Le lecteur devra fréquemment apporter sa propre contribution à cet effort. **Mon espoir et ma prière sont que cet ouvrage puisse apporter sa contribution à l'amour de la Thora et des enseignements des sages d'Israël de bienheureuse mémoire**.

Ce livre prend sa place parmi les autres ouvrages que j'ai écrits sur le commentaire de Rachi sur les parachioth de la Thora ; ont déjà parus les commentaires sur Lekh Lekha, Bô et Ki Tétzé. Cette collection porte en hébreu le nom de « Yad LéRivqa », monument érigé à la mémoire de ma sainte grand-mère, Rivqa Botschko ע"ה l'épouse de mon grand-père le Gaon rabbi Yérahmiel Eliahou Botschko זצ"ל, femme d'une grande vertu et d'un caractère noble et délicat qui a su tendre une main secourable à tous ceux qui se trouvaient dans le besoin. En épouse fidèle et dévouée, elle a tenu sa place auprès de mon grand-père le Roch Yéchiva זצ"ל dans toutes ses activités. Elle l'a aidé lors de la fondation de la yéchiva et a été une mère bienveillante pour tous les étudiants ayant quitté leur foyer et

de leurs parents pour venir étudier la Thora. Avec détermination et dévouement, elle a fondé une maison de convalescence pour les tuberculeux qu'elle aidait à se rétablir, œuvre authentiquement pieuse et charitable. Elle était l'illustration du verset des Proverbes : « La Thora, dans sa bouche, est toute bonté et bienveillance. » Elle est décédée en l'an 5702 âgée seulement de 52 ans. [Le nom de cette collection contient aussi allusivement le mien : *Yad* a pour valeur numérique 14 comme David et *LéRivqa* a pour valeur numérique 336 comme Shaul.] Puisse cette collection commémorer sa personnalité et son œuvre exceptionnelles et puisse son mérite nous soutenir moi et ma famille pour poursuivre dans cette voie de Thora de générosité – Amen.

Ma gratitude au Tout-Puissant qui m'a donné la force de pouvoir mener à bien le commentaire sur cette paracha. Puisse-t-Il me permettre d'étudier et d'enseigner, de préserver et d'accomplir et de réaliser toutes les lois de la Thora et de poursuivre cette œuvre d'explication du commentaire de Rachi.
Merci à mon épouse qui, elle aussi, en plus de l'éducation de nos enfants et des soins de la maison, étudie et enseigne la Thora. Qu'elle soit bénie entre toutes les femmes et puissions nous voir ensemble nos enfants et petits-enfants œuvrer véritablement au service d'Hachem dans la joie et la santé.
Comme les ouvrages précédents, ce livre s'abreuve aux sources de la Thora que j'ai apprise auprès de mon père et maître, le rav Mochè Botschko chalita. Puisse Hachem prolonger ses jours et les jours de ma mère et que leurs enfants et leurs élèves leur soient une source de joie et de bonheur.
Merci au rav Oury Holtzmann qui se consacre avec patience et talent à l'édition de la version hébraïque de mes ouvrages, pour ses remarques éclairantes et ses suggestions précieuses. Sans lui, cet ouvrage n'aurait pas vu le jour.

Et pour finir, les derniers mais non les moindres, merci à mes élèves de la yéchiva Hékhal Elyahou de Kokhav Yaaqov ainsi que ses habitants avec qui je partage journellement la joie de l'étude de la Thora que leur objections et questions enrichissent. Puissent-ils voir tous leurs efforts récompensés comme il se doit et puissions nous voir tous ensemble la venue du Messie et la construction du Temple de Jérusalem – bientôt et de nos jours – Amen.

***

À l'origine ce livre a été écrit en hébreu. Le Rav Elyakim Simsovic en a assuré la traduction. Je le remercie pour la qualité de son travail, pour l'élégance de sa langue et pour ses nombreuses suggestions. J'ai relu et fait des modifications qui me semblaient nécessaires. Aussi, j'assume la responsabilité du texte que nous présentons à nos lecteurs.

La traduction de la Bible et de Rachi provient de l'édition Samuel et Odette Lévy. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre reconnaissance. Toutefois, nous avons procédé à des modifications qui nous semblaient nécessaires par rapport à notre commentaire.

Béréchit

Les secrets de la Création

א א בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ׃

א בְּקַדְמִין בְּרָא יְיָ יָת שְׁמַיָּא וְיָת אַרְעָא׃

1 Au commencement, Elohim créa le ciel et la terre.

Rachi	רש"י
(1) **AU COMMENCEMENT.** Rabbi Yitzḥaq dit : La Thora n'aurait dû commencer qu'à partir de : « Ce mois-ci est pour vous le commencement des mois » (Chemoth XII, 2), qui est la première *mitzva* prescrite à Israël. Pourquoi débuter par Béréchit ? Parce qu'« Il a fait connaître à son peuple la puissance de Ses œuvres, afin de leur donner l'héritage des nations » (Psaumes CXI, 6). Si les peuples du monde venaient à dire à Israël : vous êtes des voleurs parce que vous avez conquis les terres des sept nations, on leur répondrait : toute la terre appartient au Saint Béni-soit-Il. C'est Lui qui l'a créée et Il l'a donnée à qui est droit à Ses yeux. Par Sa volonté, Il la leur a donnée, et de par Sa volonté, Il la leur a prise et nous l'a donnée.	(א) **בראשית.** אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב), שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים" (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גויים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו:

_____ Éclaircissement _____

Au tout début de son commentaire sur la Thora, Rachi a choisi de présenter un principe fondamental destiné à nous aider à comprendre en quoi consistent la Thora et sa finalité. Rachi s'adresse à la personne sur le point d'entamer l'étude de la Thora et lui dit :

sache, cher étudiant, que la Thora n'est pas un livre d'histoire, ni une chanson de geste. Le but de la Thora, se sont les *mitzvoth* ; leur prescription et leur observance.
De ce fait, affirme Rabbi Yitzhaq, elle n'aurait pas dû commencer par le récit de l'œuvre du commencement, mais par le passage où Israël reçoit le premier commandement. En quoi le récit de l'œuvre du commencement est-il pertinent par rapport aux *mitzvoth* ? C'est par le passage qui se trouve dans le livre de Chemoth, au chapitre XII qu'elle aurait dû commencer, là où Israël reçoit le premier commandement : « ce mois-ci est pour vous le commencement des mois ; il sera pour vous le premier des mois de l'année. »
Voici la réponse de Rabbi Yitzhaq : le récit de la création a une grande importance. La Thora nous enseigne ici que le monde a été créé par Dieu et que la terre Lui appartient. C'est ainsi que nous pourrons rejeter les prétentions des nations qui nous reprochent la conquête de la terre d'Israël préalablement possédée par d'autres, les « sept peuples » cananéens. Nous pouvons leur dire : la terre appartenant à Dieu créateur du monde, Lui seul peut décider à qui elle sera et à qui Il veut la donner et aucune nation n'est propriétaire de la terre.
Nous trouvons une preuve du bien-fondé de cette explication dans un verset des Psaumes : « Il a fait connaître à son peuple la puissance de Ses œuvres, afin de leur donner l'héritage des nations » qui signifie qu'Hachem a fait savoir au peuple d'Israël comment Il avait créé le monde (« la puissance de Ses œuvres ») pour lui donner la terre dont les nations avaient déjà hérité.

_____ Questionnement _____

Le premier commentaire de Rachi sur la Thora est très étonnant et la question posée par rabbi Yitzḥaq semble elle-même incompréhensible :

1. N'est-il pas logique de commencer par l'exposé des événements selon leur ordre chronologique ?

2. Était-il vraiment possible de commencer la Thora au chapitre XII de Chemoth ? Les *mitzvoth* qu'il contient ont toutes trait à la sortie d'Égypte et il est impossible de les comprendre sans savoir qui est le peuple d'Israël, comment il s'est constitué et ce qui s'est passé avant que les Hébreux ne descendent en Égypte.
3. L'une des *mitzvoth* concerne la foi et le récit de la création fonde celle-ci sur le fait qu'Hachem a créé le monde *ex nihilo*. Comment pourrait-on dire que ce récit serait inutile ?
4. La réponse de rabbi Yitzḥaq n'est pas plus intelligible que sa question. Qu'importe à la Thora divine l'opinion imbécile des méchants d'entre les nations ? Leur babil et leurs allégations devraient-ils modifier ce que la Thora avait à dire et l'amener à énoncer des choses en elles-mêmes superflues ?

Lorsqu'on considère avec attention les propos de Rachi, force est de constater qu'il n'a pas commencé par demander « pourquoi la Thora commence au commencement », mais par affirmer qu'il n'était nécessaire de commencer la Thora qu'à partir du verset « ce mois-ci… » etc. C'est cette affirmation qui crée la difficulté et qui nous a amené à expliquer dans l'éclaircissement que Rachi avait voulu commencer son commentaire par une mise au point quant à la manière d'aborder le Livre des livres. Il ne s'agit pas d'un livre « intéressant », d'un livre qui élargit l'horizon culturel du lecteur à la manière des autres livres. C'est un livre qui impose une certaine manière de vivre, ses racines et sa raison d'être : une « Thora de vie ». En tant que telle, c'est par là qu'elle aurait dû commencer ; le récit de la création aurait pu être fait d'autre part, ou plus tard, et faire même l'objet d'une tradition orale.

Le choix de Rachi du verset « ce mois-ci est pour vous le commencement des mois » comme *mitzva* par laquelle il fallait commencer n'est pas gratuit. D'abord, comme il le précise lui-même, c'est le premier des commandements donnés à Israël. Mais aussi, ce commandement exprime bien l'idée même que Rachi veut nous faire comprendre. Les *mitzvoth* sont le but de la création et de la vie. Pourquoi, en effet, Nissan serait-il le « commencement des mois,

premier pour vous des mois de l'année » ? Pourquoi Nissan doit-il être la référence absolue de tous les comptes du temps ? Précisément parce que Nissan est le mois où Israël a reçu la première des *mitzvoth*, et la sainteté des *mitzvoth* et l'accomplissement de la volonté du Créateur sont le fondement de notre manière de vivre.
Le commentaire de Nahmanide permet de mieux comprendre celui de Rachi : il considère en effet que la question ne porte pas seulement sur le récit de la création, mais sur l'ensemble de l'histoire de l'humanité jusqu'à la révélation du Sinaï ; la réponse porte donc du même coup elle aussi sur cette période tout entière. Elle prouve qu'Hachem dirige le monde et veille sur Ses créatures, qu'Il rétribue ceux qui marchent avec droiture et châtie les rebelles qui ne suivent que leurs instincts. C'est la Providence qui donne un héritage aux nations en guise de rétribution et qui les en chasse à titre de punition.
La réponse de Rachi semble donc affirmer que la question comme telle est erronée. Elle supposerait que le récit de la création et de l'histoire de l'humanité concernerait des événements appartenant à un passé révolu et qui n'aurait plus aucun intérêt. Qu'importe tout cela ? dirait ce récit. Ce qui importe, ce sont les *mitzvoth* ! À cela Rachi répond : Tu n'as pas compris l'intention des versets. « Au commencement Elohim créa… » ne signifie pas que jadis, il y a très longtemps, Dieu a créé le monde, acte unique et sans second et par conséquent totalement passé. La création est un acte continué ; il a certes un commencement mais il se poursuit au travers de toute la durée de l'histoire. Elle n'a pas seulement fait apparaître le monde à l'existence. Elle en maintient l'existence qui donc en dépend. Nous rappelons ce principe chaque matin lors de la prière : « qui renouvelle dans Sa bonté chaque jour l'œuvre du commencement. » L'œuvre du commencement se renouvelle donc chaque jour et l'acte créateur n'a pas cessé depuis les origines.
Un regard superficiel sur la nature ne permet certes pas de constater cette Providence permanente ; Il a en effet fixé à la nature des lois immuables et comment l'homme pourrait-il donc reconnaître Son intervention incessante ? La réponse à cette question, c'est Israël et la

terre d'Israël. Si nous considérons l'état du peuple d'Israël, nous pouvons constater objectivement l'intervention de la Providence. Ce n'est qu'ainsi que nous pourrons comprendre comment le peuple d'Israël – le moindre d'entre les peuples (Deutéronome VII, 7) – est parvenu à reprendre la terre d'Israël aux peuples puissants qui la détenaient et à s'y maintenir de nombreuses années. Ce n'est que parce qu'il est un Créateur du monde qui en est aussi la Providence et que les lois habituelles de la nature ne l'arrêtent pas.

Rachi explique que le récit de la création est la réponse aux accusations des nations, non pas parce que la création serait la preuve que la terre appartient à Dieu et qu'Il peut la donner [en hébreu « à qui bon lui semble »], mais parce que le récit de la création et son histoire est la description de la manière dont la Providence dirige le monde en permanence et que le passage d'une terre des mains d'un peuple à celles d'un autre est l'œuvre de la Providence.

Maintenant que nous connaissons le sens profond du récit de la création, la question du commencement de la Thora ne se pose plus, car la foi dans la Providence et dans la rétribution des justes et du châtiment des méchants est elle-même le fondement de notre soumission aux *mitzvoth*.

Rachi	רש"י
AU COMMENCEMENT [ELOHIM] CRÉA. Vraiment, ce texte ne peut être compris que par le midrach[1], comme nos Maîtres l'ont expliqué : pour la Thora que l'Écriture appelle « commencement de Sa voie » (Proverbes VIII, 22) et pour Israël que l'Écriture appelle « commencement de Sa moisson » (Jérémie II, 3). Mais	**בראשית ברא.** אין המקרא הזה אומר אלא דרשני, כמו שדרשוהו רבותינו ז"ל: בשביל התורה שנקראת "ראשית דרכו" (משלי ח, כב), ובשביל ישראל שנקראו "ראשית תבואתה" (ירמיה ב, ג). ואם באת לפרשו כפשוטו כך

[1] Le sens littéral n'étant pas compréhensible

Rachi	רש"י
si tu veux l'expliquer selon le sens littéral, explique-le comme suit : au commencement de la création des cieux et de la terre, alors que la terre était *tohu* et *bohu* et ténèbres, Dieu dit : « Que la lumière soit ». Ce texte n'expose pas l'ordre de la création, pour préciser que ceux-ci ont été créés en premier. Si cela était, le texte aurait dû porter *barichona* (= « en premier lieu »). On ne rencontre en effet jamais dans la Bible le mot *réchit* (= « commencement de ») qui ne soit construit avec le mot suivant. Exemple : « Au début du règne de Yehoyaqim » (Jérémie XXVI, 1) ; le début de sa royauté (Genèse X, 10), « les prémices de ta récolte de froment » (Deutéronome XVIII, 4). Ici de même tu dois expliquer : « Au commencement où Dieu créa », comme s'il y avait : « au commencement de l'acte de la création. » À rapprocher de : « au commencement du parler d'Hachem à Osée » (I, 2), c'est-à-dire au commencement de la parole adressée par le Saint-Béni-soit-Il à Osée, etc. Si tu veux maintenir que ce qu'on nous apprend ici c'est que les cieux et la terre ont été créés d'abord et que tu	פרשהו: בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו ובהו וחשך ויאמר א-להים יהי אור. ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו, שאם בא להורות כך, היה לו לכתוב: בראשונה ברא את השמים וגו', שאין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו, כמו "בראשית ממלכות יהויקים" (ירמיה כו, א), "ראשית ממלכתו" (לקמן י, י), "ראשית דגנך" (דברים יח, ד), אף כאן אתה אומר בראשית ברא אלהים וגו' כמו בראשית ברוא. ודומה לו "תחלת דבר ה' בהושע" (הושע א, ב), כלומר תחלת דבורו של הקב"ה בהושע "ויאמר ה' אל הושע" וגו'. ואם תאמר להורות בא שאלו תחלה נבראו, ופירושו בראשית הכל ברא אלו, ויש לך מקראות שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת, כמו "כי לא סגר דלתי בטני" (איוב ג, י) ולא פירש מי הסוגר, וכמו "ישא את חיל דמשק" (ישעיה ח, ד) ולא פירש מי ישאנו, וכמו "אם יחרוש בבקרים" (עמוס ו, יב) ולא פירש אם

Rachi	רש"י
expliques : Au commencement de toutes choses Elohim créa les cieux et la terre – car, me diras-tu, la langue de la Bible admet très bien dans sa concision qu'il y avait un mot sous-entendu, par exemple : « Il n'a point fermé les portes du sein de ma mère » (Job III,10), et on ne dit pas qui a fermé ; « Il emportera les richesses de Damas » (Isaïe VIII, 4), et on ne dit pas qui emportera ; « s'il laboure avec des bœufs » (Amos, VI, 12), et on ne dit pas si un homme la boure avec des bœufs ; « j'annonce dès le commencement la fin » (Isaïe XLVI, 10), et on ne précise	יחרוש אדם בבקרים, וכמו "מגיד מראשית אחרית" (ישעיה מו, י) ולא פירש מגיד מראשית דבר אחרית דבר. אם כן תמה על עצמך, שהרי המים קדמו, שהרי כתיב: "ורוח א-להים מרחפת על פני המים", ועדיין לא גלה המקרא בריאת המים מתי היתה, הא למדת שקדמו המים לארץ. ועוד שהשמים מאש ומים נבראו, על כרחך לא לימד המקרא סדר המוקדמים והמאוחרים כלום:

pas : j'annonce dès le commencement des choses la fin des choses. Si c'était comme tu le dis, tu devrais être toi-même étonné. Les eaux en effet ont existé avant la terre, puisqu'il est écrit : « l'esprit de Dieu planait à la surface des eaux » (verset 2), et on ne nous a pas encore dit quand les eaux ont été créées. De ce verset en tout cas il faut conclure que les eaux ont existé avant la terre. En outre, les cieux (*chamayim*) ont été formés de feu (*èch*) et d'eau (*mayim*). Tu es donc obligé d'admettre que l'Écriture ne veut pas enseigner l'ordre de ce qui a été créé avant et de ce qui a été créé après.

_____ Éclaircissement _____

Le mot *béréchit* devrait se traduire « Au commencement de ». Or, ce dont il serait le commencement n'est pas explicite dans le verset. Il

est immédiatement suivi du verbe *bara* qui signifie « créer »[2], au passé. Or, un mot à l'état construit, comme c'est le cas de *béréchit*, ne peut pas être construit avec un verbe et requiert un substantif. Il s'ensuit que la combinaison des termes *béréchit* et *bara* pose un problème très difficile, au point que Rachi se voit contraint de dire que le verset appelle une interprétation homilétique parce que le sens littéral serait très difficile à dégager.

Rachi affronte cette difficulté de trois manières différentes. Il recourt d'abord à la méthode homilétique, midrach et aggada, puis propose une première explication littérale, suivie d'une autre qu'il rejette.

Pour la méthode homilétique, selon l'habitude du midrach, le mot est expliqué selon un sens figuré sans rapport apparent avec sa signification littérale dans son contexte ; on part du principe que la Thora a volontairement choisi une expression complexe pour faire allusion à une idée particulière, qui invite l'explication du midrach.

Pour l'explication littérale, Rachi propose de considérer tout ce qui suit le mot *béréchit* jusqu'au verset 3 comme une espèce de subordonnée qui jouerait le rôle grammatical du substantif absent.

Pour l'explication alternative qu'il rejette, Rachi propose d'interpoler « toutes choses » entre *béréchit* et *bara*, le verset devenant alors « au commencement de toutes choses [Elohim] créa », à la manière des sous-entendus dans d'autres versets.

Examinons tour à tour ces trois explications.

L'explication homilétique

Le midrach dévoile un sens nouveau du mot *béréchit*. Il ne désignerait pas le « commencement ». Il ne serait pas question de chronologie dans ce verset, mais de finalité. Le préfixe *bé-* du mot *béréchit* renverrait à l'idée de causalité, signifiant « pour », « en vue

[2] Il y a, en français, une difficulté supplémentaire. En hébreu, le sujet du verbe créer, Elohim, suit le verbe, alors qu'en français il le précède. Pour rendre compte de cette particularité syntaxique du français, nous mettons le nom divin Elohim entre crochets aussi bien dans l'amorce du commentaire de Rachi que dans le développement qui suit.

de », et il s'agirait d'expliquer – au tout début de la Thora – pourquoi Dieu a créé le monde. C'est pour ce que la Bible désigne par le terme de *réchit*, les prémices, c'est-à-dire la Thora et Israël.
Les versets que cite le midrach montrent que la Thora et Israël sont appelés « prémices ». La Thora, parlant d'elle-même, dit : « Hachem m'a acquise au commencement de Sa voie. » Elle est première par rapport à tout, antérieure à la création. D'Israël il est dit : « Israël est consacré à Hachem, prémices de Sa récolte. » Le prophète témoigne de la primauté d'Israël aux yeux de Dieu.
Ce n'est pas le sens obvie du texte, le midrach introduisant un sens éloigné en lieu et place du sens simple. De plus, le midrach ne se soucie pas d'expliquer le verset dans son contexte et dans sa relation aux versets suivants : le premier verset traite de la finalité de la création et les versets suivants parlent de l'état de la terre.

Le sens littéral

Les règles grammaticales, nous l'avons vu, font apparaître une difficulté dans la juxtaposition d'un mot à l'état construit avec un verbe à la place d'un substantif. Il faut donc solliciter le verset même du point de vue de son sens simple et voir dans toute la suite du verset comme un mot composé : « au commencement de la création par Dieu des cieux et de la terre – et la terre était chaos, etc., Elohim dit : "que la lumière soit" » Selon cette explication, le but des deux premiers versets n'est pas de donner l'ordre de la création, les cieux ayant été créés les premiers, puis la terre et le reste ensuite, mais de décrire la terre au début du processus de création..
Rachi prouve par trois exemples différents que le mot *béréchit* ou *réchit* signifie « début », qu'il est toujours construit avec un substantif qui le suit et qu'il est impossible de le comprendre comme introduisant un ordre chronologique. Le verset « Au début du règne de Yehoyaqim … la parole que voici arriva de la part d'Hachem » ne signifie pas que le règne de Yehoyaqim était le premier, mais que cette parole fut adressée à Jérémie au début du règne de Yehoyaqim. De même, le verset concernant le règne de Nimrod : « le début de son

règne fut Babel » ne signifie pas que la royauté de Nimrod fut la première, mais que sa domination a commencé par Babel. Enfin, le troisième verset : « les prémices de ta récolte de froment, de ta vigne et de ton pressoir et les prémices de la tonte de tes brebis, tu les lui donneras (au cohen) » ne signifie pas que le froment est la première offrande et ainsi de suite, mais que les prémices du froment seront données au cohen. Sur la base de ces exemples probants, nous devons considérer ici aussi le mot *béréchit* comme apposé à ce qui suit et non comme décrivant l'ordre de la création.
À la fin de cette explication littérale, Rachi cite encore un verset à l'appui de son commentaire, verset qui comporte la même difficulté grammaticale que le nôtre : « au commencement de la parole d'Hachem à Osée. » Là aussi, le mot « au commencement » à l'état construit est suivi par un verbe. Malgré nous, nous sommes contraints de lire le verbe comme un substantif (ou de le traduire par un infinitif, lequel peut, en français, tenir lieu de substantif). Le verset ne signifie pas qu'Hachem aurait parlé à Osée avant de parler à quelque autre prophète, mais que telles furent les premières paroles adressées à Osée.

L'explication rejetée par Rachi

Nous avons expliqué ci-dessus la difficulté de l'apposition d'un mot à l'état construit à un verbe au lieu d'un substantif. L'hypothèse du commentaire suivant tient à ce qu'il y aurait effectivement ici un substantif sous-entendu. Les mots « de toutes choses » auraient été éludés. Le verset devrait se lire comme s'il était écrit : « Au commencement de toutes choses, Elohim créa les cieux et la terre. » La signification du mot *béréchit* serait la même que dans le commentaire précédent, mais il impliquerait l'exposé d'une chronologie : d'abord les cieux et la terre, le reste ensuite.
Rachi propose lui-même cette explication et ne la cite pas au nom de quelqu'un d'autre. Il la conforte même en l'appuyant sur de nombreux exemples qui montrent que la Bible ne craint pas d'éluder des mots et qu'il n'est donc pas impossible d'expliquer notre verset

suivant le même principe. Cette explication est parfaitement plausible et légitime tant du point de vue linguistique que du point de vue exégétique et il semble difficile de la rejeter.
Pourtant, Rachi finit par la rejeter quand même, en l'attaquant sur un autre plan : factuellement, il serait inexact d'affirmer que les cieux et la terre ont été créés les premiers[3].

Les preuves à l'appui de cette thèse

Examinons les preuves apportées par Rachi à l'appui de la thèse selon laquelle la Bible a l'habitude d'éluder des mots et que, pour expliquer certains versets, nous sommes obligés d'y ajouter des mots manquants.
« Car Il n'a point fermé les portes du sein [de ma mère] et caché la misère à mes regards » Dans ce verset, Job se plaint de son triste sort et dit : « si seulement la porte du ventre de ma mère avait été fermée, empêchant de nourrir celui qu'elle portait en son sein ; je ne serais pas né et cela m'eut épargné le misérable sort qui est le mien. » Le verset n'a pas de sujet explicite, mais il est clair que c'est la Providence divine qui est visée, elle qui avait le pouvoir de « fermer la porte ».
« Car avant que l'enfant sache appeler père et mère, on emportera les richesses de Damas et le butin de Samarie au roi d'Achour » La parole d'Hachem à Isaïe l'informe de l'imminence de la catastrophe ; avant que son nouveau-né sache parler, le roi d'Assyrie aura vaincu Damas et Samarie. On ne dit pas qui emportera les richesses de Damas (avec qui Israël a contracté alliance) et le butin de Samarie (capitale du royaume d'Israël) et les portera aux pieds du nouveau souverain, le roi d'Assyrie.

---

[3] Dans son commentaire littéral, Rachi a rejeté l'hypothèse d'entendre « au commencement » comme signifiant le début d'une chronologie. À ce stade de son commentaire, le rejet était fondé sur un argumentaire linguistique, comme les citations l'ont montré. Ici, il rejette un commentaire différent mais qui aboutit à la même conclusion chronologique, et son rejet tient cette fois non à la structure grammaticale et à la forme, mais au contenu notionnel du texte.

« Les chevaux courent-ils sur le roc ? le laboure-t-on avec des bœufs, que vous avez changé le bon droit en poison et le fruit de la justice en plante vénéneuse. » Le prophète Amos réprimande le peuple d'Israël pour s'être conduit d'une manière qui ne lui est pas naturelle, changeant le bien en mal. Il a recours à une image pour nous rendre sensible cette conduite incompréhensible, la comparant à des chevaux courant sur les rochers ou à un homme labourant les rochers avec des bœufs. Là encore, on ne dit pas qui laboure avec des bœufs.
« J'annonce dès le commencement la fin et longtemps à l'avance les choses inaccomplies » Isaïe exprime son mépris pour les idolâtres dont les idoles sont dérisoires alors qu'Hachem annonce dès le commencement [des choses] ce qui sera à la fin [des choses]. Le mot « choses » est absent (à deux reprises !) et il faut recourir au contexte pour compléter le verset[4].

Le rejet de cette explication par Rachi

Si nous acceptons cette explication, lisant « Au commencement de toutes choses Elohim créa les cieux et la terre », nous octroyons au verset un sens chronologique. Rachi affirme qu'une telle lecture est impossible : le verset 2 parle des eaux (« le souffle d'Elohim planait sur la face des eaux ») alors que la terre était encore tohu-bohu et aucun verset n'a encore explicitement parlé de la création des eaux qui sont supposées avoir précédé la terre. De plus, les cieux auraient été créés en premier ; pourtant, ils sont composés de feu et d'eau, qui ont donc dû être créés avant les cieux ! Nous sommes donc contraints à renoncer à une explication chronologique du verset.
Comment les eaux pourraient exister sans les cieux et la terre n'est pas évident a priori. Néanmoins, selon les propos de Rachi sur le verset 14 ci-après, les choses deviennent plus claires. Il écrit :

[4] Cette preuve est excellente pour notre verset, puisqu'ici aussi manque au mot *réchit* qui est à l'état construit le substantif sur lequel il devrait s'appuyer.

« Tous les éléments de la Création ont été créés dans leur ensemble dès le premier jour, et chacun a été mis en place au jour qui lui a été assigné. » Ce qui signifie que le récit des six jours du commencement ne concerne pas la création du monde, mais l'organisation du monde créé. Le monde dans son ensemble fait l'objet d'un acte créateur unique et il n'est pas vraiment possible de distinguer entre ses constituants. Tout a été créé ensemble et la Thora décrit l'organisation de l'immense variété du créé dans des registres spécifiques.

_____ Questionnement _____

Rachi a choisi de commencer par l'explication homilétique et de n'apporter qu'après une explication littérale. Sans doute entend-il souligner que, pour ces passages, il faut privilégier l'approche du midrach qui s'occupe de la signification de la création plutôt que le sens littéral qui cherche à comprendre la création elle-même, laquelle est hors de portée de l'intelligence humaine. Il vaut mieux approfondir le sens de la création que de tenter d'en percer le secret.
D'ailleurs, même si on veut comprendre le sens littéral de l'Écriture, il faut prendre garde, dit Rachi. Elle ne s'explique pas selon ce qu'une première lecture pourrait laisser croire. Nous penchons à croire que tout s'explique selon un processus bien ordonné et que les événements se suivent sagement les uns les autres à l'image des versets qui les décrivent. Tel n'est pas le cas, insiste Rachi, nous livrant du même coup un principe important pour la compréhension de la Création tout entière. Elle n'est pas une collection d'éléments créés les uns après les autres, qui finissent par constituer un monde. Malgré la multitude des créatures et la variété infinie des parties du monde, et la description de la Thora qui les répartit en six jours, la Création est une. Une unité merveilleuse règne entre toutes les nombreuses parties du monde qui ont toutes été d'abord créées ensemble. De même que le corps de l'homme est composé de nombreux éléments dissemblables, chacun ayant sa fonction et sa finalité propres, mais qui en fin de compte se rassemblent tous pour

former une entité unique, de même la Création tout entière. Et de même que le corps de l'homme est formé à l'origine d'une cellule indifférenciée et que ce n'est que progressivement qu'il se développe dans sa complexité, de même la Création est créée d'un coup, et toutes ses parties sont liées ensemble à la racine de leur être. Les « six jours de l'œuvre du commencement » ont eu pour but de bien spécifier la fonction de chacun des éléments au sein de l'ensemble.
S'il en est ainsi, les versets ne décrivent pas du tout la création elle-même, mais sa mise en ordre.
Se fondant sur des découvertes scientifiques, d'aucuns objectent au récit de la Thora. L'âge du monde, qui se compterait en millions ou en milliards d'années est l'une de ces objections. L'âge du monde, pour nous, n'est que de quelques milliers d'années. Selon l'explication de Rachi, il n'y a aucune contradiction entre les affirmations de la science et celle de la Tradition. En effet, la Thora ne s'est pas occupée de la création elle-même et ne dit rien quant à la « date » de la création. Elle ne traite que de l'ordonnancement du réel.

Rachi	רש"י
ELOHIM CRÉA. Et non Hachem. L'intention première était de créer le monde selon le principe de la justice. Mais ayant vu que le monde ne pourrait pas subsister, Il a donné préséance à la miséricorde et l'a associée à la Justice. Il est écrit en effet (Genèse II, 4) : « Le jour où Hachem Elohim fit la terre et les cieux. »	**ברא אלהים.** ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב "ביום עשות ה' א-להים ארץ ושמים" (לקמן ב, ד):

_____ Éclaircissement _____

Une brève introduction est nécessaire pour bien comprendre les propos de Rachi et éviter de se tromper quant à son intention :
La notion de changement ne s'applique en aucune façon à Dieu. Il ne change pas d'avis, Il n'éprouve pas de regrets et ne subit aucune influence. Il a tout créé, le temps y compris, et les notions d'« avant » et d'« après » n'ont aucun sens par rapport à Lui.
De plus, Il est Un et Unique et des catégories telles que la justice ou la grâce ne constituent pas en Lui des souverainetés distinctes et tout est en Lui absolument Un.
S'il semble que nos sages disent des choses qui contrediraient ce principe, c'est parce qu'ils parlent d'une manière que l'homme peut comprendre, apprendre et intérioriser : « la Thora a parlé le langage des hommes ».
Venons en maintenant au commentaire de Rachi :
Le principe de la justice implique que le monde soit créé de telle sorte qu'il ne puisse exister que s'il mérite la vie qu'il reçoit du Créateur. Par contre, la miséricorde implique pour la créature la possibilité d'exister alors qu'elle en est encore indigne.
« L'intention première était de créer le monde selon le principe de la justice. » Cela signifie que la finalité de la Création est d'être

finalement digne de la vie que Créateur lui offre. Le premier verset dévoile donc la vocation ultime de la création. Mais avant que le monde ne parvienne à son aboutissement et puisse exister par son mérite propre, il doit être dirigé avec miséricorde ; sinon, il ne pourrait pas subsister et ne pourrait donc jamais atteindre la finalité qui lui est assignée. Il n'y a aucun changement, ni dans le geste de la création, ni dans l'intention du Créateur ; il s'agit de l'exposé d'une finalité et des moyens de l'atteindre.

_____ Questionnement _____

Nous affirmons deux fois par jour, soir et matin, l'unité absolue d'Hachem et d'Elohim, de la miséricorde et de la justice divines, lorsque nous disons : « Écoute Israël, Hachem est notre Elohim, Hachem est Un. » Hachem, attribut de miséricorde, Elohim, attribut de justice, tout est Un. Il n'est pas question de deux souverainetés, mais d'une seule réalité qui dirige le monde en unité.[5]

On pourrait croire que l'attribut de miséricorde signifierait « concession » et l'attribut de justice « rigueur » et châtiment. Mais en vérité, l'attribut de rigueur comporte une extraordinaire miséricorde. C'est d'elle que vient le plus merveilleux des dons. Exigence, rigueur et châtiment ne concernent que quelqu'un qui est susceptible d'agir et d'atteindre. On cède à celui qui s'avère faible et incapable. On a pitié de lui. On n'attend rien de celui dont l'esprit est lacunaire et qui est incapable d'assumer la responsabilité de ses actes ; on le traite donc a priori avec clémence. Mais on manifeste exigence et rigueur vis-à-vis de celui qui a les qualités et les capacités, afin de l'amener réaliser tout son potentiel. Un officier qui entraîne ses troupes peut avoir deux attitudes différentes vis-à-vis d'un soldat qui lui dit : « je ne peux pas ». Il peut lui céder et ne pas lui demander un effort supplémentaire, et le soldat en restera là ; ou il peut le traiter avec poigne, l'amenant à se surpasser et à obtenir des résultats brillants.

[5] Explication du verset que je tiens de mon père, le Rav Moché Botschko.

Lorsque Dieu juge Ses créatures, Il les considère comme dignes de répondre à Ses attentes. Il voit en elles des associés dans les œuvres dont le monde a besoin. La justice paraît sévère et austère, mais elle cache en vérité de grandes miséricordes et Dieu s'y révèle à Ses créatures avec des grâces infinies.

La miséricorde, quant à elle, n'est pas dépourvue de justice. Elle est en effet nécessaire, car Dieu a créé l'homme avec deux tendances, la tendance au bien et la tendance au mal. Il l'a créé afin qu'il domine la tendance au mal et la soumette grâce à la tendance au bien. Il est donc juste qu'Il lui donne le temps de faire ses preuves. Si l'on donnait libre cours à l'impatience de la justice, elle jugerait dès la première faute la créature indigne de l'existence. C'est pourquoi, pour que la justice soit juste, il faut lui associer la patience de la miséricorde.

ב וְהָאָ֗רֶץ הָיְתָ֥ה תֹ֙הוּ֙ וָבֹ֔הוּ וְחֹ֖שֶׁךְ
עַל־פְּנֵ֣י תְה֑וֹם וְר֣וּחַ אֱלֹהִ֔ים
מְרַחֶ֖פֶת עַל־פְּנֵ֥י הַמָּֽיִם׃

ב וְאַרְעָא הֲוָת צָדְיָא
וְרֵיקָנְיָא וַחֲשׁוֹכָא עַל אַפֵּי
תְּהוֹמָא וְרוּחָא מִן קֳדָם יְיָ
מְנַשְּׁבָא עַל אַפֵּי מַיָּא׃

2 Or, la terre était tohu et bohu et des ténèbres couvraient la face de l'abîme, et le souffle d'Elohim planait sur la face des eaux.

Rachi	רש"י
(2) **TOHU ET BOHU.** *tohu* signifie étonnement, stupéfaction. L'homme est saisi de stupéfaction et d'horreur en présence du vide. *tohu*. En français : estordison. *bohu*. signifie vide et solitude.	(ב) **תהו ובהו.** תהו לשון תמה ושממון שאדם תוהא ומשתומם על בהו שבה: **תהו.** אישטורדישו"ן בלע"ז [מבוכה]: **בהו.** לשון רקות וצדו:

Éclaircissement

Pour comprendre les propos de Rachi, nous devons nous référer au Targoum d'Onqelos. Celui-ci traduit l'expression tohu-bohu par « désolation et vide ». Selon la correspondance terme à terme, cela voudrait dire qu'il traduit *tohu* par désolation et *bohu* par vide. Rachi, par contre, rapporte ces deux notions au seul mot *bohu* et rapporte *tohu* à l'étonnement et à la stupeur de quelqu'un qui assisterait à ces débuts du monde et en constaterait le vide. Pour désigner cette stupeur, Rachi recourt à l'ancien français proche du mot étourdissant qui renvoie à un état proche du vertige et de l'évanouissement.
Rachi conteste donc doublement le Targoum d'Onqelos : d'une part, le mot *tohu* se réfère pour Rachi au spectateur de la création, alors qu'il décrit pour Onqelos la création elle-même. D'autre part, le mot *bohu* signifie pour Rachi vide et désolation alors que pour Onqelos, il ne signifie que vide.

_____ Questionnement _____

Pourquoi Rachi n'a-t-il pas retenu l'explication d'Onqelos ? Il semble que cette explication soulève une difficulté. Dieu a créé le monde *ex nihilo* et quel est le résultat ? Tout n'est que vide et désolation et ténèbres ! Rachi veut souligner que ceci n'est qu'apparence. L'observateur superficiel qui voit les choses de l'extérieur reste étonné, étourdi, parce qu'il ne comprend pas. Mais tout ce que Dieu fait est bien, et ce spectacle ne reflète pas la vraie réalité. L'aspect négatif – vide et désolation – est dû au profond bouleversement qui est en train de se produire. La sublime et divine lumière du *En-Sof*, sainteté au-delà de toute compréhension humaine emplit l'être tout entier. Le monde créé est quant à lui tout le contraire de la sainteté ; existence matérielle, vile et laide, terre, eau et ténèbres. On assiste en toute apparence à une fantastique dégradation, comme si tout s'abîmait. Un éventuel spectateur tomberait en syncope, comme étourdi par l'incroyable rétraction de la sainteté rendue nécessaire pour permettre l'apparition de la matière si vile ! C'est précisément l'objet de cette stupeur que le texte va progressivement expliquer.

Rachi	רש"י
LA FACE DE L'ABÎME. À la surface des eaux qui étaient sur la terre.	**על פני תהום.** על פני המים שעל הארץ:

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique le mot *téhom* comme signifiant « les eaux », comme dans le verset « les eaux [de l'abîme] les recouvrent » (Chemoth XV, 5), parlant des Égyptiens noyés dans la mer Rouge.

_____ Questionnement _____

Pourquoi ne pas dire « les eaux » explicitement ? Celles-ci comportent une connotation de vitalité et de développement, tandis que l'abîme s'y réfère comme à quelque chose de sombre et d'effrayant, gouffre susceptible d'engloutir toute créature, à l'instar

des Égyptiens[6]. Ceci pour nous apprendre qu'avant l'apparition de la lumière divine, tout était obscur et négatif et que les eaux elles-mêmes n'étaient qu'abîme.

Rachi	רש"י
LE SOUFFLE D'ELOHIM PLANAIT. Le trône de la Majesté divine se tenait dans les airs et planait à la surface des eaux, par la seule force du souffle de la parole du Saint-Béni-soit-Il et par Son ordre. Telle une colombe qui plane sur son nid. En français : accouveter.	**ורוח א-להים מרחפת.** כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים ברוח פיו של הקב"ה ובמאמרו, כיונה המרחפת על הקן, אקובטי"ר בלעז:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « le souffle d'Elohim » pourrait faire penser à une sorte de matérialisation de Dieu qui aurait un souffle, idée inacceptable pour la sensibilité hébraïque. De plus, on ne comprend pas bien ce que peut être, dans ce contexte, le sens du verbe « planer ». Rachi explique chacun des trois mots de ce membre de phrase : Souffle, Elohim, planer, pour en tirer un énoncé faisant sens.
« Elohim », signifie ici « le trône de la Majesté divine ».
Le « souffle », c'est Sa parole, autrement dit Sa volonté.
« planait » comme la colombe au-dessus de ses oisillons, les recouvrant et les protégeant sans les toucher.
La Royauté divine, au commencement de la Création, recouvre celle-ci et la protège, mais sans contact avec elle.
Rachi recourt à un mot de l'ancien français proche de notre « couver », comme s'il voulait suggérer que Dieu attend l'éclosion du monde, à l'instar de la colombe qui couve ses œufs.

[6] Voir aussi la description du Déluge (ci-après VII, 11) et dans Jonas II, 6.

Questionnement

Rachi explique maintenant l'étonnement et la stupeur du début du verset. Comment est-il possible que la création du monde ait été *bohu* – vide et désolation ? C'est parce qu'avant l'achèvement de l'œuvre de la création, celle-ci était coupée du Créateur : Il la couvrait et planait au-dessus d'elle, mais n'y touchait pas. Comme si la créature était séparée de son Créateur et que sa Présence en était occultée.

Une illustration permet de faire comprendre ces choses qui ne sont pas simples de manière plus concrète : lorsque le soleil brille de tout son éclat, une torche, si flamboyante soit-elle, n'ajoute rien à la lumière. Il faut « obscurcir » le soleil pour percevoir la lumière de la torche, et même alors, celle-ci est pâle et faible par rapport à celle du soleil qui la dépasse infiniment. De même, la créature par rapport à la lumière infinie du Créateur. Pour créer le monde, il a fallu que le Créateur se rétracte pour ainsi dire pour faire place au monde car, aussi longtemps que la lumière infinie du En-Sof brille, rien n'a de sens en dehors d'elle. Certes, même après le retrait – qui devrait permettre à la lumière propre de la créature de se manifester – le monde est encore obscur, car la torche est blème par rapport à l'intensité de la lumière divine. Et en effet, sans cette lumière divine, le monde n'est que ténèbres, privé de sens et inconsistant. Toutefois, la Royauté divine n'a pas complètement quitté le monde, car la trace du Créateur reste présente dans la création et « par la parole d'Hachem les cieux ont été faits ». La création a un but et le chaos originel sera rédimé. Alors, lorsque les hommes auront compris la responsabilité qui leur incombe, le monde pourra se relier à la lumière divine et la terre se remplira de la clarté de la finalité divine.

La Royauté d'Hachem ressemble à une colombe qui s'écarte de ses oisillons afin de leur assurer l'espace vital dont ils ont besoin et qu'ils puissent se développer de manière autonome, sans que la présence de la mère les étouffe. Ils sont encore petits et faibles, et semblent insignifiants, c'est pourquoi elle doit encore voleter auprès d'eux, les couvrir et les protéger, pour permettre à chacun d'eux de réaliser sa vocation.

ג וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־
אוֹר׃ ד וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר
כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין
הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ׃

ג וַאֲמַר יְיָ יְהֵי נְהוֹרָא וַהֲוָה
נְהוֹרָא׃ ד וַחֲזָא יְיָ יָת
נְהוֹרָא אֲרֵי טָב וְאַפְרֵישׁ יְיָ
בֵּין נְהוֹרָא וּבֵין חֲשׁוֹכָא׃

3 Elohim dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut. 4 Elohim vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres.

Rachi	רש"י
(4) **ELOHIM VIT QUE LA LUMIÈRE ÉTAIT BONNE ET IL SÉPARA.** Là aussi il nous faut recourir à l'Aggada. Elohim vit que les « méchants » n'étaient pas dignes de profiter de la lumière, et il la mit en réserve à l'usage des Justes pour les temps à venir. Quant au sens littéral, explique-le comme suit : Dieu vit que la lumière était bonne et qu'il ne convenait pas que lumière et ténèbres assurent leur service dans la confusion. Il fixa à l'une son domaine le jour, aux autres leur domaine la nuit.	(ד) **וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל.** אף בזה אנו צריכין לדברי אגדה: ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. ולפי פשוטו כך פרשהו: ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשים בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה:

Éclaircissement

Ce verset présente une difficulté : si la lumière est bonne, pourquoi faudrait-il la séparer du reste ? Au contraire ! que la bonne lumière éclaire le monde et qu'il s'emplisse tout entier de sa clarté !
Rachi, faisant appel à l'Aggada, explique qu'il ne s'agit pas ici d'une lumière physique mais d'une lumière spirituelle. L'homme doit se

rendre digne d'une telle lumière et se rapprocher d'Hachem. C'est le but de la Création, que l'homme progresse et s'élève par son effort. Si la lumière spirituelle était offerte gratuitement, l'homme n'aurait aucune raison de chercher à s'améliorer. Dieu a donc « séparé » la lumière spirituelle du monde matériel ; afin d'en jouir, l'homme doit s'élever à un niveau spirituel supérieur, marcher sur la voie de Dieu et se rapprocher de Lui tous les jours de sa vie. Les « méchants » n'auront pas droit à cette bonne lumière et erreront toute leur vie dans les ténèbres.
Sur le plan littéral, Rachi explique que la lumière, bonne en elle-même, serait dénaturée si elle était mélangée aux ténèbres et il est donc nécessaire de les séparer et de réserver à chacune un temps qui lui soit propre.

Questionnement

La « séparation » est un principe fondamental de la prise de conscience du réel. Toute personne, dès lors qu'elle est devenue capable de jugement, doit pouvoir distinguer le bien du mal. Elle doit apprendre à les tenir séparés afin de pouvoir s'attacher au bien et s'écarter du mal. Nos maîtres nous ont transmis la liturgie de la séparation, la *Havdalla*, que nous prononçons à la sortie du Chabbat et des fêtes : « … qui sépare le saint du profane, la lumière de l'obscurité, Israël d'entre les nations, le septième jour des six jours de l'action ». La séparation de ce qui est saint d'avec ce qui est profane est comparée à la séparation entre la lumière et l'obscurité. Il faut savoir ce qui est saint et ce qui ne l'est pas ; ce qui est saint d'essence propre et ce qui est profane et doit être sanctifié. Le saint et le profane sont tous deux nécessaires l'un à l'autre, à la manière dont on dit : « sans farine, point de Thora ! » L'activité professionnelle nous est nécessaire pour assurer notre subsistance, et nous devons aussi prier et étudier la Thora, mais il faut savoir ne pas confondre les domaines. Le temps de la prière, par exemple, n'est pas celui de l'étude, et réciproquement. Et il en va de même du temps du travail ou de la nourriture.

Lumière et obscurité, bien et mal sont présents dans le monde, et il faut veiller à ne pas les confondre, à ne pas prendre le bien pour le mal et le mal pour le bien. Une telle confusion risque de provoquer de graves désordres qui peuvent mettre en danger notre existence.

ה וַיִּקְרָא אֱלֹהִים ׀ לָאוֹר יוֹם
וְלַחֹשֶׁךְ קָרָא לָיְלָה וַיְהִי־עֶרֶב
וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד׃ פ

ה וּקְרָא יְיָ לִנְהוֹרָא יְמָמָא
וְלַחֲשׁוֹכָא קְרָא לֵילְיָא
וַהֲוָה רְמַשׁ וַהֲוָה צְפַר יוֹם
חַד׃

5 Elohim appela la lumière Jour, et les ténèbres, il les appela Nuit. Il fut soir, il fut matin – jour un.

Rachi	רש"י
(5) **JOUR UN.** La symétrie du texte aurait exigé : jour premier. Comme aux jours suivants : deuxième, troisième, quatrième. Pourquoi est-t-il écrit : un ? C'est parce que Dieu était un et unique dans Son monde, les anges n'ayant été créés que le deuxième jour. Cela est explicite dans le midrach Béréchit Rabba.	(ה) **יום אחד.** לפי סדר [לשון] הפרשה היה לו לכתוב יום ראשון, כמו שכתוב בשאר הימים: שני, שלישי, רביעי. למה כתב אחד, לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני. כך מפורש בבראשית רבה (פ"ג ח):

Éclaircissement

La Thora décrit les six jours de l'œuvre du commencement et en compte les jours ; elle aurait dû, semble-t-il, appeler ce jour « le premier », puisqu'il est suivi du deuxième, puis du troisième et ainsi de suite. Pourquoi l'appelle-t-elle « jour un » et non « premier » ?
On aurait pu expliquer qu'aussi longtemps que ce jour est le seul, et qu'il n'est pas encore suivi d'un autre, il ne fait pas partie d'une série et ne peut être ni « compté » ni désigné comme premier. Telle n'est pas l'explication de Rachi. Il suit le midrach selon lequel la Thora n'a pas en vue l'énumération des jours, mais le fait qu'elle l'appelle « jour un » au sens de « jour de celui qui est un », jour de Dieu encore seul dans Son monde, alors qu'aucune créature – pas même les anges, apparus seulement le deuxième jour – n'avait encore été créée.

Il semble que Rachi poursuive la ligne adoptée ci-dessus au verset 1 : la Thora n'a pas pour objectif de décrire la chronologie de la création, ce qui a été créé au premier jour et ce qui a été créé au deuxième jour, mais d'exposer les fondements et les significations de la création du monde.
D'où le midrach sait-il que les anges ont été créés le deuxième jour ? ce n'est pas écrit dans la Thora ! Il l'apprend des versets 3-4 du Psaume CIV : « Sur les eaux Il a posé les voûtes de sa demeure … Il fait ses anges… » C'est le jour où Il a posé sur les eaux les voûtes de sa demeure – le deuxième jour – qu'Il a fait les anges.

_____ Questionnement _____

Que sont les anges ? Pourquoi ont-ils été créés ? Dieu aurait-Il besoin de messagers ou de conseillers ? Certes non ! Les « anges » sont les principes par lesquels Il gère Son monde, selon les décrets de Sa volonté. Dans la paracha Ki Tissa (Chemoth XXXIII, 2), nous apprenons que lorsqu'Hachem a voulu sanctionner Israël, Il a dit : « j'enverrai un ange devant toi. » Rachi explique que l'ange est un mode de la direction du monde, où la Providence est clandestine et le monde est géré par les lois fixées par le Créateur. Moïse a prié pour que les enfants d'Israël ne soient pas sanctionnés de cette manière et qu'ils soient en permanence sous la tutelle de la Providence divine elle-même.
En ce jour de la création, le Créateur était « unique au monde », ces principes et les autres modes de la conduite des mondes n'avaient pas encore été créés, pour nous enseigner que la préférence va à la direction du monde par la Providence, sans lois fixes, intangibles et impersonnelles.

ו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמָּיִם וִיהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם׃

ו וַאֲמַר יְיָ יְהֵי רְקִיעָא בְּמִצְיעוּת מַיָּא וִיהֵי מַפְרֵישׁ בֵּין מַיָּא לְמַיָּא׃

6 Elohim dit : « Que soit un espace au milieu des eaux, et qu'il sépare entre les eaux et les eaux. »

Rachi	רש"י
(6) **QU'IL Y AIT UN ESPACE.** Que l'espace se raffermisse. Bien que les cieux aient été créés dès le premier jour, ils étaient encore fluides. Ils se sont consolidés le deuxième jour au grondement de Sa voix quand Il a dit : « Que le firmament soit. » C'est le sens du texte (Job XXVI, 11) : « Les colonnes des cieux étaient chancelantes » pendant tout le premier jour ; et le deuxième jour « elles se sont figées à sa réprimande » (*ibid.*), tel un homme qui reste figé en entendant une réprimande qui le menace.	(ו) **יהי רקיע.** יחזק הרקיע. שאף על פי שנבראו שמים ביום ראשון, עדיין לחים היו, וקרשו בשני מגערת הקב"ה באומרו יהי רקיע, וזהו שכתוב "עמודי שמים ירופפו" (איוב כו, יא) כל יום ראשון, ובשני "יתמהו מגערתו" (שם), כאדם שמשתומם ועומד מגערת המאיים עליו:

_____ Éclaircissement _____

Nous avons déjà rapporté les propos de Rachi (ci-après, verset 14) selon lesquels toute la création avait été créée d'emblée au commencement et que la Thora décrit ensuite l'agencement progressif de ses parties. La parole « qu'il y ait un espace » ne constitue pas une création *ex nihilo*, mais l'attribution d'une fonction particulière afin qu'il puisse commencer à assumer la finalité en vue de laquelle il a été créé.

Rachi cite un verset du livre de Job « Les colonnes des cieux étaient chancelantes et elles se sont figées à sa réprimande » ; les cieux étant d'abord chancelants, ne pouvaient remplir leur rôle, et après que Dieu les a réprimandés, ils se sont « solidifiés », c'est-à-dire qu'ils se sont renforcés et qu'ils ont tenu en place. D'après son explication, le début du verset parle du premier jour et sa fin de ce qui s'est passé le deuxième jour. (Voir à ce sujet le Questionnement sur le Rachi suivant.)

Rachi	רש"י
ENTRE LES EAUX. Au milieu des eaux. Il y a un espace libre entre les eaux d'en haut et le firmament, tout comme il y en a un entre le firmament et les eaux qui sont sur la terre. Tu en déduis qu'elles restent suspendues en l'air par la seule force de la parole du Roi.	**בתוך המים.** באמצע המים, שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ, הא למדת שהם תלויים במאמרו של מלך:

_____ Éclaircissement _____

Voici la description des événements selon Rachi : il est des eaux supérieures « au-dessus du firmament » (verset 7), et des eaux inférieures « sous le firmament », à savoir les eaux qui recouvrent la terre. Le firmament se trouve exactement entre celles-ci et les eaux supérieures, c'est-à-dire une couche d'eaux qui ne repose sur rien mais qui est comme suspendue, de même que le firmament est lui-même suspendu ; et les eaux et le firmament sont suspendus à l'injonction du Roi, ce dont nous traiterons dans le questionnement.

_____ Questionnement _____

Le sujet des « eaux » demande à être éclairci ; si nous comprenons leur signification, nous pourrons comprendre ce que sont « les eaux d'en haut » et ce que sont « les eaux qui sont sur la terre ».

Elohim a créé le monde « pour la Thora et pour Israël » (Rachi, ci-dessus, verset 1). La finalité de la création est le service divin et l'observance des préceptes. Mais pour que l'homme puisse réaliser Sa volonté, il doit connaître celle-ci avec précision et savoir quels sont la finalité et l'objectif pour lesquels Il a créé le monde. Mais le Créateur est infiniment supérieur à l'intelligence humaine qui ne peut le concevoir. Même Ses attributs, la grâce, la miséricorde, la puissance, et ainsi de suite, ne sont pas appréhendés par la pensée des hommes. Comment serait-il donc possible de « transvaser » cette lumière infinie dans les vases minuscules et misérables dont nous disposons dans notre monde d'ici.

Par exemple, l'attribut de la grâce : le Dieu tout-puissant n'a besoin de rien et rien ne peut lui donner quoi que ce soit. Il a créé le monde comme une grâce pour Ses créatures et tout le flux de vie qu'il déverse dans le monde n'est autre que grâce, générosité et miséricorde. Une grâce si merveilleuse, qui n'attend rien en retour et n'a besoin de rien, est une grâce au sens le plus absolu et comme telle nous sommes incapables d'en atteindre le sens et la puissance. Or, l'homme doit aussi agir avec grâce et générosité envers autrui ; peut-il de quelque façon s'approcher du degré de générosité du Créateur ? Évidemment, non ! que demande donc-t-Il à l'homme ?

La création – sa possibilité même – procède du fait que le Créateur s'est en quelque sorte « rétracté » pour faire place à une existence – matérielle celle-là – autre que Lui. Il a créé le monde afin que la lumière divine y apparaisse ; mais une telle lumière infinie ne peut s'y manifester dans toute sa puissance ; elle doit traverser des « filtres » qui l'« atténuent » afin que le monde puisse la supporter. Elle aussi s'est amenuisée pour que le monde puisse la recevoir.

Dans ce verset, la Thora décrit le passage de la « lumière in-finie », monde des valeurs absolues insaisissables à l'entendement humain, à ce monde-ci, où ces mêmes valeurs apparaissent, mais réduites et diminuées, de sorte que les hommes puissent les comprendre et les réaliser. Afin de concrétiser cette idée, la Thora compare la lumière divine à l'« eau ». Nous savons que c'est l'eau qui donne vie au

monde ; tel le sang dans les membres du corps, l'eau dans le monde donne vie à toute la création, aux plantes comme aux animaux. L'eau représente la parole et la lumière divines dans le monde parce que Lui aussi vivifie la création tout entière et que tout dépend de lui[7]. Les sages comparent fréquemment la Thora à l'eau. La terre, par contre, représente la matière opaque, inerte, coupée du Créateur. Le Talmud, dans le traité Soucca (5b), dit que la Présence divine n'est pas descendue plus bas que dix empans et que, même lorsqu'il est dit qu'Hachem est descendu sur le mont Sinaï, il n'y est pas descendu plus bas que dix empans, ce qui revient à dire que la terre est séparée du Créateur qui n'a pas de lien effectif avec elle. Mais la terre est recouverte d'eau où plane le souffle d'Elohim. L'eau aussi est matérielle, mais c'est une matière délicate, qui peut avoir un certain contact avec « le souffle d'Elohim planant », touchant et ne touchant pas. Dans ce verset, nous avons découvert qu'il y avait des eaux d'en bas et des eaux d'en haut séparées par l'espace du firmament. Les eaux d'en haut sont les valeurs absolues existant au niveau du Créateur et que nous ne pouvons saisir. Nous savons dire qu'Il est miséricordieux, patient et généreux..., mais nous ne pénétrons pas le sens ultime de ces attributs. Les eaux d'en bas, de la même nature que celles d'en haut, sont ces mêmes valeurs, ayant la même origine et en correspondance avec elles, mais ayant subi comme un filtrage afin de les adapter au monde matériel. Elles pourront ainsi recouvrir la terre. Cette grâce merveilleuse et insaisissable peut être traduite en actes de générosité telle que la *mitzva* de la charité dans ses moindres détails. La valeur suprême pourra être ainsi réalisée par les actes des hommes de chair et de sang. Après ce filtrage, les eaux d'en bas ayant été séparées des eaux d'en haut, il est possible de commencer l'aménagement de la terre et de dévoiler la terre ferme afin de préparer le terrain à la création de l'homme[8].

---

[7] C'est là le sens du verset (Isaïe LV, 10-11) : « car ainsi que la pluie et la neige descendent du ciel ... ainsi ma Parole sortie de Ma bouche.
[8] Sur la signification du ciel, voir ci-après, verset 8.

ז וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־הָרָקִיעַ וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי־כֵן׃

ז וַעֲבַד יְיָ יָת רְקִיעָא וְאַפְרֵישׁ בֵּין מַיָּא דְּמִלְּרַע לִרְקִיעָא וּבֵין מַיָּא דְּמֵעַל לִרְקִיעָא וַהֲוָה כֵּין׃

7 Elohim fit le firmament, opéra une séparation entre les eaux qui sont au-dessous et les eaux qui sont au-dessus du firmament » et il en fut ainsi.

Rachi	רש"י
(7) **ELOHIM FIT LE FIRMAMENT.** Il l'établit dans sa position. C'est là ce que signifie le mot faire. C'est ainsi qu'il est écrit : « Elle fera ses ongles » (Deutéronome XXI, 12).	(ז) **ויעש אלהים את הרקיע.** תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו "ועשתה את צפרניה" (דברים כא, יב):

Éclaircissement

Là non plus, il ne s'agit pas de création *ex nihilo*, celle-ci ayant eu lieu d'un coup au début ; le mot « Il fit » ne désigne pas non plus une nouvelle opération, mais l'octroi d'une fonction et l'établissement de son titulaire à son poste, afin qu'il commence son travail. C'est cela, l'action véritable. On en trouve une preuve dans le verset concernant « la belle captive » dont il est dit : « elle fera ses ongles ». Rachi explique dans le Deutéronome qu'elle les laisse pousser afin de se rendre repoussante. Elle ne fait donc strictement rien. Ses ongles poussent d'eux-mêmes. On dit pourtant qu'elle les « fait ». Car, ce faisant, elle assure la fonction des ongles longs qui est de l'enlaidir.[9]

[9] La difficulté soulevée par le Mizrahi affirmant que ce commentaire de Rachi contredit celui du Deutéronome est ainsi résolue, et qu'Hachem nous préserve des erreurs.

Rachi	רש"י
AU-DESSUS DU FIRMAMENT. On ne dit pas : sur le firmament. Mais : au-dessus du firmament. Parce que les eaux étaient suspendues en l'air. Et pourquoi la Thora ne dit-elle pas le deuxième jour : « Dieu vit que c'était bien ? » C'est parce que le travail des eaux commencé le deuxième jour n'a été achevé que le troisième jour. Or, un travail inachevé n'est ni parfait ni bon. Mais le troisième jour, Dieu achève le travail des eaux et Il commence et achève une autre œuvre. Ce jour-là nous lisons deux fois : « Dieu vit que c'était bien. » Une fois pour l'achèvement de l'ouvrage de la veille, une deuxième fois pour l'achèvement de l'ouvrage de la journée.	**מעל לרקיע.** על הרקיע לא נאמר אלא מעל לרקיע, לפי שהן תלוין באויר. ומפני מה לא נאמר "כי טוב" ביום שני, לפי שלא נגמרה מלאכת המים עד יום שלישי, והרי התחיל בה בשני, ודבר שלא נגמר אינו במילואו ובטובו, ובשלישי שנגמרה מלאכת המים והתחיל מלאכה אחרת וגמרה, כפל בו "כי טוב" שני פעמים, אחד לגמר מלאכת השני ואחד לגמר מלאכת היום:

Éclaircissement

Nous avons déjà parlé plus haut (verset 6, « entre les eaux ») du firmament et des eaux qui sont au-dessus de lui, ensemble suspendus « à la parole du Roi ». Rachi l'apprend ici des mots « au-dessus du firmament ». Les eaux d'en haut ne reposent pas sur le firmament, mais sont suspendues au-dessus de lui. Tout le processus de séparation entre les eaux d'en bas et celles d'en haut a pour but de permettre l'apparition de la terre ferme. Cette opération n'est donc pas autonome et ne s'est achevée qu'au lendemain, ce pourquoi il n'a pas été dit « c'est bien », cette expression signifiant que les choses se sont achevées de façon satisfaisante et peuvent en rester là[10].

[10] Cf. le rav Samson Raphaël Hirsch.

ח וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שֵׁנִי׃ פ

ח וּקְרָא יְיָ לִרְקִיעָא שְׁמַיָּא וַהֲוָה רְמַשׁ וַהֲוָה צְפַר יוֹם תִּנְיָן׃

8 Elohim nomma le firmament : Cieux. Il fut soir, il fut matin – jour deuxième.

Rachi	רש"י
(8) **ELOHIM NOMMA LE FIRMAMENT CIEUX.** *Chamayim*, cieux, est composé de deux mots : *sa mayim*, (porte de l'eau). Ou *cham mayim*, (là-bas il y a de l'eau). Ou encore *ech vamayim*, feu et eau. Feu et eau qu'Il a mêlés l'un à l'autre et en a formé les cieux.	(ח) **ויקרא אלהים לרקיע שמים.** שא מים, שם מים, אש ומים, שערבן זה בזה ועשה מהם שמים:

Éclaircissement

Le mot « cieux » n'est linguistiquement pas simple et sa racine fait problème. Rachi donne ici *une* explication. Il affirme que le mot est composé de deux parties, le *chîn* d'une part et le mot *mayim* (signifiant « eau ») d'autre part. La première partie peut avoir divers sens : le fait de « porter » (un *alef* étant éludé après le *chîn*), « là-bas » (*cham*, par redoublement du *mem* intermédiaire), ou « feu » (*ech*, un *alef* étant éludé avant le *chîn*). Le sens du mot, c'est que c'est un lieu (là-bas) où le feu et l'eau sont mêlés l'un à l'autre. Un tel mélange n'est pas naturel, ces éléments étant contraires l'un à l'autre. Le feu chauffe et évapore l'eau, ou l'eau éteint le feu. Mais dans la création du ciel, les contraires ont été unis et cohabitent l'un avec l'autre.

Questionnement

Au verset 6 ci-dessus, nous avons expliqué que les eaux d'en haut sont les valeurs absolues et les eaux d'en bas sont leur réalisation dans le monde par l'action humaine. Mais apparemment, les valeurs réalisées par l'homme perdent leur profondeur et leur éclat ; elles deviennent ternes et sombres, comme s'il s'agissait de choses tout autres, sans aucun rapport avec les valeurs du monde d'en haut. Car l'homme agit de manière inverse de celle de Dieu. Lui n'a besoin de rien et aucune créature ne peut rien Lui donner. Par contre, l'homme agit d'abord pour lui-même ; ses actes et ses volontés sont dictés par le souci de soi. Prenons à nouveau pour exemple la générosité. Elle est dans son principe don gratuit, sans limite et sans esprit de réciprocité. Mais en vérité, bien peu sont ceux dont la générosité est sans calcul. Si grand que soit l'homme qui agit par générosité, il est pratiquement impossible qu'il le fasse de manière absolument gratuite, sans espoir d'une rétribution. À divers degrés : il y a celui qui espère la réciprocité et celui qui vise les honneurs ; il y a celui qui en retire la satisfaction d'un sens à sa vie, et celui qui y voit un moyen d'acquérir la vie du monde futur. Est-ce donc là la générosité suprême dans sa sublime pureté ? Comment prétendre les comparer ?

Pourtant, c'est bien là l'intention du verset. Il y a bel et bien une distance formidable entre les eaux d'en haut et celles d'en bas, et la distance de la terre au ciel est aussi celle du ciel aux eaux qui sont au-dessus de lui. Car l'inférieur est le symétrique inversé du supérieur. Mais pour unifier ces contraires, qui ne peuvent en apparence se relier l'un à l'autre, il faut placer entre eux un firmament, un ciel, lui-même composé de deux contraires, le feu et l'eau. Si ces deux éléments peuvent coexister, par la force de l'injonction divine, d'autres contraires peuvent aussi exister dans le monde. La distance de l'homme matériel aux valeurs suprêmes peut bien être immense, mais on peut aussi voir en lui l'harmonie entre le spirituel et le matériel. Avec toutes ses limitations et son insignifiance, l'homme peut s'élever et découvrir en lui-même des forces spirituelles et

positives. Il y a des personnes pleines de générosité qui donnent autour d'elles sans aucune réciprocité, sans compter, sans espoir de rétribution et sans pensée du monde futur, animées par le seul souci de l'autre. Même chez des personnes qui ne sont pas parvenues à un tel niveau, on peut en percevoir comme des étincelles. Car en vérité, il faut s'en souvenir, l'homme est créature des mains du Créateur, et il possède la force de se surélever et de parvenir aux hauteurs. Les cieux représentent l'union entre ceux d'en haut et ceux d'en bas, entre l'eau et le feu ; tel est le but de la création : élever ceux d'en bas aux hauteurs spirituelles les plus sublimes. L'œuvre du deuxième jour est une préparation spirituelle à la création de l'homme dans le monde.

ט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקָּווּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד וְתֵרָאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי־כֵן׃

ט וַאֲמַר יְיָ יִתְכַּנְּשׁוּן מַיָּא מִתְּחוֹת שְׁמַיָּא לַאֲתַר חַד וְתִתַּחֲזֵי יַבֶּשְׁתָּא וַהֲוָה כֵּין׃

9 Elohim dit : « Que les eaux répandues sous le ciel soient rassemblées sur un même point, et que le sol apparaisse. » Et il en fut ainsi.

Rachi	רש"י
(9) **QUE LES EAUX SOIENT RASSEMBLÉES.** Elles étaient étalées à la surface de toute la terre. Dieu les a rassemblées dans l'Océan, qui est la plus grande de toutes les mers.	(ט) **יקוו המים.** שהיו שטוחין על פני כל הארץ והקוום באוקינוס, הוא הים הגדול שבכל הימים (בראשית רבה פ"ה ג, עיי"ש):

Éclaircissement

Le deuxième jour, Dieu a séparé les eaux d'en bas des eaux d'en haut. Les eaux d'en haut sont suspendues au-dessus du firmament « par la parole du Roi » (Rachi sur le verset 6), mais où étaient les eaux d'en bas ? Au verset 2, il a déjà été dit qu'il y avait de l'eau dans le monde : « et le souffle d'Elohim planait sur la face des eaux ». Et même le *téhom*, l'abîme qui figure dans ce même verset désigne de l'eau (Rachi), mais il n'est pas dit explicitement où ces eaux se trouvaient. Rachi a certes dévoilé (au verset 2 à propos de « sur la face de l'abîme » et au verset 6 à propos de « entre les eaux ») que les eaux étaient sur la terre, mais il n'en avait apporté aucune preuve. De notre verset, il ressort que les eaux étaient bien sur la terre et même qu'elles la recouvraient entièrement, au point que nulle part n'apparaissait de terre ferme. Au troisième jour, Il a rassemblé les eaux afin de faire apparaître la terre ferme. « En un seul lieu » ne signifie pas que toutes les eaux du monde se trouvent concentrées en

un point quelconque, mais qu'elles ne sont plus partout, recouvrant tout ; il s'y trouve à présent des lieux découverts, sans eau[11].

Questionnement

La Thora poursuit son récit de la préparation du monde à l'apparition de l'homme. Elohim a séparé les eaux d'en bas des eaux d'en haut, c'est-à-dire après avoir réduit la lumière infinie pour la rendre susceptible d'être dévoilée dans le monde[12]. Il faut maintenant une nouvelle rétractation pour rassembler les eaux d'en bas étendues sur la surface de la terre afin de permettre à celle-ci d'apparaître. Il faut que le dévoilement du divin dans le monde soit réduit pour faire place à l'action de l'homme. La terre recouverte a maintenant été dévoilée et l'homme pourra venir y déployer son action.
Remarque supplémentaire : jusqu'à présent, nous avons traité de notions spirituelles abstraites qui n'avaient pas d'expression dans le monde tel que nous le connaissons, telles que « les eaux d'en haut », « feu et eau ». Ici, la représentation des thèmes spirituels reçoit une expression dans le monde sensible qui nous est familier.

[11] Qu'on ne vienne pas nous contredire en nous citant Rachi lui-même affirmant que qu'« Il les a rassemblées dans l'Océan », puisque lui-même ajoute que « c'est la plus grande des mers », ce qui implique qu'il y en a d'autres.
[12] Nous avons expliqué ci-dessus (verset 6) que les « eaux d'en bas » représentent le dévoilement de la lumière divine dans ce monde-ci.

י וַיִּקְרָא אֱלֹהִים ׀ לַיַּבָּשָׁה אֶרֶץ
וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיַּרְא
אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

י וּקְרָא יְיָ לְיַבֶּשְׁתָּא אַרְעָא
וּלְבֵית כְּנִישָׁת מַיָּא קְרָא
יַמְמֵי וַחֲזָא יְיָ אֲרֵי טָב׃

10 Elohim nomma le sol Terre, et l'agglomération des eaux, il la nomma Mers. Et Elohim considéra que c'était bien.

Rachi	רש"י
(10) **IL LA NOMMA MERS.** Et pourtant c'est une seule mer. Mais c'est qu'un poisson pêché en mer devant Acco n'a pas le même goût qu'un poisson pêché sur les côtes d'Espagne.	(י) **קרא ימים.** והלא ים אחד הוא, אלא אינו דומה טעם דג העולה [מן הים] בעכו לטעם דג העולה [מן הים] באספמיא (בראשית רבה פ"ה ח):

_____ Éclaircissement _____

Au verset précédent, nous avons appris que les eaux avaient été rassemblées en « un même endroit ». Pourquoi alors appeler cet endroit « mers », au pluriel ? Rachi répond que, bien qu'il soit vrai que toutes les mers du monde sont reliées entre elles, comme s'il n'y avait qu'une grande mer unique, elles diffèrent néanmoins les unes des autres, la preuve en étant le goût des poissons qui change selon le lieu où ils ont été pêchés. Le pluriel fait ainsi allusion aux différences entre les diverses parties de la mer.

_____ Questionnement _____

Seul Dieu est Un. La créature, quant à elle, est multiple et divisée. Ses parties elles-mêmes se subdivisent encore et on peut discerner des nuances nombreuses. Rachi éveille notre attention au fait que la

Thora fait immédiatement allusion, dès le début de la création, à la complexité et à la variété du monde.

יא וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן׃

יא וַאֲמַר יְיָ תַּדְאֵית אַרְעָא דִּתְאָה עִסְבָּא דְּבַר זַרְעֵיהּ מִזְדְּרַע אִילָן פֵּירִין עָבֵיד פֵּירִין לִזְנֵיהּ דְּבַר זַרְעֵיהּ בֵּיהּ עַל אַרְעָא וַהֲוָה כֵּין׃

11 Elohim dit : « Que la terre produise des végétaux, des herbes développant une semence, des arbres fruits donnant, selon leur espèce, un fruit qui porte sa semence sur la terre. » Et il en fut ainsi.

Rachi	רש"י
(11) **QUE LA TERRE PRODUISE DES VÉGÉTAUX, DES HERBES.** *Dèchè* n'a pas le même sens qu'*essèv* et *essèv* n'a pas le même sens que *dèchè*. On n'aurait pas pu dire *taassiv haaretz*. Car *dèchè* c'est l'ensemble des végétaux, qui comporte des espèces différentes l'une de l'autre, *essèv* désignant chaque espèce en particulier. Et on ne peut pas dire tel ou tel *dèchè*, puisque *dèchè* c'est le vêtement végétal de la terre, quand elle se remplit de végétaux. **QUE LA TERRE PRODUISE DES VÉGÉTAUX.** Qu'elle se recouvre entièrement d'un vêtement de plantes diverses. Nous appelons cet ensemble *dèchè*, considéré indistinc-	(יא) **תדשא הארץ דשא עשב.** לא דשא לשון עשב ולא עשב לשון דשא, ולא היה לשון המקרא לומר תעשיב הארץ, שמיני דשאים מחולקין, כל אחד לעצמו נקרא עשב פלוני, ואין לשון למדבר לומר דשא פלוני, שלשון דשא הוא לבישת הארץ כשהיא מתמלאת בדשאים: **תדשא הארץ.** תתמלא ותתכסה לבוש עשבים. בלשון לעז נקרא דשא אירבירי"ץ כולן בערבוביא, וכל שורש לעצמו נקרא עשב:

Rachi

tement, herberies en français, chaque racine à part étant désignée en hébreu par le mot *essèv*.

Éclaircissement

Le verset parle de *dèchè* et de *essèv*, se rapportant apparemment tous deux à des variétés de plantes recouvrant la terre. Quelle est la différence entre elles ? Rachi explique que *dèchè* est un terme générique désignant toutes les sortes d'herbes, alors qu'*essèv* est le nom d'une espèce particulière. Lorsqu'on voit de loin une étendue verte et qu'on ne peut distinguer les espèces particulières dont elle est constituée, on désigne tout ce qui y pousse par le terme de *dèchè* ; mais lorsqu'on considère de plus près chacune des espèces pour elle-même, on y reconnaît telles variétés d'herbes, appelées *essèv*.

