

Genèse 1, 1

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

Les maîtres du Moyen-Âge ont longuement discuté du sens du premier verset de la thora. La question principale est de savoir si le premier mot בְּרֵאשִׁית *béréchit* est à l'état construit, ou bien s'il se tient à part, séparé du mot qui le suit.

En hébreu, certains mots changent légèrement de forme lorsqu'ils servent à introduire un complément : on dit alors qu'ils sont à l'état construit. Le mot בְּרֵאשִׁית se termine par la lettre ת (tav), une terminaison fréquente de cet état, qui indique que le mot est normalement appelé à être suivi de ce qu'il introduit, comme dans l'expression « le commencement de... ». C'est pour cette raison grammaticale que de nombreux maîtres ont compris בְּרֵאשִׁית comme une forme construite, et non comme un terme isolé.

L'enjeu est décisif, car le statut grammatical de בְּרֵאשִׁית conditionne directement le sens du verset. Si l'on considère que le mot est à l'état construit, il ne peut se suffire à lui-même : il appelle un complément. La phrase ne signifie alors pas simplement « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », mais plutôt « Au commencement de la création, Dieu créa le ciel et la terre ». Autrement dit, le texte ne décrit pas encore l'origine absolue de tout, mais situe la création du ciel et de la terre à l'intérieur d'un processus déjà nommé « commencement ». En revanche, si l'on lit בְּרֵאשִׁית comme un terme autonome, indépendant, le verset affirme que la première chose créée, le point de départ absolu, fut précisément le ciel et la terre. Le texte autorise grammaticalement ces deux lectures, et chacune engage une compréhension différente de ce que signifie « commencer » dans le récit de la création.

Lorsque l'on observe les signes de cantillation du verset, on remarque que la lecture traditionnelle oriente la segmentation : le mot בְּרֵאשִׁית porte un *tiphha*, accent disjonctif, qui le sépare de ce qui suit. Cela ne suffit pas à trancher, à lui seul, toute la question grammaticale, mais cela suggère que *béréchit* est entendu comme un membre de phrase relativement autonome, avant בָּרָא אֱלֹהִים.

Autrement dit, la cantillation traditionnelle ne rattache pas immédiatement בְּרֵאשִׁית à בָּרָא אֱלֹהִים : le *tiphha* marque une séparation et oriente la lecture vers une première unité avant la suite du verset. Cela ne suffit pas, à lui seul, à trancher toute la question grammaticale (état construit ou non), mais cela suggère que *béréchit* peut être entendu comme un membre de phrase relativement autonome, avant *bara Élokim*, plutôt que comme le début d'une construction du type *béréchit bri'at...* (« au commencement de la création de... »).

Rachi

Rachi remarque dès le premier mot de la Torah une difficulté grammaticale essentielle. Le terme **בְּרֵאשִׁית** (*béréchit*) est, d'après lui, un mot à l'état construit (*smikhout*), c'est-à-dire qu'il appelle un complément, généralement un nom, et non un verbe. En hébreu biblique, lorsqu'un mot est à l'état construit, il introduit toujours un complément nominal. Par exemple, il est écrit : **רֵאשִׁית דְּבָרָיו** — « le commencement de sa parole », ou encore **רֵאשִׁית מְמַלְכֶת יְהוֹיָקִים** — « au commencement du règne de Joachim ». Dans tous ces cas, le mot **רֵאשִׁית** n'est jamais suivi d'un verbe, mais toujours d'un nom qui le complète.

Par conséquent, si l'on considère que **בְּרֵאשִׁית** est à l'état construit, alors, selon la syntaxe hébraïque, ce mot doit être immédiatement suivi d'un complément nominal (un nom ou un groupe nominal) qui complète « au commencement de... ». Or, dans le verset, le mot qui suit est **בָּרָא**, qui est un verbe (« il créa ») et non un nom. Il en résulte une difficulté : on ne peut pas lire naturellement la séquence comme « au commencement de [quelque chose]... », puisque le texte ne fournit pas le nom attendu. Autrement dit, si **בְּרֵאשִׁית** est vraiment construit, on attendrait une tournure du type **בְּרֵאשִׁית בָּרָא** (« au commencement de **la création**... ») ou un équivalent nominal — comme dans les exemples classiques où *béréchit* introduit bien un complément.

Rachi cherche à montrer que le mot **רֵאשִׁית** n'exprime pas, par lui-même, un commencement absolu, mais qu'il fonctionne grammaticalement comme un nom à l'état construit, qui introduit toujours le début de quelque chose de déterminé. Pour établir ce point, il cite plusieurs versets bibliques.

