

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 56 (2006)
Heft: 2

Artikel: Le sacrifice en suspens
Autor: Guibal, Francis
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381720>

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: 05.01.2026

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

LE SACRIFICE EN SUSPENS

FRANCIS GUIBAL

Résumé

Le récit fameux de Gn 22 sert ici de toile de fond à un débat hautement significatif. Pour Jacques Rolland, la «ligature» d'Isaac doit être soustraite aux mésinterprétations sacrificielles et récuse à l'avance toute foi dans une mort rédemptrice (du Christ notamment). Pour Silvano Petrosino, cette mise à l'épreuve de l'Alliance se continue plutôt et culmine même dans la vie et la pâque du Fils «se faisant obéissant jusqu'à la mort de la Croix». Mais la fascination idolâtrique par le sacrifice reste une tentation dont la tradition chrétienne peine à se libérer.

«Le sacrifice non suspendu de Jésus suspend le sacrifice en le suspendant sur la croix.»¹

Éthiquement non moins que culturellement ou philosophiquement, la tradition relative au(x) «sacrifice(s)» soulève des questions considérables et redoutables, qu'il est difficile d'aborder autrement qu'avec «crainte et tremblement». Si certains y voient comme la culmination de l'attitude religieuse, d'autres y dénoncent plutôt une perversion radicale qu'il importe de condamner en la démasquant². Le sacrifice suspendu a l'intérêt de relancer ce type de débat(s) à partir du dialogue – et du différend – de deux amis, «disciples» l'un

¹ SILVANO PETROSINO, *Il sacrificio sospeso, Lettera ad un amico*, Milan, Jaca Book, 2000, 80 p., ici p. 76. S. Petrosino est bien l'auteur et le «seul responsable» de la «structure générale» (p. 17) de ce petit livre auquel renverront désormais toutes les citations qui ne seront pas indiquées autrement. Mais sa «lettre à un ami» (Jacques Rolland), qui va en réalité de la p. 39 à la p. 76, présuppose celles que cet ami – trop tôt disparu – lui a envoyées et qu'il a recueillies aux p. 21-37 de ce texte. Cette correspondance est précédée d'une «introduction» (p. 9-11) et d'un «avertissement» (p. 13-17) de Petrosino ainsi que du texte de Genèse 22 (p. 19-20).

² Hegel ou, tout autrement, G. Bataille mettent l'accent sur le sens, spéculatif ou tragique, du geste sacrificiel. R. GIRARD (*La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972) ou M. BALMARY (*Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986), entre autres, s'en prennent à ce qu'il recèle d'ambiguïté meurtrière. J.-L. NANCY décèle en tout cas «dans l'interrogation du sacrifice comme un point critique, ou crucial, de la pensée contemporaine» («L'insacrifiable», dans *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990, p. 69-70).

et l'autre, qui plus est, d'Emmanuel Levinas³. Sur un fond relatif d'accord quant à l'orientation éthico-religieuse de l'existence, des divergences essentielles s'exposent, à propos de l'esprit du christianisme notamment et de son rapport au judaïsme sur lequel il se greffe : qu'en est-il, ici et là, de la pulsion «sacrificielle» qui habite les humains ? En son état inachevé, dû notamment à la disparition brutale de Jacques Rolland, cet échange polémique me paraît pouvoir se révéler singulièrement instructif. Je tenterai donc ici d'introduire à quelques-uns de ses enjeux majeurs.

Questions de méthode

Si je commence par des «questions de méthode», ce n'est évidemment pas pour faire fond sur des préliminaires extérieurs, mais pour rappeler que les cheminements de la pensée ne vont pas sans manières spécifiques de procéder. Il n'y a pas, à cet égard, la méthode, mais des méthodes qui sont autant de styles ou de démarches portant la marque inévitable d'appartenances ou d'affinités particulières. Ainsi des références textuelles relativement communes, bibliques par exemple, peuvent-elles donner lieu à des abords significativement différents, y compris pour ceux – chrétiens ou juifs notamment – qui cherchent également dans ces récits d'histoire et d'expérience des ressources de sens permettant de vivre et de s'orienter au plus juste.

Il est frappant, en tout cas, de voir que J. Rolland – «un goy qui se revendique (sic) comme tel»⁴, mais «qui a une grande connaissance de la pensée hébraïque et en particulier de la lecture hébraïque des Saintes Ecritures» (Petrosino, p. 13-14) – n'hésite pas à taxer de violence foncièrement irrespectueuse toute l'orientation exégétique de la tradition chrétienne qui oppose la lettre et l'esprit – «la lettre tue, l'esprit vivifie» (2 Cor 3,6) – et s'engage dans les voies d'une interprétation «figurative» de l'histoire dont elle hérite. La sobre rigueur de la loi s'effacerait de ce fait au profit de la foi au crucifié-ressuscité et tout se concentrerait dans le mouvement d'une transfiguration spirituelle passant par la traversée libératrice de la mort. Cette manière de porter la finitude du sensible à la gloire de l'intelligible par la grâce d'une rédemption sacrificielle est pour Rolland littéralement insupportable : il y flaire un «hégélianisme assez facile» qui «requiert la mort dans l'économie de l'Accomplissement» (p. 23) et accorde par là même au «travail du négatif»⁵ une puissance exorbitante : absolue, prodigieuse, voire magique.

³ S. PETROSINO et J. ROLLAND ont d'ailleurs publié ensemble, en 1984, *La vérité nomade* (Paris, La Découverte), adaptation à usage français d'une «introduction à Emmanuel Lévinas» que le premier nommé destinait à l'origine, en 1980, au public italien.

⁴ ROLLAND, dans «Quelques propositions certaines et incertaines», *Cahiers philosophiques de Strasbourg* n° 14, «Levinas et la politique», 2003, p. 180.

⁵ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier,

Telle n'est pas l'orientation de l'interprétation juive des Écritures ou de l'exégèse talmudique à laquelle Rolland en appelle à travers Rachi, «ce rabbin français du onzième siècle – qui fut aussi vigneron à Troyes en Champagne»⁶. Le sens littéral des textes, ici, excède son «vouloir-dire» par un «pouvoir-dire» inépuisable qui requiert le renouvellement sans fin de l'interprétation sans nul besoin de s'ordonner à la plénitude supposée supérieure d'un sens spirituel où il viendrait à accomplissement. Sans jamais donner congé à la lettre (hébraïque) et à ses capacités de relance signifiante à l'infini, cette exégèse n'a de (bonne) violence que celle qui est liée au souffle d'un interprète capable «d'ouvrir» le livre et d'éveiller en lui «de nouvelles possibilités de suggestion»⁷. C'est dans sa langue d'origine et à partir de ses potentialités propres que la cendre de l'écrit peut et doit être ravivée et portée à incandescence. Il y a là «une spiritualité surveillée par une rationalité» (p. 27) qui ne réveille et ne renouvelle la signifiante vive des Écritures qu'en s'interdisant les facilités allégoriques⁸; et en refusant par là même d'être «sacrifiée» à aucune sublimité sacrée.

S. Petrosino n'a évidemment pas la même appréciation ni de l'originalité christique ni de la tradition chrétienne, patristique notamment, qui trouve chez Paul les principes d'une interprétation figurative et spirituelle⁹. Mais il sait écouter les interrogations qui viennent d'ailleurs et peuvent inviter la pensée à remettre en jeu des perspectives trop familières. Et, pour tenter d'éviter certain triomphalisme auquel n'a pas toujours échappé la foi en «l'accomplissement» néo-testamentaire, c'est au schème central de «l'Alliance» qu'il renvoie toute la «révélation» biblique et évangélique. Entre Dieu et l'homme, la loi institue une relation à la fois réciproque et dissymétrique de liberté(s) et de distinction, qui ne cesse de faire place à la venue gratuite de l'Autre au cœur d'une histoire dramatique sans fin relancée. L'incarnation même doit y être comprise comme une modalité de cette alliance appelée à se renouveler sans fin et à travers

t. 1, 1939, p. 18. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article sur «Le signe hégélien. Économie sacrificielle et relève dialectique», *Archives de Philosophie*, 60, cahier 2, avril-juin 1997, p. 265-297. Pour ROLLAND, «qu'on la saisisse dans le Nouveau Testament ou dans la grandiose réinterprétation qu'en donne Hegel, probablement le philosophe chrétien par excellence», cette économie sacrificielle – «où la mort est 'mise à l'œuvre' aux fins de l'immortalité rachetant la mort dont, par le fait même, elle a besoin» – se trouve renvoyée à l'intolérable – incroyable et impensable – par l'insignifiance désastreuse de l'Extermination ou de la Catastrophe (voir «Quelques propositions certaines et incertaines», *loc. cit.*, p. 168-169).

