

La survie d'Isaac au non-sacrifice ou la responsabilité du rescapé

Leçon biblique du Nouveau colloque des intellectuels juifs de langue française¹,

13 décembre 2016, Rivon Krygier

C'est, je l'avoue, de manière faussement ingénue et lénifiante, que j'ai emprunté, dans mon intitulé, l'expression de « non-sacrifice » pour revisiter l'épisode bien connu de la ligature d'Isaac. Ce terme de « non-sacrifice », dont la négativité couvre le déni, désamorce la tension, comme si l'on nous disait : « Dieu a demandé à Abraham de sacrifier son fils. C'était pour de faux. On a eu chaud ; mais tout est rentré dans l'ordre. Circulez ! » Car c'est bien ainsi, trop souvent, que ce texte déroutant est « lissé », dégagé de toute aspérité... Et – lâchons le mot – de son « insoutenable cruauté ». Il mérite pourtant que l'on se plonge dans les profondeurs vertigineuses de ses entrelacs et que l'on tente d'en extraire les implications latentes, car, comme je vais tenter de le démontrer, contre toute attente, tout en intégrant la dimension sacrificielle, il constitue un sommet dans l'éthique de la responsabilité.

Commençons par relire attentivement ce texte concis mais dense :

(א) וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי : (ב) וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אַהֲבָת אֶת יְצַחֲק וְלֶךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הֵהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ : (ג) וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ וְאֶת יְצַחֲק בְּנֵוֹ וַיִּבְקַע עֵצִי עֹלָה וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים : (ד) בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרְחוֹק : (ה) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֵל נַעֲרָיו שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמֹר וְאֲנִי וְהַנֶּעֱרָר גִּלְכָה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֲלֵיכֶם : (ו) וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת עֵצִי הָעֹלָה וַיִּשֶׂם עַל יְצַחֲק בְּנֵוֹ וַיִּקַּח בְּנֵוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיִּלְכְּוּ שְׁנֵיהֶם יְחִידוֹ : (ז) וַיֹּאמֶר יְצַחֲק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי בְּנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאֵינִי הִשָּׂה לְעֹלָה : (ח) וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאָה לוֹ הִשָּׂה לְעֹלָה בְּנִי וַיִּלְכְּוּ שְׁנֵיהֶם יְחִידוֹ : (ט) וַיִּבְאוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבְנוּ שָׁם אַבְרָהָם אֶת הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹךְ אֶת הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת יְצַחֲק בְּנֵוֹ וַיִּשֶׂם אִתּוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֵצִים : (י) וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת יָדוֹ וַיִּקַּח אֶת הַמִּזְבֵּחַ לְשַׁחַט אֶת בְּנֵוֹ : (יא) וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלְאָךְ יְקֹנֶק מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי : (יב) וַיֹּאמֶר אֵל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱרָר וְאֶל תַּעֲשֵׂה לוֹ מְאוּמָה כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ מִמֶּנִּי : (יג) וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה אֵיל אַחֲרָיו בְּסֹבֵב בְּקִרְבֵּנוֹ וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנֵוֹ : (יד) וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְקֹנֶק יִרְאָה אֲשֶׁר יֹאמֶר הַיּוֹם בְּהַר יְקֹנֶק יִרְאָה : (טו) וַיִּקְרָא מִלְאָךְ יְקֹנֶק אֶל אַבְרָהָם שְׁנֵית מִן הַשָּׁמַיִם : (טז) וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁבַּעְתִּי נָא יְקֹנֶק כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ : (יז) כִּי בָרַךְ אַבְרָהָם וְהִרְבָּה אַרְבָּה אֶת זְרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכָחוּל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם וַיִּרְשׁ זְרַעְךָ אֶת שְׁעַר אֲבִיבּוֹ : (יח) וְהִתְבָּרְכוּ בְּזְרַעְךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ עַקֵּב אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקוֹלִי : (יט) וַיִּשָּׂב אַבְרָהָם אֶל נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיִּלְכְּוּ יְחִידוֹ אֶל בְּאֵר שֶׁבַע וַיִּשָּׂב אַבְרָהָם בְּבֵאֵר שֶׁבַע :

¹ Il arriva, après ces événements/paroles, que Dieu éprouva Abraham, et lui dit : « Abraham ! » Il répondit : « Me voici. » ² Et (Dieu) dit : « Prends, Je te prie, ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va (« pour toi ») au pays de Moria, et là élève-le en holocauste, sur une des montagnes que Je t'indiquerai. » ³ Et Abraham se leva de bon matin, sangla son âne et emmena avec lui deux de ses jeunes gens, ainsi qu'Isaac, son fils. Il fendit le bois pour l'holocauste, se leva et s'en alla vers le lieu que Dieu lui indiqua. ⁴ Le troisième jour, Abraham leva les yeux et aperçut le lieu au loin. ⁵ Abraham dit à ses jeunes gens : « Restez ici, vous, avec l'âne, tandis que moi et le jeune homme irons jusque-là. Nous nous y prosternerons et reviendrons vers vous. » ⁶ Abraham prit le bois pour l'holocauste, le plaça sur Isaac, son fils, tandis qu'il prit dans la main le feu et le couteau, et ils marchèrent tous deux ensemble. ⁷ Isaac s'adressa à Abraham, son père, et lui dit : « Mon père ! » Il lui répondit : « Me voici, mon fils. » Il (Isaac) lui dit : « Voici le feu et le bois, mais où donc est l'agneau pour l'holocauste ? » ⁸ Abraham répondit : « Mon fils, Dieu verra pour l'agneau de l'holocauste. » Et ils marchèrent tous deux ensemble. ⁹ Ils arrivèrent au lieu que Dieu lui indiqua. Abraham bâtit là l'autel, arrangea le bois, ligatura Isaac, son fils, et le plaça sur l'autel, au-dessus du bois. ¹⁰ Abraham étendit son bras et saisit le couteau pour égorger son fils. ¹¹ C'est alors qu'un ange de l'Éternel l'appela des cieus, disant : « Abraham ! Abraham ! » Et il répondit : « Me voici. » ¹² Il reprit : « N'étends pas ton bras sur l'enfant, ne lui fais rien ; car à présent Je sais que tu crains Dieu et que tu ne m'as pas refusé (d'offrir) ton fils, ton unique. » ¹³ Abraham leva les yeux, et vit, et voici, il y avait derrière

¹ Paru dans : dans : *Survivre*, Nouveaux Colloques des intellectuels juifs, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas et Perrine Simon-Nahum, 2019, Hermann, Paris, 2019, p. 25-49.

(lui) un bélier dont les cornes étaient empêtrées dans un buisson. Abraham s'y rendit, prit le bélier, et l'offrit en holocauste à la place de son fils. ¹⁴ Abraham appela le nom de ce lieu-là : *L'Éternel verra (pourvoira)*, comme on le dit encore aujourd'hui : En la montagne de *L'Éternel il y sera (pour)vu*. ¹⁵ L'ange de l'Éternel, depuis les cieux, interpella Abraham, une seconde fois ¹⁶ et lui dit : « Je M'en fais le serment, dit l'Éternel, parce que tu as accompli cette chose-là, que tu n'as pas refusé (d'offrir) ton fils, ton unique, ¹⁷ Je te bénirai et multiplierai abondamment ta progéniture comme les étoiles des cieux et comme le sable au bord de la mer, et ta postérité prendra possession de la porte de ses ennemis. ¹⁸ Toutes les nations de la terre se béniront/seront bénies en ta postérité, parce que tu as écouté Ma voix. » ¹⁹ Abraham retourna vers ses jeunes gens ; ils se levèrent et s'en allèrent ensemble à Beer-Chéva. Abraham s'installa à Beer-Chéva (*Genèse 22,1-19*).

L'épisode dit, en hébreu, de la ligature d'Isaac (*âkédât Yitshak*) constitue indéniablement le point d'orgue dans le long parcours « initiatique » du patriarche Abraham. Mais s'il est devenu l'un des récits les plus édifiants de toute la littérature biblique, c'est notamment parce qu'il a été très tôt perçu comme l'expression la plus sublime de la foi monothéiste. « Sublime » ? Abraham mérite-t-il le titre de « chevalier de la foi », comme le surnomme Kierkegaard commentant cet épisode, ébahi par la grandeur de son abnégation et par sa piété transcendant toute éthique ?² Alors que Dieu lui demande d'aller sacrifier son fils sur la montagne, Abraham ira jusqu'au bout. Seul l'appel d'un ange depuis les cieux empêche que sa main munie du couteau « dévorant »³ ne s'abatte lourdement sur la gorge de son fils, Isaac, pour en faire jaillir le sang. Mais quel est le sens de cette requête *impensable* ? Impensable tant elle paraît aberrante : immorale (car Isaac est innocent) et inhumaine (car il s'agit de son propre fils). Et quel est aussi le sens édifiant de cette obéissance déroutante, tant elle semble exalter la soumission aveugle et la disponibilité inconditionnelle à donner la mort pour la gloire de Dieu ? On l'aura compris, cet épisode emblématique est plus que jamais d'une actualité brûlante. Il pose le problème d'une religiosité qui se donne pour modèle suprême de la foi un comportement qui selon toutes les apparences se déleste de tout sens rationnel et moral et requiert la soumission pure et simple, sans concessions. Est-ce donc cela la leçon ? « Crainte et tremblements » s'emparent de nous, nous saisissent à la gorge...

