

Sur le sens de l'épreuve : interprétations juives de Genèse 22

Autor(en): **Starobinski-Safran, Esther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381212>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SUR LE SENS DE L'ÉPREUVE

(Interprétations juives de Genèse 22)

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN

« Tantôt le Maître éprouve son serviteur en le soumettant à un dur labeur: le supportera-t-il par amour pour Lui? Tantôt Il lui octroie des bienfaits: Lui rendra-t-il le bien qu'Il lui a accordé, en Le servant et en L'honorant encore davantage? Dans ce sens, les Sages ont dit¹: Heureux l'homme qui surmonte l'épreuve, car il n'existe point de créature qui y échappe. Le Saint, béni soit-Il, éprouve le riche pour voir si sa main sera ouverte aux pauvres, il éprouve le déshérité pour voir s'il est apte à accepter l'affliction »².

Quoi de plus universel, quoi de plus quotidien que l'épreuve? Celle-ci se manifeste non seulement dans une situation de manque ou de souffrance, mais également dans l'abondance. Sans cesse, l'homme est confronté à des choix qui constituent autant d'épreuves. Il peut devoir résister à l'attrait excessif des biens de ce monde, richesses, pouvoir, plaisirs; mais il peut aussi être amené à devoir réprimer des aspirations légitimes, fondamentales même de l'être humain: sauvegarde de sa propre vie, élimination, ou au moins réduction des douleurs physiques et morales.

La terminologie hébraïque postbiblique distingue deux aspects différents de l'épreuve, du *nissayon*: le *pitoui*, la « séduction » et le *'innoui*, le « tourment ». La littérature rabbinique³ voit dans les avances faites à Joseph par la femme de Putiphar (Gn 39) l'exemple typique du *pitoui*, de la « séduction » et considère la résistance de Joseph à ce *pitoui* comme une victoire sur le *nissayon* auquel il a été soumis. Cependant, la notion de *pitoui* n'est pas dissociable, dans nombre de cas, de celle de *'innoui*, de « souffrance », qui peut se présenter sous une forme physique, psychique, morale, spirituelle ou métaphysique.

La Bible hébraïque, cet écrit qui invite le lecteur, à travers ses récits, à déchiffrer les énigmes de sa propre existence, évoque nombre de cas où des individus aussi bien que des collectivités ont dû faire face à des épreuves,

¹ Ex rabba 31,2.

² NAHMANIDE ad Ex 20,17. (Les traductions de passages des commentateurs classiques sont, sauf avis contraire, de l'auteur de l'article et renvoient usuellement à Genèse 22.)

³ Par ex. Talmud babylonien (= TB) Yoma 35b.

notamment le peuple d'Israël dans le désert, endroit tout désigné pour ce genre d'expériences et pour la confrontation avec Dieu.

A ce titre, elle mentionne l'épisode des eaux de Mara: « Et ils vinrent à Mara et le peuple ne put pas boire l'eau de Mara... C'est là qu'Il lui imposa un statut et une loi, c'est là qu'Il le mit à l'épreuve » (Ex 15,23-25). Il y eut aussi l'épreuve de la manne: « Voici, Je fais pleuvoir sur vous du pain du ciel... afin de l'éprouver... » (Ex 16,4). Ou encore: « Il t'a fait souffrir, Il t'a affamé, puis Il t'a nourri avec la manne » (Dt 8,3). Il y a l'épreuve des errances dans le désert. « Et tu te souviendras de tout le chemin que le Seigneur ton Dieu t'a fait parcourir pendant quarante ans dans le désert, afin de te faire souffrir, de t'éprouver et de connaître le fond de ton cœur: allais-tu ou non garder ses commandements? » (Dt 8,2). La révélation du Mont Sinäi prend, elle aussi, la forme d'une épreuve: « Ne craignez pas, car c'est pour vous éprouver que Dieu est venu » (Ex 20,20). Les enclaves cananéennes, que les enfants d'Israël n'ont pas réussi à conquérir en représentent également une: « Désormais, je ne déposséderai plus en leur faveur aucun des peuples que Josué a laissés... afin de mettre par eux Israël à l'épreuve... Et voici les peuples que l'Eternel a laissés subsister pour éprouver par eux les enfants d'Israël » (Jg 2,21-22; 3,1). L'Écriture connaît encore l'épreuve du prophète de mensonge, qui réussit à tromper le peuple par des preuves véridiques: « Car un prophète se lèvera au milieu de toi... qui te parlera en disant: Allons après d'autres dieux... en effet, le Seigneur votre Dieu vous met à l'épreuve » (Dt 13,2-4).

Il est difficile de saisir d'emblée en quoi, par exemple, la station au pied du Mont Sinäi, les agissements du prophète de mensonge et la présence d'enclaves cananéennes constituent des épreuves pour les enfants d'Israël. Ces expériences-là ne se caractérisent pas, au premier abord, par des souffrances. Ce qui paraît en cause, c'est l'attachement indéfectible du peuple à Dieu, sa résistance à toute forme d'idolâtrie.