⁶ E. LEVINAS, dans la «lettre ouverte» que cite Rolland (p. 26-27). Levinas ajoute que «les commentaires que Rachi a donnés «de Moïse et des prophètes comme ceux qu'il fit des traités du Talmud de Babylone sont – depuis toujours dirait-on – intégrés à ces textes; et dans le monde entier on s' imagine difficilement une édition du Talmud ou une édition traditionnelle de la Bible qui en soient dépourvues. À moins d'être suspectes.» (p. 26).

⁷ E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 21.

⁸ ROLLAND appelle «homonymique» (p. 31) cette exégèse non-allégorique, qui trouve son inspiration dans la vie immanente des écrits, des lettres et des mots.

⁹ Sur la pratique traditionnelle de cette interprétation, on renverra notamment à la grande *Exégèse médiévale* de H. DE LUBAC (Paris, Aubier, 1959).

laquelle la création entière se trouve orientée vers son juste sens (Pascal). Mais cela ne suffit évidemment pas pour trancher la question décisive dont il est ici débattu : y a-t-il ou non – et comment – du sacré et du sacrificiel à l'intérieur de cette tradition, des figures et interprétations à travers lesquelles elle se déploie ?

Voilà qui invite, qui oblige même, à ne pas se contenter du simple contraste entre «juif» et «chrétien»¹⁰. Car la question posée renvoie chacun à la complexité anthropologique et historique de ce phénomène éminemment ambigu qu'est le sacrifice. Difficile de ne pas reconnaître en celui-ci une orientation religieuse : c'est bien une relation à Dieu qu'il tente de signifier et d'opérer à travers un geste de renoncement et de don. Mais la contradiction n'en est pas moins flagrante entre la visée et la pratique ; comme si une intention d'offrande gratuite, tournée vers la transcendance irréductible de l'Autre et s'y rapportant en bénédiction sans retour¹¹, ne cessait de s'y pervertir en échange économique et en cruauté calculatrice à mesure humaine, trop humaine¹². Soucieuse de comptes à régler, la pulsion sacrificielle, inséparablement cultuelle et culturelle (p. 42), rêve de faire payer à ce(ux) qu'elle sacrifie le prix d'une réconciliation imaginaire ; manière perverse de se décharger sur ses victimes de la violence qui l'habite¹³. La «religion» peut-elle – et comment – échapper à cet engrenage mortifère, à cette soumission idolâtrique à «l'Ogre, le plus redoutable des dieux», qui «reprend les dons qu'il a faits à celui qui le reconnaît comme Dieu et, divinité dévorante, rend le croyant dévorant à son tour»¹⁴ ? Peut-elle se libérer de cette logique «économique» sans sombrer pour autant dans les

¹⁰ Contraste qu'il importe de ne pas durcir en opposition, chacun témoignant à sa manière – et donc autrement – d'une même Transcendance en alliance à travers Loi et Grâce.

¹¹ C. CHALIER évoque à ce propos le sacrifice d'Abel (Gn 4, 3-5), où «l'offrande de la meilleure part [...] n'est pas signe d'une nostalgie de ré-union» (*Judaïsme et altérité*, Lagasse, Verdier, 1982, p. 269), mais témoigne simplement d'une gratitude infinie pour les immenses bienfaits du Créateur.

¹² S. PETROSINO (p. 47) renvoie à NIETZSCHE (*Généalogie de la morale* II, § 8) pour montrer que cette «mesure» humaine (cette mesure qu'est l'homme) est toujours celle d'une rationalité calculatrice soucieuse d'équilibre symbolique : «l'ordre doit être rétabli qui ne supporte pas ce qui échappe à sa maîtrise» (C. CHALIER, *op. cit.*, p. 266, en renvoi aux analyses de J. BAUDRILLARD dans *L'échange symbolique et la mort*). Sous l'apparence du don, le sacrifice n'est alors qu'une «forme d'échange ayant pour finalité une réparation» (PETROSINO, p. 50), il «reprend d'une main ce qu'il donne de l'autre» (J. DERRIDA, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 362).

¹³ Toute l'œuvre de R. GIRARD – et singulièrement son grand livre sur *La violence et le sacré* (Paris, Grasset, 1972) – n'est qu'une minutieuse analyse et dénonciation des mécanismes à travers lesquels opère la violence sacrificielle. Petrosino, lui, met l'accent sur la perversion proprement idolâtrique de cette fascination par le sacrifice.

¹⁴ M. BALMARY, *Le moine et la psychanalyste*, Paris, A. Michel, 2005, p. 174, pour qui c'est un dieu «pervers» (M. Bellet) qui est à l'œuvre dans ces fantasmes sacrificiels d'un psychisme malade. Selon LACAN, «l'objet du sacrifice» dit religieux consiste pour l'homme à «remettre à Dieu la cause de son désir», ce qui «coupe là son propre accès à la vérité» et fait que «sa demande est soumise au désir supposé d'un Dieu qu'il faut dès lors séduire.» (*Écrits*, Paris, Seuil, p. 872).

mirages d'une pure gratuité – vitale ou spirituelle – étrangère à l'effectivité finie de l'humaine condition¹⁵ ? Ces questions ne peuvent pas ne pas habiter la lecture des Écritures, juives et chrétiennes.

L'Alliance à l'épreuve

Épisode central de l'histoire d'Abraham, le chapitre 22 de la Genèse raconte, on le sait, une singulière mise à l'épreuve du patriarche et de sa fidélité : rien de moins qu'une requête divine lui enjoignant de prendre avec lui son fils unique et de l'emmener «en montée d'offrande» sur la montagne qui lui serait indiquée. Sans souci d'exhaustivité ni d'orthodoxie, les deux lectures que Rolland et Petrosino nous proposent de ce texte débattent d'abord de son sens propre – sacrificiel ou non ? Mais sans que soit jamais oubliée la question du rapport judaïsme/christianisme qui est évidemment à l'horizon de leurs interprétations respectives.

Rolland commence, en effet, par déclarer son opposition résolue à l'égard de la tradition chrétienne qui parle du «sacrifice d'Isaac» (alors que les Juifs préfèrent se référer à sa «ligature») et voit dans ce récit «la figure de la Passion de Jésus, le Fils unique»¹⁶, ou, plus exactement, la mise à l'épreuve d'une foi conduite à espérer dans la nuit une résurrection préfigurant celle du Christ¹⁷. Et tout son effort tend à «débarrasser de toute mésinterprétation sacrificielle»¹⁸ une séquence «que l'Église s'approprie en guise de 'sacrifice d'Isaac'» mais

¹⁵ J'indique trop vite ici les dangers qui me paraissent guetter les positions respectives de G. Bataille (engloutissement dans le flux de la vie) et de R. Girard (recours trop rapide à la «révélation» et à la non-violence pour résoudre les conflits inhérents à la finitude de l'existence).

¹⁶ C'est ce qu'indique la Bible de Jérusalem, dans une note précédant le récit de Gn 22 : «Les Pères ont vu dans la sacrifice d'Isaac la figure de la Passion de Jésus, le Fils unique.» Cette tradition patristique trouve un appui textuel notamment dans le parallélisme de Rm 8, 32 («Lui qui n'a pas épargné son propre Fils...») et de Gn 22, 16 («parce que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique (...)). Ainsi ORIGÈNE : «Abraham a offert à Dieu un fils mortel qui ne devait pas mourir, Dieu a livré à la mort pour les hommes un Fils immortel» (homélie sur Gn 22, citée par A. SEGAL dans *Abraham, enquête sur un patriarche*, Paris, Bayard, 2003, p. 270).

¹⁷ Hb 11, 17-19 est ici le texte de référence : si Abraham «recouvra son fils», dépositaire de la promesse, ce fut parce qu'il pensait que «Dieu est capable de ressusciter même les morts». ROLLAND renvoie sur ce point (p. 25-26), à travers Augustin et ses *Rétractations*, à la tradition herméneutique des Pères, qui lui paraît dénaturer l'obéissance nue d'Abraham en la subordonnant à une attente, voire à une représentation, croyante de la résurrection.