Ainsi, en Jérémie 26,1, on lit **רֵאשִׁית מְמַלְכֶת יְהוֹיָקִים**, que l'on traduit par « au commencement du règne de Joachim ». L'expression ne signifie évidemment pas que le règne de Joachim serait le premier règne de l'histoire, mais qu'il s'agit du début d'une période précise, celle de son propre règne. Autrement dit, **רֵאשִׁית** ne désigne pas un premier instant absolu du temps, **mais le point initial d'un processus** défini, explicitement nommé après lui.

Rachi relève que cette construction est constante : **רֵאשִׁית** est toujours suivi d'un nom qui en précise le contenu — par exemple **רֵאשִׁית מְלָכוֹתָו** (« le commencement de son règne ») ou **רֵאשִׁית דְּבָרָיו** (« le commencement de sa parole »). On n'en trouve aucun exemple où **רֵאשִׁית** serait suivi directement d'un verbe.

Dès lors, la séquence **בְּרֵאשִׁית בָּרָא** pose un problème grammatical : si **בְּרֵאשִׁית** est bien à l'état construit, il devrait introduire un complément nominal, et non un verbe conjugué « il créa ». Rachi en conclut que le verset ne peut pas être compris selon une lecture simple et immédiate, et qu'il exige une relecture syntaxique différente de celle que suggère une traduction littérale.

Pour résoudre cette difficulté, Rachi apporte une preuve décisive à partir du verset d'**Osée 1,2** : **תְּחִלַּת דְּבַר ה' בְּהוֹשֵׁעַ** — « Au commencement de la parole de l'Éternel à

Osée ». Ici aussi, le mot תְּחִלַּת (« commencement de ») est à l'état construit, et il est suivi d'un verbe, דָּבַר (« parla »). Pourtant, la grammaire oblige à comprendre ce verbe comme un nom : תְּחִלַּת דְּבוּרוֹ שֶׁל ה' בְּהוֹשֵׁעַ — « au commencement de la parole de l'Éternel à Osée ». Le verbe דָּבַר devient donc דְּבוּר, « parole ».

C'est exactement le même cas que dans notre verset. בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים doit se comprendre comme בְּרֵאשִׁית בְּרָא, c'est-à-dire : « au commencement de la création par Dieu du ciel et de la terre ». Ainsi, le verbe בְּרָא (« créa ») est lu ici comme un substantif, בְּרִיאָה (« création »).

Rachi conclut donc que le premier verset de la Torah n'est pas une phrase indépendante indiquant un ordre chronologique — « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » — mais une proposition introductive qui prépare ce qui suit : בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְּהוֹ וְבִהוּ — « Au commencement de la création par Dieu du ciel et de la terre, la terre était informe et vide... ».

Selon cette lecture, les deux premiers versets de la Torah ne cherchent pas à raconter l'ordre des étapes de la création, mais à décrire l'état initial du monde, avant son organisation et sa mise en ordre par la parole divine.

Une lecture alternative envisagée puis rejetée par Rachi

Une seconde lecture du premier verset de la Torah — celle que Rachi mentionne et discute — consiste à comprendre בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים comme une phrase complète et chronologique : « Au commencement de tout, Dieu créa le ciel et la terre. »

Cette interprétation suppose qu'un mot a été omis par ellipse, ce qui est fréquent dans le style biblique. Il faudrait alors lire le verset comme s'il était écrit « הַכֹּל » בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים, c'est-à-dire : « Au commencement de tout, Dieu créa le ciel et la terre. » Le mot הַכֹּל, « le tout », serait simplement sous-entendu.

Rachi reconnaît que cette explication a une réelle légitimité grammaticale et philologique. En effet, le texte biblique a souvent l'habitude d'omettre un terme que le lecteur doit restituer selon le contexte. Cette lecture, d'un point de vue linguistique, est donc possible et conforme à la logique de la langue hébraïque. Si l'on ajoute ce mot manquant, la phrase devient syntaxiquement correcte et peut être comprise comme une affirmation d'ordre chronologique : au tout premier moment, Dieu créa le ciel et la terre.

Il est important de souligner que, même dans cette lecture, Rachi ne remet nullement en cause le fait que בְּרֵאשִׁית soit à l'état construit. Il ne propose pas une nouvelle analyse grammaticale, mais maintient la même structure, en postulant seulement l'absence d'un complément nominal implicite. Autrement dit, la différence entre les deux lectures ne porte pas sur la forme de בְּרֵאשִׁית, mais uniquement sur la présence ou non d'une ellipse.

