

La mise à l'épreuve décisive d'Abraham (Genèse 22.1-19)

1. Une mise en perspective : un couple fragile et vulnérable

Abraham et Sara sont des personnages complexes : ils sont homme et femme de foi, des modèles qui nous montrent ce que signifie faire confiance à Dieu, à sa parole et à ses promesses. Ils sont aussi des êtres fragiles et vulnérables. Face aux difficultés et aux épreuves de la vie – au non-accomplissement des promesses divines par exemple – ils recherchent des solutions surprenantes pour ne pas dire douteuses. Celles-ci reflètent plus les préoccupations et l'impatience humaines qu'une démarche de foi ; plus l'imagination humaine qui cherche à forcer le destin qu'une démarche d'attente confiante en l'intervention du Seigneur qui demeure fidèle à sa parole donnée.

Voici quelques exemples :

- a) Contraints par les événements, Abraham et Sara se trouvent en Égypte, en terre étrangère et sans doute hostile. Ils éprouvent un sentiment d'insécurité. Aussi, d'un commun accord le couple patriarcal décide de présenter Sara comme la sœur d'Abraham (de même à Guézar). Et Pharaon prendra Sara comme femme ! Abimelek, quant à lui, évitera de justesse la même mésaventure (Gn 12.10-13.2 ; 20.1-18).
- b) La promesse d'un descendant tarde à s'accomplir. Abraham cherche à discerner au sein de sa famille comment la promesse va se réaliser. Il pose les regards d'abord sur Eliézer de Damas, son serviteur. Sans enfant, Abraham pense à lui comme héritier de ses biens et de la promesse (15.1-4). Plus tard, Abraham aura même un fils, Ismaël avec Agar la servante de Sara. Ne serait-ce pas lui le descendant promis (16.1-4,15,16) ?

c) D'ailleurs, la démarche de Sara qui pousse Agar dans les bras d'Abraham n'arrange pas les relations familiales. Mépris, tensions et violences vont surgir entre les deux femmes. Une première fois, Agar s'enfuira puis reviendra s'humilier devant Sara (16.4-9). La deuxième fois, elle sera chassée par Abraham à la demande de Sara (21.9-14) ! Heureusement que Dieu veillait aussi sur Agar et Ismaël (16.10-15 ; 21.17-21) !

Malgré ces vicissitudes, ces atermoiements et les doutes du couple patriarcal qui ne peut s'empêcher de rire lorsque Dieu annonce la réalisation imminente de la promesse (18.1-15 ; 21.1-8), celle-ci s'accomplit alors qu'Abraham et Sara avaient perdu tout espoir d'avoir un enfant.

Isaac né, tout semble se mettre en place : la descendance est assurée ; la terre promise est donnée symboliquement par l'acquisition des puits de Bersabée (ch. 21), la première étape décisive est franchie et le train de la promesse peut poursuivre son chemin. Abraham peut enfin contempler l'avenir avec sérénité, son avenir et celui de la promesse... enfin presque ! Car, coup de tonnerre inattendu et assourdissant, Dieu demande à Abraham de sacrifier « son fils unique », Isaac¹. Tout est remis en cause d'autant plus que Dieu semble se contredire. Ce qu'il demande est tout simplement la remise en cause de la promesse. Épreuve redoutable ! Comment Abraham va-t-il réagir ? Comment le patriarche va-t-il résister aux flots qui déferlent sur lui ? Comment va-t-il les traverser ? C'est ce que nous allons évoquer dans la suite de notre propos.

2. Quelques considérations formelles

Genèse 22.1-19 est une belle histoire, peut-être le récit le plus dramatique et émouvant du cycle patriarcal. De nombreux exégètes ont souligné les qualités littéraires de ce passage. Ainsi, F. Michaeli remarque : « Les détails du texte

¹ Dans son commentaire sur la Genèse, B. K. Waltke montre avec pertinence comment le récit du sacrifice d'Isaac s'intègre au sixième livre de la Genèse consacré aux descendants de Téraah (« Voici l'histoire généalogique de Téraah », Gn 11.17) et plus particulièrement à Abraham et sa famille (11.27-25.11). Il commence par souligner que le début du récit (22.2) renvoie au début de la vocation d'Abraham (12.1). La correspondance est d'autant plus frappante que ce sont les deux seuls passages de la Bible hébraïque qui emploient la phrase : *lèk-'kā* : « va-t'en » (lit. « va à toi » ou « va pour toi. » Cf. aussi Jos 22.4, mais avec un autre verbe). Waltke y voit une intention délibérée du narrateur qui pose ainsi le cadre du cycle consacré à Abraham. De même la forme tripartite des commandements (22.2 ; 12.1) et l'obéissance sanctionnée par la bénédiction de la promesse (22.18 ; 12.3). Ce théologien évoque aussi le parallèle de notre récit avec ceux qui racontent les errances d'Agar et d'Ismaël (16.6-14 ; 21.12-14 et 22.4-8). La similitude entre les détails du récit n'est pas fortuite. Abraham est appelé à renoncer à ses deux fils, « sa semence naturelle et surnaturelle » tandis que Dieu répond en pourvoyant aux besoins des deux fils et en les bénissant. Cf. B. K. WALTKE, *Genesis*, Grand Rapids, Zondervan, 2001, p. 301-303 ; cf. aussi, G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, Dallas, Word Books, 1994, p. 99-100.

relatif à l'évolution de la narration, la sobriété du style et des dialogues témoignent de la part de l'écrivain d'un grand art littéraire qui suscite l'émotion dans sa simplicité. » Ce récit est beau par « sa forme littéraire comme par sa profondeur théologique et psychologique² ».

a. La structure sémantique.

Comme le résume C. Grandouiller dans son analyse de la structure sémantique de ce récit :

Le texte est construit sur la base d'une structure problème-résolution. Le problème est composé d'une forte proposition donnée par Dieu à Abraham, laquelle est suivie par l'effort d'Abraham de mettre à exécution l'ordre de Dieu dans une obéissance totale. Une série d'actions est présentée dans un climat de tension croissante et conduit au moment où tout est prêt pour qu'Isaac soit sacrifié sur l'autel. La tension est à son sommet quand le messager de Dieu intervient et empêche Abraham de causer la mort d'Isaac. C'est ainsi que Dieu a choisi de résoudre le problème³.

Cette résolution est d'ailleurs complexe puisqu'elle est constituée de deux interventions divines (22.11,12,15-18).

Cette structure et ses diverses composantes, mises en évidence par l'analyse sémantique soulignent l'unité de ce récit et la profondeur de son message. Le texte est donc un tout cohérent dans lequel « les différents niveaux d'information sont soulignés par des marqueurs grammaticaux et sémantiques, et c'est ainsi que l'on peut mettre en évidence la structure du récit, du discours, son sens et son message⁴ ». Cette approche permet ainsi de se démarquer par rapport à l'approche diachronique et fragmentaire du texte⁵ et de mieux fonder une approche synchronique qui met en valeur l'unité littéraire du récit.

² F. MICHAELI, *Le livre de la Genèse, ch. 12 à 50*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960, p. 64,65,61. Pour des études plus récentes consacrées à la qualité littéraire de cette narration, cf. G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 99-103, A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Bruxelles, Lessius, 1999 ; J.-L. SKA, « Genèse 22 ou l'épreuve d'Abraham » dans D. MARGUERAT, sous dir., *Quand la Bible se raconte*, Paris, Cerf, 2003, p. 67-84.

³ C. GRANDOUILLE, *Une analyse de la structure sémantique de Genèse 22.1-29*. Mémoire de maîtrise, Aix-en-Provence, Faculté Libre de Théologie Réformée, 1998, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵ L'analyse diachronique s'est d'abord focalisée sur une lecture s'inspirant de la théorie documentaire. C'est ainsi que les versets 1 à 14 et 19 sont attribués à la source E car on y trouve essentiellement « Elohim », pour Dieu. Par contre, les versets 15 à 18 sont attribués à J car le tétragramme YHWH (le Seigneur) y est employé. Cependant, ce type de découpage a été remis en cause par de nombreux exégètes critiques contemporains. On insiste le plus souvent sur une rédaction finale post-exilique du récit tout en admettant que tout ou partie de l'histoire originale date de l'époque patriarcale. Cf. G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 101,102 ; V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis, chapters 18-50*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 99 ; C. WESTERMANN, *Genesis 12-36, A Commentary*, trad. angl. J. J. Scullion, Minneapolis, Augsburg, 1985, p. 353-356. La démarche qui consiste à identifier, sur la base de critères essentiellement internes, la forme originelle d'un récit et son développement subséquent, ne permet d'arriver à aucune certitude, comme l'indique la diversité souvent contradictoire des analyses et des conclusions des critiques.

