

Dieu serait-il pervers ?

Lecture de l'offrande d'Abraham (Gn 22) et du passage de la mer (Ex 14)

Conférence de Philippe Abadie

A lire certains récits bibliques – notamment ceux proposés à la Veillée pascale – la question n'a rien d'impertinent, ni même de saugrenu ... Avouons-le : que Dieu demande à un père d'offrir son fils en sacrifice n'a rien d'engageant pour la foi. Et que dire de toute une armée engloutie dans la mer pour sauver les Hébreux ? D'un côté, l'image d'un dieu sanguinaire, de l'autre, celle d'un guerrier sans compassion ! Il y a de quoi se détourner d'une divinité aussi perverse, quand bien même notre prière qualifie Dieu de père miséricordieux. Mais est-ce bien lire ces récits ? Et n'est-ce pas y projeter nos peurs et nos fantasmes. Aussi, même si Dieu n'a pas besoin d'avocat, vais-je essayer ce soir une autre lecture de ces deux textes qu'un banal regard au ras du sol.

1. Un Dieu sanguinaire ? Lecture de Genèse 22

Commençons par ce premier récit intitulé souvent « le sacrifice d'Isaac » – mais il faut se méfier des titres trop rapides à donner le sens d'un texte ... De manière évidente, les mots qui ouvrent le texte « *Or, après ces événements* » (Gn 22, 1) relie ce nouveau récit à la naissance d'Isaac rapportée en Genèse 21 qui scelle l'accomplissement de la longue attente d'Abraham et de Sarah. Dès lors, cette brutale intervention de Dieu ne peut que surprendre le lecteur :

Il dit : "Prends, je te prie, ton fils, ton uni, que tu aimes, Isaac, pars vers la terre du Morîyya, et fais-le monter là pour un holocauste sur une des montagnes que je te dirai." (22, 2).

Dans un tel contexte, ne crée-t-elle pas une tension insoutenable en demandant au patriarche d'offrir en sacrifice l'enfant reçu ? Et quelle image de Dieu recevoir à travers la petite incise qui est connue du seul lecteur :

comme l'Elohim avait mis Abraham à l'épreuve (v. 1b).

De ces premières remarques on peut retenir l'anonymat, presque lointain, de celui qui parle ici, et comprendre qu'il s'agit d'une épreuve. Selon la définition du *Grand Robert*, « éprouver » consiste à faire venir au jour ce qui est caché pour en vérifier la valeur. Mais quel en est ici l'objet, et que veut réellement connaître le divin (l'*Elohim*) ? Sa demande peut de fait s'entendre de diverses manières : soit « offre ton fils Isaac en holocauste » ; soit « amène avec toi ton fils Isaac pour m'offrir un holocauste » ; soit enfin, en tenant compte du sens premier du verbe hébreu, « élève ton fils Isaac ». Dans sa réponse, Abraham montrera *ipso facto* sa position face à Dieu. Dans le premier cas, il se montera totalement « ouvert au don », puisque près à tout redonner. Dans le deuxième cas, il vivra en relation « normalisée » avec Dieu depuis que la naissance de son fils lui a ouvert l'avenir de la descendance. Dans le troisième cas, il deviendra père en « élevant » (c'est-à-dire en faisant grandir) son fils au-delà de tout lien de possession. On perçoit mieux dès lors quel est le véritable enjeu de ce récit. Si dans un premier temps il cherche à interdire en Israël tout sacrifice d'enfants dans le contexte cultuel du Proche-Orient ancien, son écriture très fine dépasse ce simple tabou, comme nous le montrera sa lecture. Dès lors, la lecture sacrificielle ne s'impose pas d'emblée, et il serait fautif de s'en tenir au *happy end* du récit pour admettre sans état d'âme une obéissance aveugle de la part d'Abraham ! Tout lecteur sensé ne peut que s'indigner face à la compréhension au ras du sol de la requête divine qui vanterait au terme une foi aveugle, dépourvue de compassion et même de charité. L'impasse d'une telle lecture ressort des mots très forts du rabbin David Meyer :

« Je me souviens de nombreuses lectures bibliques, commentaires à l'appui, mettant l'accent sur la grandeur d'Abraham, capable pour sa foi, de sacrifier son propre fils ! Quelle horreur ! Quelle absurdité ! C'est oublier que la fin de l'histoire est tout aussi fondamentale que le début [...]. Il convient de le répéter et de ne jamais l'oublier. Pour aucune cause, pour aucune raison, Dieu ne demande la mort de l'innocent. Et si cela n'était pas le cas, l'apparition du messenger arrêtant la main d'Abraham n'aurait plus lieu d'être »¹.

