

Agadat bereshit



Introduction à la seconde édition de Agadat bereshit

Agadat bereshit est un midrash agadique ¹ sur le livre de la Genèse. C'est un midrash homilétique construit d'une manière unique dans toute la littérature midrashique. Nous présentons ici ce texte dans sa seconde édition. Cette édition se caractérise par le fait que

¹ agadique s'oppose ici à halakhique, adjectif qui signifie simplement *juridique* (qui se rapporte à la *halakha* la loi juive).

chaque passage du texte dispose d'un appareil critique, ce qui sera le cas, progressivement de tous les ouvrages de notre catalogue.

Agadat bereshit se compose de 84 chapitres structurés en 28 cycles de trois chapitres, le premier chapitre commence par interpréter un verset de la Genèse, le deuxième chapitre commence par interpréter un verset des Prophètes et le troisième commence par interpréter un verset des Psaumes.

Le texte dont nous disposons (Cracovie 1903) ne commence pas avec le début de la Genèse et la création du monde, mais en Gn 6,5 (*Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre*). Ce détail demande à être élucidé.

Avant de présenter la traduction du traité Agadat bereshit il nous faut revenir sur la structure formelle si étrange de notre texte. Pour tenter d'expliquer cette structure ternaire il nous faut dire un mot sur le procédé midrashique nommé : *zé sheamar hakatub*

Le midrash utilise de nombreux procédés comme le *eyn...ela...* le *al tiqua*, la *gezera shava*, la parabole, le *zé sheamar hakatub*, etc.

- La clause *zé she-amar hakatub*

Cette clause requiert ici notre attention car elle se rencontre pratiquement à chaque paragraphe du midrash *Agadat bereshit*. Le verset à expliquer (verset-cible, par exemple Gn 6,5) est suivi de la clause *zé sheamar hakatub* que nous rendons en français par la clause: *voici ce que dit l'Écriture en rapport avec le verset*, puis d'un verset qui n'a, au premier abord, aucun rapport avec le verset-cible (il est tiré par exemple des Proverbes, du livre de Job...) Ce second verset nous l'appelons verset ouvrant (d'après David Banon) car il *ouvrirait* le sens du verset-cible.

Le procédé consiste donc à établir que le sens d'un verset pourrait être éclairé par la confrontation avec un verset « lointain ». Exemple : Soit le verset *Voici les noms....* (Ex 1,1) Voici ce que dit l'Écriture en rapport avec ce verset: *Qui épargne la baguette hait son fils, qui l'aime prodigue la correction.*(Pr 13,24). - Quel rapport entre le verset: *voici les noms des Israélites qui descendirent en Égypte* (Ex 1, 1) et le verset des Proverbes ? En quoi ce verset éclaire-t-il Ex 1, 1. ?

Et pourtant, à chaque fois, pratiquement à chaque paragraphe, le midrash « réussit » le tour de force d'établir un lien éclairant entre ces deux versets.

Cet exercice pourrait paraître artificiel et faire penser à un exercice de littérature « sous contrainte » chère à Georges Perec et au mouvement Oulipien. Aussi il revient au lecteur de vérifier à chaque fois si le procédé est opérant.

Mais Agadat bereshit va plus loin dans l'écriture sous contrainte. Non seulement Ab généralise la contrainte du *zé sheamar hakatub* au niveau de chaque paragraphe, ce que le

Midrash Rabba ou le TanHuma ne font pas, mais il rajoute on l'a vu la contrainte des cycles ternaires au niveau des chapitres.

Chaque groupe de trois chapitres doit débiter par un verset-cible appartenant respectivement à une des trois parties de la Bible (Pentateuque, Prophètes, Hagiographes). Ainsi:

- Le chapitre 1 de Ab commence par un verset-cible issu du Pentateuque à savoir Gn 6,5 (*Yahvé vit que la méchanceté (ra'at) de l'homme était grande sur la terre*)
- Le chapitre 2 de Ab débute par un verset-cible issu des Prophètes à savoir Ez 38, 10 (*Ce jour-là, des pensées naîtront dans ton cœur...*)
- Le chapitre 3 de Ab débute par un verset-cible issu des Hagiographes, à savoir : *Du maître de chant. Poème. De David. Quand Doëg l'Édomite vint avertir Saül en lui disant : David est entré dans la maison d'Ahimélek* (Ps 52,1-2)

Puis débute un nouveau cycle de trois chapitres:

