Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 40 (1990)
Heft: 2

Artikel: Le récit comme interprétation : à partir de Gen. 22 et du Midrach Rabba
Autor: Rojtman, Betty
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381406

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 122 (1990), P. 157-169

LE RÉCIT COMME INTERPRÉTATION
(à partir de Gen. 22 *et du* Midrach Rabba*)*

BETTY ROJTMAN

Résumé

La structure narrative du récit biblique peut être dite «ouverte» en ce que ses contenus référentiels se précisent avec le déroulement du texte. Cette détermination progressive des schémas narratifs renvoie, dans la cohérence de l'exégèse juive traditionnelle, à la mesure de la liberté humaine qui s'investit en eux. On suivra sur l'exemple du sacrifice d'Isaac ce double effort de clarification et de qualification autour d'un thème qui va s'amplifiant à travers le texte et à travers l'histoire.

Introduction

Le texte biblique, on l'a suffisamment dit, est texte ouvert, appel à l'interprétation. Notre propos sera de montrer qu'il offre de surcroît, dans l'emboîtement de ses récits, un modèle interne de lecture, la *représentation* d'un procès herméneutique.

Si l'on prend pour exemple l'épisode du sacrifice d'Isaac [1], on est frappé par l'indétermination qu'il présente dans sa mise en place des paramètres traditionnels du récit: incertitude quant au lieu, à la nature de l'action, quant à l'identité des protagonistes. Fixant progressivement des références, le récit s'accomplit devant nous, à partir d'éléments pré-narratifs qui apparaissent comme sémantiquement variables et jouent le rôle, au plan thématique, des déictiques dans la langue, c'est-à-dire d'«embrayeurs» ouverts sur n'importe quelle actualisation.

De façon plus générale, du point de vue de sa structure narrative et des significations qu'elle prend dans l'exégèse juive traditionnelle, le texte biblique semble construire, autour d'un noyau fondamental, une série de «réalisations» existentielles corollaires. A partir d'une structure «profonde» indifférenciée, qui émerge dans le tissu diégétique, se dégagent en des temps complémentaires de la fiction, et portées par le retour des termes, des formations narratives de plus en plus élaborées.

[1] *Genèse*, ch. 22.

L'on pourrait dire, pour mieux centrer notre perspective, que le récit biblique est d'abord récit de sa propre formation, par la projection d'un schème initial sur les contextes particuliers du vécu hébraïque. On trouvera que chaque séquence fonde ainsi la séquence qui la reprend, la prolonge et l'interprète. Disposition récurrente qui assure le passage du mythe au récit, puis du récit à l'histoire, en une chaîne herméneutique dont chaque élément joue tour à tour le rôle de texte et celui de contexte.

La particularité du texte biblique serait donc de se constituer dès l'abord comme contexte, doublant un récit préalable inachevé. Déjà répétition et réflexion, le texte dit la modification du sens dans le récit. Amorçant par là le processus herméneutique, il entraîne le lecteur dans sa spirale, et le rend responsable du sens historique dernier revêtu par le mythe.

Le programme du récit

Le récit du sacrifice d'Isaac s'ouvre sur l'énoncé d'un programme: «Et il arriva, après ces faits, que Dieu éprouva Abraham... Prends ton fils, ton fils unique, celui que tu aimes, — Isaac; achemine-toi vers la terre de Moria, et là offre-le en holocauste sur une des montagnes que je te désignerai» [2] (*Gen.* 22, 1-2).

Cet appel programme le récit en même temps qu'il l'enclenche: dans l'ordre divin, il faut lire l'esquisse d'un modèle, un micro-récit encore ouvert sur de multiples fixations sémantiques, et dont les indicateurs, ici indéterminés, n'ont encore d'ancrage dans aucune réalité précise. Cette indétermination référentielle de l'énoncé, avant sa réalisation dans un contexte événementiel particulier, signale ici une sorte de mythe fondateur appelé à se réaliser dans la geste des héros bibliques.

«Et il arriva, après ces faits, que Dieu éprouva Abraham»: Le Midrach [3] souligne que cette «épreuve» est surtout preuve à faire, l'actualisation d'un possible, un témoignage de fidélité porté par la praxis. «Après ces faits...»: après s'être asssuré, nous dit le Midrach, de la disponibilité spirituelle des patriarches, Dieu lance le projet de l'épreuve. Ecoutant le dialogue imaginaire des personnages, il estime que l'heure est venue de la démonstration (*Beréchit Rabba* [4], 55, 4): «Et il arriva, *après ces faits*, que Dieu éprouva Abraham...»