Rachi lui-même rejette cette seconde explication. Si l'on admet qu'il y a une ellipse dans le verset — comme s'il était écrit בְּרֵאשִׁית « הַכֹּל » בְּרָא אֱלֹהִים, « Au

commencement de tout, Dieu créa le ciel et la terre » revient à lire le verset selon un ordre chronologique : le ciel et la terre seraient alors présentés comme la première réalité créée, avant tout le reste. Autrement dit, ce verset ne serait pas seulement une formule d'ouverture, mais l'énoncé du premier acte de la création ; la suite du chapitre viendrait ensuite dérouler les étapes suivantes à partir de ce point initial.

Or, Rachi montre que cette compréhension n'est pas tenable. En effet, dès le deuxième verset, il est écrit : **וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֵף עַל פְּנֵי הַמַּיִם** — « et le souffle de Dieu planait au-dessus des eaux ». Cela signifie qu'au moment même où la terre est décrite comme informe et vide (*tohu va-bohu*), il existait déjà **de l'eau**. Or, le texte ne mentionne nulle part la création de l'eau. Si l'on suit la lecture chronologique, il faudrait admettre que l'eau existait avant la création de la terre, ce qui contredirait le sens apparent du premier verset.

De plus, même si l'on considère que les cieux furent créés en premier, Rachi souligne une autre difficulté : les cieux eux-mêmes, selon la tradition rabbinique, sont formés d'un mélange de **feu et d'eau**. Il aurait donc fallu que ces deux éléments existent déjà avant la création du ciel. Comment alors pourrait-on dire que « le ciel et la terre » furent créés en premier, si leurs éléments constitutifs — le feu et l'eau — ne sont apparus qu'ensuite ?

De ces arguments, Rachi conclut qu'il est impossible de lire le verset selon un ordre chronologique des créations. Le but du texte n'est pas de nous enseigner **la succession des étapes de la création**, mais de nous présenter **l'état du monde** au moment où Dieu commença à créer : une terre informe, des eaux primordiales, un souffle divin planant à la surface — bref, le chaos initial que la Parole divine viendra organiser.

Dans cette perspective, les deux premiers versets ne décrivent pas encore des actes créateurs au sens strict, mais posent le cadre initial de la création. Le véritable commencement de la création active, marquée par la parole divine performative, n'intervient qu'au verset 3, avec l'énoncé « Que la lumière soit ». Les versets 1 et 2 fonctionnent ainsi comme une introduction nécessaire au moment où la création commence effectivement à se structurer par la parole de Dieu.

Ibn Ezra

בראשית חכמינו אמרו שהבי"ת נוסף כבי"ת בראשונה (בראשית י"ג ד'), כי נמצא "ראשונה יסעו" (במדבר ב' ט') ואילו היה טעמו כן, היה הבי"ת נקמץ בקמץ גדול

Traduction :

« Au sujet du mot *Béréchit*, nos Sages ont enseigné que la lettre beth serait ici une particule ajoutée, comme dans l'expression *ba-rishonah* ("au premier [moment]") en Genèse 13,4. En effet, on trouve également dans l'Écriture l'expression *rishonah yissa'u* ("les premiers se mettront en marche") dans Nombres 2,9. Mais si tel était véritablement le sens du verset — c'est-à-dire si *béréchit* signifiait simplement au début à la manière de *ba-rishonah* — alors la lettre beth devrait être vocalisée avec

un qamets gadol (*bā-reshit*), comme c'est la règle lorsque la préposition בְּ reçoit l'article ».

Analyse du commentaire d'Ibn Ezra

Ibn Ezra rapporte que certains Sages ont compris le mot בְּרֵאשִׁית comme une simple expression adverbiale signifiant « au début », à la manière de בְּרֵאשִׁוֹנָה en Genèse 13,4 ou de רֵאשִׁוֹנָה יָסֵעוּ en Nombres 2,9, où le terme désigne un moment initial, pris de façon absolue, sans dépendance syntaxique. Selon cette lecture, le verset ouvrirait donc par une indication temporelle générale : « au commencement, Dieu créa... ».

Ibn Ezra rejette cependant cette interprétation, non pas pour des raisons philosophiques ou théologiques, mais sur la base d'un argument strictement grammatical, fondé sur la vocalisation même du mot. En hébreu biblique, la préposition בְּ (« dans / au ») ne se vocalise pas de manière indifférente : sa voyelle dépend de la forme grammaticale du nom auquel elle est attachée. Lorsqu'elle précède un nom défini, notamment un nom qui comporte implicitement l'article défini, elle prend généralement un qamets long, et se prononce בֵּ- (ba-). Cette vocalisation marque alors un état absolu défini, comparable à « le » en français.