Quelle que soit la diversité des circonstances, Dieu met l'homme à l'épreuve en le plaçant dans une situation à laquelle il fait face avec peine⁴: il peut s'agir de coups du sort, comme il s'en est produit pour Job, des tourments de la faim, de la soif et d'errements prolongés, tels ceux qu'ont rencontrés les enfants d'Israël dans le désert; certaines épreuves affligent l'âme,

⁴ Pour une vue d'ensemble sur ce thème, consulter J. LICHT, *L'épreuve dans la Bible et dans le judaïsme à l'époque du second Temple* (hébr.), Jérusalem 1973. Sur Gn 22 et son interprétation, se référer à la riche bibliographie indiquée dans *Exegesis*, édité par F. BOVON et G. ROUILLER, Neuchâtel-Paris 1975, p. 34-35. Relevons notamment R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel 1969, R. KILIAN, *Isaaks Opferung*, Stuttgart 1970. Sur l'exégèse antique, voir R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome 1963, p. 131-212; M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, p. 164-168; G. VERMÈS, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, p. 193-227; H. J. SCHOEPS, « The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology », *JBL* 65 (1946), p. 385-392.

comme celle qui a été imposée à Abraham; d'autres se manifestent par une pression morale, par exemple dans le cas du prophète de mensonge; d'autres encore suscitent la crainte et la terreur, ainsi celle de la Révélation du Sinaï. Toutes ces situations ont ceci en commun que l'homme se trouve dans des conditions pénibles, qui exigent de lui un effort sur lui-même et requièrent l'accomplissement des commandements dans des conditions particulièrement ingrates⁵.

Si l'épreuve représente un événement courant, la Bible hébraïque aide toutefois à en comprendre la signification grâce à des situations extrêmes: elle permet d'appréhender le quotidien à partir de l'exceptionnel et fournit l'exemple d'hommes qui atteignent au faite du *nissayon*.

En effet, Abraham n'est pas le seul à devoir supporter une aussi dure situation. Job lui ressemble⁶. Il y a de nombreux points communs entre ces deux personnages bibliques. L'un et l'autre sont désignés comme «craignant Dieu» (Gn 22,12; Jb 1,8; 2,3). Ils sont soumis tous deux à l'épreuve, même si ce mot n'apparaît pas dans le livre de Job. De toute évidence, les ch. 1 et 2 de ce livre sont consacrés à l'explication de l'épreuve. Mais en fait, ce n'est pas seulement le prologue, c'est l'ensemble de l'écrit qui est centré sur ce thème, avant que n'intervienne un heureux dénouement: M. Z. Segal en a fait la démonstration convaincante⁷.

Une série de malheurs s'abattent sur Job, dont chacun est pire que le précédent. Satan espère que ces misères amèneront Job à maudire Dieu. Mais il reçoit tous ces maux avec soumission. Satan le frappe à nouveau, en l'affligeant d'un ulcère. Cependant Job persiste dans son intégrité.

Alors débute pour lui une nouvelle épreuve. De prétendus amis viennent le plaindre et le consoler. Job exhale son amertume, non par des paroles de rébellion vis-à-vis de Dieu, mais en maudissant le jour de sa naissance (ch. 3). Avec les paroles des amis (ch. 4s.), l'affliction de Job s'aggrave encore. Aux douleurs physiques s'ajoutent les souffrances morales causées par leurs reproches et leurs insinuations suivant lesquels ses malheurs ne seraient que le châtement de ses péchés (cf. ch. 11, 15 et 22).

Les propos d'Elihou apportent à Job une nouvelle atteinte pénible. En effet, celui-ci avait demandé que Dieu le juge et réponde à ses arguments (ch. 31): la réponse divine se fait attendre et à sa place intervient le long discours importun d'Elihou, qui laisse entendre que Job est injuste et pécheur (ch. 36). «Les paroles de Job ont pris fin» (ch. 31,40). Il ne répond pas aux paroles d'Elihou et il ne blasphème pas. Néanmoins, il lui incombe de soutenir une dernière épreuve. Celle-ci lui vient des discours du Seigneur

⁵ Cf. Dt 8,2 et R. YITSHAK LOURIA — R. HAYYIM VITAL (XVI^e s.), *Likkoutei Tora*, Jérusalem 1972, p. 95.

⁶ Cf. M. EMMANUELI, *La Genèse* (hébr.), Tel-Aviv 1978, p. 298.

⁷ Cf. M. Z. SEGAL, *Introduction à la Bible* (hébr.), t. III, 4^e éd., Jérusalem 1955, p. 646s.

(ch. 38-41). Enfin, Dieu entend les prières de Job et lui répond directement. L'homme espère que Dieu répliquera à ses griefs, qu'il justifiera ses actions, qu'il lui adressera des paroles consolantes, lui assurera la guérison de sa maladie et la délivrance de ses maux. Il n'y a rien de tout cela dans la réponse du Seigneur: il ne réhabilite pas Job comme le ferait un juge et n'agit pas non plus à son égard comme une divinité miséricordieuse, mais comme Dieu de la nature. Il lui répond du milieu de la tempête (ch. 38). Il déverse sur lui une pluie de paroles ironiques, tout en exaltant la force et la sagesse du Créateur, que Job lui-même est amené à reconnaître et devant lesquelles il est invité à s'incliner. Ainsi, Il abaisse l'orgueil de l'homme et brise son esprit. Mais, en même temps, Il le reconforte et l'apaise en engageant un dialogue avec lui, le rendant sensible à sa présence, qui est en elle-même une source de félicité.

Si l'épreuve de Job occupe tout un livre, celle d'Abraham est formulée en trois mots: «Et Dieu éprouva Abraham» (Gn 22,1). Ce bref énoncé laisse le champ libre à une multitude de réflexions et d'interprétations.