Le texte de Rachi étant ici un peu difficile, nous nous emploierons à l'expliquer point par point :

***Dèchè* n'a pas le même sens qu'*essèv* et *essèv* n'a pas le même sens que *dèchè*.** Les mots *dèchè* et *essèv*, bien qu'ils désignent tous deux ce que nous appelons en français de l'herbe, ne sont pas pour autant synonymes ou interchangeables.

On n'aurait pas pu dire *taassiv haaretz*. Le verset n'aurait pas pu décrire le fait que la terre se couvre de verdure par un verbe construit sur le substantif *essèv*. Le terme générique de *dèchè* contient toutes les variétés d'herbes et c'est le côté qui leur est commun à toutes que le verset vise ici.

Car *dèchè* c'est l'ensemble des végétaux, qui comporte des espèces différentes l'une de l'autre, *essèv* désignant chaque espèce en particulier. *Dèchè* est composé de nombreuses plantes, alors que chacune pour elle-même est appelée *essèv*.

Et on ne peut pas dire tel ou tel *dèchè*, il n'est pas approprié d'utiliser le terme de *dèchè* pour désigner une espèce d'herbe particulière, **puisque *dèchè* c'est le vêtement végétal de la terre, quand elle se remplit de végétaux.** Car le terme de *dèchè*

représente l'ensemble indifférencié de toutes les sortes d'herbes, sans en viser une en particulier.
que la terre produise des végétaux. **Qu'elle se recouvre entièrement d'un vêtement de plantes diverses.** Il s'ensuit que, lorsque la Thora parle de l'ordre donné à la terre de se couvrir de végétaux divers, elle utilise le terme générique de *dèchè* et non celui d'*essèv*.

_____ Questionnement _____

Les végétaux sont la première manifestation de la vie dans le monde et, dès leur apparition, on assiste à l'émergence de deux notions opposées : le général et le particulier. *Dèchè* représente le général, dont l'importance ne peut tenir compte des aspects particuliers de chacun. *Essèv*, par contre, exprime l'importance de chaque individu dans son irréductible spécificité, l'ensemble des individus constituant le *dèchè*. La Thora enseigne ici deux valeurs qui se doivent de coexister : si c'est bien la collectivité qui est la finalité, elle ne saurait se réaliser au détriment des particuliers.

Rachi	רש"י
DÉVELOPPANT UNE SEMENCE. La plante porte en elle la semence que l'on sèmera ailleurs pour la reproduire.	**מזריע זרע.** שיגדל בו זרעו לזרוע ממנו במקום אחר:

_____ Éclaircissement _____

« Développant une semence » signifie tout simplement « donnant un fruit », comme l'homme qui par sa semence engendre un enfant.

Rachi explique cette expression de manière plus large : il s'agit de donner naissance à des plantes qui seront fécondes à leur tour[13].

Questionnement

Ce jour est celui de l'apparition de la vie. La vie a été créée avec un dispositif lui permettant de produire sa propre continuation, sans que le Créateur doive intervenir à chaque fois pour générer une vie nouvelle. En cela, la vie diffère des « créations » humaines. Un menuisier qui fabrique une table ne peut lui donner la capacité de se reproduire. La création comporte un aspect merveilleux : une force interne qui lui permet de se maintenir dans l'être, de se multiplier, de se développer et de s'améliorer ; et même de s'adapter à des conditions changeantes. C'est l'un des principes fondamentaux de la création dont la compréhension pourrait nous donner une idée du libre-arbitre dont l'homme sera gratifié, ainsi que nous le verrons.
Mais il ne faut pas s'y tromper : le fait que la vie soit capable d'autonomie ne signifie pas que le Créateur aurait abandonné sa créature et ne veillerait plus sur elle. Tant s'en faut ! car la vie est l'œuvre de Sa volonté qu'il pourrait modifier à sa guise, et il pourrait à tout instant y mettre fin. Il a voulu créer une forme d'être qui ne nécessite pas une intervention permanente et qui puisse subsister de manière autonome : « une herbe produisant semence » et non une semence donc chaque graine serait l'œuvre du Créateur.

Rachi	רש"י
ARBRES FRUITS. L'arbre lui aussi devait avoir le goût du fruit. Mais la terre a désobéi et elle a fait sortir des	**עץ פרי.** שיהא טעם העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא "ותוצא הארץ עץ

[13] Les commentateurs de Rachi ont adopté l'explication du Gour Aryeh qui explique que Rachi veut rejeter l'explication selon laquelle les herbes elles-mêmes sèmeraient leur semence dans la terre et il a donc seulement dit qu'elles produisent une semence que l'homme recueillera pour la semer ailleurs. Cette explication me semble quelque peu forcée et c'est pourquoi j'ai expliqué autrement.

Rachi	רש"י
arbres faisant des fruits (verset 12), et non pas des arbres qui fussent eux-mêmes des fruits. C'est pourquoi lorsque l'homme sera maudit pour sa faute, la terre sera elle aussi punie pour cette faute-là, et maudite.	עושה פרי" (פסוק יב) ולא העץ פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עונה ונתקללה (בראשית רבה פ"ה, ט):

_____ Éclaircissement _____

Dans la description de la création du monde, la Thora commence par mentionner la parole : « Elohim dit », et ensuite l'action : « il en fut ainsi ». Ici, à propos des plantes et des arbres, la description de l'action apparaît de façon plus détaillée, mais différente de ce que l'ordre avait été. Celui-ci disait : « Que la terre produise … des arbres fruits donnant un fruit » alors que pour la réalisation il est écrit : « La terre produisit … des arbres portant un fruit qui renferme sa semence selon son espèce ». Le commandement était que l'arbre soit lui-même fruit, que « le goût de l'arbre soit identique au goût du fruit* », que le tronc soit lui-même mangeable ; mais la terre n'a produit qu'un arbre capable de porter des fruits sans qu'il soit lui-même de la dignité du fruit. Différence entre le vœu et la réalisation, différence dont « la terre » est responsable, pour avoir désobéi à l'ordre divin. Elle en sera sanctionnée ensemble avec l'homme après qu'il aura fauté : « maudite la terre … qui te donnera chardons et ronces » (voir ci-après chapitre III, versets 17-18).

_____ Questionnement _____

Ce midrach demande à être examiné avec attention, car on ne peut le comprendre au pied de la lettre. En effet, la terre ne pourrait pas agir autrement que selon les lois qui lui ont été prescrites. Elle n'est pas

* À cet égard, le rav Askénazi (Manitou) expliquait que l'unique « trace » de ce type d'arbre que nous connaissions est la réglisse dont le bois a le même goût que le fruit.

douée de libre-arbitre ni de pouvoir de décision. Si elle a effectivement produit « un arbre faisant fruit » c'est que sans doute telle devait être la volonté divine.
Ce qui nous mène à une deuxième question : pourquoi séparer le récit en deux étapes, celle de la prescription et celle de la réalisation ? En d'autres termes, pourquoi ne pas agir tout simplement, sans énoncer d'intention préalable ?
L'énoncé « qu'il y ait » exprime la finalité. Il formule ce qui *doit* être. La réalisation décrit un moment du développement devant conduire à la perfection ultime.
L'arbre est constitué de deux parties : le tronc avec ses branches, et puis les fruits. Le tronc est la base sur laquelle pousseront les fruits. Il leur donne la sève qui les nourrit. Les fruits sont la finalité de l'arbre et le tronc est le moyen qui permet de l'atteindre. Tronc et fruits représentent ainsi un modèle du couple des fins et des moyens.
En ce monde, qui est celui de l'effort, des actions sont nécessaires (les moyens) pour obtenir un résultat recherché (la fin). Les choses ne se font pas d'elles-mêmes. Mais même si la fin est d'une grande valeur, les moyens de l'atteindre ne sont pas toujours aussi purs. Dire « arbre fruit portant fruit », c'est énoncer le principe selon lequel « le goût de l'arbre et le goût du fruit » doivent être d'égale qualité ; cela signifie dire que la valeur des moyens doit être égale à celle des fins. Mais dans la réalité, dans un monde imparfait, le chemin qui mène au but passe parfois par des voies peu avouables. Et ce chemin est jalonné par de terribles problèmes qui jettent une ombre sur la finalité désirée.
L'« arbre-fruit » est l'idéal tandis que l'« arbre faisant fruit » est le chemin de ce monde qui y mène.
Mais pourquoi le monde est-il imparfait ? pourquoi ne peut-il être « arbre-fruit » dès le commencement. Rachi fait ici allusion à la faute du premier homme. L'homme est la seule créature au monde douée de liberté. Tous les êtres vivants ont été créés avec leur fonction fixée d'avance, dont ils ne peuvent s'écarter ; ils ne peuvent changer leur nature. L'homme, par contre, n'est pas contraint par sa nature à

suivre tel chemin particulier. Les forces que lui donne sa liberté lui permettent de parvenir à de très hauts niveaux spirituels mais ces mêmes forces lui permettent aussi de provoquer de terribles dommages. Dans un monde parfait, l'homme aurait été créé doué d'une nature qui ne lui aurait permis de faire que le bien. Mais l'homme a été créé libre, ce qui, introduisant dans le monde la possibilité de la faute et de l'erreur, le rend imparfait. Effectivement, l'homme a fait un mauvais usage de sa liberté, il a fauté et il a été sanctionné. Cette faute a révélé a posteriori que le monde entier est imparfait et la terre a été sanctionnée avec lui. Elle produira désormais ronces et chardons et l'homme devra travailler pour la rédimer[14].

Rachi	רש"י
QUI PORTE SA SEMENCE. Le fruit contient la graine qui, mise en terre, donne naissance à un nouvel arbre.	**אשר זרעו בו.** הן גרעיני כל פרי, שמהן האילן צומח כשנוטעין אותן:

Éclaircissement

Rachi explique « qui porte sa semence » de la même manière qu'il avait expliqué « herbe produisant semence », à savoir : le verset dit que l'arbre sera non seulement capable de produire une semence, c'est-à-dire des fruits, mais qu'il donnera une semence qui permettra de générer de nouveaux arbres. C'est le fruit qui porte la semence, et non l'arbre[15].

Le midrach cité par Rachi traite la question des fins et des moyens, de la dégradation et de la réparation, par le biais d'une histoire décrivant la « révolte » de la créature contre le Créateur. Nos sages enseignent que le Créateur a choisi de créer un monde qui soit autonome et indépendant et qui pourra, pour ainsi dire, agir selon sa propre volonté.

[14] Nous traiterons plus longuement du libre arbitre à propos de la création de l'homme.
[15] D'après *Lépchouto chel Miqra*.

יב וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה־פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ־בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב: יג וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם שְׁלִישִׁי: פ

יב וְאַפִּיקַת אַרְעָא דִּתְאָה עִסְבָּא דְּבַר זַרְעֵיהּ מִזְדְּרַע לִזְנוֹהִי וְאִילָן עָבֵיד פֵּירִין דְּבַר זַרְעֵיהּ בֵּיהּ לִזְנוֹהִי וַחֲזָא יְיָ אֲרֵי טָב: יג וַהֲוָה רְמַשׁ וַהֲוָה צְפַר יוֹם תְּלִיתָאי:

12 La terre produisit des végétaux : des herbes qui développent leur semence selon leur espèce, et des arbres portant, selon leur espèce, un fruit qui renferme sa semence. Et Elohim considéra que c'était bien. 13 Il fut soir, il fut matin – troisième jour.

Rachi	רש"י
(12) **La terre produisit.** Bien que l'ordre donné aux végétaux (au verset 11) ne porte pas « selon leur espèce », ils ont entendu que cet ordre avait été donné aux arbres, et ils en ont tenu compte à plus forte raison pour eux-mêmes, comme cela est expliqué par l'Aggada au Traité talmudique Houline.	(יב) **ותוצא הארץ וגו'.** אף על פי שלא נאמר "למינהו" בדשאין בציווייהן, שמעו שנצטוו האילנות על כך ונשאו קל וחומר בעצמן, כמפורש באגדה בשחיטת חולין (חולין ס' ע"א):

Éclaircissement

Rachi met en évidence une différence supplémentaire entre le commandement et sa réalisation. Le commandement avait dit : « Que la terre produise des végétaux, des herbes développant une semence », alors que la réalisation porte : « La terre produisit des

végétaux : des herbes qui développent leur semence selon leur espèce ». Le commandement n'avait pas précisé qu'il doive y avoir différenciation des espèces, mais la terre a vu d'elle-même la nécessité que les espèces ne se mélangent pas. Pour les arbres, le commandement l'avait aussi exigé, et cela est mentionné tant dans l'énoncé du commandement que dans celui de la réalisation : « Que la terre produise … des arbres fruits … selon leur espèce … La terre produisit … des arbres fruits … selon leur espèce ».
Le raisonnement a fortiori des herbes est rapporté dans le traité Houline : « si le mélange était la volonté du Créateur, pourquoi aurait-Il dit « selon leur espèce » pour les arbres ? » Et un autre encore : « si pour les arbres dont ce n'est pas la nature de pousser mélangés les uns aux autres, le Créateur a dit "selon son espèce", nous autres à plus forte raison ! » les arbres sont grands et poussent naturellement à distance les uns des autres, tandis que les herbes poussent dru. Si pour les arbres il a été demandé qu'ils poussent distincts les uns des autres, les herbes doivent y veiller a fortiori.
En d'autres termes, Rachi nous dit que la Thora enseigne que le non-mélange des espèces n'est pas une instruction ponctuelle mais une idée force de la création.

_____ Questionnement _____

Rachi nous a déjà appris plus haut que *dèchè* est le nom générique de tout un ensemble d'herbes. Toutes ensemble, elles forment la verdure qui recouvre la terre. Bien que chaque herbe soit différente des autres, leur finalité est la même. Nous aurions pu supposer que, de ce fait, la spécificité individuelle de chacune était négligeable par rapport à la finalité collective. La Thora nous enseigne que ce n'est pas le cas. Bien qu'elles poussent les unes avec les autres, remplissant ainsi leur finalité commune, chacune d'elles conserve sa spécificité. Qu'il n'ait pas été nécessaire que cela leur soit ordonné pour qu'elles le fassent montre que la distinction des espèces fait partie de l'essence de la création.

Cela doit nous apprendre à respecter et à prendre en considération la variété présente dans la création en général et chez les hommes en particulier, et à ne pas tenter de l'effacer comme si les créatures n'étaient pas différentes les unes des autres et que les hommes étaient tous pareils.

Rachi a attiré notre attention sur deux différences entre le commandement et sa réalisation. La terre a été sanctionnée à cause de la première, mais rien n'a été dit au sujet de la seconde et on en retire même l'impression que la volonté divine a en fait été accomplie grâce à cette différence. Il semble que Rachi veuille nous rendre sensibles à la complexité de la création. D'une part, elle est autonome et agit à sa guise contrairement au commandement divin et, d'autre part, elle s'adapte d'elle-même à Sa volonté sans que celle-ci ait été explicitement formulée. Cette idée se trouve au fondement des catégories « tendance au bien », « tendance au mal » en ce qui concerne l'homme. L'homme porte en lui aussi bien la volonté innée de réaliser la volonté divine et d'y conformer la sienne, que la tendance à n'agir qu'au gré de ses propres désirs.

יד וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים:

יד וַאֲמַר יְיָ יְהוֹן נְהוֹרִין בִּרְקִיעָא דִשְׁמַיָּא לְאַפְרָשָׁא בֵּין יְמָמָא וּבֵין לֵילְיָא וִיהוֹן לְאָתִין וּלְזִמְנִין וּלְמִמְנֵי בְּהוֹן יוֹמִין וּשְׁנִין:

14 Elohim dit : « Qu'il y ait des luminaires dans l'espace des cieux, pour séparer le jour de la nuit ; ils serviront de signes, et pour les fêtes, et pour les jours, et pour les années ;

Rachi	רש"י
(14) **QU'IL Y AIT DES LUMINAIRES.** Ils avaient été créés dès le premier jour. Le quatrième jour, ils reçoivent l'ordre de prendre leur place dans la voûte des cieux. Et il en a été de même pour tous les éléments de la Création. Créés dans leur ensemble dès le premier jour, chacun a été mis en place au jour qui lui a été assigné. C'est ce qui ressort de la particule *eth* qui précède le mot *chamayim*, cieux, pour inclure tout ce qui se rattache aux cieux. Même déduction pour la particule *eth* qui précède le mot *eretz*, terre.	(יד) **יהי מארת וגו'.** מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע (חגיגה י"ב ע"א), וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו, הוא שכתוב (לעיל פסוק א): "את השמים" לרבות תולדותיהם, "ואת הארץ" לרבות תולדותיה (בראשית רבה פ"א יד):

Éclaircissement

La Création est une ; elle a été créée tout entière en une fois au commencement et la Thora décrit par la suite l'agencement de ses différentes parties. Nous avons déjà montré plus haut que Rachi s'est

servi de ce principe pour expliquer tout le processus créationnel, mais il nous le dit ici explicitement[16]. Ici non plus, le commandement « qu'il y ait » ne signifie pas une nouvelle création, mais l'affectation d'un lieu et d'une fonction à une création antérieurement réalisée (voir Rachi ci-dessus sur le verset 7, « Elohim fit le firmament » et ce que nous avons écrit à ce sujet).

Questionnement

Il semble que Rachi ait attendu jusqu'ici pour formuler explicitement ce principe parce qu'il y apparaît clairement que le stade de la réalisation concerne l'attribution d'une fonction : « pour séparer le jour de la nuit ; ils serviront de signes, et pour les fêtes, et pour les jours, et pour les années et ils serviront de luminaires, dans l'espace céleste, pour éclairer la terre – Et il en fut ainsi. » Le verset énonce d'abord la fonction « spirituelle » des luminaires, servir à la fixation du calendrier des fêtes d'Israël, avant de signaler ce qui aurait semblé être leur fonction essentielle : éclairer la terre. Il est donc parfaitement clair désormais que ce chapitre ne traite pas de la description physique de la création mais de sa signification.

[16] Dans le Questionnement sur le verset 1 nous avons traité ce sujet en détail.

Rachi	רש"י
LUMINAIRES. Le mot *méorot* est écrit sans la lettre *vav*. Jour de malédiction (*méérah*) où la diphtérie menace les petits enfants. C'est ainsi que le Talmud enseigne : le quatrième jour, on jeûnait pour que la diphtérie ne frappât pas les petits enfants.	**יהי מארת.** חסר וי"ו כתיב, על שהוא יום מארה ליפול אסכרה בתינוקות, הוא ששנינו: ברביעי היו מתענים על אסכרה שלא תפול בתינוקות (תענית כ"ז ע"ב; ירושלמי תענית פ"ד ה"ג):

_____ Éclaircissement _____

À l'époque du Temple, on apportait chaque jour des sacrifices, « un agneau le matin et un deuxième agneau l'après midi ». Le verset dit (Nombres XXVIII, 2) : « Ordonne aux enfants d'Israël ... mon sacrifice, le pain qui se consume pour moi en parfum agréable, vous aurez soin de me les présenter en leur temps ». Il s'agit des sacrifices communautaires offerts à Hachem au nom de tout Israël. Tout Israël est appelé à veiller à ce que ces sacrifices soient offerts en leur temps. Se fondant sur ce verset, les prophètes ont institué qu'il devait y avoir en permanence dans le Temple des tours de garde (*michmaroth*) de Cohanim, de Lévites et d'Israélites. Ils ont institué aussi les *maạmadoth*, les « stations » : chaque ville d'Israël a été « jumelée » avec un des tours de garde du Temple et lorsque son tour venait de servir au Temple, les gens de la ville – la station – se rassemblaient, jeûnaient et priaient, au nom de tout Israël, pour que le sacrifice soit agréé (cf. michna Taanit IV, 1). Le Talmud explique qu'on jeûnait quatre jours dans la semaine (du lundi au jeudi) et avec chaque jour une intention particulière pour laquelle on demandait miséricorde : « le lundi pour ceux qui partaient en mer ; le mardi pour ceux qui allaient au désert ; le mercredi pour que la diphtérie ne frappe pas les nourrissons ; le jeudi pour que les femmes enceintes n'avortent pas et pour que les nourrices allaitent leur enfants. »

Rachi explique, à propos de ce passage de la Guémara, que ce n'est pas arbitrairement que chacun des jours a été dédié à une prière particulière ; c'est en rapport avec l'œuvre du commencement réalisée ce jour-là. Le lundi, jour où les eaux ont été séparées, on prie pour ceux qui partent en mer ; le mardi, jour où la terre ferme est devenue visible, on prie pour les voyageurs qui traversent les déserts. Le jeudi où la mer a foisonné de toutes espèces, on prie pour les femmes enceintes et les nourrices qui font s'accroître la population du monde. Le mercredi, on priait pour que les nourrissons ne soient pas malades ; mais quel est le lien de la maladie avec le quatrième jour et les luminaires ? Rachi explique que la graphie du mot luminaire, en hébreu, est défective[17] ce qui rend possible une autre lecture (*mééroth* au lieu de *méoroth*) renvoyant à l'idée de malédiction. Cette éventualité a servi de base à la fixation de ce jour pour la prière en faveur des nourrissons afin qu'ils ne tombent pas malades. La diphtérie en particulier était extrêmement répandue, faisant de nombreuses victimes parmi les bébés[18]. Rachi cite ce passage pour expliquer pourquoi le mot luminaire a été écrit avec une graphie défective.

Questionnement

Ainsi que nous l'avons expliqué tout au long du chapitre, Rachi montre dans son commentaire comment la création constitue un dévoilement de la manière dont la Providence divine agit dans le monde. Rachi traite ici des maladies, les *mééroth*, indiquant qu'elles font partie elles aussi de l'œuvre du commencement. Le monde a été créé défectif, matériel, et les maladies en font semble-t-il intégralement partie. Mais en vérité, il est possible de les éviter à condition de vivre conformément à la volonté d'Hachem et en scrutant les voies de la Providence. Les maladies n'arrivent pas sans raison et celui qui reconnaît en tout l'action de la Providence

[17] Voir *Bô, la sortie d'Égypte*, page 296, note 106.
[18] D'après la Guémara et le Maharcha *ad loc.*

comprend qu'elle véhicule un message d'alerte pour l'homme. De même le processus de la guérison : bien que la permission ait été donnée au médecin de soigner et qu'il soit permis de faire appel à lui pour se sauver de la maladie, chaque Juif croyant sait que le médecin n'est que le délégué d'Hachem et il continue de prier et de supplier pour obtenir une guérison complète, sans s'en remettre exclusivement au traitement médical.
Cette idée se rencontre en particulier à propos des luminaires, car les mouvements des astres sont le modèle du déterminisme régnant dans la nature. La régularité et la prévisibilité de leurs cycles donnent le sentiment d'un monde où rien ne pourrait s'écarter de la loi physique qui lui a été prescrite : « ils serviront de signes, et pour les fêtes, et pour les jours, et pour les années », « le soleil se lève et le soleil se couche » (Ecclésiaste I, 5). Un monde précis de ce genre fonctionnant selon des règles strictement déterminées peut induire l'homme en erreur et lui cacher les voies de la Providence divine. C'est précisément à propos de cette description de la minutieuse exactitude du fonctionnement astral que la Thora fait allusion à la possibilité que cela se détraque. Des maladies peuvent apparaître qui portent atteinte au bon fonctionnement de la nature et prouvent la place de la Providence dans le monde[19].

[19] Cf. Thora Témima qui explique pourquoi précisément la diphtérie.

Rachi	רש"י
POUR SÉPARER LE JOUR DE LA NUIT. Quand la première lumière a été mise en réserve. Mais pendant les sept jours du commencement, lumière et ténèbres assuraient leur service ensemble de jour comme de nuit.	**להבדיל בין היום ובין הלילה.** משנגנז האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים יחד בין ביום ובין בלילה:

_____ Éclaircissement _____

Apparemment, l'intention du verset semble être que les luminaires ayant été suspendus dans le ciel au quatrième jour, il est désormais possible de distinguer le jour de la nuit ce qui n'aurait pas été le cas auparavant. Mais cette lecture est problématique car depuis le premier jour « il y eut soir, il y eut matin », les notions de jour et de nuit sont déjà présentes. D'ailleurs, la lumière a été créée le premier jour. Que signifie donc la « suspension » des luminaires le quatrième jour ?

Rachi souligne qu'il faut distinguer la lumière du premier jour de celle dispensée par les luminaires. La lumière du premier jour est une lumière divine qui a été mise en réserve pour les Justes (ci-dessus, verset 4 et notre commentaire). Cette lumière représente l'intervention du Créateur dans le monde, dévoilement divin impossible à nier. Chaque jour de l'œuvre du commencement la puissance et la lumière de Dieu se dévoilent dans le monde et en ces jours-là il n'y avait pas de place pour la notion de nuit. La nuit signifie néant et disparition. Mais à l'apogée du dévoilement, il n'y a pas de nuit du tout. Or, tout l'objet de la création est la diminution de la grande lumière pour permettre au monde d'apparaître. La diminution de la lumière, c'est sa disparition, permettant à l'obscurité de devenir réalité. Nous apprenons ainsi qu'au temps de la création, deux forces agissaient de concert : d'une part, Dieu se dévoile comme Créateur de tout, sa Providence et sa direction est partout reconnaissable. Et d'autre part,

Dieu réduit sa propre Présence donnant à la matière une existence propre. C'est ce que Rachi exprime en disant : « pendant les sept jours du commencement, lumière et ténèbres assuraient leur service ensemble ». Ce n'est qu'une fois l'œuvre achevée que la lumière originelle sera cachée et que l'homme pourra agir en fonction de son libre arbitre. Le monde fonctionnera alors avec une lumière naturelle, amoindrie, avec alternance de lumière et d'obscurité, de jour et de nuit.

Questionnement

Comment lumière et obscurité peuvent-elles fonctionner ensemble, tel qu'il en était durant les sept jours du commencement ? Il suffit d'un peu de lumière pour que l'obscurité soit chassée, et lorsque la lumière est présente, il n'y a pas de place pour l'obscurité. Cela prouve que l'obscurité, le néant, procède de la volonté divine et qu'en cela elle est elle-même en quelque sorte véritablement « lumière ». Dans un monde sans défaut, il est impossible de distinguer entre lumière et obscurité car tout procède de la même source. Mais dans ce monde, la lumière est manifestation de la présence divine qui se dévoile dans le monde et l'obscurité exprime l'annulation de cette manifestation. Les hommes doivent pouvoir distinguer sans ambigüité entre la lumière et l'obscurité, le jour et la nuit, le bien et le mal. La fonction de l'homme dans le monde est d'éclairer l'obscurité grâce à la lumière divine. Cela n'est possible qu'après claire distinction entre bien et mal, juste et méchant, et non lorsque règne la confusion et que les sens sont émoussés.

Rachi	רש"י
ILS SERVIRONT DE SIGNES. Une éclipse des luminaires est mauvais signe pour l'humanité, car il est dit : « Ne craignez pas les signes des cieux » (Jérémie X, 2), lorsque vous accomplissez la volonté du Saint-Béni-soit-Il, vous n'avez alors à redouter aucun châtiment.	**והיו לאותות.** כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם, שנאמר "מאֹתות השמים אל תֵחתו" (ירמיה י, ב), בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לדאג מן הפורענות (סוכה כ"ט ע"א):

_____ Éclaircissement _____

Comment les luminaires serviront-ils de signe ? Quel message auront-ils à transmettre au monde ? Rachi explique que « la dégradation des luminaires » (c'est-à-dire les éclipses de lune ou de soleil) sont l'annonce d'une catastrophe punitive imminente. Le verset de Jérémie témoigne de ce que de ces signes-là, il y a bien lieu d'avoir peur. Mais le prophète rassure Israël, lui disant de ne pas craindre ces signes qui effrayent les nations. Israël qui met sa confiance en Hachem est à l'abri de tout danger de ce point de vue.

_____ Questionnement _____

Apparemment, le phénomène des éclipses est purement et totalement naturel. Il est calculable et prévisible avec une très grande précision et les astronomes savent le faire et en « prophétiser » à la seconde près, la date et l'heure, l'extension et la durée, les points du globe d'où on pourra les observer et ainsi de suite. Signes funestes des éclipses qui annonceraient des malheurs imminents ? Ce n'est qu'un simple phénomène naturel !

C'est pourtant le message délivré par la Thora. Le monde a été créé pour fonctionner de manière naturelle et déterminée d'avance, sans nécessité d'une intervention extérieure. Mais là précisément se trouve le danger. Un monde privé de la sollicitude de quelqu'un qui le dirige et veille sur lui est un monde dangereux qui peut aller jusqu'à

s'autodétruire. Les éclipses en sont une illustration. Un monde de pure nature est propice aux catastrophes. Ceux qui croient en la Providence ne se laissent pas abuser par ces phénomènes et ne craignent pas les catastrophes naturelles qui pourraient détruire le monde. Ils n'ont pas à craindre le monde : « il est un prince dans la ville », et c'est sa volonté qui règne dans la création.

Rachi	רש"י
POUR LES FÊTES. C'est pour l'avenir, quand Israël recevra l'ordre d'observer ses fêtes religieuses, calculées d'après le renouvellement de la lune.	**ולמועדים.** על שם העתיד, שעתידים ישראל להצטוות על המועדות והם נמנים למולד הלבנה:

_____ Éclaircissement _____

Les « fêtes » sont celles du calendrier hébraïque, que le verset (Lévitique XXIII, 4) appelle : « fêtes d'Hachem … que vous proclamerez en leur temps ». Rachi fait remarquer qu'à ce stade, il n'y a encore ni Israël ni commandements concernant les fêtes !? Pourquoi la Thora dit-elle que les luminaires ont été créés pour servir à la fixation des fêtes ? Rachi explique que « c'est pour l'avenir », puisque les fêtes qui seront données dépendront de la nouvelle lune en fonction de laquelle leur date sera fixée par le Sanhédrin.

_____ Questionnement _____

Contrairement aux « signes » qui sont de nature effrayante, les luminaires servent aussi aux « fêtes ». Dans un monde de nature non susceptible de changement, qui serait son propre maître, il y aurait lieu d'avoir grand peur ! Mais si l'on comprend que tout ce système a été créé pour le service divin, et qu'il nous permet de fixer les temps et les fêtes du calendrier à cette fin, la création et les fonctions de ses différentes parties apparaissent unies pour ce service. Les luminaires ne dirigent pas le monde ; ils fonctionnent comme une partie du monde et la finalité de toutes les parties du monde est de servir le projet de leur Créateur en accomplissant Sa volonté.

Rachi	רש"י
ET POUR LES JOURS. Une demi-journée de soleil et une demi-journée de lune font une journée complète.	**ולימים.** שמוש החמה חצי יום ושמוש הלבנה חציו, הרי יום שלם:

_____ Éclaircissement _____

Le mot « jour » a deux sens différents. Il désigne d'une part la partie diurne opposée à la partie nocturne et d'autre part la journée de vingt-quatre heures, qui les englobe toutes deux. Le verset commence par dire : « pour séparer le jour de la nuit » dont la signification correspond à la première explication. Rachi explique qu'ici il faut suivre la deuxième explication : les luminaires permettront de distinguer entre un jour et celui qui le suit.

Rachi	רש"י
ET LES ANNÉES. En 365 jours ils achèveront leur course à travers les douze signes du zodiaque qui sont à leur service, ce qui fait une année, pour reprendre ensuite dans la sphère un nouveau tour semblable au précédent.	**ושנים.** לסוף שלש מאות ששים וחמשה ימים יגמרו מהלכתם בשנים עשר מזלות המשרתים אותם, והיא שנה (וחוזרים ומתחילים פעם שניה לסבב בגלגל כמהלכן הראשון):

_____ Éclaircissement _____

Les fêtes d'Israël sont fixées d'après les cycles de la lune, tandis que le compte des années se fait d'après le cycle solaire. La terre tourne autour du soleil en 365 jours au terme desquels leurs positions respectives se retrouvent au point d'origine et un nouveau cycle recommence.

טו וְהָיוּ לִמְאוֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ וַיְהִי־כֵן׃

טו וִיהוֹן לִנְהוֹרִין בִּרְקִיעָא דִשְׁמַיָּא לְאַנְהָרָא עַל אַרְעָא וַהֲוָה כֵּין׃

15 et ils serviront de luminaires, dans l'espace céleste, pour éclairer la terre. » Et il en fut ainsi.

Rachi	רש"י
(15) **ILS SERVIRONT DE LUMINAIRES.** En plus de tout cela, ils serviront à éclairer le monde.	(טו) **והיו למאורות.** עוד זאת ישמשו שיאירו לעולם:

_____ Éclaircissement _____

Les « luminaires » ont plusieurs fonctions, mais celle qui leur donne leur nom, donner de la lumière au monde, apparaît en dernier dans le verset. Ce qui fait dire à Rachi que ce n'est pas là leur fonction principale.

_____ Questionnement _____

Ici encore, Rachi souligne la volonté de la Thora de « diminuer » la puissance des luminaires, pour n'en retenir que l'aspect utilitaire. Il est vrai qu'ils éclairent et qu'ils possèdent une grande puissance, mais là n'est pas leur rôle principal. Leur taille et leur puissance peuvent tromper et faire croire qu'ils seraient dignes de respect et qu'un culte devrait leur être rendu – éventuellement en plus de celui rendu au Créateur Lui-même. C'est pourquoi il faut garder en mémoire que, tout au contraire, ce sont eux les serviteurs et non l'inverse.

טז וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת־שְׁנֵי הַמְּאֹרֹת הַגְּדֹלִים אֶת־הַמָּאוֹר הַגָּדֹל לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם וְאֶת־הַמָּאוֹר הַקָּטֹן לְמֶמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה וְאֵת הַכּוֹכָבִים׃

טז וַעֲבַד יְיָ יָת תְּרֵין נְהוֹרַיָּא רַבְרְבַיָּא יָת נְהוֹרָא רַבָּא לְמִשְׁלַט בְּיוֹמָא וְיָת נְהוֹרָא זְעֵירָא לְמִשְׁלַט בְּלֵילְיָא וְיָת כּוֹכְבַיָּא׃

16 Elohim fit les deux grands luminaires : le grand luminaire pour régner le jour, le petit luminaire pour régner la nuit, et aussi les étoiles.

Rachi	רש"י
(16) **LES GRANDS LUMINAIRES.** Ils ont été créés égaux. Mais la lune a été diminuée pour avoir récriminé et dit : Deux rois ne peuvent pas se servir de la même couronne.	(טז) **המאורות הגדולים וגו'.** שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד (חולין ס' ע"ב):
ET LES ÉTOILES. Ayant diminué la lune, Dieu lui a adjoint une armée d'étoiles pour l'apaiser.	**ואת הכוכבים.** על ידי שמיעט את הלבנה הרבה צבאיה להפיס דעתה (בראשית רבה פ"ו ד, עיי"ש):

Éclaircissement

Les propos de Rachi visent à résoudre deux difficultés dans la formulation du verset :

a. il est dit d'abord « les deux grands luminaires » ce qui laisse entendre qu'ils sont tous deux de la même taille, mais tout de suite après il est dit : « le grand luminaire … le petit luminaire ».

b. Les étoiles n'ont pas été mentionnées au début, et lorsqu'elles apparaissent, c'est précisément en relation avec le petit luminaire.

Rachi ne veut pas voir la première partie du verset, « Elohim fit les deux grands luminaires », comme une sorte de titre, dont la suite du verset expliciterait le contenu. La méthode de Rachi consiste en effet à considérer chaque élément de verset comme signifiant par lui-même. La Thora ne se répète pas sans nécessité.
Pour répondre aux questions soulevées, Rachi évoque une aggada talmudique qui décrit un dialogue entre le Créateur et la lune. Celle-ci proteste et demande : Pourquoi avoir créé deux grands luminaires ? N'est-il pas vrai que deux rois ne peuvent se servir de la même couronne et ne peuvent pas être égaux !? Sur quoi, Il lui répond : Eh bien, tu as parfaitement raison, ce n'est pas convenable, et par conséquent tu seras rapetissée. Égale d'abord au soleil, la lune est ainsi devenue « le petit luminaire ». La lune proteste encore que c'est injuste et, pour l'apaiser, le Créateur la dote d'un cortège d'étoiles.

Questionnement

Le dialogue rapporté par les sages dans cette aggada est plus que surprenant et demande à être examiné de très près pour saisir ce qu'ils ont voulu nous faire comprendre.
Il semble qu'une fois de plus la Thora indique la manière dont le Créateur dirige Son monde. Le spectacle du monde provoque, entre autres, le sentiment d'une injustice surprenante entre les créatures : les unes sont fortes et les autres faibles, certaines sont d'une extraordinaire beauté et certaines d'une laideur repoussante ; voici des êtres brillants et pleins de qualités et en voilà d'autres gauches et à l'intelligence limitée. Où est la justice ?
La réponse des sages est mise dans la bouche de la lune : « deux rois ne peuvent se servir de la même couronne », deux créatures ne peuvent pas avoir exactement la même fonction, sinon l'une d'elles est superflue et il eut mieux valu pour le monde qu'elle ne soit pas créée. C'est pourquoi le Créateur a donné au grand et au petit luminaires des fonctions différentes, le fort éclairera le jour et le faible la nuit, lorsque le monde a moins besoin de lumière.

Mais qu'on ne dise pas que c'est le plus fort qui toujours dominera et que le faible sera toujours sans défense, incapable de se mesurer au fort. Pour « apaiser » la lune, pour compenses sa déficience, voici un cortège d'étoiles, destinées à renforcer les petits et les faibles, les protéger et leur venir en aide. Il y a place dans le monde pour toutes les créatures qui toutes, même les plus faibles, peuvent subsister, chacune selon les voies et moyens qui lui ont été donnés à cet effet.
Le Talmud, dans le traité Houline, ajoute que le Créateur a vu que la lune ne s'est pas contentée des étoiles qui ne l'ont pas apaisée et qu'Il a dit en conséquence : apportez pour moi un sacrifice d'expiation pour avoir rapetissé la lune, ce pourquoi on apporte un bouc expiatoire le jour de la nouvelle lune[20]. Ce qui signifie que dans le monde où règne l'injustice provoquée par la présence des grands et des petits, des forts et des faibles, le rôle d'Israël est « d'aider » le Créateur à maintenir le monde et à restaurer l'harmonie entre ses différentes parties.

[20] Et nos maîtres font remarquer la forme unique de l'expression prescrivant ce sacrifice « en expiation, pour Hachem ».

יז וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בִּרְקִיעַ
הַשָּׁמָיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ׃ יח
וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל
בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ וַיַּרְא
אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃ יט וַיְהִי־עֶרֶב
וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם רְבִיעִי׃ פ

יז וִיהַב יָתְהוֹן יְיָ בִּרְקִיעָא
דִּשְׁמַיָּא לְאַנְהָרָא עַל
אַרְעָא׃ יח וּלְמִשְׁלַט בְּיוֹמָא
וּבְלֵילְיָא וּלְאַפְרָשָׁא בֵּין
נְהוֹרָא וּבֵין חֲשׁוֹכָא וַחֲזָא יְיָ
אֲרֵי טָב׃ יט וַהֲוָה רְמַשׁ
וַהֲוָה צְפַר יוֹם רְבִיעָאי׃

17 Et Elohim les plaça dans l’espace céleste pour rayonner sur la terre ; 18 pour régner le jour et la nuit, et pour séparer la lumière des ténèbres. Elohim considéra que c’était bien. 19 Il fut soir, il fut matin – quatrième jour.

כ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׁרְצוּ הַמַּיִם שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה וְעוֹף יְעוֹפֵף עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם׃

כ וַאֲמַר יְיָ יִרְחֲשׁוּן מַיָּא רְחֵישׁ נַפְשָׁא חַיְתָא וְעוֹפָא יְפָרַח עַל אַרְעָא עַל אַפֵּי רְקִיעַ שְׁמַיָּא׃

20 Elohim dit : « Que les eaux fourmillent d'une multitude rampante d'êtres vivants ; et que des oiseaux volent au-dessus de la terre, à travers l'espace des cieux. »

Rachi	רש"י
(20) **DES ÊTRES VIVANTS.** Qui aient en eux de la vie.	(כ) **נפש חיה.** שיש בה חיות:

Éclaircissement

L'expression *néfèch ḥaya*, traduite ici par « êtres vivants », apparaît dans ce verset pour la première fois. Elle se réfère aussi bien au pullulement des formes élémentaires du vivant, qu'aux animaux (plus loin, verset 24) et enfin à l'homme (Genèse II, 7). Rachi nous enseigne que le sens de cette expression qui indique l'énergie vitale intérieure à chacune de ces catégories de créatures varie avec son contexte. À propos des deux premières, Rachi a expliqué de manière laconique : « qui ont de la vie en eux », mais à propos de l'homme il écrit : « même les animaux sont appelés « âmes vivantes », mais celle de l'homme est la plus vivante de toutes car elle a en plus la connaissance et la parole. »

Questionnement

Extérieurement, il n'y a pas de différence entre l'homme et les autres êtres vivants : les uns et les autres sont des corps doués de vie. Mais

la vie n'a pas le même sens dans tous les cas. Au sens immédiat, elle se rapporte aux instincts élémentaires qui visent au maintien dans l'existence, sans choix ni volonté, et sans aucune conscience existentielle. Par contre, chez l'homme, il s'agit d'une vie vraie et signifiante. L'âme est elle-même vivante en lui, elle est douée de liberté et de volonté et ne fonctionne pas selon des critères de nature et d'instinct. La connaissance et la parole rendent l'homme conscient de sa propre vie, ce qui est la vie vraie.

Rachi	רש"י
RAMPANT. *chèretz* désigne toute espèce d'être vivant qui ne dépasse pas le niveau du sol. Par exemple dans le genre ailé, les mouches. Exemples d'êtres repoussants : fourmis, scarabées, vers. Bêtes plus importantes : belettes, rats, lézards et autres du même genre. Ainsi que tous les poissons.	**שרץ.** כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי שרץ, בעוף כגון זבובים, בשקצים כגון נמלים וחיפושין ותולעים, ובבריות כגון חולד ועכבר וחומט וכיוצא בהם, וכל הדגים:

_____ Éclaircissement _____

De nos jours, le terme de *chèretz* désigne toute espèce vivante inférieure qui se meut sur le sol. Rachi explique que, dans la langue de la Thora, il se rapporte à toutes sortes de petits animaux.

כא וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים וְאֵת כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת אֲשֶׁר שָׁרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵהֶם וְאֵת כָּל־עוֹף כָּנָף לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב׃

כא וּבְרָא יְיָ יָת תַּנִּינַיָּא רַבְּרְבַיָּא וְיָת כָּל נַפְשָׁא חַיְתָא דְּרָחֲשָׁא דְּאַרְחִישׁוּ מַיָּא לִזְנֵיהוֹן וְיָת כָּל עוֹפָא דְּפָרַח לִזְנוֹהִי וַחֲזָא יְיָ אֲרֵי טָב׃

21 Elohim créa les cétacés énormes, et tous les êtres vivants qui se meuvent dans les eaux, où ils pullulèrent selon leur espèce, puis tout ce qui vole au moyen d'ailes, selon son espèce ; et Elohim considéra que c'était bien.

Rachi	רש"י
(21) **CÉTACÉS.** Ce sont de grands poissons qui sont dans la mer. Voici ce que dit l'Aggada : c'est le Léviathan et sa compagne que Dieu a créés mâle et femelle. Puis Il a tué la femelle qu'Il a mise en réserve pour la nourriture des « justes » dans les temps à venir. Car s'ils s'étaient multipliés, le monde n'aurait pu tenir devant eux.	(כא) **התנינם.** דגים גדולים שבים. ובדברי אגדה הוא לויתן ובן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבא, שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם (בבא בתרא ע"ד ע"ב):

Éclaircissement

Il existe des animaux appelés *tanine* qui vivent sur la terre ferme ; par exemple (Chemoth VII, 10) le bâton de Moïse se transforme en *tanine*. Telle est aussi la signification du verset (Psaumes XCI, 13) « tu marcheras sur le chacal et la vipère, tu fouleras le lionceau et le *tanine*. » Mais il existe aussi des animaux portant le même nom et

qui vivent dans l'eau, comme (Isaïe XXVII, 1) « Il fera périr le monstre (*tanine*) qui habite la mer » et (Psaumes LXXIV ; 13) « C'est toi qui par ta force as fendu la mer, brisé la tête des monstres marins (*taninim*) à la surface des eaux. » Rachi a expliqué que ce terme désigne ici des poissons parce que les animaux terrestres ne seront créés que le lendemain, au sixième jour.
Rachi se réfère ici au midrach et ne se contente pas du sens littéral, à cause de la présence explicite dans le verset du verbe « créer » (au sens de *ex nihilo*), qui n'est autrement mentionné que dans le premier verset de la Genèse. Or, nous l'avons vu, Rachi considère que la création s'est tout entière achevée le premier jour et que les jours suivants ne décrivent que son agencement et son développement. Pourquoi ce terme est-il donc employé ici ? D'après le midrach, il s'agit d'une créature effrayante qui met en danger le monde entier par sa taille gigantesque.
Le fait que la femelle ait été tuée figure allusivement dans le verset, le mot *taninim* étant écrit en graphie défective, sans la lettre *yod* qui indique le pluriel, ce qui laisse entendre qu'il n'en est resté qu'un.

_____ Questionnement _____

Nous allons tenter d'expliquer ce midrach très étonnant d'après les principes déjà énoncés plus haut.
La grande nouveauté de la création réside dans la rétractation de la lumière divine pour « faire place » au monde. Cette rétractation a généré du même coup l'éventualité du mal. Les conditions de la création impliquent l'apparition inéluctable de forces mauvaises pouvant agir dans le monde, la lumière divine s'étant retirée. La création des énormes cétacés représente la concrétisation d'une telle éventualité où ces forces pourraient se donner libre cours dans toute leur puissance et sans retenue, risquant d'anéantir le monde. C'est pourquoi le Créateur « a tué la femelle », ce qui veut dire qu'Il a donné au monde les moyens de se mesurer aux forces du mal et de les empêcher de s'étendre et de se multiplier. Quels sont ces moyens ?

Les justes, qui de leur vivant souffrent et luttent contre le mal et qui, dans le monde à venir, jouiront des fruits de leurs efforts.
Nous rappelons ce midrach dans les derniers moments de la fête de Souccoth, lors de la brève prière que nous disons au sortir de la Soucca, où nous exprimons l'espoir de résider dans la Soucca faite de la peau du Léviathan. Cette prière signifie qu'en fin de compte les forces du mal finiront par être réinvesties dans le service divin et que le monde entier, avec toutes les forces qu'il contient, recouvrera son unité première.

Rachi	רש"י
LES ÊTRES VIVANTS. Qui aient en eux de la vie.	**נפש החיה.** שיש בה חיות:

_____ Éclaircissement _____

Rachi répète ici son explication déjà donnée sur le verset 20 ; il est à noter que ce passage ne figure pas dans les anciennes éditions[21].

[21]Ce qui est rapporté dans *Chay Lamora*.

כב וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ׃ כג וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם חֲמִישִׁי׃ פ

כב וּבָרִיךְ יָתְהוֹן יְיָ לְמֵימַר פּוּשׁוּ וּסְגוֹ וּמְלוֹ יָת מַיָּא בְּיַמְמַיָּא וְעוֹפָא יִסְגֵּי בְּאַרְעָא׃ כג וַהֲוָה רְמַשׁ וַהֲוָה צְפַר יוֹם חֲמִישָׁאִי׃

22 Elohim les bénit en disant : « Fructifiez et multipliez-vous dans les mers, remplissez les eaux et que l'oiseau se multiplie sur la terre ! » 23 Il fut soir, il fut matin – jour cinquième.

Rachi	רש"י
(22) **[ELOHIM] LES BÉNIT.** Menacés de destruction par les pêcheurs qui les mangent, il leur fallait la bénédiction divine. Les bêtes sauvages, elles aussi, auraient eu besoin de la bénédiction divine. Mais à cause du serpent qui devait être maudit, Dieu ne les a pas bénies pour que le serpent ne s'y trouve pas inclus.	(כב) **ויברך אותם.** לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה (בראשית רבה פי"א ג'). ואף החיות הוצרכו לברכה, אלא מפני הנחש שעתיד לקללה, לכך לא ברכן, שלא יהא הוא בכלל:

Éclaircissement

Ci-dessus, au troisième jour[22], nous avons appris que le Créateur avait mis à la base de la création une force interne qui lui permette de se développer et de se multiplier sans intervention extérieure. Cette force est présente dans les plantes comme dans les animaux.

[22] Verset 11

Pourquoi la création aurait-elle donc besoin d'une bénédiction ? La réponse est liée à la présence du mal dans le monde dont nous avons parlé au verset précédent. Le monde a été créé avec, d'une part, la possibilité de se développer, mais aussi, d'autre part, avec une force autodestructrice. La bénédiction donnée ici signifie que le Créateur garantit que les forces positives l'emporteront sur les forces destructrices.

Cette bénédiction a été donnée aux êtres qui pullulent et à l'homme (ci-après, verset 28), mais n'a pas été donnée aux animaux créés le sixième jour. Nous verrons plus loin que les animaux sauvages, à la différence des animaux domestiques et des *chratzim*, sont doués d'une vie brute comportant un élément important de destruction, et le « serpent » plus que tout autre, comme nous l'expliquerons en son temps. Le Créateur n'a donc pas voulu les bénir, ne voulant pas que cette caractéristique – et le mal qui s'y attache – puissent dominer le monde.

Rachi	רש"י
FRUCTIFIEZ. *pérou*, du mot *péri* (fruit), signifie : produisez des fruits. et multipliez-vous. S'il n'avait dit que *pérou*, un être aurait donné naissance à un seul être et pas davantage. Il a ajouté *révou* et multipliez-vous. Un être donnera naissance à beaucoup d'autres êtres.	**פרו.** לשון פרי, כלומר עשו פירות: ורבו. אם לא אמר אלא 'פרו' היה אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא 'ורבו' שאחד מוליד הרבה:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « fructifiez et multipliez-vous » pourrait être prise pour une redondance. Rachi souligne la différence entre la notion de « fructification » et celle de « multiplication ».

Questionnement

Il y a là deux injonctions : la persévérance du monde dans son être et son développement. Si le Créateur s'était contenté de la persévérance du monde dans son être, celui-ci ne se serait pas développé et n'aurait pas progressé, restant perpétuellement dans son état premier. C'est pourquoi Il lui a enjoint de se multiplier et de se développer. Cette multiplication comporte un risque nécessaire, tôt ou tard, de friction et de conflit des parties entre elles. C'est la racine de la jalousie et de la compétition entre les créatures qui finissent par provoquer les guerres et les conquêtes.

כד וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וָרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ־אֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי־כֵן׃

כד וַאֲמַר יְיָ תַּפֵּיק אַרְעָא נַפְשָׁא חַיְתָא לְזִנַהּ בְּעִיר וּרְחֵישׂ וְחַיַת אַרְעָא לְזִנַהּ וַהֲוָה כֵּין׃

24 Elohim dit : « Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce – bétail, reptiles, bêtes sauvages de chaque sorte. » Et il en fut ainsi.

Rachi	רש"י
(24) **QUE LA TERRE PRODUISE.** C'est bien ce que j'ai expliqué. Tout avait été créé dès le premier jour, il ne manquait plus que de les faire sortir au jour.	(כד) **תוצא הארץ.** הוא שפירשתי (לעיל פסוק יד) שהכל נברא מיום ראשון ולא הוצרכו אלא להוציאם:

_____ Éclaircissement _____

Le commandement « que la terre produise » est étonnant. La terre ne va certes pas produire d'elle-même des êtres animés. La terre ne génère rien par elle-même. Rachi explique que l'intention du verset dans cette expression est de souligner qu'il ne s'agit ici ni de création ni de formation ni de fabrication, mais d'une mise au jour. Les choses existent déjà, ayant été créées au commencement de l'œuvre, et il ne reste plus qu'à les dévoiler et à les organiser.

_____ Questionnement _____

Tout a été créé d'un coup au premier jour, et la description des différents jours a pour objet d'expliquer l'ordonnancement progressif du moins élaboré au plus développé, du plus grossier au plus délicat et au plus sophistiqué. La terre ferme, les plantes, les formes vivantes élémentaires qui pullulent dans les eaux et sur la terre, les animaux et enfin, l'homme.

Rachi	רש"י
DES ÊTRES VIVANTS. Qui aient en eux de la vie.	**נפש חיה.** שיש בה חיות:

_____ Éclaircissement _____

Voir ce que nous avons dit à ce sujet sur le verset 20.

Rachi	רש"י
REPTILES. *Rèmès* désigne des êtres de petite taille qui rampent au niveau du sol. Ils ont l'air plutôt de se traîner, on ne les voit pas marcher. Les mots *rèmès*, et *chèretz* sont rendus en français par conmovres.	**ורמש.** הם שרצים שהם נמוכים ורומשים על הארץ, נראים כאילו נגררים, שאין הילוכן ניכר. כל לשון רמש ושרץ בלשוננו קונמובר"יש בלע"ז [רוחשים]:

_____ Éclaircissement _____

Ce mot apparaît ici pour la première fois dans la Thora et Rachi en explique la signification.

_____ Questionnement _____

Dans ce verset, le Créateur ordonne à la terre de produire trois sortes d'êtres vivants : bétail, reptiles et bêtes sauvages. L'ordre de l'énoncé est problématique, car – comme nous l'avons mentionné ci-dessus – il va normalement du plus grossier au plus raffiné ; les plantes précèdent les animaux, les poissons précèdent les oiseaux, après lesquels viennent les mammifères. Selon cette même logique, les reptiles seraient supérieurs au bétail ! Rachi ayant expliqué le sens du mot *rèmès*, « reptile », nous savons que leur niveau de développement est inférieur à celui du bétail et l'ordre convenable aurait dû être : reptiles, bétail, bêtes sauvages.
C'est que la liste répond ici à un critère de classement différent, qui est le rapport à l'homme. Le bétail, ce sont les animaux dociles qui

peuvent être domestiqués. Viennent ensuite les reptiles, créatures libres et que l'homme ne peut dresser et mettre à son service. Enfin les bêtes sauvages qui, non seulement ne sont pas soumises à l'homme, mais constituent une menace pour lui, et sont même susceptibles de lui nuire gravement.
Selon ce critère, il est clair que l'homme occupe la première place de ce classement. Ses forces instinctuelles sont encore plus grandes et il est libre de décider de ses actes.

כה וַיַּ֣עַשׂ אֱלֹהִים֙ אֶת־חַיַּ֨ת הָאָ֜רֶץ
לְמִינָ֗הּ וְאֶת־הַבְּהֵמָה֙ לְמִינָ֔הּ וְאֵ֛ת
כָּל־רֶ֥מֶשׂ הָֽאֲדָמָ֖ה לְמִינֵ֑הוּ וַיַּ֥רְא
אֱלֹהִ֖ים כִּי־טֽוֹב׃

כה וַעֲבַד יְיָ יָת חַיַּת אַרְעָא
לִזְנַהּ וְיָת בְּעִירָא לִזְנַהּ וְיָת
כָּל רִחְשָׁא דְּאַרְעָא לִזְנוֹהִי
וַחֲזָא יְיָ אֲרֵי טָב׃

25 Elohim fit les animaux sauvages selon leur espèce, de même le bétail, de même ceux qui rampent sur le sol. Et Elohim considéra que c'était bien.

Rachi	רש"י
(25) **[ELOHIM] FIT.** Il a fixé leur nature et leur stature.	(כה) **ויעש.** תיקנם בצביונם ובקומתן׃

Éclaircissement

Rachi reste fidèle à sa thèse selon laquelle la création fut tout entière créée d'un seul coup ; « faire » ne désigne donc pas une nouvelle création, mais la définition des fonctions (leur nature) et l'octroi de leur forme définitive.

כו וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃

כו וַאֲמַר יְיָ נַעֲבִיד אֱנָשָׁא בְּצַלְמָנָא כִּדְמוּתָנָא וְיִשְׁלְטוּן בְּנוּנֵי יַמָּא וּבְעוֹפָא דִּשְׁמַיָּא וּבִבְעִירָא וּבְכָל אַרְעָא וּבְכָל רִחְשָׁא דְּרָחֵישׁ עַל אַרְעָא׃

26 Elohim dit : « Faisons l’homme à notre image, à notre ressemblance, et qu’ils dominent sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les êtres qui s’y meuvent. »

Rachi	רש"י
(26) **FAISONS L’HOMME.** D’ici nous apprenons la modestie du Saint-Béni-soit-Il. L’homme étant à l’image des êtres célestes, ceux-ci auraient pu être jaloux. Aussi Dieu a-t-il pris soin de les consulter. Et lorsque Dieu juge les rois de la terre, il prend également conseil de sa cour. Ainsi à propos d’Achab, Michée lui dit (I Rois XXII, 19) : « j’ai vu le Seigneur siégeant sur Son Trône et toute l’armée céleste se tenait auprès de Lui à Sa droite et à Sa gauche. » Dieu a-t-il donc une droite et une gauche ? Mais être à droite signifie prendre la défense de l’accusé, être à gauche signifie le	(כו) **נעשה אדם.** ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו לפיכך נמלך בהם, וכשהוא דן את המלכים הוא נמלך בפמליא שלו, שכן מצינו באחאב שאמר לו מיכה: "ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו" (מלכים א כב, יט), וכי יש ימין ושמאל לפניו? אלא אלו מימינים לזכות ואלו משמאילין לחובה. וכן: "בגזרת עירין פתגמא ומֵאמַר קדישין שאֵלתא" (דניאל ד, יד), אף כאן

Rachi	רש"י
charger. De même : « tel est l'arrêt prononcé par les anges, cette sentence est la parole des saints » (Daniel IV, 14). Ici aussi Dieu prend avis et demande l'autorisation auprès de sa cour et Il leur dit :	בפמליא שלו נמלך ונטל רשות. אמר להם: יש בעליונים כדמותי, אם אין בתחתונים כדמותי, הרי יש קנאה במעשה בראשית:

Dans les mondes supérieurs il y a des êtres à Mon image. S'il n'y a pas dans les mondes inférieurs d'être à Mon image, il y aurait jalousie dans l'œuvre de la Création.

Éclaircissement

L'expression « faisons l'homme » est difficile, le Créateur étant seul en son monde ; la création tout entière dépend de Lui et Lui ne dépend de rien ni de personne. Or, le pluriel de cette expression pourrait induire en erreur et laisser croire qu'Il aurait eu on ne sait quel associé dans l'œuvre du commencement et dans la création de l'homme.

C'est pour cette raison que Rachi précise qu'il n'en est évidemment pas ainsi. Il s'agit d'une sorte de « consultation » avec les anges avant que le Créateur – et Lui seul – crée l'homme. Cette consultation est nécessaire parce que la création de l'homme est de nature à porter atteinte aux anges d'une certaine manière et il faut donc les apaiser et les convaincre de la nécessité de créer l'homme. Il faut en quelque sorte obtenir leur accord à cet effet. Bien que le Créateur aurait pu se passer de leur avis et créer l'homme sans les consulter, Il a choisi de les mettre à contribution à cause de sa magnanimité.

Pour les convaincre, Il leur dit : il existe, dans les mondes supérieurs, des êtres qui Me ressemblent – vous, les anges. Vous avez été créés semblables à Moi (de cela nous traiteront en détail plus loin). S'il n'y a pas, parmi ceux d'en bas, un être qui Me ressemble, il en résultera un déséquilibre – un motif de jalousie – dans la création.

Rachi cite deux versets montrant que le Créateur prend avis de sa suite, les anges ; les deux versets traitent du jugement d'un roi, d'abord celui d'Achab et ensuite celui de Nabuchodonosor. Achab a été le premier roi qui a entraîné Israël dans une grave pratique idolâtre, mais il a aussi eu des mérites non négligeables, comme les sages le rappellent. Lorsque le temps où il devait rendre compte de sa conduite fut venu, il a vu, dit le prophète Michée, le Seigneur assis « avec toutes les armées célestes à sa droite et à sa gauche ». Droite et gauche ne doivent pas être entendus comme des indications topographiques ; de même que les « armées célestes » sont des êtres spirituels, de même la droite et la gauche sont des catégories spirituelles, grâce et générosité d'une part, sévérité et rigueur d'autre part. Chacune fait entendre qui sa plaidoirie et qui son réquisitoire, la droite en faveur d'Achab et la gauche à sa charge.
Rachi cite ensuite un verset de Daniel dans lequel ce dernier interprète le rêve de Nabuchodonosor. Celui-ci avait vu en rêve un arbre puissant qui a été abattu. Avant que Daniel ne lui révèle le sens de ce rêve, il lui dit que son jugement a été prononcé en consultation avec les anges. Tout cela pour faire savoir au monde que le Maître des univers fait siéger les anges et peut même faire monter un être vil sur le trône royal.
Le sens profond du commentaire de Rachi sera examiné dans le Questionnement.

_____ Questionnement _____

Il est évident que le Créateur ne prend conseil de personne. Penser le contraire est une attitude proprement idolâtre. Rachi, à la suite des maîtres du Talmud et du Midrach, utilise cette image pour exprimer le fait de se mesurer à un problème complexe présentant des facettes contradictoires ; c'est comme s'il nous disait : sache que le Créateur n'a pas fait les choses en un tournemain, comme si de rien n'était, mais qu'Il a soigneusement examiné et pesé tous les aspects de la question.

Dans ce verset, Rachi veut nous faire toucher du doigt combien spéciale est la création de l'homme, à quel point elle comporte des aspects positifs et négatifs. Il nous la présente donc comme une délibération du Créateur avec les anges. L'indécision concernant la création de l'homme est due au fait qu'il s'agira d'un être libre. Le Créateur a décidé que l'homme devait avoir la maîtrise de ses actes. En cela, il possèdera un aspect semblable au Créateur qui agit selon Sa volonté. La liberté peut élever l'homme au niveau le plus haut – et le monde entier avec lui, ou le ravaler au niveau le plus bas, en révolte contre son Créateur et faisant choix du mal. Et qui sait mieux qu'Israël, qui l'a éprouvé à ses dépens, jusqu'à quels degrés de turpitude et de cruauté l'homme peut descendre. Considérant les justes, il ne fait aucun doute que la création de l'homme soit pleinement justifiée ; mais le spectacle des méchants conduit à se demander s'il ne vaudrait pas mieux pour l'homme et pour le monde qu'il ne fut pas créé !?

Le verset que Rachi cite concernant le jugement d'Achab est représentatif de cet embarras. Achab est ici l'humanité entière. D'une part, il a fait le mal et l'a fait faire, entraînant Israël à l'idolâtrie et se conduisant de manière immorale à l'égard d'autrui, comme dans le cas de la vigne de Navoth. Mais d'autre part, il avait des mérites. Il a conduit des guerres en faveur d'Israël avec un extrême dévouement ; au mont Carmel, il a sanctifié le Nom divin avec le prophète Elie. Il pourrait même prétendre avoir été entraîné à sa conduite perverse par sa femme Jézabel. Lorsque vint le temps de juger Achab, l'affaire n'était pas entendue d'avance. Le poids de ses fautes le condamne, mais celui de ses mérites l'acquitte. Dire que le Créateur délibère avec les anges c'est dire qu'Il examine les fautes et les mérites qui ont été générés par les unes et les autres avant de rendre Sa sentence.

Rachi cite le deuxième verset afin d'affronter un problème des plus ardus : si l'homme est créé maintenant avec des forces à ce point capables de nuire, qu'est-ce qui garantit que le bien en lui finira par l'emporter sur le mal ? Y a-t-il un espoir raisonnable que le monde soit finalement rédimé et sauvé si l'homme a la possibilité de choisir

le mal ? Nous trouvons une réponse à cette interrogation dans ce verset : bien que la Présence divine soit occultée dans le monde et qu'Il le laisse agir selon les voies de la nature, il ne s'agit pas d'une règle de conduite permanente et fixe. La Providence veille sur le monde sans cesse et intervient pour le sauver de la destruction et du désespoir. Certes, Hachem préfère donner aux hommes la possibilité de choisir le bien par eux-mêmes, librement, plutôt que sous la pression de phénomènes extérieurs, c'est pourquoi nous entendons ces choses de la bouche d'un ange.

Cette question à laquelle le Créateur se trouve confronté avant la création de l'homme en recèle toute la difficulté.

Il semble qu'il faille expliquer la formule « S'il n'y avait pas dans les mondes inférieurs d'être à Mon image, il y aurait jalousie dans l'œuvre de la Création » de la manière suivante : sans l'homme, toute la création est privée de signification. C'est parce qu'il est doué de volonté et de liberté que la création a un sens, mais c'est aussi cela qui la rend vulnérable.

C'est aussi le sens profond de la remarque de Rachi : « D'ici nous apprenons la modestie du Saint-Béni-soit-Il ». Il a créé l'homme susceptible, si l'on peut dire, d'entrer en compétition avec Lui et même de se rebeller contre Lui.

Rachi	רש"י
FAISONS L'HOMME. Bien que personne n'ait aidé Dieu dans l'œuvre de la Création et que les hérétiques pourraient en tirer parti, la Thora n'a pas voulu manquer de donner une leçon et d'enseigner la vertu de modestie : le supérieur doit prendre avis et demander autorisation auprès de son inférieur. Si la Thora avait écrit : « Je ferai	**נעשה אדם.** אף על פי שלא סייעוהו ביצירתו ויש מקום למינים לרדות, לא נמנע הכתוב מללמד דרך ארץ ומדת ענוה שיהא הגדול נמלך ונוטל רשות מן הקטן. ואם כתב 'אעשה אדם' לא למדנו שיהא מדבר עם בית דינו אלא עם עצמו. ותשובת המינים כתב בצדו: "ויברא

Rachi	רש"י
l'homme », cela ne nous aurait pas appris que Dieu a consulté son « conseil », mais qu'il a formé son projet seul. Mais la réponse aux hérétiques est donnée dans le verset qui suit immédiatement : « Et Dieu créa l'homme. » Le texte ne porte pas : « Et ils créèrent. »	א-להים את האדם" (פסוק כז), ולא כתב 'ויבראו' (סנהדרין ל"ח ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Rachi poursuit ici son commentaire précédent et explique que « nous apprenons ici la modestie du Saint béni soit-Il » qui a consulté les anges et leur a demandé l'autorisation de créer l'homme. Il souligne ici un autre point : le pluriel de la formule comporte le risque de donner aux hérétiques un argument à l'appui de leurs thèses polythéistes qui servent de base à l'idolâtrie dans le monde. Et pourtant, la Thora n'a pas reculé devant l'usage de ce pluriel, afin de nous enseigner l'importance de la vertu d'humilité. Si Dieu Lui-même prend, si l'on peut dire, conseil de Son entourage, a fortiori l'homme doit-il tenir compte de l'avis d'autrui.

Mais de fait, les affirmations des mécréants sont dénuées de fondement et leur argumentation est fallacieuse. L'honnêteté intellectuelle exige de constater que, si le « faisons l'homme » du projet est au pluriel, le verbe de la réalisation, lui, est au singulier : « Elohim fit ». Seul quelqu'un de fourbe, décidé à se tromper et à tromper les autres pourrait prétendre utiliser ce verset à l'appui de ses mensonges.

_____ Questionnement _____

Nous avons déjà expliqué que la magnanimité divine était à l'origine de la Création et la création de l'homme, être libre et créatif, en est la manifestation la plus éclatante. Si le Créateur Tout-Puissant et que rien ne limite fait preuve d'humilité, nous autres hommes devons en apprendre la leçon. Nous devons nous rendre compte à quel point

nous sommes quant à nous limités et qu'il nous est impossible d'agir seuls dans le monde.

Rachi	רש"י
À NOTRE IMAGE. Sur notre modèle.	**בצלמנו.** בדפוס שלנו:

_____ Éclaircissement _____

Cette formule comporte elle aussi un danger. Elle est de nature à induire en erreur quelqu'un qui voudrait prétendre que Dieu aurait figure et forme. Rachi explique que le mot *tzèlem*, habituellement traduit par « image », ne désigne pas une forme au sens plastique du terme, mais les « outils » devant servir à la création de l'homme : le Créateur se servira d'un moule ou d'un modèle divin préparé à cet effet. Dans son commentaire sur le verset suivant, Rachi dévoilera une signification supplémentaire du mot *tzèlem*.

_____ Questionnement _____

Le *Chay Lamora* cite une belle explication tirée du livre *Maskil LéDavid* : que l'homme ait été créé sur un modèle divin signifie qu'il a été pourvu de qualités, vertus et valeurs divines, ce qui le rend capable à la fois de générosité et d'humilité. C'est une idée fondamentale qui s'harmonise parfaitement avec ce que nous avons exposé jusqu'ici. Le Créateur s'est pour ainsi dire amenuisé pour faire place à un monde où l'homme pourra agir librement, se déterminant par sa propre volonté, sans influence ni contrainte. Il pourra même choisir le mal et s'insurger contre son Créateur, mais la Thora souligne : ne crois pas que l'homme soit prisonnier de ses pulsions et obligé d'agir contre la volonté divine. L'homme a été créé « à l'image de Dieu », selon un modèle divin, et les attributs divins sont gravés en lui. Choisir d'en faire le principe directeur de sa conduite ne dépend que de son bon vouloir.

Rachi	רש"י
À NOTRE RESSEMBLANCE. Il s'agit du discernement et de l'intelligence.	**כדמותנו.** להבין ולהשכיל:

Éclaircissement

Rachi veut ici encore nous détourner de l'erreur qui consisterait à attribuer au Créateur une forme quelconque semblable aux contours extérieurs du corps humain. L'un des principes de la foi est que Dieu n'a ni corps ni forme de corps, et il est donc tout à fait dénué de sens de prétendre que la forme de l'homme reproduirait celle de son Créateur. En quoi l'homme « ressemble-t-il » donc à son Créateur ? Il dispose de facultés spirituelles et intellectuelles[23].

Rachi	רש"י
ET QU'ILS DOMINENT. *Véyirdou* mot à double face. Domination (*ridouy*) ou déchéance (*yérida*). S'il a du mérite, l'homme domine la bête. S'il n'a pas de mérite, il descend plus bas que la bête, la bête le domine.	**וירדו בדגת הים.** יש בלשון הזה לשון רידוי ולשון ירידה, זכה רודה בחיות ובבהמות, לא זכה נעשה ירוד לפניהם והחיה מושלת בו (ראה בראשית רבה פ"ח יב):

Éclaircissement

La Thora, on le sait, ne comporte ni vocalisation, ni ponctuation[24]. Il est donc possible de lire et d'expliquer chaque mot de diverses manières. Nous avons certes reçu par tradition la lecture correcte de la Thora, mais les sens véhiculés par les autres lectures possibles contiennent aussi des indications valables[25]. Le mot que nous lisons

[23] Maïmonide donnera dans le Guide (1ère partie, chapitre I) une explication tout à fait analogue à celle de Rachi.
[24] Nahmanide ajoute dans son commentaire sur la Genèse qu'elle ne comportait même pas d'espace entre les mots.
[25] La tradition n'a pas seulement transmis la vocalisation correcte des mots mais aussi le fait que la prononciation de certains mots diffère de leur graphie.

véyirdou[26], écrit sans ses voyelles, se présenterait ainsi : *vyrdou*. Vocalisé avec un *i*, il signifie « dominer », « maîtriser ». Mais il pourrait être vocalisé avec un *e* à la place du *i*, ce qui donnerait : *véyerdou*, qui signifie « déchoir ».
L'homme peut dominer et maîtriser les animaux mais il peut aussi chuter et sa déchéance le met à leur merci.

_____ Questionnement _____

Rachi souligne ici aussi la complexité de la création de l'homme et le libre arbitre qui lui a été conféré. Il peut être, selon ce qu'il décide, le sommet de la création et s'élever au-dessus des autres créatures, mais son échec peut aussi lui faire manquer sa destination et le rabaisser au niveau des créatures dominées par leur instinct. Lorsqu'il atteint de stade, il est inférieur aux animaux eux-mêmes, car ceux-ci en tout état de cause remplissent leur fonction telle qu'elle leur a été assignée et ne savent agir autrement. Mais l'homme qui a la possibilité de s'élever au plus haut provoque la plus amère déception lorsqu'il demeure dans un état indigne.

[26] La lettre *vav* étant le préfixe grammatical appelé *vav conversif* qui transforme un passé en futur et un futur en passé.

כז וַיִּבְרָא אֱלֹהִים | אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃

כז וּבְרָא יְיָ יָת אָדָם בְּצַלְמֵיהּ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בְּרָא יָתֵיהּ דְּכַר וְנֻקְבָא בְּרָא יָתְהוֹן׃

27 Elohim créa l'homme à son image ; c'est à l'image d'Elohim qu'il le créa. Mâle et femelle il les créa.

Rachi	רש"י
(27) **ELOHIM CRÉA L'HOMME À SON IMAGE.** Sur le modèle fait pour lui. Tout a été créé par la parole, mais l'homme seul a été créé, en quelque sorte, de la main de Dieu, ainsi qu'il est dit : « Tu as posé Ta main sur moi » (Psaume CXXXIX, 5). Il a été fait au moyen d'un sceau, telle une monnaie qui est frappée d'une marque que l'on appelle en français coin. Ainsi (Job XXXVIII, 14) : « Elle se transforme comme l'argile sous le sceau. »	(כז) **ויברא אלהים את האדם בצלמו.** בדפוס העשוי לו, שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים, שנאמר: "ותשת עלי כפכה" (תהלים קלט, ה), נעשה בחותם כמטבע העשויה על ידי רושם שקורין קוי"ן בלע"ז [מטבע], וכן הוא אומר: "תתהפך כחומר חותם" (איוב לח, יד):

Éclaircissement

Rachi explique ici, comme il l'a fait à propos de « à notre image », que le mot *tzèlem* désigne l'outil dont le Créateur s'est servi comme moule, à partir duquel il a formé l'homme. Il ne s'agit en aucun cas d'une forme ou d'une semblance qui serait attribuée au Créateur Lui-même. Ce verset nous informe d'une différence supplémentaire dans le processus de la création de l'homme par rapport aux créatures précédentes. Celles-ci ont été appelées à l'être par la parole – les dix paroles par lesquelles le monde fut créé, tandis que l'homme est – si l'on peut dire – créature des mains du Créateur. Pour lui, en quelque

sorte, le geste a été joint à la parole. Cela pourrait être comparé à la production industrielle qui permet la fabrication mécanique « presse-bouton » par rapport à l'effort manuel de l'artisan qui entretient avec son œuvre un rapport personnel et attentif aux moindres détails.
Le verset cité par Rachi est tiré du Psaume CXXXIX ; les premiers versets y disent la connaissance qu'Hachem a de tout ce qui touche à l'homme ; « Tu as posé sur moi Ta main » signifie : « Tu veilles sur moi personnellement ».
Rachi compare la création de l'homme « à l'image de Dieu » – dans son moule et avec son sceau – à la frappe de la monnaie. Le coin qui frappe le métal porte en creux la marque qui y sera imprimée. L'homme correspond exactement au projet du Créateur pour lui de même que la pièce de monnaie correspond exactement à son modèle.
Rachi cite encore un verset de Job où Hachem interpelle ce dernier et lui dit : « tu n'as aucune idée de la manière dont J'ai créé le monde ni de la manière dont Je le dirige. » Le chapitre entier met en évidence l'insignifiance de l'homme face à l'infini de la puissance divine. Au cours de la description des œuvres formidables d'Hachem dans le monde, le texte mentionne la formation de l'homme, disant : « Elle se transforme comme l'argile sous le sceau. » Le sceau est le modèle et l'argile est la matière première qui sera coulée dans le moule pour y être façonnée. Elle y sera tournée et retournée plusieurs fois jusqu'à en épouser les moindres détails. Ce verset décrit donc la création de l'homme exactement comme Rachi l'explique.