Examinons l'une et l'autre tentative de lever le scandale. Commençons avec la thèse – celle de certains biblistes et exégètes modernes tel Samuel David Luzzato⁴ (mais non celle de la littérature exégétique antique et médiévale) et qui a été vulgarisée à l'envi – selon laquelle la finalité de ce récit est de signer la fin de tout sacrifice humain. Rassurante, cette thèse ne résiste pourtant pas un seul instant à l'examen. Elle confine même à l'absurde. Certes, on le sait, le sacrifice d'Isaac n'a pas eu lieu. Il y a bien eu, au final, transfert sur un bélier, et cette procédure de substitution, dite de « satisfaction viciaire », est même une première dans la Bible. Ce n'est pas rien. Mais la bravoure d'Abraham réside dans le fait d'avoir obtempéré *sans rechigner*, ce qui lui vaut d'avoir été encensé et récompensé, comme le dit explicitement le texte biblique : « Je M'en fais le serment, dit l'Éternel, parce que tu as accompli cette chose-là, que tu n'as pas refusé (d'offrir) ton fils, ton unique, Je te bénirai, et Je multiplierai abondamment ta progéniture, etc. » (*Gn 22,16-17*). Curieuse manière pour le narrateur de manifester sa sainte horreur du sang innocent offert à Dieu ! N'eut-il pas été plus raisonnable et convaincant que soit énoncée la chose sous forme de principe catégorique, de précepte « apodictique », du genre : « Jamais de sacrifice humain tu ne feras » en

² « L'histoire d'Abraham comporte cette suspension téléologique du moral » (p. 86) ; « Il agit en vertu de l'absurde » (p. 87) ; « L'amour envers Dieu peut amener le chevalier de la foi à donner à son amour envers le prochain l'expression contraire de ce qui au point de vue moral est le devoir » (*Crainte et tremblement*, Paris, Aubier, 1984, p. 111).

³ C'est ainsi que la lame est dénommée dans ce passage : « *maakhèlèt* ».

⁴ Samuel David Luzzato (Chadal), Italie, 1800-1865, *Commentaire sur la Tora, Gn 22,1*. Même analyse chez le bibliste Yaâkov Chalom Licht, *Encyclopédie Biblique* (en hébreu), Bialik Institute, Jérusalem, Tome 6, pp. 336-337.

conclusion du récit ?⁵ Ce précepte apparaîtra mais bien plus tard dans la Tora, qualifiant le sacrifice humain de « détestable abomination »⁶. Or rien de tel dans notre épisode en conclusion de l'épreuve, ni dans les commentaires rabbiniques, mais tout le contraire. C'est la détermination infaillible d'Abraham qui prend valeur exemplaire. C'est elle que revendique, sans complexe, la liturgie de la fête de Roch ha-chana, instaurée par les rabbins d'époque talmudique :

Souviens-Toi, Éternel notre Dieu, de l'alliance, de la gratitude, du serment que Tu as prononcé à l'endroit d'Abraham notre père sur le mont Moria. *Vois comme il n'hésita pas à ligaturer son fils Isaac sur l'autel, allant jusqu'à contenir la tendresse de son amour paternel (ve-khavach rahamav) pour obéir à Ta volonté d'un cœur entier !* C'est pourquoi nous T'implorons pour que Ta miséricorde conquière (*yikhbechou rahamekha*) Ta colère et que, de par Ta bonté si grande, Tu consentes à détourner Ton courroux de Ton peuple, de Ta cité, de Ton héritage (Moussaf, *Zikhronot*, de Roch ha-chana)⁷.

Une seconde tentative de lever la difficulté – hypothèse souvent évoquée, bien que je ne l'aie trouvée énoncée explicitement chez aucun exégète traditionnel ancien mais seulement chez un maître tardif (voir *infra*) – consiste à soutenir qu'en réalité Abraham *savait* d'avance l'issue heureuse de ce périple. Sans quoi, se dit-on, il ne se serait jamais prêté à la requête divine sans protester avec véhémence. Somme toute, le lecteur averti se souvient que dans un épisode précédent, celui de Sodome et Gomorrhe, quand Dieu révèle à Abraham Son intention de détruire ces villes perverses, le patriarche se lance alors dans un improbable marchandage avec Dieu pour tenter d'en conjurer la dévastation. Le contraste entre le plaidoyer d'Abraham devant le cataclysme annoncé et son silence assourdissant devant le Moria est sidérant et force à dresser un constat évident : Abraham n'est pas aussi obstinément servile qu'on eut pu le penser à partir de la lecture isolée de l'épisode de la ligature. Qui plus est, Abraham ne prie pas Dieu au sens de la simple imploration de grâce, mais il argumente et fonde sa requête sur le sens de la justice ! : « Loin de Toi (Dieu) de faire pareille chose, de faire mourir le juste avec le pervers, en sorte que le juste soit traité comme le pécheur. Loin de toi ! Est-ce que le juge de toute la terre ne rendrait pas justice ? » (*Gn* 18,25). Ce passage est des plus audacieux, à la limite de l'irrévérencieux. Mais le plus saisissant sans doute est le fait que Dieu se prête au marchandage, autrement dit qu'Il en accepte les termes et en honore la *légitimité*. Dieu ne veut pas décider du sort des hommes de manière arbitraire, despotique. Même si nous, humains, ne le comprenons pas ou peinons souvent à en attester, la justice fait loi pour le Dieu biblique. « Juge de toute la terre », Il Se fait un devoir de la respecter et Il S'en fait même le garant. Et c'est d'ailleurs Dieu Lui-même qui, juste avant la négociation sur le sort des villes, révèle le sens sous-jacent de l'élection d'Abraham, qui n'est autre que l'exigence de justice : « Si Je l'ai distingué, c'est pour qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de l'Éternel *en accomplissant la justice et le droit* » (*Gn* 18,19). Dès lors – en ont conclu certains – Abraham *savait* que la demande divine d'immoler son fils était incongrue et inapplicable. Pour lui, l'affaire était entendue, l'issue courue d'avance, ce qui expliquerait son silence « religieux ». Un midrach, rapporté par Rachi (1040-1105, Troyes), a pu alimenter cette thèse, car il subodore qu'Abraham eut la vision prophétique que son fils réchapperait à l'immolation. Le verset dit en substance :

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו שְׁבוּ לָכֶם פֶּה עִם הַחֲמוֹר וְאֲנִי וְהַנֶּעַר נִלְכָּה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם :

⁵ Il est notable que le narrateur ne tire aucune conclusion ou leçon juridique de l'épisode, en imposant un signe ou un interdit. Or, dans les récits de la *Genèse* quand le narrateur veut légiférer pour l'avenir à l'occasion d'un épisode, il ne s'en prive pas : ainsi en va-t-il de l'interdit de consommer le nerf sciatique après le combat de Jacob avec l'ange (*Gn* 32,33), de l'alliance établie avec Noé et du signe de l'arc-en-ciel, à la suite du déluge (*Gn* 9,1-17), ou de la circoncision, à la suite de l'alliance contractée avec Abraham (*Gn* 17,1-14).

⁶ Cf. *Deutéronome* 12,31. Et par suite : *Jérémie* 19,5 ; *Ézéchiel* 16,37 ; 20,31, *Psaumes* 106,37-38.

⁷ On remarquera le curieux glissement de sens, en inversion : la demande est que la miséricorde divine prenne le dessus, car Abraham a été capable que la sienne prenne le dessous... Même construction dans le Midrach ancien : *Genèse Rabba* 56:10.

Abraham dit à ses jeunes gens : Restez ici, vous, avec l'âne, tandis que moi et le jeune homme irons jusque-là. Nous nous y prosternerons et nous reviendrons vers vous (*Gn 22,5*).

Une simple lecture donne à penser qu'Abraham, en disant aux jeunes gens qui les accompagnaient qu'ils ne tarderaient pas à revenir, lui et son fils, visait surtout à rassurer. Mais Rachi commente :

”ונשובה” - נתנבא שישובו שניהם.

« et nous reviendrons » (*Gn 22,5*) : (Abraham) a prophétisé qu'ils reviendraient tous les deux (du périple) (*ad loc.*).

