Parashat Noa h

2026-10-15

Les engendrements de Noa'h : des actes qui naissent de l'intérieur

Le verset dit : « *Noa'h était un homme tzadiq, intègre dans ses générations ; Noa'h marchait avec Elokim* » *(Bereshith 6,9)*. Autour de ce verset, une première question est posée par le *Or Ha'Haïm* et par Rashi : que signifie exactement « אֵלֶּה תוֹלְדֹת נֹחַ » (*elleh toldoth Noa'h*) ?

Rashi rappelle que, chez les *tzadiqim*, l'essentiel des *toldoth* n'est pas la descendance biologique, mais les *ma'asim tovim*. Cela ne veut pas simplement dire que les bonnes actions ont plus d'importance que les enfants. L'idée est plus profonde : chez beaucoup de gens, il peut y avoir des actes bons, de la *tzedaqah*, des services rendus, de la consolation, de l'aide, mais tout cela peut rester extérieur, social, fait « du bout des doigts » ou « du bout des lèvres ». Chez un *tzadiq*, les *ma'asim tovim* sont réellement des *toldoth* : ils procèdent de son intériorité comme un enfant procède de ses parents, ou comme un fruit est nourri par l'arbre qui le porte.

Le mot *toldoth* implique donc plus qu'une simple production d'actes. Il implique un prolongement de la personne. Les bonnes actions doivent pouvoir être comprises comme des fruits qui continuent à vivre, à porter d'autres fruits, et à engendrer à leur tour. C'est dans ce sens qu'est racontée l'histoire de cet orphelin devenu *mohel*, à qui quelqu'un avait donné de l'argent sous forme de prêt. Quand il voulut le rembourser, on lui demanda de ne pas rendre à celui qui l'avait aidé, mais de refaire la même chose pour un autre. Ainsi, le premier geste produit des fruits sans fin : celui qui a donné la première impulsion continue de porter des conséquences bien au-delà de l'acte initial.

La conduite du *'hakham* consiste à regarder les conséquences, à voir ce qui n'est pas encore né. L'image du grand joueur d'échecs sert ici de modèle : il ne joue pas un coup pour « voir ce qui va se passer », il ne joue qu'après avoir envisagé ce que ce déplacement entraînera. Les *toldoth* du *tzadiq* sont précisément cela : des actes issus de lui, porteurs de suite, de fécondité et de conséquences assumées.

« *Be-dorotav* » : deux manières d'être *tzadiq*

Le mot « *be-dorotav* » ouvre ensuite la *ma'hloqeth* connue entre Rabbi Yo'hanan et Reish Laqish. Faut-il comprendre que Noa'h était un *tzadiq* seulement relativement à sa génération, ou bien qu'il l'était à plus forte raison et qu'il aurait été encore plus grand dans une autre génération ?

Selon Rabbi Yo'hanan, « *be-dorotav* » est un *gnaï*, une expression péjorative : dans sa génération il était un *tzadiq*, mais dans la génération d'Avraham il n'aurait compté pour rien. Selon Reish Laqish, au contraire, s'il avait vécu dans une génération plus élevée, il aurait grandi davantage. Derrière cette discussion se dessinent deux profils spirituels.

Il y a d'un côté quelqu'un qui fait ce qu'il doit faire : il accomplit les *mitsvoth*, étudie, s'abstient d'*averoth*, sans trop regarder ce qui se passe autour de lui. Il se tient correctement, mais sans être travaillé par une dynamique de croissance. Il est content de ce qu'il est. De l'autre côté, il y a quelqu'un qui cherche toujours à grandir, qui regarde autour de lui pour apprendre, qui voit chez d'autres une hauteur plus grande et s'en sert comme appel à se transformer. Dans cette lecture, si Noa'h avait vécu dans la génération d'Avraham, il aurait pu, selon Reish Laqish, prendre Avraham comme modèle et devenir plus grand.

Cette opposition est reliée au verset adressé à Avraham : « וְהִתְהַלֵּךְ לְפָנַי וֶהְיֵה תָמִים » (*ve-hit'halekh lefanai ve-heyeh tamim*, « marche devant Moi et sois entier »). Noa'h « marche avec *Elokim* » ; Avraham marche « devant » HaShem. Noa'h a besoin d'être accompagné, soutenu. Avraham va de l'avant dans une vérification constante de sa cohérence avec ce que HaShem attend.