En tout premier lieu, on s'interroge sur cet être que le texte désigne par la formule inhabituelle *ha-Elohim*, à savoir Elohim précédé de l'article défini. Qui est désigné par *ha-Elohim*? Ordinairement, Dieu est indiqué par Elohim ou par le Tétragramme. *Ha-Elohim* est celui dont la Bible dit *nissa*, il «mit à l'épreuve». Benno Jacob observe justement⁸ que nous, lecteurs, sommes informés de ce que Abraham ignore: la terrible exigence qui lui est posée n'est qu'une épreuve. Mais pourquoi Dieu met-Il à l'épreuve? Pourquoi se permet-Il ce qu'Il interdit à ses partenaires humains⁹? En Dt 6,16, nous lisons: «Vous ne mettrez pas le Seigneur votre Dieu à l'épreuve» et, pourtant, en Gn 22,1 nous trouvons: «Et Dieu mit Abraham à l'épreuve». Ce Dieu que nous nous représentons omniscient et immensément bon serait-Il ignorant, pour devoir recourir à des expériences? Serait-Il un Dieu cruel?

Le prologue du livre de Job nous suggère une réponse. L'épreuve y est décidée par un conseil divin: elle est acceptée par Dieu et mise à exécution par un des *bnei Elohim*, des «fils» d'Elohim, subordonnés célestes désignés quelquefois comme *malakhim*, «envoyés», ou *elohim*, «anges». Satan est l'un d'entre eux. Ce n'est donc pas Dieu Lui-même mais un de ses serviteurs qui intervient: il ressent des doutes sur la possibilité qu'a l'homme de servir Dieu avec un parfait désintéressement. «Est-ce pour rien (*hinam*) que Job craint Dieu?» s'exclame Satan. Certain, quant à Lui, du résultat, Dieu acquiesce à l'épreuve. D'après le midrache, une cour céleste serait aussi à l'origine de l'épreuve d'Abraham¹⁰. Quant à *ha-Elohim*, ce serait l'ange

⁸ Cf. B. JACOB, *Das Erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934, p. 491s.

⁹ Cf. A. MARMORSTEIN, *The Background of the Haggadah*, HUCA VI, 1929, p. 155.

¹⁰ Gn rabba 55,4.

affecté à cette mission. Mais, en même temps, *ha-Elohim* implique une pluralité de sens et peut renvoyer également à Dieu en personne¹¹.

Mais Dieu a-t-Il réellement éprouvé Abraham? Oui, répond Rabbi Akiva: Il l'a laissé libre d'obéir ou de désobéir. Pourquoi Dieu lui a-t-Il laissé le libre choix? « Pour que les gens ne puissent pas arguer en disant: Il a été confus, ahuri et ne savait pas ce qu'il faisait »¹². Dieu lui a donné le temps de réfléchir: Il laisse l'homme agir en connaissance de cause. En effet, Abraham a été placé devant un choix difficile, car il était appelé à lutter contre sa nature et son inclination. Son obéissance suprême devait prouver que toute réalisation terrestre, tout accomplissement mesurable en termes humains n'a pas de valeur si la volonté divine en a décidé autrement¹³.

La question que les commentateurs se posent avec insistance est la suivante: Pourquoi Dieu, qui «sonde les reins et le cœur» (Jr 11,20), a-t-il besoin d'expériences concrètes pour vérifier ce qu'il sait déjà? Comment l'omniscience divine se concilie-t-elle avec le libre arbitre de l'homme?

Certains exégètes affirment que Dieu n'a pas besoin de l'épreuve, mais que celle-ci est utile à l'homme. C'est dans ce sens qu'il est dit: «Le Seigneur scrute le juste», *Ha-Chem tsaddik ivhan* (Ps 11,5). D'après Ibn Ezra¹⁴, le but de cette expérience est que l'homme reçoive une récompense. Nahmanide¹⁵ affine l'argumentation.

Cet illustre commentateur médiéval traite de la question de l'épreuve dans son interprétation de plusieurs chapitres caractéristiques à cet égard, Gn 22, Jb 1; mais il développe pleinement sa pensée dans son écrit *Le Portail de la Rétribution*¹⁶. Voici ce qu'on y trouve: «Si tu poses la question de savoir: «N'est-il pas révélé dans la Tora qu'il y a des souffrances d'épreuve, par exemple «Et Dieu éprouva Abraham»... La réponse à ceci est la suivante. Telle est la réalité et tel est le principe: le Saint, béni soit-Il, soumet à l'épreuve non pas n'importe qui, mais ses fidèles... En quoi consiste-t-elle? C'est au prix de peines et de labeurs qu'ils serviront le Saint, béni soit-Il, et accompliront ses commandements. En effet, certaines personnes réalisent des prescriptions et de bonnes actions lorsqu'elles en ont les moyens et qu'elles jouissent de la tranquillité et de la santé. Mais il suffit qu'elles ressentent de la gêne, que le travail exige d'elles un effort pour qu'elles y renoncent. C'est pourquoi, le Saint, béni soit-Il, importune ceux qui Le crai-

¹¹ Cf. B. JACOB, *op. cit.*, p. 492.

¹² Gn rabba 55,6.

¹³ N. SCHERMAN, «An Overview to the Akeidah», *Genesis*, vol. II, New York 1978, p. 599s.

¹⁴ XII^e s.