Questionnement

Rachi enseigne ici deux notions fondamentales : 1) il y a une différence essentielle entre l'homme et les autres créatures. Seul l'homme est important aux yeux du Créateur ; c'est pourquoi lui seul, finalité de la création, a bénéficié d'un traitement « personnalisé ». 2) l'homme a été créé exactement tel que le Créateur voulait qu'il fût. Il répond à ses exigences spirituelles. Certes, il possède un libre arbitre et il peut même se rebeller contre son Créateur. Mais cela aussi est la volonté de celui-ci. Il désire que se manifeste la grandeur de l'homme

lorsqu'il aura de lui-même décidé d'être fidèle à son Créateur qui a imprimé en lui sa sainteté et ses valeurs.

Rachi	רש"י
C'EST À L'IMAGE D'ELOHIM QU'IL LE CRÉA. Il t'explique que l'image destinée à la création de l'homme reproduit le modèle du Créateur.	**בצלם א-להים ברא אותו.** פירש לך שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא:

_____ Éclaircissement _____

Maintenant que nous avons appris que le mot *tzelem* signifie modèle et moule et non image ou forme, et que l'homme a été formé dans un moule fait pour lui, si l'on peut dire, sur mesure, la Thora précise que ce modèle est divin. Cela ne signifie évidemment pas que l'homme ressemblerait extérieurement à Dieu, ce qui serait absolument blasphématoire, mais que le moule en question a des qualités divines. Il possède des aspects qui ne sont pas uniquement matériels et terrestres mais spirituels, provenant de mondes supérieurs. Ce sont des dimensions qui échappent aux sens, mais qui sont pour autant présents en l'homme et influent sur sa nature et son identité.

Rachi	רש"י
IL LES CRÉA MÂLE ET FEMELLE. Or, plus loin (II, 21) on nous dit : Il prit un de ses côtés, etc. Voici le Midrach : Au point de départ, création à double face. Et ensuite, partage. Quant au sens littéral, on nous dit ici qu'ils ont été créés tous les deux le sixième jour. Sans nous préciser le genre de création sur lequel on reviendra dans un autre passage.	**זכר ונקבה ברא אותם.** ולהלן הוא אומר: "ויקח אחת מצלעותיו וגו'" (ב, כא), מדרש אגדה שבראו שני פרצופין בבריאה ראשונה ואחר כך חלקו. ופשוטו של מקרא: כאן הודיעך שנבראו שניהם בששי ולא פירש לך כיצד ברייתן, ופירש לך במקום אחר:

Éclaircissement

Le verset dit ici que le mâle et la femelle ont été créés simultanément. Mais dans le chapitre suivant, la Thora raconte que l'homme avait été créé d'abord et qu'ensuite seulement la femme était issue d'un côté de l'homme. Comment résoudre cette contradiction ? Rachi propose deux explications :

1. Midrach : dans un premier temps, l'homme a été créé composé de deux corps et dans un deuxième temps le Créateur a séparé les deux côtés (Les Qabbalistes appellent cette intervention la *Nessira* ou « césure »).
2. Le sens littéral : notre verset ne décrit pas le détail du processus de la création ; il constitue comme un intitulé résumant ce qui a été créé le sixième jour, et précisant qu'en ce même jour ont été créés aussi bien le mâle que la femelle. Le chapitre II décrit le processus de manière plus détaillée.

Questionnement

Les deux explications ne sont pas seulement contradictoires. Leurs conceptions de la fonction de l'homme et de la femme et du statut de la femme dans la société sont foncièrement différentes. Selon la première, la femme est par essence absolument égale à l'homme. Elle a été créée en même temps que lui et elle a la même valeur et la même fonction que lui. Ils doivent ensemble réaliser le projet divin dans le monde. Tout au long de l'histoire d'Israël, nous rencontrons des femmes qui n'ont pas seulement œuvré au côté de leur époux mais qui en ont été les inspiratrices et qui ont même souvent marché en tête. Nos sages disent de Sarah que sa capacité prophétique était supérieure à celle d'Abraham. Rivqa a compris que Jacob devait recevoir la bénédiction des biens matériels et a agi en conséquence, contrairement à l'avis de Yitzhaq. Les femmes de Jacob ont elles aussi agi de manière plus déterminée que lui. Rachel a volé les lares de son père Laban, protestant contre son idolâtrie. Nos maîtres insistent sur le mérite des femmes en Égypte, indiquant que c'est

grâce à elles que nous sommes sortis d'Égypte. Elles ont refusé de contribuer à la faute du veau d'or et n'y ont pas pris part, de même qu'elles n'ont pas participé à la faute des explorateurs.
Selon la deuxième explication, l'homme aurait été créé d'abord et la femme seulement par la suite, à partir du corps de l'homme, pour le compléter, le servir et l'aider. La femme, en effet, se soucie du bien-être de sa maison et veille à l'atmosphère qui y règne. Elle élève les enfants de manière appropriée à chacun d'eux. L'homme, lui, a pour charge de bâtir et de développer le monde, et la femme est là pour l'assister. Tout au long de l'histoire, presque sans exception, ce sont les hommes qui ont assumé les fonctions dirigeantes ; rois, prêtres, chefs de guerre, prophètes ont pour la plupart été des hommes. La *halakha* considère la femme comme ne pouvant pas remplir de rôle dirigeant et elle est même exemptée d'une partie des *mitzvoth*.
Selon le sens littéral, la conception juive traditionnelle veut que le règne de la femme soit à l'intérieur. Le rôle de l'homme est d'aller au dehors. La femme bâtit la maison privée, l'homme bâtit le monde. Mais la *aggada* dévoile qu'en y regardant de plus près, plus profondément, leur importance est égale. Point d'homme sans femme ni de femme sans homme et leur unité est la perfection authentique. Ce n'est qu'ensemble qu'ils peuvent – et doivent – achever la création du monde en y établissant le règne du Tout-Puissant. Les différences entre eux sont des différences de détail et non de nature.

כח וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ׃

כח וּבָרֵיךְ יָתְהוֹן יְיָ וַאֲמַר לְהוֹן יְיָ פּוּשׁוּ וּסְגוֹ וּמְלוֹ יָת אַרְעָא וּתְקוּפוּ עֲלַהּ וּשְׁלוּטוּ בְּנוּנֵי יַמָּא וּבְעוֹפָא דִּשְׁמַיָּא וּבְכָל חַיְתָא דְּרָחֲשָׁא עַל אַרְעָא׃

28 Elohim les bénit en leur disant : « Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et dominez-la et commandez aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, à tous les animaux qui se meuvent sur la terre. »

Rachi	רש"י
(28) **ET DOMINEZ-LA.** Le mot *vékhivchouha* est écrit sans *vav*, pour t'enseigner que l'homme maîtrise la femme pour qu'elle n'aille pas vagabonder. En outre, ceci t'apprend que l'homme, dont la nature est de conquérir, a l'obligation de perpétuer l'espèce, et non la femme.	(כח) **וכבשה.** חסר וי"ו, ללמדך שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית (בראשית רבה פ"ח, יב), ועוד ללמדך שהאיש שדרכו לכבוש מצווה על פריה ורביה ולא האשה:

Éclaircissement

Selon le *pchat*, le sens littéral ou immédiat, le Créateur s'adresse à l'homme et à la femme pour leur dire : « Fructifiez et multipliez-vous » et, ce faisant, tous deux ensemble, « remplissez la terre et dominez-la ». C'est le commandement par lequel les hommes ont été chargés de développer et d'améliorer la terre que le Créateur leur a donnée. Mais le mot *vékhivch<u>ou</u>ha* est écrit sans le *vav* (le « ou » souligné ici dans la transcription) qui est l'indice du pluriel. Le mot

peut donc se lire comme si le commandement était donné au masculin singulier, disant à l'homme : « domine-la ! ». C'est à cette possibilité de lecture que Rachi s'attache ici[27]. Si le commandement n'est donné qu'à l'homme, qui doit-il dominer ? Rachi donne deux réponses à cette question :

1. La femme. L'homme doit surveiller sa femme afin qu'elle ne s'accoutume pas à sortir de la maison, pour lui éviter de trébucher (voir Rachi sur Genèse XXXIV, 1). Nous apprenons ainsi que la Thora a enjoint à la femme dès l'origine de se consacrer à son époux et qu'elle est interdite à tout autre.
2. La terre. Le commandement de fructifier et de multiplier a pour objectif de conquérir la terre par la population qui s'y installera. L'homme, le mâle, est par nature un conquérant, c'est à lui – et non à la femme – qu'incombe l'obligation de fructifier et se multiplier. Mais il ne peut pas le faire sans elle, et c'est pour cela que la formule du commandement les concerne tous les deux, un détail significatif dans la graphie soulignant toutefois la responsabilité particulière de l'homme à cet égard.

_____ Questionnement _____

Nous apprenons ici le principe selon lequel une femme doit se réserver à un seul homme, alors que l'homme pourrait avoir plusieurs femmes. Nous apprendrons au chapitre suivant que l'état idéal est le couple composé d'un homme et d'une femme. La Thora n'en fait toutefois pas une obligation absolue ; elle dit sa préférence, sans interdire. De nombreuses années s'écouleront avant que les sages n'en viennent à décider que le temps de la monogamie était venu et à interdire en conséquence la polygamie. Cette décision est connue sous le nom de Le *ḥérem* (excommunication) de rabbénou Gerchom.

[27] Voir ci-dessus le commentaire sur le verset 26 à propos des traditions de lecture/écriture.

La raison de l'asymétrie (un seul homme pour une femme/plusieurs femmes pour un homme) tient sans doute à leurs différences morphologiques manifestes qui révèlent des différences intérieures bien plus significatives. Nos maîtres ont dit (Kétoubot 64b) : « le penchant de celui-ci est au dehors, celui de celle-là est au dedans.' Les organes sexuels de l'homme sont apparents alors que ceux de la femme sont internes. L'homme considère la sexualité comme un besoin physique objectif, plutôt que comme quelque chose de plus intime et de plus essentiel. Il peut avoir une relation avec plusieurs femmes sans que sa personnalité profonde y soit investie. Chez la femme, au contraire, chaque relation l'engage de tout son être. Elle ne saurait être intimement reliée à plus d'un homme et lorsque le contraire se produit, cela constitue une trahison de son lien intime avec son mari.

Néanmoins, comme nous l'avons souligné, la situation idéale, celle que la Thora préfère, c'est la relation de couple exclusive, un homme et une femme, l'un pour l'autre, totalement.

כט וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי
לָכֶם אֶת־כָּל־עֵשֶׂב ׀ זֹרֵעַ זָרַע
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וְאֶת־
כָּל־הָעֵץ אֲשֶׁר־בּוֹ פְרִי־עֵץ זֹרֵעַ
זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה׃ ל
וּלְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל־עוֹף
הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל ׀ רוֹמֵשׂ עַל־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת־
כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה וַיְהִי־כֵן׃

כט וַאֲמַר יְיָ הָא יְהַבִית
לְכוֹן יָת כָּל עִסְבָּא דְּבַר
זַרְעֵיהּ מִזְדְּרַע דְּעַל אַפֵּי
כָּל אַרְעָא וְיָת כָּל אִילָנָא
דְּבֵיהּ פֵּירֵי אִילָנָא דְּבַר
זַרְעֵיהּ מִזְדְּרַע לְכוֹן יְהֵי
לְמֵיכַל׃ ל וּלְכָל חַיַּת
אַרְעָא וּלְכָל עוֹפָא דִּשְׁמַיָּא
וּלְכֹל דְּרָחֵישׁ עַל אַרְעָא
דְּבֵיהּ נַפְשָׁא חַיְתָא יָת כָּל
יָרוֹק עִסְבָּא לְמֵיכַל וַהֲוָה
כֵּין׃

29 Elohim dit : « Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui fruit d'arbre et portant de la semence ; ce sera votre nourriture. 30 Et aux animaux sauvages, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui se meut sur la terre et possède une âme vivante, toute verdure végétale sera nourriture. » Et il en fut ainsi.

Rachi	רש"י
(29-30) **SERA NOURRITURE POUR VOUS ET POUR TOUS LES ANIMAUX SAUVAGES.** Hommes et bêtes sont sur le même rang pour ce qui est de la nourriture. Le premier homme et sa femme n'avaient pas le droit de faire mourir une autre créature pour	(כט-ל) **לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ.** השוה להם הכתוב בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם.

Rachi	רש"י
en manger la chair. Mais ils mangeaient tous également l'herbe des champs. Et lorsque viendront les fils de Noé, Il leur permettra la viande, ainsi qu'il est dit : « Comme l'herbe des champs – que j'avais permise au premier homme – je vous donne tout à présent » (Genèse IX, 3).	וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר: "כל רמש אשר הוא חי וגו' כירק עשב - שהתרתי לאדם הראשון - נתתי לכם את כל" (להלן ט, ג). (סנהדרין נ"ט ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique qu'il faut lire les deux versets ensemble, le verset 30 étant la suite directe du verset 29. Dans le premier, le Créateur permet à l'homme de manger les plantes (herbes et fruits) et il en va de même des autres êtres vivants[28]. L'homme, à ce stade, n'a pas la permission de tuer un animal pour manger sa chair[29] le verset n'ayant pas mis la viande à son menu. En cela aussi l'homme est sur un pied d'égalité avec les animaux qui n'ont pas non plus la permission de tuer pour se nourrir. Rachi précise d'ailleurs que cette permission sera donnée à l'homme après le déluge, ainsi qu'Hachem le dit à Noé : « Comme l'herbe des champs Je vous donne tout à présent », c'est-à-dire que vous aurez dorénavant le droit de manger de toute chair animale comme vous aviez le droit de manger des végétaux. Le déluge a modifié le rapport entre les hommes et les animaux.

[28] Voir toutefois Nahmanide qui distingue entre l'homme à qui les fruits sont permis, alors qu'aux animaux n'est permise que l'herbe verte, mais ni les fruits ni les graines.

[29] Peut-être Rachi s'est exprimé ainsi pour laisser entendre qu'il était interdit à l'homme de *tuer* pour manger la chair, mais non de *manger* la chair d'un animal qu'il aurait trouvé déjà mort.

Questionnement

Le premier homme s'est vu imposer de vivre à un très haut niveau et de respecter tous les êtres vivants. Il a reçu l'ordre de ne pas les tuer, même afin d'assurer sa propre survie physique. Se retenir de prendre la vie d'un autre, même d'un être inférieur en valeur, relève d'un très haut niveau de moralité. Mais là justement se situe le problème ; une telle exigence comporte un risque, celui de laisser penser aux hommes que la vie de l'homme ne vaut guère plus que celle de l'animal. L'exigence du plus haut peut entraîner la chute au plus bas et l'homme se ravaler au rang de la bête. Après le déluge, l'attitude change. L'homme est placé explicitement en tête de l'échelle existentielle des êtres vivants et il reçoit en conséquence la permission de manger de leur chair. L'acte consistant à prendre la vie d'un animal afin d'en manger la chair indique clairement qu'il est privé de toute valeur vraie ; sa vie est purement physique, sans dimension significative, contrairement à la vie humaine dotée d'une âme divine. Prendre la vie humaine, c'est détruire quelque chose de significatif et d'essentiel et cela est strictement défendu (comme Hachem le dit à Noé dans les versets suivants).

Se pose alors la question : quel est donc l'état idéal ? le commandement donné au premier homme ou la permission donnée plus tard à Noé et à ses descendants ? Celle-ci se présente d'une part comme une dégradation par rapport à l'état antérieur, mais c'est d'autre part une thèse difficile à soutenir puisque la Thora non plus n'interdira pas la consommation de la viande. Prétendrait-on que le niveau moral exigé des hommes avant la Révélation aurait été supérieur à celui qu'elle impose ? Si l'on considère le développement historique, on constate qu'il y a progrès depuis Adam jusqu'à Noé et aux Patriarches, puis à Israël en Égypte, à Mara pour atteindre finalement l'événement du Sinaï, le niveau le plus élevé[30] ! Sans compter qu'on ne voit pas qu'il y aurait eu une *mitzva* explicite

[30] Voir Maïmonide, « Les Lois régissant les rois », chap. IX, 1.

donnée au premier homme, la Thora ne parlant d'autre interdit que celui de manger du fruit de « l'arbre qui est dans le jardin ».
Ce qui nous amène à dire qu'en vérité, après le déluge, il s'est produit chez l'homme un changement physiologique-biologique. Avant le déluge, le corps humain était constitué d'une matière plus fine. Il était susceptible de vivre et de se développer en ne consommant que des végétaux. Après le déluge, la nature de l'homme a été modifiée : « Elohim a béni Noé et ses fils », c'est-à-dire qu'il leur a donné une nature nouvelle, leur donnant corps ayant besoin de viande pour subsister. Il n'y a pas à demander quel serait pour l'homme le choix idéal, puisque notre état est différend de ce qu'il était avant le déluge.
Il semble bien qu'Hachem ait détérioré l'état de l'homme. Si, auparavant, Il l'a créé doué d'une matière plus subtile, et lui a ordonné de ne pas prendre la vie, Il a maintenant altéré la matière de son corps et le lui a permis. Mais en vérité, voilà qui est extraordinaire : les générations d'avant le déluge se sont conduites de manière perverse et dégénérée ; elles ne tuaient pas seulement les animaux mais aussi les hommes alors que les générations d'après le déluge ont réussi à développer leur civilisation d'une manière moins sauvage. Que nous le voulions ou pas, nous devons dire que l'homme, grâce à sa liberté, a le pouvoir de surmonter tous les obstacles et s'il veut écouter la voix d'Hachem il peut même surmonter les limitations de sa nature grossière, alors que s'il n'accepte pas le joug de la volonté divine, il peut tout abîmer et détruire quelque délicate et raffinée soit sa nature.

לא וַיַּ֤רְא אֱלֹהִים֙ אֶת־כָּל־אֲשֶׁ֣ר
עָשָׂ֔ה וְהִנֵּה־ט֖וֹב מְאֹ֑ד וַיְהִי־עֶ֥רֶב
וַיְהִי־בֹ֖קֶר י֥וֹם הַשִּׁשִּֽׁי׃ פ

לא וַחֲזָא יְיָ יָת כָּל דַּעֲבַד
וְהָא תָּקֵין לַחְדָּ֑א וַהֲוָה
רְמַשׁ וַהֲוָה צְפַר יוֹם
שְׁתִיתָאֵי׃

31 Et Elohim vit tout ce qu'Il avait fait : c'était très bien. Il fut soir et il fut matin, le sixième jour.

Rachi	רש"י
(31) **LE SIXIÈME JOUR.** La lettre *hé* figure à l'achèvement de la Création. Pour nous dire : c'est à la condition qu'Israël accepte d'observer les cinq livres de la Thora. Autre explication : le sixième jour. tout est en suspens dans l'attente du sixième jour : celui du mois de Sivan, destiné à la révélation de la Thora.	(לא) **יום הששי.** הוסיף ה"א בששי בגמר מעשה בראשית, לומר שהתנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם ישראל חמשה חומשי תורה (תנחומא א). דבר אחר "יום הששי", כולם תלוים ועומדים עד יום הששי, הוא ששי בסיון המוכן למתן תורה:

Éclaircissement

Chaque jour de la semaine du commencement est indiqué sans article défini : jour un, jour deuxième, troisième et ainsi de suite, alors qu'ici il est écrit « *le* sixième jour ». La Thora veut donc désigner quelque chose de plus. On aurait pu supposer qu'il s'agirait du jour où l'œuvre du commencement se serait achevée, ce que la Thora signalerait de cette façon. Mais Rachi refuse une telle explication, car au chapitre suivant la Thora dit que c'est au septième et non au sixième jour que « furent achevés les cieux et la terre ». Il est clair que c'est le chabbat qui constitue l'achèvement de l'œuvre, y introduisant la dimension de la sainteté (voir ci-après). Quelle est donc la particularité de ce jour qui lui vaut d'être désigné par l'article défini ?

Rachi propose deux explications qui semblent revenir au même. Ce n'est pas ce sixième jour qui est important, mais un autre, qui surviendra ultérieurement. C'est ce sixième jour encore à venir qui constituera l'achèvement réel de l'œuvre du commencement, car aussi longtemps que la Thora n'a pas été donnée aux hommes, la Création n'est pas encore arrivée à terme. C'est comme si le Créateur avait mis une condition à son œuvre : rendre possible à Israël de recevoir la Thora. Le jour de la Révélation figure allusivement de deux manières : par l'article défini « *le* sixième jour » qui renvoie au 6 du mois de Sivan, et par le fait que cet article défini a en hébreu la valeur « cinq », qui est le nombre des livres de la Thora.

_____ Questionnement _____

Quelle est la différence entre les deux explications – qui semblent dire en fait la même chose – rapportées par Rachi ?
Il faut donc se demander si la création s'est en fait achevée maintenant, étant en quelque sorte en sursis existentiel jusqu'à la Révélation, ou si elle ne s'est achevée qu'au moment de la Révélation elle-même, le 6 du mois de Sivan. Le sens de l'interrogation porte en fait sur la compréhension de la nature de la Thora et de sa place dans le monde. La Thora est-elle un instrument sans lequel l'homme ne pourrait pas remplir son rôle dans le monde, le monde et la Thora étant autonomes, mais la Thora étant nécessaire à la détermination de l'action[31] ? ou bien, la Thora et le respect de ses commandements constituent-ils la finalité de la Création ? Le monde et tout ce qu'il contient ne seraient que la « matière première » permettant aux *mitzvoth* d'avoir le support sur lequel elles auront à s'exercer. Dès lors, aussi longtemps que la Thora n'a pas été donnée, le monde n'est pas achevé et tout est comme en suspens jusqu'au jour dévolu.

[31] On trouve quelque chose d'analogue chez les Tossafistes (Tosfot Yechénim Yoma 85b) qui expliquent la michna du traité des Principes : « l'étude de la Thora est belle accompagnée des « voies terrestres ». Les voies terrestres, au dire des Tossafistes, c'est le travail de civilisation qui est l'essentiel de la fonction de l'homme dans le monde, mais qu'il doit accomplir en harmonie avec les valeurs de la Thora.

ב א וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ
וְכָל־צְבָאָם׃ ב וַיְכַל אֱלֹהִים
בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר
עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה׃

א וְאִשְׁתַּכְלַלוּ שְׁמַיָּא וְאַרְעָא
וְכָל חֵילֵיהוֹן׃ ב וְשֵׁיצִי יְיָ
בְּיוֹמָא שְׁבִיעָאָה עֲבִידְתֵּיהּ
דִּי עֲבַד וְנָח בְּיוֹמָא
שְׁבִיעָאָה מִכָּל עֲבִידְתֵּיהּ
דִּי עֲבָד׃

1 Ainsi furent terminés les cieux et la terre et toute leur armée. 2 Elohim avait terminé au septième jour l'œuvre faite par lui ; et Il se reposa, le septième jour, de toute l'œuvre qu'Il avait faite.

Rachi	רש"י
(2) **ELOHIM AVAIT TERMINÉ AU SEPTIÈME JOUR.** Rabbi Chimeon dit : l'être humain, qui ne connaît pas ses moments et ses instants, doit prendre sur le temps profane pour l'adjoindre au domaine de la sainteté. Mais le Saint-Béni-soit-Il qui connaît Ses moments et Ses instants, y entre avec une précision de l'épaisseur d'un cheveu ; il semblerait donc qu'Il ait achevé son œuvre quand le septième jour était déjà commencé. Autre explication :	(ב) **ויכל אלהים ביום השביעי.** רבי שמעון אומר, בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו צריך להוסיף מחול על הקודש, הקב"ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום. דבר אחר, מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה (בראשית רבה פ"י ט):

Que manquait-il au monde ? Le repos. Le Chabbat est venu, le repos est venu : l'œuvre de la Création a été achevée et menée à bonne fin.

Éclaircissement

La tournure du verset laisse entendre que l'œuvre de la création se serait achevée au septième jour, ce qui est incompatible avec la suite qui dit explicitement qu'« Il se reposa, le septième jour, de toute l'œuvre qu'Il avait faite », ce qui signifie bien qu'Il n'a plus rien fait le septième jour. Rachi résout la contradiction de deux manières :

1. L'œuvre fut achevée le sixième jour et n'a pas empiété sur le septième. Mais elle s'est poursuivie jusqu'au dernier instant du sixième jour et un spectateur aurait pu s'imaginer qu'elle s'était achevée alors que le Chabbat était déjà commencé. Le rapport du Créateur au temps est d'une absolue précision (= de l'épaisseur d'un cheveu), ce qui est inaccessible à l'homme ; la Thora, ici, « a parlé le langage des hommes » et s'est exprimée à la manière du spectateur. Rabbi Chimeon enseigne ici l'obligation, pour les hommes, de « prendre sur le profane pour l'ajouter au domaine de la sainteté » et de cesser le travail pour accueillir le Chabbat un peu en avance afin de ne pas commettre d'erreur sur le temps à cause des limitations humaines.
2. « Le repos » demande aussi à être créé et il le fut au septième jour.

Questionnement

Les deux explications de Rachi sont également difficiles à comprendre.

La première explication soulève la question de la pertinence de la notion de durée à propos de la création. Le Créateur crée par Sa parole : « Il dit et fait » et c'est instantanément que les créatures apparurent à l'être. De plus, pourquoi la Thora devrait nous dire comment les choses seraient apparues au regard subjectif d'un hypothétique spectateur ? Pourquoi ne pas dire tout simplement comment les choses se sont passées en vérité, même si les humains sont incapables de l'absolue précision divine achevant l'œuvre exactement à la fin du sixième jour ?

Quant à la deuxième explication, elle soulève l'objection suivante : le repos est le contraire de l'action. C'est une passivité et elle ne requiert rien d'autre que la cessation de l'activité. De plus, de quelle « fatigue » parlerait-on à propos du Créateur qui Lui rendrait un « repos » nécessaire ?

Élucidation de la première explication :

Selon cette explication, le Créateur n'a rien créé le septième jour, ayant achevé son œuvre à la fin du sixième jour. À partir de là, Il a « fait Chabbat », c'est-à-dire qu'Il a cessé toute intervention visible dans le monde, transmettant à l'homme la capacité d'y agir. Les jours du commencement appartenaient à Lui seul et désormais l'action dans le monde appartiendra à l'homme. C'est pour cela qu'il n'est pas dit dans la Thora : « il fut soir il fut matin, jour septième » car après le septième jour, on ne revient pas au premier ; on poursuit ce même jour – le même état des choses où le Créateur n'intervient plus en tant que tel, ayant remis à l'homme la responsabilité de poursuivre l'œuvre[32]. La fin du sixième jour est la limite claire entre les six jours de l'œuvre du commencement et le septième jour. La Thora a toutefois écrit de manière à laisser entendre que l'œuvre s'est poursuivie au septième jour pour nous enseigner la nécessité de prendre sur le profane pour le rajouter au saint ; bien que Lui ait décidé de cesser son activité dans le monde et d'y donner liberté d'action à l'homme, celui-ci doit en quelque sorte « attirer » le Créateur dans le monde et ne pas le laisser vide de Sa présence.

Élucidation de la deuxième explication :

Parler de « création du repos » revient à dire qu'il y a une répartition des temps dans le monde : Le temps de la réalisation des choses matérielles n'est pas le temps de la réalisation des choses spirituelles. Le septième jour a été créé pour l'homme. Le Créateur a imprimé dans l'infrastructure de la création le cycle hebdomadaire de sept jours dont six sont consacrés au travail et le septième est réservé au repos. Le besoin pour l'homme de se dégager de ses préoccupations

[32] Enseignement reçu du rav Yéhouda Askénazi (Manitou) זצ"ל.

matérielles pour se sanctifier par une tâche spirituelle. Ce cycle hebdomadaire existe chez tous les peuples et n'est pas spécifique à Israël[33]. La tentative de modifier cet état de fait lors de la Révolution française et d'instituer un cycle de dix jours a échoué. C'est une preuve de plus du fait que le septième jour a été créé comme jour de repos pour l'homme et que, par conséquent, le cycle hebdomadaire procède lui-même de la Création.

[33] Voir à ce sujet *Le Kouzari*, livre premier, §§ 55-58 (page 15 aux éditions Verdier).

ג וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת׃ פ

ג וּבָרִיךְ יְיָ יָת יוֹמָא שְׁבִיעָאָה וְקַדִּישׁ יָתֵיהּ אֲרֵי בֵיהּ נָח מִכָּל עֲבִידְתֵּיהּ דִּי בְרָא יְיָ לְמֶעֱבַד׃

3 Elohim bénit le septième jour et le proclama saint, parce qu'en ce jour Il se reposa de l'œuvre que Elohim avait créée pour l'achever.

Rachi	רש"י
(3) **IL LE BÉNIT ET IL LE SANCTIFIA.** Il le bénit par la manne. Tous les jours de la semaine, il n'en tombait qu'une mesure par tête, et le sixième jour, une mesure double. Et Il le sanctifia par la manne : le jour du Chabbat, il n'en tombait pas du tout. Le verset est écrit au titre de l'avenir.	(ג) **ויברך ויקדש.** ברכו במן, שכל ימות השבת היה יורד להם עומר לגלגלת ובששי לחם משנה, וקידשו במן, שלא ירד בו מן כלל. והמקרא כתוב על שם העתיד:

Éclaircissement

Ces deux expressions sont incompréhensibles. Nous savons déjà que le Créateur a béni Ses créatures (ci-dessus, chap. I, versets 22 et 28). Mais que peut signifier « bénir un jour » ? Ou « le sanctifier » ? À noter, d'ailleurs, qu'on ne trouve rien par la suite qui indique que ce jour serait différent des autres. Enfin, « bénédiction » et « sanctification » sont des concepts opposés : le premier dénote l'abondance et la jouissance en ce monde, tandis que le second dénote restriction et limitation. Comment peuvent-ils s'appliquer ensemble à la même réalité ?

Rachi explique que « le verset est écrit au titre de l'avenir. » Ce jour ne diffère effectivement en rien des autres, jusqu'après la sortie d'Égypte. Mais lorsque la manne a commencé à tomber du ciel, le commandement du Chabbat a fait son apparition : « six jours, vous la récolterez et le septième jour, il n'en tombera pas ». Là se manifeste la bénédiction de ce jour : le sixième jour, il tombait une double ration de manne ; tout ce qui était nécessaire pour le septième jour était déjà présent et prêt à l'usage à l'entrée du Chabbat sans qu'il soit nécessaire de rien faire. Et sa sanctification : point de manne le septième jour, en conséquence de l'interdiction d'y faire aucun travail et du fait que l'activité humaine y est fort restreinte. Ce jour comporte donc bénédiction et sanctification et il n'y a pas de contradiction.

_____ Questionnement _____

Nous apprenons ici deux principes importants :

1. la spécificité du Chabbat, sa bénédiction et sa sanctification se manifesteront avec l'apparition d'Israël dans le monde. Le peuple d'Israël est le peuple de Dieu et c'est à lui que conviennent la sainteté du Chabbat ainsi que sa bénédiction. Les autres peuples ne sauraient que faire de ce repos et n'en feraient rien de plus qu'un jour de loisirs sans en découvrir la sainteté ; il est préférable pour eux que tous les jours de la semaine soient des jours de travail.
2. Le lien entre sainteté et bénédiction : à première vue, il semblerait que la sainteté soit absente partout où il y a bénédiction et abondance. L'homme est occupé à satisfaire ses appétits et cherche à jouir autant que possible de cette abondance ; il n'est pas disponible pour les choses de la sainteté. À l'inverse, là où il y a sainteté, il a renoncement et privation, voire mortification. On s'abstient des jouissances corporelles. Un homme « saint » est un ascète qui se tient à l'écart de tous les plaisirs de ce monde ; il ne cède à aucun des désirs de son cœur. Mais cela, c'est en dehors du monde de la Thora. Pour la Thora, en vérité, non seulement ces deux domaines ne sont pas antagonistes, mais ils s'interpénètrent

et sont quasi impossibles l'un sans l'autre. Quelqu'un qui ne fait que poursuivre ses plaisirs finit par ne plus en jouir ; non par châtiment, mais parce que telle est la nature des choses. L'Ecclésiaste (v, 9) a déjà dit : « qui aime l'argent ne s'en rassasiera pas » et on connaît bien le dicton populaire qui affirme qu'on est toujours plus pauvre de ce qu'on n'a pas que riche de ce qu'on a. Le plaisir finit toujours par s'émousser ; on se lasse de ce qu'on possède et on est condamné à chercher encore et encore de nouvelles sources de plaisir dont on se lassera aussi. Quant à ceux qui veulent se sanctifier jusqu'au renoncement absolu des plaisirs de ce monde, ils finissent par tomber pour la plupart dans les filets de la faute. En effet, l'homme est composé d'une âme divine et d'un corps terrestre ; vouloir faire l'ange et ignorer les exigences matérielles peut conduire à une grande déchéance spirituelle, par révolte du corps contre une sainteté qui est contraire à sa nature. La voie authentique menant à la sainteté passe par une jouissance mesurée des plaisirs nécessaires au corps ainsi que l'enjoint la Thora. On se sanctifie ainsi de la meilleure manière, également content et rassasié physiquement et spirituellement.

Le chabbat est le modèle de l'harmonisation de la vie de sainteté avec les plaisirs du monde. En ce jour, l'homme se sanctifie, ne travaille pas et consacre ses pensées aux choses de l'esprit – prière et étude de la Thora. Mais la Thora lui ordonne aussi de se faire plaisir, de consommer des mets dignes des rois, de prendre du repos et de s'unir à son épouse. La table du chabbat d'une maison juive témoigne de la possibilité d'harmoniser le spirituel et le matériel, les chants du chabbat et les pensées de Thora s'y mêlent au boire et au manger. Boire et manger sans sainteté sont sans valeur, rien de plus que conduite animale dont on finit par ne plus jouir comme on devrait. Mais d'autre part, il est difficile de réunir toute la famille pour chanter des chants de chabbat, dire et écouter des pensées de Thora, sans accompagner tout cela de la dégustation de bons petits plats…

Rachi	רש"י
QU'ELOHIM AVAIT CRÉÉE POUR L'ACHEVER. L'œuvre qui aurait dû être faite le Chabbat, Il l'a faite le sixième jour, faisant ce jour-là œuvre double, comme cela est explicite dans le Midrach Béréchit Rabba.	**אשר ברא א-להים לעשות.** המלאכה שהיתה ראויה לעשות בשבת כפל ועשאה בששי, כמו שמפורש בבראשית רבה (פי"א, י):

_____ Éclaircissement _____

L'expression « parce qu'en ce jour Il se reposa de l'œuvre qu'Elohim **avait créée pour l'achever** » est difficile à comprendre. Si cela signifie qu'Il a cessé d'agir ayant achevé toute son œuvre, il aurait fallu dire « qu'Il avait créée et achevée », puisqu'Il n'a plus rien fait durant le chabbat. Rachi explique que l'intention du verset est de dire qu'un certain travail aurait dû être fait le chabbat même, mais qu'Il l'a anticipé, l'a effectué le sixième jour et « s'est reposé » le septième jour du travail qu'Il aurait dû faire en ce jour-là.

_____ Questionnement _____

Les propos de Rachi impliquent un fait extraordinaire ! Une chose fut créée au sixième jour qui aurait dû être créée durant le Chabbat. Quelle est donc cette chose ? Étant donné que, le sixième jour, furent créés les animaux et l'homme – on ne peut éviter de conclure que c'est l'homme qui aurait dû être créé le Chabbat, mais que sa création fut avancée au sixième jour.

L'homme étant composé de matière et d'une âme divine, il a des attaches aussi bien avec le monde physique qu'avec le monde de la sainteté. Il y aurait eu pour ainsi dire une certaine hésitation quant au jour où il fallait le créer. Ce fut donc le sixième jour, mais de par son essence, c'est au septième jour qu'il appartient.

שני ד אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם
וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יי
אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם:

ד אִלֵּין תּוֹלְדָת שְׁמַיָּא
וְאַרְעָא כַּד אִתְבְּרִיאוּ
בְּיוֹמָא דַּעֲבַד יְיָ אֱלֹהִים
אַרְעָא וּשְׁמַיָּא:

4 Telles sont les origines du ciel et de la terre, tels qu'ils furent créés, au jour où Hachem-Elohim fit terre et ciel.

Rachi	רש"י
(4) **TELLES.** Celles exposées ci-dessus.	(ד) **אלה.** האמורים למעלה:

Éclaircissement

Il y aurait ici le commencement d'un nouveau sujet qui devrait être étudié pour lui-même. Ceci pose problème, car ce chapitre décrit la création d'une manière qui semble différente de celle exposée au premier chapitre. Cela a d'ailleurs conduit les tenants de la critique biblique à prétendre qu'il y aurait là deux récits contradictoires. Rachi intervient et nous évite de commettre une telle erreur : la Thora poursuit le récit de ce qui a précédé, précisant et détaillant ce qui a été dit au premier chapitre de manière plus générale.

Rachi	רש"י
ORIGINES DES CIEUX ET DE LA TERRE LORSQU'ILS FURENT CRÉÉS LE JOUR OÙ HACHEM ELOHIM FIT. Ce qui t'apprend bien que tout avait été créé dès le premier jour. Autre explication : tels qu'ils furent créés *(béhibaream = behé béraam)*, c'est	**תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה'.** למדך שכולם נבראו ביום ראשון. דבר אחר, בהבראם, בה' בראם, שנאמר: "בי-ה ה' צור עולמים" (ישעיה כו, ד), בשתי אותיות הללו של

Rachi	רש"י
avec la lettre *hé* qu'Il les a créés. Ainsi qu'il est dit (Isaïe XXVI, 4) : « par *YaH (Yod-Hé)* Hachem est formateur des mondes ». C'est avec ces deux lettres de Son Nom que Dieu a créé les deux mondes. Et ici on nous apprend que ce monde-ci a été créé avec la lettre *hé*. Le *hé* (ה) est ouvert en bas : (allusion au fait que de même que le *hé* est ouvert par le bas, le monde est ouvert à ceux qui se repentent. Le monde qui vient a été créé par le *yod* pour dire que les justes sont infimes de même que le *yod* est la plus petite des lettres) allusion au fait que les hommes descendent vers la mort. Ou encore : les « méchants » finiront tous par tomber : de tous côtés la lettre est fermée, il n'y a pas de salut pour eux.	השם יצר שני עולמים, ולמדך כאן שהעולם הזה נברא בה"א (רמז כמו שה"א פתוחה למטה, כך העולם פתוח לשבים בתשובה. ועולם הבא נברא ביו"ד לומר שצדיקים שבאותו זמן מועטים כמו י' שהיא קטנה באותיות) רמז שירדו הרשעים למטה לראות שחת כה"א זאת שסתומה מכל צדדים ופתוחה למטה לרדת דרך שם:

Éclaircissement

Que vient nous enseigner ce verset ? S'il vient introduire le passage à venir, il eut suffi de dire « Telles sont les origines du ciel et de la terre » et de continuer par le verset suivant. Rachi donne deux explications :

1. La Thora dit ici explicitement ce que Rachi a souligné à plusieurs reprises tout au long du premier chapitre, à savoir que tout avait été immédiatement créé le premier jour.

2. La Thora veut nous enseigner que ce monde a été créé par la lettre *hé* (qui pour cette raison est écrite plus petite que les autres dans le mot *bé*$_h$*ibaream*, comme s'il était écrit *béhé béraam*, « par *hé* Il les créa »). La lettre *hé* a ceci de particulier qu'elle est fermée de trois côtés et ouverte en sa partie inférieure, ce pourquoi elle représente ce

monde-ci, qu'on appelle le monde d'en bas, qui risque d'entraîner l'homme vers le bas. Mais ce monde n'a pas été créé par la lettre *ḥeth* qui, elle aussi, est ouverte par en bas, car même dans ce monde il y a la possibilité de s'élever et de regarder vers le haut : le *hé* comporte comme une fenêtre vers le haut [ה] alors que le *ḥeth* est complètement fermé sur ses trois côtés [ח]. Le monde qui vient a été créé par la lettre yod qui est la plus petite de toutes les lettres, comme un simple point sans dimensions pointant vers le haut, car du point de vue de ce monde matériel, la spiritualité du monde qui vient est cachée et n'occupe aucune place.

Questionnement

Que signifient vraiment ces deux explications ?
Pour la première, le monde a été créé d'un seul coup au premier instant. La création est une et toutes ses parties sont liées ensemble. Tout existe et subsiste par une même force et une harmonie merveilleuse règne entre toutes les composantes. Cette idée d'unité de la création (monisme) va de pair avec la foi en un Dieu Un (monothéisme). Cette foi que la Thora a dévoilée au monde et qu'Abraham a redécouverte pour son propre compte transforme le monde entier en une seule entité mue par une force unique. À la différence d'autres croyances qui ont soutenu que plusieurs forces agissaient dans le monde. Cette foi implique aussi nécessairement que le monde a une finalité et que toutes ses parties agissent dans le même sens. Il n'y a pas une espèce d'assemblage disparate de créatures diverses sans lien entre elles, chacune allant son chemin divergent ; la création tout entière fonctionne à l'unisson.
La deuxième explication, après que la première a souligné l'harmonie régnant dans la création, évoque le danger d'une rupture entre la créature et le Créateur. Nous avons expliqué ci-dessus que le processus de la création avait impliqué un « retrait » du Créateur pour faire place à la liberté de la créature (c'est à cela que fait allusion la partie supérieure de la lettre *hé* qui forme comme un rideau séparant le monde d'en bas du monde d'en haut). L'octroi de la

liberté d'action comporte un danger pour l'homme qui peut donc ne suivre que son mauvais instinct et ses désirs et tomber de plus en plus bas (ce qu'indique l'ouverture du *hé* vers le bas). Il ne chercherait pas à s'élever et à regarder vers le haut (ce à quoi fait allusion l'ouverture sur le jambage du côté gauche de la lettre). Sans doute y a-t-il un rideau qui sépare entre le haut et le bas, mais il y a aussi une ouverture et tout n'est pas complètement bouché (comme c'est le cas de la lettre *heth*). Une terrestrialité sans spiritualité entraînerait une déchéance sans frein.
La raison pour laquelle la terre précède le ciel dans la deuxième partie du verset devient alors claire : la terre attire l'homme plus que la spiritualité, d'où le risque de la chute.

ה וְכֹ֣ל ׀ שִׂ֣יחַ הַשָּׂדֶ֗ה טֶ֤רֶם יִהְיֶ֣ה
בָאָ֔רֶץ וְכָל־עֵ֥שֶׂב הַשָּׂדֶ֖ה טֶ֣רֶם
יִצְמָ֑ח כִּי֩ לֹ֨א הִמְטִ֜יר יְיָ֤ אֱלֹהִים֙
עַל־הָאָ֔רֶץ וְאָדָ֣ם אַ֔יִן לַעֲבֹ֖ד
אֶת־הָאֲדָמָֽה׃

ה וְכֹל אִילָנֵי חַקְלָא עַד לָא
הֲווֹ בְּאַרְעָא וְכָל עִסְבָּא
דְּחַקְלָא עַד לָא צְמַח אֲרֵי
לָא אַחֵית יְיָ אֱלֹהִים מִטְרָא
עַל אַרְעָא וַאֲנָשׁ לֵית
לְמִפְלַח יָת אֲדַמְתָּא׃

5 Aucune pousse des champs n’avait paru sur la terre, et aucune herbe des champs n’avait germé, car Hachem-Elohim n’avait pas fait pleuvoir sur la terre, et d’homme, il n’y en avait point pour cultiver la terre.

Rachi	רש"י
(5) **N’AVAIT PARU SUR LA TERRE.** Toujours dans l’Écriture le mot *térem* signifie « pas encore » et non pas « avant ». C’est un adverbe qu’on ne peut conjuguer. Notre texte en est la preuve. Et aussi (Chemoth IX, 30) : « Vous ne craignez pas encore » Explique de même ici : « n’était pas encore sur la terre » à la fin de l’œuvre de la Création, le sixième jour, avant que l’homme lui-même ait été créé.	(ה) **טרם יהיה בארץ.** כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא, ואינו לשון קודם, ואינו נפעל לומר הטרים כאשר יאמר הקדים, וזה מוכיח, ועוד אחר "כי טרם תיראון" (שמות ט, ל), עדיין לא תיראון. ואף זה תפרש: עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת העולם בששי קודם שנברא אדם:

Éclaircissement

Que signifie le mot hébreu *térem* ? De nombreux versets permettent de le traduire de deux manières différentes – comme nous le verrons plus loin – mais notre verset prouve que le mot n’a en réalité qu’un

seul sens qui ne laisse pas de place à une autre signification, ce qui permet à Rachi d'écrire : « Notre texte en est la preuve. »
1. Le mot peut être entendu comme signifiant « avant », une chose se produisant avant une autre. Le mot organise l'ordre des événements.
2. Il peut être entendu comme signifiant « pas encore » ; il signifie qu'une chose se produit, alors qu'une autre chose ne s'est pas encore produite. Le mot n'indique pas une succession d'événements mais *souligne* que le deuxième ne s'est pas encore produit.
De nombreux versets de la Thora permettraient de traduire le mot selon la première ou la seconde explication, ce que nous illustrerons par deux exemples :
« Ils n'étaient pas encore couchés que les gens de la ville, les gens de Sodome s'attroupèrent devant la maison » (Genèse XIX, 4).
« Afin que je te bénisse avant de mourir » (Genèse XXVII, 4).
Le premier verset pourrait se formuler ainsi : les gens de Sodome s'attroupèrent avant qu'ils (les anges) ne soient couchés. Le deuxième verset laisse aussi entendre que la bénédiction précèderait la mort.
Ce qui trancherait entre les deux explications procèderait d'un cas où il n'y aurait pas deux événements mais un seul, ce qui rendrait inutile – parce qu'impossible – d'envisager leur ordre d'apparition. C'est la preuve que Rachi tire de notre verset. La Thora décrit ici une situation où la création s'est achevée, mais les plantes n'ont pas encore fait leur apparition sur la surface de la terre. Ce qui prouve bien que le mot *térem* signifie « pas encore ». Si pourtant quelqu'un voulait prétendre que le verset pourrait être compris comme signifiant que la création a précédé la germination et que *térem* pourrait être traduit par « avant », il lui faudrait se mesurer à la preuve apportée par Rachi d'un autre verset, où Moïse dit à Pharaon (Chemoth IX, 30) : « je sais que toi et tes serviteurs ne craignez pas encore Hachem ». Il n'est pas possible de traduire autrement car il est possible qu'ils ne craindront jamais Hachem.
Les gens de Sodome se sont attroupés autour de la maison, empêchant de ce fait ses occupants de se coucher, et ce probablement toute la nuit ; le deuxième événement de la série (se coucher) ne s'est

donc pas produit et il n'y a donc pas relation d'antériorité entre l'attroupement et le coucher.
Isaac ne dit pas : « je veux te bénir, puis mourir ». Il veut bénir tant qu'il en a la possibilité, sans vouloir du tout que le deuxième événement se produise.

Rachi	רש"י
AUCUNE HERBE DES CHAMPS N'AVAIT GERMÉ. N'avait encore poussé. Et s'il est écrit au troisième jour : « La terre produisit », les plantes n'en étaient pas moins restées à fleur de terre jusqu'au sixième jour.	**וכל עשב השדה טרם יצמח.** עדיין לא צמח, ובשלישי שכתוב "ותוצא הארץ" (לעיל א, יב), על פתח הקרקע עמדו עד יום ששי (חולין ס' ע"ב):

_____ Éclaircissement _____

La difficulté soulevée par le verset est évidente : comment est-il possible de dire qu'après toute l'œuvre du commencement rien encore n'avait poussé à la surface de la terre ? La Thora elle-même n'a-t-elle pas dit que « la terre fit sortir herbages … et arbres porteurs de fruits » ? Rachi explique que la création des végétaux s'est faite par étapes. La première fut celle de la création en général, où tout fut créé simultanément (voir ci-dessus, verset 2). La deuxième étape fut celle du troisième jour, où les végétaux ont été distingués des autres êtres créés et où leur fonction a été définie. La troisième étape, celle de la réalisation concrète au cours de laquelle ils ont effectivement poussé, ne s'est produite qu'au terme du processus, ainsi que Rachi l'expliquera dans son commentaire suivant.

_____ Questionnement _____

Rachi enseigne ici un principe fondamental concernant tout le processus de la création, qui nous permettra d'expliquer plusieurs points qui seraient autrement fort obscurs.

La répartition de la création en six jours est incompréhensible. **D'abord**, le Créateur a pouvoir de tout créer d'un coup et n'a besoin d'aucune durée à cette fin. D'ailleurs, la notion de temps et de durée est sans pertinence par rapport à Lui. Il n'a de validité que dans le monde physique. **Ensuite**, on sait bien que la notion de « jour » et des parties de la journée n'ont de sens pour nous que par rapport aux mouvements des astres. Si ceux-ci n'ont été définis qu'au quatrième jour et n'ont commencé à fonctionner qu'au terme du processus de la création (car il n'y a pas de différence à ce sujet entre les plantes et le soleil ou la lune), comment la Thora a-t-elle compté les soirs et les matins des premiers jours ?

D'après l'enseignement de Rachi ici, nous pouvons comprendre qu'en vérité, tout a été créé au premier instant du monde et toutes les parties de la Création sont liées entre elles en une merveilleuse unité. Par ailleurs, la Thora décrit chaque jour la création d'êtres nouveaux ; cela signifie que chaque élément de la création possède une fonction spécifiquement définie. La répartition en jours souligne le fait qu'il existe des manières d'être distinctes les unes des autres. Le « tout ensemble » comporte certes la dimension de l'harmonie unifiante, mais aussi celle du « fourre-tout » désordonné et brouillon. Chaque jour, une des manières d'être a été séparée des autres, tirée de l'anonymat collectif et établie au poste qui lui a été assigné. Ce stade est désigné par la Thora par l'expression « ce fut soir, ce fut matin ». Il y a d'abord un état de confusion (« soir ») où tout est mélangé, (ce qui est la signification première du mot *erev*) suivi d'un temps où certaines choses sont distinguées des autres (*boqer*, qui signifie précisément « différenciation »).

La création possède donc d'une part une dimension unitaire et d'autre part chacune de ses parties se distingue et se différencie des autres par la fonction qui lui est impartie. Leur finalité d'ensemble est une et elles s'harmonisent merveilleusement les unes avec les autres pour mener le monde à son achèvement ultime. Il existe là une analogie avec l'identité d'Israël : c'est d'une part « un peuple *un* sur la terre » et sa fonction générale est une, mais ce peuple est d'autre part

constitué de tribus ayant chacune sa fonction spécifique et ce n'est que leur collaboration qui permet de réaliser le but collectif.
Nous pouvons maintenant comprendre l'enseignement de la première michna du cinquième chapitre du traité des Pères : « le monde a été créé en dix propositions. Qu'est-ce que cela nous enseigne ? n'aurait-il pu être créé en une seule proposition ? Mais c'est pour faire s'acquitter les méchants qui détruisent le monde créé en dix propositions et pour donner un bon salaire aux justes qui maintiennent le monde créé en dix propositions. » Autrement dit, sache que le monde est constitué de diverses parties qui forment un tout et le moindre détail participe de l'harmonie de l'ensemble. Chaque action bonne (*mitzva*) contribue au maintien du monde et fait de toi un associé du Créateur. Et au contraire, chaque action mauvaise détruit le monde.

Rachi	רש"י
CAR IL N'AVAIT PAS FAIT PLEUVOIR. Pour quelle raison ? C'est parce qu'il n'y avait point d'homme pour cultiver la terre et pour apprécier le bienfait de la pluie. Lorsque l'homme fut venu et qu'il sut que les pluies sont nécessaires au monde, il pria à leur sujet, elles tombèrent et les arbres et les plantes ont poussé.	**כי לא המטיר.** ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים (חולין שם):

_____ Éclaircissement _____

Quelques mots d'introduction sont ici nécessaires à la compréhension du verset. La Thora, ici, a changé de ton. Jusqu'à présent, le Créateur a agi seul, sans interférence. Maintenant, un « blocage » se produit. Les plantes ne poussent pas, par manque de pluie. Sans elle, pas de vie possible. Ce verset marque en fait le *point de passage* entre le

monde du Créateur et le monde qui fonctionnera dorénavant selon les lois de la nature.
Rachi explique que la deuxième partie du verset explicite sa première partie. Pourquoi les plantes ne poussent pas et n'y a-t-il pas de pluie ? car « d'homme, point pour cultiver la terre ». Les plantes ont certes été créées pour l'homme, mais s'il en jouit sans limite, il en viendra à se prendre pour le maître du monde. C'est pourquoi Hachem a décrété que le monde ne fonctionnerait selon les lois de la nature qu'au bénéfice de la prière de l'homme, reconnaissant ainsi sa dépendance à l'égard de la Providence divine. Ce n'est qu'ainsi que le monde pourra subsister.

_____ Questionnement _____

Au premier chapitre, nous avons vu que la nature de la création est l'occultation de la lumière divine. Rachi nous apprend ici que le rôle de l'homme est de la dévoiler. La pluie tombe certes aussi bien sur celui qui prie que sur celui qui ne prie pas et tous en profitent, mais celui qui en profite après avoir prié dévoile la lumière divine dans le monde, alors que l'autre vit dans des ténèbres spirituelles qui lui cachent l'existence même de la lumière[34].

Rachi	רש"י
HACHEM-ELOHIM. Hachem, c'est Son Nom. Elohim *signifie* qu'Il est juge et maître de tout. Et c'est le sens qu'il faudra donner chaque fois que la Thora emploiera ces deux termes suivant le sens littéral : Hachem qui est Elohim.	**ה' א-להים.** ה' הוא שמו, א-להים שהוא שופט ושליט על כל, וכן פירוש זה בכל מקום לפי פשוטו, ה' שהוא א-להים:

[34] Voir à ce sujet Zacharie XIV, 17.

Éclaircissement

Le radical *El* du nom Elohim signifie « force ». Le nom Elohim désigne la puissance divine, Dieu comme maître du monde et comme juge. Le terme n'est d'ailleurs pas réservé au domaine divin. La Thora s'en sert aussi pour désigner des hommes détenteurs de pouvoirs : les juges, comme dans le verset (Chemoth XXII, 27[35]) « n'outrage pas l'autorité suprême et ne maudis pas le chef de ton peuple », ou des personnages importants, comme les « fils d'Elohim » (ci-après VI, 2). Même les idoles sont ainsi nommées (par exemple Chemoth XX, 3). Toutefois, pour l'essentiel, ce nom désigne bien Dieu. Le verset souligne ici que, bien que le nom Elohim puisse désigner d'autres instances, Hachem (le Tétragramme) est bien le maître suprême.
Ce Nom très saint de quatre lettres implique des notions fondamentales quant à la manifestation du divin dans le monde. Il recèle la notion de la pérennité du Créateur et celle de son indépendance par rapport à la durée[36]. Au début de la paracha (ci-dessus I, 1), Rachi nous a appris que ce nom contient l'attribut de miséricorde, tandis que le nom Elohim exprime l'attribut de la rigueur. La combinaison des deux noms nous apprend que le Maître des maîtres, Celui dont la puissance est sans limitation, est Lui-même patient et miséricordieux.

Questionnement

Il est remarquable que Rachi n'ait pas expliqué cette expression au verset 4 où elle apparaît pour la première fois et ait attendu pour ce faire sa répétition au verset 5. Il est possible que, ayant cité ce verset dans son commentaire sur le premier verset de la paracha comme désignant l'association de l'attribut de miséricorde à l'attribut de rigueur, il ne pouvait plus l'expliquer ici selon le sens littéral.

---

[35] Traduction de la Bible du Rabbinat français.
[36] Les quatre lettres Yod, Hé, Vav et Hé déclinent par leurs diverses combinaisons les « temps » de la conjugaison du verbe « être » au passé, au présent et au futur ; *haya*, *hové* et *yihyé*.

Les deux explications semblent d'ailleurs se contredire. Si chaque nom exprime un autre attribut, et que la combinaison « Hachem-Elohim » signifie l'association de l'attribut de miséricorde à l'attribut de rigueur, comme expliquer qu'Hachem, c'est Lui-même Elohim ? Rachi écrit encore que le monde aurait dû être fondé sur l'attribut de rigueur et que ce n'est que parce qu'il s'est avéré qu'il ne pourrait pas subsister que le Créateur lui a associé l'attribut de miséricorde auquel il a donné la préséance. Or, ici, ce nom de miséricorde apparaît comme étant bien Le Nom par excellence, comme le Nom propre de Dieu. Quel est donc le mode de manifestation privilégié de Dieu dans son monde, celui de la rigueur qu'évoque le nom Elohim ou celui de la miséricorde qu'exprime le Tétragramme ?

Un verset des Psaumes atteste que la création est le produit de miséricorde divine, « le monde est construit sur la charité » (LXXXIII, 3). Dieu n'a besoin de rien et la création est un acte de charité ; l'objectif du Créateur est le bien de ses créatures, auxquelles Il souhaite octroyer vie et abondance. Cette générosité divine s'étend jusqu'à permettre à l'homme de mériter par son effort et par la responsabilité de ses actes décidés en toute liberté, ce que le Créateur souhaite lui donner. Il devra certes rendre compte de ses actes devant le Juge incorruptible qui sonde les reins et les cœurs, mais grâce à cela, il ne sera pas comme l'animal qui vit sans conscience de soi et sans autre but que de subsister, dont l'existence ne rajoute ni ne retranche rien au monde qu'il ne participe pas à amender[37]. Dieu dans sa miséricorde a créé un monde régi par la rigueur et, pour qu'il puisse subsister, Il y a associé la miséricorde. Le monde est créé par la miséricorde et le Saint béni soit-Il le régit par l'association de la l'attribut de rigueur et l'attribut de miséricorde.

[37] Voir à ce sujet le *Derekh Hachem* de rabbi Moche Hayyim Luzzatto, 1ère partie, chapitre 2.

ו וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי הָאֲדָמָה׃

ו וַעֲנָנָא הֲוָה סָלֵיק מִן אַרְעָא וּמַשְׁקֵי יָת כָּל אַפֵּי אֲדַמְתָּא׃

6 Et une vapeur s'élèvera de la terre, et humectera toute la surface du sol.

Rachi	רש"י
(6) **ET UNE VAPEUR S'ÉLÈVERA.** En vue de la création de l'homme, Il fit monter l'abîme et arrosa les nuées, pour mouiller la poussière et l'homme fut créé à la manière du boulanger qui verse de l'eau et ensuite pétrit la pâte. De même ici : « Il arrosa », et ensuite « Il forma ».	(ו) **ואד יעלה.** לענין בריאתו של אדם, העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם, כגבל זה שנותן מים ואחר כך לש את העיסה, אף כאן "והשקה" ואחר כך "וייצר":

Éclaircissement

De nombreux commentateurs ont expliqué ce verset comme faisant directement suite au précédent. Certains, comme Sforno et Ibn Ezra, ont soutenu qu'il n'y avait certes pas de pluie, mais qu'il y avait quand même une certaine forme d'arrosage, du fait d'une vapeur qui montait de la terre par l'effet de la chaleur solaire.

Telle n'est pas l'orientation du commentaire de Rachi. Il a déjà expliqué le verset précédent en en appelant à la prière de l'homme pour rendre possible la subsistance du monde. Or, ce n'est qu'au verset prochain que l'homme sera créé. Rachi explique donc que la description de cette vapeur qui monte de la terre est une préparation à la création de l'homme. Il ne s'agit pas d'une suite du verset précédent mais d'une préface au verset suivant. Dans ces deux versets, c'est de la création de l'homme qu'il s'agit. D'abord, formation du corps ; ensuite l'âme divine y sera insufflée. Pour former le corps de l'homme, le Créateur fait monter l'eau de l'abîme

qui s'évaporera en nuages (« Il fit monter l'abîme et arrosa les nuées »). Ces nuages ont arrosé la terre et la glèbe imbibée d'eau forma comme une pâte de laquelle le Créateur forma le corps de l'homme. Rachi compare cela au travail du boulanger qui mélange eau et farine pour obtenir la pâte du pain.

Questionnement

Il ressort de ce commentaire de Rachi que même le corps de l'homme n'est pas purement matériel et terrestre. Il comporte un principe qui va du plus profond de la terre (l'abîme) au plus haut du ciel (les nuages). Ces eaux qui s'évaporent comportent une délicatesse, une finesse qui les distingue de la grossièreté de la matière brute. Le corps de l'homme est lui-même déjà prêt à s'accorder à la spiritualité qui viendra l'habiter et achever de le purifier.

ז וַיִּיצֶר יְיָ אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃

ז וּבְרָא יְיָ אֱלֹהִים יָת אָדָם עַפְרָא מִן אַרְעָא וּנְפַח בְּאַפּוֹהִי נִשְׁמְתָא דְּחַיֵּי וַהֲוָת בְּאָדָם לְרוּחַ מְמַלְלָא׃

7 Hachem-Elohim forma l'homme, poussière prise du sol, insuffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante.

Rachi	רש"י
(7) **Il forma (le mot est écrit avec deux yod).** Deux formations, une pour ce monde-ci, une pour la résurrection des morts. Mais pour la bête qui n'est pas concernée par le jugement, le mot « forma » n'est pas écrit avec deux *yod* (verset 19).	(ז) **וייצר.** שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים, אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירתה שני יו"דין (בראשית רבה פי"ד ה):

Éclaircissement

Du point de vue grammatical, ce mot aurait pu être écrit avec un seul *yod*, comme ce sera le cas plus loin au verset 19.[38] Pourquoi la Thora l'a-t-elle donc écrit avec deux *yod* ? Rachi explique qu'en l'écrivant ainsi la Thora souligne la différence entre la création de l'homme et celle des animaux. L'âme vivante insufflée dans les narines de l'homme le distingue de toutes les autres créatures. Elle lui donne sa personnalité et son caractère et, grâce à elle, il peut agir dans le monde librement selon sa volonté. C'est pour cela aussi qu'il aura à

[38] Il n'y a pas lieu de procéder à des inférences à partir d'autres verbes tels que *vayiven* ou *vayifen*, également écrits avec un seul *yod* à l'initiale, car dans le mot *vayitzer*, le *yod* n'est pas un simple préfixe grammatical, mais fait partie de la racine du mot.

rendre compte de ses actes librement choisis. Cette âme n'est pas limitée à la vie de ce monde et elle subsiste après la mort du corps pour passer au « monde qui vient », le monde des âmes. Nous avons reçu par tradition l'assurance que, lorsque telle sera Sa volonté, les âmes méritantes réanimeront leur corps et c'est ce que Rachi écrit : « formation pour la résurrection des morts ». Ce qui veut dire que dès sa création, une force vitale digne du monde de la résurrection a été octroyée à l'homme[39].

Rachi	רש"י
POUSSIÈRE DE LA TERRE. Hachem a ramassé la poussière de toute la terre, aux quatre points cardinaux ; en tout endroit où il viendra à mourir, la terre l'accueillera pour y être enseveli. Autre explication : c'était de la poussière prise de l'endroit dont il est dit : « Tu me feras un autel de terre » (Chemoth XX, 24). Dieu dit : puisse-t-elle lui être expiation, et qu'il puisse subsister.	**עפר מן האדמה.** צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה. דבר אחר, נטל עפרו ממקום שנאמר בו "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ, כ), אמר הלואי תהיה לו כפרה ויוכל לעמוד (בראשית רבה פי"ד ט):

_____ Éclaircissement _____

L'expression « poussière de la terre » est étonnante. Y en a-t-il une autre qui ne soit pas de la terre ? Rachi explique cela de deux manières :

1. Hachem a recueilli la poussière de tous les lieux de la terre. À quelle fin ? pour que les hommes soient appropriés à toutes les sortes de terre et puissent être enterrés partout.

2. Cette poussière a été prise d'un endroit particulier, une terre où règne la sainteté, la terre devant servir à l'érection de l'autel, c'est-à-dire l'emplacement du temple de Jérusalem. Afin que grâce à l'usage

[39] D'après *Etz Yossef* sur Béréchit Rabba.

qui sera fait de cette sainte terre, l'homme puisse obtenir expiation pour ses fautes.

Questionnement

Quelle différence entre ces deux explications ! Selon la première, l'homme est assurément terrestre. Tellement terrestre qu'il est constitué de la matière de toute la terre, afin de pouvoir y retourner quand son heure sera venue. Parce qu'il est mortel et que venant de la terre il doit y retourner, sa vie n'est que « vanité des vanités ». Sa seule espérance est de parvenir durant sa vie à s'élever au-dessus de cette terrestrialité corporelle afin d'assurer à son âme la vie éternelle. La deuxième explication, quant à elle, souligne au contraire que même le corps de l'homme provient d'un lieu de sainteté, ce qui n'est pas le cas des animaux ; et que ce corps est digne d'une âme supérieure.

D'après la première explication, la vie de l'homme est un combat perpétuel entre l'âme qui le tire vers le haut et le corps qui le tire vers le bas. Un combat où tantôt la première l'emporte et tantôt le second, où alternent victoires et défaites. D'après la seconde explication, il existe une possibilité de vie harmonieuse entre le corps et l'âme ce qui permettra à l'homme de faire repentance de ses fautes, car le corps lui-même souffrira des errances, ce qui aidera son âme à s'en repentir.

Prenons par exemple, à titre d'illustration, les déviations sexuelles. Selon la première explication, le corps est attiré par des désirs terrestres dont il tire plaisir et jouissance. Mais lorsqu'il leur cède, il fait chuter l'âme et la détache du Créateur et devra en rendre compte le moment venu. Selon la seconde explication, se livrer aux désirs corporels n'est pas bon pour le corps lui-même ; l'homme finit par ne plus trouver aucun goût à la vie et il a perdu aussi bien la vie de ce monde que celle du monde qui vient.

Nous en voyons un exemple dans ses stars du monde des spectacles adulées des foules qui vivent leur vie de luxe dans l'immoralité et paraissent riches et heureux. Mais lorsqu'on considère le taux des

suicides dans ce milieu, on s'aperçoit du dégoût de ces gens pour leur propre vie. Même le corps des hommes est porteur de sainteté ; il ne souhaite pas une vie de matérialisme exclusif. L'immoralité de la conduite entraîne de plus jalousies et haines. L'amour véritable n'existe pas entre hommes et femmes. Au contraire, la vie selon les règles de la Thora et l'amour véritable entre un homme et une femme uniques l'un pour l'autre mènent au bonheur dans ce monde-ci et font aussi gagner le monde qui vient.

Rachi	רש"י
ET IL INSUFFLA DANS SES NARINES. Il l'a formé de ceux d'en bas et de ceux d'en haut. Le corps, d'en bas ; l'âme, d'en haut. Car le premier jour avaient été créés les cieux et la terre. Le deuxième jour : « Que la terre ferme apparaisse », en bas. Le quatrième jour, Il a créé les luminaires, en haut. Le cinquième jour : « Que les eaux pullulent etc. », en bas. Il fallait bien, le sixième jour, achever avec le monde d'en haut et avec le monde d'en bas. Sinon il y aurait eu jalousie dans l'œuvre de la Création, l'un des deux aurait dépassé l'autre d'une journée de création.	**ויפח באפיו.** עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים ונשמה מן העליונים, לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי תראה היבשה לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי ישרצו המים לתחתונים. הוזקק הששי לבראות בו בעליונים ובתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד:
UNE ÂME VIVANTE. L'animal domestique et celui des champs sont aussi appelés âme vivante. Mais celle de l'homme est la plus vivante, car elle a en plus la connaissance et la parole.	**לנפש חיה.** אף בהמה וחיה נקראו נפש חיה, אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בה דעה ודבור:

Éclaircissement

Qu'est-ce qu'Hachem a insufflé dans les narines de l'homme ? L'expression « âme vivante » pourrait laisser croire qu'il s'agirait de la force vitale, de la capacité de respirer, de bouger, de voir, de sentir... exactement comme tous les êtres vivants à propos desquels cette même expression a été utilisée (ci-dessus I, 24). Rachi explique qu'il y a en effet homonymie de « l'âme vivante » entre l'homme et l'animal, mais que l'âme de l'homme est plus « vivante » que celle de l'animal. L'âme mise en l'homme est une force spirituelle bien au-delà de la vitalité biologique. Cette force spirituelle anime la conscience psychique et morale de l'homme et lui permet de distinguer entre le bien et le mal – et de choisir le bien. Cette force-là est spécifique à l'homme, elle est son essence et il se distingue par elle de toutes les autres créatures vivantes.

L'homme est une créature complexe et merveilleuse. Il possède des dimensions matérielles : le corps, et spirituelles : l'âme. Toute la Création s'est faite suivant une ligne de combinaison entre « ceux d'en haut » et « ceux d'en bas », entre ciel et terre. Elle atteint son apogée avec la création de l'homme qui intègre dans la nature de son être cette dualité qu'il est voué à unifier. D'abord ont été créés les extrêmes, du plus spirituel au plus matériel, le ciel et la terre. Puis les créatures se rapprochent de plus en plus l'une de l'autre : le firmament est plus proche de la terre et permet le passage de la spiritualité (voir nos explications à ce sujet sur les versets concernés). Face au firmament, la terre ferme se découvre pour pouvoir recevoir la lumière divine. Ensuite les luminaires ont été « suspendus » dans le firmament du ciel et, bien qu'ils appartiennent ainsi à « l'en haut », ils existent pour « l'en bas », pour éclairer la terre et servir de repères pour les temps du calendrier. Après eux ont été créés les poissons qui possèdent les premiers attributs vitaux et une conscience minimale, les rendant capables de trouver leur nourriture et de fuir les menaces. Ensuite les mammifères qui appartiennent certes au règne de la matière mais dont la force vitale est déjà plus élaborée. Enfin

apparaît l'homme qui intègre en lui toutes ces dimensions célestes et terrestres : un corps matériel et une âme spirituelle.

_____ Questionnement _____

L'homme a été créé en corrélation entre le matériel et le spirituel. La connaissance de ce principe fondamental qu'il combine les deux dimensions est d'une importance capitale pour la compréhension du rôle de l'homme sur terre. Il doit chercher l'équilibre entre ces deux forces et c'est ainsi qu'il atteindra au bonheur. Il doit savoir d'une part qu'il possède une grande âme et qu'il ne sera pas heureux s'il se laisse entraîner aux pulsions et aux désirs de son corps sans égard pour les exigences morales et les commandements divins. Au contraire, sa vie sera une vie de souffrances car son âme sera perpétuellement dans la peine. Mais d'autre part, s'il ne prend pas soin de son corps, s'il ne mange pas de manière saine, s'il ne fait pas les exercices nécessaires à la bonne santé du corps, s'il mène une vie d'ascèse et de mortifications répudiant les plaisirs mondains, cette recherche de l'élévation risque au contraire de le faire chuter au plus bas. Vouloir vivre comme un ange alors qu'on ne l'est pas par nature, fait courir le risque de toutes les déchéances. La Thora elle-même comporte des *mitzvoth* de jouissance. La Thora elle-même prescrit donc à l'homme l'équilibre nécessaire. Par exemple, le chabbat, on doit se faire plaisir. De même y a-t-il dans les relations de couple des obligations de l'homme envers sa femme. L'idéal juif est dans la sanctification de la matière par le biais des *mitzvoth* de la Thora et non dans le déni de la matière.

ח וַיִּטַּע יְיָ אֱלֹהִים גַּן־בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר׃

ח וּנְצַב יְיָ אֱלֹהִים גִּנְתָּא בְּעֵדֶן מִלְּקַדְמִין וְאַשְׁרִי תַּמָּן יָת אָדָם דִּבְרָא׃

8 Hachem-Elohim planta un jardin en Éden, vers l'orient, et y plaça l'homme qu'il avait formé.

Rachi	רש"י
(8) **VERS L'ORIENT.** À l'est de l'Éden, Dieu avait planté le jardin. Et si tu dis : Mais Dieu avait déjà créé l'homme (au chapitre I, 27), la Baraïta de Rabbi Eliézer fils de Rabbi Yossé de Galilée nous enseigne les trente-deux méthodes d'interprétation de la Thora. Et voici l'une d'elles : Un fait général est suivi d'un fait particulier, c'est *pour nous en donner* le détail. « Elohim créa l'homme » (I, 27), voilà le fait général, sans nous préciser avec quoi ni par quel acte. Puis le texte reprend et explique : « Hachem-Elohim forma... », « Il planta un jardin en Éden... », « Il l'installa dans le jardin d'Éden... », « Il fit tomber sur lui un profond sommeil ». En entendant cela on pourrait croire que c'est un autre fait ; mais non, ce n'est que le détail du premier. De même pour les bêtes, la Thora nous redit (II, 19) :	(ח) **מקדם.** במזרחו של עדן נטע את הגן. ואם תאמר הרי כבר כתב "ויברא א-להים את האדם וגו'" (לעיל א, כז), ראיתי בברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי משלושים ושתים מדות שהתורה נדרשת, וזו אחת מהן: כלל שלאחריו מעשה הוא פרטו של ראשון, "ויברא את האדם" זהו כלל, סתם בריאתו מהיכן וסתם מעשיו, חזר ופירש "וייצר ה' אלהים" וגו' (ז), "ויצמח" לו גן עדן (ט), "ויניחהו בגן עדן" (טו), ויפל עליו תרדמה (כא), השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו של ראשון. וכן אצל הבהמה חזר וכתב "ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה" (יט), כדי לפרש "ויבא אל האדם" לקרות שם (שם),

Rachi	רש"י
« Elohim avait créé de la terre toutes les bêtes des champs ». C'est pour nous dire ensuite : « et Il les amena à l'homme pour qu'il leur donne un nom ». Et aussi pour indiquer que les oiseaux ont été créés de la vase.	וללמד על העופות שנבראו מן הרקק:

_____ Éclaircissement _____

Rachi traite ici de deux sujets. Il explique d'abord l'expression « jardin en l'Éden vers l'Orient ». Le mot « orient » se disant en hébreu d'un mot (*qédem*) apparenté à la notion d'antériorité (*qodem*). Rachi explique que le texte ne veut pas dire que Dieu aurait commencé d'abord par planter un jardin[40], mais qu'Il l'a planté à l'Est de l'Éden.
Ensuite, Rachi traite de ce qui lui apparaît comme une contradiction entre le récit de la création au chapitre I et celui du chapitre II. La comparaison des deux textes fait apparaître un certain nombre de différences : au premier chapitre, il est dit que l'homme a été créé mâle et femelle, alors qu'au chapitre II l'homme paraît seul et la femme n'est créée que plus tard. Rachi résout toutes ces prétendues contradictions en utilisant l'un des trente-deux principes d'herméneutique de la Thora[41]. Cette règle établit qu'il arrive que la Thora décrive deux fois le même événement, une fois de manière générale et une fois de manière détaillée. Il est normal que certains détails absents de la première description apparaissent dans la deuxième.
Ce qui est décrit dans les chapitres II et III – la création du jardin d'Éden, le fait que l'homme y soit placé, la création de la femme (et même la faute et le renvoi hors du jardin) – appartient au récit du sixième jour. Il s'agit de détails concernant le processus de la

[40] Comme le dit le midrach selon lequel la création de l'Éden a précédé la création du monde ou la création de l'homme – voir Pessahim 54a, Béréchit Rabba 15, 4 et comparer avec le Targoum.
[41] Ces trente-deux règles d'herméneutique dites « de rabbi Yossé de Galilée » qui figurent dans la Baraïta ont été imprimées dans le Talmud de Vilna à la fin du traité Bérakhot.

création. Le midrach Pirqé déRabbi Eliezer dit explicitement que tous ces événements se sont produits avant la fin du sixième jour. Rachi ajoute que même la nomination des animaux par l'homme fait partie de ce processus.