- Le chapitre 4 de Ab débute par un verset-cible issu du Pentateuque (Tora)
- Le chapitre 5 de Ab débute par un verset-cible issu des Prophètes (Néviim)
- Le chapitre 6 de Ab débute par un verset-cible issu des Hagiographes (Ketubim)

Nous indiquons ce rythme par les lettres T. N. K. (Tora, Néviim, Kétubim) en début des chapitres concernés)

A quoi correspond cette nouvelle contrainte ? Il se trouve que ce procédé ternaire est décrit dans un passage de Cantique Rabba (CtR 1,53)²

ET TON COU DANS LES COLLIERS (*Haruzim*³) quand ils relient entre eux les versets du Pentateuque avec ceux des Prophètes et ceux des Prophètes avec ceux des Hagiographes, et le feu les éclaire et les paroles se réjouissent comme le jour où elles furent données au Mont Sinai.

Notre passage se poursuit par ce récit:

Un jour que Ben Azai était assis à expliquer un texte, un feu l'entoura. On alla le rapporter à R. Aqiba: Maître, quand Ben Azai s'assoit pour interpréter un texte, un feu se met à brûler autour de lui. Aqiba alla chez

² éditions OT traduction de Maurice Mergui

3. Le terme *Haruz*, hapax de Cantique Rabba, n'a pas de véritable équivalent technique dans le lexique rabbinique. Son sens premier, « enfiler, sertir, relier », renvoie à l'opération qui consiste à faire tenir ensemble des éléments discontinus en les ordonnant sur un fil. C'est pourquoi Cantique Rabba attribue à Salomon l'acte de « haruz des Écritures » : non pas une interprétation ponctuelle, mais une mise en cohérence, un travail d'architecture interne qui tresse les versets en un ensemble articulé. Cette opération est théologiquement parallèle à la fonction davidique : David n'est jamais dit « tisser » dans les sources anciennes, mais il incarne la forme anthropologique du même geste — assembler les fragments de l'existence en une unité liturgique, relier détresse et délivrance, histoire et louange, dans un tissu continu que sont les Psaumes. Le rapprochement entre haruz et le verbe hébreu « tisser » (אָרַז), même s'il n'est pas explicitement attesté, s'impose comme image structurale : Salomon réalise la version herméneutique de ce geste, David en offre la version existentielle, et les cycles agadiques (comme AB 31–34) en mettent en œuvre la version narrative, où motifs, citations et figures se trouvent enchaînés selon un fil conducteur. Ainsi, haruz désigne moins une technique littéraire qu'une dynamique : produire de la cohérence, tisser du sens, et faire apparaître une unité sous-jacente là où le texte semble dispersé.

lui et lui dit: on me dit que quand tu interprètes un texte, un feu brûle autour de toi. Il lui répondit: Oui (hen). Il lui dit: ne serais-tu pas, par hasard, en train d'expliquer les secrets de la merkaba (le Char divin) ?⁴ - Non, lui répondit-il. Je reliais simplement les versets de la Tora entre eux, et ceux-ci avec ceux des Prophètes, et les versets des Prophètes avec ceux des Hagiographes, et ces paroles se réjouissaient comme au jour où elles furent données sur le mont Sinäi, et elles étaient douces comme lorsqu'elles furent prononcées pour la première fois.

Il s'agit donc d'une expérience qui a pour effet de revivre la donation de la Tora. Mais il ne s'agit pas ici d'une expérience mystique (Ben Azaï répond à 'Aqiba que le feu qui l'a entouré n'a rien à voir avec la mystique de la merkaba). Le simple fait, selon Ben Azaï, de rapprocher un versets de la Tora avec un verset des Prophètes et celui-ci avec un verset des Hagiographes qui possèdent certains signifiants communs (mots, sonorités, thèmes) permettrait de renouveler la compréhension de la Tora et de revivre l'expérience du Sinäi.⁵

- Le Midrash, un jeu d'enfant ?

En relisant attentivement notre passage de Cantique Rabba, on s'aperçoit que notre texte insiste sur la notion d'enseignement et sur le thème des jeunes enfants.

- 1, 53 ...TES JOUES RESTENT BELLES, ENTRE LES PENDELOQUES: ce sont ceux qui enseignent l'Écriture et la Mishna à de jeunes enfants, qui les enseignent consciencieusement. TON COU DANS LES COLLIERS: ce sont les jeunes enfants (*tinogot*).