¹⁵ XIII^e s.

¹⁶ Cf. N. LEIBOVITZ, *Considérations sur la Genèse* (hébr.), Jérusalem 1957, p. 135; J. LICHT, *op. cit.*, p. 27.

gnent par une épreuve afin qu'ils acceptent les commandements et les réalisent dans le labeur: leur récompense sera de ce fait double et redoublée. Pourquoi Dieu éprouve-t-Il celui qui Le craint? Est-ce que le Saint, béni soit-Il, ne perçoit pas clairement si le fidèle mis à l'épreuve acceptera le travail et le labeur dont il est chargé? En réalité, la récompense accordée à l'homme pour la puissance de sa foi n'est pas la même que pour un acte effectif: l'épreuve lui donne l'occasion de faire aboutir ses bonnes dispositions à des réalisations concrètes. Pourquoi appelle-t-on cela une épreuve? Est-ce que tout n'est pas prévu par le Béni? Si. Toutefois l'homme dispose du libre arbitre. A son gré, il exécute un acte ou ne l'exécute pas. Le fidèle qui reçoit un ordre est soumis, du même coup, à l'épreuve. C'est pourquoi on peut parler d'épreuve au point de vue de l'exécutant, non de Celui qui ordonne, que son Nom soit béni¹⁷.» Le Malbim¹⁸ approfondira la pensée de Nahmanide en affirmant qu'il existe un double niveau de l'épreuve: celui de l'omniscience divine et celui du libre choix de l'homme.

Dans la pensée de Nahmanide, les justes sont appelés à concrétiser leur intention et à faire passer leur vertu intérieure de la puissance à l'acte. Aussi longtemps que l'homme n'est pas examiné en action, il n'a pas passé par le creuset de l'épreuve qui justifie son élection. C'est pourquoi, lorsque Dieu expose les justes à l'épreuve et qu'ils sont invités à réaliser sa volonté de toutes les manières possibles, il les examine en leur donnant un ordre à exécuter et rend de cette façon patente leur force morale, latente jusque-là. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les paroles de l'ange, qui arrête la main d'Abraham s'apprêtant à sacrifier Isaac: «Maintenant, j'ai su que tu crains Dieu...» (Gn 22,12): maintenant, le mérite du juste s'est révélé en acte. A présent, les dispositions intérieures d'Abraham se sont manifestées d'une façon réelle et concrète¹⁹.

S'inscrivant dans la même ligne d'interprétation, Seforno²⁰ explique la finalité de l'épreuve comme ceci: «Il faut que l'homme qui y est soumis puisse aimer et craindre en acte, comme il l'a fait en puissance; ainsi, il ressemblera davantage à son Créateur, qui est bon à jamais en acte. Car, en vérité, le but de l'existence de l'homme a été que celui-ci ressemble à son Créateur dans la mesure du possible»²¹. Le passage de la puissance à l'acte consiste dans l'«élévation», *hit'alout*, spirituelle de l'homme — élévation symbolisée par la *'ola*, l'«holocauste» qui «monte» vers Dieu! Grâce à elle, l'homme souligne en lui l'image de Dieu, qui traduit sa bonté en actes²².

¹⁷ NAHMANIDE, *Ecrits* (hébr.), éd. Chavel, t. II, Jérusalem 1964, p. 272.

¹⁸ XIX^e s.

¹⁹ Cf. Y. NAHSHONI, *Réflexions sur les sections de la Tora* (hébr.), Bnei Brak 1978, p. 74. Dans le prolongement de la pensée de NAHMANIDE, voir aussi KOOK, *Olat reiya*, vol. I, Jérusalem 1962, p. 85.

²⁰ XV^e-XVI^e s.

²¹ Cf. Gn 1,26.

²² Cf. Y. NAHSHONI, *loc. cit.*

Un autre genre de réflexion nous est indiqué par Maïmonide. D'après ce dernier, l'épreuve est conçue pour le bien de la société. Elle est comprise dans la pédagogie divine. Ainsi, les nations apprennent la valeur de la foi et l'importance de l'amour et de la crainte de Dieu. Ce type d'argumentation, que Maïmonide a pleinement développé, se rencontre déjà avant lui chez un des pères de la philosophie juive médiévale, Saadia Gaon²³. Pour Maïmonide, l'épreuve, et notamment celle de l'*akeida*, de la « ligature » d'Isaac (appellation plus précise que celle de « sacrifice » d'Isaac), a au premier chef une valeur pédagogique. Grâce à elle, on inculque la connaissance de Dieu et l'on fait pénétrer l'amour du Créateur au cœur des hommes. L'être éprouvé devient ainsi un instrument aux mains du Tout-Puissant.

Maïmonide se distance de l'opinion suivant laquelle Dieu soumet l'homme à l'épreuve en vue d'une récompense ou mène une enquête pour apprendre ce qu'il ignorait jusque-là: le degré de piété d'un homme ou d'une collectivité. Le but de l'épreuve est de « faire connaître aux hommes ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent croire »²⁴. En effet, l'acte sur lequel porte l'épreuve doit servir d'exemple et de modèle aux hommes. C'est pourquoi Maïmonide interprète le '*ata yadati*, le « maintenant j'ai su » de Gn 22,12, dans le sens de '*ata hodati*, « maintenant j'ai fait connaître » aux hommes l'excellence d'Abraham et sa foi. En effet, là où le texte biblique indique *la-daat*, « pour savoir », cela veut dire « afin que les hommes (ou les nations) sachent », pour qu'ils puissent en tirer un enseignement. Ainsi s'explique l'épreuve de la manne (Dt 8,2): l'objet en est « que les peuples sachent et qu'il soit publié dans le monde entier que ceux qui se consacrent au culte de Dieu reçoivent leur nourriture d'une manière inattendue ». De cette façon, chacun peut juger « s'il est utile de se consacrer au culte de Dieu et si cela est suffisant ou non »²⁵.