¹⁸ ROLLAND, p. 32. On n'oubliera pas cependant que ce type de «mésinterprétation» a également eu cours à l'intérieur du judaïsme, où la «ligature» d'Isaac a pu être considérée comme une offrande sacrificielle chargée de vertu rédemptrice : cf. notamment le chapitre «Redemption and Genesis XXII» dans le livre de G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism, haggadic studies*, Leyde, E. J. Brill, 1961, qui rappelle que «au début de notre ère, à en juger d'après le Targoum, les Juifs de Palestine considéraient

qui est pour lui, certes «avant la lettre», un des textes les plus «anti-chrétiens ou anti-christiques» (p. 25) qui soient. Réduisons à l'essentiel la dynamique de cette interprétation.

Est soulignée d'abord la nature strictement impérative de la voix énigmatique qui s'adresse à Abraham et résonne en lui : appel à la responsabilité nue d'un «Me voici !» étranger à toute croyance doctrinale. L'injonction signifiée concerne bien au plus intime le sujet singulier qui s'y trouve nommé (Abraham), mais en lui assignant l'inouï d'une déprise de soi par rapport à cet autre unique qu'est le fils de son amour (Isaac), qui plus est dépositaire de la promesse d'une descendance. Pour Rachi, que rappelle ici Rolland, «ton fils, ton fils unique, celui que tu aimes» (v. 2) n'est en rien une «préfiguration» du Fils de l'homme, mais signifie l'urgence et la précision implacables d'une requête qu'Abraham tente vainement de différer : «Ton fils. Abraham objecte : 'J'ai deux fils !'. Dieu lui répond : 'Ton unique'. Abraham riposte : 'Celui-ci est l'enfant unique de sa mère, et celui-là est le fils unique de sa mère !'. Dieu lui dit : 'Celui que tu aimes'. Abraham réplique : 'Je les aime tous les deux !'. Dieu lui dit alors : 'Isaac !'»¹⁹. Tout se joue donc ici dans l'espace d'une intrigue éthico-religieuse qui atteint l'individu au cœur de son être de père et l'accule à la nudité d'une obéissance inconditionnelle qui témoigne que la parole de l'Autre est pour lui «plus importante que toutes les promesses, même celle d'une descendance»²⁰.

Que réclame cette voix de l'Autre ? Rien de moins, apparemment, que la mise à mort – le sacrifice – de l'enfant aimé : «offre-le en holocauste» (v. 2). À moins qu'il n'y ait là une mésinterprétation de la lettre hébraïque et des richesses qu'elle recèle ; la racine *ola*, en effet, peut porter aussi bien le sens de «(faire) monter que celui de sacrifier»²¹. S'appuyant sur le v. 5 qui évoque la prosternation et le retour du père et du fils²², Rachi n'hésite donc pas à rectifier : «Dieu ne dit pas : 'Immole-le' (...) mais : 'Fais-le monter'»²³. Et Rolland de

l'Aqedah comme le sacrifice par excellence dont les bénéfices se feront sentir en tous temps» (je prends cette citation à A. Segal, *Abraham*, p. 261, dans un chapitre significativement intitulé «Isaac = Jésus ?»).

¹⁹ RACHI DE TROYES, *Commentaire sur la Genèse*, cité par ROLLAND, p. 29. On sait que cet épisode de la «ligature» se situe juste après le renvoi du «fils de la servante», Ismaël (Gn 21, 8 sq).

²⁰ E. LEVINAS, cité par A. SÉGAL dans *Abraham*, p. 448. Par cette obéissance nue, «Abraham ne renonce pas seulement à un fils. Il renonce à la promesse !» (P. BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2000, p. 31) telle qu'il a cru la comprendre.

²¹ ROLLAND, p. 30, qui n'hésite donc pas à dire que «l'interprétation sacrificielle (par Abraham) du commandement est, si l'on peut dire, le résultat d'une faute d'hébreu» (*ibid.*) ou un oubli de sa polysémie constitutive. Mais cet oubli ne guette-t-il pas également, de manière strictement inverse, celui qui exclut et récuse de manière tranchante toute possibilité de résonance sacrificielle dans l'ordre entendu ? Il paraît difficile d'écarter du *ola* hébraïque l'idée «d'offrande entièrement consumée, holocauste» (E. WIESEL, *Célébration biblique*, Paris, Seuil, 1975, p. 70).

²² Abraham dit en effet aux 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».

²³ RACHI DE TROYES, *Commentaire sur la Genèse*, cité p. 30. Le geste de l'offrande, de la «montée d'offrande» (E. Fleg), pourrait se tenir entre le sacrifice et la prosternation.

résumer ainsi l'ensemble de l'épisode : «Père et fils sont montés pour, avant de redescendre, se prosterner. Rien de plus et rien d'autre» (p. 32). L'homme a été appelé à monter pour se désencombrer de son souci-de-soi (et des siens), apprendre à «se tenir face à la voix d'où est venu un commandement, et, en ce sens seulement, coram Deo...» (p. 33). Rien à voir ni à prendre ici, rien à attendre ou à espérer non plus de cette voix qui ordonne, rien que la vérité dépouillée d'une relation d'écoute obéissante, «à l'écart et dans l'horreur de toute idée de mise à mort»²⁴. «Pris dans leur lettre et, par Rachi, emportés vers leur sens», les versets ne signifieraient «ni un recours à la foi, ni un appel au sacrifice, rien qu'une prosternation», soit le simple geste d'une «pure reconnaissance de la hauteur» (p. 34) de Dieu, «un Dieu dont la Distance devient condition de révélation» (p. 33) de sa Sainteté absolue.

Les trois jours de voyage silencieux, père et fils cheminant à côté l'un de l'autre, n'ont pas, dans cette perspective, la connotation dramatique que leur attribue la grande méditation kierkegaardienne²⁵ ; ils sont là pour signifier le temps d'une préparation moralement purificatrice, le temps de la patience requise pour que la faiblesse humaine se laisse former à un «à-Dieu» d'obéissance inconditionnelle. Lequel conduit d'ailleurs à redescendre, tout autrement, vers le cours ordinaire de la vie finie, mortelle sans doute, mais délivrée des fantasmes sacrificiels et de l'obsession de la mort, «dégrisée de l'illusion que la mort pourrait donner quoi que ce soit»²⁶. D'où l'importance de ne pas séparer le récit de «la ligature d'Isaac» de ce qui suit immédiatement : la vie qui se continue en se transmettant à travers la succession des générations et la mort tout humaine de Sarah²⁷. La révélation du Dieu Saint n'est pas de consolation «économique», rien que d'appel et d'envoi éthiques sans retour.

Petrosino s'accorde en grande partie (p. 17) avec cette lecture qui, en fidélité à l'esprit de la lettre hébraïque, insiste sur l'obéissance éthique et sur

²⁴ ROLLAND, p. 34. Là serait, pour Rolland comme pour E. Wiesel, «la distance entre Moriah et Golgotha», entre le non-sacrifice (d'Isaac) et le sacrifice (de Jésus) : «pour le Juif, toute vérité jaillit de la vie, non de la mort...» (E. WIESEL, *Célébration biblique*, p. 73).

²⁵ Dans *Crainte et tremblement*, où KIERKEGAARD insiste notamment sur le terrible secret qui pèse sur les protagonistes : Abraham ne sait rien du dénouement de l'épreuve à laquelle Dieu le soumet et il ne peut rien en communiquer à Isaac ni à aucun de ses proches (Cf. *Œuvres complètes*, Paris, L'Orante, 1972, p. 97-209).

²⁶ P. 37. C'est en s'opposant à la fois au christianisme (paulinien) et à son interprétation spéculative (hégélienne) que Rolland s'insurge contre la mise au centre de la vie d'une mort faisant œuvre de relève spirituelle : «la mort est la mort et ne promet aucune résurrection» («Quelques propositions certaines et incertaines», *loc. cit.*, p. 166). On rappellera cependant que la pensée chrétienne n'attribue pas la résurrection à la mort, mais au Dieu de la vie, et que LEVINAS, quant à lui, trouvait à la discontinuité même du temps des générations une structure formelle de «mort et résurrection» (*Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 261).