Plus encore, elle blesse la foi des croyants comme en témoigne le grand poète yiddish Leivick en 1956 :

Pressé de dire quelques mots, [Leivick] fixe du regard une colline que l'on voyait au loin, et sur laquelle s'élevait depuis peu Yad Vashem, le Mémorial des six millions de victimes juives de l'Holocauste : « Lorsque j'étais enfant, au Heder, mon Rebbe me racontait l'histoire du

¹ D. MEYER, Y. SIMOENS, S. BENCHEIKHK, *Les Versets douloureux. Bible, Evangile et Coran entre conflit et dialogue* (L'Autre et les autres 9), Bruxelles, Lessius, 2007, p. 34.

sacrifice d'Isaac, comment Abraham avait obéi à Dieu et, comment, au dernier moment, un ange était venu arrêter le couteau, déjà prêt à immoler Isaac. – Rebbe, disais-je angoissé, et si l'Ange était arrivé en retard ? – Sache, mon fils, répliquait le Rebbe, que l'Ange n'arrive jamais en retard ». Aujourd'hui, enchaina Leivick, nous savons que six millions de fois l'Ange est arrivé en retard. » Oui, l'Ange peut arriver en retard, mais l'homme, l'homme, lui, n'a pas le droit d'être en retard »².

Il est dès lors évident qu'il faut tenter une autre approche du texte, plus conforme à la foi véritable d'Abraham qui s'exprime mieux dans sa prière face à Dieu (voir en Gn 18 l'intercession pour les justes de Sodome et Gomorrhe) que dans l'obéissance aveugle. Une fois encore, David Meyer ouvre une piste féconde :

« Si Abraham croit véritablement en la justice absolue, alors certainement son marchandage aurait dû continuer jusqu'au chiffre 1 et surtout ne pas s'arrêter avant [...]. Ainsi, l'épreuve de l'Akeida³, du sacrifice d'Isaac, n'est plus une épreuve pour la foi aveugle capable du pire, mais bien plutôt son contraire le plus radical. En effet, la véritable foi d'Abraham est dans sa capacité à négocier avec Dieu pour que le principe de la justice ne soit jamais compromis. Mais c'est aussi sa capacité à comprendre qu'il ne faut pas s'arrêter dans cette négociation avant la fin ultime, car toute vie humaine en vaut la peine »⁴.

La douleur de perdre son « unique » fils renvoie dès lors Abraham au prix de toute vie qui est unique aux yeux de Dieu ... L'absurde serait l'acceptation non discutée du « sacrifice » quand son refus – du moins sa contestation au nom d'une absolue justice – devient chemin d'une foi véritablement confiante en l'agir de Dieu. C'est bien ainsi que nous proposons notre propre lecture au pas du texte, mais dans un certain recul critique.

a) **Un fils trop aimé ?**

Commençons par relever toute une série de termes qui qualifient l'enfant et, à travers une gradation, laissent entendre au final qu'il s'agit d'Isaac (Gn 22, 2). Voici la traduction de ce verset dans le Bible de Jérusalem :

² Propos rapporté par R. MARTIN-ACHARD, *Abraham sacrifiant. De l'épreuve du Morîyya à la nuit d'Auschwitz*, Aubonne, Editions du Moulin, 1988, pp. 82-83. Mais c'est tout le chapitre 5 « Une parole de siècle en siècle actuelle » (pp. 69-85) qui mériterait lecture ...

³ C'est-à-dire la « ligature » d'Isaac selon la désignation juive de l'épisode.

⁴ D. MEYER, Y. SIMOENS, S. BENCHEIKHK, *Les Versets douloureux*, p. 37.

« Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va-t'en au pays de Morîyya, et là tu l'offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai ».

Quitte cependant à surprendre l'auditeur, nous en proposons une traduction beaucoup plus littérale :

Prends, je te prie, ton fils, ton uni (yahid), que tu aimes, Isaac, et pars vers la terre du Morîyya, et fais-le monter là pour un holocauste sur une des montagnes que je te dirai."