[2] Les citations de la Bible renvoient généralement à la traduction du rabbinat français, établit par le rabbin Zadoc Kahn, ed. Colbo, 3, rue Richer, Paris 9e, 1966. Lorsqu'une traduction plus précise s'est avérée nécessaire, comme dans le cas du présent verset, l'auteur a préféré traduire littéralement, à partir du texte hébraïque.

[3] *Midrach Aggada*, ensemble de textes d'exégèse traditionnelle, à caractère parabolique ou homilétique.

[4] Le *Midrach Rabba* représente l'un des corpus les plus importants de ce type de commentaires. Les premiers chapitres de *Beréchit Rabba*, qui comportent l'essentiel

L'identité profonde d'Abraham et d'Isaac se dévoile ici dans leur consentement à réaliser l'intention du Créateur. Dieu apparaît à Abraham, à la fin du récit, pour le confirmer dans sa réussite: «Car je sais *maintenant* que tu crains l'Eternel» (Gen. 22, 12). Je sais: Ne le savait-Il donc pas auparavant?, s'étonne le Midrach. Mais c'est une vérité advenue au monde: «Je sais: J'ai fait savoir.» [5] (*Ber. Rabba*, 56, 7).

Pour traverser l'épreuve, Abraham accomplit la Volonté du Seigneur. Il remplit ses intentions et les concrétise. Assumant l'épreuve, Abraham donne corps au projet premier, en détermine les paramètres, le situe dans le temps et dans l'espace. Le culte rendu par Abraham est de jouer le mythe, et le jouant, de le situer. Le développant, de se révéler.

Accomplissant l'ordre, l'interprétant dans sa réalité existentielle, Abraham permet le récit: celui-ci reprend la structure ouverte du mythe pour le déterminer référentiellement dans un contexte historique précis. La geste d'Abraham se dévoile ainsi comme pratique herméneutique, par quoi s'élabore le récit qui la rapporte.

Les étapes de la détermination référentielle

Suivons-en les étapes, en marquant ses «blancs»: «Il arriva, après ces faits, que Dieu éprouva Abraham... Prends ton fils, ton fils unique, celui que tu aimes, — Isaac» (Gen. 22, 1-2).

Le commentaire du Midrach souligne dès l'ouverture cette sorte d'hésitation qui borde l'énoncé, cette progression incertaine vers un sens en devenir, se rectifiant à chaque détermination; voici, sous-jacent à cette injonction vacillante, le dialogue restitué par le Midrach: Le Saint beni soit-Il à Abraham: «Prends de grâce», Je t'en prie, «ton fils.» — Lequel? dit Abraham, j'en ai deux. — «Ton unique». — L'un est unique pour sa mère et l'autre aussi, répondit Abraham! — «Que tu aimes.» — Les entrailles distinguent-elles? — «Isaac», finit par dire le Saint beni soit-Il. (*Beréchit Rabba*, 55, 7).

Plus que la leçon morale de la fable, nous retiendrons la démarche exégétique: l'apparition du «nom propre» est différée pour permettre de libérer, en cours d'énonciation, la plurivalence des fixations référentielles possibles. Tout le récit s'inscrira, de même, dans cette distance laissée entre acteurs et actants, entre les «lieux» du mythe et leur cristallisation effective dans le procès de la narration. Le déroulement de l'épreuve correspond

des textes consacrés à *Gen.* 22, ont été traduits par B. Maruani et A. Cohen Arazi en un volume paru aux éditions Verdier (Lagrasse, 1987) sous le titre *Genèse Rabba*. Sauf indication contraire, c'est cette version que nous avons adoptée. Pour la citation de textes midrachiques complémentaires, l'auteur se réfère à l'édition critique en hébreu d'A. M. Mirkin, ed. Yavné, Tel-Aviv, 1968.

[5] Traduction de l'auteur, plus fidèle à l'original.

bien, à travers le choix d'Abraham, à la définition d'un sens, résolvant dans le concret de l'événement le «fils» en Isaac, la classe en individu, le nom commun en nom propre.

Continuons la lecture. Ainsi *s'énonce* l'ordre divin: «Achemine-toi vers la terre de Moria, et là offre-le en holocauste sur une des montagnes *que je te désignerai*».

