



Sevara

L'étude qui raisonne

Paracha Berechit

Genèse 1:1 – 6:8 · 5 divrei Torah

AU SOMMAIRE

- 1** Elohim créa au commencement
 - 2** Image, forme et coiffure
 - 3** Maïmonide et la faute d'Adam
 - 4** Pourquoi la Torah commence-t-elle par des récits et non par une mitsva ? Apprendre des valeurs de la Bible aujourd'hui
 - 5** Mitsvot d'action et mitsvot de résultat : étude sur la mitsva de procréation
-

Éclairages sur la paracha de la semaine et sur les fêtes

En langage simple et clair

Avant de commencer

L'objectif : que chacun puisse lire et comprendre facilement – même celui qui n'est pas habitué à la langue du beit hamidrach.

« En bref »

Chaque dvar Torah s'ouvre par un court encadré qui résume l'idée centrale en une ou deux phrases.

Des notions expliquées

Des termes comme « 'heftsa et gavra », « kal va'homer » ou « zeman guerama » sont expliqués en mots simples, là où ils apparaissent.

Des phrases courtes

Une idée par phrase. Des listes, des tableaux et des encadrés comparatifs – quand ils aident à comprendre.

L'ordre du calendrier

Les divrei Torah suivent l'ordre des parachiot et des fêtes. Les notes figurent en bas de page.

Table des matières

Paracha Berechit

1. Elohim créa au commencement
2. Image, forme et coiffure
3. Maïmonide et la faute d'Adam
4. Pourquoi la Torah commence-t-elle par des récits et non par une mitsva ? Apprendre des valeurs de la Bible aujourd'hui
5. Mitsvot d'action et mitsvot de résultat : étude sur la mitsva de procréation

Elohim créa au commencement

En bref : Selon la tradition, soixante-dix sages ont traduit la Torah en grec. Toutes les traductions étaient identiques. Par exemple, ils ont tous traduit « Elohim créa au commencement » au lieu de « Au commencement Elohim créa ». Pourquoi, et qu'est-ce que cela nous apprend sur le mot « Elohim » ?

Selon la tradition (Meguila 9a), soixante-dix (ou soixante-douze) sages ont traduit la Torah en grec à Alexandrie, vers 270 avant l'ère commune, à la demande du roi Ptolémée II. Ils ont travaillé en parallèle, chacun de son côté, mais quand on a comparé les traductions, toutes étaient identiques. Par exemple, au lieu de traduire « Berechit bara Elohim » (« Au commencement Dieu créa »), tous ont écrit « Elohim bara berechit » (« Dieu créa au commencement »). Rachi explique sur place : pour que les non-Juifs ne pensent pas que « Berechit » est le nom d'un être primordial qui aurait créé « Elohim », ce qui impliquerait deux dieux.

Cette explication soulève deux difficultés. Qui a jamais entendu parler d'un dieu nommé « Berechit » ? De plus, la grammaire grecque, comme celle des autres langues indo-européennes, diffère de l'hébreu ; la crainte des sages d'une lecture erronée n'était donc pas pertinente : la structure de la langue ne permet pas de confondre l'auteur de l'action (Dieu) et le moment de l'action (au commencement).

Les Tossafot (s.v. Elohim) proposent une autre explication : les Grecs estimaient qu'il faut d'abord nommer le Créateur, et ils auraient donc pu prendre « Berechit » pour le Créateur. La racine du problème : en hébreu biblique, le verbe (« créa ») précède le sujet (« Elohim ») – comme si l'on disait « À l'école est allé Dan » au lieu de « Dan est allé à l'école ».

Un autre angle : le problème est dans le mot « Elohim »

On peut aussi dire que le problème n'était pas le mot « Berechit » mais le mot « Elohim » lui-même – un mot au pluriel. Ibn Ezra explique qu'il s'agit d'un pluriel de respect, comme le « nous » royal dans les langues européennes. Maïmonide va dans le même sens et explique que c'est pour cela qu'on s'adresse à Dieu au pluriel (adnout au pluriel, et non « adoni », « mon seigneur »).

Dans le Talmud de Jérusalem (Berakhot ch. 9), Rabbi Simlaï répond aux hérétiques qui objectaient à partir du pluriel : le verset dit « bara » (« il créa », au singulier) et non « bar'ou » (« ils créèrent », au pluriel), d'où il ressort qu'il s'agit d'un seul Dieu. Mais cette preuve ne fonctionne qu'en hébreu : dans les langues européennes, il n'y a pas de différence entre « créa » au singulier et au pluriel (en

anglais, par exemple, « created » sert aux deux). On peut supposer que c'est précisément pour cela que le mot « Elohim » a été déplacé en tête du verset en grec – pour souligner qu'il s'agit d'un « pluriel de majesté » et non d'un vrai pluriel.