Si l'on se fie à l'une des versions midrachiques⁸ au fondement de ce commentaire, Abraham aurait « annoncé » par ces termes (ou « sa bouche » lui aurait annoncé par voix prophétique) qu'il (et son fils) reviendrait en paix. D'où l'idée avancée qu'Abraham savait... Toutefois, comme on pourrait le montrer aisément⁹, cette lecture est erronée. L'exégèse en question ne prétend aucunement affirmer qu'Abraham « connaissait » à l'avance l'issue heureuse de ce périple. C'est pourtant bien ainsi que l'entend le Rebbe (hassid) Élimélekh Weisblum de Lizhensk (Pologne, 1717-1787) :

En vérité, Abraham et Isaac *savaient* que Dieu n'avait pas pour intention qu'Isaac soit égorgé. Abraham qui incarne la vertu d'amour s'était mis en route avec la conviction que tous deux reviendraient, comme il est dit : « Nous nous y prosternerons et nous reviendrons vers vous ». Néanmoins, tous deux étaient partis dans un esprit de soumission totale, *comme s'il* s'agissait réellement d'immoler Isaac (*Noâm Elimèlèkh, Gn 22,7*).

L'ambiguïté de l'assertion saute aux yeux. Si Abraham et Isaac « savaient » (l'issue heureuse), que vaut la « soumission totale » à un ordre qui n'est qu'un « comme si » ? Tout au plus, devrait-on parler de prémonition nourrie de conviction, non de certitude. Nous y « reviendrons ». Quoi qu'il en soit, si l'affirmation qu'Abraham « savait » permet d'expliquer son silence, elle soulève du même coup une autre difficulté et non des moindres : à quoi rimerait alors toute cette mise en scène ? Notre épisode commence par l'information au lecteur que Dieu *met à l'épreuve* Abraham. Mais que serait venu prouver le comportement docile d'Abraham si tout était couru d'avance, qu'Abraham ne faisait, tel un bon comédien, qu'exécuter son rôle, mais que de risque à prendre ou de vertu à démontrer il n'y en eut guère si ce n'est en toute *apparence*. Cette thèse, on la qualifiera volontiers de « docétiste », car elle fait irrésistiblement penser à la doctrine du docétisme (du grec : *dokein*, paraître) brandie dans un tout autre contexte littéraire. Il s'agit de la conception défendue dans l'Antiquité par des groupes gnostiques, marcionites, mais aussi chrétiens jugés par la suite hérétiques (et même plus tard, défendue par le Coran), selon laquelle Jésus ne serait pas mort sur la croix mais seulement en apparence ou encore que Dieu ne Se serait « fait chair » qu'en apparence. Et tout cela, pour ne pas avoir à souffrir la difficulté « théologique » que constituait alors, pour ces milieux, l'incarnation dégradante ou la mort

⁸ Cf. *Genèse Rabba* 56:2 : « *bissero* » : *Tanhouma* § 23 et 46 : « *bissero piv* ».

⁹ Le terme « *nitnabè* : » est une construction verbale composée, passive et réflexive, qui peut être comprise comme signifiant « a prophétisé incidemment dans les paroles qu'il a lui-même énoncées », sans se rendre compte que leur anticipation était inspirée. Le passage biblique n'indique pas, en effet, qu'Abraham a reçu une révélation. Rachi, dans la suite du commentaire, *Gn 22,6* et *8* dit d'ailleurs très explicitement qu'Abraham *savait* qu'il devait égorger son fils ! Quant à la source midrachique (*Midrach Aggada, ad loc.*) du commentaire de Rachi, elle indique explicitement qu'Abraham ne savait pas qu'il prophétisait. *Idem* dans TB, *Moéd katan* 18a. Dans le Talmud (TB, *Sanhédrin* 89b), le Satan « révèle » à Abraham, en chemin pour le Moria, que son fils ne sera pas sacrifié. Mais Abraham ne lui accorde pas crédit. Rabbénou Bahya ben Achèr (Espagne, 1255-1340, Commentaire, *ad loc.*) pense qu'Abraham dit : « nous reviendrons », car il comptait ramener les ossements de son fils ! À noter que dans le Coran (37,99-113), Abraham voit en rêve qu'il immole son fils. Perplexe, il se confie à son propre fils qui l'interprète comme prophétie enjoignant son père de l'immoler *effectivement*. On est dans la figure inverse.

avilissante du héros, du prophète ou de Dieu. Dans le contexte qui nous occupe, en admettant qu'Abraham savait qu'Isaac ne serait pas immolé, cela revient à prétendre que le récit de la ligature d'Isaac n'est pas seulement celui d'un non-sacrifice, mais aussi d'une non-épreuve, ou si l'on préfère, d'un simulacre d'épreuve... Où réside alors l'abnégation méritoire d'Abraham, tant exaltée par le narrateur ?

Une troisième hypothèse de lecture qui tente cette fois de conjurer l'impensable, tout en évitant l'écueil du faux-semblant, consiste à postuler – tenons-nous bien – qu'en réalité, Dieu n'a jamais demandé à Abraham d'aller sacrifier son fils. Pourquoi dès lors Abraham y est allé ? Il s'est trompé. Il a mal interprété la volonté exprimée par Dieu, certes de manière quelque peu équivoque, mais qu'il aurait dû soigneusement discerner. Telle est l'interprétation que propose Don Yitshak Abarbanel (Portugal, 1437-1508, Italie)¹⁰, sur la base de l'analyse conjuguée de deux de ses prédécesseurs, rabbi Yona ibn Jannah¹¹ et rabbi Levi ben Gerchon¹². Le tout s'enracine dans un midrach ancien, cité par Rachi, que l'on rapporte ici intégralement, tant il est à la fois savoureux et instructif :

« *car à présent, Je sais* » (Gn 22,12) : Rabbi Abba enseigne : Abraham s'est adressé à Dieu : Je veux Te faire part de mes doléances. Tu as commencé par me dire hier que « c'est par Isaac que sera nommée ta postérité » (Gn 21,12) ; ensuite, tu m'as dit « Prends ton fils [pour l'immoler] » (Gn 22,2) ; et à présent, Tu me dis « Ne porte pas la main sur le jeune homme » (22,12) ! Dieu lui a répondu : « Je ne profanerais pas l'alliance et Je ne démentirai pas l'énoncé de mes lèvres » (Ps 89,35) ; quand Je t'ai dit « Prends [ton fils] », Je ne me suis pas démenti. Je ne t'ai pas dit 'égorge-le' mais 'fais-le monter pour (accomplir) un holocauste' (Rachi, Genèse 22,12, sur la base de *Genèse Rabba* 56:12).

Le midrach met en scène un Abraham pour le moins contrarié qui, après l'épreuve endurée, fait enfin éclater tout son désarroi. La pointe de l'argument est la versatilité déroutante de Dieu, soulignant le caractère apparemment arbitraire et même irrationnel de Ses exigences. Dieu dément cette « accusation » et le midrach en administre la preuve en jouant sur l'ambivalence de sens du syntagme qui est au cœur de l'ordre donné à Abraham : *ve-âlêhou le-ôla* pouvant s'entendre *stricto sensu*, comme « élève-le (Isaac) en holocauste », mais également comme « fais-le monter (sur la montagne), pour (accomplir) un holocauste »...

Abarbanel décèle même une autre ambivalence au cœur du verset, dans le syntagme *achèr omar élékha* (« que Je t'indiquerai »), quant à ce qui est l'objet véritablement désigné par Dieu : soit la montagne, soit l'holocauste. Pour cerner plus clairement la possible équivoque, reprenons l'intégralité du verset en question, objet de toute cette spéculation. Il peut se lire – et sur un plan strictement syntaxique, les deux options sont parfaitement licites – soit ainsi (option 1, la lecture « classique ») : « Et (Dieu) dit : Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va-t'en au pays de Moria, et là élève-le en holocauste, sur une des montagnes que Je t'indiquerai. » Soit ainsi (option 2, lecture « subtile ») : « Et (Dieu) dit : Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va-t'en au pays de Moria, et là fais le monter sur une des montagnes pour y effectuer l'holocauste que Je t'indiquerai » !

Selon ce qu'en a conclu Gersonide – et qu'Abarbanel reprend à son compte – l'intervention *in extremis* de l'ange, venue empêcher l'égorgeage d'Isaac, signifie en même temps à Abraham qu'il avait mal interprété l'ordre que lui avait intimé Dieu, car d'immoler Isaac jamais il ne fut question. L'épreuve – car épreuve il y a ici bien eu – résidait précisément dans l'ambiguïté de la forme langagière de la requête. C'était à Abraham de déceler ce qui relevait de l'impensable, de ce qui pouvait contredire la parole et la justice de Dieu, et d'interpréter la parole divine avec discernement ! N'est-ce pas là une leçon d'une formidable actualité et acuité, en vertu de laquelle toute prophétie, et par suite, toute lecture d'un texte révélé, ne peut faire l'impasse sur le prisme

¹⁰ Voir son *Commentaire sur la Tora, Genèse 22*.

¹¹ Acronyme : Rivag, Andalousie, 990-vers 1050, dans son *Sefer ha-Rikma*, ed. Wilenski, pp. 58-59.