b. La structure littéraire

La structure concentrique de ce récit est mise en avant par plusieurs exégètes. Cet artifice, bien attesté dans la narration biblique, est utilisé pour mettre en relief certains traits d'une histoire. Il permet aussi de souligner l'importance d'une entité littéraire dans le cadre d'un ensemble plus important. C'est ainsi que l'épreuve d'Abraham prend d'autant plus d'envergure qu'on la resitue dans le contexte plus large du cycle d'Abraham. Avec G. J. Wenham nous proposons, pour cette histoire qu'il subdivise en six strophes, la structure concentrique suivante :

Le prologue qui relie l'histoire à ce qui précède (v. 1a)	Narration
1. Dieu ordonne à Abraham de sacrifier son fils (v. 1b-2)	Monologue divin
2. Les préparatifs en vue du départ (v. 3)	Narration
3. Le troisième jour au pied de la montagne (v. 4-6b)	Dialogue
3' La montée jusqu'au sommet de la montagne (v. 6c-8)	Dialogue
2' Les préparatifs en vue d'exécuter le sacrifice (v. 9-10)	Narration
1' L'ange prend la parole pour interrompre le sacrifice (v. 11-18)	Monologue divin
Epilogue et le retour à Bersabée (v. 19)	Narration

Les strophes 1 et 1', qui révèlent un style et un contenu similaires, sont essentiellement des monologues divins. Dieu s'adresse personnellement à Abraham qui répond chaque fois « Je suis là » (v. 1,11). Suit une nouvelle intervention de Dieu ou de l'ange du Seigneur qui termine les deux scènes (v. 2,15-18). Les strophes 2 et 2', des narrations, se concentrent sur les préparatifs liés au sacrifice. On y trouve un vocabulaire commun (v. 3,9-10). Quant aux strophes 3 et 3', elles se présentent sous la forme d'un dialogue. Dans la première, l'échange a lieu entre Abraham et ses serviteurs (v. 4-6b) tandis que dans la deuxième, Isaac engage la conversation avec Abraham (v. 6c-8). On constate à nouveau un vocabulaire similaire. Enfin, le prologue et l'épilogue sont apparentés par leur forme narrative⁶.

⁶ G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 100,101. L'auteur s'inspire de l'étude de J.-C. SKA, « Gen 22.1-19 : essai sur les niveaux de lecture », *Biblica* 69, 1988/3, p. 324-339. Étude reprise par l'auteur dans D. MARGUERAT, sous dir., *op. cit.*, p. 67-84. Dans cette deuxième version, Ska reprend et complète son analyse des versets 11-14. A. Wénin, quant à lui, propose une analyse de la structure globale du récit quelque peu différente. Il divise le récit en deux parties : le récit proprement dit (v. 1-14) ; le discours du messager d'Adonāi (v. 15-19). Les deux sections du texte ont chacune une structure concentrique. Sans se prononcer sur la genèse et le développement du récit, ces deux exégètes insistent sur sa cohérence littéraire sous sa forme canonique. Wénin en particulier met en relief les liens formels entre les deux parties et ses implications sur la cohérence du contenu du récit. En plus du thème de la semence qui traverse l'histoire, cet auteur rapproche plusieurs paires de versets (v. 15 et 11 ; 16 et 12) et considère la deuxième intervention divine (v. 11 et 12) comme la « charnière du texte entier » car on y trouve « des éléments du premier (v. 1 et 2) et du troisième (v. 15-16) discours de Dieu. Cf. J.-L. SKA, « Genèse 22 ou... », p. 82 ; A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 17-30. Cf. en particulier p. 24, 28 et 29-30 ; cf. aussi V. P. Hamilton pour une réfutation du caractère secondaire des versets 15-18, V. P. HAMILTON, *op. cit.*, p. 114-116.

De toute évidence, il s'agit d'un récit élaboré avec soin mais qui n'est pas créé « dans le vide, sans arrière-plan, sans intention et sans audience⁷ ». Le narrateur ne met pas tant l'accent sur le sacrifice d'Isaac que sur la foi d'Abraham. Cet Abraham qui, certes vulnérable et pécheur, n'a cependant cessé depuis la première heure de répondre présent à l'appel de Dieu. La foi du patriarche, éprouvée à l'extrême, jusqu'aux limites du supportable, sort victorieuse et grandie. Dieu a ordonné, Abraham, disponible, a entendu et obéi. Le prologue présente le thème de la narration (v. 1a). Suit le commandement de Dieu qui, en contredisant la promesse, introduit au cœur de l'existence du père des croyants une tension qui ne cesse de grandir au fur et à mesure que le drame se déploie. Elle parviendra à son point culminant au moment où l'exécution du commandement rencontre la première interpellation de l'Ange du Seigneur (v. 10,11)⁸. L'épisode du sacrifice du bélier se situe entre les deux interventions du messager divin. La première apporte la résolution à la crise que le patriarche vient de traverser. Le Seigneur reconnaît la foi d'Abraham qui a démontré qu'il était prêt à renoncer au fils de la promesse par fidélité à la parole de son Ultime vis-à-vis. La seconde indique la portée et les conséquences de l'engagement indéfectible de l'ami de Dieu. Le Seigneur décide de confirmer et de sceller par un serment la promesse qu'il avait répétée à plusieurs reprises au patriarche : il bénira Abraham, sa descendance et à travers elle toutes les nations de la terre. C'est ainsi que l'auteur de ce récit, en mettant en relief la foi du fils de Téraah veut attirer l'attention du lecteur en priorité sur sa relation avec Dieu. D'ailleurs, comme le suggère l'évolution de l'usage des noms divins tout au long du récit, Abraham connaîtra une intimité renouvelée et approfondie avec le Seigneur⁹.

3. Considérations générales

a. La mise à l'épreuve

Le texte biblique nous dit que « Dieu a mis Abraham à l'épreuve » (v. 1). Cette remise en cause dramatique qui a ébranlé l'existence du patriarche ne résulte pas de l'initiative d'un homme pécheur et vulnérable mais trouve son origine en Dieu lui-même ! Cette mise à l'épreuve serait-elle alors, comme le

⁷ C. GRANDOUILLER, *mémoire cit.*, p. 82.

⁸ Il est intéressant de noter que c'est essentiellement la première intervention divine que les peintres ont choisi de représenter dans leur évocation de cette histoire. Cf. O. REVAULT D'ALLONNES, « Que peindre et comment le peindre ? » dans S. MOSÈS, M. de LAUNEY, O. REVAULT D'ALLONNES, *Le sacrifice d'Abraham*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 85-119. L'auteur commente les tableaux du sacrifice d'Isaac de Titien, Caravage, Rubens et Rembrandt.

⁹ C. GRANDOUILLER, *mémoire cit.*, p. 82,83. Cf. aussi B. K. WALTKE, *op. cit.*, p. 309.

présentent plusieurs lectures, de nature démoniaque, la conséquence d'un « caprice tyrannique d'un despote qui trouve son plaisir dans les tourments qu'il inflige à ses sujets » : un Dieu qui donne généreusement et qui retire aussitôt ce qu'il a donné¹⁰ ? Nous ne le pensons pas.

Westermann argumente que le thème de la mise à l'épreuve d'Abraham traverse tout le récit. « L'épreuve consiste à imposer une tâche à celui qui est éprouvé : ensuite ce dernier l'exécute : enfin on découvre si l'épreuve a été réussie. » À partir de ce schéma l'exégète allemand donne la structure suivante à la narration :

- la tâche imposée (v. 1b et 2) ; l'exécution de la tâche jusqu'à l'avant-dernier acte (v. 3-10) ;
- en modifiant l'épreuve, le dernier acte que suppose l'ordre de Dieu est révoqué au grand soulagement du patriarche (v. 11 et 12a) ; Abraham reçoit la nouvelle qu'il a réussi l'épreuve (v. 12b).

Cependant pour Westermann, dire que Dieu a éprouvé Abraham ce n'est pas décrire un événement en tant que tel, mais représente une « interprétation subséquente d'un événement. » Le récit de Genèse 22 renvoie donc à une expérience douloureuse de la vie d'Abraham au cours de laquelle son fils a été en danger de mort. C'est une autre manière de contourner la difficulté que suggère cette entrée en matière un peu lapidaire et sans doute dérangeante. Cela permet néanmoins à ce théologien d'écarter d'emblée le thème du sacrifice humain¹¹. N. Sarna est encore plus précis lorsqu'il dit : « Cette information est donnée au lecteur et non à Abraham afin d'éviter que l'on puisse comprendre que Dieu requière en tant que tel un sacrifice humain. C'est ainsi que le caractère essentiellement probatoire de la demande divine est mis en valeur... désormais le lecteur sait que le fils ne sera pas mis à mort¹². »

Plusieurs passages de l'Ancien Testament emploient la racine *nāsâ* (mettre à l'épreuve) avec l'être humain comme sujet. Lorsque l'homme, en l'occurrence Israël, met Dieu à l'épreuve, l'accent porte sur le caractère provocateur et par

¹⁰ F. MICHAELI, *op. cit.*, p. 61. C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 353-354 (L'histoire de l'exégèse de Gn 22) ; M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 225,232 ; S. MOSÈS, « Sacrifices » dans *Le sacrifice d'Abraham*, p. 23-30.