Peut-être qu'ici « Elohim » n'est pas du tout le nom d'un dieu

Fait intéressant : plusieurs commentateurs (Midrach Rabba 27, 4 ; Ramban sur Genèse 6, 6) ont estimé que le mot « Elohim » (du moins à certains endroits de notre paracha) n'est pas le nom de Dieu Lui-même, mais désigne un ange à qui Dieu a confié la conduite du monde. Cette idée facilite plusieurs versets difficiles – par exemple « Et l'Éternel regretta d'avoir fait l'homme... et Il s'affligea en Son cœur » : ce n'est pas Dieu Lui-même qui fut déçu, mais l'ange chargé de la gestion.¹

Quoi qu'il en soit, même après le travail de traduction, il reste de quoi s'interroger sur le sens du verset « Au commencement Dieu créa ».

2

Image, forme et coiffure

En bref : Selon Maïmonide, le mot « image » (tsélem) appliqué à l'homme ne décrit pas une forme physique mais une finalité abstraite – l'intellect. Et qu'est-ce au juste que le « bâtiment » que Dieu a construit à partir de la côte d'Adam ? Une discussion surprenante sur le tressage des cheveux le chabbat.

Les versets « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » et « Dieu créa l'homme à Son image » pourraient laisser entendre que Dieu a une forme humaine. Maïmonide, au début du Guide des égarés, s'élève contre une telle conception, répandue au Moyen Âge.

La distinction de Maïmonide

Selon lui, certains mots ne décrivent qu'une structure physique (comme to'ar, « figure », ou tavnit, « forme »), et ne conviennent donc pas à Dieu. En revanche, tsélem (« image ») et demout (« ressemblance ») sont des mots abstraits. L'arrière-plan philosophique : au Moyen Âge, on considérerait couramment que toute chose a une « finalité » – une bonne horloge est celle qui donne

¹Ces commentateurs rappellent une erreur que j'ai constatée chez plusieurs Rabbis de 'Habad : le Rachab (le cinquième Rabbi) estimait que Dieu peut non seulement créer un dieu égal à Lui, mais qu'Il l'a effectivement fait. Ainsi écrit-il sur le verset « et il l'appela El, Dieu d'Israël » : Dieu a appelé Jacob « El » – et il écarte l'auteur du Sefer Halkkarim comme quelqu'un qui « n'a pas été précis dans ses propos ». Le septième Rabbi a ajouté que même la capacité de se revêtir d'un corps n'est pas refusée à Dieu, en vertu de Sa toute-puissance (Likoutei Si'hot vol. 15, note 3). Prodige des prodiges : les fondements du christianisme – l'association (chitouf) et l'incarnation – trouvent place chez les Rabbis de 'Habad, au nom de l'idée que Dieu n'est pas soumis aux contradictions logiques. Or une contradiction physique va à l'encontre des lois de la nature que Dieu a créées (et Il peut donc s'en écarter par un miracle), tandis qu'une contradiction logique contredit la définition même des concepts dans tout monde possible. Dieu est « soumis » à la logique parce qu'une contradiction logique n'est pas une « chose » réalisable, mais un non-sens et des mots vides – et cela ne limite donc en rien Sa toute-puissance.

l'heure juste, une bonne voiture est celle qui roule bien. La finalité de l'homme, dans cette optique, est la connaissance – l'intellect. Voilà l'« image » de l'homme : non sa forme physique, mais son intellect, et c'est en cela qu'il a un point commun avec Dieu.

Mais il y a, parmi les Cheva Berakhot (les sept bénédictions du mariage), une bénédiction qui semble contredire cela : « ... qui a créé l'homme à Son image, à l'image de la ressemblance de Sa forme (tavnit)... » – or tavnit est un mot physique selon Maïmonide ! Le Semag rapporte au nom de Rav Saadia Gaon qu'il faut lire « et à l'image de la ressemblance de sa forme », avec un vav de liaison : Dieu a créé l'homme à Son image, puis a créé la femme selon la forme physique de l'homme. Mais Rav Saadia Gaon est le seul décisionnaire à avoir ajouté ce vav – tous les autres, y compris Maïmonide lui-même, transcrivent la bénédiction sans lui. D'autres commentateurs proposent que « sa forme » ne vise que le lien entre le corps et l'âme, et non un quelconque attribut de Dieu.