¹² Acronyme : Ralbag ou Gersonide, Provence, 1288-1344.

de lecture lui-même assigné par Dieu qui enjoint l'homme à user activement de son sens moral et critique lorsqu'il est confronté à des contradictions apparentes ? Nous reviendrons sur cette exigence de cohérence (et de justice) qui fait la force de cette interprétation. L'impensable de cet épisode semble avoir été habilement écarté... Sauf que le lecteur avisé aura probablement du mal à suivre la pirouette, le *pilpoul* (raisonnement ampoulé) comme on le dit chez nous. Difficile en effet d'admettre qu'Abraham – compte tenu du portrait qui en est fait – ait pu aussi aisément se laisser abuser et, si le moindre doute il avait, qu'il n'ait pas cherché à élucider les choses avant de s'élancer à commettre l'irréparable. Qui plus est, selon la logique de cette interprétation, Abraham aurait échoué à l'épreuve qui lui fut imposée. Or, à aucun moment, le texte ne dit d'Abraham qu'il s'est mépris. Il est au contraire félicité, récompensé de son zèle héroïque ! Au bout du compte, selon cette logique, si Dieu avait soigneusement conservé le sens de la moralité (puisqu'Il n'aurait rien exigé d'inique ou d'absurde), Abraham l'aurait quant à lui, sur la route du Moria, lamentablement égaré. Après la théorie de la non-épreuve, voici celle de son échec calamiteux.

Si nous nous sommes attachés à réfuter ces trois hypothèses, c'est pour ne pas nous laisser hypnotiser par des solutions illusoire qui empêchent de pousser plus loin la recherche de la signification latente de cet épisode embarrassant. Elles buttent toutes les trois sur le même écueil saillant : Abraham est félicité pour avoir obéi à l'ordre divin. Au moins ont-elles eu le mérite de se mesurer à l'impensable, d'avoir relevé certaines préventions effectivement disséminées dans le récit biblique, et de ne pas s'être repliées sur la solution de facilité qui consiste à dire qu'il n'y a rien à penser devant le mystère de la volonté divine – ce que Rudolf Otto¹³ dénomma le « Numineux », l'expérience du *Mysterium tremendum et fascinans* (mystère sidérant et fascinant) qui défie tout entendement – devant laquelle on ne peut que religieusement s'incliner. Même si nous ne parvenions pas à lever toute l'énigme que suscite cet épisode insolite – prenons nos précautions – il n'est pas sans conséquences de tenter d'établir si Abraham a dû ou non renoncer à son éthique, à son humanité, à l'amour de son fils. Or il existe bien, selon nous, un faisceau d'indices qui tend à démontrer que pareil sacrifice eut été *ab initio* inadmissible et qu'Abraham en a conservé la *conviction*.

Le *midrach* cité en dernier, pourvu que l'on en tire de justes conclusions, offre une excellente entrée en matière pour rendre compte tant de l'attitude de Dieu que de celle d'Abraham. Il rappelle en effet qu'au chapitre précédent de la *Genèse*, Dieu a fait la promesse à Abraham que « c'est par Isaac que sera nommée ta postérité » (*Gn* 21,12). Dès lors, que l'on prenne un seul instant la mesure de ce qu'eut impliqué l'évergissement d'Isaac, si l'ange n'avait stoppé net la main d'Abraham : Dieu Se serait dédit. Ce n'eut été pas seulement la mort d'Isaac mais aussi celle de la foi (*èmouna* = confiance) d'Abraham ; c'eut été le désaveu, cinglant et sanglant, du monothéisme. Le propre du Dieu un – qui n'est pas un dieu complaisant, sujet aux caprices des intérêts contingents et discordants – est d'être le Dieu souverain qui n'a qu'une parole, c'est-à-dire *indéfectible*, comme le postule le verset des *Psaumes* cité dans le même *midrach* : « Je ne profanerais pas l'alliance et Je ne démentirai pas l'énoncé de Mes lèvres » (*Ps* 89,35). Il n'en demeure pas moins que Dieu a donné un ordre à Abraham qui, en tout point, s'oppose à Sa promesse. Mais tel est précisément ce en quoi réside l'épreuve de la foi d'Abraham. Dieu a entrepris de tester sa capacité à suivre une voie dont la direction indiquée contrevient à ce qu'Il lui a pourtant promis et inculqué en termes de loyauté et de justice. C'est en cela, au sens propre, qu'il y a mise à l'épreuve, *nissayon*¹⁴. En situation existentielle d'adversité, de dérégulation,

¹³ Universitaire et théologien luthérien, Allemagne, 1869-1937. Voir son ouvrage : *Le sacré*, édité en 1917.

¹⁴ Bien que la tradition rabbinique (cf. *Avot* 5:3 ; *Genèse Rabba* 56:11 ; *Pirké de-rabbi Eliezer* 26-31) fasse état de « dix épreuves : *ássara nissayonot* » qu'Abraham eut à franchir dans son périple initiatique, seul l'épisode de la ligature est qualifié dans la *Genèse*, par la racine *nasso*, de « mise à l'épreuve » et c'est ici la première occurrence biblique.

l'individu ou le peuple éprouvé ne détient pas tout le savoir ou toute la visibilité lui assurant qu'il est en mesure de triompher et de prospérer sur le chemin sur lequel il est dirigé. Il ne dispose alors pour seul bâton de pèlerin que la conviction qu'il se doit, coûte que coûte, de rester fidèle à lui-même, aux valeurs essentielles qui sont les siennes, celles que Dieu, par la petite voix derrière sa conscience ou par une parole inspirée à son cœur intelligent, lui enjoint catégoriquement. En l'occurrence, l'épreuve pour Abraham consiste à obtempérer tout en restant *confiant* – à défaut de détenir une certitude – que Dieu ne veut pas que périsse Isaac sous le couteau du sacrifice. Et qu'il y a bien une autre raison à cette requête pénible mais qu'il ignore encore. Nous aurons bien sûr à nous interroger sur le sens de cette demande divine qui, parce qu'elle va à l'encontre de ses propres soubassements et attentes, semble incongrue. Mais, pour l'heure, voyons brièvement les divers indices scripturaires qui nous permettent d'étayer notre lecture, en sus de la promesse explicite évoquée plus haut que « c'est par Isaac que sera nommée ta postérité » (*Gn* 21,12). Ces indices semblent littéralement semés sur le parcours du lecteur (à travers celui d'Abraham) dans le chapitre qui nous occupe :

1. L'ordre divin donné à Abraham de se rendre au pays de Moria, sur une des montagnes qu'Il lui indiquera, pour aller sacrifier son fils (en *Gn* 22,2), est formulé avec l'expression « *Lekh lekha* » (« Va pour toi »). Elle fait office de *Leitwort*, selon la terminologie de Martin Buber, c'est-à-dire de terme-clé récurrent ou code à forte résonance¹⁵. C'est exactement la locution utilisée par Dieu (en *Gn* 12,1) pour lui demander de se rendre « dans le pays qu'Il lui sera indiqué », comme ici « vers la montagne qui lui sera indiquée ». La similitude de formulation rapproche le second ordre du premier et en constitue l'écho ou le prolongement, sinon même l'aboutissement. Le premier *Lekh lekha* était assorti de promesses de postérité et prospérité et pointait vers un lieu et objet de réalisation qui (se) donnera à voir ultérieurement. Ce thème projectif apparaît également ici, au verset 8 (« Dieu verra pour l'agneau ») et ensuite, au verset 14, dont le sens demeure allusif pour ne pas dire sibyllin, le lieu de la ligature étant associé à ce que « Dieu devra voir » et ce que « de Dieu devra être vu ». Nous sommes en droit de considérer que ce langage constitue une invitation divine sollicitant la confiance d'Abraham sur la base des révélations précédentes, lui signifiant que la finalité divine de ce périple s'éclaircira mais au bout du chemin. Nous verrons que la *vision de Dieu* dont il est question trouvera pleine expression dans des parties plus tardives de la Bible.
2. L'ordre divin qui est donné à Abraham dans ce verset clef comporte la mention « *na* », rendue par la formule de politesse « Je te prie ». Là encore, difficile de ne pas y reconnaître un *Leitwort*, en résonance avec la même formule énoncée par Dieu dans des situations précédentes qui en appelait à la confiance d'Abraham devant l'inconnu. Ainsi : « L'Éternel dit à Abram, après que Lot se fut séparé de lui : Lève les yeux, *Je te prie*, et du lieu où tu es, regarde vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident, car tout le pays que tu vois, Je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours... » (*Gn* 13,14-15). Et encore, pour la promesse de postérité : « Alors la parole de l'Éternel lui fut adressée ainsi : Ce n'est pas lui (Eliezer, le fidèle serviteur) qui sera ton héritier, mais celui qui sortira de tes entrailles. Et après l'avoir conduit au dehors, Il dit : Regarde, *Je te prie*, vers le ciel et compte les étoiles si tu le peux. Et il lui dit : Ainsi (*ko*) sera ta postérité. Abram eut confiance en l'Éternel qui le lui compta en mérite » (*Gn* 15,4-6)¹⁶.

Pour cette tradition rabbinique, néanmoins, l'épisode de la ligature constitue au demeurant la dernière et suprême épreuve (à la différence du livre apocryphe des *Jubilés* 19,8 où il en est la huitième). Et pour qualifier les diverses embûches qu'Abraham a dû surmonter, le Talmud de Jérusalem utilise le vocable « *rivim* : luttes » (TJ, *Pessahim* 10:1).