Le Midrach s'empare de cette indétermination; il y reconnaît une stratégie de l'incertitude caractéristique de l'expérience biblique: «Sur l'une des montagnes que je te dirai»: Rav Houna dit au nom de Rabbi Eliézer fils de Rabbi Yossé le Galiléen: le Saint béni soit-Il met les Justes dans le désarroi et les tient en suspens avant de leur dévoiler le sens des choses. Ainsi dit-il: «Vers le pays que Je te montrerai» (*Gen.* 12.1), «Sur l'une des montagnes que Je te dirai». De même: «Lance l'appel que Je te dirai» (*Jon.* 3,2). De même: «Lève-toi et va vers la colline, là Je te parlerai» (*Ez.* 3, 22). (*Berechit Rabba*, 55, 7).

Dans tous ces exemples, le sens peu à peu se libère dans l'événement. Ce n'est donc pas un hasard si l'appel de Dieu à Abraham présente cette indétermination constitutive en attente de l'homme, en attente d'une interprétation où la «précipiter». Ainsi Abraham se met-il en route de bonne heure, «pour le lieu que lui avait indiqué le Seigneur»: lieu sans nom dont le patriarche ignore encore l'emplacement exact, et qui ne se découvrira que dans la marche qui mène vers lui. C'est au «troisième jour» seulement, que levant les yeux, Abraham «aperçut *l'endroit* dans le lointain». Encore anonyme, — reconnu, mais de loin, le «lieu» ne descend que lentement dans le récit. Il est encore, pour Abraham avant l'épreuve, un «là-bas» à explorer: «Tenez-vous ici avec l'âne; moi et le jeune homme nous irons jusque *là-bas*» (*Gen.* 22, 5).

C'est à la fin seulement du parcours que «l'endroit» se verra identifié par Abraham qui en perçoit l'essence profonde. Le lieu de l'épreuve *reçoit son nom* de l'intention qui s'y est accomplie: «Abraham dénomma cet endroit: *Adonaï Yiré* [Dieu pourvoira]» (*Gen.* 22, 14).

En même temps que se précisent les contours du lieu, la distribution des protagonistes se décide. Cette répartition des rôles, qui met un visage sur chaque fonction du récit, s'accompagne d'une révélation d'identité en profondeur.

C'est dans un silence du texte où se replie l'abnégation d'Abraham, que l'univers d'Isaac, en un brusque éclaircissement, va soudain basculer: «Isaac, s'adressant à son père, dit... «Voici le feu et le bois, mais *où est l'agneau de l'holocauste*?». Abraham répondit: «Dieu *choisira* lui-même l'agneau de l'holocauste, mon fils». Et ils allèrent tous deux ensemble.» (*Gen.* 22, 7-8).

La fonction de victime est assurée — selon la Parole inaugurale —, mais comme place vide. Et l'action du récit, son action tragique commence avec

la recherche de ses contenus possibles d'identité. Ce n'est pas Ismaël, comme le pensait Abraham. Ce ne sera même pas Isaac, comme l'ont pensé Abraham et Isaac en un temps du récit. C'est finalement l'événement concret de l'épreuve actuelle, son irrémédiable présent qui tranchera entre ces différentes virtualités, qui désignera la victime effective, le terme insoupçonné du paradigme: «Abraham, levant les yeux, remarqua qu'un bélier, derrière lui, s'était embarrassé les cornes dans un buisson. Abraham alla prendre ce bélier, et l'offrit en holocauste *à la place de son fils*». (*Gen.* 22, 13).

Ce coup de théâtre final, appuyé sur une permutation d'«acteurs», semble remettre en cause la structure du mythe. Il affirme d'abord, à travers la relecture existentielle qu'il en donne, la mutation possible de ses symboles: le «fils» s'échange contre le bélier [6], ouvrant la possibilité de la substitution.

Car si Isaac redescend de l'autel où le bélier sera sacrifié, c'est la parole même du projet fondateur qui se trouve ici interrogée.

Le Midrach pose que cette inversion des repères, cette dynamique de l'actualisation où s'élabore une autre compréhension était inscrite déjà dans la parole de Dieu, récupérée au titre de l'intention première, ambivalente, insérée dans les mots du «programme»: «Selon Rabbi A'ha, Abraham s'exclama: Tout cela m'étourdit! Encore hier Tu me disais: «C'est par Isaac que tu auras une descendance de ton nom» (*Gen.* 21, 12), puis Tu t'es repris et m'as demandé: «Prends, de grâce, ton fils ... fais le monter en holocauste» (*Gen.* 22, 2), et maintenant Tu me dis: «Ne porte pas la main sur le jeune homme»! Le Saint béni soit-il répondit: «Je ne profanerai pas mon alliance» (*Ps.* 89,35); «J'établirai mon alliance avec Isaac» (*Gen.* 17, 21), «Ce qui est sorti de mes lèvres. Je ne le changerai pas» (*Ps., ibid.*). Quand Je t'ai dit: «Prends, de grâce, ton fils», Je ne te demandais pas de l'immoler mais de le faire «monter» [en holocauste].» (*Beréchit Rabba*, 56, 8).