Dans l'une et l'autre traduction, l'usage en excès du possessif (« ton ») traduit que l'enfant ne s'appartient pas vraiment. Et traduire l'hébreu *yahid* par « uni » au lieu de l'habituel « unique », comme nous le faisons ici, renforce cette impression. A quoi s'ajoute une relation affective exclusive (« que tu aimes »). Il faut en conclure que, contrairement à une lecture rapide, la demande divine porte moins sur le fils en tant que tel que sur le lien par lequel Isaac reste attaché à son père Abraham.

A cet excès se joint aussi une accumulation de verbes (« prends... pars ... fais monter ») qui fait écho à la promesse fondatrice faite à Abraham en Gn 12, 1. Un petit tableau vous aidera à mieux comprendre :

12, 1 YHWH dit à Abram : « Va vers toi, de ton pays, de ton [lieu] d'engendrement, de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir. »	22, 2 [Elohim] dit : "Prends, je te prie, ton fils, ton uni, que tu aimes, Isaac, et pars vers la terre du Morîyya, et fais-le monter là pour un holocauste sur une des montagnes que je te dirai."
--	--

Ces paroles se font écho en ce qu'elles désignent les unes les autres un départ lié à une rupture intime et personnelle. La première fois, Abram est invité à s'arracher à son passé en vue d'ouvrir un avenir (l'horizon de la terre et de la descendance). La seconde fois, il lui est demandé de renoncer à cet avenir en la personne d'un fils attendu vingt-cinq années durant. Dit autrement, en Genèse 12 la question était de savoir comment Abraham allait être fils de son père Térah, quand l'enjeu de l'ordre divin en Genèse 22 est de manifester la manière dont

Abraham sera le père de son fils unique et bien-aimé. Le sera-t-il dans la toute-puissance d'un sacrifice ou d'une autre manière ? Seule la lecture achevée permettra d'y répondre.

Le récit rapporte ensuite la réponse silencieuse d'Abraham à l'ordre divin (22, 3). A lire ce verset on sent la détermination sans faille du patriarche. Toutefois un détail « en plus » intrigue le lecteur : pourquoi amener en plus d'Isaac, deux serviteurs qui ne sont pas requis selon le v. 2 ? Leur présence ne risque-t-elle pas de constituer un frein au moment venu, car alors comment Abraham pourra-t-il sacrifier Isaac devant des tiers ? Autant de questions qui habitent l'imaginaire du lecteur et le laisse perplexe ... On peut simplement noter que l'obéissance d'Abraham ne va pas sans une certaine part d'inconnue, voire une résistance cachée.

Du voyage lui-même, rien n'est dit, que son terme (22, 4). Cette ellipse narrative laisse entière le suspens : que s'est-il passé durant ces trois jours de marche ? Quels furent les sentiments des uns et des autres ? Y-a-t-il eu échange de paroles ? La seule précision donnée est d'ordre temporel : la montagne est aperçue au « troisième jour », mais celle-ci renvoie le lecteur à d'autres lieux scripturaires. Selon Exode 19, 11, la descente de Dieu sur la montagne s'effectue « au troisième jour », et Josué 3, 2 mentionne la traversée du Jourdain par les tribus « au bout de trois jours ». Retenons surtout cet oracle du prophète Osée :

« Au bout de deux jours, il nous aura rendu la vie, au troisième jour, il nous aura relevés et nous vivrons en sa présence » (Os 6, 2).

A chaque fois, l'expression précède ainsi un moment décisif de l'histoire, et on peut lire en ce même sens l'ouverture du tombeau de Jésus « au troisième jour » selon la tradition évangélique. Il est d'autant plus remarquable qu'alors survient la première parole entendue d'Abraham dans ce récit (22, 5). On peut en retenir trois choses. En premier lieu, en se séparant des serviteurs, Abraham annule l'obstacle du « tiers ». Ce geste laisse entendre qu'il ira jusqu'au bout. Mais cela pose aussi une interrogation : à quoi servent ces deux comparses désormais inutiles ? Et pourquoi les avoir conduits jusque-là ? En deuxième lieu, Isaac est désigné comme « le garçon », ce qui suppose de la part d'Abraham un premier détachement du lien paternel de possession (par contraste avec 22, 2). En troisième lieu, comment entendre la finale ambiguë de cette parole qui ne fait aucune allusion à un holocauste et annonce un retour à deux ? C'est comme si Abraham voulait croire qu'il ne commettra pas l'irréparable ! C'est donc au tour du

lecteur d'être étonné puisque la séparation d'avec le « tiers » (les serviteurs) allait dans le sens d'une offrande totale du fils. Abraham cherche-t-il à déguiser son geste ? Y-a-t-il opposition de sa part à l'injonction divine ? Tout reste encore ouvert, même si la montée vers le lieu de l'offrande traduit une détermination profonde (22, 6). A lire ce verset, Isaac est placé pour la première fois en contact direct avec les bûches, tandis qu'Abraham tient en main les instruments du sacrifice (le feu et le couteau).