¹⁵ Martin Buber (1878-1965) a adopté dans sa traduction de la Bible en allemand la consigne d'Emil Ermatinger et Oskar Walzel, visant à maintenir la récurrence des termes car ils sont souvent chargés de haute connotation, leur usage renvoyant à des situations semblables. En cela, il suit très largement un procédé herméneutique, le *hèkèch* ou analogie, abondamment utilisé par les Sages dans l'exégèse biblique.

¹⁶ Le terme « *ko* » (ainsi ou là-bas) utilisé dans ce verset promettant la postérité, se retrouve également dans notre chapitre : « Abraham dit à ses jeunes gens : Restez ici, vous, avec l'âne, tandis que moi et le jeune homme irons

3. L'ordre divin, comme nous l'avons évoqué plus haut, est ambigu dans sa formulation. Certes, Abraham comprend parfaitement que le sens le plus évident est qu'il est appelé à sacrifier son fils en holocauste. Mais le fait qu'en vertu de cette polysémie, l'injonction puisse se relire autrement, à savoir, faire monter son fils sur une des montagnes pour y effectuer l'holocauste, peut être considéré comme une ambivalence délibérée, ouvrant à une solution de repli, permettant à Abraham (et au lecteur attentif) d'espérer une issue heureuse.
4. À deux reprises, Abraham laisse filtrer l'espoir ou la conviction interne que le sacrifice de son fils n'aura pas lieu. Comme nous l'avons vu, il dit aux jeunes gens qui les accompagnent de les attendre plus bas, le temps que lui et son fils « reviennent vers eux » (Gn 22,5). Et quand Isaac s'inquiète de ne pas voir emmené avec eux l'animal du sacrifice, son père lui répond : « Mon fils, Dieu verra pour l'agneau de l'holocauste » (Gn 22,8). Certes – faut-il en convenir – ces paroles peuvent être interprétées comme visant surtout à rassurer les personnages inquiets, Abraham inclus. Mais elles comportent sans doute la même ambiguïté que celle déjà présente dans l'ordre intimé. Elles peuvent et doivent même, tout aussi bien, être comprises comme l'expression de l'espoir d'Abraham en une issue favorable. Le fait que le narrateur revienne sur l'expression « et ils marchèrent tous deux ensemble » après qu'Isaac se soit interrogé sur la nature du sacrifice, et qu'Abraham ait évoqué la possibilité d'un substitut sacrificiel, traduit le climat de confiance communiqué du père à l'enfant quant à cette issue salvatrice, même si à ce stade du récit le « suspense » reste entier.

Si notre interprétation du texte est correcte, Abraham n'aurait en rien cédé de son éthique (et de son amour). Son silence – je veux dire sa non-protestation – s'explique alors, non comme une soumission aveugle ou une sainte résignation, mais comme un lâcher-prise. C'est la disposition à s'abandonner totalement à la confiance en Dieu. Mais c'est une confiance « éclairée », profondément habitée par les valeurs fondatrices qui rattachent par *alliance* le patriarche à son Dieu tutélaire. Mais avons-nous par là levé tout le malaise que soulève cet épisode ? Non, car il reste une question lancinante et, au fond, décisive : pourquoi Dieu entreprend-il d'imposer à Abraham une épreuve aussi cruelle ? Que veut-Il faire émerger comme prise de conscience – auprès d'Abraham, mais aussi en biais, auprès du lecteur – qui jusqu'ici n'avait pu éclore ? Et pourquoi d'ailleurs est-ce, selon les termes mêmes du récit, l'épreuve d'Abraham et non celle d'Isaac qui, de surcroît, s'y soumet au péril de sa vie ?

Comme c'est souvent le cas dans le récit biblique, le narrateur n'explique pas directement les motivations qui animent les personnages, ni ne révèle les articulations entre les différents épisodes. Néanmoins, il dissémine délibérément des indices, en pointillé. En l'occurrence, les quelques mots évasifs « il arriva après ces événements... » du premier verset, ont été très tôt saisis par la littérature midrachique pour tenter d'établir le lien avec ce qui s'est produit au préalable, et de déterminer ainsi la raison pour laquelle, *consécutivement*, la mise à l'épreuve d'Abraham se serait imposée. Nous retiendrons essentiellement le développement midrachique fourni par le Talmud de Babylone qui, sous ses airs ingénus, permet d'entrevoir des significations insoupçonnées, pour peu qu'il soit à son tour déchiffré... :

(a) « Il arriva après ces faits que Dieu mit Abraham à l'épreuve » (Gn 22,1). Après quoi ? Rabbi Yohanan enseigne au nom de Rabbi Yossi ben Zimra : (Ce fut) après les paroles du Satan, ainsi qu'il est écrit : « Et l'enfant grandit, il fut sevré, et Abraham fit un grand festin » (Gn 21,8). Le Satan avait dit à Dieu : Maître du monde, tu as accordé une postérité à ce vieillard centenaire. Mais de tout festin qu'il fit, il n'a pas cru bon de T'offrir en sacrifice la moindre tourterelle ni le moindre poussin ! Dieu lui

jusque-là (*ko*). Nous nous y prosternerons et reviendrons vers vous » (Gn 22,5). Le terme *ko* est pris explicitement pour *Leitwort* dans le Midrach (*Genèse Rabba* 56:2).

a répondu : (Tu insinues que) tout ce qu'il a fait, n'était que pour son fils, eh bien, si Je lui demandais de Me le sacrifier, il le ferait aussitôt. Aussitôt, « Dieu mit Abraham à l'épreuve. »

(b) Et Dieu lui dit « Prends, je t'en prie, ton fils... » (*Gn 22,2*). Rabbi Chimôn bar Abba dit : « *na* » indique une requête. Parole d'un roi de chair et de sang qui avait dû mener de nombreuses guerres et qui avait à son service un vaillant soldat par qui il avait obtenu la victoire. Un jour, le roi dut livrer une rude bataille et demanda à son champion : Je t'en prie, sois avec moi dans cette bataille, pour qu'on ne dise pas que les premières n'étaient pas significatives (pour prouver ta véritable loyauté). De même, le Saint béni soit-Il dit à Abraham : Je t'ai soumis à plusieurs épreuves et tu les as toutes surmontées. À présent, Je te demande de surmonter celle-ci pour qu'on ne dise pas que les premières n'étaient pas vraiment significatives.

(c) « ton fils... » (*Gn 22,2*) : – Mais j'ai deux fils (dit Abraham) ! « Ton unique » : – Mais chacun est unique par sa mère ! « Celui que tu aimes » : – Mais je les aime tous les deux ! « Isaac ». Et pourquoi tout ça ? Pour qu'il ne soit pas pris dans la confusion.

(d) Rabbi Lévi enseigne : « après ces faits » (*Gn 22,1*) : après les paroles d'Ismaël adressées à Isaac. Il lui dit : je suis plus grand que toi, à l'aune de l'obéissance aux commandements, car toi, tu as été circoncis à huit jours tandis que moi, je l'ai été à treize ans ! Isaac lui a répondu : Tu veux m'impressionner par un organe ? Si le Saint béni soit-Il me demandait : Sacrifie-toi tout entier, je le ferais aussitôt ! Aussitôt, « Dieu mit Abraham à l'épreuve » (TB, *Sanhédrin* 89b).

Le midrach, à nouveau, exploite la polysémie pour extrapoler. En hébreu, *aḥar ha-devarim ha-élé*, qui se traduit selon l'usage biblique le plus couramment par « après ces faits », peut être lu au second degré comme « après ces paroles (*devarim*) ». Selon les deux interprétations proposées ci-dessus, c'est une certaine conversation qui aurait déclenché la mise à l'épreuve. Dans la première, (a), c'est le Satan, ange de la cour céleste qui, à l'instar du prologue du livre de Job, joue le rôle à la fois d'inspecteur, de juge d'instruction et de procureur. En substance, que requiert-il devant Dieu au sujet d'Abraham ? Il s'appuie sur le constat qu'Abraham n'avait accompli aucun sacrifice lors du festin donné en l'honneur de la naissance de son fils Isaac (cf. *Gn 21,8*) pour jeter le soupçon sur la capacité d'abnégation d'Abraham dans sa relation à Dieu. C'est alors que, revenant au texte biblique, on s'aperçoit que ce que profère le Satan à propos de cette malencontreuse omission d'offrande – somme toute une chicanerie – met en exergue une *constante* problématique de l'engagement d'Abraham jusqu'à l'instant de l'épreuve de la ligature. En effet, chaque fois que Dieu avait interpellé Abraham, le chargeant de mission, Il avait assorti Ses requêtes de promesses et de bénédictions ! Lors de l'appel originel demandant à Abraham de quitter son pays natal, Dieu l'assure qu'Il fera de lui une grande nation, le bénira, grandira son nom, etc. (cf. *Gn 12,1-3*). Il en va ainsi lors de « l'alliance entre les morceaux » (cf. *Gn 15,4-6*). Ou encore, lorsque Dieu soumet Abraham et sa maison au précepte de la circoncision, Il réitère les bénédictions et promesses antérieures et les amplifie : parenté d'une multitude de nations, descendance royale, perpétuation de l'alliance, héritage perpétuel de la terre de Canaan (cf. *Gn 17, 2-8*). Et même ensuite, lorsque Dieu ordonne à Abraham le pénible renvoi de Hagar et de Ismaël, Il l'assure d'une postérité (cf. *Gn 21,12-13*). En somme, l'argument mis dans la bouche du Satan instille un soupçon embarrassant pour le lecteur désireux de s'identifier au héros. Abraham n'était-il donc capable de se plier à la volonté divine que dans l'assurance des lendemains chanteurs ? Comment se convaincre qu'Abraham adhère au sens de sa vocation en reconnaissance de sa valeur intrinsèque et en pleine confiance, par-delà tout bénéfice tangible ou garanti ?