Le salon de la mariée au jardin d'Éden

La Michna (Chabbat 94b) interdit le maquillage et les soins des cheveux le chabbat : tresser les cheveux, farder les yeux au khôl et arranger la chevelure. Tous s'accordent sur l'interdiction – la controverse ne porte que sur sa gravité : les Sages l'interdisent d'ordre rabbinique, Rabbi Éliézer rend passible au titre de la Torah. La Guemara cherche à quelle catégorie de travail cela se rattache : farder les yeux – au titre de « teindre » ; tresser et arranger – au titre de « construire ». La Guemara s'étonne : est-ce là vraiment « une manière de construire » ? Elle répond par l'exégèse de Rabbi Chimon ben Menassia sur « Et l'Éternel Dieu bâtit la côte » – Dieu a tressé les cheveux d'Ève avant de l'amener à Adam, car « bâtisseuse » (bannaït) est un nom donné à celle qui tresse les cheveux.

Quel tressage compte comme « construction » ?

Il s'agit peut-être des coiffures romaines de l'époque – des structures hautes et complexes, visibles sur les statues de femmes romaines de haut rang. Selon une étude, les Romaines allaient jusqu'à coudre leurs cheveux avec du fil et une aiguille pour obtenir une structure stable. Cela explique aussi pourquoi il n'y a pas ici de problème de « construction qui n'est pas faite pour durer ».



Y a-t-il « construction » dans le corps humain ?

On discute si l'interdit de « construire » s'applique à ce qui n'est pas fixé au sol, comme les ustensiles. Mais même selon l'opinion qui reconnaît une construction dans les ustensiles, l'Avnei Nezer démontre qu'il n'y a pas de construction dans le corps humain : Maïmonide (Lois du Chabbat 10, 17) tranche que celui qui perce un abcès est passible au titre de « frapper du marteau » (l'achèvement d'un ouvrage), et non de « construire ». D'où la difficulté : comment Maïmonide a-t-il pu trancher que celle qui tresse est passible précisément au titre de construire ?

Sa réponse : une petite réparation du corps, comme l'ouverture d'un abcès, n'est pas une « construction ». Mais la création de la femme à partir de la côte – la production d'un « ustensile » complet à partir de rien – est bel et bien une construction.

Une difficulté sur cette réponse

L'Avnei Nezer suppose que la « construction » du verset est la création de la femme elle-même. Or dans Berakhot (61a), Rav et Chmouel sont en désaccord sur la nature de la « côte » : selon une opinion, c'était un « visage » (l'homme fut créé avec deux visages, mâle et femelle ensemble, et la femme fut séparée de lui). Selon l'autre opinion, c'était une « queue » (la femme fut bâtie à partir d'un morceau de chair supplémentaire). La Guemara remarque : selon l'opinion de la « queue », « Il bâtit » convient à la création elle-même. Mais selon l'opinion du « visage » – que signifie « Il bâtit » ? C'est exactement à cela que répond l'exégèse de Rabbi Chimon ben Menassia : non pas la création de la femme, mais le tressage de ses cheveux.

Il en ressort que la « construction » du verset n'est pas du tout la création de la femme, mais sa parure avant qu'elle soit amenée à Adam – autrement dit, le premier salon de la mariée a ouvert au jardin d'Éden, et Dieu Lui-même y a servi de coiffeur.

3

Maïmonide et la faute d'Adam

En bref : Selon Maïmonide, la finalité de l'homme est l'intellect. D'où une question : s'il en est ainsi, qu'y avait-il de mal dans la faute de l'arbre de la connaissance, qui a apporté la connaissance à l'homme ? Et qu'a réellement acquis Adam en fautant ?

Nous avons vu comment Maïmonide comprend le mot « image » : la finalité de l'homme est l'intellect. Cette conception mêle, selon nos notions actuelles, le « bon » et le « juste ». Quand nous disons qu'une horloge est « bonne », nous voulons dire qu'elle remplit bien sa fonction. Mais quand nous disons qu'un homme est « bon » parce qu'il ne vole pas et aide son prochain, nous voulons dire tout autre chose. Maïmonide, lui, estime que l'homme bon est celui qui a atteint sa finalité – l'intellect.