Or, c'est là que surgit à nouveau la parole sous forme d'un dialogue de forte densité. Pour la première et unique fois du récit, se fait entendre la voix d'Isaac (22, 7-8). Si la relation se dit en symétrie (deux fois « père » en parallèle au double « fils »), elle traduit surtout une interrogation qu'on peut inscrire sur un double registre. Si Isaac est seulement intrigué par l'absence de victime à offrir, le lecteur – averti par les v. 1-2 qui précèdent – se demande comment Abraham pourra justifier cela. Si le narrateur fait entendre en premier le point de vue d'Isaac, n'est-ce pas parce que celui-ci est le plus concerné, et que sa question est celle aussi du lecteur ? Un tel effet de suspense rapproche le lecteur d'Isaac, puisque l'un et l'autre sont dans la perplexité. Quelle n'est pas alors l'ambiguïté de la réponse d'Abraham :

« Elohim verra (^elohîm yir'èh) pour lui l'agneau, pour l'holocauste, mon fils » (22, 8).

Pour Isaac, elle résonne comme l'expression d'une confiance absolue en Dieu. Mais le lecteur peut n'y voir que dérobade, et déception par rapport à son attente (que va faire réellement Abraham ?). Pour l'heure, on n'en peut retenir qu'une certitude : Dieu sera actif dans la suite de l'action.

b) Sur la montagne

Sur ce, nous voici parvenus « au lieu que lui avait dit l'Elohim » (22, 9). La tension narrative atteint ici son paroxysme. Elle est rendue par le fait qu'Abraham est le seul sujet d'une action qui s'étire en longueur par l'énumération des verbes, et par le pesant silence qui accompagne chacun des gestes. Rien n'est dit de l'état d'esprit d'Isaac. En apparence aucune hésitation n'entrave le dérouler du sacrifice ; seule demeure une description froide et objective que rien ne peut plus arrêter. Le rythme est d'autant plus insoutenable qu'« Abraham » est mis le plus à distance de « son fils », que séparent à présent la « main » et la « mangeuse » (selon

l'étymologie du mot « couteau » en hébreu) (22, 10). Il est clair à présent que, mis au test, Abraham a choisi d'interpréter l'ordre divin dans son sens le plus exigeant. Le *tempo* de plus en plus lent de ses gestes semble suggérer toutefois qu'il n'a pas perdu tout espoir de voir Dieu intervenir *in fine*. Ce qui fait dire à Jean-Pierre Sonnet :

« *Tout résolu qu'il soit, son geste a la dynamique de la flèche de Zénon qui vole et ne vole pas, et n'en finit pas de ne pas rejoindre la cible* ».

Cet effroyable silence se trouve soudain brisé par l'irruption d'une parole venue d'en haut (22, 11). Si elle rappelle l'ordre donné auparavant (22, 1-2), elle n'en traduit pas moins toute une série de déplacements. D'une part, celui qui intervient n'est plus *l'Elohim* anonyme (v. 1), mais le « *messenger de YHWH* » déjà intervenu en situation d'extrême péril. Le lecteur est renvoyé à Ismaël (16, 7-11), à Lot et les siens (19, 1.15), à nouveau à Ismaël (21, 17). D'autre part, le texte hébreu opère un subtil jeu de mots : le « *messenger* » (*mal'ak*) arrête le « *couteau* » (*ma'akelet*). Cela s'obtient par une inversion de lettres qui fait disparaître du premier toute trace de « *dévoration* ». Rappelons que la racine *'âkal* « *manger* » est au cœur du terme qui désigne le couteau, mais absente de *mal'ak* « *messenger* ». Dès lors, on peut dire du SEIGNEUR qu'il est « *l'anti-mangeur* ». A quoi sert à présent le couteau ? Moins à immoler – ou manger – le fils, qu'à couper le lien entre le « *fils* » et le possessif, de sorte que « *ton fils* » (22, 2) devient ici « *le garçon* » (22, 12). Par le simple fait de brandir le couteau, Abraham a manifesté son désir de renoncer à la possession du fils unique, à retenir pour soi la descendance reçue de Dieu – et donc l'horizon de la promesse.