Rachi traite encore d'une contradiction supplémentaire entre les chapitres, qui n'est pas en rapport avec la création de l'homme mais avec celle des oiseaux. Au premier chapitre, les oiseaux apparaissent comme ayant été créés à partir de l'eau, comme les poissons (versets 20-21) alors qu'au chapitre II on nous dit qu'ils ont été créés de la terre comme les mammifères (verset 19). Rachi résout cette difficulté en autrement, car la règle des généralités et des détails ne s'applique pas dans ce cas. Il explique que les deux descriptions se complètent l'une l'autre parce que les oiseaux n'ont été créés ni complètement à partir de l'eau ni complètement à partir de la terre, mais de leur mélange (voir aussi notre Éclaircissement sur le verset 19 ci-après).

Questionnement

Cette règle dont Rachi s'est servi pour expliquer les répétitions et contradictions entre le premier et le deuxième chapitre enseigne un principe important quant au mode choisi par la Thora pour décrire la création du monde. Si vraiment tout ce qui est décrit aux chapitres II et III est compris dans les quelques mots du chapitre I, et que tous ces événements se sont produits en un même jour, le sixième de l'œuvre du commencement, force est de constater qu'il ne s'agit donc pas d'un récit « historique » événementiel, car de tels récits s'inscrivent dans une durée. Cela signifie que la Thora a voulu nous enseigner l'essence et la nature de l'homme, son rôle et sa finalité, à la manière d'un récit, d'une histoire, mais qu'il ne s'agit pas tant de décrire un processus que de définir une essence. Cela vaut pour toute la description de la création. Ni théorie scientifique ni vue biologique : il s'agit de parler d'une finalité et d'un but, de la volonté du Créateur et de sa visée sur le monde. Qui a créé tous ceux-ci ? et à quelle fin ?

ט וַיַּצְמַח יְיָ אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־עֵץ נֶחְמָד לְמַרְאֶה וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגָּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע׃ י וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים׃

ט וְאַצְמַח יְיָ אֱלֹהִים מִן אַרְעָא כָּל אִילָן דִּמְרַגַּג לְמִחְזֵי וְטָב לְמֵיכַל וְאִילָן חַיָּיָא בְּמִצְיעוּת גִּנְתָּא וְאִילָן דְּאָכְלֵי פֵּירוֹהִי חָכְמִין בֵּין טָב לְבִישׁ׃ י וְנַהְרָא הֲוָה נָפִיק מֵעֵדֶן לְאַשְׁקָאָה יָת גִּנְתָּא וּמִתַּמָּן מִתְפְּרַשׁ וְהָוֵי לְאַרְבְּעָא רֵישֵׁי נַהְרִין׃

9 Hachem-Elohim fit pousser du sol toute espèce d'arbres, beaux à voir et bons à manger ; et l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et mal. 10 Un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin ; de là, il se divisait et formait quatre bras.

Rachi	רש"י
(9) **IL FIT POUSSER.** Il s'agit du jardin.	(ט) **ויצמח.** לענין הגן הכתוב מדבר:

Éclaircissement

Rachi souligne que la végétation dont il est question ici ne concerne pas le monde entier mais seulement les arbres à l'intérieur du jardin, comme le montre la deuxième partie du verset qui traite de l'arbre de vie et de l'arbre de la connaissance bien et mal qui se trouvaient dans le jardin[42].

[42] Voir à ce sujet le commentaire du Mizrahi.

_____ Questionnement _____

Comme l'explique Rachi au verset précédent, ce chapitre ne raconte pas le développement de la création. Il donne l'arrière-plan destiné à expliquer la nature de l'homme, les fonctions qui l'animent et son rôle dans le monde. Le jardin d'Éden avec son foisonnement d'arbres lui sert de décors, mais ne constitue en rien une description du monde lui-même.

Rachi	רש"י
AU DEDANS DU JARDIN. Au centre.	**בתוך הגן.** באמצע:

_____ Éclaircissement _____

Au dedans du jardin signifie au sens simple n'importe où dans le jardin et non au dehors. Mais alors il eut suffit de dire « dans le jardin ». L'insistance nous apprend qu'il s'agit de l'endroit le plus intérieur, c'est-à-dire le centre.

_____ Questionnement _____

Que nous importe donc où se situe l'arbre de vie, s'il est au milieu du jardin ou n'importe où ailleurs ? En nous disant qu'il est au centre, la Thora nous enseigne qu'il en est l'essentiel. Trois sortes d'arbres se trouvaient en effet dans le jardin :
« tous les arbres beaux à voir et bon à manger », ce qui répond aux besoins physiques de l'homme.
« L'arbre de vie », la Thora et les forces spirituelles.
« L'arbre de la connaissance », le principe de la liberté.
L'homme a été créé avec un corps et une âme et il doit savoir comment entretenir convenablement l'un et l'autre. Pour ce faire, Dieu a créé dans Son monde aussi bien abondance matérielle que richesse spirituelle et l'homme doit savoir comment tenir l'une et l'autre. « L'arbre de vie » doit être au centre. Les valeurs spirituelles, la Thora, doivent occuper la première place. Ce n'est qu'ainsi qu'il sera possible de jouir de tous les autres arbres du jardin. Dieu

recherche en effet le bien de ses créatures lorsqu'elles se conduisent avec droiture. Il n'interdit pas à l'homme les plaisirs corporels qui lui sont permis dans le cadre fixé par la Thora. L'homme doit tempérer ses forces et désirs physiques et y épandre spiritualité et sainteté.

Il y aussi dans le jardin un autre arbre, « l'arbre de la connaissance » : autrement dit, l'homme a la possibilité de se révolter et de se détourner de sa propre finalité ; il peut ne pas tenir compte de l'arbre de vie et se contenter de rechercher les plaisirs du monde. S'il agit ainsi, il peut être assuré que « du jour où tu en mangeras tu devras mourir » car il se coupe de sa dimension éternelle et, s'en remettant aux données temporelles – et donc temporaires – de ce monde, il se réduit à n'être de son vivant qu'un mort en sursis.

יא שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב
אֶת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר־שָׁם
הַזָּהָב: יב וְזָהַב הָאָרֶץ הַהִוא
טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם: יג
וְשֵׁם־הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִיחוֹן הוּא
הַסּוֹבֵב אֶת כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ:

יא שׁוּם חַד פִּישׁוֹן הוּא
דְּמַקִּיף יָת כָּל אֲרַע חֲוִילָה
דְּתַמָּן דַּהְבָּא: יב וְדַהְבָּא
דְּאַרְעָא הַהִיא טָב תַּמָּן
בְּדֶלְחָא וְאַבְנֵי בֶּרְלָא: יג
וְשׁוּם נַהְרָא תִּנְיָנָא גִּיחוֹן
הוּא דְּמַקִּיף יָת כָּל אַרְעָא
דְּכוּשׁ:

11 Le nom du premier : Pichôn ; c’est celui qui coule tout autour du pays de Havila, où se trouve l’or. 12 L’or de ce pays-là est bon; là aussi le bdellium et la pierre de chôham. 13 Le nom du deuxième fleuve : Ghihôn ; c’est celui qui coule tout autour du pays de Kouch.

Rachi

(11) **PICHÔN.** C’est le Nil, le fleuve d’Égypte, nommé *Pichon* parce que ses eaux, par la bénédiction débordent et arrosent le sol. De même que (Habaquq I, 8) : « Ses cavaliers se répandent ». Autre explication : Pichôn, parce qu’il fait pousser le lin (*pichtane*), ainsi qu’il est dit à propos de l’Égypte (Isaïe XIX, 9) : « Ils seront confondus ceux qui travaillent le lin ».

רש"י

(יא) **פישון.** הוא נילוס נהר מצרים, ועל שם שמימיו מתברכין ועולין ומשקין את הארץ נקרא פישון, כמו "ופשו פרשיו" (חבקוק א, ח). דבר אחר, פישון, שהוא מגדל פשתן, שנאמר על מצרים "ובושו עובדי פשתים" (ישעיה יט, ט):

Éclaircissement

Les versets 10 à 14 décrivent les quatre fleuves qui sortent de l'Eden et leurs noms. Rachi explique que ces noms dérivent de leur nature. Nous développerons plus loin ce sujet. Rachi explique le nom « Pichôn » de deux manières : il est construit sur une racine qui signifie s'étendre, grandir, comme le verset de Habacuc qui décrit la cavalerie des Chaldéens qui vont croissant. Il rappelle aussi la racine *pichtane* qui signifie « lin », car ce fleuve en faisait croître sur ses rives.

יד וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הִוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הִוּא פְּרָת׃

יד וְשׁוּם נַהְרָא תְּלִיתָאָה דִּגְלָת הוּא דִּמְהַלֵּיךְ לְמַדְנְחָא דְּאַתּוּר וְנַהְרָא רְבִיעָאָה הוּא פְּרָת׃

14 Le nom du troisième fleuve : Hiddéqel ; c'est celui qui coule à l'orient d'Assur ; et le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate.

Rachi	רש"י
(14) **HIDDÉQEL.** Ses eaux sont tranchantes (*had*) et légères (*qal*).	(יד) **חדקל.** שמימיו חדין וקלין:

Éclaircissement

Le mot Hiddeqel est composé des deux mots : *had* et *qal*. *Had* signifie qu'il coule rapidement, et *qal* signifie qu'il se meut avec légèreté et contourne aisément tout obstacle.

Rachi	רש"י
EUPHRATE. Ses eaux sont abondantes (*parin*) et nombreuses, et guérissent l'homme.	**פרת.** שמימיו פרין ורבין ומברין את האדם:

Éclaircissement

L'Euphrate porte en son nom la trace du mot *péri*, « fruit ». Ce fleuve a grandi comme un arbre qui donne son fruit ; il n'a rien de menaçant, ses eaux sont saines et bienfaisantes pour le corps de l'homme.

Rachi	רש"י
KOUCH ET ACHOUR. Ces pays n'existaient pas encore. L'Écriture anticipe sur l'avenir.	**כוש ואשור.** עדיין לא היו, וכתב המקרא על שם העתיד:

Éclaircissement

Rachi s'étonne : nous sommes maintenant au sixième jour de la création. Comment des nations comme Kouch et Achour existeraient-elles pour être déjà nommées ? C'est parce que des lieux sont appelés du nom des nations qui plus tard les peupleront.

Rachi	רש"י
EN AVANT D'ACHOUR. C'est-à-dire à l'est d'Achour.	**קדמת אשור.** למזרחה של אשור:

Éclaircissement

En avant d'Achour ne signifie pas « devant » mais « à l'est », c'est-à-dire dans le pays d'Achour, dans sa partie orientale.

Rachi	רש"י
C'EST L'EUPHRATE. Le plus fameux de tous, dont il sera fait mention à propos d'Eretz Israël.	**הוא פרת.** החשוב על כולם, הנזכר על שם ארץ ישראל:

Éclaircissement

Ce fleuve est mentionné en dernier et il est probablement le plus petit des quatre. Rachi dit que malgré cela, il est le plus important de tous, parce qu'il est mentionné dans la Thora comme frontière d'Eretz Israël (ci-après XV, 18 *et alia*).

Questionnement

Nous devons nous attarder un moment sur la signification de ces fleuves et de leurs noms.
Que dit le verset ? « Un fleuve sortait d'Éden… de là, il se divisait et formait quatre bras. » À la source, dans l'Éden, il y a un seul fleuve. C'est à sa sortie de l'Éden qu'il se divise en quatre bras. Après avoir décrit les différents arbres du jardin, la Thora décrit les forces agissant dans le monde extérieur au jardin, ce monde où l'homme sera chassé au chapitre suivant. Dans le jardin règne une harmonie merveilleuse de toutes les forces de la création, matérielles et spirituelles, tandis qu'à l'extérieur, c'est la division. **Pichôn**, c'est la puissance économique ; c'est le Nil qui nourrit toute la terre d'Égypte laquelle n'a pas à se soucier de son économie. Là se trouve l'or, le bdéllium et la pierre de chôhâm. Là encore le lin, toute la richesse économique et l'abondance agricole. **Ghihôn** est l'homme terrestre, engoncé dans sa nature matérielle, dont la vie n'est faite que des plaisirs physiques. Il passe au pays de Kouch chez les descendants de Canaan, dont la Thora dit dans la paracha de Noé qu'il s'agit d'hommes dominés par leurs instincts. Il se caractérise aussi par sa violence et ses prouesses physiques, car là où dominent les jouissances physiques se manifestent jalousie, haine et compétition qui aboutissent à la plus grande violence. Le **Hiddeqel** correspond à l'homme de la culture, de la pensée et de la science. Ses eaux coulent tranchantes et vives et, grâce à cela, il développe le monde. L'**Euphrate** est proche d'Eretz Israël. Il représente les valeurs de la moralité et de la vertu. Bien qu'il puisse paraître comme le plus faible de tous, sans puissance économique, physique ou scientifique, il est le plus important et le meilleur de tous, car « le commencement de la sagesse est la crainte de d'Hachem » et c'est sur elle que tout se fonde. Au dehors du jardin, l'homme trouvera toutes ces forces, ces quatre principes : l'économie, la matérialité grossière du corps, la culture et la science et en dernier les valeurs morales, chacune de ces forces tirant dans sa propre direction dans la plus grande division.

טו וַיִּקַּח יְיָ אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ׃

טו וּדְבַר יְיָ אֱלֹהִים יָת אָדָם וְאַשְׁרְיֵיהּ בְּגִנְתָּא דְּעֵדֶן לְמִפְּלְחַהּ וּלְמִטְּרַהּ׃

15 Hachem-Elohim prit l'homme et l'établit dans le Jardin d'Éden pour le cultiver et le garder.

Rachi	רש"י
(15) **IL PRIT.** Il le « prit » avec des paroles de douceur, et l'a séduit pour qu'il y entre.	(טו) **ויקח.** לקחו בדברים נאים ופיתהו ליכנס (בראשית רבה פט"ז ח):

_____ Éclaircissement _____

On ne prend pas un homme comme on prend un objet. L'homme se porte lui-même, marchant sur ses pieds. Partout où la Thora parlera de « prendre » un homme, Rachi expliquera qu'il s'agit de le convaincre par la parole. Il en va apparemment de même ici. Mais il n'était pas besoin de dire ici qu'Hachem prit l'homme et il eut suffi de dire qu'il le plaça dans le jardin. Peut-être même est-ce là qu'il fut créé ? Pourquoi la Thora se sert-elle ici de cette expression ? Rachi explique qu'il s'agit, aussi dans ce verset de mettre en évidence qu'Hachem a dû « séduire » l'homme pour qu'il accepte d'entrer dans le jardin.

_____ Questionnement _____

Surprenante explication, s'il en est ! Dieu aurait-il besoin de demander à l'homme son avis, de le convaincre d'entrer dans le jardin ? N'est-ce pas malgré lui qu'il a été créé, malgré lui qu'il vit ? Son rôle n'est-il pas de « le cultiver et le garder » ? D'ailleurs, où trouvons-nous que « prendre » signifierait « séduire » ? Rachi explique en divers endroits que « prendre » se traduit par « quelle

chance tu as de mériter cela ! » (ci-après XVI, 3 ; Nombres XXVII, 22), c'est-à-dire : « tu as reçu une mission difficile, mais c'est tout à ton honneur », ce n'est pas à n'importe qui qu'une telle charge est confiée. Et puis, quel défi ! Tandis qu'ici, Rachi précise qu'il faut séduire l'homme pour qu'il entre dans le jardin. Quelque chose de profond se cache ici. Le jardin d'Éden, lieu d'harmonie et de perfection, lieu où les jouissances matérielles et spirituelles s'accordent les unes aux autres, n'est effectivement pas le lieu naturel de l'homme. L'homme a été créé pour se mesurer à ses instincts et aux autres et ce n'est qu'ainsi qu'il pourra se développer ; « il ne comprend les paroles de la Thora que lorsque, s'y étant heurté, il a d'abord trébuché sur elles[43] ». Peut-être même avait-il pressenti qu'il n'y demeurerait pas longtemps et qu'il finirait par devoir sortir vers le monde. Il fallait donc le séduire, car il n'avait en fait rien à y gagner et tout à y perdre. Pourquoi Hachem a-t-il donc quand même voulu qu'il y entre ? C'était afin qu'il sache quelle était la finalité de son travail dans le monde. Le Jardin d'Éden est le salaire de la vie de ce monde. Il n'est pas du tout un point de départ. Ce n'est que par un travail assidu et dévoué que l'homme pourra finalement y arriver. Mais encore fallait-il au début du chemin, au premier jour de sa création, que l'homme ait conscience de ses limites et de ses faiblesses, qu'il sache ce qui lui manque et ce qui lui est promis et puisse aspirer à conquérir « sa part de paradis ».

[43] Guittin 43a.

טז וַיְצַו יְיָ אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם
לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ־הַגָּן אָכֹל
תֹּאכֵל: יז וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע
לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ
מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

טז וּפַקִּיד יְיָ אֱלֹהִים עַל
אָדָם לְמֵימַר מִכֹּל אִילָן
גִּנְּתָא מֵיכָל תֵּיכוֹל: יז
וּמֵאִילָן דְּאָכְלֵי פֵּירוֹהִי
חָכְמִין בֵּין טָב לְבִישׁ לָא
תֵּיכוֹל מִנֵּיהּ אֲרֵי בְּיוֹמָא
דְּתֵיכוֹל מִנֵּיהּ מְמָת תְּמוּת:

16 Hachem-Elohim donna un ordre à l’homme, en disant : « De tous les arbres du jardin, tu mangeras, 17 et de l’arbre de la connaissance du bien et mal, tu n’en mangeras point ; car, le jour où tu en mangeras, tu mourras. »

יח וַיֹּאמֶר יְיָ אֱלֹהִים לֹא־טוֹב הֱיוֹת הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה־לּוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ׃

יח וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים לָא תְקִין דִּיהֵי אָדָם בִּלְחוֹדֹוהִי אַעֲבֵיד לֵיהּ סְמָךְ כְּקִבְלֵיהּ׃

18 Hachem-Elohim dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide adversaire. »

Rachi

(18) **IL N'EST PAS BON QUE L'HOMME SOIT SEUL.** Qu'on ne dise pas : il y a donc deux autorités. Le Saint-Béni-soit-Il, seul en haut, sans compagnon. Et celui-ci, seul en bas, sans compagnon.

רש"י

(יח) **לא טוב היות וגו'.** שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה יחיד בתחתונים ואין לו זוג:

Éclaircissement

La Thora n'explique pas pourquoi « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » et on aurait pu être tenté d'expliquer ce constat en disant que l'homme, s'il restait seul, risquait l'ennui. Rachi comprend que l'expression « il n'est pas bon » fait référence à quelque chose de plus grave qu'un éventuel inconfort. Et en effet, la solitude est mauvaise pour l'homme. Elle peut le conduire à l'ivresse de l'orgueil. Si nulle concurrence ne vient contester sa suffisance, il finit par se prendre pour le maître du monde. Le Créateur occultant sa présence dans le monde, l'homme risquerait de se prendre pour Dieu, tout étant livré à sa domination. Il n'est donc pas bon que l'homme soit seul[44] !

Le commentaire de Rachi est renforcé par la suite du verset : « Je lui ferai une aide *adversaire* ». La femme est destinée à être « contre »

[44] Les commentateurs disent que Rachi apprend cela de la tournure du verset, du fait qu'il n'est pas dit « il n'est pas bon pour l'homme d'être seul ». Il me semble que Rachi énonce quelque chose de fondamental qui ne dépend pas d'un détail scripturaire, et c'est pourquoi je n'ai pas suivi cette ligne d'exégèse.

et non « pour » lui. Ni pour son bien ou son plaisir pour qu'il ne s'ennuie pas, mais en face à face avec lui, à sa mesure, pour qu'il ne s'enorgueillisse pas.

_____ Questionnement _____

Selon son habitude, Rachi donne ici aussi une leçon morale. L'humilité est la meilleure des vertus pour l'homme ; et cette vertu, nous l'apprenons de Dieu Lui-même. Le plus grand danger pour l'homme est de se croire tout-puissant, mégalomanie qui le conduit aux pires crimes. L'humilité, au contraire, le rapproche de Dieu et induit une conduite morale dans tous les domaines.

Rachi	רש"י
UNE AIDE ADVERSAIRE. Si l'homme le mérite, elle sera une aide. S'il ne le mérite pas, elle sera adversaire, pour combattre.	**עזר כנגדו.** זכה עזר, לא זכה כנגדו, להלחם:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « une aide adversaire » est problématique parce qu'elle comporte une contradiction interne. Si la femme vient aider, elle ne s'oppose pas, et si elle s'oppose, elle n'aide pas, bien au contraire. Rachi explique que le verset expose effectivement une alternative. Il arrive que quelqu'un bénéficie d'une femme qui l'aide et qui parfois s'oppose à lui. Si l'homme parvient par son mérite à vivre selon la volonté divine, la femme l'aide ; et sinon, s'il démérite parce qu'il se conduit de manière contrairement à la volonté divine, alors la femme lui sera adversaire.

Questionnement

« S'il mérite » ne signifie pas « s'il a de la chance », comme quelqu'un qui aurait tiré le bon numéro à la loterie. Ce mérite s'obtient par l'effort.

La Thora donne ici la première définition du rôle de la femme dans le couple. L'épouse n'a pas été créée pour être une servante dont la seule raison d'être est de servir son maître. Si l'homme vit selon la volonté divine, la femme lui est une « aide », elle rend possible à son époux de progresser dans la vie. Ils sont pleinement associés à la réalisation du projet divin. Mais si l'homme est plein de lui-même et ne place pas le Créateur au centre de son monde, alors il considèrera nécessairement sa femme comme un objet destiné à le servir, à satisfaire ses besoins personnels et à lui procurer du plaisir. Un tel égocentrisme où chacun des partenaires du couple ne voit que son intérêt personnel conduira nécessairement à la dégradation des relations entre eux et le couple sera détruit.

יט וַיִּצֶר יְיָ אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל־הָאָדָם לִרְאוֹת מַה־יִּקְרָא־לוֹ וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הִוא שְׁמוֹ׃

יט וּבְרָא יְיָ אֱלֹהִים מִן אַרְעָא כָּל חַיַּת בָּרָא וְיָת כָּל עוֹפָא דִּשְׁמַיָּא וְאַיְתִי לְוָת אָדָם לְמִחְזֵי מָא יִקְרֵי לֵיהּ וְכֹל דַּהֲוָה קָרֵי לֵיהּ אָדָם נַפְשָׁא חַיְתָא הוּא שְׁמֵיהּ׃

19 Hachem-Elohim forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel. Il les amena devant l’homme pour voir comment il les nommerait ; et toute espèce animée que l’homme aura nommée, c’est là son nom.

Rachi	רש"י
(19) **[HACHEM-ELOHIM] FORMA DE LA TERRE ETC.** Cette formation est l’action dont il a été question plus haut : « Et Elohim fit les bêtes, etc. » (I, 25). C’est qu’on vient expliquer que les oiseaux ont été créés de la vase. Car on nous a dit plus haut que les oiseaux avaient été créés de l’eau, et ici de la terre. On apprend en outre ici qu’Il a amené les bêtes à l’homme pour qu’il leur donne un nom le jour même de leur création. Pour le Midrach, « former » a ici le sens de « dominer », « conquérir », comme dans « Quand tu assiégeras une ville » (Deut. XX, 19). Il a placé les	(יט) **ויצר וגו' מן האדמה.** היא יצירה היא עשייה האמורה למעלה "ויעש א-להים את חית הארץ וגו'" (א, כה), אלא בא ופירש שהעופות מן הרקק נבראו, לפי שאמר למעלה מן המים נבראו וכאן אמר מן הארץ נבראו (חולין כ"ז ע"ב). ועוד למדך כאן שבשעת יצירתן מיד בו ביום הביאם אל האדם לקרות להם שם. ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו "כי תצור אל עיר" (דברים כ, יט), שכבשן תחת ידו של אדם:

bêtes sous la tutelle de l'homme.

Éclaircissement

Ce verset présente une difficulté : il a déjà été question de la création des animaux et des oiseaux au chapitre premier. Qu'avons-nous à apprendre du verset : « Hachem-Elohim forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel. »
Rachi donne plusieurs réponses à cette question.
Première réponse : il y a effectivement une redite (bien que le verbe utilisé soit différent, « faire » au chapitre I contre « former » ici, il s'agit du même événement). Toutefois, une différence significative distingue les deux passages. Au chapitre I (verset 20), les oiseaux ont la même origine aquatique que les poissons : « Que les eaux fourmillent d'une multitude rampante d'êtres vivants ; et que des oiseaux volent au-dessus de la terre » alors qu'ici ils sont dits avoir été formés de la terre, comme les animaux. Il y a donc lieu de dire que leur origine combine eau et terre, mélange que Rachi désigne d'un mot que nous traduisons par « vase ». Un aspect de la création des oiseaux a donc été révélé au premier chapitre et un autre ici. La vision d'ensemble procède de la combinaison des deux récits.
Deuxième réponse : la Thora répète le récit de la création des oiseaux et des animaux pour nous enseigner que c'est au jour même où les animaux et l'homme furent créés que les animaux lui furent présentés et qu'il les nomma. Leur nomination fut un stade de leur création – et de même pour les oiseaux – ce qui n'apparaît pas dans le récit de Genèse I.
Troisième réponse : se fondant sur le Midrach, Rachi explique que le verbe « former » (*vayitzer*) peut se lire comme dans Deutéronome XX, 19 au sens de « soumettre » (*ki titzor*) ; Hachem aurait « soumis » les animaux afin que l'homme puisse désormais les dominer. Cette explication est homilétique et non littérale parce qu'elle force le sens du verbe par rapport à son acception courante. Cependant, il n'y a dès lors pas de répétition et l'information donnée

par le verset est d'une totale nouveauté, aussi bien du point de vue de la nature des animaux que de leur domination par l'homme.

_____ Questionnement _____

Première réponse : la source de Rachi est le traité Houline du Talmud qui traite de questions en rapport avec les modes d'abattage des oiseaux et des mammifères. On y expose que pour les mammifères qui ont été créés de la terre, l'abattage doit se faire par tranchage de l'œsophage et de la trachée artère, tandis que pour les oiseaux créés de la vase il suffit qu'un seul des deux soit tranché ; quant aux poissons créés de l'eau, leur pêche tient lieu d'abattage. Une progression est ainsi mise en évidence, l'abattage étant d'autant plus exigeant que le niveau d'évolution, depuis les poissons jusqu'aux mammifères, est plus grand.
Les commentaires homilétiques du Maharcha éclairent le sujet. Selon lui, plus la matière dont un être vivant est formé est grossière, plus son abattage doit être élaboré. Citons-le : « par conséquent, le mammifère dont l'être (*néfech*) procède de la matière brute du sol devra être suffisamment affiné pour pouvoir servir de nourriture à l'être (*néfech*) de l'homme, qui a été créé de la même matière brute, ce qui sera réalisé par le tranchage les deux voies, œsophage et trachée. Car le sang est l'être et l'essentiel de l'obligation impliquée par l'abattage est de faire sortir le sang de l'être. Mais les poissons créés à partir de l'eau, de la matière la plus fine, permet à l'être de l'homme de s'élever en les mangeant tels qu'ils sont, par leur seule pêche (sans abattage), tandis que les oiseaux créés de la vase requièrent l'affinage par le tranchage d'une seule voie, un peu. »
Deuxième réponse : Rachi nous apprend ici une nouvelle extraordinaire ! L'homme a été associé au processus de la formation des animaux ; en effet, ce n'est qu'une fois nommés, c'est-à-dire une fois que leur fonction et leur destination leur a été fixée, que leur formation s'est achevée. Ce qui prouve qu'ils ont été créés pour servir l'homme et n'ont pas d'importance en eux-mêmes. Leur nature propre est fonction des besoins que l'homme peut avoir d'eux.

Troisième réponse : le midrach met en valeur le fait que les animaux ont été créés tels que l'homme puisse les dominer, d'où aussi la nécessité pour lui de les dominer. Nous pouvons formuler cela en poursuivant ainsi la ligne du midrach : la finalité de l'homme consiste à maîtriser et à dominer l'animalité et la bestialité, en commençant par les siennes propres. Il doit dominer ses instincts et ses appétits et non pas être dominés par eux.

Rachi	רש"י
TOUT CE QUE L'HOMME AURA NOMMÉ, C'EST LÀ SON NOM. Opère-le et explique : tout être vivant auquel l'homme aura donné un nom, ce sera son nom pour toujours.	**וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה וגו'.** סרסהו ופרשהו: כל נפש חיה אשר יקרא לו האדם שם הוא שמו לעולם:

_____ Éclaircissement _____

« Opère-le et explique » signifie que pour comprendre le verset il faut changer l'ordre des mots. La forme du verset, littéralement « et tout ce que l'homme aura nommé être vivant » n'est pas claire. Cela signifierait que l'homme a appelé tous les animaux « être vivant » et telle ne peut pas être l'intention du verset. Il faut donc dire que les mots « être vivant » sont le sujet du verset et que les mots « que l'homme aura nommé » sont une subordonnée en apposition. Les éléments du verset ainsi compris doivent être réordonnés de telle sorte que leur lecture soit plus aisée, obtenant : « tout être vivant que l'homme aura nommé, tel sera son nom ».

Afin de le rendre plus explicite, Rachi a ajouté deux mots au verset : « nom » et « pour toujours ». Sans le mot « nom », « appeler » pourrait être compris comme signifiant « lancer un appel ». Sans l'expression « pour toujours », la nomination n'a pas de signification, car l'homme a coutume d'attribuer un nom aux choses pour les distinguer les unes des autres. Rachi souligne ici que l'attribution de

ce nom est « pour toujours », le nom devenant une part intrinsèque de l'être de l'animal.

_____ Questionnement _____

Il nous faut comprendre pourquoi la Thora n'a pas écrit le verset à la manière dont Rachi le comprend, mais d'une manière qui nécessite une « intervention chirurgicale » nécessaire pour le rendre lisible. Commençons par dire que nous autres hommes, ne pouvons comprendre ce qu'était la qualité d'être du premier homme avant la faute. Le Midrach (*Haggiga* 12a) dit que sa taille allait de la terre au ciel, ce qui est une manière de dire que son envergure spirituelle était développée au point d'être proche de celle des anges. Il possédait la capacité prophétique à un niveau exceptionnellement élevé et, par son âme, il était attaché à Dieu au point que son intentionnalité rejoignait celle du Créateur. Lorsque nous nous représentons le processus de nomination des animaux par l'homme, nous imaginons une file d'animaux faisant la queue, chacun se présentant devant l'homme à tour de rôle. Celui-ci l'examine et décide de son nom et de sa fonction. Mais cela ne correspond pas à la réalité. Les animaux ont été créés tels qu'ils sont selon leur nature et chacun avait déjà une fonction et un nom. L'homme a été associé à leur nomination pour qu'il prenne conscience de la différence absolue qui le distingue d'eux. Ils ont ainsi été remis en son pouvoir. L'homme a su comprendre l'intention de son Créateur et a donné à chacune des créatures le nom qui déjà lui était assigné de par sa création même : « le nom que l'homme lui a donné, c'était bel et bien son nom. » Rachi a formulé le verset d'une manière qui se rapproche davantage de notre compréhension et de notre appréhension du premier homme.

שלישי כ וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת
לְכָל־הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה וּלְאָדָם
לֹא־מָצָא עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ: כא וַיַּפֵּל יְיָ
אֱלֹהִים ׀ תַּרְדֵּמָה עַל־הָאָדָם
וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אַחַת מִצַּלְעֹתָיו וַיִּסְגֹּר
בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה:

כ וּקְרָא אָדָם שְׁמָהָן לְכָל בְּעִירָא וּלְעוֹפָא דִּשְׁמַיָּא וּלְכֹל חַיַּת בָּרָא וּלְאָדָם לָא אַשְׁכַּח סְמָךְ כְּקִבְלֵיהּ: כא וּרְמָא יְיָ אֱלֹהִים שִׁינְתָא עַל אָדָם וּדְמוּךְ וּנְסֵיב חֲדָא מֵעִלְעוֹהִי וּמַלִּי בִּסְרָא תְּחוֹתַהּ:

20 L’homme donna des noms à tout le bétail, et à l’oiseau du ciel et à tout animal des champs ; et pour l’homme il ne trouva pas d’aide adversaire. 21 Hachem-Elohim fit tomber une torpeur sur l’homme, qui s’endormit ; il prit un de ses côtés, et referma par un tissu de chair à la place.

Rachi

(20-21) **ET POUR L’HOMME IL NE TROUVA PAS D’AIDE, ET HACHEM-ELOHIM FIT TOMBER UNE TORPEUR.** Lorsqu’Il lui amena les animaux, c’est mâle et femelle qu’Il les amena ; il dit : chacun a sa compagne, moi je n’en ai pas. Aussitôt **IL FIT TOMBER**, etc.

רש"י

(כ-כא) **ולאדם לא מצא עזר. ויפל ה' א-להים תרדמה.** כשהביאן הביאן לפניו כל מין ומין זכר ונקבה, אמר, לכולם יש בן זוג ולי אין בן זוג. מיד: "ויפל" (בראשית רבה פי"ז, ה):

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique le lien entre les versets. En donnant des noms aux créatures, l’homme les a toutes rencontrées et a pu se rendre compte

que chaque espèce comportait mâle et femelle, prenant ainsi conscience de ce qui lui faisait défaut. Alors l'homme a demandé au Créateur de lui donner, à lui aussi, une compagne. C'est pourquoi, la Thora raconte la formation de la femme immédiatement après la nomination des animaux

_____ Questionnement _____

Nous avons dit plus haut que le fait de les nommer avait dévoilé la supériorité de l'homme sur les autres créatures et l'écart qui les séparait d'elles. Cette différence significative entre l'homme et les animaux a nécessairement contribué à ce que « pour l'homme il ne trouva pas d'aide adversaire », car qui pourrait lui être comparé parmi les êtres d'en bas ? Certes, l'homme spirituel est aussi doté d'un corps, et il ne peut pas vivre, comme un ange, de pure spiritualité. C'est pourquoi l'homme a supplié Hachem de lui donner une compagne qui lui convienne.

Rachi	רש"י
UNE DE SES CÔTES. C'est-à-dire un de ses côtés. Même mot que (Chemoth XXVI, 20) : Et au deuxième côté du sanctuaire. C'est ainsi que le Midrach a pu dire que l'homme avait été créé à double face.	**מצלעותיו.** מסטריו, כמו "ולצלע המשכן" (שמות כו, כ), זהו שאמרו שני פרצופים נבראו:

_____ Éclaircissement _____

La Guémara (Bérakhot 61a), rapporte une controverse entre Rav et Chmouel quant à la création de la femme. Selon une thèse, l'homme avait un appendice dont la femme fut créée, selon une autre l'homme et la femme ont été créés ensemble mais étaient accolés l'un à l'autre par le dos, être androgyne à deux visages[45]. Rachi montre ici que

[45] Rachi lui-même a expliqué ci-dessus certains versets (comme ci-dessus verset 20) selon une des thèses et parfois selon l'autre (voir Genèse I, 27).

l'expression habituellement traduite pas « côte » et qui signifie « côté » est mieux appropriée à la thèse de l'androgyne. Il ne s'agit pas de l'un des os de la cage thoracique, mais d'un être féminin ayant la même stature que le côté masculin, et ils sont liés l'un à l'autre comme les pans de l'autel.

Rachi	רש"י
IL REFERMA. À l'endroit de la coupure.	**ויסגר.** מקום החתך:

_____ Éclaircissement _____

Qu'est-ce que Rachi veut expliquer ici ? Il semble évident que c'est l'endroit de la plaie qui doit être refermé ! Je ne sais pas non plus vraiment à laquelle des thèses existantes il se réfère[46].

Rachi	רש"י
IL S'ENDORMIT ET IL PRIT. C'est pour que l'homme ne voie pas le fragment de chair dont la femme a été créée et ne la méprise.	**ויישן ויקח.** שלא יראה חתיכת הבשר שממנו נבראת ותתבזה עליו:

_____ Éclaircissement _____

Pourquoi Hachem a-t-il endormi l'homme ? S'il s'agissait seulement de lui éviter la douleur de l'opération, il n'était pas nécessaire de l'écrire. D'ailleurs, le Créateur n'a-t-il pas la possibilité d'exécuter cette intervention sans qu'elle soit douloureuse ? Il ne fait pas de

[46] La Guémara (Érouvine 61a) laisse entendre que ce verset convient à la thèse qui soutient que l'homme avait été créé androgyne, car il était nécessaire de refermer la plaie, mais elle objecte à la thèse affirmant que c'était une queue, parce qu'alors le verset n'a pas de sens. Elle résout la difficulté en disant que pour ce dernier, il s'agit de l'emplacement de la coupure. Il semblerait donc que Rachi ait suivi ici la deuxième thèse. Mais pourquoi ne s'agirait-il pas aussi de l'endroit de la coupure même pour la thèse « androgyne » ? Voir aussi *Sifté Ḥakhamim*.

doute qu'un motif plus grave se dévoile ici. Rachi écrit que c'est afin que l'homme ne soit pas au courant du processus. S'il se rendait compte que la femme avait été créée d'un morceau de chair de son propre corps, il aurait conçu du mépris pour elle.
Cette approche s'accorde mieux à la thèse de l'appendice ; le processus de la création de la femme serait alors effectivement susceptible de provoquer le mépris, ce qui ne serait pas le cas pour la thèse androgyne où la notion de mépris n'a pas de place.

_____ Questionnement _____

Au début, le commentaire de Rachi correspond à la thèse des « deux visages » et tout de suite après, il passe à la thèse de « l'appendice » ; une incohérence apparaît donc entre les deux explications[47].
Il me semble que Rachi explique à chaque fois de la manière la mieux appropriée au sens du texte. Le sens du mot *tzela* correspond mieux à la thèse des deux visages, tandis que les expressions « il s'endormit et Il prit » s'accordent mieux à l'idée de l'appendice. La « contradiction » entre les deux explications ne dérange pas Rachi, parce que, selon lui, la Thora ne décrit pas *comment* le Créateur a créé Adam et Ève, l'homme étant incapable de saisir cela. La Thora traite de *significations*. Son propos vise les fonctions et les tâches imparties aux créatures et non les aspects « techniques » des processus qui conduisent à leur existence.
De ce point de vue, pour Rachi, les deux thèses paraissent également pertinentes. En effet, deux aspects ici se trouvent conjugués. Rachi distingue entre l'aspect intérieur, occulté, selon lequel l'homme et la femme sont égaux et se complètent l'un l'autre pour former une entité une, servant Hachem ensemble[48], et l'aspect extérieur, dévoilé, selon lequel l'homme marche en tête et la femme le suit. Les deux

---

[47] Voir le Mizrahi et Maskil LéDavid qui ont longuement discuté le commentaire de Rachi pour résoudre ce problème.

[48] Il a dit plus haut (I, 27) qu'il s'agissait d'un « midrach aggada », c'est-à-dire d'une tradition exprimant l'intériorité profonde de la question.

aspects sont justes et c'est pourquoi la Thora permet d'expliquer son texte des deux manières.
Néanmoins, la Thora souligne que, si du point de vue externe l'homme peut paraître l'emporter sur la femme, le Créateur a caché cela en plongeant l'homme dans le sommeil afin qu'il n'en vienne pas à s'enorgueillir et à mépriser sa femme. Rachi dévoile ici que la Thora veut que l'homme honore sa femme et la respecte, car en vérité ils ne forment qu'un seul être et sans sa femme, l'homme ne peut pas servir Hachem de façon pleine et entière.

כב וַיִּבֶן יְיָ אֱלֹהִים | אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר־לָקַח מִן־הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאֶהָ אֶל־הָאָדָם:

כב וּבְנָא יְיָ אֱלֹהִים יָת עִלְעָא דִּנְסִיב מִן אָדָם לְאִתְּתָא וְאַיְתֵיהּ לְוָת אָדָם:

22 Hachem-Elohim édifia en femme le côté qu'il avait pris à l'homme, et il la présenta à l'homme.

Rachi	רש"י
(22) **ET IL ÉDIFIA.** Comme un édifice, large à la base et mince au sommet, pour recevoir l'enfant. À l'image d'un grenier à blé, large à la base, étroit au sommet, pour que la charge ne pèse pas trop sur les parois.	(כב) **ויבן.** כבנין, רחבה מלמטה וקצרה מלמעלה לקבל הולד, כאוצר של חטים שהוא רחב מלמטה וקצר מלמעלה, שלא יכביד משאו על קירותיו (ברכות ס"א ע"א, עיי"ש):

Éclaircissement

Le verbe « Il édifia »ne décrit pas l'action divine comme signifiant qu'Hachem aurait bâti la femme à la manière dont l'artiste sculpte une statue. Il s'applique à la femme elle-même résultant de cette action ; sa charpente, conçue comme celle d'un édifice, diffère de celle de l'homme, le bassin étant plus large en prévision de l'enfant qu'elle portera.

Questionnement

La Thora enseigne ici, selon Rachi, que l'une des principales et primordiales fonctions de la femme est de porter les enfants. Dans le monde occidental d'aujourd'hui, il existe comme une volonté de refouler et d'occulter cette réalité. Mais de par sa nature, la femme ne pourra atteindre la plénitude qu'en donnant vie à ses enfants. Il s'agit

d'un besoin tant physique que psychique de la femme qu'il est défendu de vouloir nier.

Rachi	רש"י
ET IL ÉDIFIA LA CÔTE EN FEMME. Pour être une femme. Comme (Juges v, 27) : « Et Gédéon le confectionna en *éphod* », c'est-à-dire pour qu'il soit un *éphod*.	**ויבן וגו' את הצלע וגו' לאשה.** להיות אשה, כמו "ויעש אותו גדעון לאפוד" (שופטים ח, כז), להיות אפוד:

_____ Éclaircissement _____

Le verset ne signifie pas qu'Hachem a transformé en femme ce qu'Il avait pris à l'homme, mais qu'Il l'a transformé pour être femme. Autrement dit, le verset parle non pas du résultat, mais du projet. Nous rencontrons une tournure similaire dans le Livre des Juges, où Gédéon, du butin pris à Midian, confectionne ce qui devra servir d'*ephod*.

כג וַיֹּאמֶר הָאָדָם זֹאת הַפַּעַם עֶצֶם מֵעֲצָמַי וּבָשָׂר מִבְּשָׂרִי לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת׃

כג וַאֲמַר אָדָם הָדָא זִמְנָא גַּרְמָא מִגַּרְמַי וּבִסְרָא מִבִּסְרִי לְדָא יִתְקְרֵי אִתְּתָא אֲרֵי מִבַּעְלַהּ נְסִיבָא דָּא׃

23 Et l’homme dit : « Celle-ci, pour le coup, est un os de mes os et une chair de ma chair ; celle-ci sera nommée *Icha,* parce que de *Ich* celle-ci a été prise. »

Rachi	רש"י
(23) **CETTE FOIS.** Cela nous enseigne qu’Adam eut des rapports avec toutes les bêtes domestiques et sauvages et n’en fut pas satisfait.	(כג) **זאת הפעם.** מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה (יבמות ס"ג ע"א):

Éclaircissement

L’expression « cette fois » prouve que l’homme avait eu d’autres expériences. Rachi en apprend que l’homme n’avait pas trouvé satisfaction dans ses relations avec d’autres créatures et qu’il avait compris de lui-même qu’elles ne lui convenaient pas. Ce n’est qu’avec sa femme qu’il trouva la paix et l’équilibre.

Questionnement

Rachi enseigne ici que les relations de couple ne répondent pas un simple besoin physiologique. Si tel était le cas, l’homme aurait trouvé sa satisfaction dans des relations physiques de caractère bestial. Mais en réalité, la véritable relation entre un homme et une femme est de nature morale et spirituelle.

L’apaisement n’est venu que de leur rencontre face à face. C’est une preuve supplémentaire de l’impossibilité de séparer le corporel du

spirituel. Ils sont tissés ensemble et leur harmonisation est indispensable[49].

Rachi	רש"י
CELLE-CI SERA NOMMÉE *ICHA*, CAR ELLE A ÉTÉ PRISE DE *ICH*. Les deux mots sont de la même racine. Le monde a été créé avec la langue sainte.	**לזאת יקרא אשה כי מאיש וגו'.** לשון נופל על לשון, מכאן שנברא העולם בלשון הקודש:

_____ Éclaircissement _____

En hébreu, le mot *icha*, « femme », est formé sur la même racine que le mot *ich* (« homme »). Le rapport sémantique témoigne de l'évidence que tous deux sont formés à partir d'une source unique. Il montre aussi que l'hébreu en tant que « langue de la sainteté » n'est pas une langue comme les autres, dont la finalité est de servir de moyen de communication entre les hommes et qui sont à cet égard des systèmes de signes conventionnels. L'hébreu est une langue ayant une signification interne ; c'est, pour ainsi dire[50], une langue divine, qui a servi au Créateur à créer le monde. Il permet donc à l'homme de découvrir des significations profondes enfouies dans la Création.

[49] Inutile de dire qu'il ne faut pas prendre ici les propos de Rachi au pied de la lettre ; voir *Gour Aryé*, *Sifté Hakhamim*, *Maskil LéDavid*, etc.
[50] Pour ainsi dire, parce que le langage est une nécessité humaine.

כד עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד׃

כד עַל כֵּין יִשְׁבּוֹק גְּבַר בֵּית מִשְׁכְּבֵי אֲבוּהִי וְאִמֵּיהּ וְיִדְבּוֹק בְּאִתְּתֵיהּ וִיהוֹן לְבִסְרָא חַד׃

24 C'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère, et s'attache à sa femme, et ils seront une seule chair.

Rachi	רש"י
(24) **C'EST POURQUOI L'HOMME ABANDONNERA.** C'est l'Esprit de sainteté qui ajoute cette phrase au récit, interdisant ainsi l'inceste aux Noaḥides.	(כד) **על כן יעזב איש.** רוח הקודש אומרת כן, לאסור עריות על בני נח:

_____ Éclaircissement _____

Rachi aurait pu, semble-t-il, expliquer le verset dans la foulée du précédent. La femme ayant été créée prise à l'homme, étant « chair de sa chair et os de ses os », il n'est que naturel que l'homme devenu adulte quitte ses parents pour s'unir à sa femme. Rachi n'explique pas le verset de cette manière. Le verset, selon lui, ne décrit pas un processus naturel mais exprime un commandement divin : c'est l'Esprit de sainteté qui parle ! Ce verset est une incise dans le texte. L'homme *doit* quitter père et mère pour se trouver une femme à l'extérieur du cercle familial qui lui est maritalement interdit. De plus, l'expression « sa femme » souligne qu'il s'agit de sa femme légitime qui lui est permise et non d'une autre femme sur qui il aurait posé les yeux. « C'est pourquoi » n'est pas l'indication d'une conséquence simple de ce qui précède mais des raisons qui motiveront la conduite.

Il semble que Rachi se soit écarté de la première explication parce qu'il n'existe aucune nécessité que l'homme qui épouse une femme doive s'éloigner de la maison familiale. Au contraire, c'était une coutume largement répandue, aux temps anciens, que l'homme reste à proximité de la demeure paternelle et que la femme quitte la maison de son père pour entrer dans la maison de son époux. Ce qui a permis à Rachi de comprendre qu'il y avait là une instruction nouvelle destinée à tous les hommes.

_____ Questionnement _____

La Thora demande à l'homme de « quitter » père et mère. Il ne s'agit pourtant pas d'un abandon, pas même d'une distanciation géographique. En termes contemporains, nous dirions qu'il nous faut couper le « cordon ombilical », devenir autonome, indépendant, afin de pouvoir développer quelque chose de nouveau, qui nous soit propre. Demeurer au sein du cadre familial restreint enchaîne l'homme, le privant même de la possibilité d'une véritable liberté d'opinion. Ce processus d'autonomisation, il doit le faire d'emblée avec son épouse, car ce n'est qu'avec elle qu'il est vraiment entier. Les règles d'interdiction de l'inceste auxquelles Rachi fait allusion signifient qu'il faut briser le « cocon » pour créer une nouvelle cellule familiale.

Rachi	רש"י
UNE SEULE CHAIR. L'enfant est créé par les deux époux et c'est dans l'enfant qu'ils deviennent une seule chair.	**לבשר אחד.** הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד:

_____ Éclaircissement _____

La Thora ne veut pas dire qu'au moment de l'union de l'homme et de la femme ils se transformeraient pour ne plus former qu'un seul

corps. Rachi explique qu'ils « formeront une seule chair » signifie un être nouveau et durable issu de leur union.

_____ Questionnement _____

Rachi nous apprend que l'une des finalités de l'union est la procréation. Il souligne que l'accouplement de l'homme et de la femme est l'assemblage de deux corps qui s'unissent et que de cette union l'enfant est formé[51]. Bien évidemment, chaque union ne donne pas lieu à une conception, mais il n'en reste pas moins que la finalité de base de cette union est de mettre des enfants au monde. Afin d'assurer cette finalité, le Créateur a donné à l'homme le désir qui y conduit. Mais en vérité, l'union est permise dans tous les cas, parce que chaque fois qu'elle est réalisée avec amour et dans la sainteté, elle produit une unité authentique du corps et de l'âme, dévoilant l'unité de la création.

[51] Il me semble que ceci permet de répondre àl'objection que Nahmanide formule contre Rachi.

כה וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִּים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבֹּשָׁשׁוּ׃

כה וַהֲווֹ תַּרְוֵיהוֹן עֲרִטְלָאִין אָדָם וְאִתְּתֵיהּ וְלָא מִתְכַּלְמִין׃

25 Or, ils étaient tous deux nus, l'homme et sa femme, et ils n'en éprouvaient point de honte.

Rachi	רש"י
(25) **ILS N'ÉPROUVAIENT POINT DE HONTE.** Ils ne connaissaient pas la pudeur, pour pouvoir distinguer entre le bien et le mal. L'homme avait bien la connaissance, puisqu'il avait su donner des noms aux êtres vivants. Mais il ignorait le *yetzer hara* (le penchant au mal) avant d'avoir mangé du fruit défendu. Alors le *yetzer hara* est entré en lui et il a su distinguer le bien du mal.	(כה) **ולא יתבוששו.** שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע, ואף על פי שנתנה בו דעה לקרות שמות, לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ ונכנס בו יצר הרע וידע מה בין טוב לרע:

_____ Éclaircissement _____

Rachi se mesure à la question : quel était l'état – ou le niveau – de conscience de l'homme avant la faute ? S'il était « innocent » au sens d'un être privé de raison, comment a-t-il pu être associé au Créateur dans la fonction consistant à nommer les animaux et à déterminer leur fonction ? Et s'il était doué d'intelligence, comment ne savait-il pas qu'il n'était pas pudique de se promener nu ? En fait, l'homme était doué de l'intelligence dont l'essentiel consiste à distinguer ce qu'il est juste de faire de ce qui ne l'est pas et c'est en ce sens qu'il a pu nommer les animaux. Pourquoi alors n'avait-il pas conscience qu'il était impudique de se promener nu ? Sforno explique que dans leur état d'alors, la nudité de l'homme et de la femme ne posait aucun problème. Car le corps de l'homme, comme celui des autres êtres

vivants, a été créé avec des organes égaux en dignité et ils n'avaient aucune raison d'avoir honte de leur corps.
Dans le Questionnement nous donnerons une autre interprétation de Rachi selon laquelle le comportement de l'homme n'était pas à la hauteur de ce qu'on attendait de lui.

Questionnement

Au début du chapitre suivant, Rachi écrit que le « serpent » a été incité à séduire la femme et à la faire chuter après avoir vu l'homme et la femme s'accoupler aux yeux de tous. Rachi revient sur cette affirmation au verset 20. C'est dire que, pour Rachi, la nudité dont parle le verset n'est pas le fait de se promener sans vêtements, mais celui d'avoir des rapports sans pudeur.[52] On peut donc dire que Rachi ne considère pas d'un bon œil la conduite du premier couple et qu'il la critique (contrairement à l'opinion du Sforno). Ils auraient dû, selon lui, faire preuve de plus de pudicité dans leurs relations. En effet, l'accouplement n'est pas pour l'homme une fonction naturelle comme boire ou manger. Il ne s'agit pas d'un acte purement physique qui peut se faire en public ; il s'agit d'une relation dans laquelle l'amour doit avoir une place prépondérante et c'est ce qui manquait à leurs relations, la rendant impudique. L'amour et l'affection qui unissent l'homme et la femme ne relèvent pas du domaine public.
Rachi décrit ici l'homme avant la faute comme une créature déchirée entre deux univers contradictoires. Il possède, d'une part, une âme divine supérieure qui le dirige, pour ce qui relève de la vie spirituelle, comme il convient à une créature issue des mains de Dieu. Il possède d'autre part un corps matériel qui exige la satisfaction de besoins physiques au même titre et de la même manière que les animaux auxquels il ressemble à cet égard.
Au chapitre suivant, nous développerons les changements intervenus en l'homme après la faute. Nous nous contenterons de dire ici

[52] C'est aussi d'une manière analogue que Rachi expliquera la faute de Ham (Genèse IX, 21).

qu'avant la faute, l'homme se trouvait dans un état intermédiaire partageant son existence entre le saint et le profane sans qu'aucun lien n'unisse les deux mondes. Et c'est cette absence de lien qui est critiquée. Après la faute, l'homme se trouve introduit dans un nouveau système où il est susceptible de déchoir jusqu'aux profondeurs de l'abîme de la matérialité et de l'animalité. Il peut rendre impurs son âme et son corps. Mais il peut aussi s'élever de sublime manière et sanctifier son corps et son âme, atteignant des hauteurs suprêmes. Cela dépendra de sa capacité à diriger ses instincts – et en particulier son instinct sexuel. Ce dernier demande à être sanctifié. Il doit être fondé sur l'amour et l'affection entre époux, lesquels se construisent eux-mêmes sur les principes du don et du respect mutuels.

« Ils n'éprouvaient point de honte ». Samson Raphaël Hirsch explique que la honte est le sentiment qui submerge l'homme lorsqu'il prend conscience de ne pas être à la hauteur de ses propres exigences, de ne pas être à même de remplir ses obligations et d'accomplir sa volonté. L'homme et sa femme n'avaient pas de très hautes exigences, ils n'avaient aucune intention d'élévation et ils n'éprouvaient donc aucune honte de leurs ébats sexuels publics.

C'est aussi d'une manière analogue que Rachi expliquera la faute de Ham (Genèse IX, 21).

Chapitre III
Introduction

Dans ce chapitre, la Thora traite de la faute du premier homme provoquée par le serpent. Le texte, tel qu'il se présente, semble incompréhensible. Pour aborder le récit d'après le commentaire de Rachi, une introduction qui posera les fondements sur lesquels repose ce commentaire me semble nécessaire :

1. Rappelons que Rachi considère que tous les événements dont il est question ici se sont produits le sixième jour de la création[53]. Il ne s'agit donc pas encore, dans ce récit, de l'histoire de l'homme, de ses faits et gestes, mais du processus de sa création. Nous pouvons en conclure que cette description organisée sous forme de récit n'est autre qu'une analyse en profondeur des caractéristiques de l'homme, de ses points forts et de ses faiblesses, la manière dont il affronte les difficultés, ainsi que son caractère. Chaque détail de cette description permettra de trouver des indications qui nous aideront à comprendre la nature de l'homme et sa capacité à agir dans le monde où il a été placé.

2. D'autre part, la création dont il est question dans ce chapitre est celle du libre arbitre dont l'homme sera doté et du mauvais usage qu'il en fait. Même si le principe de la liberté était en l'homme dès l'instant de sa création, ce qui a rendu possible la faute, la description donnée ici concerne le processus par lequel l'homme a fait ce choix, ainsi que les conséquences, c'est-à-dire les changements qui affectent son état après la faute par rapport à ce qu'il était avant la faute, lorsque la liberté était encore seulement en puissance. Cette mutation a nécessairement eu des conséquences sur le monde tout entier : il n'y a pas de commune mesure entre un monde au service d'un homme angélique et un monde destiné à un homme ayant fauté.

3. Ce processus était inévitable, sans quoi il n'y aurait pas eu d'histoire humaine.

---

[53] Voir ci-après, verset 8, sur « au souffle du jour » et ci-dessus, chapitre II, verset 8 et notre commentaire ad loc.

4. Nous ne traitons pas ici d'une figure du passé appelée « le premier homme ». Les traits qui lui sont attribués appartiennent de fait à l'humanité entière, c'est-à-dire à chaque homme particulier. C'est de la nature humaine qu'il est question, de ses faiblesses et de ses passions. Le texte décrit la manière dont l'homme fait face, et le combat interne qui se joue en lui entre le bon et le mauvais penchant. Mauvais penchant dont nous apprenons la puissance qui lui permet si souvent de vaincre l'homme.
5. La compréhension de ce sujet nous permet d'apprécier à quel point le monde serait incapable de subsister sans la Thora qui éduque l'homme. Ce serait encore l'état de chaos qui règnerait ; comme nos sages font dire à Dieu : « J'ai créé le mauvais penchant et J'ai créé la Thora pour le transformer ».
6. Le serpent est l'un des personnages clé du récit. Les commentateurs ont déjà longuement disserté sur la question de savoir s'il s'agit d'un être réel ou d'une figure représentant le mauvais penchant[54]. Dans son commentaire, Rachi tend plutôt vers la thèse littéraliste selon laquelle il s'agit effectivement d'un être vivant. Pour la compréhension du sens obvie du texte et du commentaire de Rachi, c'est aussi la ligne que nous avons suivie dans les Éclaircissements. Il est toutefois certain que Rachi lui-même ne prétend pas que les choses se soient réellement passées telles quelles. Un animal n'a pas de libre arbitre et il n'y a pas lieu de le sanctionner. Que nous le voulions ou pas, il ne peut s'agir pour nous que d'une parabole. Par conséquent, dans le Questionnement, nous avons cherché à élucider ce que cette parabole vise dans le monde de notre réalité, suivant une approche ancrée dans l'enseignement de nos sages et qui est exposée dans le Zohar sur la Genèse[55].
7. Ceci dit, nous devons admettre qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous représenter un monde à ce point différend du nôtre. Aussi, nous devons rechercher dans les descriptions que nous donne la Thora le rôle de l'homme dans le monde et les valeurs morales qui constituent le fondement de son existence.

---

[54] À ce sujet, voir – entre autres – Abravanel.
[55] Zohar I, page 35b.

ג א וְהַנָּחָשׁ הָיָה עָרוּם מִכֹּל חַיַּת
הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְיָ אֱלֹהִים
וַיֹּאמֶר אֶל־הָאִשָּׁה אַף כִּי־אָמַר
אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכֹּל עֵץ
הַגָּן׃

א וְחִוְיָא הֲוָה חֲכִים מִכֹּל
חַיַּת בָּרָא דַּעֲבַד יְיָ אֱלֹהִים
וַאֲמַר לְאִתְּתָא בְּקֶשְׁטָא אֲרֵי
אֲמַר יְיָ לָא תֵּיכְלוּן מִכֹּל
אִילָן גִּנְּתָא׃

1 Mais le serpent était rusé, plus qu'aucun des animaux terrestres qu'avait faits Hachem-Elohim. Il dit à la femme : « Est-il vrai qu'Elohim a dit : vous ne mangerez rien de tous les arbres du jardin ? »

Rachi	רש"י
(1) **MAIS LE SERPENT ÉTAIT RUSÉ.** Quel rapport avec ce qui précède ? On aurait dû tout de suite nous dire : Elohim fit à Adam et à sa femme des vêtements de peau pour les vêtir (verset 21). Mais cela t'enseigne avec quel plan il s'attaque à eux. Il les avait vus « nus et sans gêne » et il a conçu du désir pour elle.	(א) **והנחש היה ערום.** מה ענין זה לכאן, היה לו לסמוך "ויעש לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" (להלן פסוק כא). אלא למדך מאיזו עילה קפץ הנחש עליהם, ראה אותם ערומים ועוסקים בתשמיש לעין כל ונתאוה לה (בראשית רבה פי"ח, ו):

_____ Éclaircissement _____

Ce verset introduit « l'affaire du serpent » et de la faute du premier couple. Le verset précédent décrivait l'état de ce dernier : « ils étaient tous deux nus … et ils n'en éprouvaient point de honte. » Existe-t-il un rapport entre cet état et la conduite du serpent ?

Le texte se présente apparemment comme un simple compte-rendu factuel de la succession des événements. D'abord, ils étaient nus, puis

le serpent les a conduits à fauter et, ainsi, ils ont su qu'ils étaient nus ; ensuite de quoi, Dieu leur a fait des tuniques de peau pour les vêtir.
Rachi ne se contente pas de cela. Il veut mettre en lumière la relation significative entre le fait qu'ils étaient nus et leur faute, relation de cause à effet. Étant nus et sans honte, ils n'avaient aucune retenue dans leur relation de couple auxquelles ils s'adonnaient sans honte ni pudeur. C'est ce qui a amené le serpent à faire ce qu'il a fait. Après la faute, ils en ont réparé la cause en s'habillant pour couvrir leur nudité.

Questionnement

Le Mizrahi s'interroge longuement sur les raisons pour lesquelles Rachi n'explique pas le texte selon son sens immédiat, exposant – comme nous l'avons fait ci-dessus – la simple succession des faits. Selon lui, sans la faute, les vêtements de peau auraient été inutiles. C'est la faute qui les a rendus nécessaires. Il « ne comprend pas » comment Rachi peut suggérer qu'on aurait dû parler tout de suite de la fabrication des vêtements de peau sans évoquer d'abord l'affaire du serpent.
Il me semble que Rachi dévoile ici la nature profonde et la portée de la faute d'Adam et Ève. Le serpent est-il le seul responsable ? Leur conduite était-elle autrement irréprochable ? Ou bien est-ce cette conduite qui, en fin de compte, a fait qu'ils ont transgressé la parole divine et commis la faute. Pour répondre à cette question, il nous faut élucider d'abord ce qu'est la « pudeur ».
On peut la considérer comme une valeur relative : l'homme ayant des désirs sexuels, il doit « cacher » tout ce qui s'y rapporte pour ne pas tenter et provoquer autrui. Si tel était le cas, il n'y aurait pas lieu de distinguer entre l'acte alimentaire et l'acte sexuel, l'un et l'autre se rapportant à des besoins physiologiques élémentaires. En ce sens, l'homme et la femme n'ont rien fait de mal et ce n'est que l'intervention du serpent qui a entraîné la faute.
Il est aussi possible de considérer la pudeur comme une valeur absolue. La relation intime du couple est d'abord une relation

d'amour ; ce n'est pas un simple acte physiologique, mais un rapport profond mettant en jeu l'intériorité des partenaires. Un tel rapport doit être pudique par nature, sans référence à d'éventuels tiers. L'homme et sa femme auraient dû sanctifier d'eux-mêmes la matérialité, se rendre pudiques en se faisant des vêtements, et ne s'unir que dans l'intimité. S'ils avaient fait cela, ils n'en seraient pas arrivés à la faute. Ne s'étant pas sanctifiés, ils se sont mis en situation d'en arriver à désobéir à la volonté divine et à fauter.
Rachi a donc raison de dire qu'il était nécessaire qu'ils se vêtissent indépendamment de toute faute.

Rachi	רש"י
PLUS RUSÉ QUE TOUS. Mais ensuite sa chute sera à la mesure de sa ruse et de sa grandeur. Ici : *aroum mikol*, plus rusé que tous. Tout à l'heure *arour mikol*, plus maudit que tous (verset 14).	**ערום מכל.** לפי ערמתו וגדולתו היתה מפלתו, **"ערום מכל"**, **"ארור מכל"** (להלן פסוק יד). (בראשית רבה פי"ט א):

_____ Éclaircissement _____

« Rusé » est traduit par Onqelos comme signifiant « intelligent ». La Thora témoigne pour le serpent : il était le plus intelligent des animaux. Il en était l'élite. Lorsque la sanction tombe, Dieu lui dit : « tu es maudit entre tous les animaux et entre toutes les créatures terrestres ». Pour avoir utilisé son intelligence à mal faire, il est devenu le plus méprisable de tous ; du plus haut au plus bas, mesure pour mesure.

_____ Questionnement _____

Le mot « rusé » indique une grande capacité d'intelligence, mais implique aussi une dimension négative, une connotation de tromperie, la volonté de duper. Le « rusé », c'est quelqu'un qui

combine des machinations destinées à tromper son monde pour lui nuire.
Le rav Askénazi (Manitou) disait que le « serpent » désigne l'homme immoral. Une espèce d'« homo sapiens » en tout point semblable à ce que la Thora appelle l'homme, douée comme lui d'intelligence, de capacité de sagesse, mais dénuée de conscience morale – laquelle a son origine dans l'âme divine.
Cela nous permet de comprendre pourquoi la Thora a dit « rusé » et n'a pas utilisé le mot « sage ». En effet, il existe une caractéristique différentielle de l'intelligence selon l'usage qui en est fait. Elle peut être purement « technique » et elle peut être morale. Elle peut servir à déterminer la conduite utile ou à déterminer la conduite bonne. L'intelligence du serpent était la première, le service des intérêts égoïstes, sans souci du bien. Pour la Thora, la sagesse implique la moralité ; le mot ne peut donc servir à qualifier le serpent.
Ce verset nous apprend ce qu'il advient d'un homme dénué de conscience morale : une dégradation qui le rend inférieur aux bêtes elles-mêmes.

Rachi	רש"י
EST-IL VRAI QU'ELOHIM VOUS A DIT. Peut-être Elohim vous a-t-il dit : « vous ne mangerez de tout arbre ». Pourtant il les voyait manger des autres fruits. Toutes ces paroles inutiles, pour qu'elle lui réponde et qu'il arrive à parler de l'arbre réellement défendu.	**אף כי אמר וגו'.** שמא אמר לכם: **לא תאכלו מכל וגו'.** ואף על פי שראה אותם אוכלים משאר פירות, הרבה עליה דברים כדי שתשיבנו ויבא לדבר באותו העץ:

Éclaircissement

L'expression *af ki*, traduite ici – suivant le Targoum – par « est-il vrai ? », a deux acceptions dans la Thora[56]. Elle peut signifier « même si », « bien que », comme dans (Job XXV, 6) : « bien que l'homme soit vermine », c'est-à-dire bien qu'il ne soit rien. Et elle peut signifier « a fortiori », « et plus encore », comme dans (Deutéronome XXXI, 27) : « a fortiori après ma mort ». Considérant votre conduite moi vivant, dit Moïse, qu'en sera-t-il après ma mort !? Aucune de ces deux acceptions ne convient ici d'après le contexte de notre verset. Rachi l'explique donc comme signifiant « peut-être ». Le serpent n'affirme rien. Il questionne, tout au plus suggère-t-il une hypothèse : peut-être tous les arbres du Jardin vous sont interdits ? Voie détournée pour en arriver à l'arbre fatidique. Le serpent sait bien que les autres arbres leur sont permis, puisqu'il a même pu les voir en manger. Il sait donc aussi qu'elle lui répondra probablement que non, qu'un seul arbre est « hors limites ». Il pourra ainsi l'amener à en discuter alors qu'elle n'y accordait peut-être pas la moindre attention jusque là.

Questionnement

La difficulté de l'expression a contraint le Targoum à traduire par « en vérité », suivi en cela par la Bible du rabbinat. Rachi n'est pas allé dans cette direction. À une question de type provocateur comme « est-il vrai que Dieu a dit… » La femme pouvait naturellement répondre : « non, il ne nous a pas interdit tous les arbres du Jardin ». Il n'aurait pas introduit l'incertitude dans son esprit et ne l'aurait pas amenée à douter de la parole divine.

On sait que le serpent est une parabole du mauvais penchant. Le mode d'action du serpent reproduit le schéma de fonctionnement du penchant au mal chez tout homme. Il consiste à lui faire oublier ce qui lui est permis pour mettre l'accent sur l'interdit, lequel devient progressivement l'objet de toutes les frustrations. Le serpent part aussi de l'interdit : l'interdiction d'un seul fruit ne signifierait-elle pas

---

[56] D'après la concordance d'Even Chouchane sur l'article *af* [2], d.

qu'on serait dès lors comme privé de tout ? Pourquoi cela est-il donc interdit et que se passerait-il vraiment si j'en mangeais ?

ב וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־הַנָּחָשׁ מִפְּרִי עֵץ־הַגָּן נֹאכֵל׃ ג וּמִפְּרִי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ־הַגָּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ וְלֹא תִגְּעוּ בּוֹ פֶּן־תְּמֻתוּן׃

ב וַאֲמַרַת אִתְּתָא לְחִוְיָא מִפֵּירֵי אִילָן גִּנְתָּא נֵיכוֹל׃ ג וּמִפֵּירֵי אִילָנָא דִּבְמְצִיעוּת גִּנְתָּא אֲמַר יְיָ לָא תֵיכְלוּן מִנֵּיהּ וְלָא תִקְרְבוּן בֵּיהּ דִּלְמָא תְּמוּתוּן׃

2 La femme répondit au serpent : « Les fruits des arbres du jardin, nous pouvons en manger ; 3 mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Elohim a dit : vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez point, au risque de mourir. »

Rachi	רש"י
(3) **ET VOUS N'Y TOUCHEREZ PAS.** La femme a ajouté ici à l'ordre qu'elle avait reçu. C'est pourquoi elle finira par y perdre. Ainsi qu'il est dit (Proverbes XXX, 6) : « N'ajoute pas à Ses paroles ».	(ג) **ולא תגעו בו.** הוסיפה על הצווי, לפיכך באה לידי גרעון, הוא שנאמר (משלי ל, ו) "אל תוסף על דבריו" (בראשית רבה פי"ט ג):

Éclaircissement

La mise en garde d'Hachem concerne seulement le fait de manger de l'arbre de la connaissance (cf. Genèse II, 17). Il ne comporte aucune référence à une quelconque interdiction d'y toucher. Cependant, la femme a dit ici : « vous n'y toucherez point »[57].

[57] Nous supposons que l'homme a transmis l'interdiction à la femme telle qu'il l'avait lui-même reçue. Toutefois, Avoth de Rabbi Nathan (I, 45) laisse clairement entendre que c'est l'homme qui a fait une « haie » autour de l'arbre et, à la femme apparue à l'être après lui, il a transmis l'interdiction en y ajoutant celle d'y toucher.

Rachi explique qu'en vérité il n'y avait aucune interdiction d'y toucher et que la femme avait d'elle même rajouté quelque chose à la parole divine, addition qui a finalement provoqué la faute (elle a fini par y perdre) ainsi que Rachi l'explique encore par la suite.
Rachi apporte pour preuve un verset des Proverbes : « toutes les paroles divines ont une précision d'orfèvre, elles protègent qui s'y confie, n'y ajoute rien afin de n'être pas réprouvé et convaincu de mensonge. » Ajouter – ou retrancher – à la parole divine est une outrecuidance qui met en péril l'équilibre parfait qui y règne.

_____ Questionnement _____

Nous découvrons ici une autre stratégie du mauvais penchant dans son effort pour provoquer l'homme à la faute : l'affirmation selon laquelle la Thora ne convient pas à l'homme, que ses innombrables préceptes l'étouffent et le privent de la bonne vie. Quiconque n'a pas intériorisé les commandements de la Thora se sent prisonnier ; tout lui semble défendu. En rajoutant l'interdiction d'y toucher à celle d'en manger, la femme dévoile le sentiment qu'elle a que tout est défendu, même le plus simple contact. Mais en vérité, rien ne convient mieux à l'homme que la Thora. Le monde a été créé en fonction de la Thora et ce n'est que par elle qu'il est possible de parvenir à une vie heureuse et équilibrée.

ד וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מָוֹת תְּמֻתוּן׃

ד וַאֲמַר חִוְיָא לְאִתְּתָא לָא מְמָת תְּמוּתוּן׃

4 Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez point ;

Rachi	רש"י
(4) **VOUS NE MOURREZ POINT.** Le serpent l'a poussée jusqu'à lui faire toucher l'arbre. Et il lui a dit : Tu n'es pas morte pour avoir touché l'arbre. Tu ne mourras pas quand tu en auras mangé.	(ד) **לא מות תמתון.** דחפה עד שנגעה בו, אמר לה: כשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה:

_____ Éclaircissement _____

Il n'est pas plausible que le serpent ait pu convaincre la femme par ses seuls arguments. Pourquoi la femme croirait-elle plutôt le serpent qui prétend : « vous ne mourrez point ! », qu'Hachem qui a dit : « vous mourrez » ? Rachi explique que le serpent a usé ici d'un argument d'un autre ordre : il lui suffisait de lui prouver que ce qu'elle avait dit était faux. « Y toucher est mortel ? » Il lui fait toucher l'arbre malgré elle et il peut lui dire ; « tu vois bien que tu n'es pas morte ! » Rien ne s'étant effectivement passé, elle a été amenée à douter de l'interdiction d'en manger.

_____ Questionnement _____

Rachi explique ici le danger de rajouter aux paroles divines. Toute « aggravation » risque de se transformer en « allègement ». Le Créateur sait de quoi l'homme qu'Il a créé est capable, ce qui est bon pour lui et ce qui ne l'est pas. Les commandements de la Thora demandent à l'homme de parvenir à un niveau où il puisse se maintenir. Certes, elle comporte aussi une exigence de dépassement

et de sanctification. Mais dépassement et aspiration à la sainteté ne signifient ni abstinence radicale ni ascèse complète. La Thora tient compte des besoins physiques de l'homme. Qui veut aller plus loin que la Thora elle-même dans sa recherche de perfection et prétend « en rajouter » sur ce qu'elle a fixé, risque bien d'obtenir finalement l'effet inverse et de se trouver en situation de transgression survenant d'un côté inattendu.

S'il en est ainsi, comment se fait-il que nos sages aient pu étendre les dispositions de la Thora, imposer des décrets et des règlements ? Il existe bon nombre d'interdits d'origine rabbinique surajoutés aux interdits de la Thora ! C'est que se faisant, ils obéissaient à la Thora elle-même qui pose : « vous défendrez ma défense ». La Thora leur a donné pouvoir, en toutes générations, d'user de leur sagesse afin de pourvoir aux nécessités de l'heure et d'établir telle disposition qu'ils jugeraient utiles pour éviter que l'on se trompe et qu'on en vienne à transgresser les lois de la Thora. Ils peuvent donc, à cette fin, établir des haies et des barrières, afin de tenir les hommes loin de la faute. Mais même alors, les sages disent clairement : « telle est la loi de la Thora, et voici ce que nous, nous imposons », de sorte que nul ne puisse confondre la loi de la Thora et les barrières qui la gardent et la préservent.