D'après le *Guide des Égarés*, l'*akeida* représente un sommet de grandeur spirituelle. Mais quel est l'enseignement qui se dégage de l'épreuve suprême à laquelle fut soumis Abraham? Celle-ci a pour but de montrer aux hommes jusqu'où peuvent s'étendre l'amour et la crainte de Dieu. En effet, le sacrifice exigé du patriarche a dépassé infiniment un sacrifice d'argent ou même celui de sa propre vie. « Figurez-vous un homme stérile, animé d'un désir extrême d'avoir des enfants, possédant une grande fortune et de la considération et désirant que sa race devienne une nation: s'il a un fils, après avoir désespéré d'en avoir, quel amour, quelle passion il aura pour ce fils! Cependant, craignant Dieu et désirant obéir à son ordre, il fait peu cas de ce fils chéri, renonce à tout ce qu'il avait espéré de lui et consent à l'immoler après quelques jours de voyage ». Maïmonide souligne le carac-

²³ IX^e-Xe s., cité par IBN EZRA, ad Gn 22,1.

²⁴ *Guide des Égarés* III, 24, trad. S. MUNK.

²⁵ *Ibid.*

tère mûrement réfléchi de l'acte qu'Abraham s'apprêtait à accomplir, inspiré par l'amour et la crainte de Dieu: ses sentiments n'étaient pas liés à l'espoir d'une récompense ou à la crainte d'un châtement; ils représentent une forme absolue de l'amour et de la crainte. A ce titre, Abraham mérite l'appellation de «craignant Dieu», car il montre aux hommes la limite extrême à laquelle peut atteindre la crainte de Dieu. A l'échelon suprême, cette crainte se fonde sur l'amour: plus encore, elle se confond avec l'amour²⁶.

Une objection se présente toutefois à l'esprit si l'épreuve est conçue en vue de la société. Aux yeux de la tradition rabbinique, Abraham est le type même de l'homme astreint au *nissayon*, à l'épreuve²⁷, tandis que l'*akeida* représente le *nissayon* par excellence. Or, Abraham et son fils ont seuls été présents lors de l'*akeida*. Comme l'observe Ibn Ezra, même ses serviteurs n'étaient pas là.

Isaac Arama, dont l'œuvre principale porte le nom d'*Akeidat Itshak*²⁸, réfute toutefois ce genre d'objection: «Maintenant que ce récit se trouve inscrit dans la Tora divine, tous apprendront et sauront qu'Abraham a voulu sacrifier son fils uniquement pour écouter la voix de Dieu et tous reconnaîtront par là la grandeur de sa foi et la force de sa crainte».

Inscrite dans la Tora, l'*akeida* vaut comme témoignage. Elle n'est pas un événement qui passe mais un événement qui dure. Elle est, à la fois, événement et sens. La chose vue importe moins que la qualité de l'acte²⁹. La Tora, appelée *Oraïta*, éclaire les événements dans leur pleine «lumière», elle leur confère la plénitude de leur signification. Les générations successives et l'ensemble des hommes sont invités à saisir l'enseignement de l'épreuve, à mesurer l'envergure spirituelle d'Abraham.

Abravanel³⁰, quant à lui, prolonge la pensée de Maïmonide et d'Arama. Mais il puise aussi son inspiration dans la richesse du texte midrachique. Ce commentateur met le *nissayon*, l'épreuve, en rapport avec une idée d'investigation et d'examen visant à une élévation et à une présentation aux yeux de tous, que suggère le mot *ness*, «étendard». Cette association s'inspire d'Is 30,17: «Ainsi qu'un mâât (*toren*) au sommet d'un mont, comme une bannière (*ness*) sur une colline»; ou encore Ps 60,6: «Donne à ceux qui te craignent (*l-yiréékha*) une bannière pour la déployer (*ness le-hitnossess*)».

²⁶ Cf. A. SAFRAN, *Israël dans le temps et dans l'espace. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*, Paris 1980, p. 185.

²⁷ Cf. J. LICHT, *op. cit.*, p. 80 et 87. On s'accorde généralement à penser que l'épreuve a été pire pour Abraham que pour Isaac. Voir N. SCHERMAN, *op. cit.*, p. 603s., A. SAFRAN, *op. cit.*, p. 183.

²⁸ XV^e s. Voir son «Portail XXI».

²⁹ Cf. P. RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans *La Révélation* (collectif), Bruxelles 1977, p. 49s.

³⁰ XV^e s.