La question

« Un homme savant m'a posé, il y a bien des années, une étonnante difficulté... Du sens simple de l'Écriture, il ressort que l'intention première était que l'homme soit comme les autres animaux, sans intellect ni pensée... et lorsqu'il s'est rebellé, sa rébellion lui a nécessairement procuré la plus grande perfection de l'homme... Et il est étonnant que sa punition pour sa rébellion soit qu'on lui ait donné une perfection qu'il n'avait pas, à savoir l'intellect. »

Autrement dit : la conception naïve voit Adam avant la faute comme une sorte d'« idiot heureux » au jardin d'Éden ; après la faute, il est puni par un dur labeur – mais gagne l'intellect en échange. Quelle punition est-ce là ?

La réponse de Maïmonide

Maïmonide répond : ce qu'Adam a acquis de l'arbre de la connaissance n'est pas l'intellect (les « intelligibles », mouskalot) mais un autre type de savoir – des notions esthétiques et sociales (les « opinions communément admises », mefoursamot), ce que nous appellerions aujourd'hui la « culture » : la mode, les bonnes manières, le goût. Ce sont des conventions sociales sans rapport avec la « vérité », et il n'y a donc guère de sens à en discuter. L'intellect lui-même, en revanche, est toujours bon – la faute ne peut donc pas vraiment avoir « payé ».

1. La culture est-elle un fardeau ? Selon Maïmonide – oui : le temps et les ressources investis dans les vêtements, la nourriture, la poésie et le théâtre auraient pu être investis dans le développement de l'intellect.
2. N'y a-t-il vraiment que deux catégories – l'intellect et la culture ? Aujourd'hui, nous ajouterions presque instinctivement une troisième : la morale. Nous voyons l'ordre moral comme quelque chose qui ne découle pas de l'intellect (mais qui est une sorte d'axiome), et pourtant nous ne sommes pas prêts à dire qu'il n'y a pas de sens à en discuter.

Quel était l'état moral d'Adam avant la faute ? Aurait-il pu frapper Ève sans le moindre remords ? C'est une question ouverte, mais il semble que Maïmonide cherche à rattacher les bonnes qualités à l'intellect : la finalité de l'homme accompli inclut aussi ce que nous appelons aujourd'hui la « morale », mais le mobile est tout autre. L'homme « éthique » s'intéresse à autrui, tandis que l'« homme accompli » de Maïmonide s'intéresse à son propre développement – sauf que, en passant, cela le conduit à faire le bien.

De même, le « bon » soldat aux yeux de nombreux commandants n'est pas toujours le patriote idéal, mais l'aventurier robuste qui cherche à faire ses preuves. Les deux types peuvent sembler identiques de l'extérieur, mais le mobile est radicalement différent.

4

Pourquoi la Torah commence-t-elle par des récits et non par une mitsva ? Apprendre des valeurs de la Bible aujourd'hui

En bref : Autrefois, la Bible a enseigné au monde des valeurs fondamentales et la morale. Aujourd'hui, cela se trouve déjà dans notre conscience ; dans les récits bibliques, nous trouvons donc surtout ce que nous croyions déjà.

La question de Rabbi Its'hak

Rachi ouvre son commentaire de la Torah par les paroles de Rabbi Its'hak : « La Torah n'aurait dû commencer qu'à "Ce mois-ci sera pour vous" (Exode 12, 2), qui est la première mitsva ordonnée à Israël. Pourquoi donc a-t-elle commencé par Berechit ? »

L'important ici n'est pas la réponse, mais le présupposé de la question. Rabbi Its'hak suppose que la Torah est essentiellement un livre de commandements et d'instructions. Dès lors, toute partie sans mitsva demande une justification. Et ce n'est pas rien : tout le livre de la Genèse et un quart du livre de l'Exode.

« Le Livre du Juste »

La tradition appelle le livre de la Genèse « le Livre du Juste » (Sefer HaYachar), et non « le Livre de la Loi » ou « le Livre des Commandements ». La raison : les patriarches et les matriarches étaient des gens droits. La manière dont ils ont vécu et pris leurs décisions est un modèle à imiter.

La thèse

Il semble qu'autrefois la Bible a changé le monde. Elle a enseigné à une humanité cruelle ce qu'est la morale élémentaire.

Aujourd'hui, cette mission est accomplie. Les valeurs morales ont pénétré profondément la conscience humaine. Aussi, quand nous lisons la Bible, nous n'y apprenons pas une morale nouvelle. Nous y trouvons la confirmation de ce que nous croyions déjà.