En un certain sens, on ne saurait soutenir qu'Abraham n'avait pas jusqu'ici fait ses preuves. Si la *Genèse* ne révèle pas pourquoi, d'entrée de jeu, Dieu a « élu » Abraham (il n'est mentionné aucune espèce de bravoure ou piété dans laquelle il se serait illustré avant d'être appelé à sa grande

vocation, en Gn 12,1)¹⁷, il n'en demeure pas moins qu'il franchit les diverses embûches dressées sur son chemin, persévère avec détermination dans la voie que lui a tracée Dieu, de sorte que le choix divin porté sur lui se trouve justifié *ex post facto*. Cependant, à aucun moment dans ses pérégrinations, Abraham ne s'était trouvé confronté à une situation dans laquelle ce qui lui était réclamé était abnégation, la confiance maintenue en Dieu même lorsque Celui-ci fait mine de l'abandonner, voire de démentir Ses promesses. De fait, l'éclairage du *midrach* permet d'observer, *a contrario* des interpellations précédentes, que lorsque Dieu enjoint Abraham d'aller porter son fils en sacrifice sur la montagne désignée, aucune promesse ou bénédiction n'est associée à la requête. Au contraire, celles-ci semblent toutes s'effondrer ! Dieu n'avait-Il pas assuré qu'Il « maintiendra Son alliance avec Isaac, comme pacte perpétuel avec sa descendance » (Gn 17,16) et que « c'est par Isaac que sera nommée sa postérité » (Gn 21,12), et à présent ne voici-t-il pas que tout se démentit ? C'est seulement une fois l'épreuve surmontée avec succès que le motif des promesses ressurgit : « Je jure par Moi-même, a dit l'Éternel, que parce que tu as agi ainsi, que tu n'as point épargné ton enfant, ton fils unique, Je te comblerai de Mes faveurs, multiplierai ta descendance, etc. » (Gn 22,16-18). Au final, le *midrach* permet encore d'observer qu'aucune autre des adversités traversées antérieurement par Abraham ne constituait à proprement parler une « épreuve »¹⁸ au sens d'un test devant démontrer la pureté d'intention face à une situation vertigineuse ou brouillée où Dieu semble Se dédire et en appelle à la confiance totale. Tel est donc, selon ce *midrach*, (a), et son prolongement, (b), le sens du surgissement de l'épreuve de la ligature. Il était opportun de justifier l'élection d'Abraham par la démonstration non faite encore jusqu'ici d'un amour pour Dieu « à toute épreuve »¹⁹. Mais pourquoi cette démonstration s'est-elle imposée soudain comme impérieuse ? Et pourquoi faut-il qu'elle mette en péril la vie d'Isaac ?

C'est, à notre sens, ce que permet d'entrevoir la seconde interprétation midrachique, (c) et (d), de la locution « après ces faits », comprise comme « après ces paroles (*devarim*) » (ayant suscité l'épreuve de la ligature). Le cadre de la discussion n'est plus celui des coulisses de la providence dans les hauteurs célestes, mais celui de la très triviale rivalité fraternelle entre Isaac et Ismaël. À nouveau, la bonne méthode pour déchiffrer le *midrach* consiste à repérer le souci qui transpire de sa narration. Ismaël prend prétexte de la circoncision pour faire valoir ses privilèges de filiation sur son frère. De fait, Ismaël a été le premier fils d'Abraham à être circoncis, qui plus est, à l'âge canonique de la maturité religieuse (et donc de consentement), et de surcroît, de développement physique supposé impliquer une douleur accrue et donc manifester un plus haut degré d'abnégation. En somme, si la primauté tient au degré de mérite susceptible de justifier l'élection filiale, la surenchère d'Isaac, qui accepte d'être sacrifié « tout entier », met fin à cette prétention. Le *midrach* met ici le doigt sur un problème majeur qui ressort du récit biblique. Ismaël est le premier-né. Il aurait dû être l'héritier naturel des promesses. En tout cas, le principal. Ce sera pourtant Isaac. Comme nous le raconte le récit biblique (en Gn 16), et pour le résumer à notre façon, c'est Sara qui, stérile, suggère à Abraham de prendre pour « mère porteuse » sa servante, Hagar, dans l'espoir de bâtir sa propre famille. Mais les choses tournent mal. Hagar devenue

¹⁷ Le fameux récit édifiant selon lequel, Abraham, a brisé les idoles de son père, lorsqu'il vivait encore à Ur n'est pas évoqué dans la Tora mais est midrachique. Cf. *Genèse Rabba* 38:13 ; la source apocryphe, *Jubilés* 11,16-17 ; 12,1-15. Le thème est repris plus tardivement par le Coran (sourate 21,51-70).

¹⁸ Voir *supra*, note 14.

¹⁹ Cette idée « qu'il est du devoir des hommes de craindre Dieu, abstraction faite de tout espoir de récompense et de toute crainte de châtement » est une des deux leçons principales (la seconde étant l'authenticité de l'expérience prophétique) que Maïmonide (Cordoue 1138-1204 Caïre) estime devoir retenir de cet épisode, la mise à l'épreuve n'ayant d'autre vocation que d'établir ce type de principe directeur. Cf. *Guide des égarés* 3:24, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 496.

enceinte se montre effrontée et tient Sara en mépris (en Gn 16,4), ce qui pour cette dernière en devient insoutenable. Les brimades que subit Hagar en représailles provoquent sa fuite au désert. Obéissant à l'injonction divine, elle finit par regagner le foyer. Mais treize ans plus tard, Sara voit Ismaël, né de cette première union, se rire d'Isaac, son fils né de son sein (en Gn 21,9). Et la vieille rivalité ravivée en devient suffocante. C'est alors que Sara somme Abraham de mettre fin à ce conflit d'intérêts qui met en jeu le droit d'aînesse, par le renvoi définitif de Hagar et d'Ismaël :

(י) ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק : (יא) וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו :

10 Sara dit à Abraham : Renvoie cette servante et son fils (Ismaël), car le *fils de cette* servante n'héritera pas avec *mon fils*, avec Isaac. 11 La chose déplut fort à Abraham, à cause de *son fils* » (Gn 21,10-11).

La formulation biblique met en exergue tout le drame. Et c'est très certainement cet événement, ces mots-là de Sara, qui constituent le pivot, l'élément déclencheur de l'épreuve de la *âkeda*. Prêtons grande attention : Abraham et Sara auraient-ils donc chacun « son » propre fils ? Disons que pour Abraham, à la différence de Sara, Ismaël est autant son fils qu'Isaac, déchirement que souligne fort à propos le midrach talmudique cité, (c), sur l'expression « ton fils, ton unique » en Genèse 22,2, lors de l'épreuve de la ligature. Il s'agit de spécifier qui est le fils « unique » quand en réalité, pour Abraham qui les aime tous les deux, ils sont tout deux « uniques » ! Abraham ne veut pas trancher. Mais Sara l'exige. Et Dieu intime Abraham de se plier à la volonté de Sara.