L'image de la bannière évoque un déploiement au grand jour de l'épreuve, mais aussi l'idée d'un ralliement et d'une élévation. « L'action extraordinaire d'Abraham, inspirée par la parole de Dieu, se dresse comme un étendard pour les peuples, comme un grand drapeau élevé et majestueux: les nations le rechercheront et regarderont dans sa direction. » Tandis que Maïmonide voit dans l'*akeida* une action pédagogique destinée aux nations, Abravanel y distingue une action visant Israël, appelé à extraire de son tréfonds ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime. Ce n'est pas uniquement Isaac qui a été lié lors de l'*akeida*: toute la nation d'Israël s'est incarnée en lui. Voici comment s'exprime Abravanel: « Je suis la lignée de mon père Isaac. Il a été jugé digne d'être choisi pour que grâce à lui Dieu délivre sa descendance du mauvais penchant de l'homme, qui se manifeste dès sa jeunesse; il sied que désormais sa descendance s'attache à Dieu et ne suive pas la perversité de son cœur. » La Genèse (8,21) enseigne, en effet, que « l'instinct de l'homme est mauvais dès sa jeunesse ». Grâce à l'*akeida*, grâce à l'épreuve en général, il est possible de surmonter le mauvais instinct — identifié à Satan et au serpent de la Genèse — et d'accéder à un ordre nouveau, qui se répercute à la fois sur l'homme et sur le monde: cet ordre n'est plus celui de la nature à l'état brut, mais de la primauté de l'esprit sur la matière. L'existence du peuple d'Israël et son devenir historique s'inscrivent précisément dans cet ordre-là, ils n'obéissent pas aux lois « naturelles »³¹.

Abravanel réfute, à son tour, l'objection d'Ibn Ezra, suivant laquelle personne n'avait été présent lors de l'*akeida*, pas même les deux serviteurs. Voici son argumentation: le monde reçoit d'Israël sa compréhension de cet événement. Lorsque Israël lit dans le Pentateuque la section synagogale s'y rapportant et s'y réfère dans ses prières, c'est comme si cette épreuve se déroulait sous les yeux de tous les enfants d'Israël, passés, présents et futurs et que pas un homme ne manquait de voir, dans une vision prophétique véritable, la grandeur de cette épreuve. Or, le peuple d'Israël incarne Isaac. Il a cette vision et c'est lui qui érige l'événement comme une bannière et un drapeau pour les nations du monde. Israël actualise et concrétise l'événement: c'est dans cet esprit-là qu'il faut comprendre la cause de l'élection d'Israël et la reconnaissance du témoignage dont il est le porteur³².

Comme l'observe justement P. Ricœur, il arrive que le témoin s'implique personnellement dans son témoignage³³. Ainsi, nous sommes à même de saisir qu'Israël s'engage directement dans l'*akeida*, ne se bornant pas à la proclamer au monde. Le témoignage devient dès lors épreuve et celle-ci

³¹ Conception fondamentale dans la pensée du MAHARAL de Prague (XVI^e s.) et de Rav KOOK (XIX^e-XX^e).

³² Cf. Y. NAHSHONI, *op. cit.*, p. 76.

³³ Cf. P. RICŒUR, *art. cit.*, p. 50.

atteint quelquefois une situation limite, qui est celle du martyr³⁴. Précisément, la tradition juive connaît cette situation limite et la désigne sous le nom de *kiddouche Ha-Chem*, de « sanctification du Nom (de Dieu) ».

Mais il convient d'examiner plus en détail le texte midrachique se rapportant à Gn 22,1, dont se sont inspirés Abravanel et de nombreux autres commentateurs. « Il est écrit (Ps 60,6): « Donne une bannière (*ness*) à ceux qui te craignent pour la déployer, à cause de la vérité. Sélah! » Cela signifie: une épreuve après l'autre, une grandeur après l'autre, afin de les éprouver dans le monde et de les exalter dans le monde comme l'enseigne d'un vaisseau (qui flotte dans les airs). Quel en est le but? C'est la vérité: pour que la mesure de la justice se vérifie dans le monde³⁵. »

Grâce à l'épreuve, la mesure de la justice divine, *middat ha-din*, se manifeste dans le monde. Vis-à-vis de ses élus, Dieu n'instaure pas de régime de faveur, il n'agit pas arbitrairement, il n'octroie pas de privilèges, mais procède au contraire avec la rigueur la plus stricte. Il agit en tant que Elohim. Si, par la suite, il comble les justes de bienfaits, ceux-ci se révèlent pleinement fondés.

L'épreuve sert à proclamer la justice divine dans le monde: mais cette proclamation à elle seule serait imparfaite et ne révélerait qu'une face de la divinité. Certes, l'épreuve donne l'impression d'un retrait temporaire de la miséricorde divine, d'une « éclipse » de Dieu. Mais un autre midrache laisse apparaître, au contraire, que la miséricorde résulte directement de la rigueur³⁶.

En exigeant qu'Isaac lui soit offert en sacrifice, le Saint, béni soit-Il, a paru retirer la promesse qu'il avait faite à Abraham qu'une postérité lui serait donnée par Isaac³⁷. Il a même paru annuler l'élection dont devaient bénéficier Abraham et sa descendance après lui. Cela nous suffit pour mesurer la gravité de l'épreuve. Mais voilà que le *nissayon* cède la place au *ness*, compris dans le sens d'« issue miraculeuse »³⁷. Ainsi que le remarque A. Safran³⁸, le *ness* répond au *nissayon*. Du moment que l'homme a surmonté sa propre nature grâce au *nissayon*, Dieu passe outre les lois de la nature, ou arrête le cours normal des événements, en faisant intervenir le *ness*, le miracle. Il procède selon la grâce, comme dans le cas d'Isaac: celui-ci, nous dit Abravanel, a été produit, non par la nature, mais par le miracle. L'obligation du *kiddouche Ha-Chem*, de « sanctification du Nom de Dieu », fût-ce au prix de la vie, reçoit son complément dans le principe du *pikouah*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Gn rabba, 55,1.