¹¹ C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 354-356. En conséquence de cette analyse, l'auteur considère que les versets 15 à 18 sont une addition plus tardive puisqu'ils n'ont aucun lien direct avec le thème de l'épreuve. Cependant, comme nous l'avons indiqué, la deuxième intervention de l'ange du Seigneur est à comprendre comme la conséquence de l'épreuve réussie.

¹² N. SARNA, *Genesis. JPS Torah Commentary 1*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1989, p. 151 ; cité aussi par B. K. WALTKE, *op. cit.*, p. 303.

conséquent négatif d'une telle action (Ex 17.2,7 ; Nb 14.22 ; Dt 6.16 ; Ps 78.18,41,56 ; 95.9 ; 106.14)¹³. C'est ainsi que d'entrée de jeu le narrateur précise qu'il ne s'agit pas d'une provocation humaine ni d'une tentation démoniaque mais d'une initiative divine.

Lorsque Dieu met à l'épreuve, il cherche à susciter ou confirmer une démarche de foi et la piété, « la crainte de Dieu » (Ex 20.20). Il sonde et éprouve les dispositions intérieures, l'obéissance et l'engagement du fidèle envers Lui, le seul Seigneur (Dt 8.2). Derrière l'épreuve, il y a donc un dessein bienveillant, celui de Dieu qui, dans sa bonté et sa loyauté, veut faire progresser le fidèle dans la foi. Par contraste, derrière la tentation, il y a un dessein malveillant, celui de l'Adversaire, l'accusateur et le diviseur qui cherche à éloigner l'homme de Dieu et à le précipiter dans la mort (cf. Mt 6.13 ; Jc 1.2,13). Cependant, il importe de remarquer que la mise à l'épreuve est liée à la condition pécheresse de tous les hommes y compris les croyants, qui les rend vulnérables. Certes, le fidèle est réconcilié avec Dieu, mais il est invité avec empressement à résister au mal et à ses inclinations à faire le mal. Avec la purification des souillures du péché, la vie intègre, la progression dans la foi, l'épreuve est un moyen dont Dieu se sert pour accomplir en chaque croyant son œuvre de sanctification. En effet, il importe de le souligner, c'est la grâce divine à l'œuvre dans la vie de l'homme de foi, qui est décisive. C'est elle qui le conduit dans le chemin de la croissance et de la maturité spirituelles.

b. La double dimension du récit : historique et théologique

Il importe dans un récit comme celui-ci de retenir ses deux dimensions, historique et théologique. L'une et l'autre sont si étroitement liées qu'il est impossible de les dissocier sans faire violence au texte et à la perspective qu'il met en relief. Il en va de l'intégrité et de la fiabilité du texte et de son contenu. Cette narration est un chef d'œuvre littéraire. Celui-ci véhicule une profondeur psychologique, théologique et spirituelle remarquable qui n'est pas en contradiction avec sa dimension historique. En effet, les qualités littéraires, psychologiques et théologiques du texte ne s'opposent pas à sa valeur historique, à son historicité de fond. C'est au cœur de l'histoire humaine, de l'expérience d'Abraham et de sa famille que Dieu, le Seigneur de l'alliance, se fait connaître.

¹³ Cf. en particulier V. P. HAMILTON, *op. cit.*, p. 101. Les passages mentionnés lient cette attitude à un esprit querelleur ou au refus d'écouter, à la volonté de satisfaire ses propres désirs, à l'offense de Dieu et à la révolte contre Lui. Dans le livre de Malachie, Dieu invite son peuple à l'éprouver (Ml 3.10). Dans ce passage, la connotation du verbe semble positive mais c'est une autre racine (*bāhan*) qui est employée.

C'est là le caractère spécifique et unique de la révélation biblique. C'est un trait caractéristique du témoignage canonique.

4. Trois approches critiques du récit

a. *Le point de vue de l'histoire des religions*

Certains exégètes ont identifié dans ce récit un moment important de l'évolution de l'ancienne religion hébraïque. Le remplacement des sacrifices humains, en particulier les sacrifices de l'enfant premier-né, par des sacrifices d'animaux servant de rachat. Le sacrifice humain est bien attesté dans les religions du Proche Orient ancien. Il fut hélas pratiqué en Israël sous l'influence des cultes idolâtres (1 R 16.34 : Hiel bâtit Béthel tout en sacrifiant son premier-né ; 2 R 3.27 : le roi de Moab sacrifie son fils premier-né). Contraire à la religion d'Israël, il fut combattu par les prophètes. Voici ce que dit par exemple le prophète Michée : « Devrai-je sacrifier mon enfant premier-né pour payer pour mon crime, le fils, chair de ma chair, pour expier ma faute ? » (Mi 6.7) Dans le contexte de cette citation la réponse est non ! Dans les lois de l'Exode, la consécration à Dieu du fils premier-né est remplacée, signifiée par l'offrande d'un animal en rachat. Les lois du Deutéronome interdisent formellement ces pratiques païennes (Ex 13.13 ; 34.19,20 ; Dt 12.31).

Le récit du sacrifice d'Isaac serait donc « l'expression » d'un changement historique dans l'ancien culte hébreu au moment où le sacrifice d'un animal a remplacé celui du fils premier-né et où un tel changement a été considéré comme une réponse à une révélation de Dieu (v. 12-13)¹⁴. Mais pour qu'une telle approche soit retenue, il faudrait supposer l'existence d'un récit plus ancien de cette histoire, ce que les versions anciennes ne permettent pas d'établir, ni la critique historique et littéraire par ailleurs ! D'autre part, rien ne permet de dire que les sacrifices humains étaient usuels en Israël, ni qu'ils aient complètement disparu – tout au moins avant l'exil. Ils continuent même après à être pratiqués dans les cultures avoisinantes. Dans une étude consacrée à ce sujet, R. de Vaux argumente que « dès l'origine la religion d'Israël a rejeté les sacrifices humains¹⁵ ». Aussi ne retiendrons-nous pas cette interprétation.

¹⁴. F. MICHAELI, *op. cit.*, p. 62 ; C. WESTERMANN, *op. cit.*, p. 357,258 ; A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 8 ; S. MOSÈS, *art. cit.*, p. 30-36.

¹⁵. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. 2, Paris, Cerf, 1967, p. 329 ; cf. aussi p. 326-333. Concernant Genèse 22, de Vaux considère que l'idée du sacrifice humain est étrangère au récit (*ibid.*, p. 328) ; G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 105. C'est aussi l'avis de V. P. HAMILTON qui cite d'ailleurs de Vaux, mais curieusement laisse entendre en même temps que le sacrifice d'enfant a pu exister à une époque ancienne en Israël et que « ce n'était pas perçu comme incompatible avec le caractère de Dieu » ! Cf. V. P. HAMILTON, *op. cit.*, p. 105,106.

b. Le point de vue psychologique et anthropologique

Cette approche avance que tout se passe dans « l'imaginaire d'Abraham » ou dans son « for intérieur ». Cela signifie que l'ordre donné par Dieu « émane du patriarche lui-même ». Cette « demande d'immolation », Abraham la trouve dans l'arrière-plan idolâtrique de son milieu culturel « où les sacrifices d'enfants avaient cours ». Comme le résume Wénin, le patriarche « s'est persuadé qu'il doit lui offrir son premier-né s'il veut trouver grâce aux yeux de Dieu ». C'est la prise de conscience que la divinité en fait ne demande pas le sacrifice d'Isaac qui contribue à « la transformation de la foi » du fils de Térah¹⁶. Cette entrée en matière suppose une relecture du texte, la mise en lumière du sens voilé du récit qui permet de mettre en évidence la véritable intention de Dieu et le sens qu'il faut donner à l'ordre qu'il adresse à Abraham. S'appuyant sur la version littérale d'A. Chouraqui et sur le commentaire de Rashi, M. Balmary propose la traduction suivante du verset 2 : « Il (Dieu) dit : 'prends donc ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, va pour toi en terre de Moryah, là, monte-le en montée sur l'un des monts que je te dirai'. » Le substantif, *ʿōlā*, en hébreu courant désigne l'holocauste, le sacrifice dont la victime est entièrement offerte à Dieu. Comme ce terme dérive de la racine *ʿālā* qui signifie « monter », il s'ensuit tout naturellement que le sens étymologique de *ʿōlā* est « montée ». Comme Balmary favorise cette dernière signification, elle argumente que dans l'ordre de Dieu il n'y a aucune indication selon laquelle Abraham doit Lui offrir un holocauste. La divinité lui demande de « faire monter Isaac sur la montagne ». C'est ainsi que le patriarche se méprend sur la véritable intention de la divinité car il est encore tributaire d'une mentalité « idolâtrique qui pratique les sacrifices d'enfants ». Et notre auteur d'ajouter qu'il faut sans doute aussi mettre cette compréhension sacrificielle de l'ordre divin « en relation avec ce que Sara a demandé à Abraham : chasser son premier fils ». Reste à savoir, comme le dit fort justement Wénin, « quelle est la portée exacte de ce geste¹⁷ ». Le but de cette histoire nous dit la psychanalyste, « c'est d'arriver à ce que Isaac soit libre

¹⁶ M. BALMARY, *op. cit.*, p. 233ss ; A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 8. Ce dernier auteur mentionne une variante psychanalytique de cette lecture qui dévoile la présence d'un « mécanisme inconscient » dans l'attitude du patriarche : « Abraham projette en Dieu sa propre façon despotique de vivre son pouvoir paternel qui revient à ne pas laisser vivre le fils » (cf. p. 8 et 9).