Si Noa'h est vraiment un *tzadiq*, comment dire qu'il ne l'aurait plus été dans une autre génération ? Un *tzadiq* reste un *tzadiq* ; les *ma'asim tovim* ne deviennent pas mauvais parce que l'environnement change. La question reste difficile. Il est suggéré que l'enjeu n'est pas tant la quantité objective de bien et de mal que le rapport intérieur à la croissance. On peut faire ce qu'il faut et pourtant porter en soi une limite : l'absence d'élan pour dépasser ce qu'on est déjà. Dans ce sens, le défaut n'est pas que le bien devienne mal, mais qu'il reste fermé sur lui-même.

C'est ce qui apparaît aussi dans le fait que Noa'h n'essaie pas vraiment de changer son monde. Il supporte les moqueries, construit l'arche, tient bon, mais sans parler véritablement aux gens. Peut-être ne pouvaient-ils rien entendre ; malgré tout, le contraste demeure avec Avraham, qui rayonne et agit sur les autres.

Shem, 'Ham et Yafeth : trois prolongements de Noa'h

Le verset qui nomme les fils de Noa'h attire ensuite l'attention : « וַיּוֹלֶד נֹחַ שְׁלֹשָׁה בָנִים, אֶת שֵׁם, אֶת חָם, וְאֶת יָפֶת » (*Vayivaled Noa'h shloshah banim, eth Shem, eth H'am, ve-eth Yafeth*). Pourquoi répéter trois fois *eth* ?

En fait, on est *doresh* ce *eth* Le *eth* n'est pas seulement une marque grammaticale ; il vient inclure, élargir, englober. Cela renvoie à l'enseignement bien connu sur « אֶת ה' אֱלֹקֶיךָ תִּירָא » (*Eth HaShem Elokekha tira*), que Rabbi *'Aqiva* interprète comme incluant aussi les *talmidei 'hakhamim*. Le *eth* ajoute quelque chose à ce qui est nommé.

Dans cette perspective, les trois fils représentent trois manières d'être engendré par Noa'h, trois développements possibles. Shem est du côté de l'orientation juste.'Ham pèse les gains et les pertes, mais choisit l'*averah* parce qu'il préfère la jouissance immédiate au salaire de la *mitsvah*. Yafeth, lui, est attiré par le beau ; il fait les *mitsvoth* parce qu'il y trouve de l'esthétique. Ces trois possibilités sont incluses dans la production de Noa'h.

Le fait que la Torah revienne à la fin en disant encore qu'ils sont « les enfants de Noa'h » prend alors sens : ces trois figures sont si différentes qu'on ne verrait presque pas qu'elles ont une même origine. Et pourtant elles viennent du même homme. Cela vaut aussi pour toute l'humanité, puisque tous les hommes sont descendants de Noa'h à travers l'un de ces trois axes.

La question du « marcher avec *Elokim* » est reprise ici. Tout le monde a besoin de l'aide de HaShem. La Guemara enseigne que le *yétser hara* se renouvelle chaque jour, et que sans l'aide divine on ne pourrait pas le vaincre. Pourquoi donc reprocher à Noa'h d'avoir besoin d'aide ?

La même difficulté apparaît à propos de la *teshouvah*. Dans la *'Amidah*, on demande à HaShem d'aider à faire *teshouvah*. Ce n'est pourtant pas à HaShem de faire ma *teshouvah* à ma place. La réponse est que l'aide divine ne remplace pas l'effort humain ; elle crée la situation dans laquelle cet effort devient possible. L'aide du Ciel, la *siyata dishmaya* n'annule pas le travail de l'homme ; elle lui ouvre un espace praticable.

De la corruption à la violence

L'analyse se déplace alors vers la corruption de la génération du *Maboul*. Le verset dit d'abord : « וַתִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים - la terre s'était corrompue devant HaShem", puis : « וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס - la terre fut remplie de violence". Il y a là une progression décisive.

Au départ, la corruption est « *lifnei ha-Elohim* ». Il s'agit, selon les *'Hazal*, de *'avodah zarah* et de *gilouy 'arayoth*. Ce sont des fautes qui relèvent d'abord du rapport à HaShem, ou de la corruption intime de l'ordre voulu par Lui. Elles ne se manifestent pas encore immédiatement comme une atteinte visible au voisin. Puis cette corruption déborde et devient '*hamas*, violence et vol, c'est-à-dire *ben adam la-'havero, d*e l'homme envers son prochain. Le dérèglement intérieur du rapport à HaShem finit par pourrir tout le tissu des relations humaines.

Cette progression est formulée de manière très forte : si l'on pense qu'il n'y a pas de *Ribono shel 'olam*, de il n'y a plus d'*akhrayouth*, de responsabilité. Tout devient possible. Tant qu'il y a *Shiviti HaShem le-negdi tamid*, la conscience d'être devant HaShem, un certain ordre tient encore. Quand cette conscience disparaît, la décomposition atteint l'ensemble de la terre.