Interprété d'abord dans un cadre conventionnel (où «holocauste» est compris comme «immolation»), l'ordre divin, lorsqu'il s'accomplit, dévoile sa véritable leçon, axée sur la littéralité du signe.

Le Midrach raconte (*Ber. Rabba*, 65, 10) comment Isaac fut aveuglé, sur l'autel, par les larmes des anges; comment dans le traumatisme du renoncement, le premier Isaac, encore puéril, malléable, s'anéantit pour renaître à lui-même en sa nouvelle dimension d'après l'épreuve... Et ce passage d'un niveau d'être à l'autre, cette «élévation» d'Isaac à la déposses-

[6] Plus exactement, la substitution effectuée s'intègre désormais au schéma primitif et l'accompagnera dans des réalisations ultérieures: «Rabbi Benaya [a enseigné]: Abraham dit devant le Saint béni soit-Il: Maître du monde, considère le sang du bélier comme s'il était celui d'Isaac mon fils, considère les entrailles du bélier comme si elles étaient celles d'Isaac mon fils.» (*Beréchit Rabba*, 56, 9). Depuis Abraham, tout sacrifice rituel garde ce sens substitutif de compensation.

sion du sacrifice, c'est bien *l'holocauste au sens propre du terme* dont parlait l'injonction divine.

Cette signification reste en suspens dans l'énoncé, et se *joue* dans l'épreuve du sacrifice. Le sens dévié d'un sacrifice de sang est comme évacué, dans le récit [7], par la figure comparse du bélier. Reste l'«holocauste», au lieu-dit, et du fils bien-aimé.

La fonction herméneutique du récit

Ce qui se révèle, en fin de compte, est donc la polysémie constitutive de l'énoncé programmateur, qui confère à l'action son rôle herméneutique.

La Parole s'offre comme énigme; sa «situation prophétique» [8], hors contexte, favorise une ambiguïté dans l'expression qui demande à être résolue dans le contexte narratif. L'interprétation du mythe, portée par la geste des héros, débouche donc sur une *exégèse textuelle*. En même temps que l'histoire s'accomplit, le sens des mots se décide. Une équivalence se dessine alors, entre l'actualisation du mythe au niveau existentiel, et son exégèse linguistique. L'histoire a fonction herméneutique. Et réciproquement, la détermination du sens prend valeur d'événement.

Cependant, au contraire d'une élucidation de l'oracle à la manière grecque, l'ambiguïté biblique est de nature, et donc essentiellement irréductible. Comme toute structure ouverte, la formulation originelle dispose un éventail des possibles, à la fois infini et réglé. Mais la décision du sens reste entre les mains d'Abraham et de son libre vouloir [9]. De même, l'actualisation du mythe prend à son tour la forme du récit. Venu du langage, l'acte qui en réalise le sens retourne au langage: lové dans le procès narrateur, il *produit* un sens nouveau, homologue, mais non identique au premier. On ne s'étonnera pas d'y reconnaître en particulier la valeur *performative* des mots qui le constituent: «Abraham dit à ses serviteurs: «Tenez-vous ici avec l'âne; moi et le jeune homme nous irons jusque là-bas, nous nous prosternerons et nous reviendrons vers vous» (*Gen.* 22, 5). «Nous nous prosternerons puis nous reviendrons vers vous» (*Gen.* 22, 5): Ainsi lui fut-il annoncé qu'il reviendrait du mont Moria dans la paix.» (*Beréchit Rabba*, 56, 2).

[7] Le Midrach, lui, reprend cette possibilité en soulignant que le texte n'indique nulle part qu'Isaac soit *redescendu* de la colline. Abraham rejoint seul, peut-être, ses compagnons de voyage. (*Ber. Rabba*, 56, 1. Voir également *Vayikra Rabba*, 20, 2).

[8] L'expression est forgée par Roland Barthes dans *Critique et Vérité*. (Paris, Seuil, 1966, p. 54).

[9] C'est sur le ton de la prière, nous dit le Midrach (*Ber. Rabba*, 55, 7 et *Sanhedrin* 89b) que Dieu s'était adressé à Abraham: «Prends, *je t'en prie*, ton fils...». Dieu remet à l'homme les clés du sens, lui en confie la responsabilité.

Si l'interprétation du micro-récit nous est livrée dans un récit de l'interprétation, elle implique cet écart nécessaire d'un sens produit.