Et le lecteur de comprendre que l'épreuve imposée par Dieu cherchait à vérifier la justesse de ce lien. Parce qu'Abraham a choisi de donner à Dieu – qui, d'ailleurs, ne le reprend pas – le fils reçu, le père permet au garçon de devenir, entre l'Elohim et lui, un don redonné, le signe d'une relation oblatrice. Aussi est-il vu comme « *vrai croyant* », à travers un nouveau jeu de mots entre deux énoncés. A la question d'Isaac, Abraham avait répondu :

« *Elohim verra ('elohim yir'èh)* » (22, 8).

Et voici que le SEIGNEUR l'interpelle :

« *Maintenant je sais que tu es un craignant Elohim (y^ere' 'elohîm)* » (22, 12).

L'un et l'autre ont reçu leur réponse. Il revient à présent à Abraham de « voir » ; ce qu'il fait dans le geste du sacrifice accompli. Voici que se présente à lui un bélier (un animal père) à la place de l'agneau (un animal fils), mais aussi un animal lié par sa racine à l'idée de puissance (22, 13). Situé « derrière », le bélier renvoie à l'axe temporel du passé, celui où le patriarche se nommait encore Abram (« le père est exalté »). « Pris par les cornes » », il demeure attaché à la symbolique de toute puissance liée aux cornes. De tels détails renvoient le lecteur à l'image d'un père empêtré dans sa propre puissance (« pris dans un fourré »). En ce sens, le sacrifice d'Abraham symbolise le renoncement auquel le patriarche consent en « n'épargnant pas son fils loin du SEIGNEUR ». Il s'agit moins d'immoler un humain que de permettre au fils d'exister dans l'offrande d'un lien qui pouvait l'enfermer. Le v. 14 confère à ce geste une valeur d'éternité, c'est-à-dire sa transmission de génération en génération à travers un proverbe et la nomination d'un lieu qui, l'un et l'autre, sont inscrits dans la mémoire des fils d'Israël.

c) **La promesse redonnée**

Par le mémorial (*zikkaron*) posé en 22, 14, Abraham vient d'engager l'avenir, et les Cieux ne sont pas en reste. Le messenger divin reprend la parole, selon la formulation littéraire d'un oracle prophétique (22, 15-18). On notera combien cet énoncé solennel reprend à souhait le lexique par lequel a commencé toute la geste d'Abraham et de Sarah. Au premier rang, on y retrouve le verbe *bénir* exprimé dans son intensivité : « bénir, je te bénirai ». Puis vient l'évocation de *la descendance sans limite* qui ouvre à l'espérance d'avenir. Vient enfin *la bénédiction des nations* à travers la descendance abrahamique. Mais cela ne peut être que « parce que tu as écouté ma voix ». C'est par cette expression de foi et de confiance que se clôt la dernière section du texte, comme un rappel des gestes par lesquels Abraham s'est investi au plus profond de l'obéissance (voir 22, 3 et 22, 9-10). En cela il y a bien eu sacrifice, mais dans le sens d'une déprise du fils et d'une non possession de l'héritage. D'où un infléchissement marquant dans ces versets où l'on passe de la bénédiction en Abraham à celle qui advient par la descendance :

« Oui, bénir je te bénirai, et multiplier je multiplierai ta semence comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer. Ta semence prendra possession de la porte de ses ennemis, et se béniront en ta descendance toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix » (22, 17-18).