Or notre passage rapporte une seconde anecdote:

Quand R. Abbahu s'asseyait pour enseigner, un feu tournoyait autour de lui. Il se dit: Ne serais-je pas par hasard en train de relier entre eux les versets de la Tora de manière inappropriée (ketiqnan) ? En effet R. Lévi a dit: certains peuvent relier mais sans creuser, et d'autres peuvent creuser mais sans relier. Mais moi je sais relier et creuser.

Que peut bien signifier l'expression : *relier des versets de manière inappropriée (ketiqnan) ?* - Répondre à cette question est d'autant plus difficile que le terme *ketiqnan* est inconnu du dictionnaire Jastrow. Nous proposons de voir dans ce terme un emprunt au grec *teknon* (*enfants*) et de lire *ketiqnan* : *comme des enfants*. Cette licence nous est suggérée par le fait que *teknon* sonne comme *tinogot* (jeunes enfants) et surtout par le fait que le midrash s'autorise lui-même à solliciter des ressemblances phoniques entre mots hébreux et mots grecs. Il s'autorise par exemple ici à identifier l'hébreu *hen* (oui) et le grec *hen* (un).

⁴ R. 'Aqiba se fonde ici sur Hagiga 11b: *eyn dorshim ba-merkava be-yaHid*, on n'étudie pas seul la vision du Char et pense donc que le feu est ici une punition divine.

⁵ Luc 24, 32 serait un écho à notre passage de CtR 1,53 : *Et ils dirent entre eux : notre cœur ne brûlait-il pas au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Ecritures.* Verset qui conjoint les sens de brûler (*bo'er*) et d'expliquer (*bo'er*)

Ainsi la pratique du *Haraz* serait bien en fin de compte un innocent jeu d'enfants qui se laissent guider par des jeux de sonorités, une sorte de bricolage mental ou de pensée sauvage.

Le midrash mettrait ici sur le même plan deux méthodes exégétiques : une méthode conceptuelle (qui creuse et fouille) et la méthode du Haraz qui consisterait à relier les versets comme on relie les perles d'un collier.

Revenons sur l'idée de feu. Loin d'être ici un élément de châtement, il est conjoint à deux idées: celle de contentement et d'éclaircissement. Les versets de la Tora peuvent désormais trouver un sens. Le feu brûle (*bo'er*) et éclaire, explique (*boer*).

Il convient peut-être ici de rappeler un détail qui a son importance. Le terme Haraz (*Hrz*) est un hapax dans la Bible. Or nous parlons de *collier* alors que par définition le sens de *Hrz* est incertain. C'est peut-être un détail, mais il engage la question de la certitude du sens de la Bible. La masse des incertitudes lexicales pourrait en effet menacer cette certitude du sens. Après tout quel est le lecteur de la Bible qui a en tête la liste des hapax d'Isaïe ou de Job, lorsqu'il lit ces livres ?

Notre passage signifierait ceci: le sens de la Bible résulte d'un consensus et d'une transmission. On peut donc *décider* que *Hrz* signifie collier. On peut *décider* que le sens d'un verset résulte d'un rapprochement avec un verset lointain qui se ferait sur la base de signifiants communs (sonorités, valeur numérique) et pas seulement de signifiés. Plusieurs passages midrashiens vont même plus loin : un verset peut être *éclairé* par un verset aléatoire, celui qu'un jeune enfant vient d'apprendre "ce jour" à l'école.

L'analyse détaillée de CtR 1,53 et de ses parallèles reste certainement à approfondir, mais elle montre que son enjeu est le sens même du mot "Midrash". - Est-il une forme d'exégèse ? - En quoi permet-il de comprendre le texte biblique ? Et finalement : qu'est-ce que *comprendre* un verset biblique ?

Nous revenons ainsi au jugement étonnant d'Emmanuel Lévinas dans "A l'heure des Nations" : le Midrash ne parle pas du texte biblique, il le fait parler. Le Midrash introduit donc une novation qui fonde le Judaïsme rabbinique, le seul que nous puissions connaître à ce jour parce qu'il est justement un consensus et une tradition en constant renouvellement.