Le récit porte donc en lui cette double valence d'être fait d'interprétation *et* fait de langue. En même temps qu'il offre la détermination d'une structure narrative spécifique, il ouvre, par son langage, sur une nouvelle intransitivité: les symboles du mythe se modifient sans se réduire. L'opacité du récit, son indétermination référentielle subsistent à travers l'épreuve même de sa détermination. Elle appelle de nouvelles «lectures», une réécriture de ses symboles dans des contextes à venir. Le report au récit, comme instance dernière d'interprétation, de la signification originelle, permettra d'enchaîner sur de nouveaux possibles.

Ainsi le texte lui-même prépare-t-il un «après» de la signification: le lieu «indiqué par le Seigneur», et qu'Abraham avait fini par nommer, dans l'exercice de l'épreuve, connaîtra *par la suite* une nouvelle désignation: «*d'où l'on dit aujourd'hui*: 'Sur le mont de Adonaï Yéraë'» [10]. Appellation très proche, paronymique de la première puisqu'elle en maintient la disposition consonantique, cette mention nouvelle décale le sens du nom donné par Abraham et modifie sa vocalisation [11]. La signification du «lieu» ne s'achève pas avec le sacrifice d'Isaac. L'espace est ménagé d'un nouveau récit. Ce déplacement dans la répétition marque donc l'attente d'une nouvelle contextualisation.

Les cycles narratifs

Le premier récit institué par les patriarches devient «mythe» à son tour, rite ou signe pour les générations à venir. Après la geste des patriarches, les familles humaines se constituent; elles reprennent le chemin tracé par les pères, en répètent le cycle à l'échelle collective. *Maassei Avot siman lebanim*: l'histoire des Pères est signe pour les enfants [12]. Signe comme exemple, mais plus profondément comme prototype, destin secret. Pour le Midrach, les vicissitudes d'Israël retrouvent la trace d'un itinéraire ancien. Il n'est pas de génération, nous dit-il, qui ne compte son Abraham. (*Ber. Rabba*, 56, 7). C'est pourquoi l'appel de Dieu se *redouble*, gros d'investissement à venir: «Abraham, Abraham...».

Par là s'amorce dans la Bible un nouveau temps du récit, reformulation ambivalente de la structure narrative première.

D'une part, les acquis de l'épreuve sont irréversibles, les dynasties marquées. Dieu renouvelle sa bénédiction à Abraham, engageant l'avenir;

[10] Cet *aujourd'hui* est celui de l'énonciation. Il annonce l'élargissement, sinon l'éclatement du cadre narratif.

[11] La disposition consonantique faisant figure de structure (scripturaire) ouverte, actualisée dans telle ou telle lecture vocalique.

[12] Cf. Ramban sur Léh-le'ha 12, 6; *Tan'houma*, Le'h-le'ha 9; *Sota* 34a.

l'acte est ineffaçable: «Parce que tu as agi ainsi... Je te comblerai de mes faveurs; Je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel... Et toutes les nations de la terre s'estimeront heureuses par ta postérité, en récompense de ce que tu as obéi à ma voix» (*Gen.* 22, 16-18).

Mais en même temps, cette répétition qui est toujours *autre* dans l'accomplissement du devenir historique, fait éclater de nouvelles ambiguïtés. C'est toujours, dans l'événement nouveau, un sens linguistique premier qui se dévoile. Sens déchiffré à travers des mots pour le dire [13], et qui font germer une équivoque renaissante.

C'est le Midrach qui, rétablissant la continuité événementielle des épisodes, reconnaît dans le texte de la Bible des cycles narratifs complets. La geste des héros, en effet, s'y reproduit de façon éclatée. Chaque génération en joue un épisode, lui conférant sa dimension épique et nationale. Ainsi les constituants traditionnels du récit, — temps, lieu, protagonistes, actes et paroles —, les fondements du mythe, sont éparpillés en autant de symboles (de signifiants), intégrés à la trame de nouveaux récits. Le Midrach en piste le retour, signalé par une récurrence dans l'expression. Les motifs narratifs ressurgissent, encore pris dans le moule linguistique où ils ont été d'abord coulés. La linéarité du récit biblique est donc restructurée («en colonnes») par le Midrach, et c'est filtré par la conscience exégétique traditionnelle que son caractère répétitif se dévoile.