¹⁷ M. BALMARY, *op. cit.*, p. 233 ; A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 9. M. Balmary s'appuie aussi sur les travaux de R. Girard pour écarter la lecture sacrificielle de ce récit comme d'ailleurs de la mort de Jésus-Christ, *op. cit.*, p. 230,243-245. Mais dans un ouvrage récent, R. Girard revient sur sa position antérieure et reconnaît une dimension sacrificielle à la mort de Jésus-Christ en particulier à cause de l'interprétation proposée par l'épître aux Hébreux. Cf. R. GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée De Brouwer, 2001, p. 63-82.

du lien qui le ligotait à son père ». Pour ce faire, il était nécessaire de mettre en place une « re-présentation » qui permette au « transfert » d'avoir lieu, garantie de la « dé-possession ». En d'autres termes, en acceptant le transfert, la divinité, en grand psychanalyste, va guérir Abraham de son idolâtrie. Elle va se laisser « prendre pour l'idole » (Elohim : Dieu/dieux) qui exige le sacrifice des enfants pour ensuite se révéler « comme YHWH » (le Seigneur), « Celui qui ne souhaite pas qu'Isaac soit tué pour Lui¹⁸ ».

Avec cette approche, nous sommes sur un registre à la fois psychologico-psychanalytique et anthropologique qui s'appuie fortement sur des considérations philologiques. L'analyse de Balmory révèle une connaissance de la psychologie humaine indéniable, elle met bien en évidence l'importance de l'altérité et la différence de regard que cela peut entraîner et son argumentation bien menée est séduisante. En effet, elle permet de contourner la difficulté majeure du texte, le caractère paradoxal et même contradictoire de la demande de Dieu. Mais on peut néanmoins y discerner deux faiblesses qui font douter de sa validité : elle n'est pas fondée exégétiquement et elle impose au récit une grille de lecture qui lui est étrangère.

Sur le plan exégétique, Balmory s'appuie sur des considérations philologiques dont la nature est essentiellement étymologique. Ainsi, elle retient pour *ʿōlâ* la signification littérale de « montée, élévation » et pour la forme verbale (*ʿālâ* au Hiphil) celle de « faire monter, élever ». Elle nie ainsi, contre l'usage, que Dieu demande à Abraham de lui sacrifier son fils. Elle s'appuie certes sur la traduction de Chouraqui, mais comme Balmory le remarque elle-même, l'exégète juif maintient que c'est bel et bien un holocauste, un sacrifice, qui doit être entièrement brûlé, que Dieu demande à Abraham¹⁹. La fumée qui monte de l'autel signifie que la victime Lui est entièrement consacrée. L'usage de la Bible hébraïque ne souffre aucune ambiguïté à ce sujet : « faire monter une montée », c'est « offrir un sacrifice, ici un holocauste²⁰ ». Dans le récit du Déluge, c'est un holocauste que Noé offre au Seigneur en sortant de l'arche (Gn 8.20)²¹. Avec Wenham, nous pensons que ce sacrifice exprime au moins les deux idées suivantes : « Celui qui offre l'holocauste s'offre entièrement à Dieu

18. *Ibid.*, p. 240.

19. A. CHOURAQUI, *Traduction de la Bible*, Paris, Lidis, 1982, p. 139.

20. G. J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979, p. 48-66 ; R. T. BECKWITH, « Sacrifice et offrande », dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, (abr. *GDB*), Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, col. 1462.

21. Beckwith suggère que le sacrifice offert par Caïn et Abel était un holocauste, mais c'est un autre terme qui est employé (*minhâ* : offrande), *ibid.*, col. 1462.

La mise à l'épreuve décisive d'Abraham (Genèse 22.1-19)

(l'animal représente celui qui sacrifie) et l'animal qui meurt expie le péché de l'adorateur²². » Dans son commentaire sur le Lévitique, ce même théologien évoque déjà la démarche d'Abraham. Il suggère que « l'holocauste a été choisi parce que c'était un service par lequel le fidèle rendait témoignage à sa foi en Dieu et à sa volonté d'obéir à Ses commandements²³ ». Il argumente même que cette offrande inclut l'idée de rachat. Dans l'Ancien Testament, payer une rançon n'avait pas la connotation négative que cette expression dégage aujourd'hui. C'était un acte empreint d'humanité qui atténuait la rigueur de la peine qu'une personne coupable méritait (Ex 21.30 ; Lv 20.10 ; Pr 6.35)²⁴.

La traduction littérale de la formule, *lèk-l'kā*, « va vers toi », « a pour toi » permet par ailleurs à Balmory d'introduire sans autre la notion psychanalytique de séparation ou de sevrage²⁵. Or, l'usage nous révèle que cette construction introduit « une nuance réfléchie indirecte », sans doute équivalente à une forme verbale réfléchie qui se traduit : « va-t-en »²⁶. La même expression se retrouve dans l'appel que Dieu adresse à Abraham alors qu'il est encore à Harrân (Gn 12.1). Que cette formule se trouve à deux moments aussi décisifs de la vie d'Abraham n'est pas surprenant ! C'est comme si Dieu disait au patriarche que malgré l'extrême exigence de ses injonctions, elles seraient à son avantage, mais sans en préciser le comment²⁷.

Enfin, lorsque la psychanalyste aborde la question de l'animal qui est substitué à Isaac, elle voit dans le bélier un animal-père qui prend la place de l'agneau, animal-fils (v. 13,7)²⁸. Elle y voit un renversement total dans « l'identité symbolique de la victime ». Elle poursuit sa lecture en précisant : « Abraham n'a pas besoin de retourner contre lui la violence, mais il sacrifie un animal-père là où l'animal-enfant devait être immolé²⁹. » En ce faisant, le patriarche abandonne et tue le père sacrificateur et découvre ainsi la vraie nature du Seigneur. Le texte ne nous dit pas pourquoi l'animal que Dieu pourvoit est différent de celui

²² G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 105 ; *idem*, *The Book of Leviticus*, p. 55-63.

²³ G. J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, p. 58.

²⁴ *Ibid.*, p. 60.

²⁵ M. BALMARY, *op. cit.*, p. 231,233.

²⁶ P. JOÜON & T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax*, vol. II, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1996, p. 488. Il s'agit d'un "l" du *dativus commodi* qui exprime « à l'avantage de qui se fait une chose » (Nb 11.16 ; 22.6 ; 23.1), cf. p. 488.

²⁷ Cf. Gn 22.5 où Abraham dit en employant la même construction : « Vous restez ici » (Gn 21.16 ; 27.43 ; Nb 22.34 ; 2 S 2.21 ; Jb 15.28). *Ibid.*, p. 488.

²⁸ M. BALMARY, *op. cit.*, p. 241, 242. Le terme hébreu, *šê(h)*, désigne une tête de petit bétail, mouton ou chèvre qui peut inclure l'agneau.

²⁹ *Ibid.*, p. 241.

qu'Abraham avait anticipé. Mais comme le remarque Hamilton, en plus de Genèse 22, c'est uniquement dans l'évocation de l'ordination des prêtres (Lv 8-9) et du jour de l'expiation (Lv 16) que les trois termes, « holocauste », « être vu, apparaître » et « bélier » se côtoient³⁰. Ce rapprochement entre le bélier, le sacerdoce et l'expiation n'est pas sans signification pour une bonne compréhension du sacrifice de substitution qu'Abraham offre à la place d'Isaac³¹.