À propos de ce que Rachi dit ici, certains commentateurs se demandent comment la femme a pu tomber dans le piège tendu par le serpent ? Elle savait bien pourtant que l'interdiction ne portait que sur le manger et non sur le toucher. Qu'elle avait ajouté d'elle-même ce dernier « interdit ». Elle aurait donc dû savoir aussi qu'y avoir touché sans dommage ne prouvait rien !

C'est que, nous l'avons dit, le serpent n'est autre que la voix du mauvais penchant qui se trouve en chacun de nous. Sa méthode consiste à se faire passer d'abord pour bon et juste, nous recommandant telle haie et telle barrière pour toujours mieux faire. Mais son intention est de tout jeter à terre, afin que nous nous sentions incapables de continuer ainsi, enserrés dans un réseau d'interdits qui empêchent de vivre. Nous en venons alors à « secouer

le joug », à rejeter la Thora et à le justifier en prétendant qu'il n'y a « ni loi, ni jugement » et que chacun peut faire ce qu'il lui plaît. Dès la première barrière, le mauvais penchant préparait le terrain à la révolte à venir.

Autre difficulté : Dieu a dit que s'ils en mangeaient ils mourraient. Or, ils en ont mangé tous les deux et ils ne sont pas morts. Ils ont seulement été chassés du Jardin d'Éden. C'est que, rappelons-le, tout l'exposé des chapitres II et III concerne des événements qui se sont produits le sixième jour du commencement, dont l'objet est de définir la nature de l'homme que nous connaissons et comment il a été créé. Il n'était pas destiné à demeurer dans le Jardin a priori car c'est un lieu exempt de faute et ce n'est pas un lieu pour un être doué de liberté et qui peut donc fauter facilement. L'homme a été placé dans le Jardin afin de connaître la plénitude authentique et ce qu'est son rôle ce monde. Avoir mangé du fruit, sa faute première, a « tué » l'homme du point de vue du niveau où il se trouvait dans le Jardin et l'a réduit au niveau où il se trouve, le plaçant en ce monde.

ה כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע׃

ה אֲרֵי גְּלֵי קֳדָם יְיָ אֲרֵי בְּיוֹמָא דְּתֵיכְלוּן מִנֵּיהּ יִתְפַּתְּחָן עֵינֵיכוֹן וּתְהוֹן כְּרַבְרְבִין חָכְמִין בֵּין טָב לְבִישׁ׃

5 mais Elohim sait que, du jour où vous en mangerez, vos yeux seront dessillés, et vous serez comme Elohim, connaissant bien et mal. »

Rachi	רש"י
(5) **CAR ELOHIM SAIT.** Tout artisan déteste ceux qui font le même travail que lui. Elohim a mangé du fruit et Il a créé le monde. **ET VOUS SEREZ COMME ELOHIM.** Créateurs de mondes.	(ה) **כי יודע א-להים.** כל אומן שונא את בני אומנתו, מן העץ אכל וברא את העולם: **והייתם כא-להים.** יוצרי עולמות:

_____ Éclaircissement _____

Le serpent explique à la femme pourquoi Hachem leur a interdit de manger de l'arbre de la connaissance ; mais son argument est incompréhensible. Quel mal y a-t-il à ce que leurs yeux s'ouvrent et qu'ils sachent distinguer entre le bien et le mal ? Rachi explique que le but de l'interdit est d'empêcher l'homme de devenir l'égal de Dieu, voire de Le concurrencer. De même qu'un artisan ne voit pas d'un bon œil qu'un autre s'installe dans son voisinage de crainte de se voir supplanté, tout artisan haïssant ses confrères parce qu'ils sont pour lui une menace, de même – aux dires du serpent – Hachem hait l'homme et craint de le voir l'égaler et le défier. La ressemblance entre l'homme et Dieu est dans la créativité et dans l'action.

_____ Questionnement _____

Ces propos de Rachi sont très étonnants et nous allons tenter de les expliquer sur la base des principes énoncés dans l'introduction à ce chapitre.

L'arbre de la connaissance signifie « libre arbitre ». Nous sommes au sixième jour de l'œuvre du commencement, au beau milieu de la formation de l'homme. À ce stade, l'homme n'a pas encore atteint le stade final que nous lui connaissons aujourd'hui. Il n'a pas encore mis en œuvre son libre arbitre. Durant ce processus de formation au cours duquel il a reçu corps et âme, sagesse et parole, Hachem lui a donné la possibilité de décider s'il voulait ou non être doué de liberté.

Le Saint béni soit-Il est doué de volonté et fait tout ce qui est en Son vouloir. Si l'homme choisit d'être libre, il sera en cela semblable à Dieu, contrairement aux autres créatures. L'instinct de l'homme lui a chuchoté qu'il valait la peine de choisir le libre arbitre car ainsi il lui serait loisible d'agir à sa guise.

Le libre arbitre est porteur de bénédiction, car par lui l'homme peut s'élever vers Dieu, créer des mondes positifs, des mondes de bien et de justice. Mais il comporte un danger : le libre arbitre risque d'endommager tous les mondes. C'est pourquoi, bien que l'homme ait été contraint à choisir le libre arbitre, sans lequel il serait semblable aux animaux ou aux anges, la Thora n'a pas écrit qu'il en avait été a priori doté, à cause du danger qu'il comporte, mais que l'homme l'a choisi.

Rachi explique que dans ce verset, la Thora a mis dans la bouche du serpent l'expression de la force négative du libre arbitre et du danger qu'il recèle : rejeter Dieu. L'homme qui choisit d'agir à sa guise dans le monde afin de satisfaire ses appétits finira par rejeter Dieu, s'affirmant dieu lui-même. Il finira par professer l'éternité du monde où diverses forces seraient à l'œuvre, l'homme étant lui-même doué de pouvoirs et de sagesse, et pouvant dominer le monde et le plier à sa volonté. C'est la pire situation où l'homme peut parvenir à l'aide du libre arbitre ; à ce stade il peut commettre les pires méfaits, car le rejet de Dieu est l'origine de tout mal.

ו וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל וַתִּקַּח מִפִּרְיוֹ וַתֹּאכַל וַתִּתֵּן גַּם־לְאִישָׁהּ עִמָּהּ וַיֹּאכַל׃

ו וַחֲזָת אִתְּתָא אֲרֵי טָב אִילָנָא לְמֵיכַל וַאֲרֵי אָסוּ הוּא לְעַיְנִין וּמְרַגַּג אִילָנָא לְאִסְתַּכָּלָא בֵּיהּ וּנְסִיבַת מֵאִבֵּיהּ וַאֲכַלַת וִיהַבַת אַף לְבַעְלַהּ עִמַּהּ וַאֲכַל׃

6 La femme vit que l'arbre était bon à manger, et qu'il était attrayant à la vue et précieux pour l'intelligence ; elle cueillit de son fruit et en mangea; puis en donna à son époux, et il mangea.

Rachi	רש"י
(6) **LA FEMME VIT.** Elle vit les paroles du serpent qui lui ont plu, et elle l'a cru ; **QUE L'ARBRE ÉTAIT BON.** Pour devenir semblable à Dieu ; **ATTRAYANT À LA VUE.** Ainsi qu'il lui avait dit : Et vos yeux s'ouvriront ; **PRÉCIEUX POUR L'INTELLIGENCE.** Il lui avait dit : Vous connaîtrez le bien et le mal.	(ו) **ותרא האשה.** ראתה דבריו של נחש והנאו לה והאמינתו: **כי טוב העץ.** להיות כא-להים: **וכי תאוה הוא לעינים.** כמו שאמר לה: 'ונפקחו עיניכם': **ונחמד העץ להשכיל.** כמו שאמר לה: 'יודעי טוב ורע':

Éclaircissement

Il ressort du sens littéral du verset que la femme aurait été impressionnée par l'arbre et par ses fruits de façon tout extérieure, et qu'elle en aurait désiré les fruits par appétit physique. Rachi reste fidèle à son approche selon laquelle tout le récit concerne des sujets autres que matériels. « La femme vit » signifie qu'elle a acquiescé aux arguments du serpent – son propre instinct – et s'est convaincue de leur justesse. Oui, il y a là possibilité d'obtenir le libre arbitre qui est

chose merveilleuse. Elle voulait vraiment « être semblable à Dieu » et s'élever de son niveau subalterne, « ouvrir les yeux » pour comprendre le monde et les forces qui y sont à l'œuvre, « connaître le bien et le mal » afin de choisir le bien et honnir le mal.

Questionnement

N'était le commentaire de Rachi, nous aurions expliqué les trois expressions du verset comme s'appliquant aux sens du goût (« bon à manger ») et de la vue (« attrayant à la vue »), ainsi qu'à la compréhension intellectuelle (précieux pour l'intelligence) qui sont les facteurs menant aux transgressions : les désirs corporels, la vue, l'intellect et la volonté.

Mais Rachi, fidèle à son approche dans tout le chapitre, explique le verset comme concernant des choses abstraites et spirituelles, décrivant des facultés de l'âme humaine celées dans l'« arbre », faculté que la femme découvre ici et dont elle reconnaît la nécessité. Quelles sont ces facultés et en quoi diffèrent-elles les unes des autres ?

1. « bon à manger - Pour devenir semblable à Dieu ». Sur le verset 5, Rachi avait expliqué « comme Elohim » comme signifiant « Créateurs de mondes ». L'instinct, c'est-à-dire la pulsion intérieure qui pousse l'homme à agir est le mobile de la créativité. Sans lui, l'homme serait inerte, menant une vie de pure passivité, centrée sur la satisfaction de ses besoins immédiats, « recevant ». Il recevrait certes, le flux divin mais il en resterait néanmoins le bénéficiaire exclusivement passif. La valeur supérieure de l'homme ne peut s'exprimer que par sa force créatrice dont l'instinct est le ferment. Le défi proposé à l'homme est de la canaliser vers des réalisations positives.
2. « attrayant à la vue - Et vos yeux s'ouvriront ». L'ouverture des yeux, c'est la pensée personnelle, la curiosité intellectuelle. Quiconque a les yeux ouverts connaît le doute et le désir de recherche et d'investigation jusqu'à satisfaction.

3. « précieux pour l'intelligence - Vous connaîtrez le bien et le mal ». La sagesse authentique de l'homme n'est pas dans l'apprentissage, la compréhension et l'érudition. Elle est dans la distinction entre le bien et le mal. Dans la connaissance – par soi-même – de ce qui correspond à la volonté divine et de ce qui s'y oppose.
4. La femme a découvert ici les propriétés de l'« arbre » – et elle en a éprouvé le désir. En obtenant le *yétzer*, l'instinct générateur d'action, l'homme pourra grandir dans trois domaines. Il possèdera le mobile de l'action, la curiosité de connaître et de comprendre au lieu d'une obéissance aussi aveugle que passive, et surtout, il pourra parvenir à une distinction véritable entre le bien et le mal. S'il choisit le bien, il pourra atteindre à des sommets et rédimer le monde entier de sa propre rédemption. Il se dévoilera alors a posteriori que l'homme a bien fait de prendre sur lui la charge de se mesurer au *yétzer*. Mais s'il échoue, il risque d'entraîner le monde à sa perte.
5. La Thora a choisi de s'exprimer de manière ambivalente. D'une part, les versets peuvent être lus de manière terrestre et matérielle et d'autre part d'une manière qui révèle une analyse approfondie des facultés de l'âme humaine. C'est pour nous faire pressentir que si les forces du *yétzer* sont susceptibles d'élever l'homme vers le sublime, elles peuvent aussi l'abaisser jusqu'au plus bas des abîmes matériels.

Rachi	רש"י
ELLE EN DONNA AUSSI À SON ÉPOUX. Pour qu'elle ne meure pas seule et que son mari, resté vivant, n'épouse une autre femme.	**ותתן גם לאישה עמה.** שלא תמות היא ויחיה הוא, וישא אשה אחרת (בראשית רבה פי"ט, ה):

_____ Éclaircissement _____

Pourquoi a-t-elle donné du fruit à son époux ? Il aurait été préférable pour elle d'en manger seule et d'être seule à diriger le monde. Rachi

explique que malgré sa décision de manger du fruit de l'arbre, elle en craignait encore la conséquence mortelle selon la mise en garde divine. Elle ne voulait donc pas que son époux, resté seul après sa mort, en épouse une autre à sa place.
Rachi tire cette pointe du mot « avec elle », à savoir qu'elle voulait qu'il soit avec elle quoi qu'il advienne[58].

Rachi	רש"י
AUSSI. Pour inclure les animaux domestiques et sauvages.	**גם.** לרבות כל בהמה וחיה (בראשית רבה פי"ט, ו):

_____ Éclaircissement _____

Le mot « aussi » est apparemment superflu. Eut-il été écrit : « elle en donna à son époux avec elle » nous aurions compris la même chose. Rachi en déduit qu'elle n'en a pas donné seulement à son mari mais *aussi* à tous les êtres vivants, afin que si elle devait mourir, ils meurent tous avec elle.

_____ Questionnement _____

Ces propos de Rachi révèlent eux aussi qu'il ne s'agit pas d'une simple faute, d'une quelconque envie d'un aliment interdit. Si tel avait été le cas, il n'y avait aucun intérêt à en donner aussi aux animaux. D'ailleurs, comment serait-il possible de partager un unique fruit avec tous les êtres vivants !?
Ces deux petits mots (« elle donna », « aussi ») nous apprennent d'importants principes :

Le rapport entre l'état de l'homme et celui de la création tout entière.
Le fait que même les animaux aient mangé de l'arbre de la connaissance nous rappelle que nous sommes encore au cœur du

[58] Selon le Mizrahi. Voir à ce propos le Gour Aryeh.

processus créationnel. Dans notre introduction à ce chapitre, nous avons écrit qu'il traite du détail du sixième jour, celui de la création de l'homme. Il s'avère maintenant que ce n'est pas seulement le processus de la création de ce dernier qui est ici décrit, mais aussi celui de tous les animaux, processus lui-même inachevé. Nous découvrons ici **l'étroite relation entre l'état de l'homme et celui des autres créatures**. Aussi longtemps que l'homme n'avait pas choisi sa dangereuse voie de confrontation avec le *yétzer*, qu'il était encore dans un état de plénitude sans possibilité d'encourir le moindre dommage, il en allait de même des animaux. **Dès lors que l'homme eut choisi la voie qu'il a choisie, la création entière en fut affectée et s'adapta à lui**. Ainsi qu'il sera dit à l'homme un peu plus loin (versets 17 à 19), dorénavant la terre elle-même produira buissons et ivraie et sans un travail acharné de la part de l'homme, la nature elle-même ne se développera pas de façon appropriée. Si l'homme n'avait pas choisi cette voie, il n'aurait pas eu besoin d'agir dans le monde et de travailler, et le monde se serait autogéré sans que l'homme ait à y porter la main. Puisque l'homme a choisi le monde de l'action où des actes contraires à la volonté divine sont aussi possibles, les animaux aussi sont devenus créatures imparfaites. Le monde de nature comporte une importante dimension de cruauté et les animaux ne vivent pas en paix les uns avec les autres. Dans un monde remis en ordre se réalisera le verset « le loup cohabitera avec l'agneau et le tigre paîtra avec le chevreau » mais dans le monde de l'homme imparfait, même le monde de la nature est imparfait[59].

Quelle est la part de l'homme et celle de la femme dans l'acte en question ?

Il est parfaitement clair que c'était la volonté du Créateur que l'homme fasse choix de manger de l'arbre de la connaissance. Il a implanté en l'homme les penchants et les facultés de l'âme, et Il savait que telle serait la voie que l'homme choisirait. Le choix de l'homme en la matière n'est pas une « faute privée », acte particulier

[59] Cf. ce que nous avons écrit dans le Questionnement sur le verset 11 du chapitre I.

d'un individu isolé. C'est le choix naturel de l'Homme avec un grand « H ». Si telle est la réalité des choses, la part respective de l'homme et de la femme n'est pas claire ; il faut aussi comprendre pourquoi la Thora a choisi de décrire les événements comme si c'était la femme qui avait entraîné l'homme à la faute.

Selon le récit de la Thora, l'initiative du libre choix revient à la femme et l'homme y a été entraîné à sa remorque [il est intéressant de remarquer que chez les patriarches aussi, ce sont les épouses, les mères, qui ont souvent eu à prendre l'initiative des comportements salvateurs. Sarah est à l'origine du mariage d'Hagar avec Abraham, ainsi que de son renvoi (deux fois). Rivqa fait en sorte que ce soit Jacob qui reçoive la bénédiction d'Isaac. Ce sont Rachel et Léa dont les initiatives et le savoir-faire bâtissent la famille de Jacob et la maison d'Israël.]

Les livres décrivent la différence entre le côté féminin et le côté masculin. Le côté féminin est celui qui reçoit, tandis que le côté masculin est celui qui donne. Il est certes impossible de donner sans avoir d'abord reçu et tout « donneur » est aussi « receveur » dans une certaine mesure. Il n'est pas possible de trancher de façon radicale entre donneur et receveur, et d'affirmer que tel côté serait exclusivement donneur ou receveur. En chacun il y a un aspect donneur et un aspect receveur, un côté féminin et un côté masculin.

Nous avons expliqué au début de la paracha que la création du monde matériel avait repoussé la lumière divine hors du monde et que la création des ténèbres était la création significative. L'homme contient en lui une mixtion entre le monde de la création matérielle – poussière du sol – et de la lumière divine – âme pure procédant de la sublime lumière. L'âme est la force du don et le corps est le vase recevant. Le côté terrestre de l'homme, privé de la lumière qu'il doit recevoir de l'âme, est plus propice à la faute. Le récit des événements décrit ce fait que le côté « recevant » de l'homme, c'est-à-dire la femme, a entraîné après lui le côté « donnant », l'homme. La femme est aussi décrite comme inférieure à l'homme, celui-ci étant l'œuvre des mains du Créateur, tandis que la femme a été créée à partir de

l'homme, ce qui signifie que la part terrestre est plus forte chez elle que chez l'homme. De ce fait, l'initiative de la faute est venue de la femme ; mais la faute était elle-même inévitable, constituant un stade de la création de l'Homme.

Pourquoi la femme a-t-elle craint de mourir ?

Il nous est d'abord apparu que la femme avait des buts élevés. Elle a mangé de l'arbre parce qu'elle en avait perçu les qualités et qu'elle était intéressée à choisir cette voie qui comporte tant de possibilités de progrès et d'élévation. Il ne s'agissait pas d'une faute mais de l'accomplissement d'une grande *mitzva* faite avec les meilleures intentions. Vient Rachi qui, à la suite du midrach, révèle que tout fauteur craint les conséquences de la faute. Même s'il est persuadé de retirer de grands avantages de sa conduite, il en craint aussi le prix. Même lorsque le fauteur se prouve à lui-même que sa conduite est permise et se convainc de l'excellence de ses actes, il sait au plus profond de sa conscience que toute faute porte en elle-même les germes destructeurs qui portent atteinte à l'intégrité et à la pureté de son être. La femme s'est persuadée du bien fondé de sa conduite en tant qu'elle accomplissait la volonté du Créateur, tout en sachant que la faute est dangereuse et porteuse de mort.

La crainte que l'homme en épouse une autre

Nous avons vu que la femme s'était donné d'amples justifications à la faute qu'elle se préparait à commettre. Tel est en fait la nature de toute faute. Il n'est pratiquement personne qui dise de la faute qu'il a décidé de commettre qu'il s'agit d'un acte mauvais, mais qu'il le fera quand même. Au contraire, il habillera la faute d'un manteau de vertu. Certes, ces justifications ne sont pour la plupart que des prétextes ; l'homme ne sait souvent pas lui-même ce qui le pousse à fauter et ses motivations sont enfouies quelque part dans l'inconscient.

La femme, pour la galerie, ne cherche qu'à apprendre, à ouvrir les yeux, mais en son for intérieur, niche la jalousie. Elle veut régner sur

le monde, mais si elle doit mourir, nul ne doit lui survivre et son mari devra mourir avec elle plutôt que de vivre avec une autre.
Nous trouvons un thème analogue dans les midrachim de nos maîtres. Dans la paracha de *Noah* (VIII, 7), Rachi rapporte les propos de la Guémara selon lesquels le corbeau refusait la mission dont Noah voulait le charger parce qu'il doutait de la fidélité de sa compagne. Ses intérêts personnels prennent le pas sur le salut du monde tout entier.
Dans la paracha de *Lekh Lekha* (XIV, 13), Rachi rapporte le midrach selon lequel le rescapé qui vient annoncer à Abraham la capture de Loth n'est autre qu'Og dont l'intention était d'envoyer Abraham à la guerre afin qu'il y trouve la mort et qu'il puisse alors épouser Sarah. Chez lui, le grand idéal de la délivrance des captifs n'est en fait qu'un calcul machiavélique destiné à servir des intérêts partisans.
La femme elle-même, lors de cette faute qui est comme l'archétype de toutes les fautes à venir, malgré les grands idéaux qui l'animent, était mue en fin de compte par des calculs mesquins.

L'homme à la traîne de sa femme

Nous découvrons ici un point faible supplémentaire dans l'être de l'homme qui le conduit à fauter : sa capacité à se laisser entraîner par autrui. La plupart des hommes voient leur conduite influencée par celle des autres. Ils suivent le courant et vont dans la direction où souffle le vent. Peu sont ceux qui résistent et tiennent bon, suivant leur vérité propre sans se laisser séduire. Cela requiert courage et intelligence et beaucoup préfèrent s'en remettre au jugement des autres, qu'il s'agisse de décisions privées ou de l'intérêt général.
Cette tendance à se laisser entraîner par autrui est la racine du mal, car dans ce monde matériel, il est très facile de se laisser séduire. S'il n'oppose pas une solide résistance, l'homme sera lentement attiré vers le bas.
Tant que la Thora n'a pas été donnée, il n'y avait pas dans le monde de force d'attraction vers le bien. Le monde n'a donc pas su se mesurer aux forces matérielles et n'a pas su s'élever. Les

conséquences de cette situation se manifesteront dès le temps de la génération du Déluge puis de la tour de Babel.

ז וַתִּפָּקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם וַיִּתְפְּרוּ עֲלֵה תְאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת׃

ז וְאִתְפַּתַּחָא עֵינֵי תַּרְוֵיהוֹן וִידַעוּ אֲרֵי עַרְטִלָּאִין אִנּוּן וְחָטִיטוּ לְהוֹן טַרְפֵי תֵּינִין וַעֲבַדוּ לְהוֹן זְרָזִין׃

7 Leurs yeux à tous deux se dessillèrent, et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent ensemble des feuilles de figuier, et s'en firent des pagnes.

רש"י	Rachi
(ז) **ותפקחנה עיני שניהם.** לענין החכמה דבר הכתוב ולא לענין ראיה ממש, וסוף המקרא מוכיח (בראשית רבה פי"ט, ו): **וידעו כי עירמם הם.** אף הסומא יודע כשהוא ערום, אלא מהו וידעו כי עירומים הם? מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנה (שם):	(7) Leurs yeux se dessillèrent. Sous le rapport de la connaissance. Il n'est pas question de la vue proprement dite, comme le prouve la fin du verset. et ils surent qu'ils étaient nus. L'aveugle aussi sait qu'il est nu. Que signifie alors : « ils surent qu'ils étaient nus » ? Ils détenaient un seul commandement divin, et ils s'en sont dépouillés.

Éclaircissement

La notion du « dessillement des yeux » comporte deux significations : 1. des yeux qui pour une raison quelconque ne voyaient pas jusqu'alors se dessillent et deviennent capables de voir. 2. au sens figuré, il s'agit d'une compréhension nouvelle d'une situation ou d'un état de fait qui restait jusqu'alors comme embrouillé. Dans notre verset, nous sommes obligés de comprendre le mot selon la deuxième explication car le sens de la vue du premier couple n'était oblitéré par aucune myopie. Dès avant d'avoir mangé, ils se savaient nus et voyaient qu'ils étaient nus, mais ils ne savaient pas ce qu'être nu

signifiait. Le dessillement des yeux est l'expression de cette compréhension.
En quoi consiste-t-elle ?
Au sens premier, nous dirions qu'ils ont compris qu'il y avait quelque chose de méprisable à être nu et ils ont éprouvé la honte de leur corps nu. Rachi explique que là n'est pas le fond du problème. L'homme et la femme ont immédiatement perçu les conséquences de leur faute et ont su qu'ils avaient perdu leur niveau initial. **L'intensité de la honte provenait du fait que leur corps matériel occupait soudain une place significative à leurs yeux**.
Rachi ne nie certes pas le sens immédiat du verset, d'autant que la suite s'y réfère, puisqu'ils se tressent des pagnes et se cachent. Rachi expliquera lui-même les mots « qui t'a dit que tu es nu ? » au verset 11 comme signifiant « D'où te vient cette connaissance qu'il y a honte à être nu ? » à savoir que la honte se rattache au fait même d'être nu. Rachi, donc, ne nie pas cette dimension du sens, mais il ne s'en contente pas. L'homme et la femme étaient seuls au monde et de qui auraient-ils eu à avoir honte ? Aux yeux de Dieu qui voit tout, il n'y a pas de différence entre un homme vêtu ou dévêtu. Rachi explique ici en quoi consiste la racine de la honte et de quoi elle provient : c'est le sentiment de ne pas être à la hauteur de la tâche qui nous incombe.

_____ Questionnement _____

Rachi nous a appris ci-dessus (verset 1) que la nudité de l'homme et de la femme ne concernait pas seulement leur état, mais aussi leur comportement, c'est-à-dire que la Thora nous fait savoir, avec délicatesse, qu'ils s'accouplaient, sans pudeur et sans amour, comme les animaux. La physiologie dominait leurs rapports. C'est d'ailleurs ce comportement qui a déclenché tout le processus décrit dans ce chapitre, ainsi que Rachi l'a expliqué ci-dessus, explication qu'il reprendra au verset 20. Manger de cet arbre si appétissant indique aussi le manque de maîtrise des sens dont on suit les appels.
L'homme et la femme n'ont apparemment transgressé aucun commandement explicite par leur conduite impudique. Personne ne

leur avait donné des leçons de savoir-vivre. Certes, il y avait dans leur attitude comme une absence de prise en compte de leur valeur et du niveau où ils se trouvaient. Ils étaient comme « immoraux avec la permission de la Thora », obéissant scrupuleusement aux impératifs de la loi sans réaliser pour autant l'intention du législateur. Une telle attitude ne peut qu'entraîner d'autres manquements jusqu'à finir par être « immoral sans la permission de la Thora » et transgresser des interdits explicites.

Après la faute et la perte de sa stature initiale, l'homme a compris l'origine de sa faute et de sa chute, c'est pourquoi ils se sont tressé des pagnes qui symbolisent la séparation entre la partie supérieure de l'homme, la tête et le cœur, et sa partie inférieure. L'homme doit tenir séparées les parties de son corps et assurer la domination de la partie supérieure, l'intellect et la volonté, sur la partie inférieure, les sens et les instincts.

Rachi	רש"י
des feuilles de figuier. C'est l'arbre dont ils avaient mangé. Ce qui avait causé leur perte leur apporta aussi le remède. Mais les autres arbres les ont empêchés de prendre leurs feuilles. Le Midrach Tanhouma demande pourquoi cet arbre n'a pas été clairement désigné. C'est que le Saint-Béni-soit-Il n'aime humilier aucune de Ses créatures. Afin que les hommes ne lui fassent pas honte et ne disent : Voici l'arbre à cause duquel le monde a été frappé.	**עלה תאנה.** הוא העץ שאכלו ממנו, בדבר שנתקלקלו בו נתקנו (סנהדרין ע ע"ב), אבל שאר העצים מנעום מליטול עליהם. ומפני מה לא נתפרסם העץ, שאין הקב"ה חפץ להונות בריה, שלא יכלימוה ויאמרו, זהו שלקה העולם על ידו. מדרש רבי תנחומא (וירא יד):

_____ Éclaircissement _____

Pourquoi la Thora indique-t-elle de quel arbre proviennent les feuilles dont ils se sont couverts ? Il s'agit apparemment d'un détail fort marginal ! Que nous importe, en effet, que ce soit de cet arbre ou d'un autre ? Rachi explique que c'est parce que c'était le seul arbre dont ils pouvaient se faire des pagnes et d'aucun autre, parce qu'aucun autre arbre n'acceptait de donner ses feuilles à l'usage des fauteurs. Le figuier étant l'arbre dont ils ont mangé le fruit défendu, il a accepté de donner ses feuilles pour la rédemption de l'homme.
S'il en est ainsi, pourquoi la Thora n'a-t-elle pas nommé l'arbre dont ils ont mangé ? Pourquoi devons-nous l'apprendre de façon détournée ? Rachi dit que c'est parce que la Thora ne voulait pas faire honte à l'arbre aux yeux des créatures qui le rendront responsable de la malédiction qui retombe sur le monde.

_____ Questionnement _____

Les propos de Rachi sont étonnants ! Les arbres peuvent-ils empêcher l'usage de leurs feuilles ? Et d'ailleurs, que nous apporte le fait de savoir qu'il s'agissait d'un figuier ? Pourquoi ne pas dire qu'il s'agissait d'un arbre merveilleux et enchanté, « de la connaissance du bien et du mal » que nous ne connaissons aucunement ?
Bien entendu, il ne peut être question de prendre les choses à la lettre et il ne s'agit nullement de la consommation physique du fruit d'un certain arbre possédant des propriétés magiques.

Le figuier

Dans le traité Sanhédrin, les Tannaïm, maîtres de la michna, discutent de l'arbre dont le premier homme a mangé. Pour rabbi Méir, il s'agit de la vigne, pour rabbi Yéhouda, du blé et pour rabbi Néhémie du figuier. Le Maharal de Prague explique dans son commentaire des *aggadoth* du Talmud que l'origine de la controverse concerne la faculté de l'âme humaine la plus exposée à la faute, la dimension humaine la plus vulnérable. La **vigne** représente le désir

de la joie, la tendance à se laisser porter par les visions extérieures au lieu des choses qui importent vraiment. Le **blé** représente la connaissance, la poursuite de l'intelligible et des conceptions spirituelles erronées. Sans la soumission à la volonté du Maître des mondes, l'intelligence entraîne l'homme dans des voies erronées. Le **figuier**, fruit doux et de qualité, représente la poursuite des plaisirs des sens.
Rachi a « tranché » selon rabbi Néhémie qui considère que l'arbre de la connaissance était le figuier parce que le sens littéral des versets montre que la racine de la faute est liée au fait que l'homme et la femme étaient nus, c'est-à-dire qu'ils ont suivi leurs sens, s'écartant de la sainteté.

C'est l'arbre par lequel ils ont fauté qui est propice à la réparation

Pourquoi les feuilles de figuier sont-elles susceptibles de contribuer à la réparation ? Comment est-il possible que ce soit précisément ce par quoi ils ont fauté qui contribue à leur rédemption ?
La racine de la faute ayant été la poursuite des plaisirs des sens, et ses prémices étant liées à la conduite sexuelle dénuée de sainteté, on aurait pu croire que la rédemption passerait par une ascèse totale des plaisirs physiques, puisque c'est le corps et ses jouissances qui avaient provoqué la faute. Vient la Thora qui nous instruit : telle n'est pas la voie. Au contraire, le monde de la matière et du corps est le monde choisi par Hachem pour y loger l'homme. L'homme est composé d'éléments physiques et corporels, de penchants et de désirs implantés en lui malgré lui et qu'il lui est impossible de fuir. S'il dénie sa dimension matérielle et ne donne pas leur tribut à ses besoins corporels, ceux-ci finiront par le faire chuter et le mèneront à sa perte. Il n'y a là rien de foncièrement mauvais, puisque tout cela a été créé par Dieu et que tout ce qu'Il a fait est bon par essence. Les désirs physiques de l'homme visent son bien et n'ont pas été créés afin de le faire trébucher. Sans ses pulsions sexuelles, l'homme ne se marierait pas et ne procréerait pas. Si l'homme n'aspirait pas à l'amour, il n'y

aurait pas de relations entre les hommes et le monde serait privé d'amour. Cette attirance comporte certes un grand danger mais elle est indispensable à l'existence du monde et de l'homme. La finalité de l'homme est de sanctifier cet instinct et de l'amender, mais non de le repousser et de l'exclure. C'est pour cela que ce sont précisément les feuilles de figuier – l'origine de la faute corporelle – qui sont susceptibles d'aider l'homme à se couvrir et à se corriger.

Pourquoi la Thora n'a-t-elle pas dévoilé de quel arbre il s'agissait ?

On comprend à présent pourquoi la Thora n'a pas dévoilé le nom de l'arbre qui a provoqué la faute de l'homme. L'aurait-elle fait que nous en aurions conclu qu'il fallait s'en écarter alors que toute la Thora nous enseigne que non seulement c'est ce qu'il ne faut pas faire, mais qu'au contraire il est permis d'en manger – et il faut en manger – car ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de réparer la faute et de se sanctifier.

ח וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְיָ אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי יְיָ אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן׃

ח וּשְׁמַעוּ יָת קָל מֵימְרָא דַיְיָ אֱלֹהִים מְהַלֵּיךְ בְּגִנְּתָא לְמִנָּח יוֹמָא וְאִטְּמַר אָדָם וְאִתְּתֵיהּ מִן קֳדָם יְיָ אֱלֹהִים בְּגוֹ אִילָן גִּנְּתָא׃

8 Ils entendirent la voix d'Hachem-Elohim, parcourant le jardin au vent du jour. L'homme et sa compagne se cachèrent de la face d'Hachem-Elohim, parmi les arbres du jardin.

Rachi	רש"י
(8) ils entendirent. Les Midrachim sont nombreux. Nos maîtres les ont exposés à leur place dans Beréchit Rabba et autres recueils. Quant à moi, mon but n'est que de fixer le sens littéral du texte. J'ai recours à la *aggada* lorsqu'elle concourt à en établir le vrai sens, d'après son contexte. Ils entendirent la voix du Saint-Béni-soit-Il parcourant le Jardin.	(ח) **וישמעו.** יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה (יט ו) ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו. ומשמעו, שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן:

Éclaircissement

Rachi donne ici la définition de l'un des principes directeurs de son travail de commentateur de la Thora. Il affirme d'abord que son but n'est que de fixer le sens littéral du texte. Ce qui veut dire que son commentaire vise à expliquer les versets d'une manière aussi proche que possible de leur expression textuelle. Pourtant, dans son commentaire, Rachi fait abondamment usage du *midrach* et des

aggadoth. Dans ces cas, Rachi distingue entre deux catégories principales : 1. les *aggadoth* qui visent à expliquer le sens profond du verset, *aggadoth* qui naissent du sens littéral du verset et dont la profondeur ajoute une dimension à la compréhension de celui-ci. Il est alors possible, lisant le verset, d'y percevoir directement le dire de l'*aggada* (« *aggada* qui concourt à en établir le vrai sens, d'après son contexte »). 2. *Aggadoth* coupées du sens littéral et qui visent à compléter les « non-dits » du texte ou *aggadoth* fondées sur un des mots du verset qu'elles expliquent d'une manière qui le coupe du contexte général.

Pour rendre les choses plus explicites, voici un exemple de midrach de la deuxième catégorie. Sur le verset « Ils entendirent la voix d'Hachem-Elohim, parcourant le jardin », un midrach de Genèse Rabba dit : « ne lit pas "ils entendirent" (*vayichméou*) mais "ils firent entendre" (*vayachmiou*) ; ils entendirent les voix des arbres qui disaient : "voici le voleur qui a volé son Créateur" ». D'après le midrach, ce ne sont pas l'homme et la femme qui sont les sujets du verset, mais les arbres qui font entendre la voix d'Hachem, les lettres du mot *vagan* (= « dans le Jardin ») sont les mêmes que celles du mot *ganav* qui signifie « voleur »[60].

Il faut donc retenir le principe suivant : un verset sur lequel les midrachim abondent est un verset comportant de nombreuses difficultés lexicales et syntaxiques et toute explication littérale se heurtera à ces difficultés.

C'est aussi le cas de notre verset :

1. qu'est ce qu'une voix qui parcourt ? Une voix ne « marche » pas, elle s'entend.
2. s ils ont entendu la « voix d'Hachem », que disait-elle ? le verset ne fait état d'aucune parole spécifique. Ils ont entendu une voix et

[60] Inutile de dire que ce midrach – comme tous ceux de sa catégorie – est porteur d'un sens profond et qu'il dévoile même une dimension de vérité enfouie sous la littéralité du texte, mais il ne concourt pas à en établir le vrai sens et Rachi ne peut pas en faire usage à cette fin.

ce n'est qu'après qu'ils se furent cachés qu'Hachem a interpellé l'homme et lui a parlé[61].

En raison de ces difficultés, les midrachim ont modifié sensiblement le sens littéral du verset et ont expliqué à son sujet des choses fort éloignées du sens obvie.

Rachi a choisi de ne pas suivre cette voie dans son commentaire et il affirme donc que, malgré toutes les difficultés du sens littéral, il ne peut l'expliquer selon le midrach.

Pour lui, « parcourant » ne se rapporte pas à la voix, mais à Hachem Lui-même. Il faut lire que l'homme et la femme ont entendu Hachem parcourant le Jardin et faisant entendre une voix. Ce qui revient à dire qu'ils ont pris conscience du fait qu'Hachem allait découvrir leur état et la peur qu'ils en ont conçue les a conduits à tenter de se cacher, comme des voleurs pris en flagrant délit. Cette explication résout les deux difficultés du verset.

Questionnement

De nombreux commentateurs ont expliqué le mot « parcourant » comme signifiant « montant », à savoir que la Présence divine quittait le Jardin à cause de la faute de l'homme. Rachi refuse cette lecture car dans la suite du texte, c'est l'homme qui sera chassé du Jardin et non Hachem qui s'en est retiré.

Après avoir fauté, l'homme et la femme ont aggravé leur cas en cherchant à fuir la voix de leur conscience qui réclamait leur repentance et exigeait d'eux réparation de ce qu'ils avaient abîmé. Ils refusent d'accomplir cela, cherchant à se cacher pour vivre à leur idée sans intervention de la part d'Hachem.

[61] Voir le commentaire du « Maharzou » sur Genèse Rabba XIX, 8.

Rachi	רש"י
AU VENT DU JOUR. Du côté où le soleil se couche, l'Occident. Vers la fin de la journée, le soleil est à l'Occident. Ils avaient commis la faute à la dixième heure.	**לרוח היום.** לאותו רוח שהשמש באה משם וזו היא מערבית, שלפנות ערב חמה במערב, והם סרחו בעשירית:

_____ Éclaircissement _____

Le mot « vent », comme dans l'expression « aux quatre vents », désigne l'un des quatre points cardinaux. « Le vent du jour » désigne le point où le soleil se trouve en fonction de l'heure de la journée. Le matin, c'est l'est, à midi le sud, vers le soir c'est l'ouest. Rachi, suivant les maîtres du Talmud, nous révèle que la faute de l'homme a été commise à la dixième heure du sixième jour. Le jour commençant au lever du soleil et s'achevant douze heures plus tard à son coucher. À cette heure-là, la lumière du jour est à l'ouest et c'est de ce côté qu'ils ont pour ainsi dire entendu la voix d'Hachem.

_____ Questionnement _____

Ce passage est la source de ce que nous avons écrit dans l'introduction à ce chapitre, où nous avons souligné que, de l'avis de Rachi, il n'est pas question dans ce chapitre d'une relation historique des événements ayant affecté l'homme et la femme après leur création, mais du détail du processus de cette création même au sixième jour de l'œuvre du commencement.

Durant ces six jours, la lumière divine dominait le monde. L'homme a été créé après toutes les créatures. À la fin du sixième jour, le processus de la création était sur le point de s'achever et Hachem allait entrer dans son chabbat, octroyant au monde l'autonomie qui lui permettrait de se développer par lui-même. Le sixième jour vers le soir, le processus est presque achevé et tout se passe comme si la lumière divine était sur le point de se coucher. L'homme est-il intéressé à ce que la Présence divine demeure dans le monde, ou

préfère-t-il la voir s'en aller afin de pouvoir agir à sa guise ? En cette heure où il pouvait agir afin de conserver la Présence divine dans le monde, l'homme a choisi la faute. Par son acte, il a pour ainsi dire dit au Maître du monde : « Va T'en, laisse-moi tranquille, je ne tiens pas à Ta présence et à Ton dévoilement dans le monde. Ma vie sera meilleure sans Toi. »

Nos maîtres ont dit qu'en ce monde la Présence divine se trouve à l'ouest. Dans le Temple, le Saint des saints est du côté le plus à l'ouest. Il semble que nous voulions ainsi réparer la faute commise par le premier homme, comme si nous disions à Hachem : « reste avec nous ! Ne nous quitte pas et ne nous abandonne pas. Manifeste Ta présence et étends sur nous Ta Providence. » Nous ne sommes pas comme le premier homme et nous sommes conscients du vide de notre vie quand la Présence est absente du monde.

ט וַיִּקְרָא יְיָ אֱלֹהִים אֶל־הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אַיֶּכָּה׃

ט וּקְרָא יְיָ אֱלֹהִים לְאָדָם וַאֲמַר לֵיהּ אָן אַתְּ׃

9 Hachem-Elohim appela l'homme, et lui dit : « Où es-tu ? »

Rachi	רש"י
(9) **OÙ ES-TU ?** Dieu savait où il était. Mais pour entamer la conversation, afin qu'il ne soit pas trop bouleversé et incapable de répondre si Hachem lui annonçait sa punition soudainement. De même à Caïn Dieu demande : « Où est Abel ton frère » (Genèse IV, 9). Et à Bilaam : « Qui sont ces hommes qui sont avec toi ? » (Nombres II, 9). C'est pour entrer en conversation avec eux. De même pour Ezéchias, à propos des messagers de Merodac Baladan (II Rois XX, 14, Isaïe XXXIX, 3).	(ט) **איכה.** יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום. וכן בקין אמר לו "אי הבל אחיך" (להלן ד, ט), וכן בבלעם "מי האנשים האלה עמך" (במדבר כב, ט), ליכנס עמהם בדברים, וכן בחזקיה בשלוחי אויל מרודך (מלכים ב כ, יד; ישעיה לט, ג):

_____ Éclaircissement _____

Hachem-Elohim se promène dans le Jardin, l'homme et la femme se cachent, Hachem-Elohim interpelle l'homme en lui demandant « où es-tu », comme si Celui à qui rien ne peut être caché ne le savait pas ! Que signifie alors une telle question ? Rachi explique qu'il y a à cette interpellation deux raisons :

1. « Pour entamer la conversation » – il s'agit d'une entrée en matière sans agressivité, comme pour tenter de comprendre le vis-à-vis.
2. « Afin qu'il ne soit pas trop bouleversé pour répondre. » Si Hachem lui faisait savoir sans attendre la gravité de sa faute et la

sanction qu'elle exige, l'homme serait pris de court et incapable de penser de manière cohérente. Il perdrait pied et ne saurait ni répondre ni même peut-être éprouver des regrets.

Rachi apporte à preuve de son propos divers exemples qui vont dans le même sens :

1. Au chapitre suivant, la Thora relate le meurtre d'Abel par Caïn. Faute abominable. Là aussi, pourtant, Hachem s'adresse à Caïn en l'interrogeant : « Où est Abel ton frère ? » Caïn pourrait saisir la perche, avouer son crime et manifester regret et repentir et peut-être sa sanction eut été moins sévère. Mais il a choisi de répondre de façon effrontée et railleuse.
2. De même, Bileam savait parfaitement qu'Hachem ne désirait pas maudire Israël ; pourtant, il a proposé à la délégation des princes de Moab de passer la nuit chez lui afin d'entendre ce qu'Hachem lui dirait. Et lorsqu'Hachem en effet se manifeste, ce n'est pas pour le réprimander vertement ou le punir, mais pour lui demander : « qui sont ces hommes ? » comme s'Il ne le savait pas ! Là encore, le but de la question est de donner à Bileam l'occasion de marquer un temps d'arrêt et de réfléchir. « Est-il vraiment bien de ma part de m'associer aux ennemis d'Israël ? » Mais Bileam répond comme si c'était l'information qui lui était demandée.
3. Le roi Ézéchias, homme juste, a bénéficié de deux miracles. La puissante armée assyrienne assiège Jérusalem et est sur le point de la prendre. Mais Hachem exauce la prière du roi et l'ange d'Hachem frappe durant la nuit cent quatre-vingt cinq mille hommes dans le camp assyrien (II Rois XXXVII, 36). Autre miracle encore : Ézéchias, gravement malade, est sur le point de succomber. Il prie et à nouveau sa prière est exaucée et quinze années supplémentaires lui sont accordées. Après tous ces miracles, après qu'ait disparu la menace assyrienne et qu'il eut recouvré la santé, le roi de Babylone lui envoie une délégation pour le féliciter pour sa victoire et sa guérison. Babylone n'était

alors qu'une petite puissance locale en plein développement qui voulait dominer toute la région après avoir vaincu l'Assyrie. Le roi Ézéchias fut si ému par l'importante visite qu'il promena ses hôtes dans le Temple et leur montra ses trésors, se conduisant à leur égard comme si Israël était un vassal de Babylone. Lorsqu'Isaïe est venu lui en faire la remontrance et lui reprocher son ingratitude envers Hachem, il n'a pas commencé par le fustiger mais par lui demander, comme s'il ignorait tout : « qu'ont dit ces gens et d'où sont-ils venus chez toi ? » une fois de plus, l'objet de la question était de faire comprendre à Ézéchias le mécontentement d'Hachem pour sa conduite servile face à l'ambassade babylonienne. Mais pas plus que Caïn ou Bileam, Ézéchias ne saisit la perche qui lui est tendue. Il ne manifeste aucun regret.

Questionnement

La grâce qu'Hachem manifeste au pécheur qu'Il souhaite voir se repentir est interprétée par ce dernier de façon erronée, ce qui le conduit jusqu'à l'impiété. Le pécheur qui croit en Hachem et qui connaît Sa grandeur et Sa souveraineté, sait aussi qu'Hachem n'avait nul besoin de poser des questions pour connaître la réalité. Il se dit : « si Hachem demande où je suis, ou "qui sont ces hommes", cela signifie sans doute qu'Hachem acquiesce au fait que j'agisse de mon propre chef et n'entend pas s'en mêler. » Une telle pensée conduit l'homme à la révolte, perdant l'occasion de la pénitence qu'à chaque fois Hachem a mise à sa portée. Dans tous les exemples rapportés par Rachi, le pécheur répond à la question telle qu'elle a effectivement été posée et ne regrette pas ses actes.

י וַיֹּאמֶר אֶת־קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בַגָּן
וָאִירָא כִּי־עֵירֹם אָנֹכִי וָאֶחָבֵא: יא
וַיֹּאמֶר מִי הִגִּיד לְךָ כִּי עֵירֹם
אָתָּה הֲמִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ
לְבִלְתִּי אֲכָל־מִמֶּנּוּ אָכָלְתָּ:

י וַאֲמַר יָת קָל מֵימְרָךְ שְׁמַעִית בְּגִנְּתָא וּדְחֵילִית אֲרֵי עֲרִטֵלַאי אֲנָא וְאִטְּמַרִית: יא וַאֲמַר מַאן חַוִּי לָךְ אֲרֵי עֲרִטֵלַאי אַתְּ הֲמִן אִילָנָא דְּפַקִּידְתָּךְ בְּדִיל דְּלָא לְמֵיכַל מִנֵּיהּ אֲכַלְתָּא:

10 Il répondit : « J'ai entendu ta voix dans le jardin ; j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché. » 11 Alors Il dit : « Qui t'a appris que tu étais nu ? Cet arbre dont Je t'avais défendu de manger, tu en as donc mangé ? »

Rachi	רש"י
(11) **QUI T'A DIT ?** D'où saurais-tu la honte qu'il y a à être nu ?	(יא) **מי הגיד לך.** מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום:

Éclaircissement

Rachi vise essentiellement à expliquer le mot « qui » dont le sens ici est « d'où ». Qu'as-tu donc fait qui te conduit à avoir honte d'être nu ?

Questionnement

Hachem continue d'interroger l'homme comme s'Il ne savait pas ce qui s'était passé. L'impression qu'Hachem cherche à éveiller la conscience de l'homme et même à lui ouvrir la porte du regret et du repentir s'accentue. Hachem lui dit : « tu as raison. Il y a lieu d'avoir honte à être nu. Mais comprends-tu vraiment en quoi consiste le

problème ? **Es-tu capable de comprendre** le tort que cela t'a causé ? »
Nous avons déjà expliqué ci-dessus que le sentiment de honte s'éveille en l'homme lorsqu'il est déçu de lui-même et de ses échecs, qu'il ne réalise pas ses potentialités. **Avant même d'avoir fauté, l'homme et la femme auraient dû reconnaître leur valeur et éviter d'avoir des rapports impudiques, uniquement biologiques** pour adopter une attitude pudique. Maintenant, après la faute, l'homme comprend que, s'il avait observé les règles de la pudeur dès avant, il n'en serait pas venu à fauter à la traîne de ses sens **et sa honte est double, honte de l'état antérieur à la faute et honte de l'avoir commise.**

Rachi	רש"י
CET ARBRE. Avec étonnement.	**המן העץ.** בתמיה:

_____ Éclaircissement _____

La phrase qui commence par les mots « Cet arbre » doit être lue comme une question et non comme une affirmation. En hébreu, la lettre *hé* par laquelle commence cette phrase est le « *hé* interrogatif »[62]. C'est la première fois que cette forme grammaticale apparaît dans le texte et Rachi estime donc nécessaire d'en faire état[63].

---

[62] Par opposition au *hé* qui est l'article défini. Ce dernier est normalement vocalisé par un *patah* suivi du *daguech* fort ou par un *qamatz* lorsque la première lettre qui suit le *hé* ne peut pas prendre de *daguech*. Le *hé* interrogatif est vocalisée par une semi-voyelle (*hataf-patah*) et n'est pas suivie d'un *daguech*.
[63] Il semble que les commentateurs de Rachi (Mizrahi, Gour Aryeh) aient voulu distinguer entre « étonnement » et « interrogation ». Cette dernière attend une réponse de l'interlocuteur tandis que le premier est semblable à une affirmation. Ici, l'homme ne répondant pas « oui » ou « non », il s'ensuit que ce n'est pas une interrogation mais un étonnement. C'est comme si la phrase devait se lire : « c'est donc que tu as mangé de cet arbre… » Il me semble, quant à moi, que Rachi ne fait pas cette différence. Partout où il dit « avec étonnement », que ce soit dans son commentaire sur la Thora ou dans son

Questionnement

Cette question aussi est superflue, puisqu'Hachem sait bien ce qui s'est exactement passé. Comme les deux questions précédentes, celle-ci a pour objet de permettre à l'homme d'entreprendre le processus du regret et du repentir. L'homme aurait dû se reprendre, reconnaître sa faute et que c'est parce qu'il en avait honte qu'il avait cherché à se cacher. Mais au lieu de répondre ainsi et de demander pardon, il répond (au verset suivant) de façon insolente et agressive.

commentaire talmudique, cela signifie « question », même si celle-ci n'attend pas de réponse – et qu'Hachem me préserve des erreurs.

יב וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הִוא נָתְנָה־לִּי מִן־הָעֵץ וָאֹכֵל׃

יב וַאֲמַר הָאָדָם אִתְּתָא דִּיהַבְתְּ עִמִּי הִיא יְהַבַת לִי מִן אִילָנָא וַאֲכַלִית׃

12 L'homme répondit : « La femme – que tu m'as associée – c'est elle qui m'a donné du fruit de l'arbre, et j'ai mangé. »

Rachi	רש"י
(12) la femme que tu as mise auprès de moi. Il fait preuve ici d'ingratitude.	(יב) **אשר נתת עמדי.** כאן כפר בטובה (ע"ז ה' ע"ב):

Éclaircissement

L'homme aurait dû dire : « ma femme m'en a donné ». Mais il a ajouté « que Tu m'as associée », laissant entendre que la faute retombait sur Dieu puisque la femme vient de Lui. Outre l'insolence que cette réplique comporte, elle exprime l'ingratitude de l'homme au vu de l'immense bonté du Créateur à son égard[64].

Questionnement

Nous avons déjà expliqué ci-dessus que « la femme » représente le côté terrestre et matériel de l'homme. Lorsque l'homme accuse la femme d'être responsable de sa faute, cela signifie : « qu'y puis-je ? N'est-ce pas Toi qui m'as fait de chair et de sang ? Je ne puis toujours me comporter comme si j'étais pur esprit ! » Ce genre d'argument, depuis l'aube des temps, revient souvent dans la bouche des coupables. Il consiste à reprocher à Dieu d'avoir créé un être matériel et à lui demander une conduite spirituelle. Mais en vérité ce n'est rien

[64] Voir Rachi sur Avoda Zara 5b

d'autre que de l'ingratitude. C'est un grand bien qu'Hachem fait à l'homme en lui permettant de jouir et de se réjouir du monde physique, de la vie de couple avec son épouse, de la possibilité de sanctifier la vie physique. Interpréter cette grâce comme s'il s'agissait d'un piège ou d'une embûche, il n'y a pas pire ingratitude !

יג וַיֹּאמֶר יְיָ אֱלֹהִים לָאִשָּׁה מַה־זֹּאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַנָּחָשׁ הִשִּׁיאַנִי וָאֹכֵל׃

יג וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים לְאִתְּתָא מָא דָא עֲבַדְתְּ וַאֲמַרַת אִתְּתָא חִוְיָא אַטְעֵנִי וַאֲכַלִית׃

13 Hachem-Elohim dit à la femme : « Qu'as-tu fait ? » La femme répondit : « Le serpent m'a entraînée, et j'ai mangé. »

Rachi	רש"י
(13) m'a entrainée. M'a induite en erreur. Ainsi : « Qu'Ézéchias ne vous induise pas en erreur » (II Chroniques XXXII, 15).	(יג) **השיאני.** הטעני, כמו "אל ישיא אתכם חזקיהו" (דהי"ב לב, טו):

Éclaircissement

Le verbe traduit par « m'a entraînée » apparaît ici pour la première fois dans le texte et de plus ce n'est pas un mot très courant dans la Bible. Rachi l'explique comme signifiant « induire en erreur ». Rachi ne cherche probablement pas à contredire ceux qui l'interprètent comme signifiant « séduire » ou « inciter » (comme rabbi David Qimḥi) puisque séduire c'est bel et bien induire en erreur. Le serpent a effectivement induit la femme en erreur en lui présentant la réalité de manière mensongère ; sa prétention selon laquelle manger de l'arbre ne serait pas cause de mort était fausse, puisqu'ils ont été chassés du Jardin dans le monde de l'action où règne la mort[65].

Rachi appuie son interprétation sur un verset des Chroniques : Sennachérib, roi d'Assyrie, assiège Jérusalem à la tête d'une armée formidable. Les habitants se sont retranchés derrière les murailles. Le roi Ézéchias harangue ses troupes et les encourage : malgré la supériorité numérique de l'ennemi, Hachem viendra à l'aide de Son

[65] Cf. Mizrahi.

peuple et combattra pour eux. Sennachérib envoie alors des émissaires qui s'adressent aux combattants en « judéen » pour tenter de briser leur moral et les convaincre de capituler. L'un de leurs arguments consistait à dire que le roi Ézéchias croit qu'Hachem le sauvera de ses ennemis et que ce disant il trompe ses hommes, puisqu'aucun des dieux des autres peuples conquis ou défaits par Sennachérib ne les a jamais aidés contre lui. Ils commencent leur diatribe par les mots « Qu'Ézéchias ne vous induise pas en erreur, qu'il ne vous incite pas et ne lui faites pas confiance »[66].

_____ Questionnement _____

Le serpent, c'est le *yetzer*, le penchant qui, pour entraîner l'homme à la faute, ne peut lui dire la vérité. L'homme créé à l'image de Dieu connaît la vérité et désire le bien. La méthode du *yetzer* est d'induire l'homme en erreur en lui faisant croire que le mal est le bien – et le bien, mal.

[66] Cf. aussi à ce sujet II Rois XVIII, 17 à 36.

יד וַיֹּאמֶר יְיָ אֱלֹהִים | אֶל־הַנָּחָשׁ
כִּי עָשִׂיתָ זֹּאת אָרוּר אַתָּה
מִכָּל־הַבְּהֵמָה וּמִכֹּל חַיַּת הַשָּׂדֶה
עַל־גְּחֹנְךָ תֵלֵךְ וְעָפָר תֹּאכַל
כָּל־יְמֵי חַיֶּיךָ׃

יד וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים לְחִוְיָא
אֲרֵי עֲבַדְתְּ דָּא לִיט אַתְּ
מִכָּל בְּעִירָא וּמִכֹּל חַיַּת
בָּרָא עַל מְעָךְ תֵּיזֵיל
וְעַפְרָא תֵּיכוֹל כָּל יוֹמֵי
חַיָּךְ׃

14 Hachem-Elohim dit au serpent « Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et entre toutes les créatures terrestres : tu te traîneras sur le ventre, et tu te nourriras de poussière tous les jours de ta vie.

רש"י	Rachi
(יד) **כי עשית זאת.** מכאן שאין מהפכים בזכותו של מסית, שאילו שאלו למה עשית זאת, היה לו להשיב: דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (סנהדרין כ"ט ע"א):	(14) parce que tu as fait cela. Par là nous voyons que, pour le séducteur, il n'y a pas à chercher la justification. S'Il lui avait demandé : Pourquoi as-tu fait cela ? Le serpent aurait pu répondre : de la parole du maître et de la parole du disciple, qui faut-il écouter ?

Éclaircissement

Dans le lexique des Maîtres de la tradition d'Israël, le « séducteur » est celui qui incite son prochain à pratiquer l'idolâtrie (cf. Deutéronome XIII, 7 à 12). Considérant cet acte comme extrêmement grave, la Torah fixe pour sanction la lapidation. Elle ajoute une mise en garde : « ferme ton œil à la pitié, ne l'épargne pas et ne dissimule pas son crime. » Les sages en ont déduit qu'il fallait exercer à l'égard du séducteur une sévérité plus grande qu'à l'égard de tous les autres

criminels passibles de la peine de mort. Dans tous les autres cas, s'impose au tribunal l'obligation de chercher à acquitter l'accusé, même si lui-même n'a pas plaidé en ce sens. Mais dans le cas du « séducteur » on ne plaide pas en sa faveur et on ne recourt pas aux autres modalités du droit fondées sur la miséricorde. Maïmonide (Sanhédrin XI, 5) en explique la raison : « la cruelle sévérité à l'égard de ceux qui induisent le peuple en erreur est une miséricorde pour le monde. »

La Guémara apporte le cas du serpent pour preuve à l'appui du fait qu'on ne plaide pas en faveur du « séducteur ». Non seulement le tribunal n'a pas plaidé en sa faveur, il ne lui a pas été donné la possibilité de se défendre, contrairement à ce qu'il en a été de l'homme et de la femme.

Apparemment, **sa punition est très lourde, bien que lui-même n'ait en fait commis aucun acte**. Or, nous avons pour principe directeur que nul ne peut être condamné et puni pour les fautes d'un autre. De même n'y a-t-il pas délégation de pouvoir pour la commission d'une faute. Le cas du « séducteur » représente donc un cas particulier du droit criminel. Il n'a pas pratiqué l'idolâtrie, il n'a commis aucune faute pratique, il a juste incité d'autres à le faire. Pourquoi est-il puni ? C'est celui que sa bêtise a mené à fauter parce qu'il l'a écouté qui est coupable ! Il n'y a pas un Juif qui ne sache qu'Hachem a interdit l'idolâtrie et si Hachem (le maître) a dit « non » et qu'un quelconque quidam (le disciple) dit « oui », à qui doit-on obéir ? Toute la responsabilité de la faute repose sur celui qui l'a commise et non sur celui qui l'y a incité. Cet argument du séducteur semble si juste qu'on ne lui donne même pas la possibilité de plaider. **La défense des faibles face à aux rhéteurs à la langue bien pendue l'emporte sur les droits personnels du « séducteur »**. Ce que Maïmonide a fort bien dit.

_____ Questionnement _____

Ainsi que nous l'avons déjà écrit, le « serpent » est le penchant au mal et ne constitue pas une personne juridique qu'on pourrait

traduire en justice et dont on pourrait entendre la plaidoirie. La Thora décrit ici le rôle du penchant mis en l'homme, son mode opératoire et la manière de se mesurer à lui. Nous apprenons ici qu'il est illusoire de prétendre l'amener à repentance, car il n'est pas mauvais par nature. Hachem a créé le penchant au mal en l'homme pour le bien et donc il n'y a pas lieu de le transformer, mais il faut l'affronter et le vaincre et ainsi s'élever et progresser. Il faut soumettre le *yetzer* et en canaliser la puissance à des fins positives, mais non négocier avec lui.

Rachi	רש"י
PLUS QUE TOUS LES ANIMAUX ET PLUS QUE TOUTES LES BÊTES DES CHAMPS. S'il est maudit plus que les bêtes domestiques, ne l'est-il pas à plus forte raison plus que les bêtes des champs ?	**מכל הבהמה ומכל חית השדה.** אם מבהמה נתקלל מחיה לא כל שכן! העמידו רבותינו מדרש זה במסכת בכורות (ח' ע"א) ללמד שימי עיבורו של נחש שבע שנים:

Nos maîtres ont expliqué ce Midrach au traité Békhoroth (8a) : La gestation du serpent dure sept années.

_____ Éclaircissement _____

Dans la hiérarchie animale, les « bêtes des champs » (*haya*) sont supposées occuper une place supérieure aux « animaux domestiques » (*béhéma*). Peut-être parce qu'elles possèdent une plus grande vitalité (*hayouth*), qu'elles sont plus fortes et qu'elles peuvent subsister dans la nature par leur propre force, ce qui n'est pas le cas des animaux domestiques dont l'existence est d'autant meilleure qu'ils sont plus soumis à l'homme. Le serpent ayant été condamné à être inférieur aux animaux domestiques les plus humbles, à plus forte raison sera-t-il inférieur aux bêtes des champs qui leur sont supérieures. Pourquoi donc la Thora a dû le préciser?

Nos maîtres ont expliqué que le verset traite de la durée de la gestation, période très dure pour les animaux. Le serpent, sur ce point, a été condamné à une période de gestation plus longue que celle des bêtes. Il en est dont la durée de gestation est de 52 jours (le chat) et d'autres dont la gestation dure 364 jours, une année entière (l'âne). La gestation de l'animal peut donc être jusqu'à sept fois « pire » que celle de la bête. Notre verset signifie donc : « **te voici maudit plus que l'animal** qui l'est lui-même **plus que la bête** » et de même que le rapport de l'animal à la bête est un rapport de un à sept, de même le serpent est il sept fois plus maudit que l'animal et la durée de sa gestation sera de sept ans[67].

Questionnement

La durée de la gestation, c'est le temps de préparation nécessaire à la manifestation d'une chose dans le monde. La gestation du serpent, c'est le temps de préparation du penchant qui se niche en l'homme avant de dévoiler son jeu. L'homme possède certes d'autres instincts « sauvages » comme la chasse, la violence, ou « domestiques » la nourriture et la jouissance paisible et sans but. Le temps de gestation de la bête sauvage en l'homme est bref et se manifeste quasiment dès sa naissance. Il est par nature égoïste et incapable de prendre en compte l'existence d'autrui. La mère doit apprendre à son enfant qui tête à ne pas la mordre, car par nature il ne reconnaît pas la place d'autrui. Cette force est l'élan vital de l'homme avec les dangers qui l'accompagnent. Il se manifeste en l'homme immédiatement et doit être immédiatement pris en charge par les parents afin d'apprendre à l'enfant qu'il n'est pas seul au monde et qu'il doit tenir compte des autres.

[67] Le Talmud rapporte toute une liste d'animaux et de bêtes avec leur durée de gestation, mais ce midrach a choisi de mettre en scène le chat et l'âne pour obtenir les proportions voulues. Cf. Tossfoth commençant par les mots « qui sont-ils ». Il ne faut évidemment pas prendre cette page de Talmud au pied de la lettre, ce qui en cacherait la profondeur, mais ce n'est pas ici le lieu d'en dire plus.

Plus tard, « durée de gestation de l'animal domestique », l'homme rencontre la question du sens de l'existence. Sera-t-il un être purement matériel menant une vie animale sans plus, ou donnera-t-il à sa vie un contenu spirituel. Les parents doivent commencer à enseigner la Thora à l'enfant dès qu'il commence à parler[68] afin qu'il apprenne à vivre une vie ayant valeur et contenu.
Après ces deux instincts apparaît chez l'enfant l'instinct sexuel, dont la « durée de gestation » est la plus longue. C'est certes un bien qu'Hachem a fait à l'homme que d'avoir maudit le serpent, l'instinct sexuel, et qu'il en ait retardé l'apparition, de sorte que l'homme puisse se préparer afin de le maîtriser et de le canaliser. Grâce aux préparatifs et à la confrontation positive avec l'instinct égoïste et l'animalité, l'homme réussira à canaliser l'instinct sexuel ; il en résulte que la malédiction du serpent est en fait une bénédiction pour l'homme.

Rachi	רש"י
TU MARCHERAS SUR TON VENTRE. Il avait des pattes, et elles ont été coupées.	**על גחונך תלך.** רגלים היו לו ונקצצו (בראשית רבה פ"כ, ה):

_____ Éclaircissement _____

Le serpent ayant été condamné à ramper, implique qu'auparavant il marchait debout.

_____ Questionnement _____

« Marcher sur ses pieds » signifie avoir autant d'importance que les hommes, égal parmi des égaux. « Marcher sur son ventre » c'est être

[68] « Le père enseigne à l'enfant qui sait parler le premier verset de la profession de foi du Chema Israël, le verset « Moïse nous a ordonné la Thora… » et la langue de sainteté – et s'il ne le fait pas, il eut été préfrable pour lui de ne pas être venu au monde (Tossefta *'Haguiga* chap. I, §3). Voir aussi Maïmonide, Lois du Talmud Thora, chap. I, §6.)

misérable et se cacher aux yeux de tous et telle est aussi la signification de « manger la poussière ». Hachem a fait une grâce à l'homme en supprimant les pieds du serpent. Désormais, les sombres instincts de l'homme ne seront plus un sujet dont on se glorifie et qu'on expose au grand jour ; ils seront cachés aux yeux de tous. Même si l'homme ne parvient pas à dominer son instinct, il préfèrera y céder en cachette et paraître extérieurement comme dominé exclusivement par ses meilleurs penchants. Le Créateur nous a fait la grâce que le sentiment naturel en l'homme comprend que ces instincts sont vils et qu'il y a lieu de les cacher, que ce n'est pas une conduite normative dans les relations interpersonnelles. N'eut été que les pieds du serpent ont été coupés, il ne lui serait pas nécessaire de chercher à circonvenir l'homme et à le séduire afin de le faire chuter. Il lui suffirait de vanter sa marchandise sur la place publique et nul ne pourrait lui résister.

Nous apprenons là un grand principe de moralité, tant privée que publique. Il ne faut en aucun cas légitimer le mal. Il faut dénoncer les actes mauvais et les manifestations du mal et veiller avec zèle à ce qu'ils ne deviennent pas chose légitime et ne se propagent pas dans le grand public. On entend dire parfois que cacher certaines choses est de l'hypocrisie. Que ces choses là existent et qu'il ne faut pas en détourner les yeux. Nous apprenons ici que cette « hypocrisie » est une décision divine. Qu'elle est extrêmement utile et nécessaire dans la conduite de la vie. Cacher et dénoncer le mal fait partie de la lutte incessante contre lui. Si l'on ne répétait pas avec insistance que cet instinct est la racine du mal et mère de tous les vices, il s'insinuera dans tous les chemins de notre vie. Se laisser vaincre en cette matière signifierait – à Dieu ne plaise – la chute de toutes les murailles.

טו וְאֵיבָ֣ה ׀ אָשִׁ֗ית בֵּֽינְךָ֙ וּבֵ֣ין הָֽאִשָּׁ֔ה וּבֵ֥ין זַרְעֲךָ֖ וּבֵ֣ין זַרְעָ֑הּ ֭הוּא יְשׁוּפְךָ֣ רֹ֔אשׁ וְאַתָּ֖ה תְּשׁוּפֶ֥נּוּ עָקֵֽב׃ ס

טו וּדְבָבוּ אֲשַׁוֵּי בֵּינָךְ וּבֵין אִתְּתָא וּבֵין בְּנָךְ וּבֵין בְּנַהָא הוּא יְהֵי דְּכִיר מָא דַּעֲבַדְתְּ לֵיהּ מִלְּקַדְמִין וְאַתְּ תְּהֵי נָטַר לֵיהּ לְסוֹפָא׃

15 Je ferai régner la haine entre toi et la femme, entre ta postérité et la sienne : celle-ci te visera à la tête, et toi, tu l'attaqueras au talon. »

Rachi	רש"י
(15) **JE FERAI RÉGNER LA HAINE.** Toi tu n'avais en vue que la mort d'Adam. Il mangerait le premier, pensais-tu, et tu pourrais épouser Ève. Si tu as cependant parlé à Ève d'abord, c'est que la femme est facile à séduire et sait à son tour séduire son mari. C'est pourquoi : « Je ferai régner la haine. »	(טו) **ואיבה אשית.** אתה לא נתכוונת אלא שימות אדם כשיאכל הוא תחלה ותשא את חוה, ולא באת לדבר אל חוה תחלה אלא לפי שהנשים קלות להתפתות ויודעות לפתות את בעליהן, לפיכך ואיבה אשית:

Éclaircissement

L'objectif du serpent était de se débarrasser uniquement de l'homme. Mais pour y parvenir, il lui a fallu séduire d'abord la femme afin qu'elle soit la cause de la perte de son époux. Il la voulait pour lui et pour y parvenir à ses fins il lui fallait écarter l'homme de son chemin. Il est donc parfaitement normal et juste que l'homme lui soit hostile.

Questionnement

L'instinct sexuel a pour objet d'attenter à la vie spirituelle et à l'âme pure de l'homme afin de la précipiter dans les profondeurs de

l'abîme. Afin d'y parvenir, il doit séduire le côté physique et terrestre de l'homme, qui entraînera après lui le côté spirituel. Nous apprenons ici que l'intention du *yetzer* est « que meure l'homme ». Suivre l'instinct du mal ne conduit pas au bonheur mais à sa perte. Hachem a « maudit » l'instinct du mal, de sorte que l'homme aura désormais conscience de sa nuisance et grâce à cette conscience, il saura s'en prémunir et ne pas tomber dans les pièges qu'il lui tend. Malédiction pour le serpent et bénédiction pour l'homme.

Rachi	רש"י
TE VISERA *(yéchoufekha)***.** Il t'écrasera. Dans un autre texte (Deutéronome IX, 21), le Targoum traduit le verbe *katet*, qui signifie « écraser », par *véchafit yateh*. tu l'attaqueras au talon. Tu per-dras ta stature et tu le mordras au talon, et même ainsi tu le feras mourir. Le mot *téchoufènou* est à rapprocher ici de *nachef bahem* qui signifie « souffler » (Cf. Isaïe XL, 24). Quand le serpent va mordre, il souffle et pousse comme un sifflement.	**ישופך.** יכתתך, כמו "ואכות אותו" (דברים ט, כא), ותרגומו 'ושפית יתיה': **ואתה תשופנו עקב.** לא יהא לך קומה ותשכנו בעקבו, ואף משם תמיתנו. ולשון תשופנו כמו "נשף בהם" (ישעיה מ, כד), כשהנחש בא לנשוך הוא נושף כמין שריקה, ולפי שהלשון נופל על הלשון כתיב לשון נשיפה בשניהם:

Le double sens de ce mot a permis au texte d'employer le même mot *néchef*, *chouf*, pour l'homme et pour le serpent.

_____ Éclaircissement _____

Dans ce verset apparaît à deux reprises le verbe *lachouf* au même mode, rapporté une fois à la postérité de la femme *(hou yé<u>chouf</u>ékha)* et une fois au serpent *(véata té<u>chouf</u>énou)*. Rachi explique que nous sommes en présence d'une figure de style où deux mots homonymes se font écho l'un à l'autre bien qu'ayant des significations différentes. *Yéchoufékha* signifie « il t'écrasera » de la racine *léchayef*, et la

preuve en est ce que Moïse dit avoir fait du veau d'or : « je le mis en pièces *(akouth)* et le réduisis en menue poussière » où Onqelos traduit le verbe *akouth* par *véchafite*. *Yéchoufénou*, rapporté à *néchifa*, soufflement, qui rappelle le sifflement du serpent au moment de frapper. La similitude des termes, au-delà de leur signification respective, évoque la réciprocité de l'animosité entre les deux parties qui se veulent mutuellement du mal.
Le serpent mord au talon parce que sa stature ayant été réduite, il ne peut plus attaquer qu'à ras de terre.

_____ Questionnement _____

La guerre de l'homme contre l'instinct est une guerre permanente. L'homme sait qu'il doit repousser l'instinct et le frapper à la tête, mais celui-ci est rusé et ne se laisse pas affronter de face. Il se déguise et se fait passer pour le bien et parvient ainsi à se glisser tout près de l'homme sans qu'il y prenne garde et à le mordre au talon, par derrière, où il ne le voit pas.

טז אֶל־הָאִשָּׁה אָמַר הַרְבָּה אַרְבֶּה עִצְּבוֹנֵךְ וְהֵרֹנֵךְ בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים וְאֶל־אִישֵׁךְ תְּשׁוּקָתֵךְ וְהוּא יִמְשָׁל־בָּךְ׃ ס

טז לְאִתְּתָא אֲמַר אַסְגָּאָה אַסְגֵּי צַעֲרַכִי וְעִדּוּיַכִי בְּצַעַר תְּלִידִין בְּנִין וּלְוָת בַּעְלִיךְ תְּהֵי תֵּיאֲבְתִּיךְ וְהוּא יִשְׁלוֹט בִּיךְ׃

16 À la femme il dit : « J’augmenterai tes labeurs et ta grossesse ; tu enfanteras avec douleur ; la passion t’attirera vers ton époux, et lui te dominera. »

Rachi	רש"י
(16) tes labeurs. C’est la peine qu’elle éprouve à élever ses enfants. et ta grossesse. C’est la souffrance de la grossesse. tu enfanteras avec douleur. C’est la souffrance de l’enfantement.	(טז) **עצבונך.** זה צער גידול בנים: **והרנך.** זה צער העבור: **בעצב תלדי בנים.** זה צער הלידה (עירובין ק' ע"ב):

Éclaircissement

Trois malédictions figurent ici, la première incompréhensible tandis que les deux suivantes sont claires.

J’augmenterai tes labeurs,
j’augmenterai ta grossesse – il s’agit de la gestation ;
tu enfanteras avec douleur – il s’agit de l’accouchement.

Concernant les « labeurs », Rachi explique qu’il s’agit des peines de l’« élevage » des enfants, les difficultés de l’éducation rendant parfois la mère tout à fait hystérique. Le verset est donc tout à fait désordonné, l’éducation précéde la grossesse et l’enfantement, et dans le verset suivant seront décrites les difficultés de la femme dans sa vie de couple.