Ainsi les trois jours précédant l'épreuve réapparaissent dans de nouveaux épisodes: les trois jours d'angoisse en prison des frères de Joseph, et les trois jours de préparation à la révélation du Sinaï; ceux des explorateurs en mission au pays de Canaan, et ceux de Jonas au ventre du poisson. Et, plus loin dans l'histoire, les trois jours précédant le retour d'exil, ceux de la reine Esther affrontant Assuérus. Puis, au-delà des temps [14], dit le Midrach, le troisième jour à venir de la résurrection finale (*Ber. Rabba*, 56, 1).

Le retour du motif implique un retour sématique: L'attente d'une révélation.

Quant au lieu de l'épreuve, c'est l'endroit plus tard reconnu par Jacob dans sa fuite à 'Haran: «Il parvint à l'*endroit* et il y établit son gîte, parce que le soleil était couché» (*Gen.* 28, 11).

«L'endroit», c'est cet endroit même, nous dit le Midrach [15], qu'Abraham avait «vu de loin», le lieu du dévoilement: «Jacob, s'étant réveillé, s'écria: Assurément, l'Eternel est présent *en ce lieu*, et moi je l'ignorais» (*Gen.* 28, 16).

[13] Ou des rites: cf. *infra*.

[14] Cf. *infra*, l'extension eschatologique du thème.

[15] C'est Rachi qui rapproche explicitement les deux occurrences à partir de la tradition du Midrach (cf. le commentaire de Rachi sur *Gen.* 28, 1 et *Beréchit Rabba*, 68, 9).

Quant aux protagonistes, père et fils, Isaac «élevé» et bélier sacrifié [16], ils se confondront tous dans le même avatar, la destinée collective d'Israël comme peuple, revivant l'épreuve, tour à tour sous le mode d'Abraham, d'Isaac, ou du bélier.

Dans la victime de l'holocauste, ce bélier sacrifié qui représente le salut d'Isaac, la part sacrifiée d'Isaac permettant son élévation, le Midrach voit explicitement le symbole d'Israël, pris dans les rêts de ses propres péchés, les cornes embrouillées dans l'exil des nations, et appelé à être sauvé par le son du *chofar* [17] (*Ber. Rabba*, 56, 9).

La répétition du thème n'est pas identité, elle vient après, se connaît comme répétition: le cheminement des héritiers prolonge la geste des pères, en porte la marque irréversible, non comme fatalité, mais comme progression: mimétisme et métamorphose d'un thème en train de chercher sa résolution.

Comme le bélier, Israël est pris dans les broussailles de son destin; image d'un Isaac conduit au sacrifice. Mais *déjà* Abraham a suivi la route vers l'épreuve, et le sens du récit, déjà, a changé: Isaac ne sera pas sacrifié. Et ce bélier, qui n'avait fonction que de substitut, est devenu, par le mérite d'Abraham qui en vécut d'abord le drame, bélier rédempteur.

Ainsi tous les événements se retournent, comme s'ils revenaient, mais désamorcés par l'acte d'Abraham: pour chaque geste du père, un événement parallèle viendra sauver les enfants. Le mythe se transforme en s'accomplissant. Au nom du bois *fendu* par Abraham, la mer rouge se fendra devant le passage des hébreux (*Ber. Rabba*, 55, 8); au nom du *couteau* levé par Abraham, Israël sera sauvé du glaive de Pharaon (*Ber. Rabba*, 55, 8).

On reconnaît, à travers ces mutations, l'ambiguïté fondamentale du mythe: perdu comme le bélier, Israël sera sauvé par la corne du bélier. Chute et Rédemption se fondent dans un même symbole.

Du mythe à l'histoire

Cette polyvalence est attachée à l'extension du paradigme dans l'histoire; elle circonscrit, dans sa praxis, de nouveaux cercles herméneutiques. Car le regard du Midrach ne s'arrête pas aux frontières bibliques du thème; une fois enclenché, le processus déborde la narration proprement dite et débouche sur une leçon contemporaine: «Abraham, levant les yeux, remarqua

[16] C'et par le thème de l'agneau que s'ouvre le récit de la vocation de Moïse. La récurrence du motif, avec l'agneau pascal, suggère une continuité, d'Abraham à Moïse, de l'épreuve individuelle à la rédemption collective.

[17] C'est la corne de bélier dont sonnent les hébreux aux jours du Jugement.

qu'un bélier, derrière lui, s'était embarrassé les cornes dans un buisson» (*Gen.* 22, 13). Dans l'expression littérale «un bélier après», et dont la traduction ne peut rendre compte [18], le Midrach relit une indication temporelle: «Après tous ces événements»... [19]. Le bélier annonce l'Histoire.