²⁷ Gn 23, 1-2, que RACHI (cité p. 37) commente : «En apprenant que son enfant avait été lié sur l'autel, qu'il était prêt à être immolé et que peu s'en fallut qu'il n'ait été immolé, son âme l'a quittée et elle est morte».

l'appel à la vie – sanctifiée – qui se substitue au sacrifice interdit. Pour lui aussi, l'essentiel du passage est dans «le 'Me voici' d'Abraham, l'obéissance de son fils Isaac et le suspens du sacrifice du garçon» (p. 11). Il trouve d'ailleurs dans l'ensemble de la prédication prophétique (Amos, Esaïe, Osée etc.) une large confirmation de cette orientation éthico-religieuse. Si les holocaustes du peuple font horreur au Dieu de l'Alliance, c'est que la «soif de salut»²⁸ dont ils témoignent relève d'une mentalité mercantile et idolâtrique à laquelle s'oppose la seule exigence de justice effective. «L'à-Dieu qui plaît à Dieu», autrement dit, n'est pas l'offrande trop humainement calculée du sacrifice en quête de remise de dette, mais la miséricorde du cœur brisé qui ne se tourne vers Dieu qu'«en 'déviant' vers la créature»²⁹. Il n'est de véritable «sanctification» du Nom que dans et par le service amoureux de la création et des créatures, dans la responsabilité sans recours d'un «Me voici» dont l'obéissance sans retour sur soi est «donation de sens à la vie malgré la mort»³⁰ et contre elle.

Cet accord relatif ne va évidemment pas sans réticences ou divergences. La plus forte porte sur la manière dont risque de se trouver estompée, sinon gommée, par cette lecture non-sacrificielle, attentive au seul «happy end» de l'épisode, la formidable intensité dramatique du récit biblique, avec son évocation tendue de l'épreuve à laquelle Abraham se trouve soumis et du terrible conflit intérieur que cela suscite en lui³¹. À supposer, en effet, qu'une faute d'hébreu ait conduit Abraham à mésinterpréter le sens de ce qui lui était demandé, cette erreur même s'est inscrite dans le texte et oblige à poser la question: «Comment a-t-il pu entendre résonner dans les paroles de Dieu l'ordre exprès de sacrifier son fils?»³² Qu'on l'attribue à Dieu ou à Abraham, qu'on y lise une erreur à dissiper ou une signification cachée à découvrir³³,

²⁸ E. LEVINAS, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 101.

²⁹ PETROSINO, p. 55. Cette «déviation» ou cette inflexion, qui est au cœur de l'alliance biblique et de son renouvellement évangélique, se trouve remarquablement traduite dans la pensée d'E. Levinas: le Dieu qui «aime l'étranger plutôt qu'il ne se montre» (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 13), est identiquement «le Bien» qui, «dans sa bonté, décline le désir qu'il suscite en l'inclinant vers la responsabilité pour le prochain» (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 158).

³⁰ E. LEVINAS, *Noms propres*, p. 113.

³¹ E. AUERBACH a su mettre en relief l'émouvante sobriété d'un style d'écriture qui «n'éclaire que ce qui doit être connu ici et maintenant, au sein de l'action en cours – pour qu'apparaisse combien l'épreuve d'Abraham est terrible et que Dieu en est conscient.» (*Mimèsis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Berne, C. A. Francke, 1946 pour l'édition en allemand; Paris, Gallimard, 1968 pour la trad. française de C. Heim, reprise en 1984 dans la coll. Tel, ici p. 19).

³² PETROSINO, p. 10. On trouve une interrogation similaire chez A. Segal, en référence à M. Balmory: si Dieu «ne demande pas à Abraham de tuer son fils, mais de le faire monter, d'où vient qu'Abraham, lui, comprenne la demande divine comme une demande d'immolation?» (*Abraham*, p. 439).

³³ Ainsi M. BALMARY (*Le sacrifice interdit*) propose-t-elle d'entendre le sens symbolique du sacrifice comme déliaison de liens fusionnels appelant à inventer des relations d'altérité: offrir Isaac, ce serait pour Abraham se séparer de son enfant pour le laisser advenir à sa liberté de fils. De manière plus interrogative, c'est également l'orientation

il n'en demeure pas moins que cet ordre aura été perçu comme sacrificiel, allant apparemment à l'encontre de la parole initiale de promesse³⁴. Un même «Va» (Lekh lekha), en Gn 12, 1 et Gn 22, 2, semble, en effet, indiquer deux destinations contradictoires : la promesse du premier est celle d'une postérité innombrable, alors que le second paraît mettre fin à tout espoir d'avenir. Et c'est cette contradiction qui donne tout son ressort dramatique à une mise à l'épreuve qui conduit le patriarche à monter, trois jours durant, aux côtés de son fils, avec le bois et le couteau du sacrifice. Nous assistons alors à ce que Petrosino appelle une «intrigue d'obéissances entrelacées» (p. 45) : le «oui» du «Me voici» va d'abord à l'ordre (v. 1) avant d'acquiescer à son retrait (v. 11) et ne répond pas moins à Isaac (v. 7) qu'à la voix de l'Autre. L'obéissance et la confiance ne sont pas ici l'apanage du seul Abraham, elles se tissent et se nouent également entre le père et le fils qui vont «tous deux ensemble» (v. 6 et 8) sans savoir à quoi les destine cet appel d'un Dieu qui semble se contredire, mais qui «pourvoira» (v. 14), Lui, à ce qu'il n'est pas permis à l'homme de prévoir ou d'anticiper³⁵.

L'hypothèse éclairante que propose alors Petrosino est que le Dieu de la révélation ne pouvait laisser venir à l'entente l'inouï de son appel qu'en le donnant à écouter à partir et à l'intérieur du désir imaginaire – naturellement idolâtrique et sacrificiel – de sa créature. Ce n'est qu'en s'insinuant dans les mondes psychiques et culturels des hommes qu'il était possible de les subvertir ou de les convertir en y faisant «résonner un langage encore inouï» (p. 51). C'est parce qu'elle a pour horizon le tout de la (nouvelle) création que «l'Alliance s'étend comme Histoire, pour donner à l'Imagination le temps de se libérer et de reconnaître la Révélation»³⁶. Comment éviterait-elle, en ce

interprétative de P. BEAUCHAMP : «Jamais cet ordre, où la voix divine se fait entendre comme meurtrière, ne nous sera limpide. Nous pouvons cependant comprendre qu'au lieu de sacrifier Isaac, Abraham devra sacrifier sa volonté de l'avoir en propriété ; c'est cette volonté qui est meurtrière» (*L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, t. 2, 1990, p. 46).

³⁴ Si «Elohim dit littéralement à Abraham : 'Prends ton fils [...], et fais-le monter en montée (Chouraqui) ou : 'élève-le en élévation', Abraham – comme la plupart des traducteurs – entend d'abord ceci : 'Prends ton fils [...] et offre-le en sacrifice ou : en holocauste» (M. BALMARY, *Le moine et la psychanalyste*, p. 105). Nombre de traducteurs et d'interprètes estiment que l'ordre ainsi entendu nous renvoie à «une culture qui, pour rendre compte de l'infini de l'expérience de Dieu, doit recourir à une exigence infinie vis-à-vis de l'homme. Dans une telle approche, le sacrifice le plus important est celui de son propre enfant» (M. BAUKS, «La fille sans nom, la fille de Jephthé», *Études Théologiques et Religieuses*, t. 81, 2006/1, p. 89).

³⁵ P. BEAUCHAMP voit là une traversée de la nuit (de la foi) qui demeure tournée vers l'Autre jusque dans le suspens apparent de ses promesses et qui ne concerne pas moins Isaac qu'Abraham : «Si Abraham n'a pas cru que Dieu veuille la mort, Isaac n'a pas cru que son père veuille le tuer...» (*Cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2000, p. 31), «bien que non secouru par des preuves, il n'a pas cru un instant que son père voulût le tuer, même s'il lui faisait traverser la mort, et, par cette foi, le fils a été le sauveur de son père» (*L'un et l'autre Testament*, t. 2, p. 46).

³⁶ À l'intérieur de l'écart – et de la lutte – «entre Révélation» de Dieu «et Imagination» des hommes, l'histoire se déploie comme «le se-donner du temps comme patience pour la Révélation» (PETROSINO, p. 46).

sens, de se confronter à «l'antique et terrible manière du sacrifice humain»³⁷ ? Si ce dernier est d'abord entendu comme ordonné, c'est bien «à cause de la force de la tradition des hommes» (p. 29), mais c'est aussi parce que Dieu – précisément afin de pouvoir se révéler comme le «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob», le Père qui veut la vie de toutes ses créatures – accepte de se présenter d'abord sous la forme (du Moloch dévorateur) dont le revêt l'imaginaire ambigu des humains³⁸. Il fallait la soumission première à «Elohim» – qui paraît exiger le sacrifice – pour que se donne à écouter la voix de YHWH, qui révèle en l'inversant le sens méconnu de l'appel initial : «au moment où Abraham va tuer, la phrase lui parvient jusqu'au bout, sous sa deuxième forme, dite cette fois par le messenger de YHWH, autre nom divin, et elle est totalement inversée : 'Ne fais aucun mal à l'adolescent'»³⁹.