Ces quelques remarques suffisent pour montrer qu'il est dangereux d'introduire dans un texte des éléments étrangers qui reposent sur une exégèse partielle de l'histoire en question. Tout laisse à croire qu'Abraham ne s'est pas trompé sur la requête divine. C'est bel et bien « son fils, son unique, celui qu'il aimait » que Dieu lui demandait de sacrifier en holocauste (v. 2). Certes, Balmory a raison d'insister sur l'humanité des Écritures. Elle fait preuve d'ailleurs à ce sujet de perspicacité et d'imagination, mais en ce faisant le risque est grand d'imposer au texte une grille de lecture qui en trahit le sens. Il ne s'agit pas d'occulter la complexité et l'épaisseur humaines des personnages en présence, mais force est de constater que l'auteur de l'histoire est à ce sujet d'une extrême discrétion. Comme le révèle l'analyse rhétorique, le drame qui se joue et la tension qui traverse la narration sont d'autant plus palpables qu'ils sont suggérés. Si le narrateur a choisi la discrétion, à combien plus forte raison l'exégète doit-il suivre la voie qu'il a tracée et se concentrer sur les traits saillants du récit.

c. Le point de vue rhétorique ou narratif

Cette approche se concentre sur la structure littéraire du récit et sur sa cohérence et organisation d'ensemble. Elle a le mérite de se pencher sur le texte sous sa forme finale et canonique et met l'accent sur sa beauté littéraire et son caractère charpenté. « L'emploi des clefs de lecture propres à l'analyse narrative permet d'examiner de plus près le temps et les lieux de l'action, les articulations de l'intrigue et la position du lecteur³². » C'est ainsi que Wénin, à l'aide d'indices littéraires, réussit à éclairer le récit en mettant en relief le caractère dramatique de l'histoire et la psychologie des personnages. Le ralentissement et l'accélération des événements comme les éléments obscurs ou suggérés soulignent les pesanteurs, les tensions, la progression, les rebondissements et la

³⁰. V. P. HAMILTON, *op. cit.*, p. 113.

³¹. G. J. WENHAM note que selon la symbolique sacrificielle, l'animal représente celui qui l'offre et prend ainsi sa place. Dans ce récit, le bélier remplaçant le fils d'Abraham, l'auteur précise qu'il convient mieux qu'un agneau pour se substituer à lui. Mais il ne justifie pas son propos ! (cf. *Genesis 16-50*, p. 112).

³². A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 10. Pour l'analyse de la structure littéraire, cf. en particulier p. 17-44. D'autres auteurs ont mis en valeur cette approche synchronique : J.-L. SKA, *art. cit.*, p. 67-84 ; G. J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 99-103 ; B. K. WALTKE, *op. cit.*, p. 301-303.

résolution de l'intrigue. Par sa créativité, simple et discrète, l'auteur en appelle à l'imagination du lecteur pour remplir les silences et mettre en valeur la richesse de la narration sans pour autant altérer le sens profond. Dans son analyse littéraire et son exégèse, Wénin fait preuve de rigueur. Tout en suivant le texte de près il « le replace dans le contexte d'ensemble du récit de la Genèse ». Cependant, il ne faudrait pas, à force d'insister sur la dimension littéraire du récit, passer sous silence son historicité de fond. Selon la perspective biblique, une narration n'est pas moins historique parce qu'elle est un chef d'œuvre littéraire élaboré avec créativité et finesse.

Un peu à la manière de Balmory, Wénin fait reposer sa lecture de Genèse 22 sur le fait que « la formulation de l'ordre divin est ambivalente » (v. 2). L'ambiguïté reposerait sur une double lecture du verset 2 qu'il partage avec I. Willi-Plein et certains commentateurs juifs du Moyen-Âge : « Soit Isaac sera la victime de l'holocauste demandé, soit Abraham le fera monter sur la montagne pour qu'il offre avec ou sans lui, un sacrifice³³. » L'ambiguïté repose essentiellement sur le double sens que la forme verbale *hā'ālēhū* (Hiphil), qui peut se traduire, selon l'usage bien établi, soit « fais le monter », soit « sacrifie-le ». Cette ambiguïté permet à l'exégète belge d'atténuer le caractère apparemment scandaleux de l'ordre divin et même d'établir une distance entre la vraie nature de la demande de Dieu et la manière dont Abraham la comprend. De plus, cette double lecture met le patriarche devant un choix. Il a la liberté, soit en offrant son holocauste avec son fils, d'exprimer toute sa reconnaissance envers le Dieu de la promesse, soit en offrant son fils en holocauste, de signifier qu'il considère Isaac comme un don de Dieu, « comme un signe d'alliance entre Dieu et lui, ... de leur volonté mutuelle de relation en vue de la vie³⁴ ». C'est d'ailleurs, précise Wénin, le rôle du sacrifice. Il s'ensuit que « l'essentiel de l'holocauste... va prendre place non entre Abraham et Dieu, mais au cœur de la relation entre le Père et le fils³⁵ ». C'est sans aucun doute une dimension importante de ce récit, mais limiter la portée de l'épreuve du fils de Térah à la nature de sa relation avec Isaac jette une ombre sur le rôle cultuel et objectif que le sacrifice est appelé à jouer entre Dieu et le patriarche. Comment rétablir une relation d'alliance entre un Dieu saint et l'homme pécheur, y compris celui à qui la promesse est adressée ? C'est autour de cette question que se joue le

³³ A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 35-38. L'exégète d'ajouter que cette ambiguïté contribue à la tension narrative (p. 37).

³⁴ *Ibid.*, p. 59.

³⁵ *Ibid.*, p. 58.

drame de Caïn et Abel (Gn 4.1-18) et c'est encore elle qui trouve une réponse dans le sacrifice que Noé offre sur l'autel lorsqu'il sort de l'arche (Gn 8.20-22).

Cependant, pour revenir aux considérations philologiques, y a-t-il réellement ambiguïté dans le commandement divin ? Comme nous l'avons déjà noté, la formule constituée de la forme verbale « faire monter » suivi du substantif « montée, holocauste », signifie « offrir un holocauste³⁶ ». D'autre part, le contexte global de l'histoire laisse entendre que seul l'acte cultuel que représente le sacrifice d'Isaac permet au patriarche de signifier sa volonté de renoncer entièrement au fils bien-aimé de la promesse³⁷. En effet, on ne voit pas très bien en quoi le fait d'aller avec Isaac offrir un sacrifice sur une montagne qui se trouve à trois journées de Bersabée, serait pour le père des croyants une épreuve redoutable ! La tension du récit réside avant tout dans la contradiction apparente entre la promesse divine et l'injonction d'y renoncer ! Cette manière de localiser le drame essentiellement au cœur de la relation du père et du fils permet à Wénin d'accentuer lui aussi une lecture psychanalytique du récit. C'est ainsi que, par exemple, lorsqu'il commente le passage qui introduit le bélier substitué à Isaac et offert en holocauste, il suggère une double signification aux cinq termes employés pour introduire l'animal (v. 13) : « au plan factuel, ils décrivent simplement l'animal immobilisé qu'Abraham peut aisément aller prendre. Mais à un second niveau, ils connotent l'image d'un "père" empêtré par sa propre puissance³⁸. » L'argument avancé en faveur de cette lecture est à nouveau le sens étymologique et littéral. Cette interprétation est certes suggestive, mais comme nous l'avons déjà remarqué, elle est insuffisamment fondée exégétiquement, dans l'usage attesté par la Bible hébraïque. En dehors de ces considérations peu convaincantes, c'est en vain que l'on cherche dans le texte des indices probants qui mettent en lumière la volonté de puissance du patriarche, sa conception erronée de la divinité et l'existence d'une relation fusionnelle père et fils³⁹ !

³⁶ La LXX utilise le mot rare *holokarpôsis* pour traduire *ôlâ* (holocauste). Ce terme grec signifie littéralement offrande de fruits et par extension d'animaux. Il exprime l'idée de « consommation totale ». Il est rarement employé pour traduire la notion d'holocauste. Les termes grecs habituellement utilisés sont *holokautôma* et *holokautôsis*. Il s'agit de sacrifices où l'on brûle la victime entièrement. Cf. M. HARL, *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, Paris, Cerf, 1986, p. 193,139.

³⁷ C. F. KEIL, dans C. F. KEIL & F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1, Peabody, Hendrickson, 1989, p. 248.

³⁸ A. WÉNIN, *op. cit.*, p. 78,79.

³⁹ Ainsi l'expression « ils marchèrent eux deux ensemble » (v. 6,8) peut très bien mettre en relief la qualité de la relation entre le père et le fils. Le texte laisse entendre que les appellations Dieu, l'Ange du Seigneur, Seigneur, renvoient à une seule et même divinité (v. 1,2,8,11,12,14,15,16). Certes l'épreuve que vit Abraham lui permet d'approfondir sa relation avec le Seigneur tout comme sa connaissance personnelle de la bienveillante loyauté et de la sainteté divine mais du début du récit jusqu'à la fin il s'agit du même Dieu/Seigneur.