Chapitre 1

• 1,1 T. *Yahvé vit que la méchanceté (ra'at) de l'homme était grande sur la terre* (Gn 6,5). ⁶Voici ce que dit l'Écriture en rapport avec ce verset: *Oui, il y a un temps et un jugement pour chaque chose, mais il y a une grande méchanceté (ra'at) dans l'homme* (Qo 8,6). En effet les impies ont irrité Dieu en disant : Le Saint béni soit-il a juré qu'il ne ferait plus venir de déluge sur le monde, donc nous pouvons faire tout ce que nous voulons. - Et comment savons-nous que le Saint béni soit-il avait juré de ne pas faire venir de déluge sur le monde ? - De ce qu'il est dit: *Ce sera pour moi comme au temps de Noé, quand j'ai juré que les eaux de Noé ne se répandraient plus sur la terre. Je jure de même de ne plus m'irriter contre toi, de ne plus te menacer* (Is 54,9). Et c'est, pour ainsi dire, comme s'il regardait les impies qui l'irritent et qu'il se demandait pourquoi il avait juré cela, et qu'il se disait : Qu'ai-je fait en jurant ainsi de ne plus jamais punir le monde par le Déluge ? Et Isaïe a dit : *La vérité a disparu; ceux qui s'abstiennent du mal sont dépouillés. Yahvé l'a vu, il a jugé mauvais qu'il n'y ait plus de jugement* (Is 59, 15) car il n'y a pas de juste au monde qui le prie pour apaiser son courroux envers les impies. *Yahvé a jugé mauvais qu'il n'y ait plus de jugement* : pour juger leurs actes. Le Saint béni soit-il dit aux impies : Vous dites que j'ai juré de ne plus faire venir de déluge sur le monde ? Par votre vie ! *Les châtiments sont faits pour les railleurs, les coups pour l'échine des sots* (Pr 19,29) car si j'ai bien juré de ne pas faire venir un déluge d'eau, je vais faire venir un déluge de feu, de soufre et de pierres, comme il est dit : *Yahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du soufre et du feu venant de Yahvé* (Gn 19,24).⁷

*

פרק א' תורה. [א] וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ (בראשית ו ה). זש"כ כל חפץ יש עת ומשפט כי רעת האדם רב עליו (קהלת ח ו). לפי שהרשעים מכעיסים את הקב"ה, ואומרים נשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם, אנו עושין כל מה שאנו מבקשים. ומניין שנשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם, שנאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ (ישע' נד ט), וכביכול רואה את הרשעים שמכעיסים אותו, והוא תוהה שנשבע, ואומר מה עשיתי שנשבעתי שאיני מביא מבול לעולם. וכן ישעיה אומר ותהי האמת נעדרת וסר מרע משתולל (ישע' נט ט), וירא ה' (שם שם), כי אין צדיק בעולם שמתפלל לפניו לפייס ממנו להם. וירע בעיניו כי אין משפט, (שם שם), לעשות למעשיהם דין. אמר להם הקב"ה לרשעים כן אתם אומרים שנשבעתי שאיני מביא מבול לעולם עוד, חייכם נכוונו ללצים שפטים ומהלומות לגו כסילים (משלי יט כט), מהלומות מהלומות, אם נשבעתי שאיני מביא מבול של מים, אני מביא מבול של אש וגפרית ואבנים, שנאמר וה' המטיר על סדום ועמורה גפרית ואש, (בראשית יט כד)

6. Agadat Bereshit commence en Gn 6,5 car son propos n'est pas la création mais la crise morale du monde. Le mot ra'at y offre le premier nœud lexical permettant une lecture en chaîne, et le verset introduit immédiatement la tension centrale entre serment divin, colère et justice. En évitant les chapitres déjà traités par Bereshit Rabba, le midrash choisit de s'ouvrir au point où Dieu observe, juge et intervient, ce qui correspond exactement à sa visée théologique.

7. Ce passage inaugure la logique d'Agadat bereshit : une lecture en chaîne reliant plusieurs versets par l'intermédiaire du motif partagé ra'at, la méchanceté. Le midrash confronte le serment divin de ne plus envoyer de déluge d'eau à la persistance du mal humain, créant une tension théologique que la narration résout par l'introduction d'un autre type de châtiment, le déluge de feu. Cette substitution illustre un principe fréquent du midrash : préserver la lettre du serment divin tout en maintenant la justice cosmique. L'ensemble est structuré par un mouvement circulaire, de Gn 6 à Gn 19 en passant par Qo, Isaïe et Proverbes, qui transforme le serment divin en ressort dramatique et doctrinal.