Si donc בְּרֵאשִׁית signifiait réellement « au début » au sens absolu — comme בְּרֵאשִׁוֹנָה — on s'attendrait grammaticalement à lire בֵּרֵאשִׁית (ba-réshit), avec un qamets sous la préposition, indiquant que le mot est pris comme un nom défini autonome : le commencement. Or ce n'est précisément pas le cas. Le texte conserve une voyelle réduite, un sheva (בְּ-, bé-), qui signale l'absence d'article et, par conséquent, l'absence de définition.

Ce détail vocalique n'est pas anodin. En hébreu, un nom qui ne peut recevoir l'article et qui reste vocalisé sans qamets après la préposition est typiquement un nom à l'état construit (smikhout). Un tel nom n'est jamais autosuffisant : il appelle nécessairement un complément, explicite ou implicite. Dès lors, בְּרֵאשִׁית ne peut pas signifier « au début » de manière autonome, mais doit être compris comme « au commencement de... », même si le complément n'est pas immédiatement formulé.

Ainsi, pour Ibn Ezra, la vocalisation elle-même — l'absence du qamets, donc l'absence de l'article — constitue une preuve grammaticale décisive : le mot בְּרֵאשִׁית n'introduit pas un moment absolu, mais une relation, une dépendance syntaxique. Le verset ne pose donc pas une indication temporelle générale, mais ouvre une construction qui demande à être complétée, conformément à la logique rigoureuse de l'état construit en hébreu biblique.

Ramban

Nahmanide adopte, quant à lui, la lecture chronologique du premier verset de la Torah. Selon lui, le texte signifie bien : « **Au commencement, Dieu créa le ciel et la**

terre », c'est-à-dire qu'il y a eu un instant initial, un véritable point de départ absolu, où tout fut créé d'un seul geste divin. Le verset ne sert pas d'introduction au récit, mais affirme un acte créateur total, à partir du néant.

Cependant, Nahmanide reconnaît la difficulté soulevée par Rachi : si le texte décrit un ordre chronologique, comment comprendre que l'eau soit déjà mentionnée dans le verset suivant — « וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל פְּנֵי הַמַּיִם », « le souffle de Dieu planait au-dessus des eaux » — alors que sa création [de l'eau] n'a pas été évoquée ? Pour résoudre cette apparente contradiction, Nahmanide explique que lorsque la Torah dit : « **Dieu créa le ciel et la terre** », ces mots ne désignent pas encore le monde dans son état achevé, mais **la création simultanée de toutes les réalités premières**. Le « ciel » et la « terre » sont les deux pôles de toute existence : le spirituel et le matériel. Ensemble, ils contiennent déjà, de manière indifférenciée, tout ce que le monde comportera ensuite — la lumière, le feu, l'eau, la matière, l'énergie et les formes futures.

Autrement dit, à cet instant initial, Dieu crée **le tout**, mais dans un état encore informe et indéterminé. Tout est déjà là, mais sans contours précis, sans ordre, sans distinction. Ce que la Torah nomme « ciel et terre » désigne en réalité **l'ensemble des éléments primordiaux** qui, plus tard, se déploieront et se structureront en un univers ordonné. La création évoquée au premier verset n'est donc pas celle d'un monde organisé, mais celle de la **matière première** de toute chose — une substance unique, sans forme, mais porteuse de toutes les formes possibles.

Nahmanide reprend ici, en la reliant à la tradition juive, une idée déjà formulée par les philosophes grecs : celle de la *hylé*, la matière originelle. Il s'agit d'une substance fondamentale, encore sans forme, mais contenant en puissance tout ce qui existera. De cette matière première, Dieu ne crée plus ensuite *ex nihilo* : Il façonne, ordonne, structure et donne forme. Le premier acte divin est donc la création de cette *matière-mère*, de ce substrat universel, à partir duquel découlera toute la réalité physique et spirituelle.

Nahmanide souligne que le langage de la Torah peut paraître trompeur, car elle parle déjà de « ciel » et de « terre » comme s'ils existaient sous leur forme finale. Mais c'est une façon naturelle pour le texte biblique de nommer les choses selon leur destination : il appelle déjà « ciel » et « terre » ce qui n'est encore qu'un potentiel de ciel et de terre.

Ainsi, la lecture de Nahmanide permet de préserver la lecture chronologique du verset sans tomber dans la contradiction signalée par Rachi. Le premier acte de la création est bien un commencement absolu, mais il englobe la **création simultanée de tout**, dans un état encore homogène et indifférencié. Ce n'est qu'ensuite, au fil des jours de la création, que Dieu fera passer le monde de la potentialité à l'actualisation, du chaos à l'ordre, du *tohu* au *bohu*, de la matière première à la forme accomplie.