Questionnement

La peine éprouvée à élever ses enfants est une conséquence directe du choix de l'homme de vivre en tant qu'être libre. Cette autonomie est présente en lui dès le début et se manifeste déjà chez le petit enfant : chacun doit être considéré pour lui-même et il n'y a pas de recette applicable à tous avec le même succès. C'est parce que cette malédiction procède directement du choix de l'homme qu'elle figure en premier.

La vie choisie par l'homme et la femme est une vie de confrontation permanente au point que rien ne peut être obtenu dans la vie sans de grands efforts. L'éducation n'est pas seule problématique ; la grossesse et l'enfantement aussi s'accompagnent de peines et de douleur et même d'un véritable danger de mort. Et même avant cela, la vie de couple est loin d'être chose aisée où les choses iraient de soi, comme nous le verrons dans le verset suivant.

Assurer la succession des générations est devenu si difficile que l'homme pourrait désespérer et renoncer. Mais en réalité, une bénédiction se niche au cœur de cette malédiction : s'il surmonte toutes ces difficultés l'homme est vraiment l'associé d'Hachem dans l'œuvre du commencement et du développement de l'histoire du monde et il est même supérieur aux anges qui ne se reproduisent pas et la rétribution est à la mesure de l'effort.

Rachi	רש"י
VERS TON ÉPOUX. Pour l'amour. Et cependant tu n'auras pas le front d'exprimer ton désir. Mais c'est lui qui te dominera. Tout viendra de lui et non de toi. **TA PASSION.** Ton désir. Ainsi : « La passion anime son âme » (Isaïe XXIX, 8).	**ואל אישך תשוקתך.** לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתובעו בפה אלא הוא ימשול בך, הכל ממנו ולא ממך (עירובין ק' ע"ב): **תשוקתך.** תאותך, כמו "ונפשו שוקקה" (ישעיה כט, ח):

Éclaircissement

« La passion t'attirera vers ton époux » ne semble pas être une malédiction, mais au contraire une bénédiction. Rachi explique donc que la malédiction tient au fait que, pour réaliser sa passion la femme dépend de son mari, mais la chasteté mise en elle l'empêche de réclamer explicitement qu'il vienne à elle lorsqu'elle en a le désir. Cette contradiction entre son désir et sa pudeur est source de souffrance.

Questionnement

Le verset traite ici de la femme, mais son enseignement s'étend aussi à l'homme. L'homme aussi désire la femme, mais lui n'a pas les mêmes « freins » qui le retiennent. L'homme est un conquérant et agit comme tel. Il n'a pas toujours la patience et la délicatesse de vérifier si la femme est consentante à sa rencontre. Il exige et conquiert sans considération. La femme quant à elle n'est pas toujours prête à répondre favorablement aux avances de son mari.

Les différences entre la nature de l'homme et celle de la femme génèrent des tensions dans la vie de couple. Pour réussir à mener une vie d'amour et de tendresse réciproques, chacun doit faire un effort sur soi et vaincre ses tendances naturelles afin de faire preuve de compréhension et d'écoute de l'autre. L'homme doit être sensible aux besoins de sa femme et déchiffrer les indices de son désir et la femme doit comprendre les impératifs naturels de son mari et s'efforcer d'y répondre. Les efforts communs finiront par aboutir à l'amour parfait et profond et à un lien puissant entre les époux.

Là encore, si les époux parviennent à surmonter les difficultés provoquées par leur choix de vivre une vie de confrontation avec le monde de l'action, ils atteindront des niveaux qui leur seraient restés autrement inaccessibles.

יז וּלְאָדָם אָמַר כִּי־שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בַּעֲבוּרֶךָ בְּעִצָּבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ׃

יז וּלְאָדָם אֲמַר אֲרֵי קַבֵּילְתָּא לְמֵימַר אִתְּתָךְ וַאֲכַלְתְּ מִן אִילָנָא דְּפַקֵּידְתָּךְ לְמֵימַר לָא תֵּיכוֹל מִנֵּיהּ לִיטָא אַרְעָא בְּדִילָךְ בַּעֲמַל תֵּיכְלִנַּהּ כֹּל יוֹמֵי חַיָּךְ׃

17 Et à l’homme il dit : « Parce que tu as cédé à la voix de ton épouse, et que tu as mangé de l’arbre dont Je t’avais enjoint de ne pas manger, maudite est la terre à cause de toi : c’est avec effort que tu en tireras ta nourriture, tant que tu vivras.

Rachi	רש"י
(17) la. terre est maudite à cause de toi. Elle produira à cause de toi des êtres maudits, tels que mouches, puces et fourmis. C’est ainsi que pour un mauvais sujet on dit : Maudite soit la mamelle qui l’a nourri.	(יז) **ארורה האדמה בעבורך.** מעלה לך דברים ארורים כגון זבובים פרעושים ונמלים, משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדיים שינק מהם (בראשית רבה פ"כ, ח; שם [תיאודור-אלבק] פ"ה, יא):

Éclaircissement

L’expression « Maudite est la terre à cause de toi » pourrait être considérée comme un titre dont le contenu détaillé serait explicité par la suite : « Elle produira pour toi ronces et épines, et tu mangeras de l’herbe des champs, etc. » Mais la méthode de Rachi consiste à rendre compte du sens de chaque mot et de chaque phrase car il n’y a pas dans la Thora de mot qui n’ait sa signification propre. « Maudite

est la terre à cause de toi » est aussi une malédiction en soi, signifiant que **l'homme** est maudit par cela que la terre produira toutes sortes d'insectes nuisibles qui détruiront ses récoltes.
Il y a toutefois une difficulté : si la malédiction concerne l'homme, pourquoi dire « maudite la terre » ? Rachi répond à cela par le biais d'un exemple qui rappelle que l'on tend à maudire l'origine du dommage subi plus que l'auteur du dommage : on maudit la mère du criminel, bien qu'elle soit innocente. C'est pour ainsi dire les hommes qui formuleront cette imprécation à l'égard de la terre au constat de leur récolte détruite[69].

[69] Selon le Mizrahi, Rachi explique d'abord que la malédiction porte sur l'homme dont les insectes abiment la récolte, et il cite ensuite un exemple qui montre au contraire que la malédiction porte sur la terre que Dieu a maudite à cause de l'homme. Cette explication oblige le Mizrahi à dire qu'entre la première explication et la seconde, il faudrait intercaler une « autre explication ». J'ai expliqué quant à moi autrement le commentaire de Rachi selon la version que nous avons entre les mains – et qu'Hachem me préserve des erreurs.

יח וְקוֹץ וְדַרְדַּר תַּצְמִיחַ לָךְ
וְאָכַלְתָּ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:

יח וְכֻבִּין וְאָטְדִין תְּצַמַּח לָךְ
וְתֵיכוֹל יָת עִסְבָּא דְּחַקְלָא:

18 Elle produira pour toi ronces et épines, et tu mangeras de l’herbe des champs.

רש"י	Rachi
(יח) **וקוץ ודרדר תצמיח לך.** הארץ, כשתזרענה מיני זרעים תצמיח קוץ ודרדר קונדס ועכביות, והן נאכלים על ידי תקון: **ואכלת את עשב השדה.** ומה קללה היא זו, והלא בברכה נאמר לו "הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע" וגו' (לעיל א, כט). אלא מה אמור כאן בראש הענין "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה" (פסוק יז), ואחר העצבון "וקוץ ודרדר תצמיח לך", כשתזרענה קטנית או ירקות גנה היא תצמיח לך קוצים ודרדרים ושאר עשבי השדה, ועל כרחך תאכלם:	(18) ronces et épines elle produira pour toi. La terre, lorsque tu l’ensemenceras de graines diverses, produira ronces et épines, plantes diverses qui ne sont comestibles qu’après préparation. et tu mangeras l’herbe des champs. Quelle malédiction est-ce là ? Puisque Dieu en bénissant l’homme lui avait dit : « Voici Je vous ai donné pour nourriture toute herbe qui porte sa graine » (Genèse I, 29). Mais au début du passage Dieu dit à l’homme : La terre sera maudite à cause de toi, c’est dans la peine que tu en tireras ta nourriture. Et après la peine que tu te seras donnée, elle te produira des ronces et des épines. Lorsque tu auras semé légumes et verdure, elle produira pour toi ronces et épines, et diverses autres herbes, et tu seras obligé de t’en nourrir.

Éclaircissement

Il y a en hébreu une difficulté difficile à reproduire dans la traduction. L’expression *tatzmiah lakh* peut se traduire aussi bien

par « tu te produiras » que par « elle produira pour toi ». Qui est donc le sujet du verbe ? Serait-ce **l'homme**, à qui Dieu dirait « voilà ce que tu feras » ? Rachi explique que le verbe doit être lu non à la deuxième personne du masculin singulier, mais à la troisième personne du féminin, le sujet étant **la terre**. Notre verset est la continuation du verset précédent.
En quoi consiste cette malédiction ? Si la terre n'est pas cultivée, que lui importe ce qu'elle produit ? Pour Rachi, le verset signifie que, malgré les efforts de l'homme pour labourer et semer toutes sortes de semences, la terre sera rebelle et, au lieu de la récolte attendue, produira – à partir de ces semences mêmes – des ronces et des épines non comestibles telles quelles. Il faudra alors de grands efforts pour les rendre mangeables, longue cuisson et ajout d'épices diverses et de condiments [cet état de fait se prolongera jusqu'à l'époque de Noé comme nous le verrons par la suite.]
« Tu mangeras l'herbe des champs » – est-ce là une malédiction ? N'est-ce pas ce qu'Hachem avait dit à l'homme des l'origine « Voici je vous ai donné pour nourriture toute herbe qui porte sa graine » et il s'agissait alors d'une bénédiction ! Rachi explique qu'il y a là une grande malédiction. Lorsque Hachem avait béni l'homme et lui avait donné l'herbe des champs pour nourriture, il lui suffisait de se baisser et de cueillir des aliments tout prêts à être mangés. La nature était aménagée pour servir les besoins de l'homme. Maintenant, après la faute, l'homme est condamné à travailler dur pour jouir des fruits de la terre ; non seulement « c'est avec effort que tu en tireras ta nourriture », mais de plus elle te sera rebelle et même lorsque tu sèmeras toutes sortes de plantes et de légumes, elle te donnera à la place des ronces et des épines.

_____ Questionnement _____

Voilà une bien mauvaise nouvelle qui s'abat sur l'homme ! S'il avait cru que choisir la liberté lui permettrait de vivre à sa guise, le voilà détrompé. Il lui faut se rendre à l'évidence : **il ne maîtrise pas la réalité et il doit à présent se préoccuper même de ses**

besoins vitaux élémentaires. La nature ne lui sera pas propice comme elle l'était auparavant. Dans un monde de liberté, l'homme doit se battre seul contre tout et tous. Cette liberté, d'ailleurs, s'avère considérablement réduite. Si l'homme souhaite vivre, il lui faut consacrer énormément de temps à assurer sa subsistance et celle des siens. Point ici de liberté. Les exigences vitales lui imposent désormais leur contrainte et leur joug, et, de maître et seigneur qu'il était, le voici devenu esclave obligé de lutter pour sa survie.

יט בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי־עָפָר אַתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב׃

יט בְּזֵיעֲתָא דְּאַפָּךְ תֵּיכוֹל לַחְמָא עַד דְּתִתָּתַב לְאַרְעָא דְּמִנַּהּ אִתְבְּרִיתָא אֲרֵי עַפְרָא אַתְּ וּלְעַפְרָא תְּתוּב׃

19 C’est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, – jusqu’à ce que tu retournes à la terre d’où tu as été tiré : car poussière tu fus, et poussière tu redeviendras ! »

Rachi	רש"י
(19) à la sueur de ton visage. Après un dur labeur	(יט) **בזעת אפיך.** לאחר שתטרח בו הרבה:

_____ Éclaircissement _____

Le verset ne signifie pas que l’homme mangera du pain trempé de sueur, ni qu’il mangera tandis qu’il transpire ! Pour obtenir son pain, il lui faudra travailler dur. La Thora se sert d’une expression colorée « à la sueur de ton front » pour exprimer l’idée de travail et d’effort[70].

_____ Questionnement _____

Si la malédiction consiste en ceci que l’homme devra faire des efforts pour obtenir sa nourriture, cela signifie qu’auparavant il n’en était pas ainsi et que sa nourriture était immédiatement disponible, sans besoin de préparation. Mais à présent **la nature de l’homme a changé**. Il ne tire pas de plaisir de ce qu’il obtient sans effort. Pour tirer plaisir de quoi que ce soit, l’homme doit travailler pour

[70] D’après le Mizrahi.

l'obtenir[71]. C'est le sens de cet aphorisme de nos Maîtres selon lequel, bien qu'un instant de bonheur du monde à venir équivaut à tous les plaisirs de ce monde-ci, un instant de Thora et de bonnes œuvres en ce monde valent toutes les jouissances du monde à venir. Un plaisir passivement reçu, aussi intense et doux qu'il puisse être, ne vaut rien comparé au plaisir, aussi ténu qu'il soit, que l'homme obtient par son effort propre[72].

[71] C'est aussi le fondement du principe de la rétribution des *mitzvoth*, Hachem n'ayant pas voulu faire bénéficier Israël de ses largesses sans le mérite de leur action.
[72] Cf. La Voie de Dieu de rabbi Mochè Hayyim Luzzatto, 1ère partie, chapitre 3, paragraphe 8 où il traite des changements survenus en l'homme après la faute.

כ וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה
כִּי הִוא הָיְתָה אֵם כָּל־חָי׃

כ וּקְרָא אָדָם שׁוּם אִתְּתֵיהּ
חַוָּהּ אֲרֵי הִיא הֲוָת אִמָּא
דְּכָל בְּנֵי אֲנָשָׁא׃

20 L'homme donna pour nom à sa compagne « Ève[73] » parce que celle-ci avait été la mère de tout vivant.

Rachi	רש"י
(20) l'homme nomma. On revient au sujet précédent où l'homme donne des noms à tous les êtres (II, 20). On s'était interrompu parce que c'est alors qu'Adam reçut Ève pour compagne. Suivons les textes : « pour l'homme il ne trouva pas d'aide adversaire ». C'est pourquoi « il fit tomber un sommeil ». Ensuite on nous dit qu'« ils étaient tous deux nus ». Et aussitôt se place l'épisode du serpent, pour t'enseigner qu'il avait conçu du désir pour la femme et imaginé un plan rusé pour arriver à ses fins.	(כ) **ויקרא האדם.** חזר הכתוב לענינו הראשון ויקרא האדם שמות, ולא הפסיק אלא ללמדך שעל ידי קריאת שמות נזדווגה לו חוה, כמו שכתוב "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" (לעיל ב, כ), לפיכך "ויפל תרדמה", ועל ידי שכתב "ויהיו שניהם ערומים" (שם פסוק כה), סמך לו פרשת הנחש, להודיעך שמתוך שראה ערותה וראה אותם עסוקים בתשמיש נתאוה לה ובא עליהם במחשבה ובמרמה:

Éclaircissement

Ce verset ne semble pas à sa place à cet endroit. Le dossier de l'arbre de la connaissance n'est pas encore clos, l'homme et la femme n'ont pas encore été chassés du Jardin, pourquoi parler ici de questions d'« état civil » et nous apprendre qu'Adam a décidé d'appeler sa femme Ève.

[73] En hébreu, *ḥava* signifie « celle qui donne la vie ».

Rachi explique qu'au contraire, l'intention de la Thora était de montrer comment l'homme avait donné des noms à toutes les créatures. Cette tâche avait mis en évidence qu'il fallait lui créer « une aide adversaire » et, une fois la femme créée, l'homme lui a aussi donné un nom. Entre temps, cela a donné lieu à une « digression » ayant pour sujet la faute et sa sanction. Le cadre principal reste néanmoins celui de la nomination.
La Thora a tenu à revenir au sujet principal avant de parler du renvoi hors du Jardin d'Éden et il semble que ce ne soit pas gratuit. De cela, nous parlerons dans le questionnement.
Rachi insiste encore une fois ici sur le fait que l'essentiel de la faute était lié aux appétits sexuels et sensuels, représentés par le serpent (instinct intérieur à l'homme et non réalité extérieure). L'action de l'homme et les influences qui agissent sur lui se situent sur deux plans. Celui de la conscience et de la volonté et celui de l'inconscient ou du subconscient. Certes, la faute a été provoquée par **la volonté de l'homme de choisir une vie d'être libre dans sa pensée et dans ses actes**, et de recevoir les facultés correspondantes qui lui permettront de progresser et de faire progresser le monde avec lui. Toutefois, dans son subconscient (imaginé un plan rusé), **la faute avait pour mobile de le libérer du poids des impératifs moraux** et de la sainteté qui étaient son partage de par sa création – et en particulier des interdits sexuels (« il conçut du désir pour la femme »).

_____ Questionnement _____

Donner des noms signifie définir des fonctions et distribuer des tâches. L'homme est le centre de la création. Il est comme le chef d'un gigantesque orchestre composé de milliers de musiciens. Tous ont les yeux fixés sur lui dans l'attente du geste qui leur dira quoi faire. C'est la responsabilité de l'homme de veiller à ce que chaque créature remplisse proprement la mission qui lui a été confiée. C'est ainsi qu'Hachem voyait la place de l'homme dans Son monde. Mais l'homme ne s'est pas montré à la hauteur de sa tâche. L'homme est

par nature égocentriste et pense d'abord à son intérêt propre, alors qu'on lui demande ici de se soucier du monde entier sauf de lui-même. Dans cette situation, l'homme n'a pas trouvé « d'aide adversaire ». Il n'a pas trouvé satisfaction dans son monde et sa fonction. Lorsque la femme fut créée, est apparu aussi le désir de se soucier de soi et l'homme a trouvé ainsi son attraction naturelle. Lorsqu'il reçut une tâche qui ne convenait pas à son vouloir, il s'est révolté. Il a trouvé satisfaction dans la femme et dans son instinct représenté par le serpent. L'instinct implanté en l'homme penche à jouir du monde.

Bien entendu, l'homme comprend qu'il lui faut se préoccuper du monde et de son histoire et qu'il ne peut se contenter des plaisirs de l'instant. La création de la femme a ainsi répondu à tous ses vœux : plaisir immédiat et souci de l'avenir du monde – « mère de tout vivant ». La relation entre homme et femme capable d'engendrer des enfants combine le présent et l'avenir, la joie et le plaisir de l'instant et l'idéal de la responsabilité pour l'avenir. **Égoïsme et altruisme cohabitent ici sous le même toit**.

Nous trouvons ici la mutation significative qui s'est produite en l'homme après la faute par rapport à son état antérieur. Avant la faute, l'homme était composé de deux « natures », l'une spirituelle et l'autre matérielle, sans relation entre elles. Lorsqu'il a donné priorité à sa nature matérielle, il a, ce faisant, tourné le dos à sa nature spirituelle. Après la faute, lui est donnée la possibilité de combiner les deux dimensions qu'il porte en lui et de jouir des deux mondes. S'il parvient à vivre conformément à ce qui est attendu de lui compte tenu de sa valeur, s'il sait satisfaire son égoïsme et sa matérialité dans le cadre de la moralité et de la sainteté, il se rédimera et le monde avec lui et parviendra à des sommets.

Rachi	רש"י
ÈVE. L'hébreu Ḥava vient du verbe *Ḥaya*, vivre. Parce qu'elle donne la vie à ses enfants. Cf. (Ecclésiaste II, 22) : « Qu'advient-il à l'homme », où *Ḥava* a le sens de *Ḥaya*, être, devenir.	**חוה.** נופל על לשון חיה, שמחיה את ולדותיה, כאשר תאמר "מה הוה לאדם" (קהלת ב, כב), בלשון היה:

_____ Éclaircissement _____

Le nom « *Ḥava* », devenu Ève en français, a pour racine <*ḥaya*>, qui signifie « celle qui donne vie », « la mère de tout vivant ». Les lettres *vav* et *yod* sont grammaticalement interchangeables en fonction de l'accentuation du mot.

Rachi ajoute que la femme donne vie à ses enfants ; non seulement elle leur donne la vie en les mettant au monde, mais elle veille ensuite à leur bien et à leur développement[74].

[74] Voir aussi Rachi sur Chemoth I, 17 : « elles laissèrent vivre les garçons », c'est-à-dire qu'elles les nourrissaient.

כא וַיַּעַשׂ יְיָ אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כָּתְנוֹת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם: פ

כא וַעֲבַד יְיָ אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִתְּתֵיהּ לְבוּשִׁין דִּיקָר עַל מְשַׁךְ בִּסְרְהוֹן וְאַלְבִּישִׁנּוּן:

21 Hachem-Elohim fit pour l'homme et pour sa femme des tuniques de peau, et les en vêtit.

Rachi	רש"י
(21) des tuniques de peau. Une Aggada rapporte qu'elles étaient tel l'ongle, lisses et fixées sur la peau. Une autre *Aggada* parle d'une matière provenant de la peau, tel le poil du lièvre qui est fin et chaud (comme un duvet). Et Elohim leur en avait fait des tuniques.	(כא) **כתנות עור.** יש דברי אגדה אומרים, חלקים כצפורן היו מדובקים על עורן (בראשית רבה פ"כ, יב). ויש אומרים, דבר הבא מן העור, כגון צמר הארנבים שהוא רך וחם, ועשה להם כתנות ממנו:

_____ Éclaircissement _____

Onqelos traduit « tuniques de peau » par « vêtements précieux recouvrant la peau de leur chair ». Il semble que Rachi explique aussi, dans la première explication, que la peau du verset serait celle du corps lui-même. Le midrach explique quant à lui que les tuniques étaient des vêtements faits d'une matière translucide semblable à la lunule des ongles, dont tout leur corps était recouvert. Dans la deuxième explication, Rachi, suivant le sens littéral, explique que « peau » désigne la matière dont étaient faites les tuniques, et qu'il s'agit en fait de la laine dont certains animaux sont couverts. Il s'agit ici d'une laine tendre et soyeuse comme les poils de lièvre.

Questionnement

Avant la faute, l'homme est écartelé entre deux mondes contradictoires. Il possède d'une part une âme de haute extraction, une sublime spiritualité, et d'autre part un corps matériel dont il satisfaisait les besoins physiques sans restriction ni pudeur. Les « tuniques de peau » viennent réparer cet état de fait et l'améliorer. Le vêtement lisse comme l'ongle est à la fois matériel et spirituel. Il est lisse et brillant et il réfléchit la lumière. Dieu a donné à l'homme le pouvoir de sanctifier la matière et de l'affiner.

Il est possible que la coutume consistant à regarder les ongles à la lumière de la flamme de la *havdala*, à la sortie du chabbat, trouve ici sa source. Ce geste nous rappelle, au moment où nous revenons dans le monde de l'action, qu'il nous appartient de sanctifier la matière et de l'utiliser au service d'Hachem ; que nous devons, pour ainsi dire, transformer notre corps opaque en matière lumineuse. Peut-être aussi est-ce la raison pour laquelle il nous est interdit de jeter les ongles[75] car leur rôle est de nous rappeler la sainteté de la matière.

[75] La source de cette *halakha* se trouve dans le Talmud (Nida 17a et Moëd Qatan 18a) et elle est rapportée dans le *Choulhan Aroukh Orah Hayyim* 260. Dans le traité Nida, rabbi Chimeon Bar Yohaï cite l'interdiction de jeter les ongles parmi les fautes qui mettent autrui en danger. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails d'une prescription dont les racines plongent dans les enseignements de la Qabbala. Toujours est-il qu'il est recommandé de brûler ou d'enterrer les ongles coupés .Dans la pratique, le moyen le plus simple est de les envelopper dans du papier et de les jeter aux toilettes (voir *Michna Broura* sur le § du *Choulhan Aroukh* cité ci-dessus) [NdT]

רביעי כב וַיֹּאמֶר ׀ יְיָ אֱלֹהִים הֵן
הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת
טוֹב וָרָע וְעַתָּה ׀ פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ
וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וָחַי
לְעֹלָם: כג וַיְשַׁלְּחֵהוּ יְיָ אֱלֹהִים
מִגַּן־עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה
אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם:

כב וַאֲמַר יְיָ אֱלֹהִים הָא אָדָם הֲוָה יְחִידַאי בְּעָלְמָא מִנַּיהּ לְמִדַּע טָב וּבִישׁ וּכְעַן דִּלְמָא יוֹשִׁיט יְדֵיהּ וְיִסַּב אַף מֵאִילָן חַיָּיָא וְיֵיכוֹל וְיֵיחֵי לְעָלַם: כג וְשַׁלְּחֵיהּ יְיָ אֱלֹהִים מִגִּנְּתָא דְּעֵדֶן לְמִפְּלַח בְּאַרְעָא דְּאִתְבְּרִי מִתַּמָּן:

22 Hachem-Elohim dit : « Voici l'homme devenu comme l'un de nous, en ce qu'il connaît le bien et le mal. Et maintenant, il pourrait étendre sa main et cueillir aussi du fruit de l'arbre de vie ; il en mangerait, et vivrait à jamais. » 23 Et Hachem-Elohim le renvoya du jardin d'Éden, pour cultiver la terre d'où il avait été tiré.

Rachi	רש"י
(22) il est devenu comme l'un de nous. Le voici unique en bas, comme Je suis UN en haut. Et en quoi est-il unique ? à connaître bien et mal, ce qui n'est pas le cas des bêtes domestiques et sauvages.	(כב) **היה כאחד ממנו.** הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, **לדעת טוב ורע**, ומה שאין כן בבהמה ובחיה:

Éclaircissement

Le verset semble comparer l'homme à Dieu, ce qui n'est pas possible. Rachi divise la phrase en deux parties, expliquant chacune séparément : 1. « Voici l'homme devenu comme l'un de nous »

signifie que l'homme est devenu *un*, comme Je suis *Un*. Il est *unique* parmi ceux d'en bas, comme Je suis *Unique* parmi ceux d'en haut.
2. En quoi consiste sa singularité parmi ceux d'en bas ? « Il connaît le bien et le mal ». Le libre arbitre distingue l'homme des autres créatures et lui octroie une certaine similarité avec le Créateur qui, lui aussi, agit en fonction de son vouloir.

Rachi	רש"י
et maintenant il risquerait d'étendre sa main etc. Et s'il vivait éternellement, il pourrait induire en erreur toutes les créatures qui diraient : Lui aussi il est dieu. Il y a sur ce texte des Midrachim, mais ils ne correspondent pas au sens littéral.	**ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם.** ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה. ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו:

_____ Éclaircissement _____

Qu'importe donc à Dieu que l'homme vive éternellement ? Quel grave problème cela poserait-il ? Rachi explique que priver l'homme de la vie éternelle vise son propre bien. Si l'homme vivait éternellement, il possèderait une puissance illimitée et suivrait malgré lui les penchants de son cœur, n'en faisant qu'à sa tête. Quiconque détiendrait à la fois le pouvoir absolu et l'éternité finirait par croire qu'il n'aurait de comptes à rendre à personne. Le fait que l'homme soit mortel lui octroie la vertu d'humilité. Il connaît sa valeur et ses limites et peut choisir le bien et rejeter le mal. « Induire en erreur les créatures » ne concerne pas les animaux mais l'humanité ; les hommes eux-mêmes en viendraient à oublier qu'ils sont créatures et que l'immortalité les délivre du souci de la moralité.
Il ne s'agit pas d'une crainte divine que provoquerait le pouvoir démesuré de l'homme. La Thora explique pourquoi, dans les circonstances présentes, il est préférable pour l'homme d'être mortel.

Questionnement

« L'arbre de vie » dont il est question ici a déjà été mentionné au préalable (chapitre II, verset 9) : « et l'arbre de vie au milieu du jardin ». Nous avons expliqué à ce sujet que l'arbre de vie représentait les valeurs de la Thora et des *mitzvoth*. Dans la situation de l'homme dans le Jardin, l'arbre de vie était au centre du monde. La vie spirituelle et les valeurs étaient au cœur des préoccupations du monde idéal où vivait alors l'homme. À présent que l'homme a choisi de vivre selon son libre arbitre, qu'il a été chassé du Jardin idéal où il vivait, l'arbre de vie n'est plus au centre. La vie spirituelle et les valeurs ne sont plus immédiatement visibles et ne peuvent être atteints qu'au prix de grands efforts. Dans le monde de la liberté, la Thora et ses *mitzvoth* ne sont pas naturelles pour l'homme comme elles l'étaient à l'origine, parce que l'homme s'est détaché de la source de la vraie vie. Dans un monde comme celui-ci, seul l'attachement à la Thora au prix de grands efforts pourra permettre à l'homme d'obtenir la vie éternelle et s'il y parvient, son âme subsistera pour toujours.

Les midrachim dont Rachi ne veut pas n'expliquent pas le sens littéral du texte. Ils n'ont pas pour objet de résoudre tel ou tel problème textuel mais, partant d'un mot du texte dont ils étendent la signification, ils ouvrent diverses perspectives à partir du verset coupé de son contexte général. Par exemple, à propos de l'expression « Et maintenant, il pourrait étendre sa main » le midrach nous apprend qu'Hachem a ouvert à l'homme la porte du repentir, à propos duquel il est écrit : « et maintenant Israël, qu'est-ce donc qu'Hachem attend de toi ? »

כד וַיְגָרֵשׁ אֶת־הָאָדָם וַיַּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן אֶת־הַכְּרֻבִים וְאֵת לַהַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לִשְׁמֹר אֶת־דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים׃ ס

כד וְתָרֵיךְ יָת אָדָם וְאַשְׁרֵי מִלְּקַדְמִין לְגִנְּתָא דְּעֵדֶן יָת כְּרוּבַיָּא וְיָת שְׁנַן חַרְבָּא דְּמִתְהַפְּכָא לְמִטַּר יָת אוֹרַח אִילָן חַיָּיָא׃

24 Ayant chassé l'homme, il posta en avant du jardin d'Éden les chérubins, avec la lame de l'épée flamboyante, pour garder les abords de l'arbre de vie.

Rachi	רש"י
(24) **EN AVANT DU JARDIN D'ÉDEN.** À l'Est, en dehors du Jardin.	(כד) **מקדם לגן עדן.** במזרחו של גן עדן, חוץ לגן:

Éclaircissement

Nous aurions pu comprendre, de façon erronée, qu'« en avant du Jardin d'Éden » désignait la partie orientale de l'Éden lui-même. Rachi nous apprend qu'il s'agit d'une région située à l'extérieur du Jardin. Cela découle du fait qu'il a été dit précédemment que l'homme avait été chassé du Jardin. Les chérubins porteurs de l'épée flamboyante ont été placés à cet endroit pour en empêcher l'accès. Les commentateurs[76] expliquent que Rachi l'apprend du fait qu'il est écrit « à l'est du jardin d'Éden » et non « dans le jardin d'Éden ».

[76] Voir le Mizrahi.

Questionnement

Dans la Thora, l'est est appelé « l'avant »[77]. Dans le désert, le camp marchant en tête, à l'avant, le camp de Yéhouda, campe à l'est. Le fait que l'homme ait été chassé « à l'est du Jardin » peut être considéré comme quelque chose de positif ; il se trouve ainsi à un niveau supérieur à celui où il se trouvait précédemment, puisqu'il est maintenant doué de liberté. Un usage approprié de cette faculté, lui permettra de parvenir à des niveaux extrêmement élevés. Mais aussi, on sait que la Présence divine est située à l'ouest. Le fait que l'homme ait été chassé du côté est apparaît comme négatif puisqu'il est à l'opposé de la Présence. En effet, la liberté est aussi dangereuse et risque de précipiter l'homme au niveau le plus bas.
Des chérubins qui ont la charge de garder le chemin de l'arbre de vie, la Thora n'a pas dit explicitement s'ils étaient à l'intérieur ou à l'extérieur du jardin. Cela implique que l'homme n'a pas été totalement expulsé du Jardin et qu'il a encore le pouvoir de choisir le bien et d'obtenir d'y revenir et d'y résider.

Rachi	רש"י
chérubins. Des anges destructeurs. l'épée flamboyante. Dont la flamme menaçante lui interdirait l'entrée du Jardin. Le Targoum traduit le mot hébreu *lahat* par l'araméen *chanan* qui signifie « lame ». Par exemple dans l'expression : tirer l'épée. En français : « lame ». Il y a des Midrachim, mais mon dessein n'est que d'expliquer le sens littéral.	**את הכרובים.** מלאכי חבלה: **החרב המתהפכת.** ולה להט לאיים עליו מליכנס עוד לגן. תרגום של "להט" שנן, והוא כמו 'שלף שננא', ובלשון לע"ז למ"א [להב]. ומדרשי אגדה יש ואני איני בא אלא לפשוטו:

[77] Les points cardinaux – les quatres « vents » : est, ouest, nord et sud – portent encore d'autres noms en fonction de l'homme placé au centre et regardant vers l'est. De ce fait, l'est est devant lui, l'ouest derrière (la mer dernière, située derrière, à l'ouest, c'est-à-dire la Méditerranée), l'ouest est à droite (*yamin*, Yémen, Téman) et le nord à gauche.

Éclaircissement

Partout dans la Bible, les « chérubins » sont des anges. Rachi comprend que les anges tiennent entre leurs mains un glaive et il s'agit donc d'anges destructeurs. Le but des anges tenant l'épée est d'empêcher par la force quiconque d'entrer dans le Jardin. Le « flamboiement de l'épée », c'est le tranchant de sa lame. La traduction du Targoum en est la preuve. De même le Talmud (Sanhédrin 82a) parle de Pinhas qui a retiré la pointe métallique de la lance en bois en disant qu'il a « retiré la lame », l'a cachée dans son vêtement et s'en est servi pour transpercer Kozbi et Zimri.

Questionnement

Rachi n'explique pas en quoi consiste « la lame de l'épée flamboyante » et renvoie aux midrachim qui ne rendent pas compte du sens littéral du texte[78]. Suivant la ligne directrice proposée par Rachi dans tout ce chapitre, la Thora soulignerait ici que dorénavant il sera difficile à l'homme de parvenir à une vie spirituelle éternelle et que de nombreux obstacles se dressent sur son chemin. L'homme a cru que la vie de libre arbitre lui permettrait de choisir de son plein gré et facilement la voie de l'élévation spirituelle. Il apparaît à présent qu'il est bien plus facile de déchoir que de s'élever. Si l'homme n'agit pas avec détermination, il va d'échec en échec et avec lui le monde tout entier. Bientôt, Qaïn tuera Abel, la terre entière se dévoiera au point qu'Hachem sera contraint d'effacer l'humanité pervertie par les eaux du Déluge. Le chemin du Jardin d'Éden et de l'Arbre de vie semblera particulièrement inaccessible, jusqu'à ce qu'Abraham établisse une postérité d'hommes droits qui recevra la Thora au mont Sinaï, ouvrant une porte sur la possibilité de passer de ce monde au monde d'éternité.

---

[78] Les midrachim expliquent qu'il s'agit du couteau de la circonscision ou du glaive de la Thora. Comme nous l'avons dit plus haut, Rachi ne se réfère pas dans son commentaire aux midrachim qui détournent un mot du texte de son sens immédiat.

א וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ
וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן וַתֹּאמֶר
קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְיָ׃

א וְאָדָם יְדַע יָת חַוָּה
אִתְּתֵיהּ וְעַדִּיאַת וִילִידַת יָת
קַיִן וַאֲמַרַת קְנִיתִי גֻּבְרָא מִן
קֳדָם יְיָ׃

1 Or, l'homme s'unit à Ève, sa femme. Elle conçut et enfanta Qaïn, en disant : « J'ai acquis un homme avec Hachem ! »

Rachi

(1) Et l'homme avait connu. Déjà avant le récit précédent. Avant la faute pour laquelle il a été chassé du Jardin d'Eden. De même la grossesse et l'enfantement. Si le texte portait *vayéda*, « l'homme connut », cela signifierait qu'il avait eu ses enfants après avoir été chassé.

רש"י

(א) **והאדם ידע.** כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה, שאם כתב 'וידע אדם' נשמע שלאחר שנטרד היו לו בנים:

Éclaircissement

Il existe en hébreu deux manières d'exprimer le passé, soit à l'aide du *vav conversif* par lequel un verbe conjugué au futur (en termes de grammaire hébraïque : l'inaccompli) est transformé en passé, soit en utilisant la forme dite accomplie de la conjugaison normale qui correspondrait à peu près à notre imparfait.

C'est la première manière que la Thora utilise le plus souvent, bien qu'elle se serve aussi de la deuxième dans certains cas plutôt rares. Ces variations ont-elles une quelconque signification, ou ne s'agit-il que d'une question de style ?

Rachi explique qu'une grande différence distingue ces deux formes grammaticales. L'usage du *vav conversif* maintient l'ordre chronologique simple entre les événements relatés. Dans un récit

faisant usage du *vav conversif*, l'apparition d'un verbe à l'inaccompli donne à ce dernier le sens de notre passé antérieur[79].
S'il était écrit *vayéda haadam* au lieu de *vehaadam yada*, le sens du verset serait qu'après les événements décrits au chapitre précédent – la faute et le renvoi du Jardin d'Éden – l'homme et la femme s'unirent et enfantèrent. Mais sous la forme actuelle, le verset nous enseigne que dès avant ce qui s'est passé dans le récit de la faute, l'homme et la femme s'étaient unis et avaient engendré une descendance.
Ce détail est surprenant ! Comment l'homme a-t-il pu en quelques heures à peine s'unir à sa femme et avoir des enfants, nommer les animaux, fauter et se voir puni ? En vérité, il nous est difficile d'imaginer un monde où les choses se passent autrement que dans le nôtre, surtout du point de vue des durées auxquelles nous sommes habitués. D'autant plus que la Thora ne vise pas à donner un récit factuel d'histoire événementielle, mais à décrire la tâche de l'homme dans le monde et les valeurs morales sur lesquelles son existence se fonde.

_____ Questionnement _____

Nous avons vu dans le chapitre précédent que, pour Rachi, tout ce qui est arrivé dans le Jardin d'Éden s'est passé le sixième jour et qu'il ne s'agit pas d'un récit événementiel, mais d'une description détaillée du processus créationnel lui-même[80]. Rachi dit maintenant que l'union de l'homme et de sa femme, la grossesse et l'enfantement ont eu lieu avant l'affaire du serpent. **Il en découle que l'union sexuelle et**

---

[79] Voir le commentaire du Mizrahi sur ce verset. Il fonde quant à lui la différence sur le fait que sous cette forme le sujet précède le verbe et non sur la différence grammaticale que nous avons indiquée. Voir néanmoins *Lipchouto chel miqra* du rav Kuperman qui explique comme nous. Il précise de plus qu'il s'agit d'un principe général, systématique appliqué par Rachi et cite de nombreux exemples à l'appui de sa thèse. Celle-ci se fonde sur le fait que pour Rachi aucune lettre n'est écrite dans la Thora sans raison. Si donc nous trouvons une forme grammaticale qui modifie la graphie d'un verbe, il faut en rendre compte pour chaque occurrence.
[80] Voir notre introduction au chapitre 3.

l'engendrement font intégralement partie de la création de l'homme dont ils constituent même l'un des fondements. Sans femme et sans enfants, la vie d'un homme n'est pas en plénitude.

Ce point trouve d'ailleurs aussi son expression dans la *halakha*. La michna (Guittin IV, 45) traite du cas d'un homme moitié libre et moitié esclave[81]. Comment son maître doit-il le traiter ? L'école d'Hillel suggère qu'il partage son temps entre son maître et lui-même, travaillant un jour pour le maître et un jour à son compte. L'école de Chammaï objecte : la solution est bonne pour le maître, mais ne résout rien d'essentiel pour lui. En effet, dans son statut actuel, il ne peut épouser ni une servante ni une femme libre. Or, ne pas se marier ? impossible ! Le monde n'a en effet été créé qu'en vue des engendrements, ainsi que l'énonce le verset (Isaïe XLV, 18) : « Il ne l'a pas créée (la terre) pour qu'elle reste déserte, mais pour être habitée. » On va donc contraindre son maître à l'affranchir. Telle est la *halakha* proposée par l'école de Chammaï que l'école de Hillel reprendra à son compte. Empêcher quelqu'un de se marier, de fonder une famille et de mener une vie de couple, c'est le priver de vie.

Rachi	רש"י
Qaïn. Parce que j'ai acquis (*qaniti*)	**קין.** על שם קניתי איש:

_____ Éclaircissement _____

Le nom « Qaïn » est issu du verbe *qano* qui exprime le sentiment de possession et de puissance. C'est le sentiment qu'Ève a éprouvé en mettant au monde son fils aîné.

_____ Questionnement _____

Ce nom exprime l'orgueil de l'homme. Il n'a encore rien fait et il se considère déjà propriétaire du monde.

[81] Il pourrait s'agir par exemple d'un esclave cananéen ayant eu pour maîtres deux associés dont l'un l'a affranchi et l'autre non.

Rachi	רש"י
avec Hachem. Dans cette phrase, *ett Hachem* équivaut à *im Hachem*. Avec Hachem. Lorsque Il m'a créée ainsi que mon mari, Il était seul à nous créer. Mais pour cet enfant, nous sommes associés avec Lui.	**את ה'.** כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי הוא לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו:

_____ Éclaircissement _____

On pourrait lire « pour Hachem », à savoir que la femme dédierait son fils au service divin[82]. Rachi explique la préposition *ett* comme signifiant ici « avec » : « J'ai acquis un homme avec Hachem ! » Ève s'affirme associée à Hachem dans la formation de l'enfant. Rachi n'accepte pas la première hypothèse parce qu'il considère qu'il y a ici expression d'orgueil et non d'humilité.

_____ Questionnement _____

Ève se prend pour l'égale de Dieu et pour son associée dans l'œuvre de la création, ce qui est évidemment faux. Sa vie même est un cadeau reçu d'Hachem et elle n'en est l'associée que dans la mesure où Hachem lui permet de l'être. Ce n'est pas une association fondée sur une véritable égalité des partenaires ; la pensée même en est déplacée.

L'orgueil est né en l'homme dès l'instant de sa création et il met son existence en danger. Il constitue la racine de toute hérésie car il empêche l'homme de se soumettre à qui que ce soit.

Dans la description de la création du monde, Rachi a déjà fait plusieurs fois allusion à ce danger, indiquant que la Thora vient enseigner à l'homme l'humilité et le met en garde contre le risque de l'orgueil. Par exemple à propos du verset « Faisons l'homme » (Genèse I, 26) ou du verset « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Genèse II,

[82] Telle est d'ailleurs la lecture de Nahamanide et la traduction d'Onqelos va dans ce sens.

18). Il s'avère que ces mises en garde n'ont pas servi : à peine créé, l'homme s'est enveloppé du manteau de l'orgueil.

Rachi	רש"י
QAÏN ... SON FRÈRE ABEL. Chacun de ces trois noms est précédé de la particule hébraïque : *ett* venant ajouter quelque chose. Ceci nous enseigne qu'une sœur jumelle est née avec Qaïn, et avec Abel il en est né deux. C'est pourquoi le texte porte (au verset 2, à propos d'Abel) : « Et elle ajouta ».	**את קין, את אחיו את הבל.** שלש אתים ריבויים הם, מלמד שתאומה נולדה עם קין, ועם הבל נולדו שתים, לכך נאמר "ותוסף" (בראשית רבה פכ"ב, ג):

Éclaircissement

La préposition *ett* qui introduit principalement le complément d'objet direct paraît souvent superflue parce que, n'étant pas grammaticalement indispensable, elle n'ajoute apparemment rien au sens immédiat du texte. Cette préposition n'est d'ailleurs pas traduisible en tant que telle et ne figure donc pas dans le texte en français. Son usage dans la Thora sert à inclure dans la proposition des notions impliquées par le complément d'objet lui-même sans pour autant figurer explicitement dans le texte. Ceci parce qu'un sens second de cette préposition est « avec ». D'une manière un peu prosaïque, nous pourrions dire que cela revient à dire « telle chose, et ce qui va avec ». La Guémara[83] rapporte que Chiméon Haamsoni avait analysé toutes les occurrences de ce *ett* dans la Thora, ce qui montre que quelque chose de nouveau peut en être appris chaque fois. Toutefois Rachi ne les explique pas systématiquement et il semble qu'il ne le fasse que lorsque nos maîtres en ont expressément explicité la signification. Dans son commentaire, Rachi n'invente pas de nouvelles explications. Il nous apprend à lire à la lumière de la Tradition.

[83] Pessahim 22b et *alia*.

Dans notre cas, la répétition de *ett* dans le verset nous apprend qu'une sœur jumelle est née avec Qaïn et deux avec Abel. Le verset devrait donc se lire : « Elle conçut et enfanta <avec> Qaïn … Elle enfanta ensuite <avec> son frère, <avec> Abel… »

_____ Questionnement _____

Rachi souligne que lors de la création de l'homme au sixième jour sont nés des fils et des filles, car sans celles-ci le monde serait incomplet[84]. Nos maîtres rapportent dans le midrach un enseignement analogue concernant la naissance des fils de Jacob qui seront les pères des tribus d'Israël. Une sœur jumelle est née avec chacun d'eux[85]. Sans fils *et* filles, il ne s'agirait pas d'un peuple au sens plein du terme. Dieu a créé son monde tel qu'il contienne en lui-même les moyens et conditions de son développement autonome. C'est pourquoi des filles sont nées avec les fils et ensemble ils pourront engendrer les générations à venir.

Le fait qu'avec l'un des fils ne soit née qu'une seule fille tandis que l'autre a eu deux sœurs nous apprend aussi quelque chose de fondamental en rapport avec la Création tout entière. Ce monde n'est pas un monde égalitaire au sens d'une égalité mécanique où tous les êtres seraient identiques. Les êtres sont au contraire foncièrement différents les uns des autres, et ont des tâches et fonctions distinctes. Nous ajouterions toutefois qu'ils sont tous d'égale dignité étant tous créatures du même Créateur.

L'un des midrachim concernant la querelle qui provoquera le meurtre d'Abel rapporte qu'elle portait sur cette jumelle supplémentaire : qui des deux frères l'emporterait ? ce qui souligne la difficulté pour l'homme d'accepter l'inégalité foncière qui règne dans le monde.

---

[84] Nos Sages enseignent que Hachem avait permis aux premiers hommes de se marier entre frères et sœurs afin que le monde puisse se développer.

[85] Cf. Rachi sur Genèse XXXVI, 17.

ב וַתֹּסֶף לָלֶדֶת אֶת־אָחִיו אֶת־הָבֶל וַיְהִי־הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה׃

ב וְאוֹסִיפַת לְמֵילַד יָת אֲחוּהִי יָת הָבֶל וַהֲוָה הֶבֶל רָעֵי עָנָא וְקַיִן הֲוָה פָּלַח בְּאַרְעָא׃

2 Elle enfanta ensuite son frère, Abel. Abel devint pasteur de menu bétail, et Caïn cultiva la terre.

Rachi	רש"י
(2) **PÂTRE DE MENU BÉTAIL.** La terre ayant été maudite, Abel s'est tenu à l'écart de l'agriculture.	(ב) **רועה צאן.** לפי שנתקללה האדמה פירש לו מעבודתה:

Éclaircissement

La Thora précise les « métiers » de Qaïn et d'Abel. Ce serait pour que nous comprenions la nature des offrandes qu'ils apporteront, l'un des fruits de la terre et l'autre des premiers-nés de son troupeau. Mais nous devons prêter attention au fait que la Thora parle du cadet avant l'aîné, comme si Abel avait choisi le premier ce que serait sa profession. Il faut donc qu'il y ait eu une raison à ce qu'Abel ait choisi d'être berger.

Rachi signale que ce choix prouve qu'Abel est plus vertueux que Qaïn. Tous deux ont entendu que la terre avait été maudite, mais seul Abel s'en est écarté ne voulant pas s'associer à la terre maudite.

Questionnement

Tout agriculteur serait-il donc pécheur ? Un agriculteur vaudrait-il moins que n'importe quel autre travailleur ? Que signifie la réticence d'Abel à travailler la terre ? Et pourquoi cela lui serait-il compté en mérite ?

Pour le comprendre, il faut se reporter d'abord à ce que nous avons écrit à propos de la « faute de la terre » (Genèse I, 11, s/arbre-fruit) ainsi

qu'à l'explication de l'expression « maudite la terre » (*ibid.* III, 17). La terre elle-même n'est pas maudite. Elle est directement réactive à la valeur spirituelle de l'homme. L'homme ayant choisi de vivre dans le monde des actes, la terre ne lui donne son fruit qu'au prix d'un dur labeur, à la sueur de son front. Même alors, elle produira toutes sortes d'êtres nuisibles et ce n'est qu'avec peine qu'il en mangera. Le travail de la terre est très dur et l'homme qui la cultive dépend de nombreux aléas. Lorsqu'il parvient à surmonter tous ces obstacles, et qu'il s'avère que ses efforts sont bénis, le risque existe encore qu'il croie que ses résultats sont dus à son seul travail et qu'il s'enorgueillisse, oubliant « Celui qui lui donne la force d'accomplir des prouesses »[86]. Rabbi Samson Raphaël Hirsch explique de façon limpide la manière dont l'agriculteur s'attache à la terrestrialité et lui est aliéné, développant des sentiments de possession et de puissance et s'éloignant d'autant de la spiritualité. Le berger, par contre, est un nomade allant de pâture en pâture et ce détachement de la terre lui apprend l'humilité et le peu de valeur à accorder à sa personne et à ses biens. De même, s'occuper d'être vivants éveille chez le berger des sentiments de compassion et l'épure.

Il ne faut certes pas en conclure qu'il serait défendu d'être agriculteur, ce travail étant nécessaire et même indispensable à l'existence de l'homme, mais il faut savoir que cette activité comporte un risque spirituel pour l'homme. C'est pourquoi la Thora imposera à l'agriculteur de nombreuses *mitzvoth* liées à son travail, afin qu'il garde en éveil sa conscience spirituelle, chose qu'elle ne fera pas pour d'autres activités. Un Juif pratiquant la Thora et les *mitzvoth* n'est pas assujetti à la terre : il la sanctifie grâce aux *mitzvoth* qui y sont liées.

Abel a eu peur des dangers spirituels liées au travail de la terre ce qui est l'indice de sa supériorité spirituelle sur Qaïn qui n'a pas éprouvé les mêmes scrupules. La différence entre leurs « métiers » exprime bien la différence entre les deux frères.

---

[86] D'après Deutéronome VIII, 18.

ג וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים וַיָּבֵא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה׃

ג וַהֲוָה מִסּוֹף יוֹמִין וְאַיְתִי קַיִן מֵאִבָּא דְּאַרְעָא קֻרְבָּנָא קֳדָם יְיָ׃

3 Au terme de jours, Qaïn présenta, du fruit de la terre, une offrande pour Hachem ;

Rachi	רש"י
(3) **DES FRUITS DE LA TERRE.** Des moins bons. Une Aggada dit que c'était de la graine de lin.	(ג) **מפרי האדמה.** מן הגרוע (בראשית רבה פכ"ב, ח), ויש אגדה שאומרת זרע פשתן היה (פרקי דרבי אליעזר פכ"א) :

Éclaircissement

L'expression « du fruit de la terre » ne comporte en elle-même aucune connotation négative. Cela signifierait seulement que Qaïn a apporté en offrande une partie des fruits de la terre. Cependant, le fait que la Thora souligne qu'Abel a apporté « des premiers-nés de son bétail, de leurs parties grasses » indique que son offrande était de bien meilleure qualité : non seulement « premiers-nés de son bétail » mais aussi « de leurs parties grasses ». La comparaison entre les deux offrandes montre que celle de Qaïn était de mauvaise qualité tandis que celle d'Abel était excellente.

Rachi souligne la nature de l'offrande de Qaïn afin que nous comprenions bien pourquoi Hachem agréera l'offrande d'Abel et non celle de Qaïn.

La Thora ne dit pas de quoi l'offrande de Qaïn était composée. Toute « identification » sera donc considérée comme une *aggada* ne relevant pas du sens littéral. La *aggada*, donc, nous apprend qu'il s'agissait de graines de lin, qui sont extrêmement petites.

Questionnement

Si Qaïn « faisait une faveur » à Hachem en lui apportant les moindres de ses fruits, il aurait mieux valu qu'il s'abstienne totalement. Pourquoi a-t-il pourtant éprouvé le besoin de donner une partie de ses biens – même infime – en offrande à Dieu. Et qu'avons-nous à apprendre du fait qu'il se serait agi de graines de lin ? Si l'offrande était minable, qu'importe sa nature exacte ?

Il faut savoir d'abord qu'apporter des offrandes est une obligation qu'Adam a faite à ses fils[87]. Adam a perçu qu'il devait apporter à Hachem une offrande exprimant la reconnaissance de Sa souveraineté. C'est pourquoi, après un certain temps, « au terme de jours », il a été demandé à Qaïn et à Abel d'apporter eux aussi une offrande.

Pour Qaïn, cela représentait quelque chose de très problématique, parce qu'il éprouvait par nature le sentiment de possession et de puissance. Le monde, selon lui, lui appartenait et voilà qu'on lui demandait d'en céder une partie pour un lointain suzerain ? Peut-être préférait-il se contenter d'une prière ou d'un quelconque acte de reconnaissance ou d'allégeance qui, après tout, n'engage pas à grand chose de concret. Mais s'il fallait malgré tout renoncer à des biens, pour s'acquitter d'une obligation aux yeux de ses parents et de son frère, le minimum du minimum devrait faire l'affaire. Ne dit-on pas que c'est le geste qui compte ?

« Abel offrit, lui aussi.... » Lui aussi a perçu qu'il devait s'acquitter de cette obligation d'apporter une offrande, mais n'étant pas prisonnier de ses biens il peut donner généreusement du meilleur de ce qu'il possède.

Le midrach identifie l'offrande de Qaïn comme provenant de graines de lin. Les graines de lin ne valent rien en elles-mêmes. On ne peut pas les manger ni rien en faire telles quelles. Non qu'elles ne puissent

[87] Cf. Pirqé déRabbi Eliezer chapitre XXI qui rapporte que ce jour-là était le 14 Nissan et Adam a demandé à ses fils d'apporter une offrande en préfiguration de l'agneau pascal ; ce n'est pas ici le lieu d'en dire plus.

servir à rien, mais il faudra un long travail de préparation : pour en tirer des étoffes, il faudra obtenir d'abord une matière dont on fera des fils, etc. En les écrasant et en filtrant convenablement la matière obtenue, on fabriquera de l'huile. En offrant des graines de lin, Qaïn fait valoir le génie de l'homme capable d'actualiser les potentialités d'une création divine sans intérêt. L'offrande de Qaïn est l'énoncé d'une théologie de la supériorité de l'humain sur le divin : sans l'homme, la Création tout entière perd toute valeur. Abel s'élève contre cette conception et s'efforce d'offrir le meilleur de ce qu'il possède, et dont la création s'est réalisée de la manière la plus parfaite88.

[88] Voir dans *Ohr Hayahadout (Lumière du judaïsme)* de mon grand-père זצ"ל, page 9, le texte intitulé « suis-je le gardien de mon frère ? » et « Le secret du *Chaatnez* » page 178 où il développe les causes de la dispute entre Qaïn et Abel.

ד וְהֶבֶל הֵבִיא גַם־הוּא מִבְּכֹרוֹת
צֹאנוֹ וּמֵחֶלְבֵהֶן וַיִּשַׁע יְיָ אֶל־הֶבֶל
וְאֶל־מִנְחָתוֹ׃

ד וְהֶבֶל אַיְתִי אַף הוּא
מִבַּכִּירֵי עָנֵיהּ וּמִשַּׁמְנֵיהֶוֹן
וַהֲוָת רַעֲוָא מִן קֳדָם יְיָ
בְּהֶבֶל וּבְקֻרְבָּנֵיהּ׃

4 et Abel offrit, lui aussi, des premiers-nés de son bétail, de leurs parties grasses. Hachem se montra favorable à Abel et à son offrande,

Rachi	רש"י
(4) **IL SE MONTRA FAVORABLE (ET IL SE TOURNA).** Même sens dans Chemoth V, 9 : « qu'ils ne se tournent pas ». Et dans Job, XIV, 6 : « Détourne-toi de lui ». **ET IL SE TOURNA.** Un feu descendit du ciel et consuma son offrande.	(ד) **וישע.** ויפן, וכן לא שעה אל מנחתו (להלן פסוק ה), לא פנה, וכן "אל ישעו" (שמות ה, ט), אל יפנו, וכן "שְׁעֵה מעליו" (איוב יד, ו), פְּנֵה מעליו: **וישע.** ירדה אש וליחכה מנחתו:

_____ Éclaircissement _____

Les commentateurs discutent du sens du verbe *vayisha* – traduit ici par « se montra favorable ». Il possède, en effet, plusieurs significations possibles qui apparaissent dans divers versets. Onqelos le traduit dans notre verset et le suivant comme signifiant « agréer » et c'est la source de la traduction en français. Par contre, il traduit une occurrence de ce verbe en Chemoth V, 9 comme signifiant « n'avoir point d'égard ». Quant au verset de Job XIV, 6, il le traduit par « se détacher de ».

Rachi, quant à lui, propose une traduction unitaire du verbe, qui peut s'accorder parfaitement à chacun des contextes : « se tourner vers ». Ici, Hachem Se tourne vers l'offrande d'Abel et non vers celle de Qaïn. Pharaon répond aux demandes de Moïse en décrétant contre les Hébreux un surcroît de travail afin « qu'ils ne se tournent pas vers

des propos mensongers »[89]. Quant au verset de Job, il ne signifie rien d'autre que « détourne-toi de lui ».
Comment Qaïn et Abel ont-ils su qu'une offrande avait été agréée et l'autre non ? Rachi explique qu'un feu est descendu du ciel qui a consumé l'offrande d'Abel, indiquant ainsi qu'elle Lui était agréable.

Questionnement

Même après avoir été chassé du Jardin dans un monde où il se trouve loin d'Hachem, l'homme peut se rapprocher de lui. S'il se tourne vers Lui d'un cœur entier, Hachem lui répond et Se dévoile. Ainsi en était-il au temps du Sanctuaire où un feu descendait du ciel pour consumer les offrandes sur l'autel (Lévitique IX, 24).

[89] Il est vrai que dans son commentaire sur Chemoth V, 9 Rachi déclare qu'il est impossible d'interpréter le verbe comme signifiant « se tourner vers », difficulté relevée par tous les commentateurs de Rachi. Cf. aussi *Touré Zahav* de Rabbi David Halévi, Pologne, 1586-1667, l'un des principaux commentateurs du Choulhane Aroukh, dans son surcommentaire de Rachi sur notre verset intitulé *Divré David* (Ed. Chavel, Mossad Harav Kook, page 22).

ה וְאֶל־קַיִן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה
וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו׃
ו וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל־קַיִן לָמָּה חָרָה
לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ׃ ז הֲלוֹא
אִם־תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב
לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ
תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל־בּוֹ׃

ה וּבְקַיִן וּבְקֻרְבָּנֵיהּ לָא הֲוָת
רַעֲוָא וּתְקֵיף לְקַיִן לַחְדָּא
וְאִתְכְּבִישׁוּ אַפּוֹהִי׃ ו וַאֲמַר
יְיָ לְקַיִן לְמָא תְּקֵיף לָךְ
וּלְמָא אִתְכְּבִישׁוּ אַפָּךְ׃ ז
הֲלָא אִם תּוֹטֵיב עוּבָדָךְ
יִשְׁתְּבֵיק לָךְ וְאִם לָא תּוֹטֵיב
עוּבָדָךְ לְיוֹם דִּינָא חֵטְאָךְ
נְטֵיר עֲתִיד לְאִתְפְּרָעָא מִנָּךְ
אִם לָא תְּתוּב וְאִם תְּתוּב
יִשְׁתְּבֵיק לָךְ׃

5 mais à Qaïn et à son offrande il ne fut pas favorable ; Qaïn en conçut un grand chagrin, et son visage fut abattu. 6 Hachem dit à Qaïn : « Pourquoi es-tu chagrin, et pourquoi ton visage est-il abattu ? 7 Si tu t'améliores, tu pourras te relever, sinon le péché est tapi à ta porte : il aspire à t'atteindre, mais toi, sache le dominer ! »

Rachi	רש"י
(7) **SI TU T'AMÉLIORES.** La bonne traduction est celle du Targoum.	(ז) **הלא אם תיטיב.** כתרגומו פירושו:

Éclaircissement

Le mot *seéth* est difficile à comprendre, et sa place dans le verset n'est donc pas claire. Tout le verset s'en trouve affecté[90].

[90] Ce verset est l'un des cinq versets de la Thora dont la syntaxe est indécidable (faut-il lire « si tu améliores *seét* » ou « si tu [t']améliores, *seét* » ?). Voir Yoma 52b en haut de la page, ainsi que Rachi et Tosfoth sur place.

Rachi lit le verset de la manière suivante : « si tu t'améliores, il arrivera ceci ; et si tu ne t'améliores pas, il arrivera cela ». Il en découle que le mot *seét* exprime une conséquence et que le verset formule une double condition : « Si tu t'améliores, alors *seét* ; et si tu ne t'améliores pas, le péché est tapi à ta porte. » Toutefois, nous ne savons toujours pas ce que *seét* veut dire ! Étant rattaché à une racine dont le sens général est celui d'élévation et de redressement, il est clair que le sens est positif. Mais quel est-il exactement ?
Rachi nous invite à le comprendre d'après la traduction d'Onqelos. Celle-ci propose : « n'est-ce pas que si tu améliores tes actes, tu seras pardonné »[91].

Rachi	רש"י
LE PÉCHÉ EST TAPI À TA PORTE. Ton péché t'est gardé jusqu'à la porte de ta tombe.	**לפתח חטאת רובץ.** לפתח קברך חטאך שמור:

_____ Éclaircissement _____

Rachi continue de lire le verset d'après le Targoum : « et si tu n'améliores pas tes actes, ta faute est conservée pour le jour du jugement. » Rachi cherche à expliquer comment passer des mots « le péché est tapi à ta porte » à la lecture d'Onqelos : La porte, c'est celle de la tombe, au jour de la mort et du Jugement. « Le péché est tapi » signifie que le passé n'est pas révolu, oublié et perdu, mais qu'il est conservé pour être convoqué au jour du Jugement.

_____ Questionnement _____

Importante leçon sur les voies de la Providence : C'est le secret de la *téchouva*, du repentir. Si celui qui a fauté se repent et redresse sa conduite, ses actes sont pardonnés et ses fautes effacées et nulle mention n'en sera faite au jour du Jugement. Et jusqu'à son dernier

[91] Le *Métourguémane* écrit sur la racine ShVQ que le sens est « abandonner », mais qu'il peut aussi avoir le sens de « pardonner » et de « supporter la faute ».

souffle Hachem l'attendra dans Sa patience ; mais s'il persiste et s'entête dans sa faute, c'est elle qui l'attendra au jour de sa mort et il devra en rendre compte.

Rachi	רש"י
IL ASPIRE À T'ATTEINDRE. Le péché ; c'est le mauvais penchant de l'homme. Toujours il aspire à te faire chanceler.	**ואליך תשוקתו.** של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך:

_____ Éclaircissement _____

Rachi s'écarte ici de la lecture d'Onqelos[92] et explique le verset différemment. Le sujet de la phrase est la faute précédemment mentionnée (et là-bas encore, comme ici, le verbe est au masculin[93] – « est tapi »), mais cela pose problème car « la faute » n'a ni intentionnalité ni désir. Rachi explique donc qu'il s'agit de ce qui est cause de la faute, c'est-à-dire le penchant au mal, le sujet véritable. Il possède, lui, une volonté propre et son désir est d'amener l'homme à la faute.

Rachi	רש"י
ET TOI SACHE LE DOMINER. Si tu le veux, tu seras plus fort que lui.	**ואתה תמשול בו.** אם תרצה תתגבר עליו:

[92] Onqelos traduit : « Il te demandera compte si tu ne te repens pas et si tu te repens il te sera pardonné » ce qui constitue une redite par rapport à ce qui a déjà été dit plus haut.

[93] Dans la traduction, pour être parfaitement homogène au texte hébreu, le sujet devrait être au féminin et le verbe au masculin, ce qui, grammaticalement, constitue une faute évidente. Le verset serait alors « la faute est tapi ; il aspire à t'atteindre… »

_____ Éclaircissement _____

S'agit-il d'un commandement adressé à l'homme d'avoir à maîtriser son instinct, ou bien de l'énoncé d'un état de fait et de nature[94] ? Rachi explique que l'intention du verset est que l'homme a le pouvoir de maîtriser ses forces instinctuelles et que tout dépend en fait de sa volonté. S'il le veut, il dominera ses instincts, mais s'il ne le veut pas, s'il permet à l'instinct de le dominer, cela entraînera sa chute. C'est là ce qui caractérise l'homme de façon unique : la force de la volonté.

_____ Questionnement _____

« Il aspire à t'atteindre, mais toi, sache le dominer ! »…
Rachi nous présente ici les deux forces aux prises en l'homme et les définit : le penchant au mal – le désir, face au penchant au bien – la volonté. Suivre le penchant au mal, c'est faire preuve de faiblesse, c'est marcher à la traîne des désirs ; nulle expression de l'identité personnelle de l'homme. À l'opposé, suivre le penchant au bien est un acte volontaire qui exige force et courage, acte par lequel l'homme trace son propre chemin pour se réaliser.

---

[94] Comparer avec Genèse III, 16 ci-dessus.

ח וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיָּקָם קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ׃

ח וַאֲמַר קַיִן לְהֶבֶל אֲחוּהִי וַהֲוָה בְּמִהְוֵיהוֹן בְּחַקְלָא וְקָם קַיִן עַל הֶבֶל אֲחוּהִי וְקַטְלֵיהּ׃

8 Qaïn parla à son frère Abel et il advint, comme ils étaient au champ, que Qaïn se leva contre Abel, son frère, et le tua.

Rachi	רש"י
(8) **QAÏN PARLA À ABEL.** Il commence à lui chercher querelle, pour trouver un prétexte à le tuer. Il y a beaucoup de Midrachim, mais c'est là le sens du texte.	(ח) **ויאמר קין אל הבל.** נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתגולל עליו ולהרגו, ויש בזה מדרשי אגדה אך זה ישובו של מקרא:

_____ Éclaircissement _____

Le verset ne rapporte pas le détail de ce que Qaïn a dit à Abel ; les midrachim proposent de nombreuses variantes du dialogue entre les frères[95]. Selon l'un des midrachim, ils se sont disputés à cause de la troisième jumelle, selon un autre, à propos de l'emplacement du temple que chacun voulait posséder ; un autre encore affirme que la cause était d'ordre économique et qu'ils n'étaient pas d'accord sur la manière de partager les richesses du monde. Ce qu'il y a de commun à toutes ces hypothèses, c'est que rien dans le verset ne permet de les corroborer. Rachi dit que la dispute n'avait pas de cause véritable ; Qaïn ayant décidé de tuer Abel, il entame avec lui une discussion qui dégénèrera en dispute et la colère entraînera la violence meurtrière.

[95] Cf. par exemple le Targoum attribué à Jonathan ben Ouziel.

Questionnement

Pourquoi Qaïn avait-il besoin de commencer par se disputer avec Abel ? S'il avait décidé de tuer Abel à tout prix, il pouvait le faire silencieusement. Il semble que la conscience de quelqu'un qui a déjà décidé de faire le mal, ne reste pas silencieuse et que, s'il ne parvient pas à justifier son acte pour faire taire sa conscience, il ne peut pas le commettre.

ט וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי׃

ט וַאֲמַר יְיָ לְקַיִן אָן הֶבֶל אֲחוּךָ וַאֲמַר לָא יָדַעְנָא הֲנָטַר אֲחִי אֲנָא׃

9 Hachem dit à Qaïn : « Où est Abel ton frère ? » et Qaïn dit : « Je ne sais ; suis-je le gardien de mon frère ? »

Rachi	רש"י
(9) **OÙ EST ABEL TON FRÈRE ?** L'entretien s'ouvre sur des mots aimables. Peut-être se repentira-t-il et dira : C'est moi qui l'ai tué, j'ai péché devant Toi.	(ט) **אי הבל אחיך.** ליכנס עמו בדברי נחת, אולי ישוב ויאמר אני הרגתיו וחטאתי לך:

_____ Éclaircissement _____

Hachem sait bien où est Abel et ce qui s'est passé. Pourquoi interroge-t-il Qaïn ? Rachi explique qu'Il ouvre ainsi au pécheur la porte du repentir. Peut-être passera-t-il aux aveux et exprimera-t-il son regret.

_____ Questionnement _____

Cf. ci-dessus III, 9 où nous avons développé ce thème à propos de la question adressée à Adam : où es-tu ?

Rachi	רש"י
JE NE SAIS PAS. Il s'imagine qu'il va tromper Dieu.	**לא ידעתי.** נעשה כגונב דעת העליונה:

Éclaircissement

Non seulement Qaïn n'avoue pas et ne se repent pas, mais de plus il croit pouvoir mentir à Hachem et tourner la question en dérision : « j'ignorais être le gardien de mon frère ». Ces propos sont d'une extrême gravité car, en plus du mensonge, ils blasphèment la Providence et l'omniscience de Dieu.

Questionnement

Le pécheur se trompe quant à la patience divine. Il a le sentiment qu'Hachem est impuissant à diriger Son monde et qu'Il ne veille pas à ce qui s'y passe. **Si l'homme avait vraiment conscience du fait qu'Hachem voit et connaît tous ses actes, il ne fauterait pas**. Tout pécheur est donc aussi hérétique en quoi que ce soit ; et même s'il ne le dit pas clairement, et fait publiquement acte de foi et d'allégeance, si ses actes et sa conduite ne correspondent pas à la volonté d'Hachem, ils constituent en eux-mêmes une preuve de l'indigence de sa foi. Pour échapper à la faute, l'homme doit renforcer et consolider sa foi en Dieu.

Rachi	רש"י
SUIS-JE LE GARDIEN DE MON FRÈRE ? C'est une question. Le préfixe *hé* ponctué *cheva-pataḥ* est toujours un *hé* interrogatif.	**השומר אחי.** לשון תימה הוא, וכן כל ה"א הנקודה בחטף פתח:

Éclaircissement

Contrairement au préfixe *hé* qui est l'article défini et dont la vocalisation est un *patah* suivi d'un *dagech* fort (sauf dans les lettres gutturales qui ne peuvent recevoir de *dagech*, auquel cas le *pataḥ* devient un *qamatz*) le préfixe *hé* interrogatif est vocalisé par une semi-voyelle, le *ḥataf-pataḥ* ou *cheva-pataḥ*. Une proposition commençant par un *hé* vocalisé *ḥataf-pataḥ* est généralement une phrase interrogative. Qaïn s'étonne des raisons pour lesquelles

Hachem lui demande où est Abel. Comment le saurais-je, répond-il. Ai-je été appointé gardien de mon frère ?

_____ Questionnement _____

L'étonnement et l'agressivité de Qaïn dévoilent une vérité cachée dans son subconscient : il découvre que non seulement on ne doit pas tuer son frère, mais qu'on doit de plus le garder et le protéger de tout mal.

י וַיֹּאמֶר מֶה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה׃

י וַאֲמַר מָא עֲבַדְתָּא קָל דַּם זַרְעֲיָן דַּעֲתִידִין לְמִפַּק מִן אֲחוּךְ קָבְלָן קֳדָמַי מִן אַרְעָא׃

10 Dieu dit : « Qu'as-tu fait !? Le cri des sangs de ton frère s'élève jusqu'à moi de la terre.

Rachi	רש"י
(10) **LA VOIX DES SANGS DE TON FRÈRE.** Son sang et le sang de ses descendants. Autre explication : il lui avait fait de nombreuses blessures, ne sachant pas par où il perdrait la vie.	(י) **דמי אחיך.** דמו ודם זרעיותיו (סנהדרין ל"ז ע"א). דבר אחר, שעשה בו פצעים הרבה, שלא היה יודע מהיכן נפשו יוצאה (שם ע"ב):

Éclaircissement

Pourquoi le sang est-il au pluriel : « les sangs de ton frère » ? Le sang est un terme générique indépendant de sa quantité ? Que peut d'ailleurs signifier « le cri des sangs de ton frère s'élève » ? Le sang n'a pas de voix et ne crie pas !

Rachi propose deux explications, chacune répondant aux deux questions.

Le meurtre est d'une extrême gravité : ce n'est pas la victime seule que le meurtrier a supprimée, mais avec elle toute la descendance dont elle était porteuse. Le sang pluriel, c'est le sang de chaque enfant qui ne verra pas le jour dans la succession des générations. Ce « cri » des générations avortées, la réclamation qu'elles énoncent, le Créateur des mondes, Lui, l'entend. (Cf. Targoum)

Qaïn a blessé Abel en de multiples endroits, avec une grande cruauté, et de chaque blessure du sang a coulé. Ce sont là les sangs multiples

auxquels font écho les cris d'Abel à chaque nouvelle blessure, jusqu'à ce qu'enfin il meure cruellement.

_____ Questionnement _____

À la suite de Rachi, relevons que le mot « cri » du verset est au singulier alors que le sang est au pluriel (« les sangs »). D'après la première explication, la descendance de quelqu'un, bien que composée d'individus différents, est une seule et même voix, un ensemble unique. Et selon la deuxième explication, bien que chaque blessure provoque un cri, c'est la voix du même homme, Abel, qui crie sa souffrance.

יא וְעַתָּה אָרוּר אָתָּה מִן־הָאֲדָמָה׳ אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לָקַחַת אֶת־דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ׃

יא וּכְעַן לִיט אַתְּ מִן אַרְעָא דִּפְתַחַת יָת פֻּמַהּ וְקַבֵּילַת יָת דְּמָא דַּאֲחוּךְ מִן יְדָךְ׃

11 Eh bien ! tu es maudit à cause de cette terre, qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère ! »

Rachi	רש"י
(11) **TU ES MAUDIT PLUS QUE LA TERRE.** Plus qu'elle n'avait été maudite déjà pour sa faute (Voir Genèse I, 11). Et elle en ajoute ici une autre : elle a ouvert sa bouche pour recevoir le sang de ton frère. Je lui ajoute une nouvelle malédiction, te concernant : « elle ne donnera plus sa force. »	(יא) **ארור אתה מן האדמה.** יותר ממה שנתקללה היא כבר בעוונה, וגם בזו הוסיפה לחטוא: אשר פצתה את פיה לקחת את דמי אחיך וגו'. והנני מוסיף לה קללה לא תוסף תת כחה:

Éclaircissement

Nous aurions pu expliquer le verset comme signifiant qu'Hachem avait maudit Qaïn en cela qu'il ne pourrait pas jouir de la terre – en harmonie avec le verset suivant : « Lorsque tu cultiveras la terre, elle cessera de te faire part de sa fécondité ». Le sens de la phrase serait : « tu es maudit, et ta malédiction te viendra de la terre et par elle. » Rachi n'explique pas du tout ainsi. Il considère d'ailleurs que l'accentuation mélodique (la « respiration » du verset) ne permet pas cette lecture. Nous sommes en présence, dit Rachi, de deux malédictions. Une malédiction pour l'homme et une malédiction pour la terre. Malédiction pour l'homme : te voici maudit ! et malédiction de la terre : lorsque tu cultiveras la terre elle cessera de te

donner sa fécondité ». Elle ne te sera pas docile et ne te donnera pas ses cultures. Rachi explique pourquoi la terre est maudite une deuxième fois par suite de l'acte de Qaïn : elle a fauté parce qu'elle a ouvert sa bouche pour recevoir le sang d'Abel. Elle est en cela complice du crime. Mais néanmoins, la responsabilité de Qaïn étant bien plus grande, son acte étant bien plus grave, le verset souligne que la malédiction de Qaïn est bien plus grande aussi : le segment « à cause de » peut se lire en hébreu « plus que ». Le verset devient alors : « tu es maudit plus que la terre… »

יב כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־ תֹסֵף תֵּת כֹּחָהּ לָךְ נָע וָנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ׃

יב אֲרֵי תִּפְלַח בְּאַרְעָא לָא תּוֹסִיף לְמִתַּן חֵילַהּ לָךְ מְטֶלְטַל וְגָלֵי תְּהֵי בְּאַרְעָא׃

12 Lorsque tu cultiveras la terre, elle cessera de te faire part de sa fécondité ; tu seras errant et fugitif par le monde. »

Rachi	רש"י
(12) **ERRANT ET FUGITIF.** Tu n'auras pas le droit de demeurer à la même place.	(יב) **נע ונד.** אין לך רשות לדור במקום אחד:

Éclaircissement

Telle est la malédiction de Qaïn : « tu seras errant et fugitif ». La première partie du verset traite de la malédiction de la terre tandis que la deuxième partie revient à la malédiction de l'homme.