*

Lorsque les Amorites attaquèrent Josué, Dieu fit tomber sur eux un déluge de pierres, comme il est dit : *Yahvé lança du ciel sur eux d'énormes grêlons jusqu'à Azéqa* (Jos 10,11). De même Pharaon, l'impie, consulta ses conseillers puis dit : Nous avons seulement trouvé que Dieu a juré de ne plus utiliser un déluge d'eau, c'est donc par l'eau⁸ que nous allons les tuer, nous allons les noyer et ils mourront, comme il est dit : *Tout fils qui naîtra, jetez-le au Fleuve* (Ex 1,22). Dieu répondit à Pharaon : Sache que j'ai le pouvoir de te punir par la même mesure, comme il est dit : *Y culbutant Pharaon et son armée...* (Ps 136,15). De même, lorsque Sisera vint attaquer Israël, Dieu le frappa par le feu et par l'eau, comme il est dit : *Du haut des cieux les étoiles ont combattu, de leurs chemins, elles ont combattu Sisera* (Jg 5,20) et *le torrent du Qishôn les a balayés, il les a recouverts, le torrent du Qishôn* (Jg 5,21).⁹

וכשבאו האמוריים על יהושע הביא עליהם מבול של אבנים, שנא' הם במורד בית חורון וה' המטיר עליהם אבנים גדולות מן השמים עד עזקה וימותו (יהושע י יא). ואף פרעה הרשע נתיעץ עם יועציו ואמר לא מצינו דבר שנשבע הקב"ה בו אלא מבול של מים, ובה אנו מטביעים אותם וימותו, שנא' כל הבן הילוד היאורה תשליכהו, (שמות א כב). אמר לו הקב"ה תדע לך שיש לי כח במידה זו לדון אותך. כמו שכתוב וניער פרעה וחילו בים סוף, (תהלים קלו טו). וכשבא סיסרא על ישראל לא שפטו אלא באש ובמים, שנא' מן (השמים) נלחמו הכוכבים וגו' (שופטים ה כ), וכת' נחל קישון גרפם (שם שם כא).

*

De même, lorsque Sennashérib vint attaquer Jérusalem, Dieu le punit par un déluge de feu, comme il est dit : *Cette même nuit, l'Ange de Yahvé sortit et frappa dans le camp assyrien cent quatre-vingt-cinq mille hommes. Le matin, au réveil, ce n'étaient plus que des cadavres* (2R 19,35). De même enfin, à chaque génération, si quelqu'un pèche, il est puni à la mesure même de son péché. S'il mérite la lapidation, il tombera d'un toit, d'une muraille, ou d'un arbre,¹⁰ ou bien il sera tué par un animal, ou quelque objet lui tombera dessus. S'il mérite d'être brûlé, il tombera dans un feu ou dans l'eau bouillante. S'il mérite d'être tué par l'épée, Dieu suscitera quelqu'un qui le tuera, ou bien il tombera sur un couteau ou une épée, ou bien le couteau ou l'épée

⁸ Le Midrash attribue à Pharaon le raisonnement par le principe « mesure pour mesure » (*mida keneged mida*). Dieu punit les impies sur le mode de leur iniquité. Pharaon se dit que s'il élimine Israël par l'eau Dieu devra punir les Egyptiens par l'eau ce qu'il a juré de ne plus faire.

⁹ Ce passage prolonge la logique inaugurale en élargissant le motif du déluge à une typologie des châtements divins : pierres pour les Amorites, eau pour l'Égypte, eau et feu pour Sisera. Le midrash applique systématiquement le principe de mesure pour mesure pour montrer que l'iniquité des impies déclenche un retour symétrique, mais modulé, de justice cosmique. Le serment divin de ne plus envoyer de déluge d'eau devient ainsi un cadre que Dieu contourne sans le transgresser, en diversifiant les modalités du châtement. L'unité du passage tient à la démonstration que la justice divine reste active malgré le serment, et que chaque agression contre Israël suscite une réponse adaptée, inscrite dans l'ordre du monde et dans l'histoire.

¹⁰ Le Midrash se place ici à une époque où les tribunaux n'ont plus le pouvoir d'appliquer leurs sentences.

tomberont sur lui. S'il mérite la peine de la strangulation, il tombera dans la mer, dans un fleuve ou une fosse. C'est pourquoi Salomon a dit : *Oui, il y a un temps et un jugement pour chaque chose* (Qo 8,6), et quelle est la cause de tout cela ? - *car il y a une grande méchanceté (ra'at)* ¹¹ dans l'homme (ib.)¹²