Deux choses qui se produisent quand on lit la Bible aujourd'hui

1. **Un message familier.** Si quelqu'un trouve un message comme « il faut être humble », ce n'est pas l'apprentissage de quelque chose de nouveau. C'est seulement un renforcement de ce que sa conscience lui dit déjà.
2. **Un message qui semble immoral.** La personne ne dira pas « je me suis trompée moralement ». Elle réinterprétera le verset : comme une décision provisoire (hora'at cha'a – une loi énoncée seulement pour ce moment-là), comme une parabole, ou par une lecture forcée, jusqu'à ce qu'il s'accorde avec son sens moral. Comme le veut la règle talmudique « mieux vaut forcer la formulation que forcer le raisonnement » : mieux vaut interpréter les mots de façon un peu forcée que d'accepter une idée que la raison rejette.

La conclusion : dans les parties non halakhiques, nous interprétons la Bible à la lumière de notre conscience, et non l'inverse. La source de la morale aujourd'hui est la conscience, non le texte. Il en va de même pour les faits : dans le récit de la création, la Torah n'est pas venue nous enseigner la physique ou la géologie, et les Richonim ont déjà enseigné que le récit de la création n'est pas entièrement littéral. Le texte est, tout au plus, une source d'inspiration.

Mitsvot d'action et mitsvot de résultat : étude sur la mitsva de procréation

En bref : La mitsva « croissez et multipliez » exige un fils et une fille bien réels – ce qui ressemble à une « mitsva de résultat ». Mais le résultat n'est pas entre les mains de l'homme ; seule l'action l'est. Quelle définition est la bonne, et quelle est la différence halakhique entre les deux ?

Un Juif a l'obligation de mettre au monde deux enfants – un fils et une fille. À première vue, c'est une « mitsva de résultat » caractérisée : la Torah s'intéresse à la continuité, non aux actions qui y mènent. Seulement, le résultat n'est pas entre les mains de l'homme mais entre celles du Ciel – tout ce qui dépend de lui, c'est l'action. Il se peut donc que la halakha définisse la mitsva comme une « mitsva d'action », bien que ce qu'elle veut vraiment soit l'état de fait lui-même.

Preuves que c'est une mitsva de résultat

- La halakha exige qu'une personne ait un fils et une fille, et que ceux-ci aient eux-mêmes un fils et une fille – l'accomplissement se mesure à un état de fait existant, non à l'exécution d'une action.
- Celui dont les enfants sont nés puis morts n'a pas accompli la mitsva, bien qu'il ait exécuté l'action.
- Selon plusieurs Richonim, celui qui engendre un mamzer (enfant né d'une union interdite) accomplit la mitsva, et il n'y a pas là de problème de « mitsva accomplie par une transgression » (l'accomplissement d'une mitsva au moyen d'une faute) – car la transgression et la mitsva ne se produisent pas au même instant.²
- Un non-Juif qui a engendré des enfants puis s'est converti s'est acquitté de l'obligation de procréer – ce qui est requis, c'est qu'il ait effectivement des descendants, même nés au moment où il en était dispensé.³ C'est pourquoi le premier fils né après la conversion n'est pas considéré comme aîné pour la double part d'héritage (Yevamot 62a).

Une preuve que c'est une mitsva d'action

Un esclave appartenant à deux maîtres – dont l'un a affranchi sa part et l'autre non – est à moitié esclave et à moitié libre. Il ne peut épouser ni une Juive (car il est encore à moitié esclave) ni une servante (car il est déjà à moitié libre) ; le tribunal contraint donc le second maître à l'affranchir entièrement. Les Tossafot (Baba Batra 13a) demandent : pourquoi faut-il contraindre ? La mitsva de procréation devrait repousser l'interdit (« un commandement positif repousse un interdit »). Ils répondent qu'un commandement positif ne repousse un interdit que lorsque les deux se produisent

²Les Richonim sont partagés sur la question de savoir si la règle « mitsva accomplie par une transgression » s'applique d'après la Torah ou seulement d'ordre rabbinique.

³Certains estiment toutefois que les non-Juifs aussi sont tenus à la procréation.

exactement au même instant ; or ici, l'interdit intervient au début de l'acte (ha'ara'a), tandis que la mitsva ne s'accomplit qu'à sa fin (guemar bi'a).

D'où il ressort : ce qui incombe à l'homme, c'est l'acte conjugal lui-même, tandis que le résultat (la naissance) n'est pas entièrement sous son contrôle – bien que la finalité de la mitsva soit précisément le résultat.