Ordonné pour être suspendu, finalement évité, le sacrifice est bien interdit dans sa version meurtrière, mais en donnant lieu à une substitution significative : c'est une victime animale qui sera sacrifiée, comme pour indiquer que «n'importe quelle victime fait l'affaire, parce que l'essentiel n'est pas la victime» (p. 52). Demeure cependant, par là, «une répétition de sacrifices rituels qui, à la fois, fait obstacle à une décision et la réclame par son poids»⁴⁰. Car il faut bien, si l'on veut, sacrifier le sacrifice ou la pulsion sacrificielle qui habite confusément les géniteurs humains et dont il est permis de penser qu'elle est ici symbolisée par le «bélier emmêlé aux branches»⁴¹. Le sacrifice, alors, se trouve renvoyé à son ambiguïté, à son absence de valeur salvifique ou à son insignifiance intrinsèque et au sens qui se cache et se défigure en lui : la relation d'une alliance au service éthique de la création qui appelle, toujours

³⁷ PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, p. 11. De fait, «c'était la coutume chez les Anciens, dans les cas graves de danger, que les chefs de la cité ou du peuple livrassent au sacrifice, pour éviter l'anéantissement de tous, le plus chéri de leurs enfants comme rançon pour les divinités vengeresses» (EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, cité par M. BAUKS, *art. cit.*, p. 85, qui renvoie également au livre classique de R. DE VAUX sur *Les sacrifices dans l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1964).

³⁸ Comme le dit P. BEAUCHAMP (*Cinquante portraits bibliques*, p. 31), «l'audace du récit est d'attribuer à Dieu lui-même l'ancienne imposition. Comme si Dieu disait : c'est toi qui m'as fait cette image cruelle, mais je suis venu l'habiter parce que je ne pouvais pas t'en délivrer autrement.»

³⁹ M. BALMARY, *Le moine et la psychanalyste*, p. 105, qui rappelle (p. 164) que le Tétragramme, imprononçable, marque un «lieu d'arrêt dans le langage». C'est peut-être dans cette perspective du passage obligé par une méconnaissance inévitable que peut s'éclairer la signification énigmatique de Ez 20, 25-26 : «[...] je leur donnai moi-même des lois qui n'étaient pas bonnes et des coutumes qui ne font pas vivre. Je les souillai par leurs offrandes : des sacrifices de tous les premiers-nés ; c'était pour les frapper de désolation afin qu'ils reconnaissent que je suis YHWH.»

⁴⁰ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. 2, p. 47.

⁴¹ Gn 22, 13. LACAN estime ainsi que «dans le sacrifice d'Abraham, ce qui est sacrifié, c'est effectivement le (mauvais) père, lequel n'est autre qu'un bélier» (dans *Le savoir du psychanalyste*, séminaire du 1^{er} juin 1972, cité par A. SEGAL dans *Abraham*, p. 431).

à nouveau, à la conversion effective d'un cœur libéré pour les responsabilités qui lui incombent⁴². Ce passage du sacrifice mortifère à l'alliance de vie – ou de la soumission idolâtrique à l'écoute libératrice – serait le sens – toujours à ré-actualiser – de cette histoire éminemment symbolique : «Ce récit est l'un des textes par lesquels se sont transmis les avertissements de la présence de l'Ogre et le moyen de lui échapper grâce à un autre dieu qui, juste le temps nécessaire – le temps d'une vaccination spirituelle et transcendante –, se laisse prendre pour l'Ogre afin que l'humain guérisse de sa croyance archaïque.»⁴³

L'amour jusqu'à la mort

Si l'Alliance se révèle ainsi comme traversée et suspension du sacrifice et de son économie idolâtrique, qu'en est-il de l'Alliance nouvelle et ultime scellée dans la pâque du Christ ? Porte-t-elle – et comment – cette suspension à son «accomplissement» ? Ou ne nous fait-elle pas retomber dans l'antique fascination par et pour la pulsion sacrificielle ? Il faut commencer par écouter sur ce point le réquisitoire sans indulgence ni nuance de Rolland.

Ce qui provoque l'irrémissible aversion de ce dernier à l'égard du christianisme – qu'il considère comme inutile et même nocif pour une vie philosophique ou spirituelle (p. 34) aujourd'hui – est ce qu'il nomme son «essence insurmontablement sacrificielle» (p. 23). Au centre de la foi chrétienne, en effet, il y a le «sacrifice» de la Croix et sa répétition ou réactivation eucharistique. Et Rolland y voit une insupportable glorification de la mort comme puissance de salut : «la mort se célèbre soi-même au point qu'un Dieu célèbre sa propre mort» (p. 34). La mise à mort du Golgotha serait si bien «le pivot de toute l'opération» (p. 36) salvifique que le Fils éternel du Père ne se serait incarné que «pour pouvoir mourir»⁴⁴. Et entraîner ainsi tous ceux qui le suivent dans l'abîme de cette plongée sacrificielle.

Au lieu donc de suivre l'apôtre dans sa proclamation triomphale du «logos de la Croix»⁴⁵, il faudrait oser reconnaître que «la chose même» – la Croix, la mort de la Croix, le sacrifice de la Croix – «était effectivement scandaleuse et

⁴² Tout se joue donc dans l'écoute successive des deux voix, la deuxième seule portant l'ambiguïté religieuse à sa hauteur proprement éthique. Comme le dit E. Levinas, «l'attention prêtée par Abraham à la voix qui le ramenait à l'ordre éthique en lui interdisant le sacrifice humain, est le moment le plus haut du drame. Qu'il ait obéi à la première voix est étonnant; qu'il eût à l'égard de cette obéissance assez de distance pour entendre la deuxième voix – voilà l'essentiel.» (*Noms propres*, p. 113)

⁴³ M. BALMARY, *op. cit.*, p. 174.

⁴⁴ La citation complète, attribuée sans plus de précision à la «référence incontestable» de J.-L. CHRÉTIEN, est la suivante : «Celui qui ne pouvait pas mourir, disent les Pères, s'est fait homme *pour pouvoir mourir*» (p. 36; c'est Rolland qui souligne).

⁴⁵ Qui n'est «scandale pour les Juifs et folie pour les païens» qu'en raison de leur refus d'y reconnaître le déploiement paradoxal de la «puissance et de la sagesse de Dieu» (1 Co 2, 17 *sq.*, cité p. 24 par Rolland).

affolante» (p. 24). Et donner finalement raison à Nietzsche dans sa dénonciation du caractère morbide de ce prétendu processus rédempteur : «le sacrifice de l'innocent pour les péchés des coupables ! Quel effroyable paganisme !»⁴⁶. Loin de tout «accomplissement» prétendument spirituel, le christianisme ne régresserait pas seulement en deçà de l'innocence évangélique, il nous ramènerait à «un stade de la spiritualité surmonté depuis longtemps»⁴⁷ ; depuis la révélation juive, notamment, de la loi et de son appel à la rigueur d'une «prosternation» sans mort sacrificielle (ni rêve d'immortalité)⁴⁸.

Petrosino refuse cette manière de comprendre l'esprit du christianisme en se laissant fasciner par le seul Golgotha ou le prétendu «sacrifice» de la Croix. Pour lui, «la figure de Jésus» – vie et mort inséparables – «doit toujours être approchée à l'intérieur de la scène vétéro-testamentaire de l'Alliance» (p. 58). Les récits évangéliques, en effet, nous mettent en présence d'un homme dont la passion pour le Royaume témoigne du lien infrangible «entre la connaissance de Dieu et le service des hommes, entre la droiture de l'à-Dieu et son infléchissement envers 'l'opprimé, la veuve et l'orphelin'»⁴⁹. Telle est d'ailleurs «la profondeur abyssale du sens selon lequel Jésus vit, du début à la fin, l'Alliance» (p. 58) qu'elle invite presque inévitablement à poser question sur cette manière d'exister qui trouve dans la Loi de Dieu moins un impératif ou un idéal que l'intimité d'une nourriture quotidienne⁵⁰. Toute la réalité dramatique de la création et de l'histoire se trouve accueillie ici dans une vie inséparablement filiale et fraternelle, à l'intérieur d'un «oui inconditionnel aussi bien au Créateur qu'à la créature»⁵¹. Ce oui n'a rien de sacrificiel, il n'exprime qu'un amour libéré de toute idolâtrie, activement accordé à la volonté créatrice et salvatrice du Père!

⁴⁶ *L'Anti-chrétien*, § 41, cité p. 35 par Rolland. NIETZSCHE voit d'ailleurs là le «coup de génie» du christianisme : «Dieu lui-même s'offrant en sacrifice pour payer les dettes de l'homme» (*La généalogie de la morale*, II, § 21).