La corruption du monde animal est comprise dans cette ligne. Les animaux eux-mêmes n'ont pas fait de '*hamas* ; ils n'ont pas de responsabilité morale au sens humain. Mais les hommes ont voulu que le monde entier soit corrompu, jusqu'aux lois de la nature

Une autre idée forte apparaît alors : le monde a été créé pour que les hommes puissent y habiter. La terre sèche a été dégagée, puis il a été ordonné à la terre de produire de quoi nourrir l'homme. Si l'humanité se disqualifie complètement, la terre elle-même perd sa raison d'être dans sa forme présente. C'est pourquoi le *Maboul* n'emporte pas seulement des hommes ; il détruit aussi les nourritures, la végétation, tout ce qui était ordonné au maintien de la vie humaine. Noa'h doit prendre des semences dans l'arche pour replanter après le déluge. La disparition de la nourriture est alors comprise comme le signe que la présence humaine elle-même est en train d'être retirée du monde.

Rashi enseigne en ce sens que partout où l'on trouve la corruption des mœurs et l'idolâtrie, vient la destruction du monde, et elle emporte bons et mauvais. Quand ces deux *yétser hara'* dominent l'espace collectif, la *Midat Ha-Din* se déchaîne même sur les *tzadiqim*. La Guemara dit qu'en temps de rigueur, on peut être puni même pour le *bitoul* d'une *mitsvat 'assé* telle que *tzitzith*. Cela ne veut pas dire que les *tzadiqim* perdent leur

part dans le '*Olam Ha-Ba*, mais que vivre dans un monde entièrement envahi par cette corruption n'est plus une vie supportable.

Reste alors une question centrale : si l'idolâtrie et les fautes sexuelles sont si graves, pourquoi le décret n'est-il scellé qu'avec le *gezel*, le *hamas* ? Certes, les 'arayoth sont très graves, mais il y a une gravité singulière du vol. Le *Hafetz H'aïm* demandait à la fin de *Ne'ilah* de restituer immédiatement ce qui n'appartient pas à chacun ; le *gezel* est présent partout, souvent de manière très fine. Rabbi Yisrael Salanter pouvait dire d'un repas non seulement qu'il était *kashèr* au sens alimentaire, mais qu'il fallait encore qu'il soit net du point de vue du *gezel*. La *kashrout* ne suffit pas si l'acquisition elle-même est faussée.

Le *hamas* révèle alors quelque chose de décisif : tant que la corruption reste vécue comme « privée », le monde tient encore d'une certaine manière ; quand elle devient organisation collective des rapports humains, elle remplit la terre et appelle le décret.

L'entrée tardive dans l'arche : la difficulté de croire à la destruction du monde

La fin revient à Noa'h entrant dans la tévah « à cause des eaux du Maboul ». Rashi dit : « *af Noa'h mi-qetané emounah hayah*, *ma'amin ve-eno ma'amin* ». Il croyait, et il ne croyait pas, jusqu'à ce que l'eau le pousse à entrer.

Le problème est immédiatement sensible. Pendant des années, Noa'h construit l'arche sous les moqueries ; comment dire ensuite qu'il manque de *emounah* ? Une première tentative de compréhension consiste à rappeler la règle classique : l'annonce d'un bien par un prophète doit se réaliser, mais l'annonce d'un mal ne doit pas nécessairement se réaliser, car elle vise justement à provoquer la *teshouvah*. On pourrait donc penser que Noa'h attendait jusqu'au dernier moment parce qu'il savait qu'un décret négatif peut être annulé. Peut-être les hommes allaient-ils faire *teshouvah* ; peut-être HaShem changerait-Il d'avis.

Cette lecture atténue beaucoup la critique, mais elle ne correspond pas entièrement à Rashi. Si Rashi parle de *qetané emounah*, petit en emounah, il pointe un manque plus intérieur. Il y a ici comme une impossibilité à croire pleinement à l'énormité de ce qui est annoncé. La destruction du monde entier est une idée presque impensable. On n'arrive pas à se la représenter. Ce n'est pas seulement qu'on espère que cela n'arrivera pas ; on n'arrive pas à donner réalité à une telle parole.

Ainsi se dessine peut-être le dernier trait de Noa'h : il est juste, il agit, il tient bon, mais il reste lié à une certaine limite dans la confiance, dans l'élan, dans la capacité d'entrer entièrement dans ce que la parole de HaShem demande. Il marche avec *Elokim*, mais pas encore devant Lui. C'est sur cette tension que la parashah s'arrête.