Questionnement

« Tu es maudit … la terre qui a ouvert sa bouche… errant et fugitif… » La faute de Qaïn a eu pour origine le sentiment de possession qu'il avait de la terre : « le monde m'appartient ! » et ce sentiment de possession et de puissance n'admettait ni rivalité ni compétition. La première malédiction de la terre ne l'a pas convaincu qu'il n'était pas tout puissant, qu'il ne pouvait pas n'en faire qu'à sa tête. Il faut donc maudire afin qu'il soit encore plus dur de produire. Et de surcroît, il sera errant, ce qui rend l'activité agricole difficile et remet en question le sentiment de propriété. Il s'agissait, par ces deux sanctions, de briser l'instinct de possession et de domination qui animait Qaïn.

La « malédiction de la terre » ne lui est pas intrinsèque. Elle n'a ni conscience, ni volonté, ni liberté. Il n'y a aucun sens à la maudire, si ce n'est que cette malédiction rejaillit sur l'homme. Il faut toutefois comprendre ce que signifie la faute de la terre et sa complicité avec Qaïn.

Le monde matériel a été créé avec un mécanisme lui permettant de se maintenir dans l'existence de façon autonome, et il est pour ainsi dire coupé du Créateur. C'est pourquoi, même lorsque le monde ne fonctionne pas convenablement et que l'homme faute, « la terre continue de tourner ». La nature ne se met pas en grève à cause des actes des hommes [dans la génération précédente, nous avons pu constater comment la terre d'Europe a absorbé le sang et les cendres de millions de Juifs qui y ont été exterminés et brûlés et, dans nos prières, nous réclamons : « terre, ne couvre pas leur sang ! » Mais cette terre maudite continue à produire des arbres et des fleurs comme si de rien n'était.] C'est pourquoi Hachem a dû énoncer un décret particulier concernant la terre afin qu'elle exprime en quelque sorte le cri et la protestation contre l'acte de Qaïn. La terre a changé de nature et a cessé de produire généreusement des plantes en abondance comme c'était le cas auparavant.

יג וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־יְיָ גָּדוֹל עֲוֹנִי
מִנְּשֹׂא: יד הֵן גֵּרַשְׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם
מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר
וְהָיִיתִי נָע וָנָד בָּאָרֶץ וְהָיָה
כָל־מֹצְאִי יַהַרְגֵנִי:

יג וַאֲמַר קַיִן קֳדָם יְיָ סַגִּי
חוֹבִי מִלְּמִשְׁבַּק: יד הָא
תָּרֵיכְתָּא יָתִי יוֹמָא דֵּין מֵעַל
אַפֵּי אַרְעָא וּמִן קֳדָמָךְ לֵית
אִפְּשָׁר לְאִטְמָרָא וְאֵיהֵי
מְטַלְטַל וְגָלֵי בְּאַרְעָא וִיהֵי
כָּל דְּיַשְׁכְּחִנַּנִי יִקְטְלִנַּנִי:

13 Qaïn dit à Hachem : « Mon crime est trop grand pour être supporté. 14 Vois, tu m’as proscris aujourd’hui de dessus la face de la terre et je me déroberai à ta face. Errant et vagabond je serai par le monde, et quiconque me trouvera me tuera. »

Rachi	רש"י
(13) **MON CRIME EST TROP GRAND POUR ÊTRE SUPPORTÉ.** Il faut le lire comme une question. Tu supportes les mondes d’en haut et les mondes d’en bas, et ma faute Tu ne peux donc pas la supporter ?	(יג) **גדול עוני מנשוא.** בתמיה, אתה טוען עליונים ותחתונים ועווני אי אפשר לטעון (בראשית רבה פכ"ב, י"א):

Éclaircissement

Apparemment, Qaïn a pris conscience de la gravité de sa faute et confesse que sa faute est trop grande pour être pardonnée. Il semble reconnaître ensuite la justesse du châtiment d’exil qui lui est imposé, mais exprime la crainte que ces errances ne finissent par causer sa mort et demande pitié. C’est l’explication de Nahmanide et Ibn Ezra va aussi à peu près dans le même sens.

Mais pas Rachi. Qaïn n’avoue pas ; il n’exprime aucun regret. Au contraire, il continue de protester avec véhémence contre son juge : « Tu prétends porter et supporter le poids du monde que tu as créé,

et ma faute à moi tu ne peux pas la porter !? Serait-elle donc trop lourde pour toi ? » Propos blasphématoires par lesquels Qaïn aggrave son cas.
Pourquoi Rachi est-il si sévère envers Qaïn ? Qu'est-ce qui le contraint à donner une telle explication, nous faisant lire la phrase comme si elle comportait un point d'interrogation à la fin et non un point d'exclamation.
Il me semble que c'est le style du discours subséquent de Qaïn qui dévoile son véritable état d'esprit. Au verset suivant, Qaïn émet des craintes sur son sort : « quiconque me trouvera me tuera. » il prouve que **sa principale préoccupation est la vie en ce monde**. Il ne se soucie pas du sort qui attend son âme dans le monde à venir. De là l'impression que les paroles de Qaïn n'expriment aucun repentir sincère. Et même si, formellement, il a dit cette phrase sur un ton de contrition avec des accents de confession (comme le pense Nahmanide), Hachem scrute le cœur et sait qu'il n'y a pas là véritable repentance ; au fond de lui-même, tout ce qui le préoccupe, c'est son propre sort et il cherche à échapper à sa punition. Se rapprocher d'Hachem ne l'intéresse guère.

_____ Questionnement _____

Dans cette protestation, Qaïn est en fait le porte-parole de tous les criminels : Dieu a créé l'homme tel qu'il est, avec ses instincts et ses désirs ; ce sont eux qui provoquent tous les méfaits. S'il doit en être puni, il eut mieux valu pour lui ne pas être venu au monde. Les créatures comme les cieux et la terre n'ont ni désirs ni liberté, et sont donc hors du cas de la faute. L'homme est la seule créature susceptible de fauter, mais à qui la faute ? N'est-ce pas à celui qui la rendue possible et même inévitable ?
Telle est, bien entendu, la plaidoirie du penchant, car le fait que l'homme possède pulsions et désirs ne provoque pas nécessairement la faute. Au contraire ! L'homme possède aussi la force de surmonter ses faiblesses et c'est cette capacité qui fait l'humanité de l'homme.

S'il n'en fait pas usage, il n'est en rien différent des animaux qui suivent aveuglément leur seul instinct pour répondre à leurs besoins.

טו וַיֹּאמֶר לוֹ יְיָ לָכֵן כָּל־הֹרֵג קַיִן שִׁבְעָתַיִם יֻקָּם וַיָּשֶׂם יְיָ לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת־אֹתוֹ כָּל־מֹצְאוֹ׃

טו וַאֲמַר לֵיהּ יְיָ לָכֵין כָּל קָטוֹלַיָּא קַיִן לְשִׁבְעָא דָּרִין יִתְפְּרַע מִנֵּיהּ וְשַׁוִּי יְיָ לְקַיִן אָתָא בְּדִיל דְּלָא לְמִקְטַל יָתֵיהּ כָּל דְּיַשְׁכְּחִנֵּיהּ׃

15 Hachem lui dit : « Aussi, quiconque tuera Qaïn sera puni au septuple. » Et Hachem le marqua d'un signe, pour que personne, le rencontrant, ne le frappât.

Rachi	רש"י
(15) **AUSSI QUICONQUE TUERA QAÏN.** La phrase, comme il arrive parfois, n'est pas achevée. Elle donne une simple indication, sans préciser. aussi quiconque tuera Qaïn... est une menace. Voici ce qu'on lui fera, tel sera son châtiment. Mais le châtiment n'est pas précisé. **IL SERA PUNI AU SEPTUPLE.** Je ne veux pas tirer vengeance de Qaïn dès à présent, mais à la fin de la septième génération. Alors viendra Lèmekh, son descendant et le tuera. La suite du texte : « il sera puni au septuple », *texte qui marque la punition* de Qaïn en vengeance du meurtre d'Abel, nous apprend qu'il faut voir dans le début du verset une menace, afin qu'aucune créature ne lui fasse de mal. Autre exemple :	(טו) **לכן כל הורג קין.** זה אחד מן המקראות שקצרו דבריהם ורמזו ולא פירשו: לכן כל הורג קין, לשון גערה, כה יעשה לו, כך וכך עונשו, ולא פירש עונשו: **שבעתים יקם.** איני רוצה להנקם מקין עכשיו, לסוף שבעה דורות אני נוקם נקמתי ממנו שיעמוד למך מבני בניו ויהרגהו. וסוף המקרא שאמר 'שבעתים יוקם', והיא נקמת הבל מקין, הא למדנו שתחלת מקרא לשון גערה היא, שלא תהא בריה מזיקתו. וכיוצא בו "ויאמר דוד כל מכה יבוסי ויגע בצנור" (שמואל ב ה, ח), ולא פירש מה יעשה לו, אבל דבר הכתוב ברמז: כל מכה

Rachi	רש"י
David dit : « quiconque frappera le Jébuséen et atteindra au faîte... (II Samuel V, 8), sans préciser ce qu'on lui fera. Le verset se contente d'une indication : « Quiconque frappera le Jébuséen et atteindra au faîte, qui approchera de la porte de la ville et s'en emparera, et les aveugles etc. » celui qui les frappera eux aussi parce qu'ils ont dit, l'aveugle et le boiteux : « David n'entrera pas dans la maison », celui donc qui les frappera, j'en ferai un chef et un prince. On ne le dit pas ici, mais dans I Chroniques XI, 6 on précise : « Il deviendra chef et prince ».	יבוסי ויגע בצנור ויקרב אל השער ויכבשנו, ואת העורים וגו', וגם אותם יכה על אשר אמרו העור והפסח לא יבא דוד אל תוך הבית, המכה את אלו אני אעשנו ראש ושר, כאן קצר דבריו ובדברי הימים פירש "יהיה לראש ולשר" (דהי"א יא, ו):

Éclaircissement

Les commentateurs qui s'en tiennent au sens littéral (Radaq, Hizqûni) expliquent que toute la phrase est relative à Qaïn et qu'elle énonce que quiconque tuera Qaïn sera châtié au septuple.

Telle n'est pas l'explication de Rachi, qui divise le verset en deux parties :

« C'est pourquoi, quiconque tuera Qaïn... » sous-entendu : sera puni. Le mot « sera puni n'est pas explicitement écrit dans le verset, qui de ce point de vue, est défectif. Rachi apporte à l'appui de sa lecture un verset du deuxième livre de Samuel où la récompense n'est pas explicitée[96].

[96] Le verset en question traite de la guerre de David contre les Jébuséens de Jérusalem. Au cours de la guerre, David a déclaré « que quiconque combat le Jébuséen et atteint au faîte... » et on ne nous dit pas quel bien qui lui adviendra. Grâce au livre des Chroniques, nous savons pourtant qu'il sera récompensé : « Celui qui battra les Jébuséens en premier deviendra chef et prince ! » C'est bien là la preuve de Rachi.

« Au septuple » : Hachem annonce que Qaïn recevra son châtiment mais pas tout de suite ; ce sera au terme de sept générations.
Rachi s'est écarté du sens littéral parce qu'il n'est pas raisonnable de punir au septuple l'éventuel assassin de Qaïn, alors que Qaïn assassin n'a lui-même pas été puni pour son crime. Le sens littéral du verset – il sera sept fois vengé – qu'on le veuille ou non, ne peut se rapporter qu'à Abel et le verset doit être « complété » par ses sous-entendus.

Questionnement

La Thora a laissé en suspens la sanction de qui tuerait Qaïn, malgré la gravité de l'acte afin qu'on n'en vienne pas à considérer les criminels d'un œil positif puisque l'on punit sévèrement ceux qui les éliminent. Certes, il est interdit de prendre l'initiative de tuer un criminel, c'est le tribunal qui doit s'en charger. Mais il ne faut pas le proclamer, pour que les criminels ne pensent pas qu'ils resteront impunis.
À propos de celui qui frappe le Jébuséen, le texte ne voit pas l'intérêt de publier la récompense du vainqueur, car en vérité **la récompense est la victoire elle-même** et c'est le devoir du guerrier. On peut encourager les combattants et exciter leur zèle, mais la récompense qu'ils recevront n'est pas l'essentiel.

Rachi	רש"י
HACHEM LE MARQUA D'UN SIGNE. Il lui grava au front une lettre du Nom Divin.	**וישם ה' לקין אות.** חקק לו אות משמו במצחו (תרגום יונתן בן עוזיאל):

Éclaircissement

Quel est ce signe ? le texte ne le dit pas. Rachi explique qu'il s'agit d'une des lettres[97] du Nom divin qui fut gravée sur son front.

[97] En hébreu, le mot *ott* signifie à la fois « lettre » et « signe ».

Questionnement

D'après le commentaire de Rachi, il ne s'agit point d'une quelconque marque ou d'un « panneau de signalisation » mettant quiconque en garde de ne pas attenter à Qaïn. Il s'agit de quelque chose de bien plus profond. Qaïn, qui a fauté, est dans une situation de détresse. Il ne peut pas fuir Dieu ; il ressent son inanité et se voit perdu sans aucun espoir. Tout fauteur qui découvre la gravité de son acte tombe dans le précipice du désespoir et de la frustration. Hachem lui dit : « ne t'en fais pas : tout espoir n'est pas perdu. Je reste avec toi. Je grave une lettre de Mon Nom sur ton front et ainsi tu pourras – si tu fais retour sur toi-même – refaire ta vie » la Thora nous enseigne ici qu'Hachem n'abandonne pas le pécheur et même un assassin peut encore avoir une vie qui ait un sens dans le monde de Dieu et justifier la poursuite de son existence.

טז וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְיָ וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ־נוֹד קִדְמַת־עֵדֶן׃

טז וּנְפַק קַיִן מִן קֳדָם יְיָ וִיתֵיב בַּאֲרַע גָּלֵי וּמְטֶלְטַל דַּהֲוָת עֲבִידָא עֲלוֹהִי מִלְּקַדְמִין כְּגִנְתָּא דְּעֵדֶן׃

16 Qaïn se retira de devant Hachem, et s'installa dans le pays de Nôd, à l'est d'Éden.

Rachi	רש"י
(16) **QAÏN SE RETIRA.** Il sortit avec humilité, comme pour tromper Dieu.	(טז) **ויצא קין.** יצא בהכנעה כגונב דעת העליונה (בראשית רבה פכ"ב, כח):

_____ Éclaircissement _____

Comment se retire-t-on de devant Dieu ? La Thora dévoile à travers cette expression que Qaïn ne s'est pas repenti et qu'en fait il cherche à échapper à l'emprise divine sur sa vie. Il veut « sortir », fuir. Il ne se révolte pas ouvertement sachant qu'il n'a aucune chance ; il sort à reculons avec force courbettes faisant mine de se soumettre à la souveraineté divine, mais dans le secret de son cœur il n'a aucune intention de changer quoi que ce soit à ses idées et à sa vie et s'imagine pouvoir « tromper » Dieu.

_____ Questionnement _____

Un homme droit est un homme dont l'intériorité est en harmonie avec son extériorité. Qaïn, qui est un *racha*, c'est-à-dire fondamentalement un être sans foi ni loi, mène une double vie. Extérieurement, il se montre soumis à la volonté divine, mais en son for intérieur il préfère vivre selon son propre gré.

Ce défaut est parfois présent chez les hommes. Certains parviennent à redresser leurs actes, mais ce redressement n'est encore que dans le registre externe et ils ne parviennent pas à corriger la racine du mal qui se niche au fond du cœur. Le véritable repentir passe par un retour intérieur vers Dieu.

Rachi	רש"י
DANS LE PAYS DE NÔD. Le pays vers lequel fuient tous les exilés. **À L'EST D'ÉDEN.** C'est là que son père s'était exilé lorsqu'il fut chassé du Jardin d'Éden. Ainsi qu'il est dit : « Dieu fixa les Kéroubim à l'Orient du Jardin d'Éden » (Genèse III, 24) pour en interdire l'entrée, ce qui prouve bien qu'Adam s'y trouvait. Nous constatons que c'est toujours l'Orient qui recueille ceux qui ont commis un crime. Ainsi Deutéronome IV, 41 : « Alors Moïse mit à part trois villes au soleil levant ». Autre explication : **DANS LE PAYS DE NÔD.** Partout où il allait, la terre tremblait sous ses pieds. Et les êtres vivants disaient : Écartez-vous de lui, c'est lui qui a tué son frère.	**בארץ נוד.** בארץ שכל הגולים נדים שם: **קדמת עדן.** שם גלה אביו כשגורש מגן עדן, שנאמר "וישכן מקדם לגן עדן" (לעיל ג, כד), את שמירת דרך מבוא הגן, שיש ללמוד שהיה אדם שם. ומצינו רוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים, שנאמר "אז יבדיל משה וגו' מזרחה שמש" (דברים ד, מא). דבר אחר, **בארץ נוד.** כל מקום שהיה הולך היתה הארץ מזדעזעה תחתיו והבריות אומרים: סורו מעליו, זהו שהרג את אחיו:

Éclaircissement

Qaïn s'est installé « dans le pays de Nôd à l'est d'Éden. » L'absence de cet endroit dans la géographie biblique conduit Rachi à se poser des questions. Que signifie le nom de ce lieu ? Il propose deux réponses :
L'exil dont Qaïn est puni consiste à être en exil de la Présence divine. Qaïn se retrouve dans la situation où étaient ses parents lorsqu'ils

furent eux-mêmes chassés de devant Hachem. Les pécheurs sont éloignés de Dieu et, « la Présence étant à l'Ouest »[98], ils sont relégués à l'opposé – à l'est d'Éden. Étant donné que c'est là qu'Adam et Ève avaient déjà été exilés et que c'est là aussi que Qaïn est envoyé, la Thora appelle ce lieu « le pays de Nôd », c'est-à-dire le pays des exilés condamnés à l'errance.
Il est difficile de dire que Qaïn se serait installé en lieu particulier, puisqu'il a été condamné à être « errant et fugitif ». Il reste instable partout où il va, bientôt obligé d'aller ailleurs.

_____ Questionnement _____

Il ne faudrait surtout pas se laisser aller à croire que l'Orient serait de qualité inférieure puisque – nous l'avons déjà rappelé – **la tribu de Yéhouda** à qui revient la royauté **campait à l'est.** Elle marchait en tête des tribus d'Israël et avait pour charge de diriger le peuple et d'assurer la Présence divine en tout lieu. Ce qui est en fait la charge du roi en Israël. Mais lorsqu'on se trouve à l'ouest et qu'on est chassé à l'est, on peut considérer ce déplacement géographique comme représentatif d'un éloignement par rapport à la Présence divine.

[98] Cf. Baba Bathra 25a.

יז וַיֵּדַע קַיִן אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־חֲנוֹךְ וַיְהִי בֹנֶה עִיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר כְּשֵׁם בְּנוֹ חֲנוֹךְ׃

יז וידע קין ית אתתיה ועדיאת וילידת ית חנוך והוה בני קרתא וקרא שמה דקרתא כשום בריה חנוך׃

17 Qaïn connut sa femme, elle conçut et enfanta Ḥanokh ; il bâtit une ville, et il nomma la ville du nom de son fils Ḥanokh.

Rachi	רש"י
(17) **IL** – Qaïn – **BÂTIT UNE VILLE**, et **IL NOMMA LA VILLE** à la mémoire de **SON FILS ḤANOKH**.	(יז) **ויהי** קין **בונה עיר**, **ויקרא שם העיר** לזכר **בנו חנוך**:

_____ Éclaircissement _____

On aurait pu commettre l'erreur de croire que c'était Ḥanokh qui avait construit la ville, c'est pourquoi Rachi précise que c'est Qaïn qui l'a fait.

_____ Questionnement _____

La nature de Qaïn manifeste la volonté d'être possesseur. Lui-même a été chassé et il ne peut plus se construire une ville pour lui-même pour y demeurer, mais il est comme obligé de continuer à acquérir, à bâtir, à nommer et à exprimer ainsi sa volonté de dominer le monde. Ce qu'il ne peut accomplir par ou pour lui-même, il le fera par l'intermédiaire de son fils. C'est pourquoi il appelle la ville du nom de son fils, son successeur et représentant.

יח וַיִּוָּלֶד לַחֲנוֹךְ אֶת־עִירָד
וְעִירָד יָלַד אֶת־מְחוּיָאֵל
וּמְחִיָּיאֵל יָלַד אֶת־מְתוּשָׁאֵל
וּמְתוּשָׁאֵל יָלַד אֶת־לָמֶךְ׃

יח וְאַתְּיְלִיד לַחֲנוֹךְ יָת
עִירָד וְעִירָד אוֹלִיד יָת
מְחוּיָאֵל וּמְחִיָּיאֵל
אוֹלִיד יָת מְתוּשָׁאֵל
וּמְתוּשָׁאֵל אוֹלִיד יָת
לָמֶךְ׃

18 Il naquit à Ḥanokh Ịràd ; et Ịràd engendra Meḥouyaël et Meḥouyaël engendra Lèmekh.

Rachi	רש"י
(18) **ET ỊRÀD ENGENDRA.** Tantôt on emploie pour le père le factitif *holid* et tantôt l'actif *yalad*. C'est que ce verbe est susceptible de deux emplois, pour la mère comme en français « naistre », pour le père comme en français « engendrer ». Quand on emploie le factitif *holid*, il s'agit de l'enfantement par la mère : un tel a fait enfanter à sa femme un fils ou une fille. Quand on emploie l'actif *yalad*, il s'agit de l'acte du père.	(יח) **ועירד ילד.** יש מקום שהוא אומר בזכר הוליד ויש מקום שהוא אומר ילד, שהלידה משמשת שתי לשונות, לידת האשה ניישטר"א בלע"ז [ללדת], וזריעת תולדות האיש אינינדרי"ר בלע"ז [להוליד], כשהוא אומר הוליד בלשון הפעיל מדבר בלידת האשה, פלוני הוליד את אשתו בן או בת, כשהוא אומר ילד מדבר בזריעת האיש:

Éclaircissement

Comme on le sait, c'est la femme qui enfante et non l'homme. Que veut-on dire lorsqu'on dit qu'un homme a enfanté ? Rachi explique que le terme est ambivalent, s'appliquant aussi bien à l'homme qu'à la femme à deux stades différents. L'homme enfante (c'est-à-dire engendre) au moment où il ensemence la femme. Mais l'enfantement

consiste en la sortie de l'enfant du sein de sa mère. Lorsque le verbe hébreu *yalad* est à l'indicatif, il décrit le stade de la procréation par le père et lorsqu'il est au factitif il décrit le stade de la naissance proprement dite[99]. Par conséquent, lorsqu'on dit qu'Untel a enfanté (*yalad*) on entend par là qu'il a engendré et lorsqu'on dit qu'il a fait enfanter (*holid*), on entend par là qu'il a été cause de ce qu'en fin de compte sa femme accouche.
Notre verset porte *Ìràd yalad*, à l'indicatif, alors qu'au chapitre suivant, les dix générations de Adam à Noé seront décrites chacune comme faisant enfanter, au factitif.

Questionnement

D'après cette distinction établie par Rachi, il faut expliquer pourquoi la Thora se sert tantôt de telle forme et tantôt de l'autre. Un examen attentif nous permet de constater que dans la liste des générations d'Adam à Noé au chapitre V, de même que dans la liste des générations de Noé à Abraham au chapitre XI, la Thora se sert du factitif, tandis qu'elle se sert ici de l'indicatif. Le fait que ces générations ne soient pas entrées dans l'histoire et qu'elles aient été finalement perdues en est peut-être la cause : elles ont certes fait l'objet d'une procréation, mais ne s'étant pas maintenues, elles n'appartiennent pas vraiment à l'histoire des engendrements[100]. Tandis que la description des générations qui mènent d'Adam à Noé puis de Noé à Abraham concerne précisément la manière dont les engendrements se sont succédés pour finalement aboutir, malgré les échecs successifs, au progrès qui conduira jusqu'à Abraham.

---

[99] Cette distinction, comme Rachi l'a signalé au début de son commentaire, n'est pertinente que par rapport au père. Pour la mère, on ne trouve le verbe qu'à l'indicatif.
[100] Le substantif Toladoth qui signifie Histoire est construit précisément sur le mode factitif.

חמישי יט וַיִּקַּח־לוֹ לֶמֶךְ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאַחַת עָדָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית צִלָּה׃

יט וּנְסִיב לֵיהּ לֶמֶךְ תַּרְתֵּין נְשִׁין שׁוֹם חֲדָא עָדָה וְשׁוֹם תִּנְיֵתָא צִלָּה׃

19 Lèmekh prit deux femmes, la première nommée Ạda, et la seconde Cilla.

Rachi	רש"י
(19) **LÈMEKH PRIT.** Tout ce récit pour montrer à la fin que le Saint-Béni-soit-Il a tenu parole. Il avait dit : Qaïn sera puni à la septième génération. C'est Lèmekh qui, après avoir mis au monde la septième génération, a tué Qaïn. C'est ce qu'il dit lui-même : « Car j'ai tué un homme pour ma blessure » (verset 23).	(יט) **ויקח לו למך.** לא היה לו לפרש כל זה, אלא ללמדנו מסוף הענין שקיים הקב"ה הבטחתו שאמר "שבעתים יוקם קין". עמד למך לאחר שהוליד בנים ועשה דור שביעי והרג את קין, זהו שאמר "כי איש הרגתי לפצעי וגו'" (להלן פסוק כג):

Éclaircissement

La Thora n'est pas un livre de contes ni d'anecdotes. Lorsqu'elle raconte mariages et naissances, elle nous enseigne comment l'humanité s'est développée. Les détails concernant Lèmekh et ses épouses sont donc problématiques, puisqu'il est appelé à être effacé par les eaux du Déluge avec pratiquement toute sa descendance dont il ne restera aucun rejeton mâle. Rachi explique donc que ce récit comporte une leçon importante : Hachem a tenu parole et n'a puni Qaïn qu'au terme de la septième génération, comme annoncé après la faute.

Questionnement

Nahmanide explique dans son commentaire sur le premier verset de la Thora que les récits de la Genèse ont pour objet de nous faire savoir qu'il existe un juge juste et que tout fauteur recevra son châtiment. C'est pourquoi la Thora nous a raconté que l'homme a été chassé du Jardin d'Éden et que Qaïn a été chassé de devant Dieu. Ici, nous apprenons qu'il a finalement été tué à cause de sa faute.

Rachi	רש"י
DEUX FEMMES. Telles étaient les mœurs de la génération du Déluge : l'une pour mettre au monde des enfants ; l'autre pour le plaisir, volontairement rendue stérile, parée comme une jeune épouse, et nourrie de mets délicats, alors que la première était dans une position humiliée, comme une veuve endeuillée. C'est ce qu'explique Job (II, 21) : « Il nourrit bien la femme stérile qui n'a pas d'enfants, et il ne traite pas bien la veuve ». Comme l'explique la Aggada au dixième chapitre du traité Sanhédrin. **ẠDA.** C'est la première, ainsi nommée parce qu'elle était méprisée et tenue à l'écart. Ạda signifie en araméen : tenue à l'écart. **CILLA.** C'est la seconde, parce qu'elle demeure toujours à l'ombre (*tzel*) de son mari.	**שתי נשים.** כך היה דרכן של דור המבול, אחת לפריה ורביה ואחת לתשמיש, זו שהיא לתשמיש משקה כוס של עקרין כדי שתעקר ומקושטת ככלה ומאכילה מעדנים, וחברתה נזופה ואבלה כאלמנה. וזהו שפירש איוב "רועה עקרה לא תלד ואלמנה לא יֵיטִיב" (איוב כד, כא), כמו שמפורש באגדת חלק (בראשית רבה פכ"ג, ב): **עדה.** היא של פריה ורביה, ועל שם שמגונה עליו ומוסרת מאצלו. 'עדה' תרגום של סורה: **צלה.** היא של תשמיש, על שם שיושבת תמיד בצלו. דברי אגדה הם בבראשית רבה (שם):

Ce sont là les termes de la Aggada dans Béréchit Rabba.

_____ Éclaircissement _____

Tous ces détails aussi semblent superflus. Pourquoi la Thora s'y attarde-t-elle ? Que nous importe le nombre des femmes de Lèmekh et leurs noms ?

Rachi explique que nous assistons ici aux premières manifestations de ce qui finira par entraîner le Déluge : la dégradation morale de la descendance de Qaïn. Les générations successives ne font qu'approfondir le fossé creusé par l'ancêtre, sans aucune tentative de redressement. C'est la manière de Rachi, prêtant attention aux détails du texte, d'y relever les allusions significatives qui le jalonnent.

Les relations entre hommes et femmes ont deux aspects : le plaisir réciproque des époux et la procréation. Le couple idéal réalise les deux finalités dans la rencontre entre un homme et *une* femme, comme le verset l'a laissé entendre lorsque dans le même souffle il a parlé des difficultés de l'enfantement et de l'attirance de la femme pour son époux. La responsabilité conjuguée au futur et le désir vécu au présent sont – devraient être – inséparables. Ils sont tels dans le projet du Créateur.

Arrive Lèmekh qui invente une nouvelle « mode ». Une femme sera réservée à la procréation, une sorte d'usine à enfants ; son statut social sera très bas et elle n'aura pas droit aux marques d'amour et d'affection ; on ne tiendra pas compte de ses sentiments et elle sera considérée comme une servante. Elle s'appellera Ada, ce qui signifie « écartée » ; sa grâce s'était évaporée à ses yeux et il l'a écartée de lui[101].

L'autre femme restait en permanence à ses côtés, parée pour le plaisir des yeux et du corps. Son nom signifie qu'elle vit auprès de lui comme son ombre. Elle est là toujours prête à assouvir les envies et les désirs de Lèmekh.

---

[101] La signification de cette racine en araméen est double (voir *Métourgueman*) : d'une part celle que Rachi signale ici et d'autre part « grossesse » (comme ci-dessus versets 1 et 17). Il est possible que les deux significations soient présentes dans le nom Ada et que Rachi explique le midrach pour nous faire comprendre qu'il ne s'agit pas seulement du fait qu'elle été réservée à la procréation, mais qu'elle était de plus écartée de la vie sociale.

Bien qu'ayant deux femmes, Lèmekh n'a probablement jamais su ce qu'était l'amour véritable, se servant de ses femmes aux fins qui leur avaient été assignées, comme objet de plaisir ou d'enfantement.
Le verset de Job décrit les deux femmes en quelques mots sobres : « il dorlote la femme stérile, exploitée pour qu'elle n'enfante pas », c'est la femme réservée aux plaisirs sensuels, rendue stérile afin de préserver ses formes et sa disponibilité. Elle fera l'objet des attentions du berger pour ses brebis, attentions égoïstes puisqu'elles visent à préserver le cheptel en vue des profits qu'on en tirera. « Et il est sans aménité pour la veuve », il s'agit de l'autre femme, la délaissée, vivant comme si elle n'avait pas de mari ; celui-ci ne se soucie guère de ses besoins, ne lui rendant visite qu'entre deux accouchements[102].

_____ Questionnement _____

La réussite d'un couple dépend des égards et des échanges réciproques entre l'homme et la femme. Le lien entre la jouissance et la responsabilité, l'association véritable des deux parties dans la construction du foyer et l'éducation des enfants, accompagnées d'un amour profond l'un pour l'autre, sanctifie la vie de la famille et lui octroie contenu et profondeur. L'homme et la femme ont été créés avec une attirance physique mutuelle mais en même temps **le premier commandement qui leur a été donné est celui de l'engendrement**. C'est ainsi que ce lien se sublime et se sanctifie. Ce commandement, qui est le premier, représente et symbolise la nature de tous les commandements : il ne s'agit pas d'un poids devant peser sur l'homme, mais **d'instructions et de directives qui le mèneront au bonheur véritable** s'il parvient à harmoniser les jouissances terrestres avec la sainteté des préceptes. Le nombre des rapports qui conduisent à une grossesse est fort

[102] Mais aussi bien Ada que Cilla lui ont donné des enfants. Le Hizqûni écrit qu'il s'est produit un « raté » dans la contraception. Il s'ensuit que Naama, qui sera l'épouse de Noé, est née par erreur – ou devrions-nous dire par les voies de la Providence ? – erreur dont procède toute l'humanité post-diluvéenne.

réduit, mais le tissu relationnel qui unit l'homme et la femme inclut de manière égale les deux dimensions.
Cette union est d'ailleurs la définition même de l'humanité de l'homme au sens où il réunit dans son être une dimension matérielle – le corps, et une dimension spirituelle – l'âme divine. Et il y a danger à les séparer l'un de l'autre, de quelque côté que ce soit.
Aujourd'hui aussi, avec l'atmosphère de permissivité qui règne dans le monde, il existe une tendance à couper le plaisir des responsabilités qui en découlent. Certains vivent en couple en ayant garde d'avoir des enfants, sans constituer une cellule familiale. Un tel développement est dangereux et ne convient ni à l'identité humaine en tant que personne privée, ni aux intérêts et besoins de la société. Est-il besoin de souligner qu'il est contraire à la volonté divine ?

כ וַתֵּלֶד עָדָה אֶת־יָבָל הוּא הָיָה אֲבִי יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה׃

כ וִילִידַת עָדָה יָת יָבָל הוּא הֲוָה רִבְּהוֹן דְּיָתְבֵי מַשְׁכְּנִין וּמָרֵי בְּעִיר׃

20 Ada enfanta Yaval, père de ceux qui habitent sous des tentes et conduisent des troupeaux.

Rachi	רש"י
(20) **PÈRE DE CEUX QUI HABITENT SOUS LA TENTE ET CONDUISENT DES TROUPEAUX.** Le premier en date des bergers des déserts, habitant sous la tente un mois ici, un mois ailleurs, à la recherche de pâturages pour ses moutons. Quand le pâturage est épuisé ici, il s'en va planter sa tente ailleurs. Le Midrach dit qu'il construisait des temples pour l'idolâtrie, ainsi que tu lis (Ézéchiel VIII, 3) : « Image de la colère qui irrite ». De même son frère « maniait la harpe et la flûte » (verset 21) pour les idoles.	(כ) **אבי יושב אהל ומקנה.** הוא היה הראשון לרועי בהמות במדברות, יושב באהלים חדש כאן וחדש כאן בשביל מרעה צאנו, וכשכלה המרעה במקום הזה הולך ותוקע אהלו במקום אחר. ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמו דאת אמר "סמל הקנאה המקנה" (יחזקאל ח, ג), וכן אחיו תופש כנור ועוגב (להלן פסוק כא) לזמר לעבודה זרה:

_____ Éclaircissement _____

À la différence d'Abel dont il avait été dit qu'il était berger, il est dit de Yaval qu'il fut « habitant la tente sous la tente et le troupeau » et qu'il fut le premier à l'être (avoir été l'ancêtre – « le père » – de la profession, signifie en avoir été aussi l'inventeur). Rachi explique que Yaval a inventé un nouveau mode de vie, centré sur le bétail. **Abel** habitait dans sa maison, menait ses bêtes au pâturage et rentrait à la maison. **Yaval** a fait de son travail de pasteur l'essence de sa vie,

vivant sous la tente et allant de pâturage en pâturage à la suite de ses troupeaux.
Telle est la première explication de Rachi afin de mettre en évidence la nouveauté de l'attitude de Yaval par rapport à ce qu'Abel faisait. Tout ceci n'est certes pas tout à fait explicite dans le verset, et Rachi ne se contente donc pas de cette explication, citant un midrach qui lit le verset tout autrement.
La méthode du midrach consiste le plus souvent à expliquer un mot du verset dans un sens qui le sort complètement de son contexte, sens généralement plus rare que le sens courant. Le midrach se saisit ici aussi du mot *miqné,* mot très fréquent dans la Bible et qui désigne habituellement le bétail, pour lui donner un sens fort éloigné du sens littéral. Ne lis pas *miqné* mais *maqné*, à savoir ce qui provoque la jalousie et la colère, expressions liées à l'idolâtrie qui provoque le courroux et la jalousie du Ciel. Il n'existe qu'une seule occurrence dans toute la Bible où ce terme apparaît avec cette signification, et c'est celle que Rachi cite. Le prophète Ézéchiel appelle l'idole située à l'entrée de Jérusalem « symbole de la jalousie qui irrite le Seigneur ».
D'après le midrach, le verset devrait être lu ainsi : « Yaval fut le premier à bâtir des demeures destinées aux idoles. Son frère a consacré lui aussi ses talents à l'idolâtrie et le premier musicien n'avait donc d'autre désir que d'irriter Dieu par sa musique. » Peut-être l'expression « maniant la harpe… » aide-t-elle Rachi à expliquer négativement le personnage de Yuval. Il ne s'agissait pas d'inspiration bucolique mais d'une saisie de l'instrument (c'est le sens littéral) dans un but cérémonieux et cultuel.

_____ Questionnement _____

Que ce soit dans le cadre de la première explication ou de la deuxième, Yaval est un *rachạ*. Quelqu'un dont toute la vie tourne autour du troupeau, qui n'a pas de maison et qui ne cherche qu'à accroître ses profits, ne possède pas de dimension spirituelle et ses aspirations sont purement matérielles. Et d'autant plus si nous disons qu'il bâtissait des demeures vouées à l'idolâtrie.

Même si le midrach semble éloigné du sens littéral, et qu'il va jusqu'à modifier la vocalisation du mot pour rendre possible sa lecture, il met en fait en évidence le sens littéral profond du verset. Il est des hommes dont la fortune est pour eux le centre du monde. Ils sont prêts à bouleverser les modes d'existence ancestraux pourvu que ceux par lesquels ils les remplacent tournent autour de leurs biens et possessions. De tels personnages ne peuvent considérer la divinité autrement que comme une puissance vouée à les servir. Le culte idolâtre consiste à amadouer les puissances divines pour les rendre favorables. On leur donne en échange des cadeaux, on profère des imprécations et on joue même de la musique. Le culte n'est pas destiné à servir le dieu, mais soi-même. Le culte authentique du Dieu vrai suppose le renoncement à soi pour l'amour de Lui. Il reconnaît Sa grandeur et cherche à s'attacher à lui pour réaliser Sa volonté et il implique donc aussi un travail sur soi et une maîtrise des instincts.

כא וְשֵׁם אָחִיו יוּבָל הוּא הָיָה אֲבִי
כָּל־תֹּפְשׂ כִּנּוֹר וְעוּגָב׃ כב וְצִלָּה
גַם־הִוא יָלְדָה אֶת־תּוּבַל קַיִן
לֹטֵשׁ כָּל־חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל
וַאֲחוֹת תּוּבַל־קַיִן נַעֲמָה׃

כא וְשׁוּם אֲחוּהִי יוּבָל הוּא
הֲוָה רִבְּהוֹן דְּכָל דִּמְנַגֵּן עַל
פֻּם נִבְלָא יָדְעֵי זְמָר כִּנָּרָא
וַאֲבוּבָא׃ כב וְצִלָּה אַף הִיא
יְלִידַת יָת תּוּבַל קַיִן הוּא
הֲוָה רִבְּהוֹן דְּכָל דְּיָדְעֵי
עֲבִידַת נְחָשָׁא וּבַרְזְלָא
וַאֲחָתֵיהּ דְּתוּבַל קַיִן נַעֲמָה׃

21 Le nom de son frère : Youval, père de ceux qui manient la harpe et la lyre. 22 Cilla, elle aussi, enfanta Touval-Qaïn, père de tous ceux qui façonnent le cuivre et le fer, et la sœur de Touval-Qaïn, Naạma.

Rachi	רש"י
(22) **TOUVAL-QAÏN.** Il améliorait l'art de Qaïn. Tovel est à rapprocher de *tavline*, qui signifie épices. Il « épiçait » et perfectionnait l'art de Qaïn, il façonnait des armes pour les assassins.	(כב) **תובל קין.** תובל אומנתו של קין. תובל לשון תבלין, תיבל והתקין אומנתו של קין לעשות כלי זיין לרוצחים (בראשית רבה פכ"ג, ג):

Éclaircissement

Pourquoi Rachi estime nécessaire d'interpréter le nom de Touval-Qaïn, ce qu'il n'a pas fait pour Yaval et pour Youval ? Ce nom appelle interprétation, car c'est la première[103] fois que nous rencontrons

[103] Concernant l'attribution de deux noms à une même personne, voir le rav Réouven Margalioth, *Étude des noms et surnoms dans le Talmud*, §14. Il est surprenant qu'il n'ait pas mentionné le cas de Touval-Qaïn.

quelqu'un portant un nom composé, dont un des éléments, d'ailleurs nous est très familier !
Le métier de Touval-Qaïn ayant été celui de forgeron, et Qaïn ayant été le premier assassin, Rachi voit un rapport entre le métier de Touval-Qaïn et son nom. Il perfectionne l'activité de son ancêtre en mettant au point les instruments qui lui assureront une plus grande efficacité. Il n'est pas seulement Qaïn, il est, dirions-nous, « Super-Qaïn ». Qaïn n'était qu'un meurtrier primitif et artisanal. Son descendant va donner à son art une dimension professionnelle sophistiquée. Il lui rajoute ce « quelque chose de plus » qui, comme les épices, font toute la valeur et la succulence du plat.

Questionnement

Ce descendant de Qaïn est aussi un mécréant, non seulement à l'égard du ciel mais aussi à l'égard des hommes. Rachi, dans son commentaire, présente l'arrière-plan général qui nous permettra de comprendre la décision divine d'effacer cette humanité inhumaine dans les eaux du Déluge.

Rachi	רש"י
FORGEANT TOUS INSTRUMENTS DE CUIVRE ET DE FER. Aiguisant des instruments de cuivre et de fer. Ainsi : Il aiguise ses yeux contre moi (Job XVI, 9). *ḥorech* n'est pas un nom, mais un participe, puisque ponctué avec un *tzéré* et portant l'accent tonique sur la dernière syllabe, et il signifie : il aiguise et polit des objets d'usage en cuivre et en fer.	**לוטש כל חרש נחשת וברזל.** מחדד אומנות נחושת וברזל, כמו "ילטוש עיניו לי" (איוב טז, ט). חורש אינו לשון פועֵל אלא לשון פועֵל שהרי נקוד קמץ קטן (=ציריה) וטעמו למטה, כלומר מחדד ומצחצח כל כלי אומנות נחשת וברזל:

_____ Éclaircissement _____

En quoi consistait l'activité de Touval-Qaïn ? à polir et affûter des instruments de fer et de cuivre destinés à la fabrication d'armes.
Rachi se sert d'un verset du livre de Job pour préciser le sens des verbes utilisés par notre verset. Job se plaint que celui qui lui veut du mal « aiguise son regard contre lui », c'est-à-dire qu'il le regarde d'un œil acéré et haineux et non d'un œil généreux et affectueux.
Pour prouver que *ḥorech* est un verbe et non un substantif, Rachi a recours à la vocalisation. S'il s'agissait d'un substantif, *ḥorech* devrait être vocalisé avec un *sègol* sous le *rech* et son accentuation devrait sur la dernière syllabe (à l'exemple de *hodèch* et de *yovèch*). Le *rech* étant vocalisé par un *tzéré* et accentué sur l'antépénultième, il s'agit bien d'un verbe.

_____ Questionnement _____

La profession de Touval-Qaïn nous apprend aussi qu'il est *racha* ; il ne pense qu'à forger des armes destinées à tuer. Les trois fils de Lèmekh sont donc tous les trois de tristes sires, chacun dans son domaine : l'un défend la primauté de l'économique et de l'accumulation des richesses, l'autre met en place la culture suspecte correspondante et le troisième fabrique les armes qui assureront leur domination.

Rachi	רש"י
NAẠMA. C'est l'épouse de Noé.	**נעמה.** היא אשתו של נח (בראשית רבה פכ"ג, ג):

_____ Éclaircissement _____

Apparemment, c'est en vain que la Thora a pris la peine de nous livrer le nom de la sœur de Touval-Qaïn, puisque nous n'entendrons plus parler d'elle et que toute cette génération finira par être effacée dans les eaux du Déluge.

Rachi, prenant le contre-pied de cette affirmation, nous apprend qu'il s'agit en fait d'un personnage de première importance, parce qu'elle sera l'épouse de Noé et, comme telle, la mère de l'humanité qui s'épanouira après le Déluge.

Questionnement

Le midrach sur lequel s'appuie Rachi poursuit : « pourquoi l'appelait-on Naạma ? Parce que ses actes étaient agréables. » Autrement dit, alors que ses frères étaient des crapules chacun à sa manière, elle était quant à elle une « juste », et c'est pourquoi elle eut le mérite d'épouser Noé et d'être sauvée du Déluge.
Le décret ne portait donc pas indistinctement sur toute la postérité de Qaïn. Les actes de chacun avaient le pouvoir de changer sa destinée. Ceux qui ont choisi de suivre la voie dévoyée de l'ancêtre ont connu en toute justice le sort qui lui était réservé. Comme Naama, ils auraient pu faire un autre choix et comme elle être sauvés.
Nous apprenons aussi que l'existence de Qaïn n'aura finalement pas été totalement vaine. L'humanité continue aussi à travers un point de son identité et de sa descendance. Nous sommes donc aussi porteurs des « gènes » de Qaïn et pouvons répéter ses erreurs. Les traces de ses pas n'ont pas été totalement effacées de la face de la terre et nous risquons toujours de mettre nos pas dans les siens.

ששי כג וַיֹּאמֶר לֶמֶךְ לְנָשָׁיו עָדָה
וְצִלָּהּ שְׁמַעַן קוֹלִי נְשֵׁי לֶמֶךְ
הַאֲזֵנָּה אִמְרָתִי כִּי אִישׁ הָרַגְתִּי
לְפִצְעִי וְיֶלֶד לְחַבֻּרָתִי׃

כג וַאֲמַר לֶמֶךְ לִנְשׁוֹהִי עָדָה
וְצִלָּה שְׁמַעָא קָלִי נְשֵׁי לֶמֶךְ
אַצִּיתָא לְמֵימְרִי לָא גֻּבְרָא
קְטֵילִית דִּבְדִילֵיהּ אֲנָא
סָבֵיל חוֹבִין לִמְמָת וְאַף לָא
עוּלֵימָא חַבִּילִית דִּבְדִילֵיהּ
יִשְׁתֵּיצֵי זַרְעִי׃

23 Lèmekh dit à ses femmes : « Ada et Cilla, écoutez ma voix ! Femmes de Lèmekh, prêtez l'oreille à ma parole ! Car j'ai tué un homme pour ma blessure et un enfant pour ma meurtrissure ;

Rachi	רש"י
(23) **ÉCOUTEZ MA VOIX.** Elles s'étaient séparées de lui. Parce qu'il avait tué Qaïn et son propre fils Touval-Qaïn. Lèmekh en effet était aveugle. Touval-Qaïn lui servait de guide. Celui-ci voit Qaïn et croit que c'est une bête sauvage. Il dit à son père : Tire de l'arc. Et ainsi Lèmekh tua Qaïn. Il frappa les deux mains l'une contre l'autre, et écrasa son propre fils. Alors, ses deux femmes se séparèrent de lui, et il chercha à les apaiser : « écoutez ma voix », revenez à moi. Car cet homme que j'ai tué, est-ce par ma blessure qu'il a été tué ? L'ai-je blessé intentionnellement pour que cette blessure soit appelée mienne ? cet enfant que	(כג) **שמען קולי.** שהיו פורשות ממנו מתשמיש לפי שהרג את קין ואת תובל קין בנו, שהיה למך סומא ותובל קין מושכו, וראה את קין ונדמה לו כחיה ואמר לאביו למשוך בקשת והרגו, וכיון שידע שהוא קין זקנו הכה כף אל כף וספק את בנו ביניהם והרגו, והיו נשיו פורשות ממנו והוא מפייסן: שמען קולי. להשמע לי (לתשמיש), וכי איש אשר הרגתיו לפצעי הוא נהרג, וכי אני פצעתיו מזיד שיהא הפצע קרוי על שמי, וילד אשר הרגתי לחבורתי נהרג, כלומר על ידי חבורתי,

Rachi	רש"י
j'ai tué, est-ce par ma meurtrissure ? C'est une interrogation. Tout cela est involontaire, je ne l'ai pas fait exprès. Ce n'est ni ma blessure, ni ma meurtrissure.	בתמיה, והלא שוגג אני ולא מזיד, לא זהו פצעי ולא זהו חבורתי:

_____ Éclaircissement _____

Ce verset est doublement incompréhensible, aussi bien du point de vue de son contenu que du point de vue du contexte dans lequel il se situe.

1. Lèmekh s'adresse à ses femmes en leur demandant de l'écouter, mais nous ne savons rien des circonstances qui l'amènent à cette supplique ni sur quoi elle porte.
2. Il parle du meurtre d'un adulte et d'un enfant, mais s'agit-il d'un aveu ou d'une protestation. Faut-il lire « j'ai tué ! » ou « ai-je tué ? » – et nous ne savons rien non plus des victimes.
3. Existe-t-il un rapport – et si oui, lequel ? – entre les meurtres allégués et la prière adressée à ses femmes ?

Pour répondre à toutes ces questions, Rachi propose deux explications. La première est donnée sur ce verset et vient de rabbi Tanḥouma. La deuxième explication sera donnée dans le commentaire du verset suivant au nom du Midrach Rabba. Le point commun entre les deux explications, c'est qu'elles font toutes deux appel à des éléments absents du texte pour en rétablir le sens et la cohérence, éléments qui font partie intégrante de la tradition reçue et transmise par les sages d'Israël.

<u>Éclaircissement concernant la première explication.</u>

Les femmes de Lèmekh refusent d'avoir avec lui tout rapport sexuel. Lèmekh, en effet, a tué de ses mains son ancêtre Qaïn et son propre fils, Touval-Qaïn. S'adressant à elles, il cherche à les amadouer en plaidant que ces meurtres étaient des accidents. Il n'a tué ni de sang-

froid ni même consciemment, mais dans des circonstances bizarres. Sa plaidoirie revient à dire : « certes oui, j'ai tué un homme, Qaïn, mais l'ai-je fait volontairement ? Avais-je l'intention de donner la mort ? Et oui aussi, j'ai tué un enfant, Touval-Qaïn, mais était-ce mon intention ? Ces meurtre ne peuvent pas être inscrits à mon nom car je suis innocent, pour ainsi dire, je suis moi-même une victime ! »
Cette explication répond à toutes les questions, rétablit la continuité du texte et rend compte du sens immédiat du verset.

Rachi	רש"י
BLESSURE. Provoquée par glaive ou par flèche. En français navredure.	**פצע.** מכת חרב או חץ, נברידור"א[104] בלע"ז:

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique la différence entre « blessure » et « meurtrissure » qui ne sont pas du tout des plaies synonymes. La blessure est provoquée par un instrument contondant, tel que flèche ou épée, alors que la meurtrissure provient d'un coup porté à mains nues. Cette distinction convient bien à la première explication qui attribue la mort de Qaïn à une blessure par flèche tandis que Touval-Qaïn succombera par suite des coups portés par Lèmekh.

[104] Il est possible que l'orthographe correcte soit נבריריא, soit « navrerie ».

כד כִּי שִׁבְעָתַיִם יֻקַּם־קָיִן וְלֶמֶךְ שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה׃

כד אֲרֵי שִׁבְעָא דָּרִין אִתְּלִיאוּ לְקָיִן הֲלָא לְלֶמֶךְ בְּרֵיהּ שִׁבְעִין וְשִׁבְעָא׃

24 Si Qaïn doit être vengé sept fois, Lèmekh le sera soixante-dix-sept fois. »

Rachi

(24) **SI QAÏN DOIT ÊTRE VENGÉ SEPT FOIS.** Qaïn a tué intentionnellement et on lui a donné sursis jusqu'à la septième génération. Moi qui ai tué involontairement, ne devrait-on pas à plus forte raison me donner sursis plusieurs fois sept générations ?

SOIXANTE-DIX-SEPT. C'est une manière de dire : beaucoup de fois sept générations. Telle est l'explication de Rabbi Tanhouma. Le Midrach Rabba : Lèmekh n'a pas tué. Ses deux épouses s'étaient séparées de lui après la naissance de leurs enfants, parce que Dieu avait décrété qu'au bout de sept générations l'humanité descendant de Qaïn serait anéantie. Elles disaient : À quoi bon mettre des enfants au monde qui disparaîtront ? Demain le déluge emportera tout. À cela Lèmekh répond : « ai-je tué un homme par ma blessure ? » Est-ce moi qui ai tué Abel qui était un homme par la taille et un enfant par

רש"י

(כד) **כי שבעתים יוקם קין.** קין שהרג מזיד נתלה לו עד שבעה דורות, אני שהרגתי שוגג לא כל שכן שיתלה לי שביעיות הרבה: **שבעים ושבעה.** לשון רבוי שביעיות אחז לו. כך דרש רבי תנחומא (בראשית יא). ומדרש בראשית רבה (פכ"ג, ד): לא הרג למך כלום, ונשיו פורשות ממנו משקיימו פריה ורביה, לפי שנגזרה גזרה לכלות זרעו של קין לאחר שבעה דורות, אמרו: מה אנו יולדות לבהלה, למחר המבול בא ושוטף את הכל. והוא אומר להן: וכי איש הרגתי לפצעי, וכי אני הרגתי את הבל שהיה איש בקומה וילד בשנים, שיהא זרעי כלה באותו עון? ומה קין שהרג נתלה לו שבעה דורות, אני שלא הרגתי לא כל שכן שיתלו לי שביעיות הרבה.

Rachi	רש"י
l'âge pour que mes descendants soient anéantis pour cette faute ? Qaïn qui a tué a obtenu un sursis jusqu'à la septième génération. Moi qui n'ai pas tué, ne devrait-on à plus forte raison me donner sursis plusieurs fois sept générations ? Ce raisonnement a fortiori est absurde. Parce qu'alors Dieu ne pourrait jamais faire payer sa dette à l'homme et ne tiendrait pas parole.	וזהו קל וחומר של שטות, אם כן אין הקב"ה גובה את חובו ומקיים את דברו:

_____ Éclaircissement _____

Rachi poursuit tout d'abord l'explication de ce verset d'après la première thèse. Ensuite, il expose la deuxième qui apporte un éclairage nouveau sur ce verset et celui qui précède.

Commençons donc par la lecture du verset selon la première thèse.

« sept fois », fait référence aux sept générations durant lesquelles la patience divine a attendu avant que le verdict condamnant Qaïn soit mis à exécution, conformément à la garantie qui lui avait été donnée au verset 15 ci-dessus.

« Soixante dix-sept fois » est une « amplification littéraire » signifiant à peu près ceci : Vous vous faites du souci pour vos enfants qui seraient touchés par mon châtiment ? N'ayez crainte ! si le rapport des générations est de un à sept pour Qaïn qui a tué intentionnellement et avec préméditation, pour moi qui ai tué involontairement et même inconsciemment, le rapport doit être dix fois septuple – et ajoutons encore sept pour faire bonne mesure. Il s'agit d'une durée si considérable qu'elle nous échappe et il n'y a aucun sens à se tourmenter à ce sujet. C'est ainsi que Lèmekh tente d'apaiser ses femmes et de les rassurer sur le sort de leur progéniture à venir.

<u>Éclaircissement concernant la deuxième explication</u>

Là encore, Lèmekh s'efforce d'apaiser ses femmes afin qu'elles lui reviennent. La raison pour laquelle elles refusent n'est pas due cette

fois à la conduite personnelle de Lèmekh, quelque terrible qu'elle ait été, mais à leur interprétation du châtiment de Qaïn. Elles pensent que le châtiment de Qaïn doit être la destruction totale de toute sa descendance (et non une sanction personnelle ne visant que Qaïn). Maintenant que le temps de la sanction est venu, et que son exécution a commencé, il n'y a plus aucun sens à mettre au monde des enfants condamnés. Lèmekh affirme au contraire : moi, je n'ai pas tué Abel, qui était un homme par sa stature et un enfant par son âge. Par conséquent, ma postérité à moi ne peut pas être punie. Et si pour Qaïn qui fut assassin, Dieu a attendu sept générations, pour moi qui n'ai fauté en rien, n'est-il pas juste qu'Il en attende soixante dix-sept ?
Cette affirmation de Lèmekh « n'est pas pertinente » : la descendance de Lèmekh sera sanctionnée pour la faute de Qaïn, Lèmekh quant à lui n'eut-il rien fait. Hachem ne renonce pas à demander compte aux méchants et à leur descendance sans repentance et c'est pourquoi Rachi appelle le raisonnement de Lèmekh un raisonnement absurde.

_____ Questionnement _____

Première explication

Nous avons vu plus haut l'égoïsme dont Lèmekh était capable, la vie de plaisir qui était la sienne. Ce n'est pas par hasard que ses enfants sont des brutes (cultivées et même raffinées, mais des brutes). Il a fait d'une de ses femmes une esclave sexuelle et de l'autre une pondeuse. Les membres de sa famille sont là pour son bien-être et lui ne se soucie pas d'eux. Il fait brusquement le dur apprentissage du fait que telle n'est pas la bonne voie. Involontairement ? Inconsciemment ? Mais où croyait-il vivre ? Oui, involontairement, par manque de volonté. Inconsciemment, par manque de conscience. Il tue son ancêtre Qaïn comme par inadvertance et supprime donc la référence au passé. Il tue sans y prendre garde Touval-Qaïn son fils et supprime donc la référence à l'avenir. Il dévoile son enfermement volontaire dans un présent irréel parce que sans origine ni finalité et tout ce qui l'intéresse après la tragédie, c'est que tout continue comme si rien ne

s'était passé. Ses femmes se séparent de lui parce qu'elles découvrent que son mode de vie est insupportable. Mais lui, doublement meurtrier, ne pense encore qu'à son plaisir qui lui est refusé. La Thora montre à nu la détresse d'un égoïsme qui finit par rendre misérable la vie de celui qui s'y adonne.

Deuxième explication

Un autre drame nous apparaît avec la deuxième explication. Le mal où le monde baigne le corrompt et le détruit. Ceux en qui subsiste ne serait-ce qu'une velléité de bien désespèrent et ne voient pas de raison de continuer à bâtir un monde voué à sa perte. L'instinct de survie est certes bien ancré en l'homme, et entre Lèmekh et ses femmes se noue un dialogue poignant sur le sens de la vie et les raisons de vivre dans un monde mourant, discussion entre une créativité (dont la sensualité est l'un des modes de manifestation) qui tourne à vide et sans finalité et le refus d'une vie privée de sens.

כה וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ
וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת
כִּי שָׁת־לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר
תַּחַת הֶבֶל כִּי הֲרָגוֹ קָיִן׃

כה וִידַע אָדָם עוֹד יָת
אִתְּתֵיהּ וִילִידַת בַּר
וּקְרַת יָת שְׁמֵיהּ שֵׁת
אֲרֵי אֲמַרַת יְהַב לִי יְיָ
בַּר אָחֳרָן חֲלַף הֶבֶל
דְּקַטְלֵיהּ קָיִן׃

25 Adam connut de nouveau sa femme ; elle enfanta un fils, et lui donna pour nom Sheth : « Parce que Elohim m’a établi une autre semence à la place d’Abel, car Qaïn l’a tué. »

Rachi	רש"י
(25) **ADAM CONNUT.** Lèmekh va trouver Adam, le premier homme, pour se plaindre de ses femmes. Adam leur dit : Est-ce à vous à vous préoccuper des arrêts de Dieu ? Vous, faites votre devoir. Dieu fera ce qu’Il doit faire. Les femmes lui répondent: Pare-toi d’abord. Toi aussi tu t’es séparé de ta femme, voici cent trente ans, lorsque la mort a été décrétée en punition par ta faute. Aussitôt Adam connut encore. Que signifie encore ? Avec encore plus de désir.	(כה) **וידע אדם וגו'.** בא לו למך אצל אדם הראשון וקבל על נשיו, אמר להן: וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום, אתם עשו מצותכם והוא יעשה את שלו. אמרו לו: קשוט עצמך תחלה, והלא פרשת מאשתך זה מאה ושלשים שנה משנקנסה מיתה על ידך, מיד וידע אדם עוד וגו' (בראשית רבה פכ"ג, ד). מהו **עוד**? ללמדך שנתוספה לו תאוה על תאותו. (שם שם, ה):

Éclaircissement

Après avoir parlé de la sixième génération après Qaïn, la Thora revient au récit concernant le premier homme, le renouvellement de

sa vie de couple et la naissance de son fils, Sheth. Cela se passe brusquement, sans transition ; nous sommes pris par surprise ! L'impression est vive que la Thora veut nous faire comprendre qu'il existe un lien direct entre ce qui vient de se produire avec Lèmekh et ses femmes et la reprise des relations d'Adam avec Ève. Rachi, à la suite du midrach, poursuit la ligne esquissée avec la deuxième explication sur le verset précédent. Afin de trancher le différend qui les oppose, Lèmekh et ses femmes s'adressent à Adam. Sans prendre parti sur les détails, Adam tente de persuader les femmes qu'il leur est défendu, en tout état de cause, de s'abstenir de mettre des enfants au monde. L'homme ne doit pas agir en fonction de la manière dont il voit l'avenir ; il lui incombe dans tous les cas d'accomplir son devoir en fonction du présent. C'est ainsi que l'avenir se construira. Quant à Dieu, Il fera ce qu'Il estimera devoir faire.
« Tu parles bien, lui dirent les femmes de Lèmekh, mais toi-même, est-ce ainsi que tu as agi ? Ne t'es-tu pas séparé de ta femme depuis que le monde a été condamné à mort, ne voulant pas mettre au monde des enfants destinés à mourir ? Peut-être devrais-tu commencer par donner l'exemple avant de chercher à corriger les autres ? » Ce sont ces propos qui ont ramené Adam vers sa femme et c'est pour cela que la Thora a écrit les deux sujets côte à côte.

Rachi analyse méticuleusement le style particulier du verset. Que signifie le mot « encore » ? Si c'est pour nous informer de la reprise de leurs relations, celle-ci implique en elle-même ce « encore » qui de ce point de vue n'ajoute donc rien. D'ailleurs, en quoi serait-il pertinent d'établir une relation entre les rapports précédents et ceux d'à présent – ce qui est le propre du « encore » ? D'autant plus que nous savons maintenant que la séparation a duré cent trente ans ; la corrélation entre les deux unions procréatrices est donc peu plausible.
Rachi explique que le mot « encore » vient exprimer un surplus de désir. Il ne s'agit pas d'un « encore » quantitatif mais qualitatif. L'appétit sexuel s'est réveillé en lui plus puissant qu'il n'avait été dans

le passé. Le midrach explique qu'auparavant Adam ne désirait sa femme que lorsqu'il la voyait, alors qu'à présent il la désire même en son absence. Le désir sexuel est devenu un besoin permanent.

Questionnement

Les propos de Rachi mettent ici au jour un point important concernant la compréhension de la nature humaine. Grâce à l'entretien avec Lèmekh, Adam a compris qu'il vivait dans le mensonge. Intellectuellement et moralement, il comprenait fort bien qu'il lui fallait poursuivre les comportements vitaux de base et en particulier les relations conjugales. Mais cette compréhension n'avait pas la force nécessaire pour se traduire en actes. Ce n'est que lorsque son désir se fut renouvelé et renforcé qu'il a pu retourner auprès de sa femme. La connaissance intellectuelle de la vérité est insuffisante pour déterminer les comportements correspondants. Il faut qu'elle soit accompagnée d'un intense désir de sa réalisation. C'est cette force qui est le mobile faisant agir l'homme. Par nature, il est excellent et, sans lui, l'homme ne ferait rien. Mais son impétuosité peut conduire l'homme à s'écarter du chemin droit et agir contrairement au bien. Ce qui lui a valu le nom de penchant *au* mal. Il dépend de l'homme d'en faire le bon usage et c'est précisément la tâche qui lui a été assignée.

כו וּלְשֵׁ֣ת גַּם־הוּא֩ יֻלַּד־בֵּ֨ן וַיִּקְרָ֜א אֶת־שְׁמ֗וֹ אֱנ֫וֹשׁ אָ֥ז הוּחַ֛ל לִקְרֹ֥א בְשֵׁ֖ם יְהוָ֑ה׃ ס

כו וּלְשֵׁת אַף הוּא אִתְיְלִיד בַּר וּקְרָא יָת שְׁמֵיהּ אֱנוֹשׁ בְּכֵין בְּיוֹמוֹהִי חָלוּ בְּנֵי אֲנָשָׁא מִלְּצַלָּאָה בִּשְׁמָא דַיְיָ׃

26 Et à Sheth, lui aussi, il naquit un fils ; il lui donna pour nom Énoch. Alors on commença d'invoquer le nom de Hachem.

Rachi	רש"י
(26) **ON COMMENÇA ALORS.** Le verbe *houḥal* est à rapprocher de *ḥouline,* profanation. On donnait aux hommes et aux plantes des noms divins, en leur rendant un culte idolâtre et en les appelant des dieux.	(כו) **אז הוחל.** (לשון חולין) לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן עבודה זרה ולקרותן אלהות:

Éclaircissement

Le sens obvie du texte – et c'est ainsi qu'il a été traduit – est qu'on a alors commencé à invoquer le Nom d'Hachem[105]. Rachi pense que telle n'est pas l'intention du verset. Ne sommes-nous pas en pleine dégénérescence spirituelle, comme en témoignent les versets précédents et comme nous le verrons au chapitre VI ci-après ? Il ne serait pas logique de dire qu'en plein effondrement de cette sorte, se serait produite une tentative de propagation de la foi. C'est pourquoi Rachi explique que l'intention du verset est de décrire une manifestation négative, à savoir que l'invocation du Nom a fini par être blasphématoire et profanatrice ; le verset revient à dire : « c'est alors qu'on a commencé à appeler du Nom de Dieu toutes sortes de choses qui n'étaient pas Lui. »

[105] Cf. Sforno.

Questionnement

Pourquoi la Thora se sert-elle d'une expression ambiguë, pouvant être aussi bien rattachée à une racine positive qui signifie « commencer » qu'à une racine négative qui signifie « profaner » ? Sans doute cette attitude consistant à invoquer le Nom d'Hachem a-t-elle commencé par être positive ; sans doute procédait-elle du désir de se rapprocher d'Hachem. Mais elle a ainsi provoqué une « dévaluation » de la notion de « dieu » et sa profanation, selon le processus décrit par Maïmonide au début du chapitre sur les lois concernant l'idolâtrie.

L'homme veut ressentir la proximité de la divinité. Il veut la faire descendre dans la sphère de son quotidien et il souhaite donc aussi appeler ses enfants du nom du Créateur. Cela pourrait paraître positif car qu'y a-t-il de plus important pour l'homme que de sentir la proximité de son Dieu, Sa présence partout ; Jacob n'appellera-t-il pas le lieu où Hachem s'est dévoilé à lui *Beth El*, « maison de Dieu » ? Nous devons savoir que bien qu'il soit écrit que « Hachem est proche de tous ceux qui L'invoquent » il ne s'agit pas d'une proximité spatiale. Le début de ce même psaume ne décrit-il pas la grandeur insondable d'Hachem ? Seul celui qui reconnaît que Sa grandeur est sans borne ni mesure peut parvenir au sentiment d'une authentique proximité du Créateur. Mais celui qui s'imagine qu'il est proche de Lui, qu'il peut L'atteindre et Le comprendre est en réalité aussi loin de Lui qu'on peut l'être. L'amour et le désir de la proximité doivent aller de pair avec la crainte révérencielle et la reconnaissance de Sa grandeur.

ה א זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם
בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת
אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ׃ ב זָכָר וּנְקֵבָה
בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא
אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם׃

א דֵּין סֵפֶר תּוֹלְדָת אָדָם
בְּיוֹמָא דִּבְרָא יְיָ אָדָם
בִּדְמוּת אֱלֹהִים עֲבַד יָתֵיהּ׃
ב דְּכַר וְנֻקְבָּא בְּרָאנוּן
וּבָרִיךְ יָתְהוֹן וּקְרָא יָת
שׁוּמְהוֹן אָדָם בְּיוֹמָא
דְּאִתְבְּרִיאוּ׃

1 Ceci est le livre des générations d'Adam : au jour où Elohim créa Adam, à la ressemblance d'Elohim il le fit ; 2 mâle et femelle Il les créa, Il les bénit et leur donna pour nom Adam, au jour de leur création.

Rachi	רש"י
(1) **CECI EST LE LIVRE DES GÉNÉRATIONS D'ADAM.** C'est la narration (*séfirah*) des générations d'Adam et les Midrachim à ce sujet sont nombreux.	(א) **זה ספר תולדות אדם.** זו היא ספירת תולדות אדם, ומדרשי אגדה יש רבים:

_____Éclaircissement_____

Cette phrase est le titre du chapitre qui énumère les engendrements d'Adam jusqu'à Noé. La Thora commence généralement ce genre de récit par une phrase du type : « voici les engendrements d'Untel. » (Par exemple, (Genèse XI, 10) : « Voici les engendrements de Shem… » ou (Genèse XXV, 12) : « Voici les engendrements d'Ismaël », parmi d'autres.) Il nous faut donc comprendre le sens de l'expression : « livre des engendrements ». Qu'est-ce que ce « livre » ?

Cette question a conduit le midrach à interpréter le verset de diverses manières[106]. Toutefois, ces lectures ne rendent pas compte du sens littéral texte, puisqu'elles détachent le mot de son contexte dans le verset. Rachi n'explique donc pas le verset d'après ces midrachim, tout en signalant leur existence parce qu'il convient de prêter attention à la tournure inhabituelle du verset.
Le sens le plus immédiat du mot *séfer* – habituellement traduit par « livre » – est « narration », c'est-à-dire l'exposé nu des événements[107]. Nous sommes prévenus : il ne faut pas s'attendre à un récit détaillé des faits et gestes de ces hommes, ce n'est pas une biographie mais une généalogie mentionnant seulement, l'un après l'autre, leur nom, leur date de naissance et leurs années de vie.

Questionnement

Toutes les généalogies données par la Thora véhiculent d'importantes informations : ces hommes ont vécu, agi et laissé leur marque dans l'histoire. Certains ont été les pères de nations notoires dont il est important de connaître l'origine : Ésaü, Ismaël et d'autres. Toutes les générations, mais pas les générations d'Adam à Noé qui ont été effacées par les eaux du Déluge et n'ont laissé aucune trace. Elles n'ont d'autre importance que de mener jusqu'à Noé (et de nous faire connaître l'âge du monde). C'est pourquoi la Thora précise qu'elle relate ici les choses telles qu'elles ont été, bien que leur importance soit réduite.

Rachi	רש"י
AU JOUR OÙ ELOHIM CRÉA ADAM. Ce qui signifie donc que le jour	**ביום ברא וגו'.** מגיד שביום שנברא הוליד (בראשית רבה

[106] Un midrach a expliqué que ce livre est la Thora elle-même. Un autre, qu'Adam a écrit un livre, etc.
[107] L'expression est à rapprocher de la formule talmudique rapportée à propos de la rédaction de l'acte de divorce, aussi appelé dans la Thora « livre de séparation », ce qui fait dire à l'un des enseignants qu'il s'agit de l'exposé précis et succinct : « Untel répudie son épouse Unetelle » (Voir Soucca 24b, Guittine 21b).

פכ"ד, ז):	même de sa création il avait engendré.

_____Éclaircissement_____

Rachi lit d'une traite : « ceci est le livre des engendrements … au jour où Elohim créa l'homme… ». Cette lecture ne tient pas compte des neumes (accents rythmiques et mélodiques qui constituent aussi un système de ponctuation) qui séparent les deux parties du verset par une césure après « Ceci est le livre des engendrements d'Adam », titre générique du chapitre, la deuxième partie du verset nous apprenant que l'homme a été créé « à l'image d'Elohim ». La lecture de Rachi semble aussi bien éloignée du sens littéral. Qu'est-ce qui pousse Rachi sur cette voie qui lui est inhabituelle ?
La division massorétique du verset qui ferait d'un membre de verset comme un « titre » n'a pas l'assentiment de Rachi. Elle laisserait entendre qu'il n'aurait pas de signification propre. La lecture « massorétique » ne nous apprendrait, telle quelle, rien que nous ne sachions déjà[108]. Ce verset est la source de l'explication de Rachi selon laquelle l'union d'Adam avec Ève ainsi que la naissance des enfants a eu lieu le sixième jour de la création.

_____ Questionnement _____

Voir ce que nous avons écrit ci-dessus au début du chapitre IV.

[108] Rachi ne s'occupe pas de la différence entre les notions d'« image » et de « ressemblance ». Cf. Maïmonide, *Guide des Égarés*, 1ère partie, chapitre 1.

ג וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שֵׁת׃

ג וַחֲיָא אָדָם מְאָה וּתְלָתִין שְׁנִין וְאוֹלִיד בִּדְמוּתֵיהּ דְּדָמֵי לֵיהּ וּקְרָא יָת שְׁמֵיהּ שֵׁת׃

3 Adam vécut cent trente ans et il engendra à son image et selon sa ressemblance, et lui donna pour nom Sheth.

Rachi	רש"י
(3) **CENT TRENTE ANS.** Jusque-là, il s'était séparé de la femme.	(ג) **שלשים ומאת שנה.** עד כאן פירש מן האשה (עירובין יח ע"ב):

_____Éclaircissement_____

Pourquoi Adam a-t-il attendu cent trente ans sans procréer ? Nous aurions pu croire que c'était la Providence qui l'empêchait d'avoir des enfants, par punition. Ou encore qu'il se conduisait avec sa femme à la manière d'Onan afin qu'elle ne conçoive pas[109]. Non point, nous dit Rachi. Adam était très pieux[110], ne méritait pas de punition, et on ne peut le suspecter d'onanisme. Aussi Rachi dit que, s'il n'a pas eu d'enfant pendant si longtemps, c'est qu'il s'était séparé de sa femme.
La preuve en est que la Thora a tenu à formuler la louange d'Adam « fait à l'image d'Elohim » et qui a reçu la capacité d'enfanter un être semblable à lui-même : « il engendra à son image et selon sa ressemblance » (verset 2) ; il ne semble pas plausible que la Thora veuille ici impliquer un reproche à l'égard d'Adam et faire allusion à sa faute et à un quelconque châtiment. S'il avait fauté, la Thora aurait dû notifier une punition ou au moins un reproche.