Rachi lui-même laisse transparaître cette idée lorsqu'il remarque que la conjonction « *èt* » — וְאֵת, dans « אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ » — inclut tout ce que contiennent le ciel et la

terre. Ce « *èt* » suggère que, dès le premier instant, le monde entier dans son ensemble a été créé, même si sa mise en forme et son développement ne sont apparus que progressivement. Naḥmanide reprend cette intuition et en tire une conclusion métaphysique : le premier verset de la Torah décrit non pas une succession d'événements, mais **l'acte total de création**, celui où tout naît à la fois — le ciel, la terre, la matière et l'esprit — sous la forme d'une potentialité unique que Dieu fera ensuite émerger, ordonner et diversifier.

Rabbi Saadia Gaon

Rabbi Saadia Gaon dans son Tafsir traduit le verset en judéo-arabe : אֲרֶץ מֵא כִּלְק אֱלֹהִים. אֶלְפִמְאֵא וְאֶלְאֶרֶץ (Phonétique : *'awwala mā ḥalaqa 'Allāhu, as-samāwāti wa-l- 'arḍa*) avec traduction française : « La première (chose) que Dieu a créée, les cieux et la terre ».

Lorsque Rav Saadia Gaon traduit « la première chose que Dieu a créée », il opère un déplacement herméneutique décisif par rapport aux grandes lectures médiévales classiques de l'ouverture de la Torah. Ce déplacement ne porte pas seulement sur la grammaire du mot béréchit, mais sur la manière même de penser le commencement : non pas comme une dépendance syntaxique, ni comme un point métaphysique absolu, mais comme l'introduction d'un ordre de création.

Contrairement à Rachi, R. Saadia ne lit pas béréchit comme un terme à l'état construit signifiant « au commencement de... ». Chez Rachi, cette lecture grammaticale a une conséquence structurelle majeure : le verset 1 ne constitue pas une affirmation autonome, mais une clause préparatoire dont le sens ne s'achève qu'au verset 3, lorsque Dieu dit « Que la lumière soit ». Le commencement n'est alors pas un fait, mais un cadre descriptif, destiné à présenter l'état chaotique du monde avant l'irruption de la parole créatrice. Saadia refuse cette dépendance syntaxique : pour lui, le verset 1 énonce déjà un contenu positif, celui de la première création effective.

Mais la divergence avec Naḥmanide est encore plus significative. Naḥmanide lit béréchit comme désignant un commencement absolu, non seulement de la création, mais du temps lui-même. Le verset 1 devient alors une affirmation métaphysique fondamentale : Dieu crée ex nihilo un point initial à partir duquel le temps et l'être commencent simultanément. Cette lecture, profondément philosophique, assume implicitement la question vertigineuse qu'elle engendre : si le temps commence, alors la notion même de « avant » perd toute pertinence, car il n'y a littéralement rien avant ce commencement.

R. Saadia, en revanche, refuse précisément d'entrer dans cette problématique. En traduisant « la première chose que Dieu a créée », il ne pose pas un point zéro du temps, mais un ordre d'antériorité ontologique. Le texte ne répond pas à la question « quand le temps commence », mais à une question plus sobre : qu'est-ce que Dieu crée en premier ? Le commencement n'est pas conçu comme un absolu métaphysique, mais comme le premier terme d'une série. C'est pourquoi R. Saadia peut éviter la

question redoutable : « qu'y avait-il avant ? » — question qui naît précisément lorsqu'on absolutise le commencement.

Ainsi, là où Rachi pense le commencement en termes de dépendance grammaticale, et où Nahmanide le pense en termes de fondation métaphysique du temps, R. Saadia le pense en termes d'ordre rationnel de la création. Les cieux et la terre ne sont ni un simple décor préparatoire, ni l'instant originaire du temps, mais les premières réalités produites par Dieu dans un processus ordonné. Le verset ne dit pas ce qu'est le commencement en soi ; il dit ce que Dieu commence par créer.

Targoum Onqelos

בְּקִדְמֵיּוֹן בְּרָא יְיָ יְתִשְׁמִיּוֹ וְיֵת אֶרְעָא

Onqelos traduit בְּרָאִישׁוֹיָא par בְּקִדְמֵיּוֹן (békadmin), forme qui relève explicitement du lashon rabim, du pluriel. Ce choix n'est pas purement formel. Il ne s'agit pas simplement d'indiquer une antériorité vague, mais de marquer une antériorité amplifiée, étendue, que le singulier ne permettrait pas d'exprimer avec la même force.

Pour appuyer cette lecture, le Marpé Lashon¹ amène la référence suivante : I Samuel 9, 9. Le terme hébreu employé là bas est *léfanîm* (« autrefois »), traduit par le Targum Yonatan par בְּקִדְמֵיּוֹן. Ce parallèle montre que cette forme sert à exprimer une antériorité vaste et non ponctuelle, indépendamment du contexte de la création.