⁴⁷ Ce «stade primitif-archaïque» (ROLLAND, p. 36) étant celui du recours païen aux sacrifices. Cette histoire de l'esprit n'emprunte à la conceptualité hégélienne que pour mieux se retourner contre son interprétation téléologique du christianisme.

⁴⁸ On n'oubliera pas cependant qu'E. Levinas, à l'inspiration duquel se réfère J. Rolland, fait place au «sacrifice», mais en un sens qui renvoie inséparablement à son acception hébraïque et à sa signification éthique : comme approche (du Visage) qui ne peut pas ne pas vider d'elle-même la souveraineté auto-affirmative du moi appelé à la vraie vie du «pour-l'autre».

⁴⁹ PETROSINO rappelle (p. 59) qu'E. Levinas aimait renvoyer ses interlocuteurs chrétiens au grand texte de Mt 25,34-46 où il trouvait un écho fidèle d'Es 58, 2-7.

⁵⁰ Le Fils de l'homme serait si bien l'homme de l'Alliance que celle-ci, «avant même de constituer le fondement d'une doctrine ou le contenu d'une prédication», devrait être comprise comme «la structure même de l'identité de Jésus, de la conscience de sa personnalité» (PETROSINO, p. 59). Le «Soi» le plus intime de Jésus étant constitué par sa relation – ou son alliance – avec l'altérité – la génération créatrice – du Père. Ce qui interdit en principe tout «Heil Jesus !» et toute «soumission meurtrière à l'homme des évangiles» (M. BALMARY, *op. cit.*, p. 198).

⁵¹ PETROSINO se réfère (p. 61) à l'affirmation paulinienne de 2 Co 1, 19-20 : «[...] il n'y a eu que oui en lui ; car toutes les promesses de Dieu ont leur oui en lui.»

Force et douceur vont de pair à l'intérieur de cette obéissance qui, pour honorer le dessein de Dieu sur les hommes, s'en prend à la violence du monde sans jamais se laisser prendre à son jeu⁵². Fidèle à Celui qui «n'a pas fait la mort et qui ne se réjouit pas de la perte des vivants»⁵³, le Fils de l'homme n'a aucune attirance morbide pour le destin tragique qui finit par se profiler à l'horizon de sa fidélité sans défaillance. Ni recherchée ni évitée, la mort est ici affrontée sans qu'il soit pactisé avec elle, en portant simplement jusque dans son adversité abyssale le oui amoureux à la vraie vie, celle qui se donne sans compter. Là, et là seulement, dans cet être-vidé-de-soi du don sans réserve (kénose), se trouve le sens véritable de la croix : «Aucune valeur n'est à trouver dans la mort sur la Croix comme telle, parce que toute valeur se trouve dans l'Alliance à laquelle Jésus se fait obéissant 'jusqu'à la mort de la Croix' (Ph2,8), mais non 'par' cette mort. C'est cette obéissance, c'est la vie même envisagée jusqu'au bout selon l'ordre de l'Alliance» (p. 62-63) qui s'affirme et va jusqu'au bout de soi sur le Golgotha.

La Croix, dans cette perspective, n'a aucune valeur sacrificielle, son sens ne relève d'aucune économie calculatrice. Si «sacrifice» il y a, il est à chercher du côté des hommes, qui versent le sang innocent parce qu'il «vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple»⁵⁴. Jésus, quant à lui, n'entre pas dans ce processus mortifère qu'il subit sans s'y soustraire mais sans le sublimer, il demeure souverainement libre «à l'égard de toute complaisance sacrificielle», il «ne fait pas la victime»⁵⁵. Éprouvant après l'avoir dénoncée et combattue la violence des hommes, il en révèle toute la perversité et s'en remet contre elle au Dieu de la vie et de l'Alliance, à Celui dont il croit jusqu'au bout qu'Il ne veut pas la mise à mort de ses créatures et qu'Il prend toujours le parti, inconditionnellement, des victimes injustement sacrifiées. Mais alors comment expliquer que ne soit pas «suspendu» ce sacrifice dénoncé et condamné, que n'intervienne ici aucun «ange» pour arrêter le bras des sacrificateurs meurtriers et que ce soit même dans ce sacrifice «non suspendu» que doive être cherchée la vérité accomplie du sacrifice «suspendu» au mont Moriyya ?

C'est que le Dieu de l'Alliance et de son renouvellement n'est pas le magicien des interventions extérieures, mais Celui qui appelle à la conversion éthique du cœur. Pas plus que jadis, il ne se soustrait à l'épreuve de «la tradition des hommes, la tradition des sacrifices» (p. 65) : non seulement il «se tait face

⁵² Comme le dit P. BEAUCHAMP (*Testament biblique*, Paris, Bayard, 2001, p. 176), «c'est dans la violence traversée et pardonnée qu'il y a le plus de douceur» ; la douceur d'une nouvelle création encore en genèse.

⁵³ *Sagesse* 1, 13, citée par PETROSINO, p. 64.

⁵⁴ Jn 11, 49-50. Le mot est mis dans la bouche du grand-prêtre Caïphe. Comme le dit R. GIRARD, ce sont les hommes «qui ont tué Jésus, parce qu'ils sont incapables de se réconcilier entre eux» (*Des choses cachées depuis le commencement du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 237).

⁵⁵ En ce sens, ce «sacrifice», perpétré par les humains, renvoie «non seulement à l'innocence de Celui qui vient à être immolé, mais aussi à la totale liberté dont Il fait preuve en ce qui concerne sa condition de victime innocente» (PETROSINO, p. 73).

aux aberrations des humains», mais il les oblige à se confronter «avec leur propre cruauté»⁵⁶. Et sa manière d'assumer – pour la démasquer et la juger – cette orientation perverse atteint ici sa radicalité extrême. Parce qu'elle s'opère «à partir de l'expérience de la victime» (p. 75-76) et en prenant totalement «le parti du sacrifié» (p. 14), cette «traversée de la scène sacrificielle» (p. 75) la porte à un accomplissement qui est à la fois son épuisement et son retournement. Laissé à lui-même et à sa «consommation»⁵⁷ finale, le sacrifice «ne disparaît pas par magie, par escamotage. Il disparaît parce que l'épreuve est traversée, vécu de part en part»⁵⁸. Il manifeste ainsi son inanité, il se montre dépouillé de «la valeur salvifique que l'homme tend irrésistiblement à lui attribuer» et se trouve ainsi «reconduit à son unique et misérable vérité, celle d'être toujours et seulement du sang versé, jamais rien de plus»⁵⁹. Au lieu, alors, de «se laisser fasciner (et assourdir) par le 'non' de la croix», il devient possible, «quand semble ne plus régner à jamais que le silence, de se laisser étonner et interpeller par la résonance du 'oui' du Fils sur la croix, un oui qui communique avec l'appel du Père et le relance et lui répond sans fin» (p. 68). Parce qu'il a été «accepté jusqu'au fond» (p. 75), traversé jusqu'à son épuisement, le sacrifice suspendu sur la croix est définitivement désacralisé et n'a de sens qu'à convier l'homme à une conversion qui le libère, à la suite du Fils et de son «passage», pour la vie en responsabilité amoureuse, filiale et fraternelle, de l'Alliance.

Sauver le sacrifice ?

Avec l'esprit irénique qui est le sien, Petrosino se plaît à souligner son «plein accord» avec Rolland «sur un point essentiel : à savoir que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et donc le Dieu de Jésus-Christ, est le Dieu de la vie et non de la mort»⁶⁰, de la parole libératrice et non du sang répandu, de l'existence blessée d'altérité et non de l'aliénation idolâtrique. Cette orientation relativement commune, cependant, ne saurait masquer des écarts ou désaccords décisifs, qui peuvent tenir sans doute à ce qu'a de spécifique la foi chrétienne (incarnation et résurrection⁶¹), mais aussi à la manière même dont s'opère ici et

⁵⁶ T. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté, la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 69.

⁵⁷ «Cependant que le sacrifice se consomme, c'est le sacrifice lui-même qui en vient à être consommé.» (PETROSINO, p. 14)

⁵⁸ P. BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, p. 16. Ce qui était déjà «le sens même de l'histoire d'Abraham» et de sa mise à l'épreuve effectivement assumée.

⁵⁹ De ce point de vue, «Jésus meurt sur la croix comme les deux larrons» (R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 75) et son supplice n'est qu'un «exemple parmi d'autres du mécanisme victimaire» (p. 77).