³⁶ Gn rabba 56,10; voir aussi Zohar III, 143b.

³⁷ Cf. J. LICHT, *op. cit.*, p. 85; mais aussi G. von RAD, *La Genèse* (trad. E. de PEYER), Genève 1968, p. 242 et déjà S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement* (trad. P.-H. TISSEAU), Paris 1946, p. 24.

³⁸ Cf. A. SAFRAN, *Réflexions juives sur le miracle* (tirage à part de « Hamoré »), Paris 1964, p. 2.

néfêche, du «sauvetage de la vie»³⁹. L'ange dit: «N'étends pas la main vers le jeune homme, ne lui fais rien, car je sais à présent que tu crains Dieu et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton fils unique!» (Gn 22,12).

La foi d'Abraham, qui résiste à l'épreuve et ne recule pas devant un ordre déroutant, apparemment incompréhensible, défiant toute logique, opère le renversement⁴⁰ de la *middat ha-din*, de la mesure de justice rigoureuse, en *middat ha-rahamim*, en mesure de miséricorde. C'est pourquoi Elohim (v. 1) apparaît désormais sous l'appellation du Tétragramme, du Miséricordieux (v. 11s.). Voici, en effet, l'interprétation du midrache. «Et Abraham appela cet endroit: «Le Seigneur verra» (Gn 22,14)... Abraham (selon ce midrache) dit au Maître des mondes: A l'heure où tu m'as dit: «Prends donc ton fils, ton fils unique...» (Gn 22,2), j'aurais pu te répondre: «Tu m'as dit hier: «Car c'est par Isaac qu'une descendance perpétuera ton nom» (Gn 21,12). Or, tu dis à présent: «Prends ton fils...». Loin d'agir ainsi, j'ai maîtrisé ma pitié pour accomplir ta volonté. Que ce soit aussi ta volonté, Seigneur, notre Dieu, qu'à l'heure où les enfants d'Israël auront à subir l'adversité⁴¹, tu te souviennes de l'*akeida* en leur faveur et que tu t'emplisses de pitié à leur égard.»

Il ressort de ce qui précède que Dieu ne peut pleinement se révéler qu'avec le concours de l'homme. Son engagement dans l'histoire requiert la collaboration de ce dernier. Tout comme le paysan met sous le joug des bêtes vigoureuses, Dieu recourt à des êtres d'élite pour assurer son «service» (*avoda*), qui implique l'épreuve⁴². Même si la doctrine usuelle de la rétribution n'y trouve pas son compte (il est vrai, toutefois, que le croyant attend sa récompense surtout dans le monde à venir), même si cette constatation paraît choquante, ce sont les justes, précisément, qui ont à affronter l'épreuve: seuls, ils sont capables d'y faire face; seuls, ils ont la force de relever le défi de Dieu.

Selon Malbim, l'épreuve doit être réalisée soit pour l'utilité de celui qui éprouve, à savoir Dieu, soit pour celle de l'homme qui la subit ou encore pour celle de la société. A propos de l'*akeida*, il observe que les trois aspects sont réunis. Tous trois nous semblent, quant à nous, complémentaires. En effet, la valeur purificatrice de l'épreuve pour l'individu peut se doubler d'un rôle exemplaire de celle-ci aux yeux de la société. Mais ce qui apparaît plus nettement encore, c'est la solidarité qui s'instaure, au moyen du *nis-sayon*, entre l'homme et Dieu.

³⁹ M. Z. SOLA, «L'*akeida* et sa signification actuelle», dans *Pensées sur la Bible et les coutumes* (hébr.), Tel-Aviv 1978, p. 19-23. Sur la sainteté suprême de la vie, Zohar III, 122b. Voir aussi Mekhilta, ki tissa; Talmud de Jérusalem Yoma VIII, 5.

⁴⁰ Cf. TB Yevamot 64a.

⁴¹ Ce passage fait partie de la liturgie quotidienne juive.

⁴² Gn rabba 55,2; Malbim ad Gn 22,1.

Il paraît donc sommaire d'affirmer que Dieu n'a pas besoin de l'épreuve puisque, omniscient, il n'a rien à apprendre d'elle; partant, que l'épreuve est conçue uniquement pour le bien de l'homme. Dieu s'y soumet, néanmoins, en même temps que l'homme. Si elle est conçue comme « élévation », faut-il en conclure que Dieu s'élève avec ses saints? Oui, assure le midrache⁴³: « Dieu s'élève avec ses saints et ces derniers avec Lui. » Selon l'exégèse mystique, Dieu et les hommes coopèrent à l'œuvre de rédemption. Et comme le monde aspire à sa propre libération, l'effort conjoint de Dieu et des hommes, impliqué par l'épreuve, lui est nécessaire.

Le caractère impératif de l'épreuve, que Dieu ordonne, non pas avec cruauté, mais en quelque sorte malgré lui, nous aide à comprendre cette interprétation de Rachi⁴⁴: « Prends, Je te prie... ». Dieu implore l'homme d'accepter l'épreuve. Abraham, d'après la tradition, en a déjà surmonté neuf. Dieu dit: « Je te supplie de Me surmonter encore celle-ci! »

L'épisode de l'*akeida* est, par excellence, de ceux qui, selon l'expression de Buber, adressent un appel, invitent à saisir un message⁴⁵. A ce titre-là, des générations successives ont continué à le méditer et à s'en inspirer. Beaucoup d'entre elles y ont perçu une exhortation à témoigner de Dieu auprès des hommes en affrontant l'épreuve, quel que soit son degré.