On aurait pu en rester là. L'exégèse rabbinique traditionnelle se satisfait largement de cette tournure et surenchérit sur le primat d'Isaac, et de sa lignée qui deviendra Israël, tandis que – disons-le clairement – pour une large majorité des rabbins (mais non sans exceptions notoires), la figure d'Ismaël s'en trouvera disqualifiée et même résolument dénigrée²⁰. Clairement, le point de vue rabbinique épouse et amplifie le ressenti de Sara. Mais, si nous revenons au récit biblique lui-même, un tableau bien plus nuancé en ressort. Il importe en effet de lire avec grande attention la suite du récit biblique car elle est capitale pour comprendre le véritable enjeu qui se trame. Nous citons l'extrait d'un seul tenant, avec les quelques versets qui le précèdent :

(ט) ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק : (י) ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק : (יא) וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודת בנו : (יב) ויאמר אלהים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע : (יג) וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא : (יד) וישכם אברהם בבקר ויקח לחם וחמת מים ויתן אל הגר שם על שכמה ואת הילד וישלחה ויתלך ויתע במדבר באר שבע : (טו) ויכלו המים מן החמת וישלך את הילד תחת אחד השיחים : (טז) ויתלך וישב לה מנגד הרחק כמטחוי קשת כי אמרה אל אראה במות הילד וישב מנגד ותשא את קלה ותבך : (יז) וישמע אלהים את קול הנער ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים ויאמר לה מה לך הגר אל תיראי כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם : (יח) קומי שאי את הנער והחזיקי את ידך בו כי לגוי גדול אשימנו : (יט) ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים ויתלך ותמלא את החמת מים ותשק את הנער :

9 Et Sara vit que riait le fils d'Hagar, l'Égyptienne qu'elle avait enfanté à Abraham ; 10 et elle dit à Abraham : Renvoie cette servante et *son* fils ; car le fils de cette servante n'héritera pas avec *mon* fils, avec Isaac. 11 La chose déplut fort à Abraham, à cause de *son* fils. 12 Et Dieu dit à Abraham : Que cela ne soit pas mauvais à tes yeux à cause de l'enfant et à cause de ta servante. En tout ce que Sara t'a dit, écoute sa voix ; car **en Isaac te sera appelée [une] postérité**. 13 Je ferai **aussi une nation du fils de ta servante, car il est ta postérité**. 14 Abraham se leva de bon matin ; il prit du pain et une outre d'eau, qu'il donna à Hagar et plaça sur son épaule ; il lui remit aussi l'enfant et la renvoya. Elle s'en alla et s'égara dans le désert de Beer-Chéva. 15 Quand l'eau de l'outre fut épuisée, elle laissa l'enfant sous un des arbrisseaux. 16 Elle alla s'asseoir vis-à-vis, à une portée d'arc car elle se disait : Que je ne voie pas mourir mon enfant ! Elle s'assit donc vis-à-vis de lui, éleva la voix et pleura. 17 Dieu entendit la voix de l'enfant et l'ange de Dieu appela du ciel Hagar et lui dit : Qu'as-tu, Hagar ? Ne crains point, car Dieu a entendu la voix de l'enfant dans le

²⁰ Vaste sujet que je ne puis traiter ici. Pour une étude sérieuse de la question, cf. Admiel Kosman, *Traité de la paix* (en hébreu), Tel Aviv, Yedioth Ahronoth Books, 2014, pp. 117-216.

lieu où il est. ¹⁸ Lève-toi, prends l'enfant, saisis-le de ta main, car Je ferai de lui **une grande nation**. ¹⁹ Dieu lui ouvrit les yeux et elle vit un puits d'eau ; elle alla remplir d'eau l'outre, et donna à boire à l'enfant. (*Genèse* 21,9-19).

Ce passage ne peut que subjuguier le lecteur attentif car il fait entrevoir un tableau saisissant. Il ressemble étrangement à celui de l'épreuve de la *âkeda*. Relevons-en les points d'accointance : Abraham se lève de bon matin, renvoie la mère et l'enfant, pour acter la rupture avec l'enfant. La gourde et le pain placés sur l'épaule de Hagar expriment son espoir de les voir survivre, mais ils s'en vont du côté du désert et s'égarèrent pour se retrouver au seuil de la mort. Alors que tout semble perdu, un ange depuis le ciel interrompt le drame sur l'ordre de Dieu. Une issue est soudain entrevue, là le bélier, ici le puits. Laissons de côté les différences de situation, bien qu'elles ne soient pas inintéressantes. Au fond, Hagar et Ismaël subissent eux aussi une épreuve, même si rien n'est exigé d'eux. À aucun moment une défiance envers Dieu n'affleure, seul le cri de douleur d'une mère explorée s'élève telle une prière. Et le plus frappant sans doute, est que Dieu promet qu'Ismaël sera, à l'instar d'Isaac, considéré comme la « postérité » d'Abraham, ce que Sara lui refusait ! Et, chemin faisant, Dieu réitère la promesse, de faire d'Ismaël une « grande nation », promesse initiale faite à Abraham (en *Gn* 12,2) et qui sera confirmée par ailleurs pour la descendance d'Isaac et de Jacob (en *Gn* 46,3). Cette même promesse déjà formulée au sujet d'Ismaël (en *Gn* 17,20), dans le but de rassurer Abraham à l'annonce de la naissance d'Isaac, permet, au passage, de saisir la différence de statut entre les deux frères :

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים לֹא יִשְׁמַעְמָעַל יְחִיָּה לְפָנָיִךְ : (יט) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבַל שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֶן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמַתִּי אֶת בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזָרְעוֹ אַחֲרָיו : (כ) וְלִישְׁמַעְמָעַל שְׂמַעְתִּיךָ הִנֵּה בְרַכְתִּי אֹתוֹ וְהַפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמֵאד מְאֹד שָׁנִים עָשָׂר נָשִׂימָם יוֹלִיד וְנִתְתִּינוּ לְגוֹי גָּדוֹל : (כא) וְאֵת בְּרִיתִי אֶקִּים אִתְּךָ יִצְחָק אֲשֶׁר תֵּלֵד לְךָ שָׂרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֲרָת :

¹⁸ Et Abraham dit à Dieu : Puisse Ismaël vivre devant Ta face ! ¹⁹ Dieu répondit : Sara, ta femme, t'enfantera toutefois un fils et tu le dénommeras du nom d'Isaac. J'établirai Mon alliance avec lui comme une alliance perpétuelle pour sa postérité après lui. ²⁰ **À l'égard d'Ismaël, Je t'ai entendu. Voici, Je le bénirai, Je le rendrai fécond et le multiplierai** en très grand nombre ; il engendrera douze princes et ferai de lui une **grande nation**. ²¹ **Mais J'établirai Mon alliance avec Isaac** que Sara t'enfantera à cette époque-ci de l'année suivante (*Genèse* 17,18-21).

Nous pouvons déduire de tout cela que, dans le contentieux qui oppose Abraham et Sara, Dieu donne au fond raison à tous les deux ! Certes, Isaac bénéficie d'un statut « privilégié » en ce sens qu'il est bien, selon le vœu de Sara, le dépositaire unique de l'alliance que Dieu a nouée avec Abraham et qu'Il développera de manière singulière avec sa descendance à travers le futur Israël. Mais d'un autre côté, Ismaël est, tel le vœu d'Abraham, considéré lui aussi, *de jure*, comme *sa postérité* et dont il hérite la promesse essentielle de devenir une grande nation et même en très grand nombre. Pour le dire autrement, si Ismaël est écarté, il n'est pas pour autant, aux yeux du narrateur biblique (qui représente dans le récit le point de vue de Dieu), déchu de l'identité qui le relie filialement à Abraham et à ce qu'il représente en termes de valeurs. Le fait que l'un et l'autre des frères rivaux, Ismaël et Isaac, connaissent une forme de péril et de catharsis du salut est loin d'être anodin. Isaac, « l'unique », n'est pas le seul à réchapper à la mort et à être promis au salut de sa lignée. Mais alors – et nous en arrivons au cœur de notre investigation –, le fait que Dieu requiert, *consécutivement* au renvoi d'Ismaël, qu'Isaac soit sacrifié, appelle un nécessaire éclairage.

L'exigence est en effet des plus paradoxales. D'entrée de jeu, nous l'avons vu en *Gn* 17, Isaac est désigné comme le dépositaire unique de l'alliance. Mais alors même que ce statut est confirmé par la mise à l'écart d'Ismaël, Dieu requiert que « l'unique, l'aimé, Isaac » (*Gn* 22,2) soit sacrifié ! Qu'est-ce à dire ? Tout se passe comme si cette exclusivité portée sur Isaac n'allait pas de soi et qu'Abraham devait attester de sa disponibilité à y renoncer : « (L'ange de Dieu dit à Abraham :

Je sais que tu crains Dieu, car tu ne m'as pas refusé ton fils, *ton unique* » (*Gn 22,12*) ! Le message est très clair. L'exclusion de l'autre frère, de l'autre « unique », Ismaël, n'est pas, à terme, tolérable. Nécessaire dans le présent, cette exclusion ne doit pas permettre de se complaire dans l'exclusivisme. L'expérience de la *âkêda* doit laisser comme une entaille dans la mémoire de la postérité d'Isaac, faisant place à une greffe attendue et espérée, une disposition à la réconciliation future. L'expérience de déréliction dans le désert doit elle aussi laisser une trace dans la mémoire de la postérité d'Ismaël, celle d'une division néfaste. Les deux frères mesurent ainsi, par la catharsis de l'expérience extrême au seuil de la mort, les affres de cet échec de fraternité. C'est la responsabilité du rescapé.