Notons enfin que la dimension théologique demeure le parent pauvre de cette approche narrative. Wénin consacre peu de lignes à cet aspect du récit et n'envisage pas du tout le contexte canonique plus large qui, comme nous le verrons dans la suite de notre étude, fournit des indications précieuses sur l'envergure théologique de cette histoire. Cela est sans doute lié aux limites que l'exégète belge s'est donné. On peut le regretter, car l'approche rhétorique et la mise en valeur de la richesse théologique d'un texte ne sont pas incompatibles. Bien au contraire. Mais encore faut-il être convaincu qu'il y a réellement eu communication divine formulée dans les catégories du langage humain et qu'elle s'est dévoilée dans son unité et sa diversité tout au long de l'histoire de la révélation. Cette dernière remarque nous conduit au point suivant.

5. Une approche canonique

Cette approche nous conduit au cœur du récit et nous offre deux perspectives qu'il est essentiel de maintenir ensemble. La première nous éclaire sur la démarche de foi du patriarche, la seconde se concentre sur la dimension théologique du récit⁴⁰.

a. Le point de vue de la foi, celle d'Abraham

Au sein de l'épreuve qui se manifeste dans l'exigence douloureuse et insupportable – le père qui aime son fils est invité à le sacrifier – Abraham met en lumière sa foi par son humble et silencieuse obéissance. Le récit est sobre, le silence d'Abraham est éloquent et souligne le drame qui se joue, plus encore que les paroles brèves qu'il adresse à Dieu et à l'Ange du Seigneur : « Me voici » (v. 1 et 11, mais absent de la deuxième intervention de l'Ange du Seigneur, v. 15). Cette formule introduit aussi la réponse d'Abraham à Isaac (v. 7). Silence et propos lapidaires mettent d'autant plus en relief les actes du patriarche. On peut imaginer sans peine, avec Michaeli, les pensées qui ont pu se presser dans son esprit alors qu'il mettait progressivement en actes la volonté de Dieu :

- les préparatifs du voyage (v. 3) ;
- la marche pendant trois jours (v. 4) ;
- l'escalade de la montagne/colline avec Isaac, son fils (v. 6) ;
- la construction de l'autel (v. 9) ;

⁴⁰ F. MICHAELI, *op. cit.*, p. 62,63. Pour une approche théologique solide et stimulante, cf. D. BARSOTTI, *Le Dieu d'Abraham*, Paris, Téqui, 1986, p. 207-222.

- le moment tragique où il étend la main pour tuer l'unique héritier de la promesse (v. 10).

Le drame spirituel et psychologique est poignant et bouleversant ! Le père de cent ans est appelé à sacrifier son fils, l'unique, celui qu'il aime : « ton fils, ton unique, celui que tu aimes » (v. 2) ; « le jeune homme » (v. 12) ; « ton fils, ton unique » (v. 16). Celui dont il doit se défaire « est l'aboutissement d'une vie de foi en la promesse⁴¹ ». Fait remarquable, face à l'assaut qui remet en cause sa foi en la parole divine, Abraham est ébranlé sans succomber pour autant, il ploie sans céder, sans rompre. Certes sa foi en la promesse est malmenée par la Parole elle-même, mais malgré l'apparente contradiction qui le place devant le mystère incompréhensible de la souveraineté divine, il continue à mettre sa confiance en Dieu, en Sa sagesse, Sa bonté et Sa fidélité. Plusieurs indices dans le texte le mettent en évidence : la réponse du patriarche à l'injonction divine est tout imprégnée de foi et d'obéissance. Il se lève, se prépare et se met en route pour aller au pays de Moriija (v. 3) ; lorsqu'il se sépare de ses deux serviteurs pour poursuivre sa route seul avec Isaac, il leur dit : « ... moi et le garçon, nous irons là-haut pour nous prosterner puis nous reviendrons vers vous » (v. 5). C'est sa confiance en un Dieu qui ne se contredit pas qui lui permet d'entrevoir une issue, que la promesse a un avenir malgré les apparences ; de même lorsque son fils lui demande « où est l'animal pour l'holocauste », Abraham répond : « Dieu va se pourvoir lui-même de l'animal pour l'holocauste » (v. 8). Il y a peut-être une ambiguïté dans la réponse du fils de Térah, mais c'est avec foi qu'il attend l'intervention divine. Enfin, lorsque le patriarche lève le couteau pour accomplir l'irréparable, « immoler son fils » (v. 10), il sait, sans doute contre toute espérance, qu'il peut s'appuyer sur la parole de son ultime Vis-à-vis et que Sa promesse est sûre de se réaliser. Le Dieu vivant n'est-il pas le Dieu de la résurrection (Hb 11.19 ; Mt 22.31,32) ?

Ce récit témoigne comme nul autre qu'Abraham est « le père des croyants » (Rm 4.1-25) et qu'il a su montrer sa foi par son obéissance, par ses œuvres (Jc 2.21-23). Les perspectives de Paul et de Jacques sont complémentaires. Le premier argumente que la justification par la foi seule est conforme aux Écritures, tandis que le second souligne que toute vraie foi s'incarne dans des actes concrets. D'ailleurs, l'Apôtre des païens ne dit pas autre chose lorsqu'il parle des « fruits de l'Esprit » (Ga 5.22). C'est précisément ce que le *Siracide* soulignait

⁴¹. F. MICHAELI, *op. cit.*, p. 61,62.

déjà lorsqu'il a commenté notre récit : « Abraham observa la loi du Très-Haut et entra dans l'alliance avec lui. Dans sa chair il établit l'alliance et dans l'épreuve il fut trouvé fidèle » (*Siracide* 44.20). La conséquence, nous dit le sage, fut la confirmation définitive de la triple promesse que Dieu avait adressée au patriarche lorsqu'il l'appela à quitter Ur en Chaldée : une descendance nombreuse, une terre, et une source de bénédictions pour les nations (*Siracide* 44.21 ; Gn 12.1-3). Plus encore, la fidélité et l'adoration d'Abraham donna l'occasion au Seigneur de manifester sa présence de telle sorte que la vision du patriarche et sa relation avec son ultime Vis-à-vis furent profondément renouvelées⁴².

b. Le point de vue théologique

Le centre du récit est moins Abraham que l'intervention du Dieu d'Abraham, intervention du Dieu saint et vivant dans l'histoire d'un homme. Cette lecture souligne trois vérités théologiques essentielles :

- la souveraineté de Dieu qui met à l'épreuve d'une façon incompréhensible et mystérieuse celui qui croit. Le Seigneur ne craint pas de donner l'impression de se contredire et de laisser naître des doutes sur sa fidélité à la promesse donnée. Comme le dit avec perspicacité Jean Calvin, au-delà de l'épreuve humaine provoquée par l'injonction divine « de mettre à mort son héritier unique, l'espérance de sa mémoire et de son nom, l'honneur et l'appui de sa famille », il se joue un drame spirituel car avec la mort d'Isaac « l'espérance du salut du monde semble s'éteindre et périr entièrement⁴³ ». Dieu se présente à Abraham dans son exigence la plus haute et la plus terrible. N'est-il pas le Seigneur saint et jaloux de l'alliance ? Mais, comme le dénouement l'indique, cette exclusivité est cependant motivée par Sa grande bienveillance et Sa fidélité à toute épreuve.

- La grâce infinie de Dieu qui a promis, qui tient sa promesse et qui rappelle que l'homme reçoit tout gratuitement. Il n'acquiert rien par lui-même ; il ne peut rien mériter. Cette grâce divine ne laisse donc aucune place aux œuvres du fidèle. Le fils de la promesse est un don de la grâce, aussi bien la première fois que la deuxième fois. Au moment où tout semble perdu, Abraham le reçoit à nouveau, un don renouvelé ! Don que l'épître aux Hébreux compare à une

⁴² Ce changement est signifié par l'apparition du nom d'alliance de Dieu : YHWH (le Seigneur). C. S. Lewis fait une remarque intéressante à ce sujet lorsqu'il avance « que c'est dans le processus même de l'adoration que les hommes rendent à Dieu qu'il leur communique sa présence. » C. S. LEWIS, *Réflexions sur les Psaumes*, Le Mont-Pèlerin (CH), Éd. Raphaël, 1999, p. 134.

⁴³ J. CALVIN, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 336.

résurrection (Hé 11.19) ! La répétition de la promesse (v. 15-18) s'intègre à cette perspective théologique. La promesse est grâce et elle ne peut être reçue que par la foi. L'épreuve est là pour le signifier et le rappeler à Abraham au cas où il l'aurait oublié. Voici ce que dit le *Livre de la Sagesse* à ce sujet : « C'est la sagesse qui reconnut le juste, le garda irréprochable devant Dieu et lui permit d'être plus fort que sa tendresse pour son enfant » (lit. « le maintint ferme contre sa tendresse pour son enfant » ; *Sag* 10.5).