וכן סנחריב כשבא על ירושלים לא שפטו הקב"ה אלא במבול של אש, שנא' (ויבא) [ויצא] מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה (ושמונים) [שמונים] וחמשה אלף. (מ"ב יט לה) ואף כל הדורות אם אדם יחטא ידין אותו מעין חטאו, אם דינו בסקילה נופל מן הגג, או מן החומה, או מן האילן, או מן הבהמה, או נופל עליו מפולת. ואם דינו בשריפה נופל באש, או נופל עליו מים רותחין. ואם דינו בהריגה יקדים לו הקב"ה מי שיהרוג אותו, או יפול עליו סכין, או סייף, או יפול הוא עליו. ואם דינו בחנק יפול בים או בנהר, או בבור, לכך אמר שלמה כי לכל חפץ יש עת ומשפט (קהלת ח ו), מי גרם לכל אלו, כי רעת האדם רבה עליו (שם שם).

*

• 1,2 Autre interprétation. *Yahvé vit (va-yar) que la méchanceté (ra'at) de l'homme était grande sur la terre* (Gn 6,5). Voici ce que dit l'Écriture en rapport avec ce verset : *Les méchants (anshe ra') ne comprennent pas le droit, ceux qui cherchent Yahvé comprennent tout* (Pr 28,5). Les méchants sont les gens de la génération du déluge, qui ont péché et n'ont pas tenu compte de l'avertissement relatif au châtement imminent. *Ceux qui cherchent Yahvé comprennent tout* : comme Noé et ses fils, qui ont appris que le Saint béni soit-il allait faire déferler un déluge sur le monde et ont pris peur. - Pourquoi le Saint béni soit-il a-t-il dit à Noé de construire une arche ? - Pour qu'ils le voient ¹³ et se repentent. - Mais Dieu était-il donc incapable de sauver Noé du fait de sa foi ou de ses paroles ? ou même de l'élever au ciel ? - Pourquoi alors lui dit-il de construire une arche en bois de *gopher* comme il est dit : *Fais-toi une arche en bois résineux, tu la feras en roseaux et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors.* (Gn 6,14). - Le Saint béni soit-il se dit : pendant que Noé fabriquera l'arche et couperait pour cela des cèdres, les gens se rassembleront autour de lui pour lui demander ce qu'il faisait. Il leur répondrait : Dieu m'a ordonné de faire une arche, et me dit qu'il allait provoquer un déluge sur le monde car les impies l'avaient irrité. Les gens

¹¹ Le terme *ra'at* (méchanceté) fait ainsi écho à Gn 6,5 qui est le verset-cible de notre passage.

¹² Ce développement pousse à son terme la démonstration commencée au §1,1 : le principe de mesure pour mesure constitue l'architecture morale du monde, valable aussi bien pour les ennemis d'Israël que pour tout individu à chaque génération. L'exemple de Sennachérib sert de pivot narratif : après l'eau, les pierres et le feu mêlé à l'eau, vient ici le feu pur, qui complète la typologie des châtements divins. Le passage généralise ensuite ce principe aux quatre peines capitales de la tradition rabbinique, transposées dans un monde où les tribunaux ne peuvent plus les appliquer. Le midrash montre ainsi que la justice cosmique continue son œuvre, même en l'absence d'institutions judiciaires, et rattache cette dynamique au mot-clé *ra'at*, qui renvoie au verset inaugural Gn 6,5 et boucle l'ensemble du premier mouvement d'Agadat Bereshit.

¹³ Jeu de sonorité fréquent dans le midrash entre les verbes « voir » et « craindre » qui sont très proches en hébreu (*yir-u yira-u*). Ce jeu de sonorité se double ici d'un autre jeu de sonorité entre le *voir* (*va-yar*, Dieu vit...) et *ra'at* (la méchanceté). Dans le midrash la cause de l'impiété est souvent attribuée à l'idée que Dieu ne voit pas la faute des hommes.

l'entendront et se repentiront, comme il est dit : *Les méchants (anshe ra') ne comprennent pas la sentence (mishpaT)*¹⁴

[ב] ד"א וירא ה' כי רבה רעת האדם. זש"ה אנשי רע לא יבינו משפט (משלי כח ה), אנשי רע אלו אנשי דור המבול שהיו חוטאין ולא היו מסתכלין שפורענות באה עליהם. ומבקשי ה' יבינו כל (שם שם), זה נח ובניו, ששמעו שהקב"ה מביא מבול לעולם ונתיראו, ולמה אמר הקב"ה לנח שיעשה תיבה, כדי שיראו אותו ויעשו תשובה, וכי לא היה יכול הקב"ה להציל את נח באמונתו ובדברו, או להעלותו לשמים שאמר לו עשה לך תיבת עצי גופר (בראשית ו יד), אלא כך אמר הקב"ה מתוך שהוא עושה תיבה וכורת ארזים, מתכנשין אצלו ואומרים לו מה אתה עושה, והוא אומר להם הקב"ה אמר לי עשה לך תיבת גוי, שאני מביא מבול לעולם מפני שמכעיסין אותי, והם שומעין ועושין תשובה, שנאמר אנשי רע לא יבינו משפט.