Mais le problème de sa signification s'est reposé avec une acuité particulière lorsqu'elle-même a atteint à des dimensions insoupçonnées. Les limites auxquelles doivent tendre, selon Maïmonide, l'amour et la crainte de Dieu ont été, il y a peu, considérablement reculées. Dans l'immensité des souffrances humaines, la postérité d'Isaac a servi de témoin des hommes devant Dieu, assumant une part très lourde de ces souffrances.

Comment tenir le rôle de témoin en présence de Dieu alors qu'au lendemain d'horreurs sans précédent Il paraît, plus que jamais, inaccessible? Le Zohar interprète Gn 22,4 dans ce sens: Le troisième jour Abraham leva les yeux et il vit le Dieu Omniprésent — *ha-Makom* — à distance⁴⁶. Au prix du suprême sacrifice, le fidèle tente un rapprochement de Dieu et il Le trouve, paradoxalement, éloigné. Il Le distingue, selon le Zohar, « à travers une vitre opaque ».

Certains, durant ces dernières décennies, ont tenté de se désolidariser de l'expérience pesante et apparemment peu réconfortante de l'*akeida*⁴⁷. Il

⁴³ Lm rabba 1; cf. I. ARIELI dans le *Recueil à la mémoire de Rav Herzog* (hébr.), Jérusalem 1962, p. 420s.

⁴⁴ Ad Gn 22,2.

⁴⁵ Voir « Der Mensch von heute und die jüdische Bibel », dans *Schriften zur Bibel*, Munich-Heidelberg 1964, p. 849s. et TH. DREYFUS, *Martin Buber*, Paris 1981, p. 83s.

⁴⁶ Zohar I, 120a.

⁴⁷ Voir la discussion à ce sujet dans E. FACKENHEIM, *La présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz* (trad. M. DELMOTTE et B. DUPUY), Paris 1980, p. 132s.

convient toutefois de ne pas se méprendre sur le sens qu'il faut lui attribuer: la soumission totale à la volonté divine n'équivaut pas à accepter les persécutions des hommes. Par conséquent, « toute disposition au martyr » ne doit pas, comme le suggère E. Fackenheim, être prise pour « un encouragement apporté aux criminels en puissance »: au II^e siècle déjà, Rabbi Akiva donne l'exemple d'un homme qui va au-devant du martyr, mais en même temps encourage la révolte armée, la résistance à l'oppression.

Plus d'un penseur a marqué — il est vrai, avec des nuances — la parenté entre le martyr du peuple juif sous le nazisme, désigné par le mot « holocauste », et le sacrifice auquel Isaac avait été destiné⁴⁸. Il importe, en effet, de préciser que même si le sacrifice d'Isaac n'a pas été matériellement réalisé, l'holocauste a été spirituellement consommé⁴⁹. Selon la tradition midrachique, Isaac aurait accepté librement, joyeusement même, de renoncer à la vie⁵⁰: l'ordre divin était néanmoins contraignant. Une semblable contrainte s'est exercée sur ses descendants lointains. Suivant la parole du prophète (Ez 20,33), « c'est avec une main forte, un bras étendu et une fureur déchaînée que Je régnerai sur vous »: d'aucuns en ont fait l'expérience, cherchant vainement à s'y soustraire.

Liberté et contrainte, désarroi et espoir coexistent dans l'épreuve. Le Dieu qui exige du patriarche le sacrifice de son fils est celui-là même qui s'est engagé à lui assurer une postérité. Or, l'ouverture vers l'avenir suscite par elle-même une forme d'espérance⁵¹. D'après l'interprétation de Kierkegaard, tout prêt qu'il était à donner son fils, Abraham avait la conviction intime qu'il ne le perdrait pas⁵². Le « père des croyants » surmonte sa perplexité profonde en s'exclamant: « Dieu verra », *Elohim yiré* (Gn 22,8). A cette phrase fait écho, quelques versets plus loin (v. 14), « Le Seigneur se laissera voir », « le Seigneur apparaîtra », *Ha-Chem yeraé*⁵³. Le Dieu qui voile sa face (Ps 44,25) se dévoilera, grâce à l'effort conjoint et prolongé de générations « qui marchent ensemble » (Gn 22,6 et 8), figurées par le père et le fils, par Abraham et Isaac: grâce au pouvoir illuminatif de l'épreuve.

⁴⁸ Ainsi dernièrement B. DUPUY, avant-propos à *La présence de Dieu dans l'histoire*, p. 18-20.

⁴⁹ Tel est, par exemple, l'avis d'Abravanel.

⁵⁰ Gn rabba 55,4.

⁵¹ Cf. B. DUPUY, *loc. cit.*

⁵² *Crainte et tremblement*, p. 24. Voir aussi les intéressantes réflexions de M. BUBER, dans « Le sacrifice d'Isaac », Dieu vivant 22, 1952, p. 71-75.

⁵³ Sur les affinités entre la vue et la crainte, voir A. SAFRAN, *Israël dans le temps et dans l'espace*, p. 184.