- L'holocauste occupe une position centrale dans le récit. Il est mentionné six fois⁴⁴. Plusieurs éléments du texte suggèrent que cette narration a aussi une dimension culturelle qui dépasse l'horizon patriarcal :

- a) Le sacrifice doit avoir lieu sur l'une des montagnes de Moriija (v. 2). Or, dans la suite de l'histoire de la révélation le mont Moriija désigne le lieu où Salomon bâtit le temple de Jérusalem (2 Ch 3.1)⁴⁵.
- b) La substitution d'Isaac par un bélier (v. 13) indique un contexte exceptionnel. Manifestement, nous ne sommes pas dans le registre des sacrifices d'enfants.
- c) L'utilisation répétée du verbe *rāʾâ* (voir, pourvoir) met l'accent sur une intervention et une manifestation particulières du Seigneur. Ceci est mis en évidence en particulier par les deux noms de lieux : en hébreu, Moriija fait assonance avec le verbe voir ou pourvoir, tandis qu'Abraham donne au lieu où il a offert le sacrifice le nom d'Adonai-Yiré, « le Seigneur voit/pourvoit. » La notice qui suit (v. 14b) sert à authentifier l'historicité du récit, tandis que la phrase « À la montagne du Seigneur il sera vu » (v. 14c) est caractéristique d'une révélation divine. Comme l'indique Wenham, elle renvoie aux manifestations précédentes (12.7 ; 17.1 ; 18.1) et annonce les théophanies à venir sur la Montagne du Seigneur, soit le Mont Sinai (Ex 3.1-2,16 ; Lv 9.4,6)⁴⁶ soit après la prise de Jérusalem, le Mont Sion (Ps 24.3 ; És 2.3 ; 30.29 ; Za 8.3)⁴⁷.

Enfin, comme nous l'avons déjà mentionné, celui qui offre un holocauste signifie son besoin d'expiation/rachat et sa consécration entière au Seigneur. Il rend ainsi témoignage à sa foi en Dieu et à sa volonté de lui obéir.

⁴⁴. Cf. v. 2 (« faire monter, offrir un holocauste »), 3,6,7,8,13.

⁴⁵. Pour une identification du lieu du sacrifice d'Abraham avec le cite qui deviendrait plus tard celui de Jérusalem et de son Temple, cf. T. C. MITCHELL, « Moriija ou Moriya » dans *GDB*, col. 1075.

⁴⁶. G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁷. B. K. WALTKE, *op. cit.*, p. 308.

En agissant de la sorte, on peut penser que le Dieu d'Abraham avait une visée pédagogique. Son intention était de rappeler au patriarche, au cas où il l'aurait oublié, qu'Isaac portait en lui la promesse du salut du monde et que sans l'œuvre de rédemption divine, il n'y avait ni réconciliation, ni renouvellement de la relation de l'homme pécheur avec son ultime Vis-à-vis. En d'autres termes, la mise à l'épreuve se présente au lecteur comme un acte prophétique ou un geste symbolique qui l'invite à la réflexion et à une prise de position à salut.

6. Prolongements dans l'histoire de la révélation

Ces dernières réflexions nous conduisent ainsi à situer ce récit dans le contexte de l'histoire de la révélation. Déchiré entre son amour pour son fils et sa piété et consécration envers Dieu, Abraham apparaît victorieux, la vie de son fils préservée et son obéissance fidèle récompensée au-delà de toute attente. Quels sont les prolongements de l'épreuve d'Abraham à qui Dieu demande de sacrifier son fils, prolongements dans la suite de la révélation biblique ? C'est ce que nous allons maintenant évoquer. C'est le commentaire de la Genèse de Wenham qui fournira la trame de notre analyse⁴⁸.

1. La confirmation définitive des promesses que Dieu fait à Abraham éclaire l'ensemble du Pentateuque. À plusieurs reprises, le serment par lequel Dieu s'engage envers Abraham est cité comme une garantie que le Seigneur veille sur les siens et qu'ils pourront un jour s'installer en Canaan. C'est ainsi que dans son premier discours au pays de Moab, Moïse dit au peuple de l'alliance : « Regarde, j'ai mis le pays devant vous ; entrez-y et prenez possession du pays que le Seigneur a juré à vos pères, Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner, à eux et à leur descendance après eux ! » (Dt 1.8 ; Gn 26.3 ; 50.24 ; Ex 33.1).

2. Nous l'avons déjà suggéré, ces promesses portent leur regard sur un avenir lointain : la descendance du patriarche sera nombreuse, non seulement « comme les étoiles du ciel » mais « comme le sable qui est au bord de la mer » (Gn 22.17a), ils conquerront la terre promise (v. 17b), ils seront source de bénédiction pour les nations (v. 18). La renommée de cette descendance se répandra jusqu'aux extrémités de la terre.

3. D'autres détails dans ce récit, nous l'avons noté, laissent penser que l'horizon de la parole divine n'est pas limité à la vie et à la carrière d'Abraham. Ils annoncent et renvoient à d'autres moments de l'histoire d'Israël :

⁴⁸. G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 116-117.

- Ainsi, les trois jours de pèlerinage (v. 4) font écho à la demande de Moïse adressée à Pharaon d'accorder au peuple de l'alliance « de faire trois journées de marche dans le désert pour aller offrir un sacrifice au Seigneur » (Ex 3.18).

- Chaque père en Israël devait consacrer son premier né au Seigneur et le racheter en offrant un sacrifice. Dans le livre de l'Exode, la rédemption des premiers nés rappelle la Pâque lorsque les fils aînés du peuple d'Israël échappèrent au jugement de Dieu. Il est difficile de ne pas voir une analogie entre Isaac et les fils premiers-nés d'Israël qui furent épargnés en Égypte, entre le bélier d'Abraham et l'agneau pascal. D'ailleurs, comme le remarque R. Le Déaut, selon le livre des *Jubilés* (environ 100 av. J.-C.) « le sacrifice d'Isaac coïncide exactement avec la célébration de la Pâque⁴⁹ ».

- Le verbe « mettre à l'épreuve/tenter » (*nāsâ*) renvoie lui aussi à l'expérience de l'Exode en particulier au séjour du peuple dans le désert. Dans l'histoire des caillottes et de la manne, c'est Dieu qui met le peuple à l'épreuve (Ex 16.4) ; à Massa, c'est le peuple qui met Dieu à l'épreuve, le tente ou cherche à lui forcer la main (Dt 6.16 ; 9.22 ; 33.8 ; cf. Ex 17.1-7).

- Ce premier récit détaillé d'un patriarche qui offre un sacrifice annonce sans doute les pratiques culturelles ultérieures du peuple d'Israël. Le sacrifice du bélier anticipe l'holocauste de l'agneau offert matin et soir dans le Temple. D'ailleurs, nous l'avons vu, l'identification de Moriya à la colline sur laquelle est bâti le Temple est des plus significatif. Dans le judaïsme post-biblique, il est parfois suggéré que les sacrifices du Temple étaient agréés à cause des mérites d'Isaac⁵⁰, conséquence de son acceptation volontaire de souffrir. Cependant, sans ignorer le rôle du fils du patriarche, le récit porte avant tout son attention sur l'obéissance d'Abraham.

- Abraham, dans le rôle qu'il assume, annonce des fonctions religieuses qui seront par la suite pleinement assumées et incarnées au sein du peuple d'Israël.

⁴⁹. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, p. 179ss ; G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 116. M. Harl remarque que la lecture juive de Genèse 22 a d'abord établi un lien avec Exode 12 et la fête pascale, mais ensuite elle l'a associée à la fête du Nouvel An. Ce n'est qu'après la cessation des sacrifices (70 ap. J.-C.) que ce changement de perspective s'est mis en place. Sans doute aussi pour se distinguer des chrétiens qui ont vu dans le sacrifice d'Isaac un type du sacrifice de Jésus le Christ. En mettant l'accent sur la ligature d'Isaac (*Agédab*, Gn 22.9) la tradition juive met en valeur d'abord le consentement du fils d'Abraham au sacrifice. Cf. *La Bible d'Alexandrie, la Genèse*, p. 191,193,194. Dans la tradition musulmane, c'est habituellement Ismaël qui est la victime sacrificielle. Certains théologiens considèrent cependant que c'est Isaac. Selon Ibn Abbas le bélier était attaché à un arbuste, le sumac, près du Mont Thabir. Il a séjourné pendant quarante saisons dans les pâturages du Paradis ! Cf. B. M. WHEELER, *Prophets in the Quran*, London/New York, Continuum, 2002, p. 102-104.

⁵⁰. G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 117. R. LE DÉAUT, *op. cit.*, p. 131-212. Dans certains textes non seulement « le salut collectif ou individuel d'Israël mais encore des païens » est au bénéfice des mérites d'Isaac (p. 169,170).