*

• 1,3 Autre interprétation. *Yahvé vit (va-yar)*... Les impies disent : Le Saint béni soit-il ne nous voit pas quand nous péchons, car il est loin et il y a sept cieux entre nous et lui, comme il est dit : *Les nuages sont pour lui un voile opaque et il circule au pourtour des cieux* (Jb 22,14). David a dit : ils disent : *Yahvé ne voit pas, le Dieu de Jacob ne prend pas garde*. (Ps 94,7). Mais le Saint béni soit-il dit aux impies du monde : *Lui qui implanta l'oreille n'entendrait pas? S'il a façonné l'œil, il ne verrait pas?* (Ps 94,9)

Le Saint béni soit-il connaît toute chose, comme il est dit: *Tout cela, je l'ai vu de mes yeux, entendu de mes oreilles, et compris*. (Jb 13,1). -Et d'où savons-nous que Dieu à implanté l'oreille et façonné l'œil ? - De ce qu'il est dit: *Lui qui implanta l'oreille n'entendrait pas? S'il a façonné l'œil, il ne verrait pas?* (Ps 94,9)

Et même s'il est écrit à mon sujet: *Car lui connaît les faiseurs d'illusion; il voit le crime et y prête attention* (Jb 11,11) c'est à cause de vous que j'ai agi ainsi, comme il est dit : *Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre ...*(Gn 6,5).¹⁵

14. Cette seconde interprétation recentre l'exégèse sur un réseau de jeux de sonorités : *va-yar, ra'at, anshe ra', yir-u, yira-u*. Le midrash construit ainsi une lecture où la faute des impies provient de leur incapacité à « voir » la sentence, tandis que Noé est celui qui « comprend » et « craint ». L'arche n'est pas d'abord un instrument de salut mais un dispositif pédagogique destiné à susciter la vision, donc la crainte, donc le repentir. Le passage articule ainsi pédagogie divine et responsabilité humaine : Dieu crée les conditions du retour, mais les méchants restent incapables de percevoir la menace (*anshe ra' lo yavinou mishpat*). Cette dynamique répond directement au verset inaugural Gn 6,5, en montrant que la méchanceté se nourrit d'aveuglement et que le jugement commence par une tentative avortée de rendre l'humanité voyante.

15. Cette interprétation approfondit le motif central de la section : l'aveuglement attribué à Dieu par les impies. Le midrash oppose frontalement la prétention humaine à se cacher derrière la distance cosmique (les sept cieux, les nuages) et la théologie de la perception divine : Celui qui a façonné l'œil voit, Celui qui a implanté l'oreille entend. L'argument est de type créationnel : la faculté humaine de percevoir prouve la perception divine, selon un raisonnement fréquent dans la littérature rabbinique. La citation de Jb 11,11 confirme que la vigilance divine n'est pas un attribut abstrait, mais une réponse directe à la méchanceté humaine. Le verset Gn 6,5 revient ici comme point d'aboutissement : la vision divine du mal réfute définitivement l'idée que Dieu ne voit pas, et fait de l'erreur anthropologique des impies la cause même du jugement.

[ג] ד"א וירא ה' לפי שהרשעים אומרים אין הקב"ה רואה כשאנו חוטאים, כי רחוק הוא, ושבעה רקיעים בינינו וביניו, שנאמר עבים סתר לו ולא יראה (איוב כב יד), וכן דוד אמר עליהם ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב (תהלים צד ז) והקב"ה אומר להם רשעים שבעולם, הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט (שם שם ט), הלא הוא מביט לכל דבר, שנאמר הן כל אלה ראתה עיני, שמעי אזני ותבן לה (איוב יג א), ומנין שהקב"ה נטע אוזן ויצר עין, שנאמר הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט, (תהלים שם), ואע"פ שהדת אומרת כן עלי, כי הוא ידע מתי שוא וירא און ולא יתבונן (איוב יא יא), אף הדבר הזה עשיתי בשבילכם, שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ.