Conséquences

- Une femme qui conçoit à partir d'une eau de bain contenant de la semence, sans aucune relation ni aucun acte de la part du père. Différence pratique pour la mitsva de procréation : il y a un résultat (un fils ou une fille), mais aucune action de la part du père. Plusieurs décisionnaires (Beit Chmouel, Even HaEzer 1, 28 ; Beit Chmouel ibid., § 10) ont écrit qu'il a accompli la mitsva.
- Une autre question s'en trouve aiguïlée : les mitsvot exigent-elles une intention ? Selon l'opinion qu'elles l'exigent – faut-il l'intention précisément au moment de la relation, ou suffit-il d'une intention au moment de la naissance (la mitsva elle-même) ? Il semble que, de l'avis de tous, les mitsvot de résultat n'exigent pas d'intention.
- Cuire et semer le chabbat : l'interdit porte-t-il sur le résultat (la cuisson effective, l'enracinement effectif) ou sur l'acte lui-même (poser sur le feu, mettre en terre) ? Différence pratique : celui qui a posé une marmite avant le chabbat et dont le plat a cuit pendant le chabbat lui-même. De même, celui qui a semé le chabbat et a retiré la graine de la terre un jour de semaine, avant qu'elle ne prenne racine. S'avère-t-il rétroactivement qu'il est exempt ?
- La circoncision – revenir sur des lambeaux de peau (petits restes de peau à l'endroit de la circoncision) qui n'invalident pas : selon le Tour (Yoré Déa 264), on n'y revient pas le chabbat mais bien en semaine ; selon Maïmonide, on n'y revient jamais. Cela dépend de la question de savoir si la mitsva est « circoncire » (l'action, qui s'achève avec sa fin) ou « être circoncis » (l'état, que l'on peut continuer à parfaire).
- La tsedaka : est-ce une mitsva d'action (le don, qui améliore les qualités du donateur) ou une mitsva de résultat (l'amélioration de la situation du pauvre) ? Le Talmud lui-même semble se contredire sur ce point, et les propos de Maïmonide suggèrent une résolution : dans l'interdit (« tu n'endurciras pas ton cœur », commandement 192), l'accent est mis sur le donateur, pour qu'il n'acquière pas un trait d'avarice ; dans le commandement positif (« tu donneras », commandement 232), l'accent est mis uniquement sur l'amélioration de la situation du pauvre.

Une troisième possibilité : il n'y a aucune mitsva de résultat

Rav Tsvi Pessa'h Frank propose de distinguer entre l'accomplissement de la mitsva et l'obtention d'une dispense : celui qui engendre un mamzer, ou qui a engendré quand il était non-Juif, n'a pas accompli la mitsva – mais il en est déjà dispensé, car le résultat recherché a été effectivement obtenu. Dans cette optique, il n'y a en pratique aucune « mitsva de résultat » : il y a tout au plus des « mitsvot

d'action exigeant l'obtention d'un résultat » – et quand le résultat est obtenu sans l'action, il n'y a pas d'accomplissement, mais il y a dispense.

La raison de la mitsva face à sa définition

Maïmonide (Sefer HaMitsvot, deuxième principe) tranche qu'on n'interprète pas d'après les raisons, même quand la Torah elle-même les révèle. Explication possible : lorsqu'il s'agit de mitsvot d'action, ce qui détermine les détails de la loi, c'est l'action – non le résultat. Aussi, même quand on connaît la raison (= le résultat souhaité), elle ne peut pas déterminer les détails de la halakha. Pourquoi ? Parfois parce que le résultat ne dépend pas du tout de l'homme (comme la naissance d'enfants), parfois pour d'autres considérations.

Attention : cet argument est presque trop fort

Il y a un problème : on peut avancer le même argument pour presque toute mitsva, et alors il ne dit plus rien. On peut toujours prétendre que « la raison n'a fait qu'expliquer pourquoi on a choisi cette action, mais en pratique seule l'action est déterminante » – même quand cela n'a aucun vrai fondement. L'argument s'affaiblit (et devient précisément pour cela plus convaincant) dans le cas où le résultat lui-même dépend entièrement de l'homme, comme la construction d'un garde-fou : là, l'action (la construction) et le résultat (empêcher une chute) sont en fait la même chose – et c'est donc justement là qu'il est difficile de soutenir une différence entre la raison et la définition.