Mais le statut d'Isaac est quelque peu différent de celui d'Ismaël. Parce qu'il est l' élu, il porte davantage la responsabilité de la réparation. Il doit en être, lui et sa descendance, le promoteur. Son unicité n'a d'autre vocation que de constituer le trait d'union avec l'altérité. On notera tout particulièrement la réitération de la bénédiction promise à Abraham, lors du premier *Lekh lekha* en *Genèse 12*, au franchissement de l'épreuve de la ligature : « Par ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu M'as obéi » (*Gn 22,18*). Or tant que cette bénédiction n'est pas déployée, l'élection reste injustifiée et oblitère la légitimité de celui qui l'arbore. Elle requiert une forme d'expiation pour prix de l'éviction de l'un et de l'élection de l'autre. C'est un thème étrange pour nous, lecteurs modernes, mais récurrent dans la Bible et le Midrach²¹. Ainsi, si n'était le sang de l'agneau pascal badigeonné sur les poteaux des portes, les premiers-nés d'entre les enfants d'Israël auraient péri lors de la dixième plaie d'Égypte qui frappa les premiers-nés égyptiens²². Le sacrifice animal permet, par « satisfaction vicarie », d'échapper à la mort et constitue une forme d'expiation²³. L'élection d'Israël au rang de « premier-né de Dieu » (*Ex 4,22*) requiert en effet une forme de rançon, de rachat, car elle reste indue tant qu'elle n'accomplit pas la mission de réconciliation qui lui est dévolue. L'expiation ici n'est pas celle d'une faute mais d'une lacune qu'il reste à combler. Le sacrifice annuel de l'agneau pascal, dans le Temple de Jérusalem, constitue très nettement le prolongement de la substitution d'Isaac par le bélier²⁴. La montagne du Temple sera identifiée par la Bible à la montagne du Moria²⁵, lieu où, de manière énigmatique, le récit annonce que « Dieu verra et Se donnera à voir » (*Gn 22,14*). Ce rendez-vous futur fait irrésistiblement penser aux termes mêmes de la montée en pèlerinage au Temple de Jérusalem, où le pèlerin vient « se montrer à Dieu et Dieu Se donne (en quelque façon) à voir »²⁶, et où, par suite, selon la vision prophétique récurrente, l'ensemble des nations devront un jour, à leur tour, affluer à l'unisson. Le plein accès à ce lieu, qui demande tous les sacrifices, suppose la réconciliation future. Il existe à ce sujet une littérature abondante, mais qui déborde largement du cadre de notre étude.

Pour conclure la nôtre, relevons les éléments de ce que nous avons pu recueillir tout au long de notre enquête. L'épreuve de la *âkêda* ne consiste pas pour Abraham à se montrer disposé à

²¹ Voir notamment le fameux midrach de la réduction de la lune au profit du soleil dans TB, *Houlin* 60b. Voir également *Exode 4,22-25* : le premier-né de Moïse est sur le point de périr, après l'élection d'Israël comme premier-né et la plaie annoncée sur les premiers-nés d'Égypte. C'est la circoncision qui fait office d'expiation.

²² Cf. *Exode 12*. Voir le lien thématique établi avec la *âkêda*, dans : *Mekhilta de-rabbi Yichmaël*, Bo 7, « Il vit le sang » (*Ex 12,13*) et *Exode rabba* 15:12.

²³ Sur la satisfaction vicarie, comme expiation selon la conception rabbinique, cf. Rachi, *Lv 17,11*. Ce qui vaut pour l'élection vaut pour la réhabilitation : les sacrifices expiatoires à Kippour en sont la rançon (cf. *Lv 16*).

²⁴ Voir *Lévitique 16,1-2* : l'offrande du bélier en holocauste est faite par le grand prêtre lorsqu'il pénètre dans le Saint des saints où Dieu « Se donne à voir ».

²⁵ « Salomon commença alors la construction de la maison de l'Éternel. C'était à Jérusalem, sur le mont Moria, là où son père David avait eu une vision. C'était le lieu préparé par David, l'aire d'Ornân le Jébuséen » (*II Chroniques 3,1*).

²⁶ Cf. *Exode 23,17* ; *Exode 34,23* ; *Deutéronome 16,16*. Et le lien établi entre le Pèlerinage et le Moria de la *âkêda*, dans le Midrach, *Genèse Rabba* 56:10.

substituer à ses valeurs d'humanité et de justice une obéissance aveugle en Dieu, mais au contraire à s'y arrimer coûte que coûte. Il est habité par la confiance que Dieu ne dénoncera pas la promesse de lui offrir une postérité par Isaac, et que son espérance ne sera pas déçue. Restait alors la question décisive : pourquoi une telle épreuve, alors qu'Abraham a déjà largement démontré sa confiance et sa fidélité ? Notre thèse est que l'épisode de la *âkêda* ne peut être compris si on le dissocie de l'ensemble de l'épopée d'Abraham depuis l'appel divin et en particulier de l'épisode qui le précède dans lequel se pose la question de la filiation et de l'héritage de la vocation abrahamique. Alors qu'Abraham est appelé à devenir le « père d'une multitude de peuples » (*Gn* 17,5), d'engager ceux-ci à suivre la voix de justice prescrite (*Gn* 18,19), voilà que sa famille proche déjà se déchire. Sara requiert le renvoi d'Ismaël car l'humiliation lui est devenue insupportable, mais Abraham est meurtri car l'éviction signe l'échec de fraternité au sein même de sa postérité. Si Dieu demande néanmoins à Abraham de consentir à la séparation, c'est parce qu'elle est devenue inévitable, dès lors que la cohabitation est devenue mortifère. Mais Dieu en appelle à la confiance, la confiance suprême et ultime, là où l'avenir de sa postérité devient totalement flou. Alors qu'Isaac est adoubé ensuite comme l'unique, s'opère un quasi renversement car Dieu requiert son sacrifice ! Celui-ci est certes commué, on le sait, mais le message ne doit pas en être moins clair : l'élection d'Isaac fait problème. De manière suggestive, le récit montre Abraham annonçant aux jeunes gens que lui et son fils reviendront du haut de la montagne. Or, au retour, alors qu'Isaac a bien été épargné, il est rapporté laconiquement que seul « Abraham retourna vers ses jeunes gens » (*Gn* 22,19), comme si Isaac avait bel et bien péri ! Le sacrifice n'est pas une simple mise en scène, il a bien eu lieu, en quelque façon. Mais il est commué. Comme j'ai tenté de le montrer, le texte indique en filigrane qu'à défaut de la vie d'Isaac, c'est son unicité, en tant qu'elle serait exclusivité, qui est sacrifiée par la pleine disponibilité d'Abraham à se soumettre à cette visée, compensée et récompensée par le transfert sur le bélier. Or ce rachat qui épargne la vie d'Isaac, ne prend sa valeur substitutive que parce qu'il génère un devoir : le *devoir du rescapé* qui, désigné unique, doit faire place à l'autre, écarté. Le sacrifice de l'agneau est rachat de soi, moyennant l'interdit du sacrifice de l'autre.

Et quel est-il sinon précisément de saisir que la lignée d'Abraham, via Isaac, se doit d'œuvrer à la réconciliation des familles, en l'occurrence celle d'Ismaël et la sienne, à travers leur postérité, mais aussi plus largement celle des autres familles de la terre, si l'on se souvient de la vocation universelle assignée à Abraham. Mission difficile et périlleuse, car si la rupture s'est produite, c'est précisément parce que la rivalité fait loi en ce monde et qu'elle rend le vivre-ensemble impossible, irréaliste²⁷. Mais pour Abraham, cet impensable est son défi. Il doit forger auprès des siens cet idéal qui est à la fois affirmation de soi et renoncement à la domination de l'autre, et donc se traduire par le sens du partage. S'il s'agit de « l'épreuve d'Abraham » et non tant celle d'Isaac ou d'Ismaël, c'est qu'il est le garant de cet idéal d'unité, le père référent et aimant des deux lignées, et plus largement de « la multitude des peuples ». Si Dieu requiert d'Abraham l'abnégation la plus totale, la confiance jusqu'au bout, sur ce long chemin du Moria, c'est pour lui signifier, à lui et à sa descendance, qu'il ne devra pas perdre pied, ne pas abdiquer, ne pas oublier sa vocation de fraternité, coûte que coûte. Ne faut-il pas en effet une confiance à toute épreuve, mais sans naïveté face à une réalité qui tous les jours la dément, pour porter une telle espérance ? En un sens, on l'aura bien compris, nous en sommes là encore aujourd'hui, crapahutant sur ce sentier escarpé vers un lieu encore inconnu, où le divin ne se donne pas encore à voir... Nous savons ce que représentent Ismaël et Israël dans l'imaginaire des peuples qui se sont identifiés, à travers l'histoire, aux deux figures bibliques. Nous savons que l'enjeu est plus que jamais civilisationnel. L'épreuve d'Abraham se prolonge au-delà du Moria. Car les enfants rescapés sont sommés de poursuivre le périple, de dépasser leurs rancoeurs et de se hisser au

²⁷ Bénie de répandre le bien sur les familles de la terre, la descendance d'Isaac l'est également, après la *âkêda*, de la « conquête sur la porte de ses ennemis ». Signe que la rivalité ne sera pas prompte à se défaire et que pour se montrer frère, il faudra aussi se montrer fort !

sommet de la montagne pour faire de ce lieu celui entrevu par le prophète Isaïe : « Je les amènerai sur Ma sainte montagne, Je les comblerai de joie dans Ma maison de prières... car Ma maison sera dénommée Maison de prières pour toutes les nations » (*Is 56,7*).