«Comme Abraham voyait le bélier se dégager d'un buisson pour aller s'enferrer dans un autre (*a' her*), le Saint béni soit-Il lui dit: Ainsi tes enfants s'enferreront-ils dans les empires, de Babel à la Perse, de la Perse à la Grèce, de la Grèce à Rome. Et ils finiront par être sauvés par la corne du bélier, ce qu'exprime (Zac. 9, 14): 'Le Seigneur Dieu fera retentir le *chofar*'» (*Beréchit Rabba*, 56, 9).

Pour le Midrach, le corpus biblique ne marque pas un univers clos. Le schème mythique s'y éprouve, mais pour couvrir après lui tous les avenirs de ce monde-ci; de multiples indications du texte annoncent pour le commentateur une réalité existentielle permanente ou répétitive, à travers tout le déroulement de l'histoire juive: permanence, avec le thème de la nourriture, dont Israël ne peut jouir en ce monde que par le mérite du bélier sacrifié (*Ber. Rabba* 56, 3). Cette mise en perspective historique répète l'épreuve d'exil jusqu'au Jour où, pareil à cet âne sanglé par Abraham au matin de l'épreuve [20], un autre âne reviendra portant le rédempteur [21].

L'espace historique est ainsi embrassé jusqu'à son aboutissement eschatologique. Le mythe draîné tout au long du récit biblique continue de s'accomplir dans l'histoire. Histoire en spirale, répétant et modifiant la structure fondamentale; histoire rythmée selon un sens.

Symbolique linguistique et symbolique rituelle

Ce sens qui n'a plus de substrat linguistique où se fonder n'en trouve pas moins son incarnation dans une forme symbolique: celle du rite.

En même temps que l'épopée d'Abraham fonde l'histoire, elle institue la Loi donnée comme nouveau langage; la loi comme répétition symbolique d'une cérémonie première, mais chargée chaque fois d'un sens nouveau. Loi agie dans l'événement comme répétition parallèle du mythe, comme sens caché dans l'histoire, que le récit ne peut plus *dire*.

[18] La traduction du rabbinat traduit «*A'har*» par «derrière lui». On peut imaginer également, s'autorisant de la même disposition consonantique, une interprétation de *A'har*, «après», comme *A'her*, «autre», qui manifesterait le caractère substitutif de la victime. Dans la citation qui suit, la traduction du verset de Zacharie est celle de l'auteur.

[19] *Ber. Rabba*, 56, 9.

[20] «Abraham se leva de bonne heure, sangla son âne» (*Gen.* 22, 3).

[21] *Ber. Rabba*, 56, 2. C'est pourquoi les trois jours de la marche vers le «lieu» annonçaient aussi les trois jours de la résurrection finale.

C'est principalement, bien sûr, le rituel des sacrifices qui s'inspire du modèle patriarcal: deux agneaux seront chaque jour sacrifiés dans le temple, en souvenir du bélier [22]. Par ailleurs, la *Guemara* [23] tire du récit de l'holocauste une série d'enseignements sur les lois sacrificielles.

On a reconnu plus haut en outre le rappel du bélier de l'holocauste dans le rite (commémoratif) de la sonnerie du *chofar*, au premier jour de l'année juive (*Roch Hachana*) [24].

Le rite devient ainsi une forme symbolique d'actualisation, à l'image du récit. Il double l'événement historique, le coulant dans le moule d'un sens déjà connu. Par le rite, l'ouverture symbolique du mythe se perpétue et la structure profonde, répétitive de l'histoire se révèle. Sa valeur de commémoration vient se confondre avec sa force performative, qui engage l'avenir.

«[Voici un enseignement] de Rabbi 'Hanina bar Its'haq: Tous les jours de l'année Israël s'enferre dans la transgression puis s'empêtre dans l'angoisse, mais le jour de *Roch Hachana*, ils [sonnent du *chofar*] et se rappellent au souvenir du Saint béni soit-Il qui alors leur pardonne. Et ils finiront par être sauvés par la corne du bélier, ce qu'exprime: 'Le Seigneur Dieu fera retentir le *chofar* etc.' [25]» (*Beréchit Rabba*, 56, 9).

La sonnerie du *Chofar* est donc rite *et* événement; comme rite elle rappelle l'événement du sacrifice d'Isaac, et le répète symboliquement. Mais cette répétition symbolique *agit* sur l'histoire, puisque par le mérite de son accomplissement Israël sera sauvé, et sauvé dans une réactualisation dernière du symbole, rite redevenu histoire, sonnerie ultime et singulière du *Chofar* de la Rédemption.