[109] Voir Genèse XXXVIII, 9.
[110] Selon l'expression du traité Érouvine 18b.

Mais bien qu'il n'ait pas fauté, Adam s'est trompé lorsqu'il s'est séparé de sa femme. Rappelons que ci-dessus (chap. IV, 24) Rachi nous fait part d'un dialogue entre Adam, Lèmekh et les femmes de celui-ci, au cours duquel Adam reconnaît son erreur et au terme duquel il renoue ses relations avec sa femme.

Questionnement

La Thora a donné la liste des descendants de Qaïn qui ont mené le monde à sa perte préalablement à celle de la descendance d'Adam-le-pieux, les mettant comme en parallèle. L'erreur d'Adam est apparue a posteriori, car pendant qu'il s'abstenait de mettre des enfants au monde, les *réchaïm* de la lignée de Qaïn se sont multipliés dans le monde. Il leur a en fait livré le monde jusqu'au point où il est devenu quasi impossible d'éviter l'abominable décadence.
Pour influer sur les hommes et les événements, il ne suffit pas d'avoir de nobles idéaux. Il faut non seulement agir, mais il faut aussi se donner les moyens de l'action afin de pouvoir lutter efficacement contre le mal.

ד וַיִּהְיוּ יְמֵי־אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
אֶת־שֵׁת שְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
בָּנִים וּבָנוֹת׃ ה וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי
אָדָם אֲשֶׁר־חַי תְּשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה
וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס ו וַיְחִי־
שֵׁת חָמֵשׁ שָׁנִים וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
אֶת־אֱנוֹשׁ׃ ז וַיְחִי־שֵׁת אַחֲרֵי
הוֹלִידוֹ אֶת־אֱנוֹשׁ שֶׁבַע שָׁנִים
וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
וּבָנוֹת׃ ח וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי־שֵׁת
שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת
שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס ט וַיְחִי אֱנוֹשׁ
תִּשְׁעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־קֵינָן׃

ד וַהֲווֹ יוֹמֵי אָדָם בָּתַר
דְּאוֹלִיד יָת שֵׁת תַּמְנֵי מְאָה
שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין וּבְנָן׃ ה
וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי אָדָם דַּחֲיָא
תְּשַׁע מְאָה וּתְלָתִין שְׁנִין
וּמִית׃ ו וַחֲיָא שֵׁת מְאָה
וַחֲמֵישׁ שְׁנִין וְאוֹלִיד יָת
אֱנוֹשׁ׃ ז וַחֲיָא שֵׁת בָּתַר
דְּאוֹלִיד יָת אֱנוֹשׁ תַּמְנֵי מְאָה
וּשְׁבַע שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבְנָן׃ ח וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי שֵׁת
תְּשַׁע מְאָה וְתַרְתָּא עַסְרֵי
שְׁנִין וּמִית׃ ט וַחֲיָא אֱנוֹשׁ
תִּשְׁעִין שְׁנִין וְאוֹלִיד יָת
קֵינָן׃

4 Les jours d'Adam après avoir engendré Sheth, furent de huit cents années, et il engendra des fils et des filles. 5 Tous les jours qu'Adam vécut furent de neuf cent trente ans ; et il mourut. 6 Sheth vécut cent cinq ans et il engendra Énoch. 7 Après avoir engendré Énoch, Sheth vécut huit cent sept ans, et il engendra des fils et des filles. 8 Tous les jours de Sheth furent de neuf cent douze ans, et il mourut. 9 Énoch vécut quatre-vingt-dix ans, et engendra Qênân.

י וַיְחִי אֱנוֹשׁ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
אֶת־קֵינָן חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה
וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים
וּבָנוֹת: יא וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי אֱנוֹשׁ
חָמֵשׁ שָׁנִים וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמֹת: ס יב וַיְחִי קֵינָן שִׁבְעִים
שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־מַהֲלַלְאֵל: יג וַיְחִי
קֵינָן אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־
מַהֲלַלְאֵל אַרְבָּעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה
מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת: יד
וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי קֵינָן עֶשֶׂר שָׁנִים
וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת: ס טו וַיְחִי
מַהֲלַלְאֵל חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־יָרֶד:

י וַחֲיָא אֱנוֹשׁ בָּתַר דְּאוֹלִיד
יָת קֵינָן תַּמְנֵי מְאָה וַחֲמֵישׁ
עַסְרֵי שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבְנָן: יא וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי אֱנוֹשׁ
תְּשַׁע מְאָה וַחֲמֵישׁ שְׁנִין
וּמִית: יב וַחֲיָא קֵינָן שִׁבְעִין
שְׁנִין וְאוֹלִיד יָת מַהֲלַלְאֵל:
יג וַחֲיָא קֵינָן בָּתַר דְּאוֹלִיד
יָת מַהֲלַלְאֵל תַּמְנֵי מְאָה
וְאַרְבְּעִין שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבְנָן: יד וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי קֵינָן
תְּשַׁע מְאָה וַעֲסַר שְׁנִין
וּמִית: טו וַחֲיָא מַהֲלַלְאֵל
שִׁתִּין וַחֲמֵישׁ שְׁנִין וְאוֹלִיד
יָת יָרֶד:

10 Énoch vécut, après avoir engendré Qênân, huit cent quinze ans, et il engendra des fils et des filles. 11 Tous les jours d'Énoch furent de neuf cent cinq ans, et il mourut. 12 Qênân vécut soixante-dix ans et engendra Maḥalalel. 13 Qênân vécut huit cent quarante ans après avoir engendré Maḥalalel, et il engendra des fils et des filles. 14 Tous les jours de Qênân furent de neuf cent dix ans, et il mourut. 15 Maḥalalel vécut soixante-cinq ans et il engendra Yéred.

טז וַיְחִי מַהֲלַלְאֵל אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
אֶת־יֶרֶד שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה
מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ יז
וַיִּהְיוּ כָּל־יְמֵי מַהֲלַלְאֵל חָמֵשׁ
וְתִשְׁעִים שָׁנָה וּשְׁמֹנֶה מֵאוֹת שָׁנָה
וַיָּמֹת׃ ס יח וַיְחִי־יֶרֶד שְׁתַּיִם
וְשִׁשִּׁים שָׁנָה וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
אֶת־חֲנוֹךְ׃ יט וַיְחִי־יֶרֶד אַחֲרֵי
הוֹלִידוֹ אֶת־חֲנוֹךְ שְׁמֹנֶה מֵאוֹת
שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ כ וַיִּהְיוּ
כָּל־יְמֵי־יֶרֶד שְׁתַּיִם וְשִׁשִּׁים שָׁנָה
וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס

טז וַחֲיָא מַהֲלַלְאֵל בָּתַר
דְּאוֹלִיד יָת יֶרֶד תַּמְנֵי מְאָה
וּתְלָתִין שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבְנָן׃ יז וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי
מַהֲלַלְאֵל תַּמְנֵי מְאָה
וְתִשְׁעִין וַחֲמֵישׁ שְׁנִין וּמִית׃
יח וַחֲיָא יֶרֶד מְאָה וְשִׁתִּין
וְתַרְתֵּין שְׁנִין וְאוֹלִיד יָת
חֲנוֹךְ׃ יט וַחֲיָא יֶרֶד בָּתַר
דְּאוֹלִיד יָת חֲנוֹךְ תַּמְנֵי
מְאָה שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבְנָן׃ כ וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי יֶרֶד
תְּשַׁע מְאָה וְשִׁתִּין וְתַרְתֵּין
שְׁנִין וּמִית׃

16 Maḥalalel vécut huit cent trente ans après avoir engendré Yéred et il engendra des fils et des filles. 17 Tous les jours de Maḥalalel furent de huit cent quatre-vingt-quinze ans, et il mourut. 18 Yéred, vécut cent soixante-deux ans et engendra Ḥanokh. 19 Yéred vécut huit cents ans après avoir engendré Ḥanokh, et il engendra des fils et des filles. 20 Tous les jours de Yéred furent de neuf cent soixante-deux ans, et il mourut.

כא וַיְחִי חֲנוֹךְ חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים שָׁנָה
וַיּוֹלֶד אֶת־מְתוּשֶׁלַח׃ כב וַיִּתְהַלֵּךְ
חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים אַחֲרֵי
הוֹלִידוֹ אֶת־מְתוּשֶׁלַח שְׁלֹשׁ
מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ כג
וַיְהִי כָּל־יְמֵי חֲנוֹךְ חָמֵשׁ וְשִׁשִּׁים
שָׁנָה וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה׃

כא וַחֲיָא חֲנוֹךְ שִׁתִּין וַחֲמֵישׁ
שְׁנִין וְאוֹלִיד יָת מְתוּשֶׁלַח׃
כב וְהַלִּיךְ חֲנוֹךְ בְּדַחְלְתָּא
דַיְיָ בָּתַר דְּאוֹלִיד יָת
מְתוּשֶׁלַח תְּלָת מְאָה שְׁנִין
וְאוֹלִיד בְּנִין וּבְנָן׃ כג וַהֲווֹ
כָּל יוֹמֵי חֲנוֹךְ תְּלָת מְאָה
וְשִׁתִּין וַחֲמֵישׁ שְׁנִין׃

21 Ḥanokh vécut soixante-cinq ans, et engendra Mathusalem. 22 Ḥanokh se conduisit selon Elohim, après avoir engendré Mathusalem, durant trois cents ans, et il engendra des fils et des filles. 23 Tous les jours de Ḥanokh furent de trois cent soixante-cinq ans.

כד וַיִּתְהַלֵּ֥ךְ חֲנ֖וֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִ֑ים
וְאֵינֶ֕נּוּ כִּֽי־לָקַ֥ח אֹת֖וֹ אֱלֹהִֽים׃ ס

כד וְהַלֵּיךְ חֲנוֹךְ בְּדַחְלְתָא
דַּיְיָ֑ וְלָיְתוֹהִי אֲרֵי אֲמִית
יָתֵיהּ יְיָ׃

24 Ḥanokh se conduisait selon Elohim, et il ne fut plus, Elohim l'ayant pris.

Rachi	רש"י
(24) **ḤANOKH SE CONDUISAIT.** Ḥanokh était un homme juste mais de caractère faible et prompt au revirement vers le mal. Aussi Elohim s'est-il hâté de l'enlever de ce monde avant son heure. C'est pourquoi le texte s'exprime autrement en parlant de sa mort, et dit : « et il ne fut plus » dans ce monde pour y achever ses années. Elohim l'ayant pris. Avant son heure.	(כד) **ויתהלך חנוך.** צדיק היה וקל בדעתו לשוב להרשיע, לפיכך מיהר הקב"ה וסילקו והמיתו קודם זמנו, וזהו ששינה הכתוב במיתתו לכתוב: ואיננו בעולם למלאות שנותיו: כי לקח אותו. לפני זמנו, כמו "הנני לוקח ממך את מחמד עיניך" (יחזקאל כד, טז):

Même sens dans Ézéchiel XXIV, 16 : « Je te prendrai celle qui est chère à tes yeux. »

_____Éclaircissement_____

La vie et la mort de Ḥanokh sont décrits dans le verset par des expressions peu claires : « Ḥanokh se conduisait selon Elohim » (deux fois : une fois dans ce verset et une fois au verset 22 !) ; « et il ne fut plus », « Elohim l'a pris. »

Rachi explique » que « **Ḥanokh se conduisait selon Elohim** » signifie que c'était un juste. Il agissait en conformité avec la volonté divine.

« et il ne fut plus » – il a quitté ce monde.

« Elohim l'ayant pris » – c'est-à-dire qu'Il l'a fait mourir, la répétition nous apprenant qu'il est mort avant son temps, prématurément.
Le sens du verset est donc que Ḥanokh a suivi les voies d'Elohim ; il a quitté ce monde parce qu'Elohim l'a fait mourir.
Mais il y a là un paradoxe : s'il était juste, au point d'avoir mérité une double mention de sa vertu, pourquoi cette mort prématurée ?
Rachi répond qu'il ne s'agit pas du tout d'un châtiment, mais au contraire d'un grand mérite. Dieu a vu que la vertu de Hanokh risquait malgré lui de ne pas résister aux assauts du mal qui l'environnait et Il lui a évité de déchoir en le faisant mourir *tzadiq* plutôt que de le laisser vivre *rachạ*. Nous devons nous rappeler le fait que ces générations d'avant le Déluge vivaient dans un état de turpitude épouvantable et qu'un homme comme Hanokh devait être soumis à une pression sociale insupportable.
La preuve que « prendre » peut signifier « faire mourir » est donnée dans un verset d'Ézéchiel où Hachem prévient le prophète que sa femme mourra dans une épidémie : « Voici que Je te prendrai celle qui est chère à tes yeux. »

_____ Questionnement _____

La Thora enseigne ici l'une des voies de la Providence divine dans le monde ; ce qui nous permet de comprendre un tant soit peu la grande complexité du jugement et de l'évaluation des mérites et démérites. Il arrive parfois que des justes meurent pour leur propre bien, pour les sauver de la faute et leur conserver leurs mérites. Bien qu'un décès prématuré nous paraisse être un châtiment, ainsi que des souffrances et difficultés diverses de la vie, à la racine, dans leur essence, ces choses œuvrent pour le bien. Le sage reconnaîtra les bontés d'Hachem !

שביעי כה וַיְחִי מְתוּשֶׁלַח שֶׁבַע
וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּמְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
אֶת־לָמֶךְ׃ כו וַיְחִי מְתוּשֶׁלַח
אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־לֶמֶךְ שְׁתַּיִם
וּשְׁמֹנִים שָׁנָה וּשְׁבַע מֵאוֹת שָׁנָה
וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ כז וַיִּהְיוּ
כָּל־יְמֵי מְתוּשֶׁלַח תֵּשַׁע וְשִׁשִּׁים
שָׁנָה וּתְשַׁע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס

כה וַחֲיָא מְתוּשֶׁלַח מְאָה
וּתְמָנַן וּשְׁבַע שְׁנִין וְאוֹלִיד
יָת לָמֶךְ׃ כו וַחֲיָא מְתוּשֶׁלַח
בָּתַר דְּאוֹלִיד יָת לָמֶךְ
שְׁבַע מְאָה וּתְמָנַן וְתַרְתֵּין
שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין וּבְנָן׃ כז
וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי מְתוּשֶׁלַח
תְּשַׁע מְאָה וְשִׁתִּין וּתְשַׁע
שְׁנִין וּמִית׃

25 Mathusalem, ayant vécu cent quatre-vingt-sept ans, engendra Lèmekh. 26 Mathusalem vécut, après avoir engendré Lèmekh, sept cent quatre-vingt-deux ans; il eut encore des fils et des filles. 27 Tous les jours de Mathusalem furent de neuf cent soixante-neuf ans, après quoi il mourut.

כח וַיְחִי־לֶ֖מֶךְ שְׁתַּ֣יִם וּשְׁמֹנִ֑ים שָׁנָ֗ה וּמְאַ֤ת שָׁנָה֙ וַיּ֔וֹלֶד בֵּֽן׃

כח וַחֲיָא לֶמֶךְ מְאָה וּתְמָנַן וְתַרְתֵּין שְׁנִין וְאוֹלִיד בַּר׃

28 Lèmekh vécut cent quatre-vingt-deux ans et il engendra un fils.

Rachi	רש"י
(28) **ET IL ENGENDRA UN FILS.** Sur qui le monde sera reconstruit.	(כח) **ויולד בן.** שממנו נבנה העולם:

_____Éclaircissement_____

Tous les versets de ce chapitre présentent un format identique : « Untel était âgé de tant d'années et il engendra Tel Autre, etc. » Ici, le verset porte : « il engendra un fils » sans indication de nom. Ce qui nous apprend que cette naissance est particulière. En hébreu, *ben*, « fils », se rattache à la racine *bano*, « construire » : c'est grâce à lui que le monde possède un avenir.

כט וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יְנַחֲמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמֵעִצְּבוֹן יָדֵינוּ מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אֵרְרָהּ יְיָ׃

כט וּקְרָא יָת שְׁמֵיהּ נוֹחַ לְמֵימַר דֵּין יְנַחֲמִנָּא מֵעוּבָדָנָא וּמִלֵּיאוּת יְדָנָא מִן אַרְעָא דְּלָטַהּ יְיָ׃

29 Il appela son nom Noé, en disant : « Celui-ci nous soulagera de notre tâche et du labeur de nos mains, causé par cette terre qu'a maudite Hachem ! »

Rachi	רש"י
(29) **NOUS SOULAGERA.** *yénaḥaménou* doit être décomposé en *yinaḥ miménou*, il fera cesser nos peines. Jusqu'à Noé, l'homme ne possédait pas d'instruments de labour. C'est Noé qui les a inventés. Jusqu'alors la terre, lorsqu'on semait du blé, produisait ronces et épines à cause de la malédiction du premier homme. L'époque de Noé marque la fin de ces peines. C'est là ce que signifie *yénaḥaménou*. Si tu ne l'expliquais pas ainsi, le sens du mot ne ferait pas écho à son nom et il aurait fallu l'appeler Menaḥem, « le consolateur ».	(כט) **זה ינחמנו.** ינח ממנו את עצבון ידינו, עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם, והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים מקללתו של אדם הראשון, ובימי נח נחה, וזהו "ינחמנו", ינח ממנו. ואם לא תפרשהו כך, אין טעם הלשון נופל על השם, ואתה צריך לקרות שמו מנחם:

_____Éclaircissement_____

Le verbe *yénahaménou* peut facilement être compris comme signifiant « nous consolera ». De nombreux versets et expressions traditionnelles vont dans ce sens. Mais si c'était le cas, le nom de cet enfant ne devrait pas être Noaḥ mais Menaḥem ! Rachi explique donc que ce verbe est une combinaison de deux mots : *yinaḥ miménou*,

c'est-à-dire « allégera de nous », « nous soulagera de notre tâche et du labeur de nos mains, causé par cette terre ». Désormais, l'agriculture ne sera plus aussi dure puisqu'au labeur de nos mains va se substituer l'usage d'outils (charrue) qui faciliteront le travail.
Rachi mentionne deux changements survenus au temps de Noé :

1. Les outils de labour remplacent ou soutiennent le travail des mains.
2. La terre produisait des ronces et des épines lorsqu'on semait du blé. À présent, elle recommence à produire du blé.

Le deuxième changement est substantiel et se produit dès la naissance de Noé. Hachem a annulé la malédiction énoncée ci-dessus (chap. III, versets 17-18). Le premier changement est technique et se produit plusieurs années après la naissance de Noé qui invente les instruments et outils qui rendront l'agriculture plus facile.

Questionnement

Le commentaire de Rachi suscite plusieurs questions. D'abord, comment Lèmekh a-t-il su que Noé allait révolutionner les techniques de l'agriculture ? Était-il prophète ? Ensuite, pourquoi Hachem a-t-Il annulé la malédiction à ce moment-là ? Il ne semble pas que l'humanité se soit amendée. Au contraire, la situation semble avoir empiré (puisqu'il a fallu faire mourir un *tzadiq* comme Ḥanokh pour lui éviter de mal tourner).
Le midrach Tanḥouma (11) répond à la première question en précisant que Noé est né circoncis. Lors de la malédiction d'Adam, il lui avait été annoncé que lorsqu'un enfant naîtrait circoncis, ce serait le signe que la malédiction prendrait fin.
Que veut dire ce midrach ?
Noé n'était pas un personnage ordinaire, dit le midrach. Il ne s'agit pas d'un homme qui parvient à la vertu à force d'acharnement quotidien jusqu'à atteindre des sommets de piété et de dévotion. Il s'agit d'un être envoyé sur terre par la Providence divine dans un but bien précis : sauver l'humanité. Le fait qu'il soit né circoncis dévoile

le fait que, dès sa naissance Noé est spécial, sans qu'il y soit pour rien. Lèmekh a su reconnaître cette spécificité et il a compris qu'il fallait donner à ce fils un nom à la hauteur de sa personnalité.
Ce qui suscite une nouvelle difficulté : si Noé est né avec des qualités particulières qui en font un juste sans qu'il en ait le mérite, que devient la liberté, fondement de la création de l'homme ?
Chacun a un rôle à jouer dans le monde et la liberté de l'un ne ressemble pas à la liberté de l'autre. Une mission est assignée à chacun et la liberté de l'homme consiste à s'efforcer de remplir sa mission ou au contraire à s'en désintéresser. Bien que Noé ait assuré un avenir à l'humanité sauvant en cela le projet du Créateur, il a fauté sur le plan personnel et n'a pas réussi à pleinement réaliser sa destinée (voir parachat Noaḥ).
Pourquoi Hachem a-t-Il annulé la malédiction, rendant le travail de la terre plus facile et efficace ? La malédiction avait un but précis : amener l'homme à prendre conscience du fait qu'il n'était pas le maître dans le monde, qu'afin de subsister, il lui fallait peiner et travailler dur. Occupé à assurer sa survie, il n'aurait pas le temps de faire le mal. Mais il s'est avéré que les préoccupations liées à garantir sa subsistance n'ont pas empêché l'homme de se pervertir ; au contraire, même, un certain désenchantement, une frustration grandissante face aux difficultés de la vie ont conduit l'homme à ne pas pouvoir vivre sa vie spirituelle elle-même à un niveau de qualité suffisante. Hachem modifie un peu l'approche précédente, tentant une expérience supplémentaire. Désormais, l'homme sera moins accaparé par le travail et donc plus libre pour le service divin.
Nous verrons par la suite d'autres tentatives de sauver le monde jusqu'à ce qu'il devienne évident que c'est sans espoir, à moins de susciter, du sein de l'humanité, une identité humaine qui sera prête à prendre en charge le projet du Créateur pour le mener à bonne fin.
Ces tentatives, bien entendu, sont nécessaires à l'homme et Dieu n'a pas besoin d'expériences. Les étapes permettent de nous élever afin d'aboutir à la reconnaissance intime du fait qu'un monde sans Thora ne peut pas subsister.

ל וַיְחִי־לֶמֶךְ אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ
אֶת־נֹחַ חָמֵשׁ וְתִשְׁעִים שָׁנָה וַחֲמֵשׁ
מֵאֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת׃ לא
וַיְהִי כָּל־יְמֵי־לֶמֶךְ שֶׁבַע וְשִׁבְעִים
שָׁנָה וּשְׁבַע מֵאוֹת שָׁנָה וַיָּמֹת׃ ס

ל וַחֲיָא לֶמֶךְ בָּתַר דְּאוֹלִיד
יָת נוֹחַ חֲמֵישׁ מְאָה וְתִשְׁעִין
וַחֲמֵישׁ שְׁנִין וְאוֹלִיד בְּנִין
וּבְנָן׃ לא וַהֲווֹ כָּל יוֹמֵי לֶמֶךְ
שְׁבַע מְאָה וְשִׁבְעִין וּשְׁבַע
שְׁנִין וּמִית׃

30 Lèmekh vécut, après avoir engendré Noé, cinq cent quatre-vingt-quinze ans ; il engendra des fils et des filles. 31 Toute la vie de Lèmekh fut de sept cent soixante-dix-sept ans ; et il mourut.

לב וַיְהִי־נֹחַ בֶּן־חֲמֵשׁ מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד נֹחַ אֶת־שֵׁם אֶת־חָם וְאֶת־יָפֶת׃

לב וַהֲוָה נוֹחַ בַּר חֲמֵישׁ מְאָה שְׁנִין וְאוֹלִיד נוֹחַ יָת שֵׁם יָת חָם וְיָת יָפֶת׃

32 Noé était âgé de cinq cents ans, et Noé engendra et Shem, et Ḥam et Yaphet.

Rachi	רש"י
(32) **ÂGÉ DE CINQ CENTS ANS.** Rabbi Youdan dit : Pourquoi toutes les générations engendraient-elles à cent ans, et Noé à cinq cents ans ? Le Saint-Béni-soit-Il a dit : Si les enfants de Noé sont des méchants, ils périront par les eaux et ce Juste souffrira. Et si ce sont des justes, il Me faudrait l'obliger à peiner à fabriquer des arches nombreuses. Noé fut infécond et n'engendra qu'à l'âge de cinq cents ans, afin que Yaphet, l'aîné de ses enfants, ne soit pas encore comptable de ses actes au moment du déluge. Ainsi qu'il est écrit : « Car le jeune homme mourra âgé de cent ans » (Isaïe LXV, 20). C'est-à-dire passible de châtiment. Il en était en effet ainsi avant la révélation de la Thora.	(לב) **בן חמש מאות שנה.** אמר רבי יודן, מה טעם כל הדורות הולידו למאה שנה וזה לחמש מאות, אמר הקב"ה, אם רשעים הם יאבדו במים ורע לצדיק זה, ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה, כבש את מעיינו ולא הוליד עד שהיה בן חמש מאות שנה, כדי שלא יהא יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, דכתיב "כי הנער בן מאה שנה ימות" (ישעיה סה כ), ראוי לעונש לעתיד, וכן לפני מתן תורה (בראשית רבה פכ"ו, ב):

_____Éclaircissement_____

Un tableau comparatif des engendrements d'Adam à Noé fait apparaître que l'âge de la procréation a varié de 62 ans (Yéred, verset 18) à 105 ans (Sheth, verset 6). Et voici que Noé enfante son fils aîné

à l'âge de cinq cents ans. C'est vraiment curieux ! Rachi explique – suivant en cela les maîtres du Midrach – qu'il y a là une intervention particulière de la Providence, et Noé n'y a aucune part. Si Noé commence à avoir des enfants alors qu'il est encore jeune, comme ce fut le cas de ses pères, au moment du Déluge il sera à la tête d'une descendance nombreuse. Il y aura alors un problème : si ses descendants sont aussi mauvais que les autres, ils seront effacés dans les eaux du Déluge. Noé en souffrira. Si ce sont des justes, pour les sauver des eaux du Déluge il faudra que Noé construise bon nombre d'arches. Peu réaliste. Le meilleur moyen de s'en sortir, c'est qu'il n'ait des enfants que tout près du terme fixé pour la fin des sursis accordés à l'humanité. Même si ses enfants ne sont pas des modèles de vertu, ils ne seront pas encore passibles de jugement – puisqu'âgés de moins de cent ans – et pourront donc être sauvés de plein droit.
Rachi cite un verset d'Isaïe pour preuve du fait que, avant la Révélation, le jugement céleste n'intervenait pas avant l'âge de cent ans. Aux temps messianiques, dit ce verset, quelqu'un qui mourrait âgé de cent ans serait considéré comme un jeune homme. Rachi compare les temps messianiques à venir aux époques antiques de l'humanité. Quand Rachi écrit qu'il en était ainsi avant la Révélation de la Thora, il ne veut pas dire que jusque-là on ne jugeait pas les hommes avant l'âge de cent ans ; en effet, la durée de la vie humaine s'était déjà considérablement réduite. Avraham âgé de cent ans et Sarah âgée de quatre-vingt dix-neuf ans sont appelés par la Thora « vieillards d'âge avancé ». Il veut dire avant que l'on arrive à une période proche du don de la Thora. Abraham est considéré comme proche de ce temps parce qu'il conçoit le peuple destiné à la recevoir.

Questionnement

« Je l'obligerais à construire plusieurs arches » n'est pas un argument bien clair. Hachem éprouverait-il quelque difficulté à trouver le moyen de sauver un grand nombre de personnes ? Sans parler du fait que, s'il y a des justes nombreux, ils pourraient peut-être faire pencher la balance du jugement en faveur de la génération tout

entière et la sauver – à l'exemple des conditions émises par Hachem pour épargner Sodome et Gomorrhe.
Il me semble que Rachi entend souligner ici un point capital concernant la personnalité de Noé. Noé n'est pas le père d'un peuple. C'est un juste à l'échelle privée. Il diffère en cela d'Avraham de façon significative. Avraham a été élu parce qu'il était capable d'éduquer ses proches et ses enfants. Noé a certes de grandes qualités personnelles, mais il n'a pas le pouvoir d'influer sur sa génération et de provoquer une révolution spirituelle. Même si sa descendance est faite de justes, il lui sera difficile de les prendre en charge car cela ne fait pas partie de ses qualités intrinsèques de se préoccuper d'autrui sur le plan spirituel[111].

Rachi	רש"י
ET SHEM, ET ḤAM ET YAPHET. Japhet n'était-il pas l'aîné ? Mais tu commences par traiter de Shem qui était *tzadiq*, qui est né circoncis et dont Abraham est issu.	**את שם את חם ואת יפת.** והלא יפת הוא הגדול, אלא בתחלה אתה דורש את שם שהוא צדיק, ונולד כשהוא מהול, ושאברהם יצא ממנו וכו', בבראשית רבה (פכ"ו, ג):

_____Éclaircissement_____

Chaque fois que les trois fils de Noé figurent dans un même verset, ils apparaissent toujours dans cet ordre : Shem, Ḥam et Yaphet[112], comme si Shem était l'aîné. Pourtant, Rachi dévoile déjà ici que l'aîné des fils de Noé était âgé de cent ans au moment du Déluge ; on ne pourrait pas du tout prétendre qu'il avait moins de cent ans car Hachem n'empêcherait pas Noé d'avoir des enfants sans raison. Par conséquent, étant donné qu'au verset 10 du chapitre XI, il est écrit

[111] S'il m'est donné de rédiger un commentaire sur la paracha de Noaḥ, j'en apporterai la preuve tout au long de la paracha.
[112] Cf. ci-après VI, 10 ; VII, 13 ; IX, 18 ; X, 1. I Chroniques I, 4.

que Shem avait cent ans deux ans après le Déluge, il s'ensuit qu'il ne peut pas être l'aîné qui avait cent ans au moment du Déluge. Qui est donc l'aîné ? Yaphet ou Ḥam ? Pour cela aussi, nous avons un verset (X, 21) : « et à Shem il naquit aussi, frère de Yaphet le grand… » Yaphet est donc le plus âgé de tous. Ce que renforce aussi le fait suivant : lors de la description de la descendance de Noé au chapitre X de la Genèse, ce sont les descendants de Yaphet qui sont énumérés les premiers, puis ceux de Ḥam et enfin ceux de Shem. Ce qui tendrait à indiquer que Ḥam serait aussi plus âgé que Shem[113].
Si donc Yaphet est l'aîné, et Shem le plus jeune, pourquoi l'ordre est-il inversé ? Rachi répond à cela qu'il s'agit de l'ordre de préséance du juste sur les autres, souligné par le fait qu'il est né circoncis et qu'Abraham est issu de lui.

_____ Questionnement _____

Shem est né circoncis pour nous apprendre qu'il maîtrise ses désirs, au contraire de Ḥam dont le chaud tempérament le rend esclave de ses pulsions, ainsi que le montre la paracha de Noah.
Nous l'avons dit ci-dessus à propos de Noé (verset 29), il est des hommes qui naissent avec une inclination morale qui ne leur demande pas d'efforts. Il en est d'autres que leur tempérament entraine à l'assouvissement des appétits instinctuels et qui ont fort à faire pour ne pas succomber. On exige beaucoup plus de quelqu'un qui est doué d'une retenue naturelle. De même, la sanction du grand prêtre qui a fauté est bien différente de la sanction d'un simple fidèle. L'homme est jugé tel qu'il est, en fonction des « données » de sa personnalité et des efforts qu'il doit fournir pour atteindre ce qui lui est demandé. Shem et Ḥam sont différents l'un de l'autre par nature. On ne demande donc pas aux fils de Ḥam ce qu'on exige des fils de Shem. Et il en ira de même dans la suite des générations lorsqu'elles se diviseront en familles et en nations différentes par essence les unes

[113] Le verset 24 du chapitre IX n'est pas une preuve du contraire. En effet, dire de Ḥam qu'il est le « petit » frère signifie, comme Rachi le signale, qu'il est « le plus vil et le plus méprisable ». Pour Rachi, en effet, Ḥam est plus âgé que Shem.

des autres. Même dans la famille des patriarches nous rencontrons ces différences entre Yichmaël et Yitzḥaq, Ésaü et Yaaqov. Certains commettent l'erreur de croire que le monde n'a été créé que pour ces créatures douces et civilisées, capables de retenue, sans grandes ambitions ni grands besoins et que les autres, ces brutes sauvages au tempérament bouillant sont comme un « raté » de la création. Ce n'est évidemment pas vrai ! Le monde a été créé pour tous. Ceux dont l'instinct est puissant peuvent, s'ils le veulent, s'élever vers des cimes inaccessibles aux timorés. D'ailleurs, ne dit-on pas de David qu'il était « rougeaud » comme Ésaü[114]. Il avait lui aussi un tempérament de feu. Il était capable de tuer l'ours ou le lion s'attaquant aux brebis qu'il faisait paître et il s'en revendique pour combattre Goliath[115]. Mais cela signifie qu'il possède une puissante énergie qu'il peut canaliser et mettre au service du bien comme un autre pourrait s'en servir uniquement pour le mal. C'est ainsi qu'il a pu, régnant sur Israël, faire d'Hachem le Roi d'Israël. De même nos sages nous parlent de non-juifs descendants d'Ésaü et d'Amaleq qui se sont convertis et qui ont été parmi les plus grands des maîtres de la michna. Ils ont su mettre au service de la Thora les formidables énergies qui, chez leur ancêtre, ne servaient qu'à la violence et à la destruction. Ce ne sont donc pas les instincts, les pulsions et les désirs qui sont en cause ; c'est la manière dont la volonté de l'homme affronte les défis qui lui sont assignés par la Providence. L'harmonisation de toutes les forces de l'homme en un faisceau au service du projet du Créateur, telle sera, le moment venu, la mission d'Israël.

Les noms des fils de Noé témoignent de leurs qualités et de leur identité spécifique. Shem, qui veut dire « nom » relève d'une dimension spirituelle. Ham, qui veut dire « chaud », est d'un tempérament dont son nom donne la température. Yaphet, enfin, dont le nom connote les notions de beauté et d'esthétique, est un être

[114] Ils sont les seuls à « bénéficier » de cet attribut coloré !
[115] Cf. I Samuel XVII, 34-36.

de culture et de civilisation visant à embellir le monde – au moins de l'extérieur.

ו א וַיְהִי֙ כִּי־הֵחֵ֣ל הָאָ֔דָם לָרֹ֖ב
עַל־פְּנֵ֣י הָאֲדָמָ֑ה וּבָנ֥וֹת יֻלְּד֖וּ
לָהֶֽם׃ ב וַיִּרְאֻ֣ בְנֵי־הָאֱלֹהִים֮
אֶת־בְּנ֣וֹת הָאָדָ֒ם֒ כִּ֤י טֹבֹת֙ הֵ֔נָּה
וַיִּקְּח֥וּ לָהֶ֖ם נָשִׁ֑ים מִכֹּ֥ל אֲשֶׁ֖ר
בָּחָֽרוּ׃

א וַהֲוָה כַּד שָׁרִיאוּ בְּנֵי אֲנָשָׁא
לְמִסְגֵּי עַל אַפֵּי אַרְעָא וּבְנָתָא
אִתְיְלִידָא לְהוֹן׃ ב וַחֲזוֹ בְּנֵי
רַבְרְבַיָּא יָת בְּנָת אֲנָשָׁא אֲרֵי
שַׁפִּירָן אִנִּין וּנְסִיבוּ לְהוֹן נְשִׁין
מִכֹּל דְּאִתְרְעִיאוּ׃

1 Or, quand les hommes eurent commencé à se multiplier sur la terre, et que des filles leur naquirent, 2 les fils d'Elohim virent que les filles de l'homme étaient bonnes, et ils se prirent des femmes de tout ce qu'ils choisirent.

Rachi

(2) **LES FILS D'ELOHIM.** Enfants de princes et de juges. Autre explication du Midrach : c'était des êtres célestes accomplissant une mission divine. Eux aussi s'étaient mêlés à elles. Le mot « Elohim » porte toujours en lui le sens de suprématie. C'est ainsi que Dieu dit à Moïse : « Tu seras pour lui Elohim » (Chemoth IV, 16). Ou encore : « Vois, je fais de toi un Elohim pour Pharaon » (*ibid.*, VII, 1).

רש"י

(ב) **בני האלהים.** בני השרים והשופטים. דבר אחר, **בני האלהים.** הם השרים ההולכים בשליחותו של מקום, אף הם היו מתערבים בהם. כל אלהים שבמקרא לשון מרות, וזה יוכיח "ואתה תהיה לו לאלהים" (שמות ד, טז), "ראה נתתיך אלהים" (שם ז, א):

_____ Éclaircissement _____

Le commencement de l'effondrement de l'humanité est attribuée à la conduite des « fils d'Elohim » qui ont pris des filles de l'homme. Mais qui sont ces mystérieux « fils d'Elohim » ? Elohim désigne généralement le Créateur Tout-Puissant, mais n'étant évidemment pas un être physique, Il n'a pas de progéniture et l'expression « fils d'Elohim » désigne forcément autre chose.

Rachi explique que le mot « Elohim » désigne, outre le Créateur en tant qu'Il est le maître de toutes les forces, des personnages importants remplissant des fonctions de premier plan tels les princes, les ministres et les juges. De par leur fonction, les actes de ces personnages sont de nature « divine » : ils gouvernent, ils jugent et ils sanctionnent. De même jouissent-ils des honneurs et du respect du peuple. Parce qu'en tout cela ils sont semblables à « Elohim », le même nom leur est attribué. Rachi en apporte la preuve en citant les fconctions relatives de Moïse et d'Aharon : « Lui (Aharon) te servira de bouche et toi tu seras, par rapport à lui, Elohim. » Moïse donnera les instructions et Aharon sera chargé de les transmettre « en clair » à Pharaon. De même est-il écrit : « vois, J'ai fait de toi Elohim pour Pharaon et Aharon ton frère sera ton prophète. » Tu domineras Pharaon et lui intimeras quoi faire et Aharon sera ton porte-parole.

Rachi apporte encore une « autre explication » : Elohim est le Créateur Tout-Puissant et les « fils d'Elohim » sont les hommes chargés de réaliser Sa volonté dans le monde, ce pourquoi ils Lui sont « affiliés ». Ce ne sont écidemment pas physiquement Ses fils, mais par façon de parler. De même que les disciples d'un sage sont appelés ses fils, les « chargés de mission » d'Elohim sont appelés Ses fils.

Dans ce cas, l'effondrement moral dont il est question est encore plus grave, parce qu'il concerne ceux qui Lui étaient les plus proches qui en ont été à l'origine et qui ont entraîné le reste du monde dans leur chute.

Questionnement

Selon Rachi, le verset nous apprendrait que le commencement de la dégradation morale que la Thora décrit serait dû à l'usage du pouvoir au bénéfice des puissants eux-mêmes. Toute souveraineté terrestre est à l'image de la souveraineté céleste et les honneurs princiers ne sont que la marque du respect dû au Roi des rois de rois. Toute royauté terrestre possède un aspect divin. Ce pouvoir, Hachem l'a remis entre les mains des hommes pour le bien des créatures. En faire usage pour servir ses ambitions au détriment des hommes est une conduite indigne.

Rachi	רש"י
ELLES ÉTAIENT BONNES. Rabbi Youdan dit : le mot *tovot* est écrit sans *vav*, ce qui signifie : lorsqu'on les faisaient belles pour aller sous le dais nuptial, un seigneur entrait et les prenait d'abord.	**כי טבת הנה.** אמר רבי יודן, טבת כתיב, כשהיו מטיבין אותה מקושטת ליכנס לחופה היה גדול נכנס ובועלה תחלה:

Éclaircissement

Nous avons vu à la fin du chapitre 2 et tout au long du chapitre 3 que la faute du premier homme avait eu pour cause un manque de pudeur, lequel a lui-même pour origine l'instinct sexuel. Les « fils d'Elohim » sont des notables, des personnages puissants. Et voilà qu'abusant de leur pouvoir, ils abusent des femmes, les prenant de force pour satisfaire leurs appétits luxurieux.

Quand le texte dit qu'elles étaient « bonnes », il entend par là belles et charmantes, désirables. Le fait que le mot soit écrit en graphie défective l'assimile à une forme verbale plutôt qu'à un substantif. Non seulement étaient-elles naturellement bonnes, mais elles se paraient et s'embellissaient pour paraître sous leur meilleur jour, ce qui fait dire à rabbi Youdan que c'était le jour de leur mariage, jour pour lequel les jeunes filles tiennent à mettre tous leurs charmes en

valeur. Les ravir à ce moment-là, c'est la pire méchanceté et une cruauté sans pareille.

_____ Questionnement _____

Rachi fait preuve d'une grande sévérité à l'égard des « méchants ». Pour mettre en évidence la gravité de leur conduite, Rachi met à contribution les détails des expressions dont la Thora se sert pour la décrire. Cela nous permet du même coup de comprendre que la sanction qui les frappera ne sera pas exagérée.

Rachi	רש"י
DE TOUT CE QU'ILS CHOISIRENT. Même une femme mariée, même un mâle, même une bête.	**מכל אשר בחרו.** אף בעולת בעל, אף הזכר והבהמה:

_____ Éclaircissement _____

L'expression « de tout ce qu'ils choisirent » indique la levée de toutes les barrières, laissant les actes bruts, sciemment accomplis dans toute leur immoralité. Nul ne pouvant leur faire obstacle, ces hommes ont pu faire tout ce qu'ils voulaient et qui pouvait leur procurer du plaisir : écraser autrui, violer les femmes – mariées ou non – agir contre nature, en arriver jusqu'à la bestialité, pour assouvir les moindres envies.

_____ Questionnement _____

Là aussi, Rachi exploite les détails du verset et en extrait les nombreux aspects des fautes commises pour mettre en évidence la gravité des forfaits reprochés à ces hommes.

ג וַיֹּאמֶר יְיָ לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה׃

ג וַאֲמַר יְיָ לָא יִתְקַיֵּם דָּרָא בִּישָׁא הָדֵין קֳדָמַי לְעָלַם בְּדִיל דְּאִנּוּן בִּסְרָא וְעוֹבָדֵיהוֹן בִּישִׁין אַרְכָּא יְהִיב לְהוֹן מְאָה וְעַסְרִין שְׁנִין אִם יְתוּבוּן׃

3 Hachem dit : « Mon esprit ne débattra plus pour l'Homme éternellement ; de plus il n'est que chair et ses jours seront de cent vingt ans. »

Rachi	רש"י
(3) **MON ESPRIT NE DÉBATTRA PLUS POUR L'HOMME.** Mon esprit ne se tourmentera plus à défendre contre Moi la cause de l'homme. **ÉTERNELLEMENT.** Pendant long-temps. Actuellement Mon esprit en débat en Moi-même : l'anéantir, ou user de miséricorde ? Ce débat en Mon esprit ne va pas durer toujours, c'est-à-dire encore longtemps. **D'AUTANT QU'IL N'EST QUE CHAIR.** *bechagam* équivaut à *bechègam*, c'est-à-dire : il n'est que chair et pourtant il refuse de se plier devant Moi. Que serait-ce s'il était feu ou s'il était de tout autre élément fort ? De même *chaqamti* (Juges V, 7) équivaut à *cheqamti*, « jusqu'à ce que je me sois levée. » *chaata* (*ibid.*, VI, 17) équivaut à *chèata*, « car c'est	(ג) **לא ידון רוחי באדם.** לא יתרעם ויריב רוחי עלי בשביל האדם: **לעולם.** לאורך ימים, הנה רוחי נדון בקרבי אם להשחית אם לרחם, לא יהיה מדון זה ברוחי לעולם, כלומר לאורך ימים: **בשגם הוא בשר.** כמו בשֶׁגם, כלומר בשביל שגם זאת בו שהוא בשר, ואף על פי כן אינו נכנע לפני, ומה אם יהיה אש או דבר קשה. כיוצא בו "עד שַׁקַמתי דבורה" (שופטים ה, ז), כמו שֶׁקמתי. וכן "שָׁאַתה מדבר עמי" (שם ו, יז), כמו שֶׁאתה, אף בשַׁגַם כמו בשֶׁגם: **והיו ימיו וגו'.** עד מאה ועשרים שנה אאריך להם

Rachi	רש"י
toi ». Ici de même *bechagam* équivaut à *bechegam*. Alors qu'il a encore ceci qu'il n'est que chair. **SES JOURS SERONT.** Je patienterai encore cent vingt ans et s'ils ne font pas pénitence, Je ferai venir le Déluge. Et si tu objectes : Il n'y a que cent ans depuis la naissance de Yaphet jusqu'au déluge ? La Thora n'est pas rédigée d'après un ordre chronologique. Vingt ans avant que Noé n'engendre une descendance, la décision d'Hachem avait déjà été prise. C'est aussi ce qui est dit dans le *Séder Olam*. Il y a de nombreux Midrachim sur « mon esprit ne débattra pas », mais tel est le pur sens littéral.	אפי ואם לא ישובו אביא עליהם מבול. ואם תאמר משנולד יפת עד המבול אינו אלא מאה שנה, אין מוקדם ומאוחר בתורה, כבר היתה הגזירה גזורה עשרים שנה קודם שהוליד נח תולדות, וכן מצינו בסדר עולם (פרק כח). יש מדרשי אגדה רבים בלא ידון, אבל זה הוא צחצוח פשוטו:

_____ Éclaircissement _____

Paraphrasons le verset selon la lecture de Rachi : « Je ne continuerai pas plus longtemps à Me tourmenter pour l'homme et à m'inquiéter de son avenir : le détruire ou le prendre en pitié. Bien qu'il ne soit que chair molle et tendre, il ne se soumet pas à Ma volonté. Je lui accorde encore un sursis de cent vingt ans et s'il ne change pas de conduite, ce sera le Déluge. »

Examinons à présent comment Rachi passe du mot-à-mot du verset à cette lecture :

« Mon esprit ne débattra plus pour l'Homme » : Le mot hébreu traduit par « débattre » est *yadone*. Ce mot est connoté par la notion de contestation et de querelle (*madone*). L'esprit d'Hachem est en quelque sorte en proie à un débat avec Lui-même concernant l'Homme. Que faire de lui ? Le détruire à cause de ses fautes qui ne font qu'empirer et le mènent de mal en pis ; ou le prendre en pitié car sa destruction entraînerait celle de la Création tout entière ?

« éternellement » : *léoḷam* désigne en fait une longue durée et c'est à tort qu'on a pris l'habitude de le traduire par « éternellement ». L'incertitude concernant le sort de l'homme ne se prolongera pas encore longtemps. Pourquoi ?
« d'autant qu'il n'est que chair » : Rachi explique que le mot *bechagam* du verset équivaut à *bechègam* qui pourrait être rendu par « d'autant plus », « bien que ». Bien que l'homme soit fait de chair, il ne se soumet pas. La situation est donc très grave et Je ne retiendrai pas longtemps encore Ma colère. La vocalisation inhabituelle n'a pas de quoi nous étonner : il existe d'autres occurrences dans la Bible où un *chîn* en début de mot est vocalisé « a » (*pataḥ* ou *qamatz*, voyelles ouvertes) au lieu de « è » (*sègol*).
et ses jours seront de cent vingt ans » : cela ne signifie pas du tout que la durée de la vie humaine sera désormais réduite à cent vingt ans ; Hachem nous informe du fait qu'il accorde à l'humanité un dernier sursis avant de sévir.
Rachi met encore à jour un problème de calcul de dates soulevé par le verset. Au verset précédent, nous avons appris que Noé était âgé de cinq cents ans lorsqu'il engendra ses enfants et au chapitre suivant, au verset 6, nous apprendrons que Noé était âgé de six cents ans au moment du Déluge. Comment prétendre qu'il reste un délai de cent-vingt ans jusqu'au Déluge alors qu'arithmétiquement on n'en trouve que cent !?
Rachi recourt ici au principe bien connu selon lequel les événements dans la Thora ne sont pas nécessairement relatés dans l'ordre chronologique de leur occurrence. L'ordonnancement des thèmes suit un ordre thématique et non un ordre chronologique. Mathusalem est mort alors que Noé était âgé de six cents ans (cf. Rachi ci-après verset 4) et Lèmekh est mort alors que Noé était âgé de cinq cent quatre-vingt-quinze ans (ci-dessus V, 30). Pourtant, leur décès a déjà été rapporté au chapitre précédent, bien que ne devant survenir que bien plus tard. De même, le verset faisant état de la naissance des fils de Noé appartient à la série des généalogies. C'est la manière de la

Thora de décrire un processus jusqu'à son terme et de revenir ensuite sur le détail de l'un des événements précédemment signalés.

Questionnement

Nahmanide rejette l'explication de Rachi avec véhémence (« cette explication, dit-il, est dénuée de goût et de parfum ») mais sans nous dire la difficulté qu'il y voit. Pour Nahmanide, le verset entend nous faire savoir la décision d'Hachem : l'homme ne sera plus combiné d'un esprit divin dans un corps matériel, parce qu'il est trop charnel. Puisqu'il n'oriente pas sa vie physique selon les exigences de l'âme divine, celle-ci ne résidera plus en lui.

Il me semble que, pour Nahmanide, les propos de Rachi présentent un problème de fond : peut-on sérieusement attribuer à Dieu une hésitation quant à la décision à prendre ? Le décrire comme en conflit avec Lui-même ? De plus, d'après Rachi, Hachem dirait en quelque sorte : « encore heureux que Je l'aie créé de chair et pas de feu ou d'un autre élément fort ». L'homme peut-il donc faire quoi que ce soit sans l'assentiment de Dieu ?

Pourtant, il est évident que Rachi n'ignore pas du tout ces arguments de Nahmanide. Dans son langage poétique, Rachi voit dans le verset l'expression d'un profond enseignement de la Thora concernant le drame de la création de l'homme.

L'homme a été créé doué de liberté et avec le pouvoir de faire pencher le sort de la Création vers la vie ou vers la mort. Hélas ! l'homme choisit le mal et met en danger la Création tout entière. Dans cette situation, un débat a lieu au tribunal céleste : permettre à l'homme de continuer à fauter et à détruire le monde ou l'empêcher de fauter en supprimant sa liberté – ce qui ramènerait le monde à l'état de tohu-bohu, lui ôtant toute raison d'être ? Les actes de l'homme ont une grande importance, au point de mettre le monde entier dans la balance du jugement d'en haut.

Rachi nous apprend encore qu'en fait Hachem n'a pas octroyé à l'homme une liberté totale. S'il avait créé l'homme d'un matériau plus résistant, c'est facilement qu'il aurait transgressé la volonté de son

Créateur et se serait révolté contre lui. Ayant été créé de chair, venant de la poussière et retournant à la poussière, toute sa vie étant pleine de souffrances et de douleurs, son corps débile face aux forces de la nature, il aurait dû percevoir qu'il n'est rien sans son Créateur et qu'il ne peut que s'en remettre à Lui. Mais voilà qu'à la surprise générale, cet homme si faible possède un instinct si fort qu'il rue et se révolte contre son Créateur et se couronne maître du monde. Sa révolte serait autrement significative s'il était fait d'une autre trempe !
L'objectif principal du Déluge est d'enseigner à l'homme la mesure de sa nullité de sorte que les générations ultérieures sachent faire un meilleur choix.

ד הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם׃ פ

ד גִּבָּרַיָּא הֲווֹ בְּאַרְעָא בְּיוֹמַיָּא הָאִנּוּן וְאַף בָּתַר כֵּין דְּעָאלִין בְּנֵי רַבְרְבַיָּא לְוָת בְּנָת אֲנָשָׁא וְיָלְדָן לְהֹוֹן אִנּוּן גִּבָּרַיָּא דְּמֵעָלְמָא אֲנָשִׁין דִּשְׁמָא׃

4 Les *Néfilim* parurent sur la terre à cette époque et même ensuite, lorsque les fils d'Elohim s'unirent aux filles de l'homme, elles leur enfantèrent ces hommes forts qui de tout temps furent des hommes de renom.

Rachi	רש"י
(4) Les *Néfilim*. Du verbe *nafal*, tomber. Eux sont tombés et ils ont fait tomber l'humanité. En hébreu le mot signifie des géants.	(ד) **הנפלים**. על שם שנפלו והפילו את העולם (בראשית רבה פכ"ו טז), ובלשון עברית לשון ענקים הוא:

Éclaircissement

Les *Néfilim* sont de très grands hommes. Pourquoi la Thora se sert-elle d'un mot qui se traduirait littéralement par « les déchus » au lieu de dire simplement « les géants » ? Rachi explique que la connotation de la chute de ces géants est importante. Leur chute a entraîné leur effacement par le Déluge et provoqué leur perte et celle du monde[116].

[116] D'après le Mizrahi et le Maharzou. Cf. aussi Bamidbar XIII, 33 où Rachi explique Néfilim d'une autre manière, ce dont – Dieu aidant – nous traiterons sur place le moment venu.

_____ Questionnement _____

Il est intéressant de constater qu'une racine dont la signification est « chuter » donne un substantif auquel on attribue le sens de « géant », comme par antiphrase. Ce qui laisse penser au proverbe français « plus dure sera la chute ». Ils ont mis toute leur énergie et toute leur grandeur au service du mal et pour finir, ont disparu sans laisser de trace.

Rachi	רש"י
À CETTE ÉPOQUE. Au temps de la génération d'Énoch et des descendants de Qaïn. **ET MÊME ENSUITE.** Bien qu'elle ait été témoin de l'anéantissement de la génération d'Énoch (l'océan avait submergé un tiers de l'univers), la génération du déluge n'a pas eu l'humilité d'en tirer la leçon. **S'UNIRENT.** Et elles donnèrent naissance à des géants comme eux. **CES HOMMES FORTS.** Capables de révolte contre Dieu. **HOMMES DE RENOM.** Ceux dont on nous a donné les noms : Irad, Méḥou-yaël, Metouchaël, ainsi nommés parce qu'ils ont été détruits, leurs noms signifiant « effacement », « anéantissement ». – Autre explication : *Shem*, « nom », a le même sens que *Shemamon*, ruine. Ils ont causé la ruine de l'humanité.	**בימים ההם.** בימי דור אנוש ובני קין: **וגם אחרי כן.** אף על פי שראו באבדן של דור אנוש שעלה אוקיינוס והציף שליש העולם לא נכנע דור המבול ללמוד מהם: **אשר יבאו.** היו יולדות ענקים כמותם: **הגבורים.** למרוד במקום: **אנשי השם.** אותן שנקבו בשמות: עירד, מחויאל, מתושאל, שנקראו על שם אבדן שנמוחו והותשו. דבר אחר, אנשי שממון, ששממו את העולם:

_____ Éclaircissement _____

Voici, selon Rachi, comment le verset doit être compris :

Les *Néfilim* impies ont été sur terre durant de nombreuses générations, depuis Enoch et Qaïn jusqu'au temps du Déluge. Ils ont perpétré sans cesse leurs forfaits sans l'ombre d'un repentir et engendré des géants à leur image. Leur « force » a été de se révolter contre Dieu et leur nom fait allusion à leur perte provoquée par leurs actes.

Reprenons point par point :

« à cette époque et même ensuite » : le verset traite de deux époques différentes. Il y a entre elles une rupture de séquence provoquée par

un événement que le verset signale laconiquement par les mots « et même ensuite ». Rachi explique que « cette époque » est celle de la génération d'Enoch (fils de Sheth fils d'Adam) et des descendants de Qaïn (tous petits-fils d'Adam) dont la conduite répréhensible a provoqué un raz-de-marée qui a englouti un tiers du monde. Mais la leçon n'a pas été apprise par les générations suivantes, « et même ensuite » ces êtres corrompus sont restés fidèles à leur perversité.
« s'unirent aux filles de l'homme » : accouplement.
« ces hommes forts » : leur « puissance » consistait fort négativement dans leur grande capacité à mal faire.
« hommes de renom » : le renom n'est pas forcément un bon renom. Comme nous dirions en français « ces personnages tristement célèbres ». En l'occurrence, il s'agit des descendants de Qaïn, Ḥirad, Méḥouyaël, Métouchaël[117], dont les noms sont synonymes de destruction, de perte et d'anéantissement.

_____ Questionnement _____

Rachi, fidèle à lui-même, montre par l'analyse précise des versets combien ces générations ont été immorales, justifiant ainsi la sévérité de leur châtiment.

[117] Cf. ci-dessus iv, 18. C'est en fait le premier verset de la Thora où il soit fait état d'une lignée de générations.

מפטיר ה וַיַּרְא יְהוָה כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם׃ ו וַיִּנָּחֶם יְהוָה כִּי־עָשָׂה אֶת־הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל־לִבּוֹ׃

ה וַחֲזָא יְיָ אֲרֵי סְגִיאַת בִּישַׁת אֱנָשָׁא בְּאַרְעָא וְכָל יִצְרָא מַחְשְׁבָת לִבֵּיהּ לְחוֹד בִּישׁ כָּל יוֹמָא׃ ו וְתָב יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ אֲרֵי עֲבַד יָת אֱנָשָׁא בְּאַרְעָא וַאֲמַר בְּמֵימְרֵיהּ לְמִתְבַּר תְּקִפְּהוֹן כִּרְעוּתֵיהּ׃

5 Hachem vit que les méfaits de l'homme se multipliaient sur la terre, et que le produit des pensées de son cœur n'était que mal tout le jour ; 6 et Hachem se ravisa d'avoir créé l'homme sur la terre, et il s'affligea en Son cœur.

רש"י	Rachi
(ו) **וינחם ה' כי עשה.** נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן, בראשית רבה (פכ"ז ה): **ויתעצב** האדם **אל לבו.** של מקום, עלה במחשבתו של מקום להעציבו, זהו תרגום אונקלוס. דבר אחר, **וינחם.** נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין, עלה במחשבה לפניו מה לעשות באדם שעשה בארץ, וכן כל לשון ניחום שבמקרא לשון	(6) **HACHEM SE RAVISA D'AVOIR CRÉÉ.** Le Midrach traduit : Dieu se consola de ce qu'au moins il avait créé l'homme « sur terre ». S'il l'avait créé au ciel, il aurait entraîné dans sa rébellion les mondes d'en-haut. **ET IL S'AFFLIGEA EN SON CŒUR.** Le Targoum Onqelos traduit : L'homme (sujet du verbe) devint objet de souffrance dans le cœur de Dieu. Il est venu à la pensée de Dieu de lui infliger une peine. Autre explication du premier verbe ***VAYINAḤEM*** **:** Il se ravisa. Dans la

Rachi

pensée de Dieu, la miséricorde fit place à la justice. Il se demandait : comment faire avec l'homme qu'Il avait créé sur la terre ? Le verbe *léhinaḥem* signifie toujours dans la Bible : se demander ce qu'il convient de faire. Ainsi : « Dieu n'est pas un homme pour se raviser » (Nombres XXIII, 19). « Et pour ses serviteurs il avisera » (Deut. XXXII, 36), « Dieu revint sur le mal » (Chemoth XXXII, 14). « Je regrette de l'avoir fait roi » (I Samuel XV, 11). Partout, c'est une pensée nouvelle qui en remplace une autre.

ET IL S'AFFLIGEA EN SON CŒUR. Dieu eut de la peine en Son cœur de voir la destruction prochaine de l'œuvre de Ses mains. Cf. : « Le roi est affligé à cause de son fils » (II Samuel XIX, 3). J'écris ceci en réponse aux incroyants : un païen demande un jour à Rabbi Yeochoua ben Qorḥa : N'admettez-vous pas que le Saint-Béni-soit-Il voit ce qui va advenir ? – Oui. – Pourtant il est écrit : Dieu eut de la peine en Son cœur. Le rabbin lui demande alors : As-tu jamais eu un fils ? – Oui. – Et qu'as-tu fait ? – Je me suis réjoui et j'ai associé tout le monde à ma joie. – Ne savais-tu donc pas qu'il

רש"י

נמלך מה לעשות "ובן אדם ויתנחם" (במדבר כג, יט), "ועל עבדיו יתנחם" (דברים לב, לו), "וינחם ה' על הרעה" (שמות לב, יד), "נחמתי כי המלכתי" (שמואל א טו, יא), כולם לשון מחשבה אחרת הם:

ויתעצב אל לבו. נתאבל על אבדן מעשה ידיו, כמו "נעצב המלך על בנו" (שמואל ב יט, ג). וזו כתבתי לתשובת המינים, גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו, אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד? אמר לו, הן. אמר לו, והא כתיב 'ויתעצב אל לבו'? אמר לו, נולד לך בן זכר מימיך? אמר לו, הן. אמר לו, ומה עשית? אמר לו, שמחתי ושימחתי את הכל. אמר לו, ולא היית יודע שסופו למות? אמר לו, בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלא אבלא. אמר לו, כך מעשה הקב"ה, אף על פי שגלוי לפניו שסופן לחטוא ולאבדן לא נמנע מלבראן בשביל הצדיקים העתידים לעמוד מהם (בראשית רבה פכ"ז ז):

Rachi **רש"י**

mourrait un jour ? Le païen lui

Rachi

répondit : Au temps de la joie, la joie. Au temps du deuil, le deuil. Le rabbin lui dit alors : Le Saint-Béni-soit-Il a fait de même. Il savait que l'homme finirait par fauter et mériter sa perte. Il l'a tout de même créé. À cause des Justes qui viendraient à naître.

Éclaircissement

L'intention du verset semble être qu'Hachem a regretté d'avoir créé l'homme sur terre et que toute cette affaire l'a attristé. Mais cette lecture est très problématique, puisqu'un verset affirme précisément qu'« Il n'est pas un homme pour regretter »[118], Il ne change pas et n'est pas affecté par les événements qui se produisent dans le monde. À plus forte raison n'éprouve-t-il pas de sentiments de joie ou de tristesse à la manière des hommes. Il n'est donc pas possible d'expliquer ainsi.

Rachi propose deux exégèses. La première de type homilétique qui interprète le verset d'une manière très différente de sa signification littérale et la deuxième de type littéral qui conserve les significations lexicales. Rachi ajoute encore une explication « théologique » visant à rendre compte du « changement d'avis de Dieu.

Exégèse homilétique :

« Hachem se ravisa » : le verbe traduit par « se ravisa » aurait pu être traduit par « se consola ». Le verset n'exprime pas un changement d'avis mais le fait qu'Il se console de la situation par le fait « qu'Il avait créé l'homme sur terre », dans le monde d'en bas et non dans les mondes supérieurs. S'il avait été créé appartenant aux mondes supérieurs, il y aurait provoqué les mêmes révoltes que celles qu'il a causées dans le monde inférieur. « Et il s'affligea en son cœur », le

[118] Voir I Samuel XV, 29.

sujet du verbe étant l'homme et non Dieu. Le projet de lui infliger un sujet d'affliction se forma dans le cœur de Dieu.
Voici la lecture du verset d'après cette exégèse : « Hachem se consola par le fait qu'Il avait créé l'homme en tant qu'être physique et non en tant qu'être spirituel et la décision de lui causer affliction fut prise en son cœur. »
Le fait que Rachi ait écrit « c'est là la traduction d'Onqelos » ne porte que sur la dernière partie du verset, à partir de « il s'affligea » qu'Onqelos traduit littéralement ainsi : « Il formula en Sa parole[119] de briser leur orgueil (des hommes) selon Sa volonté ». Il s'agit de la décision divine de provoquer l'affliction de l'homme et d'en rabattre l'arrogance.
Exégèse littérale :
« Hachem se ravisa » : Il changea d'avis, « et Il s'affligea en son cœur », Il éprouva de la tristesse à cause de la destruction prochaine de l'œuvre de Ses mains.
Cela ne signifie pas qu'Il regretterait d'avoir créé l'homme. Le verset exprime la décision d'un « changement de stratégie ». Si jusqu'à présent la patience divine avait la suprématie, c'est l'attribut de rigueur qui dorénavant aura la parole. Rachi démontre à l'aide de quatre versets que le radical *nḥm* signifie un changement de décision quant à la manière de réagir à une situation.
Le problème « théologique » du changement en Dieu se trouve résolu du même coup. La situation ayant changé, elle appelle une réponse différente de celle qui prévalait jusqu'ici. Pour l'expliciter, Rachi cite un dialogue entre rabbi Yéhochoua ben Qorḥa et un non-juif qui l'avait interpellé, dialogue dont il ressort que le changement de situation appelle un changement d'attitude. Lors de la création de l'homme, Hachem s'est réjoui et, maintenant que ses fautes ayant dépassé le seuil de tolérance, il va être détruit, Hachem s'en afflige.

[119] C'est ainsi qu'Onqélos traduit toujours une parole non explicitement formulée, comme un discours intérieur.

À quoi bon toute cette création si c'était pour la voir sombrer dans l'abîme, pourrait-on s'étonner. Ce à quoi Rachi répond que cela en valait la peine du fait de la présence de Justes dans le monde.

Questionnement

Examinons d'abord le midrach, puis la signification profonde du sens littéral, ce qui nous permettra de comprendre de quelle manière les deux approches se complètent l'une l'autre.

Exégèse homilétique :

Quelle est l'idée force de ce midrach ? Comment l'homme aurait-il pu provoquer la révolte de « ceux d'en haut » ? D'ailleurs, n'est-ce pas précisément parce qu'il est un être physique que l'homme a fauté ? Eut-il été un être purement spirituel la faute aurait-elle pu avoir sur lui la moindre prise ? Pourquoi envisager qu'il aurait fauté même dans ce cas de figure ?

Rachi semble-t-il nous enseigne les limites du libre-arbitre. Le monde de la liberté humaine se situe uniquement dans le monde matériel d'ici-bas. Ce n'est qu'ici qu'existe le choix entre le bien et le mal. Le bien et le mal sont absolus et sont fixés par Dieu, et la possibilité est donnée à l'homme d'obéir ou de se révolter. « Si l'homme avait été créé à la manière de ceux d'en haut », signifie qu'il aurait été comme associé à la décision et à la définition de ce qui est bien et ce qui est mal. « S'il est d'en haut » ne signifie pas qu'il n'aurait pas été créé corps, mais signifie qu'il aurait reçu le privilège d'ériger les lois selon des critères de bien et de mal qu'il aurait fixés lui-même. Il aurait certainement déformé les valeurs pour les adapter à ses besoins. Il y a une grande consolation du fait que l'homme n'a pas les moyens de définir le bien et le mal fixés par Dieu. Ainsi, il peut obéir et recevoir son salaire ou se révolter et recevoir sa punition.

Exégèse littérale :

Ce n'est pas pour rien que Rachi cite les quatre versets destinés à expliciter la signification du radical *nḥm*. Chaque verset possède son importance propre.

Le premier : « Dieu n'est pas un homme pour se raviser » nous apprend que le verbe *léhinaḥem* signifie « changer d'avis », regretter. Apparemment, ce sens renforce au contraire l'objection. Il n'est pas possible qu'Hachem se ravise, puisqu'il n'est pas une girouette comme l'homme. C'est pourquoi Rachi cite le deuxième verset.
« Et pour ses serviteurs il avisera » qui laisse entendre qu'au temps de la Délivrance Hachem prendra son peuple en pitié, d'où le fait que le verbe signifie changer d'avis dorénavant. Hachem ne change pas d'avis seulement pour sévir, mais aussi pour le bien.
Rachi cite encore un troisième verset :
« Dieu revint sur le mal » au vu de la nouvelle situation créée par la prière de Moïse, le peuple ne mérite plus le mal que lui attirait la faute qu'il avait commise. D'où nous apprenons que la prière est efficace pour entraîner un changement de la décision divine.
Le quatrième verset, enfin, « Je regrette de l'avoir fait roi », permet de découvrir encore un nouveau sens. Ce verset semble prouver qu'Hachem regrette d'avoir donné la royauté à Saül. Un regret rétroactif. À la lumière du commentaire de Rachi, nous constatons que ce n'est pas le cas. Il s'agit d'une décision qui porte sur la situation telle qu'elle se présente maintenant : le règne de Saül a eu sa raison d'être, mais maintenant il doit s'achever.
Rachi a encore livré ici un élément fondamental : l'amour de Dieu pour ses créatures. Lorsque les créatures s'écartent du chemin du bien et encourent un châtiment, Hachem en est attristé. La volonté d'Hachem est de créer un monde fondé sur le bien et ce monde vaut d'être créé ne serait-ce que pour les Justes qui s'y trouvent. Mais malgré ces justes, il y a lieu de porter le deuil de sa destruction car c'est du monde entier qu'Hachem désire la réussite et pas seulement de quelques justes individuels.
Il semble impossible d'accepter l'interprétation du midrach et de traduire par « Hachem s'est consolé ». Le mot exprime évidemment regret et changement d'avis et la preuve en est fournie par le verset 7 qui dit « car je regrette de les avoir faits » où l'on ne peut pas faire

entrer l'hypothèse de consolation. Qu'est-ce donc que nos maîtres ont voulu dire en sollicitant ainsi les termes du verset ?
Nous savons que les midrachim contiennent le sens profond des versets qu'ils commentent et c'est vrai ici aussi. Le verset dont nous avons tiré argument contre le midrach, contient une grande difficulté du point de vue du sens littéral : car s'il vient juste exprimer à nouveau les regrets de Dieu d'avoir créé le monde, que nous apprend-il de nouveau ? Mais d'après le midrach, ce verset a un rôle très important car il nous enseigne, comme nous l'avons déjà dit, les limites du libre-arbitre.

ז וַיֹּאמֶר יְיָ אֶמְחֶה אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה עַד־רֶמֶשׂ וְעַד־עוֹף הַשָּׁמָיִם כִּי נִחַמְתִּי כִּי עֲשִׂיתִם: ח וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְיָ:
פ

ז וַאֲמַר יְיָ אֶמְחֵי יָת אֲנָשָׁא דִּבְרֵיתִי מֵעַל אַפֵּי אַרְעָא מֵאֲנָשָׁא עַד בְּעִירָא עַד רִחְשָׁא וְעַד עוֹפָא דִּשְׁמַיָּא אֲרֵי תַּבִּית בְּמֵימְרִי אֲרֵי עֲבַדְתִּנּוּן: ח וְנוֹחַ אַשְׁכַּח רַחֲמִין קֳדָם יְיָ:

7 Et Hachem dit : « J'effacerai l'homme que j'ai créé de dessus la face de la terre ; depuis l'homme jusqu'à la bête, jusqu'à l'insecte et jusqu'à l'oiseau du ciel, car je regrette de les avoir faits. » 8 Mais Noé trouva grâce aux yeux de Hachem.

Rachi	רש"י
(7) **HACHEM DIT : J'EFFACERAI L'HOMME.** Il est poussière, J'amènerai sur lui les eaux et Je l'effacerai. Ce qui justifie l'emploi du mot effacer.	(ז) **ויאמר ה' אמחה את האדם.** הוא עפר ואביא עליו מים ואמחה אותו, לכך נאמר לשון מחוי (בראשית רבה פכ"ח ב):

Éclaircissement

Pourquoi la Thora utilise-t-elle la notion d'« effacement » et pas un autre terme désignant la destruction ou l'anéantissement ? Rachi explique qu'il est fait allusion ici au fait que le châtiment de l'homme viendrait par l'eau, son corps étant fait de poussière que l'eau dissout. D'autant plus qu'une fois ainsi effacé par l'eau, il ne restera de lui aucune trace.

_____ Questionnement _____

Rachi voit dans le verset une allusion à la vanité de la présence humaine qui est comme la poussière : l'eau la dissout et l'efface et elle disparaît.

Rachi	רש"י
DEPUIS L'HOMME JUSQU'À LA BÊTE. Les bêtes aussi avaient « corrompu leur voie ». Autre explication : tout n'ayant été créé qu'en vue de l'homme, lui disparu, quel besoin de tout le reste ?	**מאדם עד בהמה.** אף הם השחיתו דרכם. דבר אחר, הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו (בראשית רבה פכ"ח ו):

_____ Éclaircissement _____

Pourquoi Hachem a-t-il décidé d'effacer aussi les animaux, les insectes et les oiseaux ? Quelle était leur faute pour mériter un tel châtiment ? Rachi propose deux explications. La première tient à ce que les animaux se sont dégradés au même titre que l'homme (voir Genèse VI, 12). La seconde explique que les animaux n'existent que pour l'homme et sans lui leur existence n'a pas de sens.

_____ Questionnement _____

La première explication est difficile, les animaux n'ayant pas de libre-arbitre, ne sont ni soumis à des commandements ni susceptibles de châtiment s'ils se sont « mal » conduit. Pourquoi les exterminer ? Et même qu'est-ce qui a provoqué la dégénérescence des animaux ? Ils ignorent le bien et le mal et n'ont d'ailleurs aucune disposition vicieuse a priori.

C'est sans aucun doute la conduite dégénérée de l'homme qui a eu son influence sur la création tout entière et sa dégénérescence a entraîné la leur. Le Déluge n'est pas un châtiment pour l'homme seul, en raison de ses fautes. Il a pour objet de détruire le monde tel que l'homme l'a modelé.

La voie de la Providence divine et la sévérité du châtiment dévoilent la puissance des actes de l'homme. En fautant, il ne porte pas seulement atteinte à sa propre intégrité. Il détruit le monde dans lequel il vit. La faute d'un seul homme porte atteinte à la sainteté du monde et ce défaut de sainteté peut à son tour être cause que

quelqu'un, quelque part, commettra à son tour une faute. Par contre un véritable serviteur d'Hachem renforce la sainteté de la création tout entière et, par lui, d'autres sont amenés à améliorer leur conduite grâce à ce surplus de sainteté qui règne dans le monde.

Rachi	רש"י
CAR JE REGRETTE DE LES AVOIR FAITS. Je me suis demandé qu'en faire puisque Je les avais faits.	**כי נחמתי כי עשיתים.** חשבתי מה לעשות להם על אשר עשיתים:

_____ Éclaircissement _____

Rachi explique ici encore le radical *nḥm* comme indiquant un changement d'intention quant à la manière d'agir consécutif à un changement de situation (voir les explications sur le verset 6 ci-dessus d'après le sens littéral). Le mot ne peut donc pas signifier « regretter », cette catégorie étant inapplicable à Dieu, comme nous l'avons vu. Voici donc comment le verset doit être lu : « J'effacerai la création parce qu'à partir de maintenant ma décision concernant la manière de traiter les pécheurs a changé et Je prends toute cette peine parce que c'est Moi qui ai créé toutes ces créatures et que Je désire leur existence.

_____ Questionnement _____

La formulation du verset apprend à Rachi que la décision du châtiment au moyen du Déluge n'a pas été prise hâtivement, sous le coup de la colère. Il s'agit d'une décision mûrement approfondie, destinée à résoudre une opposition interne de deux principes en présence : d'une part, la création tout entière s'est dégradée et doit être effacée ; mais d'autre part, cette création est l'œuvre de Dieu et comme telle elle est nécessairement bonne et il ne peut être question de la détruire et de faire comme si elle n'avait jamais existé. Le Déluge remplira une double fonction : d'une part, il détruira le

monde ; mais d'autre part il en laissera suffisamment pour permettre l'émergence et l'existence du monde une fois ses eaux asséchées.
Les propos de Rachi sont porteurs d'une grande consolation et de grandes espérances : la création en général et l'homme en particulier étant créatures des mains de Dieu, ils sont fondamentalement bons. Et même si le chemin est semé de difficultés qui rendent reculs et échecs quasi inévitables, nous avons la certitude qu'en fin de compte cette aventure réussira.