Wenham remarque que, dans les chapitres 18 et 20, le patriarche se présente comme un « intercesseur prophétique » tandis que dans le chapitre 22 il agit plus comme « un prêtre » à la manière de Moïse qui a gravi le Mont Sinäï pour adorer Dieu. Dans ce même récit, Abraham apparaît aussi comme « le Sage » des Psaumes ou des Proverbes qui « craint Dieu » (Gn 22.12 ; Ps 111.10 ; Pr 1.7). Il est un exemple, comme Job, du juste qui souffre, qui a craint Dieu et s'est détourné du mal. À la différence du fils de Téraï, Job perd ses enfants, est ravagé par la maladie, est victime des ses amis-conseillers, mais comme le patriarche, il est renouvelé par sa rencontre du Seigneur et rétabli dans son bien-être.

- Enfin, le Serviteur souffrant combine, semble-t-il, des images tirées de Genèse 22 et du livre de Job. Comme pour Job, ses contemporains concluent qu'il est (ou doit être) un pécheur. Comme Abraham, le Serviteur offre un sacrifice mais « verra sa descendance » (Es 53.10). Comme Isaac qui accepta sans se révolter et en silence d'être un sacrifice, le Serviteur fut « comme un agneau mené à l'abattoir... , il n'a pas dit mot » (Es 53.7). Comme Isaac, il s'est offert lui-même. Mais à la différence d'Abraham, d'Isaac ou de Job « le Serviteur a été frappé à mort » (Es 53.8).⁵¹

4. Ces différents prolongements que nous venons d'évoquer vont trouver dans les écrits du Nouveau Testament leur plein accomplissement.

Leurs auteurs vont reprendre ces images d'une manière surprenante. Abraham et Isaac sont des types de Dieu le Père et le Fils. Abraham, n'a pas sacrifié Isaac, mais Jésus est bien mort. Isaac, sur le point de mourir, a préfiguré Jésus, le Christ. Cependant, à la différence de la tradition juive, la ligature/sacrifice du fils d'Abraham ne pouvait racheter l'humanité, en rupture avec Dieu, tandis que la mort de Jésus est conçue comme un sacrifice parfait et efficace qui enlève le péché du monde, qui le rachète. Cette typologie est très répandue dans le Nouveau Testament. Elle est attestée très tôt et reflète sans doute la compréhension que Jésus avait de sa mission lorsqu'il se compare au bon Berger qui « se défait de sa vie pour ses moutons » (Jn 10.11,15,17,18).

a) Lorsque Paul dit : « Si Dieu est pour nous, qui se lèvera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous » (Rm 8.31-32), il est difficile de ne pas voir une allusion à la parole de l'Ange du Seigneur : « puisque tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique » (Gn 22.12,16).

⁵¹ G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 117.

- b) Dans l'évangile de Jean, la phrase : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3.16) fait écho au même texte de Genèse 22 (v. 12,16).
- c) De même, lorsque Jean-Baptiste s'écrie : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1.29), il pourrait faire allusion, au-delà des agneaux des holocaustes quotidiens et de l'agneau pascal, à Genèse 22. En effet, comme nous l'avons signalé, le rapprochement entre le « sacrifice d'Isaac » et le culte en Israël est bien attesté dans la tradition juive ancienne⁵².
- d) Lors du baptême de Jésus et de sa transfiguration, la voix céleste le désigne en ces termes : « Tu es mon fils bien-aimé (*agapètos*) ; c'est en toi que j'ai pris plaisir » (Lc 1.22 ; Mc 1.11 ; 9.7). La terminologie de ce passage renvoie à Ésaïe 42.1⁵³ et au Ps 2.7⁵⁴, mais aussi à Genèse 22 :
- « Prends Isaac, ton fils unique que tu aimes » (v. 2) ;
 - « Puisque tu n'as pas refusé ton fils unique » (v. 12) ;
 - « Puisque tu n'as pas refusé ton fils, ton unique » (16).

La traduction grecque de ces versets (la LXX) rend « unique » par « bien-aimé » (*agapètos*)⁵⁵. Sans doute les évangiles font-ils simultanément référence à ces trois passages de l'Ancien Testament dont le caractère est résolument messianique. En effet, la correspondance est frappante.

e) Pierre fait sans doute aussi référence à Genèse 22 lorsqu'il dit : « ...il a fallu que le Christ, tel un agneau, pur et sans défaut, verse son sang précieux en sacrifice pour vous » (1 P 1.19 ; 1 Co 5.7 ; Ex 12.5).

f) Jacques, nous l'avons vu, cite l'obéissance fidèle d'Abraham afin de souligner que c'est un aspect essentiel de la foi de tout vrai disciple. Après avoir dit que « la foi sans les actes (les œuvres) ne sert à rien⁵⁶ il ajoute : « Abraham, notre ancêtre, n'a-t-il pas été déclaré juste à cause de ses actes, lorsqu'il a offert son fils Isaac sur l'autel ? Tu le vois, sa foi et ses actes agissaient ensemble et, grâce à ses actes, sa foi a atteint son plein épanouissement. Ainsi s'accomplit ce que l'Écriture

⁵². Cf. note 46.

⁵³. « Voici mon serviteur que je soutiens, celui que j'ai choisi et que j'agrée. »

⁵⁴. « Il m'a dit : Tu es mon fils ! C'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui » (aujourd'hui je fais de toi mon enfant). Il s'agit d'un décret d'adoption.

⁵⁵. Le mot hébreu *yāhid* « unique » est traduit en grec soit par *monogènes* ('fils' unique), soit par *agapètos*, « bien-aimé ». Dans la littérature chrétienne ces deux termes sont équivalents. Cf. M. HARL, *La Bible d'Alexandrie, Genèse*, p. 192.

⁵⁶. Selon quelques manuscrits « est morte ».

déclare à son sujet : Abraham a eu confiance en Dieu et Dieu, en portant sa foi à son crédit, l'a déclaré juste, et il l'a appelé son ami » (Jc 2.20-23, BS).

g) Enfin, l'auteur de l'épître aux Hébreux présente Abraham comme exemple de celui qui continue à croire dans les promesses du Seigneur alors même que la mort d'Isaac semble certaine : « Par la foi, Abraham a offert Isaac en sacrifice lorsque Dieu l'a mis à l'épreuve. Oui il était en train d'offrir son fils unique, lui qui a eu la promesse, et a qui Dieu avait dit : "C'est par Isaac que tu auras une descendance." Dieu, estimait-il, est assez puissant pour ressusciter un mort. Et son fils lui a été rendu : c'est une préfiguration » (Hb 11.17-19, BS⁵⁷)

Le mot « préfiguration », ailleurs « symbole » traduit un mot grec qui signifie littéralement « parabole⁵⁸ ». En effet, comme le dit si bien Spicq : « Abraham, ayant cru que Dieu ferait un miracle plutôt que de manquer à sa parole, reçut la plus magnifique récompense de sa foi : préfigurer, et ainsi annoncer et préparer le sacrifice du salut⁵⁹. » Le sacrifice et la délivrance d'Isaac sont ainsi une parabole, préfiguration de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Bruce, lui, pense que c'est à cet événement bouleversant de la vie du patriarche que les paroles de Jésus renvoient lorsqu'il dit : « Abraham, votre père, a été transporté d'allégresse à la perspective de voir mon jour : il l'a vu, et il s'est réjoui » (Jn 8.56)⁶⁰.

En résumé, les auteurs cités ci-dessus s'appuient sur le récit de l'épreuve d'Abraham pour éclairer à la fois l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et le style de vie que le fidèle doit prendre comme modèle et incarner. Ils témoignent par là avec l'ensemble de la tradition biblique que le récit de l'épreuve d'Abraham dépasse largement l'horizon de la vie du père des croyants puisqu'il est un acte prophétique.

Les crises qui mettent à l'épreuve, parfois si douloureusement, la foi en Dieu et l'obéissance à sa parole, croisent aujourd'hui encore la route du disciple. N'est-ce pas cela que de « porter sa croix » (Lc 14.27), « d'offrir son corps comme un sacrifice vivant agréé de Dieu » (Rm 12.1) ? Mais, comme Abraham, celui qui persévère dans la foi et l'obéissance ne sera pas déçu. Il goûtera, dès à présent et pour l'éternité, la joie abondante que lui accorde le Seigneur Jésus-Christ. En effet, il sera lui aussi témoin de la fidélité du Dieu de l'alliance à ses

⁵⁷ G. J. WENHAM, *op. cit.*, p. 117,118.

⁵⁸ Spicq parle de « comparaison, similitude suggestive ou didactique » (C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux II*, Paris, Gabalda, 1953, p. 355).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 355.

⁶⁰ F. F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1973, p. 312.

promesses, fidélité indéfectible qui, comme le dit si bien le psalmiste, permet à « la bienveillance et la vérité de se rencontrer, à la justice et à la paix de s'embrasser » (Ps 85.11).

Pierre BERTHOUD