Cette lecture confirme que cette forme plurielle sert précisément à exprimer ce que l'on peut appeler une *kadmout meroubba* : une antériorité vaste, profonde, presque immémoriale. Le pluriel ne désigne pas ici une pluralité d'objets ou de moments distincts, mais fonctionne comme un pluriel d'intensité, destiné à renforcer l'idée même d'antériorité — « dans les anciens, anciens temps ».

C'est précisément pour cette raison que [Targum Onqelos](#) n'emploie pas בְּקִדְמִיתָא (békadmīta). Cette forme singulière renvoie à une antériorité plus limitée, située à l'intérieur d'un processus ordonné et mesurable. Békadmīta désigne une priorité relative, repérable par rapport à une série d'événements numérotés : premier, second, troisième. C'est le type d'antériorité que l'on trouve dans des expressions comme בְּרָאִישׁוֹנָה ou וְיִסְעוּ רָאִישׁוֹנָה, où l'on dit que tel événement a eu lieu « en premier » par rapport à d'autres — tout en laissant entendre qu'il y a déjà eu auparavant d'autres déplacements, d'autres commencements, d'autres séries.

En traduisant בְּרָאִישׁוֹיָא par בְּקִדְמֵיּוֹן, Onqelos refuse donc une antériorité simplement relative, comptable et inscrite dans un enchaînement chronologique. Il choisit une langue qui suggère au contraire une antériorité massive, non pas le premier terme d'une suite, mais une profondeur du passé que le singulier ne peut contenir. Le pluriel devient ainsi un instrument sémantique permettant d'exprimer non pas le

¹ C'est un commentaire sur le Targoum Onqelos de Yéhia Qorah, 1840-1880, Yémen.

commencement comme point mesurable, mais une profondeur d'« avant », intensifiée et indéfinie.

On remarque que, par sa traduction particulièrement judicieuse בְּקַדְמִין (békadmin), [Targum Onqelos](#) évite un problème conceptuel majeur que soulève immédiatement l'idée de « commencement ». En effet, parler d'un commencement comme d'un point précis, mesurable, situé sur une ligne du temps, conduit presque inévitablement à une question dérangement : qu'y avait-il avant ce point ? Autrement dit, dès que l'on pense le commencement comme un instant datable, on introduit malgré soi une logique chronologique qui appelle un « avant », puis un « avant de l'avant », et ainsi de suite.

La traduction békadmin permet précisément d'échapper à ce piège. Elle ne désigne pas un point inaugural unique, comparable à la première seconde d'une chronologie, mais une profondeur d'antériorité. Le pluriel joue ici un rôle essentiel : il ne sert pas à compter plusieurs commencements, mais à suggérer une immensité temporelle, une épaisseur du passé qui se déploie sans être ramenée à un instant isolable. Pour le lecteur, cela produit un effet très clair : la création n'est pas présentée comme un événement ponctuel que l'on pourrait situer sur une ligne espace-temps, mais comme quelque chose qui s'enracine dans un « avant » massif, indéterminé.

Autrement dit, Onqelos adapte son langage au référentiel du lecteur humain. Lorsqu'on parle de création, le lecteur est spontanément tenté d'imaginer un début chronologique, comparable aux débuts qu'il connaît dans l'expérience ordinaire : le début d'un voyage, d'un récit, d'une action. Or Onqelos ne nourrit pas cette représentation. Par békadmin, il oriente l'imagination non pas vers un point de départ, mais vers une antériorité immense, qui dépasse toute mesure et toute chronologie humaine.

Ce choix linguistique a une conséquence théorique importante : il neutralise la question du « avant le commencement ». Puisqu'il n'y a pas de point initial clairement posé, il n'y a pas lieu de se demander ce qui le précède. Le texte ne pousse pas le lecteur à se représenter une ligne du temps avec un zéro originel, mais à concevoir la création comme surgissant d'une profondeur qui échappe aux catégories ordinaires du temps mesuré.

Ainsi, par une simple décision de traduction — le choix d'un pluriel plutôt que d'un singulier — Onqelos propose une véritable pédagogie du commencement. Il ne cherche pas à résoudre philosophiquement le problème de l'origine du temps ; il l'évite en amont, en refusant de le poser dans les termes mêmes qui le rendent insoluble. La création est dite à partir d'une antériorité profonde, non à partir d'un point, et c'est précisément ce déplacement linguistique qui protège le lecteur de questions métaphysiques prématurées ou mal formulées.

On peut ainsi conclure que ce déplacement opéré par [Targum Onqelos](#) permet de recentrer entièrement la lecture du verset sur son idée fondamentale. Le texte ne cherche pas d'abord à nous enseigner quand le monde commence, ni à nous faire

réfléchir sur un point inaugural du temps. Ce qu'il met en lumière, avant toute autre chose, c'est le fait même de la création : Dieu a créé le monde.