⁶⁰ Il est permis de penser que Rolland aurait résisté à l'inspiration chrétienne de cette «réconciliation».

⁶¹ J'avoue que Petrosino me paraît parfois présupposer un peu vite l'incarnation et laisser trop dans l'ombre le sens de la résurrection.

là la prise de congé à l'égard de la fascination sacrificielle. Pour Petrosino, en effet, le sacrifice étant «la modalité structurelle selon laquelle l'homme post-diluvien tente d'établir sa relation avec le divin» (p. 73), le dépassement de sa logique perverse ne pouvait pas faire l'économie d'une conversion qui interdit son évitement pur et simple⁶². Dans l'histoire dramatique qui est et demeure la nôtre, celle de la violence et du sang versé, il faut toujours ré-apprendre à «dé-liaer le sacrifice dans l'Alliance» (p. 64). La traversée est la seule modalité effective de l'autrement et du dépassement qui s'y opère.

Qu'il y ait là un geste difficile de libération, guetté, chez «les chrétiens eux-mêmes», par la «tentation structurelle et constante» (p. 69) de faire «de l'acte de sacrifier quelque chose de plus important que l'Alliance même» (p. 70) qui est censée délivrer de sa fascination sacrée, toute une tradition théologique, médiévale notamment, du sacrifice est là pour en témoigner. Il n'est pas jusqu'aux Écritures auxquelles on ne puisse avoir recours pour faire du Juste souffrant une victime expiatoire⁶³ qu'un Dieu de justice vindicative se plaît à accabler pour obtenir satisfaction et régler ses comptes avec les pécheurs. C'est que, si le vrai Dieu ne veut que le «oui» de l'homme vivant, l'homme naturel, lui, «a besoin du sacrifice, à tel point qu'il finit par projeter en Dieu cette nécessité et interprète ainsi la volonté divine [...] selon sa propre mesure»⁶⁴ idolâtrique. La vie gratuitement donnée jusqu'au bout peut ainsi donner lieu à l'interprétation à la fois «traditionnelle» et mal fondée d'une culmination sacrificielle prétendument conforme à une «nécessité» scripturaire : «Dieu voulait que son Fils meure pour accomplir notre salut en expiant nos péchés»⁶⁵.

Cette transformation pernicieuse du don gratuit en dette de justice peut d'ailleurs trouver appui dans le Nouveau Testament lui-même et les formulations sacrificielles qui y signifient la foi apostolique au sens salutaire de la pâque christique. N'est-ce pas le Père qui, pour «racheter» les pécheurs voués à la mort, «n'épargne pas» son Fils qu'il «livre» en «victime de propitiation» au supplice de la Croix⁶⁶ ? Il n'y a là, cependant, qu'une manière – ambiguë,

⁶² De fait, «le dépassement de la logique sacrificielle [...] n'a ni pu ni voulu éviter le sacrifice» (PETROSINO, p. 74).

⁶³ Certaines formulations du quatrième Chant du Serviteur se prêtent à cette interprétation sacrificielle : «Yahvé s'est plu à l'écraser par la souffrance. S'il offre sa vie en expiation, il verra une postérité [...]. Par ses souffrances, mon Serviteur justifiera les multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes.» (Es 53,10-11 ; c'est moi qui souligne)

⁶⁴ PETROSINO, p. 67. À l'image de cet homme-mesure, un tel «dieu» «r clame la victime la plus précieuse et la plus chère, son fils lui-même» (R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 206).

⁶⁵ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 407. Cette «théorie de l'expiation par le sang du Christ» s'inscrit en réalité «dans le sillage de très vieilles structures de l'imaginaire religieux» (p. 454).

⁶⁶ On trouvera une étude détaillée des principaux textes néo-testamentaires sur ce point au ch. 6 – «Livré pour nous» – de *L'homme qui venait de Dieu*. J. MOINGT y montre que ce type de langage «s'est prêté à une interprétation sacrificielle» (p. 415) en raison notamment du «préjugé traditionnel qui identifie sens salutaire et valeur expiatoire» (p. 418).

marquée par l'imaginaire humain de l'époque – pour indiquer que le Fils de l'homme, «venu servir et donner sa vie» (Mt 20,28) pour ses frères, n'a ni pu ni voulu échapper à la violence meurtrière du monde et de son péché, mais qu'il a vécu ce destin tragique en liberté messianique, prenant sur soi la persécution qui l'expulsait de la scène de l'histoire et laissant cette passivité même du souffrir-par se retourner en lui et par lui en passion de l'un-pour-tous; et que le Père ne l'a pas livré à cette épreuve ultime pour en tirer satisfaction, mais pour laisser l'amour aller jusqu'au bout de son effectivité et se montrer finalement «fort comme la mort» face aux «grandes eaux» (Ct 8,6-7) de l'adversité. Le «sacrifice» ici n'est donc consommé que pour être renvoyé à son inanité perverse et inviter à une conversion radicale ceux qui ont été poussés à l'exécuter⁶⁷; l'offrande qui passe à travers lui ne peut être dite «sacrificielle» qu'en arrachant ce terme à ses connotations expiatoires et économiques pour n'en retenir que le sens d'une «proximité» traçant pour chacun la voie d'une déprise de soi sans réserve⁶⁸.

L'ambiguïté est analogue en ce qui concerne le mémorial pascal qu'est le «sacrifice» eucharistique. Le pain et la coupe du partage n'y signifient pas un rite d'expiation, mais «le geste fraternel de s'offrir aux autres en engageant le don de Dieu»⁶⁹: renouvellement sans fin de l'alliance qui met au large et invite à la marche ceux qu'elle arrache à tout repli sur soi. L'action de grâce ne peut y aller sans brisure du corps et du cœur⁷⁰, mais ordonnée à une «sanctification» qui ne peut être la vérité (éthique et spirituelle) du sacrifice que par la mise à distance de ses fantasmes morbides⁷¹. L'à-Dieu qui s'y exprime, en effet, est bien celui de libertés réorientées ou régénérées, vidées ou dépouillées de leur attachement à soi, libérées pour le service éthique de la (nouvelle) création. Mais cette remise de l'existence à elle-même et à la fragilité de son ouverture responsable est en principe étrangère à la cruauté morbide et à l'économie calculatrice du geste sacrificiel.

⁶⁷ C'est le regard porté par les meurtriers sur «celui qu'ils ont transpercé» (Jn 19,37 citant Za 12, 10) qui suscite cette conversion.

⁶⁸ Eph 5,2 parle en ce sens du Christ qui «s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur»; et l'épître aux Hébreux expose une belle interprétation de l'originalité unique de ce «sacrifice» mettant fin à tous les anciens sacrifices. PETROSINO, en ce sens, dit que «le sacrifice de la croix n'est pas dû, mais qu'il est donné au Père» (p. 73) par la «victime» qui s'y révèle identiquement «prêtre» (p. 14 et 75). J'avoue résister malgré tout à cette traduction en termes «sacrificiels» de ce qui relève de l'offrande et du don sans calcul: faut-il – et pourquoi – qualifier de «sacrifice» la vie qui affronte la violence sacrificielle et la traverse sans se laisser prendre à son jeu?

⁶⁹ J. MOINGT, *op. cit.*, p. 445.

⁷⁰ Ce que souligne M. BALMARY: «Il est rendu grâce de ce que le corps fusionnel soit brisé, libérant les humains pour les allier dans un corps de Parole qui ne saurait être sans coupure» (*Le sacrifice interdit*, p. 277).

⁷¹ La distinction du sacré et du saint a été fortement soulignée par E. LEVINAS, surtout dans son recueil talmudique intitulé *Du sacré au saint* (Paris, Minuit, 1977). On notera que la prière dite «sacerdotale» (Jn 17) se situe dans ce registre d'une «sanctification» qu'il serait sans doute souhaitable de mieux distinguer de toute «consécration».