*

• 1,4 Autre interprétation. *Yahvé vit que la méchanceté (ra'at) de l'homme était grande (raba) sur la terre* (Gn 6,5). Voici ce que dit l'Écriture en rapport avec ce verset : *Il y a un autre mal (ra'a) que je vois sous le soleil et qui est grand (raba) pour l'homme* (Qo 6,1). Le Saint béni soit-il a dit : Voyez ce que font ces impies. Lorsque je les ai créés, j'ai donné à chacun d'eux deux serviteurs, ¹⁶ l'un bon et l'autre mauvais. Or ils ont abandonné le bon serviteur pour s'attacher et s'unir au mauvais, comme il est dit : *Il y a un autre mal que je vois sous le soleil (taHat ha shemash ¹⁷) et qui est grand pour l'homme* (Qo 6,1). - Et d'où savons-nous cela ? - De ce que le roi Salomon a dit : *Il y avait une ville, petite, avec peu d'habitants. Un grand roi vint contre elle; il l'assiégea et bâtit contre elle de grands ouvrages* (Qo 9,14). La *petite ville* est le corps, le *peu d'habitants* qui la composent sont les organes du corps, le *grand roi* est le mauvais penchant (*yeçer ha ra'*). Les *grands ouvrages* de siège sont les grandes tentations que le mauvais penchant utilise pour assiéger l'homme. *Mais il trouva devant lui un homme pauvre et sage qui sauva la ville par sa sagesse. Or personne n'a gardé le souvenir de cet homme pauvre.* (Qo 9, 15)

L'homme *pauvre et sage* c'est l'inclination au bien *qui sauva la ville par sa sagesse*. En effet l'inclination au bien dirige l'homme vers la vie. Mais l'être humain ignore cet homme pauvre et sage. Dieu dit alors : Non seulement ces impies n'ont pas transformé leur mauvais penchant en inclination au bien mais ils ont perverti leur bon penchant et l'ont rendu mauvais, comme il est dit :: *Yahvé vit... que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée.* (Gn 6,5). ¹⁸

[ד] ד"א וירא ה' כי רבה רעת האדם. זש"ה יש רעה ראיתי תחת השמש ורבה היא על האדם.
 (קהלת ו א) אמר הקב"ה ראו מה רשעים הללו עושין, כשבראתי אותם, נתתי לכל אחד מהם ב' שמשים, אחד טוב ואחד רע, והם מניחים השמש הטוב ומתדבקים ומתחברים עם הרע, ומניין, שכן מצינו שאמר שלמה עיר קטנה ואנשים בה

¹⁶ Le midrash sollicite ici sur un jeu de sonorité entre les mots *shemesh* (soleil) et *shamash* (serviteur)

¹⁷ *taHat ha shemesh* (sous le soleil) peut être lu : à la place du serviteur

18. Cette interprétation développe une lecture allégorique centrée sur deux jeux de sonorités : ra'a / raba et shemesh / shamash. Elle transpose Gn 6,5 dans une anthropologie morale où chaque être humain reçoit deux penchants, assimilés à deux serviteurs, dont l'un doit guider vers la vie. En reliant Qo 6,1 et Qo 9,14–15, le midrash construit une parabole cohérente : le corps comme ville, le mauvais penchant comme roi assiégeant, et le bon penchant comme pauvre sauvant la cité. La force du passage tient à son renversement final : non seulement les impies choisissent le mauvais penchant, mais ils altèrent le bon au point de le rendre lui-même mauvais. Ce déplacement souligne que la corruption évoquée par Gn 6,5 n'est pas seulement un choix fautif mais une déformation interne de la structure morale de l'homme, ce qui justifie théologiquement l'irréversibilité du jugement divin.

מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים. (קהלת ט יד) עיר קטנה זה הגוף, ואנשים בה מעט אלו האברים שבו, ובא אליה מלך גדול זה יצה"ר, ובנה עליה מצודים גדולים מפני שיצה"ר מחשב על האדם לצוד אותו במצודים גדולים. ומצא בה איש מסכן (וחכם) [חכם], (שם שם טו) זה יצר טוב, ומלט הוא את העיר בחכמתו (שם שם), שיצר טוב מדריך את האדם לחיים, ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא. (שם שם) אמר הקב"ה הרשעים הללו לא די להם שלא עשו מיצר הרע יצר טוב, אלא עשו מיצר טוב יצר רע, שנאמר וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום (בראשית ו ה). סליק פרשת תורה.