En évitant de formuler la création comme un « commencement » ponctuel, Onqelos détourne l'attention des questions temporelles problématiques — celles qui surgissent immédiatement dès que l'on parle d'un point initial sur une ligne du temps : qu'y avait-il avant ?, comment penser un avant du temps ? Ces questions, bien que légitimes sur le plan philosophique, ne sont pas celles que le verset cherche à poser.

Le déplacement est donc décisif : l'enjeu n'est pas la temporalité, mais l'ontologie. Ce que le verset affirme, selon cette lecture, c'est que le monde n'est pas éternel. Il n'existe pas de toute éternité par nécessité ou par nature ; il est le résultat d'un acte créateur. Dire que Dieu « créa », c'est affirmer une dépendance radicale de l'être du monde à l'égard de Dieu, indépendamment de toute spéculation sur le début du temps.

En mettant l'accent sur la création plutôt que sur le commencement, Onqelos permet ainsi au lecteur de saisir l'essentiel du message biblique sans s'enfermer dans des paradoxes temporels. Le texte ne nous invite pas à mesurer le temps, mais à reconnaître que le monde est créé — et que c'est précisément cette non-éternité du monde qui constitue l'affirmation centrale du verset.

Maïmonide (Guide des égarés partie 2 chapitre 30)

Sache qu'il y a une différence entre le *premier* et le *principe*. C'est que le *principe* existe, ou *dans* la chose à laquelle il sert de principe, ou (simultanément) *avec* elle, quoiqu'il ne la précède pas temporellement; on dit, par exemple, que le cœur est le principe de l'animal, et que l'élément est le *principe* de ce dont il est élément. On applique aussi quelquefois à cette idée le mot *premier*. D'autres fois cependant *premier* se dit de ce qui est seulement antérieur dans le temps, sans que cet antérieur soit la cause de ce qui lui est postérieur; on dit, par exemple, «le *premier* qui ait habité cette maison était un tel, et après lui c'était tel autre,» sans que l'un puisse être appelé le *principe* de l'autre. Le mot qui, dans notre langue (hébraïque), indique la *priorité*, est TE'HILLA (תהלה); par exemple: *Première* (תהלה) *allocution de l'Éternel à Hosée* (Hos., I, 2). **Celui qui désigne le *principe* est RÉSCHÎTH (ראשית)**; car il est dérivé de RÔSCH (ראש), la *tête*, qui est le *principe*(commencement) de l'animal, par sa position. Or, le monde n'a pas été créé dans un commencement temporel, comme nous l'avons exposé, le temps étant (lui-même) du nombre des choses créées; c'est pourquoi on a dit BE-RÉSCHÎTH (בראשית, Gen., I, 1), où la particule BE (ב) a le sens de *dans*. **La véritable traduction de ce verset est donc celle-ci: Dans le principe Dieu créa le haut et le bas (de l'univers); c'est là la seule explication qui s'accorde avec la nouveauté (du monde) »².**

Dans ce passage du [Guide des égarés](#), Maïmonide introduit une distinction décisive entre deux notions souvent confondues : le commencement et le principe. Le premier

² Traduction française Salomon Munk, éd. Maisonneuve et la rose

peut désigner une simple antériorité temporelle : ce qui vient avant dans la succession des événements, sans pour autant être la cause de ce qui suit. Ainsi, dire que quelqu'un fut le premier habitant d'une maison n'implique aucune relation causale avec ceux qui l'habitèrent ensuite. En revanche, le principe désigne ce qui fonde une chose, ce qui lui donne sa structure ou sa possibilité d'être, même lorsque ce principe ne lui est pas antérieur dans le temps. Le cœur est principe de l'animal, non parce qu'il apparaît avant lui chronologiquement, mais parce qu'il en est le centre vital et fonctionnel.

Cette distinction est essentielle pour comprendre le sens du mot רֵאשִׁית (réshît) dans le verset inaugural de la Torah. En hébreu, explique Maïmonide, la langue distingue précisément entre תְּהִלָּה (tehillā), qui exprime une priorité temporelle, et רֵאשִׁית, qui renvoie à un principe fondateur. רֵאשִׁית dérive de רֵאשׁ (rôsh), la tête : non pas ce qui vient d'abord dans le temps, mais ce qui occupe une position structurante, ce par quoi un ensemble tient et s'organise.