Autrement dit

Il faut sans doute se réjouir que deux amis se soient donné l'occasion de s'exprimer, voire de s'affronter, aussi loyalement sur des questions aussi importantes. On reconnaîtra en particulier à J. Rolland le mérite d'avoir accepté de formuler, avec une rigueur de pensée quelque peu altière, ce qui le tenait irréductiblement à l'écart de la sensibilité et de la foi chrétiennes avec ce qu'il y trouvait de culte rendu à la mort comme lieu de rédemption sacrificielle. À la célébration du crucifié exalté ainsi qu'à son prolongement «grandiose» dans «la spiritualité de l'idéalisme allemand où la mort en sa néantité est condition de la vie de l'Esprit»⁷², il opposait résolument l'inspiration judaïque d'une philosophie (lévinassienne) qui se refuse à la «relève» spéculative du «disparaître» et lui garde sa frappe de néant pur, de question sans réponse et de départ sans retour. Au lieu d'une foi toujours trop théorique à une «victoire sur la mort»⁷³, la parole de l'Autre ne nous enjoindrait qu'une obéissance dans l'inconnu, dépouillée de tout appui: celle d'une «responsabilité de survivant», appelé à «ne-pas-laisser-seul-l'autre-homme»⁷⁴ à l'heure ultime. Sobre grandeur, à laquelle il est possible cependant de reprocher certaine violence polémique trop réactive, à l'égard déjà de la théorisation hégélienne du négatif – qui n'est «relevé» qu'en étant reconnu et traversé⁷⁵ –, mais surtout et plus encore à l'égard d'une tradition chrétienne trop violemment disjointe de son ancrage

⁷² J. ROLLAND, *Parcours de l'autrement*, Paris, P.U.F., 2000, p. 357. On sait que, pour G. W. F. HEGEL, la force de l'esprit s'éprouve dans sa capacité à se maintenir et à séjourner dans la séparation et «l'absolu déchirement» de cette «ineffectivité» redoutable qu'est la mort, ce séjour étant pour lui – on notera cette formulation sacrale – «le pouvoir magique (*Zauberkraft*) qui convertit le négatif en être» (*Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 29).

⁷³ LEVINAS connaît cette affirmation paulinienne (1 Co 15, 54-55, avec référence à Es 25, 8 et Os 13, 14), mais, s'il reconnaît que cette victoire «inimaginable» peut être une «utopie espérée» (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 72), là n'est évidemment pas pour lui l'essentiel: «Vaincre la mort n'est pas un problème de vie éternelle» (*Le temps et l'autre*, Paris, Arthaud, 1948, Montpellier, Fata Morgana, 1979 et, ici, Paris, P.U.F., 1983, p. 73), seulement une question de vie (éthique) sensée «malgré la mort» (*Totalité et infini*, p. 263).

⁷⁴ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 85 et 263. On se reportera également au beau «Mourir pour...», repris dans *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 219-230. J. ROLLAND a exposé sa compréhension de la pensée lévinassienne de la mort dans le dernier chapitre de son *Parcours de l'autrement*, «La mort en sa négativité», p. 355-385.

⁷⁵ Ce qui importe à Hegel, en effet, est d'arracher la pensée aux facilités représentatives et de la faire avancer, à sa manière, sur la voie d'une vérité qui ne saurait aller sans mort à soi-même (cf., sur ce point, les belles pages de G. MOREL dans *Problèmes actuels de religion*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 146-154). Mais, outre que l'Esprit hégélien tend à confondre en lui le divin et l'humain, il ne s'affronte au négatif qu'en le posant et en s'y relevant en souveraineté spéculative...

hébraïque et accusée, en partie injustement, de faire de la mort (sacrificielle) le centre d'un salut qui passe simplement par elle, en l'affrontant sans s'y soumettre et en lui opposant jusqu'au bout la puissance indestructible d'une vie qui ne cesse de se recevoir et de se renouveler à partir de sa source. E. Levinas était plus nuancé tant dans sa manière de distinguer «la dureté de la philosophie et les consolations de la religion»⁷⁶ que de maintenir dans le champ éthique du sens «non pas une vie post-mortem, mais la dé-mesure du sacrifice»⁷⁷ qui assigne à une déprise absolue de soi la subjectivité de l'un-pour-l'autre. Il est vrai qu'une mort prématurée a empêché J. Rolland de continuer le débat; ce qui l'aurait sans doute conduit à affiner peut-être ses questions et ses positions, sans atténuer pour autant, vraisemblablement, le tranchant de leur franchise agressive.

Sur cette épineuse question de la mort et du sacrifice, S. Petrosino me paraît en tout cas avoir raison de partir de données anthropologiques qui indiquent que les humains ne sauraient trop vite s'en croire indemnes. La rupture éthique que Rolland discerne dans la révélation hébraïque n'en est nullement invalidée, elle en acquiert plutôt une portée plus militante et plus historique: la libération de l'idolâtrie ne peut se contenter d'une simple dénonciation, elle passe par un affrontement qui met ici à l'épreuve l'animal religieux et sa croyance trop naturelle «dans le sacrifice» (p. 10). Et c'est également dans cette perspective de l'Alliance et de son renouvellement que peut être approchée au plus juste la figure singulière du «Fils de l'homme»: non comme celui qui abolit les esquisses figuratives du passé, mais comme celui qui recueille et mène à sa culmination la logique inséparablement filiale et fraternelle de la création, de la vie reçue et partagée jusqu'au bout. Peut-être est-il possible en ce sens de comprendre finalement «le sacrifice suspendu d'Isaac à partir du sacrifice non suspendu de Jésus» (p. 11), mais à condition d'arracher l'un et l'autre à toute économie calculatrice⁷⁸. Car ce n'est pas en raison d'une dette acquittée que la pâque du Fils nous ouvre un chemin de libération, mais parce qu'à la fidélité de son obéissance répond la fidélité non moins indéfectible du Père, du «Dieu qui donne la vie aux morts et appelle ce qui n'est pas à l'existence»⁷⁹. Encore

⁷⁶ C'est le titre du dixième dialogue (avec Ph. Nemo) qui conclut *Éthique et infini* (Paris, Fayard, 1982), où LEVINAS précise que «la prophétie et l'éthique n'excluent nullement les consolations de la religion» tout en maintenant que «n'est peut-être digne de ces consolations qu'une humanité qui peut aussi s'en passer» (p. 127).

⁷⁷ E. LEVINAS, «Mourir pour...», dans *Entre nous*, p. 230. Ce sacrifice éthique est celui «où la mort de l'autre préoccupe l'être-là humain avant sa propre mort» (p. 229): «[...] tout ce qu'on obtient par rupture, détachement ou négation, on ne l'obtient que pour (et par) autrui.» (R. CHAR, *Recherche de la base et du sommet*, Paris, NRF, 1971, p. 132)

⁷⁸ Revient donc toujours l'ambiguïté d'un langage employant un même terme en des sens qui s'excluent. Ainsi encore P. Beauchamp: «On pourrait dire que la mort du Christ est et n'est pas un sacrifice, ou bien qu'elle est un sacrifice qui met fin aux sacrifices» (cité in A. SEGAL, *Abraham*, p. 450).

⁷⁹ Rm 4,17. Cette expression paulinienne fait référence à l'épreuve et à la foi d'Abraham. Elle est en parfait accord aussi bien avec la relation de Jésus avec Celui qui «n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants» (Lc 20,38) qu'avec le premier kérygme de la résurrection, «Dieu l'a ressuscité» (Ac 2, 32).

convient-il, d'ailleurs, de ne pas figer en assurance théorique cette foi en la résurrection du Christ, mais de lui garder son caractère d'annonce et d'envoi éthiques encore et toujours à «répéter» au présent de chaque existence⁸⁰. La vie «ressuscitée» n'est pas une vie mortifiée, mais une vie offerte, déprise de soi, blessée d'altérité toujours à nouveau vivifiante. Car le Dieu de l'alliance ne demande pas à ses fils de se sacrifier, mais d'être fidèles à la Loi qui les appelle à la vérité effective de l'amour, de se laisser introduire ou (re)conduire au secret le plus intime de leur vie et de leur histoire : une «suivance éthique dans la trace de la grâce accueillie»⁸¹, l'être-en-passage, infixable et inappropriable, d'un amour qui n'exclut en rien le tragique de l'existence mortelle, mais qui ne l'affronte qu'en restant tourné – jusque dans le mourir-pour – vers la merveille toujours nouvelle du don de la vie et de l'offrande sans retour sur soi.

⁸⁰ Paul ne sépare pas la foi au Christ ressuscité de l'exigence éthique, filiale et fraternelle, qui s'ouvre à sa suite : mort au péché dans la chair et vie pour Dieu dans l'Esprit (cf. Rm 6). Mais on peut se demander si le kérygme pascal ne se présente pas trop souvent sous la forme d'une croyance triomphale de type dogmatique.

⁸¹ M. FAESSLER, *En découvrant la Transcendance avec Emmanuel Lévinas*, *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, N° 22, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 2005, p. 67. Cette formulation vaut notamment pour la «voie» chrétienne, mais justement (re)mise dans le sillage de la «voie» juive, continuant à sa suite et autrement à témoigner «de l'Illéité irrésorbable de la Transcendance» (*ibid.*).