C'est par l'acte cérémoniel de la commémoration que l'histoire progresse. Les échanges entre mythe et récit se transmuent, au-delà du récit, dans une ambivalence entre rite et histoire.

Conclusion

On marquera, en conclusion, la disposition contradictoire du déroulement historique: sa structure *cyclique*, accrochée à un mythe générateur, est articulée (à travers la Loi ou le récit) sur un mécanisme *symbolique* de transformation, — c'est-à-dire intransitif et polysémique.

La reconnaissance du mythe dans l'événement est en effet au principe même de la pensée du Midrach. «Au commencement, Dieu créa le ciel et

[22] Cf. *Vayikra Rabba*, 2, 11.

[23] Ensemble des discussions talmudiques portant sur le code législatif proprement dit, ou *Michna*.

[24] Le rite du chofar est prescrit par le texte biblique même (cf. *Nbes* 29, 1); le rapprochement avec le sacrifice d'Isaac est le fait du Midrach.

[25] Cf. note 18.

la terre» (*Gen.* 1, 1). «Au commencement: *en vue* du commencement» [26]. Le monde s'élabore sur un projet, sur un schème, que la réalité vient remplir. Le «commencement», la structure originelle qui donne à l'Histoire son coup d'envoi, ne révèle son sens qu'*a posteriori*, à travers l'identité ou l'acte qui en ont porté l'insigne: «Car il se fait que la dimension divine est comme suspendue et en attente de celui qui se montrera capable de l'assumer» (Yehuda Halevi, *Kuzari*, art. 2, par. 14). La fin est contenue et comme repliée dans l'origine, mais en creux, comme possibilité. La figure humaine qui s'y dévoue donne au Temps un nom et un parcours. La révélation s'opère alors, au sens chimique du terme, d'un dessin initial qui imprime son rythme à tout l'avenir.

Cette dynamique est assurée, cependant, par le *relais du récit* qui *découvre* du réel sa valeur de signe, pour la projeter vers de nouveaux sens et de nouveaux devenirs. L'accomplissement du «projet» dans le monde passe par le détour de sa représentation: c'est bien la médiation symbolique qui garantit l'ouverture du paradigme. Elle le convertit du même coup en «signifiant flottant»: si l'histoire a pour vocation de venir emplir un mythe, elle se produit dans la conscience herméneutique de cette fonction, qui est la mesure ultime de son historicité; par là, elle se libère du mythe. Celui-ci se modifie, nous l'avons vu, à travers la signification qu'il prend dans l'histoire, et qui conditionne sa perpétuation.

On reconnaît là une dialectique du fixe et de l'indéterminé qui situe l'activité humaine entre le modèle et la liberté. Oscillation portée par l'ambiguïté du signe (narratif ou rituel), entre motivation et arbitraire.

La question n'est jamais tranchée de savoir qui, du mythe ou de l'histoire, a déterminé l'autre. Abraham est-il appelé vers «l'endroit» qui marque, dit la tradition [27], l'emplacement futur du temple du fait même de sa sainteté? Ou bien le patriarche *consacre*-t-il par son holocauste le lieu du sacrifice, comme montagne sainte? Voué à l'histoire, l'homme y découvre des signes que lui-même contribue à fonder.

Incertitude qui rejette dans l'inconnu l'origine même du sens. Car le mythe fondateur, posé comme fonctionnellement originel conserve ce même caractère ambigu. Il peut n'être lui-même que la *projection* d'une structure historique déjà constituée [28].

Le récit eût-il pu s'écrire autrement? Un autre Abraham, dans un autre lieu et un autre temps... Derrière cette «morale de l'ambiguité» se redéfinit,

[26] L'interprétation est de Rachi, à partir d'un texte du Midrach *Tan'houma* (*Berechit*, 3).

[27] *Ber. Rabb*, 55, 7.

[28] Pour chaque geste d'Abraham liant son fils sur l'autel, nous dit le Midrach, le Saint-Béni-Soit-Il en reproduit le *signe* dans l'univers céleste, anté- ou a-historique, dans le monde du «projet» (*Ber. Rabba*, 56, 6).

au plan éthique, une responsabilité d'interpréter, qui est une responsabilité de la conduite.

Contre la voix sortie des cieux pour attester une vérité *absolue* du texte, la conscience rabbinique s'élève pour dire que «la Tora n'est pas au ciel» [29], mais prise dans les rêts de l'histoire qui la comprend. A l'homme de lire selon son choix ce texte incontournable, sous la modalité de l'«élévation», ou sous la modalité du sacrifice.

[29] *Baba Metsia*, 59.