Dès lors, lire בְּרֵאשִׁית comme « au commencement du temps » est, selon Maïmonide, une erreur conceptuelle. Le monde n'a pas été créé dans le temps, puisque le temps lui-même fait partie de l'ordre des choses créées. Il est donc incohérent de parler d'un « instant zéro » antérieur au temps. C'est pourquoi la particule בְּ (be-), que Maïmonide comprend dans son sens fort de « dans », est décisive : dans le principe, et non au commencement. Le verset signifie alors : dans un principe fondateur, Dieu créa le haut et le bas, c'est-à-dire l'ensemble structuré de la réalité.

Cette lecture permet à Maïmonide d'éviter frontalement la problématique du commencement du temps, avec toutes les apories qu'elle entraîne, pour déplacer la réflexion vers un plan ontologique : la création n'est pas pensée comme un événement situé à un point mesurable de la ligne temporelle, mais comme une dépendance radicale de l'être du monde à l'égard de Dieu. Ce que le texte affirme, ce n'est pas quand le monde a commencé, mais de quoi il dépend pour être.

Il est important de souligner que, dans ce cadre, parler de « principe » n'implique pas encore une affirmation explicite de la création ex nihilo. On peut parfaitement concevoir, dans cette lecture, que la création s'inscrive dans un cadre temporel déjà donné, sans que le texte n'ait pour objectif de trancher la question de l'origine absolue de l'être. C'est précisément la position adoptée par [Rabbi Saadia Gaon](#) dans sa traduction et son commentaire : la création s'y déploie dans un temps établi, sans que la Torah ne se présente comme un traité métaphysique sur l'émergence du temps lui-même.

Ainsi, le débat sur la création ex nihilo — central dans l'histoire de la philosophie médiévale — dépasse le cadre strict de cette lecture de Béréchit. Ce que Maïmonide cherche ici à montrer, ce n'est pas comment quelque chose surgit du néant, mais que le monde n'est pas éternel au sens philosophique : il est fondé, dépendant, et intelligible seulement à partir d'un principe qui n'est pas temporel, mais ontologique.

En ce sens, *béréchit* ne parle pas d'un commencement mesurable, mais d'une condition de possibilité de l'être du monde.

Conclusion

Ce parcours montre quelque chose de très simple, et en même temps vertigineux : **tout part d'un seul mot.**

Le mot **בְּרֵאשִׁית** ne “décore” pas la phrase ; il en commande l'architecture. Selon qu'on le comprend comme **état construit** (“au commencement de...”) ou comme un terme **autonome** (“au commencement”), c'est toute la manière de raconter la création qui change.

À partir de là, le texte se met à se **diffractionner** en plusieurs scénarios possibles — non pas parce que les commentateurs ajoutent arbitrairement, mais parce que le mot lui-même ouvre plusieurs chemins. Chez **Rachi**, le verset 1 devient une **proposition introductive** : on n'est pas dans une chronologie des actes créateurs ; le texte présente un état initial (tohu, bohu, eaux), et l'acte créateur pleinement “structurant” apparaît avec la parole du verset 3, « Que la lumière soit ». Chez **Ibn Ezra**, la discussion est encore plus serrée : la vocalisation et le statut grammatical empêchent de faire de *béréchit* un simple adverbe “au début”, et obligent à penser une construction qui appelle un complément.

À l'inverse, **Nahmanide** lit le verset comme une **affirmation inaugurale** : il y a un commencement réel, et “ciel et terre” désignent l'acte premier qui contient, sous une forme encore indifférenciée, tout ce qui sera ensuite organisé. C'est ici que peut apparaître, selon la manière dont on le présente, une question plus ambitieuse : le verset décrit-il seulement **le premier acte** du récit, ou touche-t-il aussi à la manière même dont on pense un **commencement absolu**, avec ce que cela implique pour le temps et l'ordre du monde ?

De son côté, **R. Saadia** déplace l'attention : au lieu de reconstruire la syntaxe, il fait entendre une lecture en termes d'**ordre**— “la première chose que Dieu a créée”. Le texte devient alors une entrée dans une série : qu'est-ce qui vient en premier, et comment s'organise la suite ? **Onqelos**, lui, ne tranche pas la question en termes de “point initial” : par **בְּקֵדְמִיָּן**, il fait entendre une antériorité profonde, comme si le verset refusait d'emblée la représentation d'un début comme instant mesurable.

Ainsi, le lecteur découvre une chose essentielle : **il n'y a pas seulement “une” histoire de la création**, mais une pluralité de récits possibles, produits par une pluralité de lectures — grammaticales, vocaliques, traductives, conceptuelles — à partir d'un seul mot. Et c'est précisément cela qui fait la force de l'étude : en restant au plus près du texte, on voit comment un détail minuscule peut engendrer une véritable **symphonie de voix**, où chaque commentaire réorganise la scène de la création et redessine ce que signifie “commencer”.