La conclusion est des plus courtes, ramenant Abraham du lieu du sacrifice vers ses deux serviteurs (22, 19). Toutefois la brièveté de ce verset entraîne plusieurs réflexions. En premier lieu, on notera qu'à la différence du chemin d'aller, le retour est rapide. Aucune indication de durée n'est donnée, et son expression très laconique fait ressortir par contraste la longueur du chemin d'aller, marqué, lui, par l'épreuve. En deuxième lieu, le lecteur retient l'absence d'Isaac. Comment interpréter un tel silence ? Le petit sommaire généalogique qui suit (22, 20-24) en constitue sans doute la clé. Le fils, déjà séparé du père par la nomination « garçon » employée par Abraham (22, 5), l'est réellement au terme de l'offrande. L'acte posé par Abraham a révélé Isaac, non plus relatif à ses parents mais comme fils de Dieu. Dès lors, l'absence de toute mention de lui lors du retour à Béer-Shéva renforce cette désappropriation. Désormais, Isaac est libre, hors de toute possession, et le signe en est donné plus avant dans le récit par les démarches entreprises en vue de son mariage avec Rébecca (Gn 24), dont le nom apparaît dès 22, 23 : « Bétouël engendra Rébecca ». Voilà qui consonne parfaitement avec la promesse faite (22, 17-18) et conduit à l'effacement de Sarah (23, 1). Fort de cette interprétation, on peut alors résoudre « l'énigme des serviteurs ». Laissés par Abraham au pied de la montagne, ils n'ont certes rien vu de la scène d'offrande, mais ils sont à présent les témoins de ce que « quelque chose » s'est passé, au terme duquel, parti à deux, Abraham revient seul, sans Isaac. Qu'est devenu alors le fils ? Le plus étrange est qu'aucun d'eux ne pose la question au patriarche, mais, à travers leur présence, s'opère la désappropriation de l'héritage par Abraham qui marque le chemin du retour. Et c'est cela que doit retenir également le lecteur, qui va bien au-delà du simple tabou face au sacrifice humain. Sans doute l'intention première du récit était de dénoncer tout sacrifice humain en Israël. Mais son insertion dans la Genèse, et plus précisément dans le cycle d'Abraham profondément marqué par la question de l'héritier, lui confère une dimension beaucoup plus existentielle, à laquelle s'est attachée notre lecture. Qu'en conclure ? Sinon que la requête divine n'avait rien de pervers, elle parvient à conduire Abraham à la vraie paternité qui consent à la dépossession du fils et au rejet de la puissance sur la descendance. On ne peut que citer alors ces mots si forts du Pape François appliqués à la paternité de Joseph envers Jésus :

« Être père signifie introduire l'enfant à l'expérience de la vie, à la réalité. Ne pas le retenir, ne pas l'emprisonner, ne pas le posséder, mais le rendre capable de choix, de liberté, de départs »⁵.

On est bien loin ici d'une lecture sacrificielle, mais dans celle d'un don divin qui fait grandir et Abraham comme père et Isaac comme fils.

2. Un Dieu belliqueux et revanchard ? Lecture d'Exode 14

Il est sans doute encore plus difficile de recevoir aujourd'hui cet autre visage de Dieu qui en fait un « guerrier ». Des croisades chrétiennes de jadis à l'islamisme politique d'aujourd'hui – sans oublier l'instrumentalisation divine dans les divers conflits israélo-palestiniens – avons-le : cette image ne peut qu'écœurer le croyant véritable et faire surgir une certaine nausée face à toute tentation fanatico-religieuse ... Dans une vie antérieure – il y a plus de trente ans – je fus témoin de la réaction vive de chrétiens de ma paroisse à Grigny, outrés qu'on lise un tel texte lors de la veillée pascale – ce qui n'est pas le moindre des paradoxes. Or il faut entendre un tel rejet, et même le comprendre. Mais convient-il d'en rester là ? Dans une étude percutante, André Wénin tente ce paradoxe :

« Car ce n'est sans doute pas le moindre mérite du Dieu violent que de nous débusquer violemment d'un savoir confortable sur Dieu, pour nous renvoyer au mystère insondable du Nom indicible, pour nous contraindre à chercher encore »⁶.

Dès lors, où se situe le problème : dans le récit biblique ou dans la lecture qu'on en fait ? N'est-ce pas oublier que si la Bible opère un « travail » sur la violence, elle interroge aussi notre propre image de Dieu, et rappelle que tout langage sur Dieu n'est qu'une représentation humaine⁷:

« Le travail consiste donc à scruter les représentations de Dieu de façon critique pour tenter de s'approcher un tant soit peu de la vérité du Dieu unique [...]. En somme, pour

⁵ Pape FRANÇOIS, *Avec un cœur de père. Lettre Apostolique*, Perpignan, Ed. Artège, 2021, p. 29.

⁶ A. WENIN, « Le Seigneur est un homme de guerre », *Christus* 192, oct. 2001, p. 404.

⁷ A. WENIN le fait bien ressortir dans une précédente étude « Violence et vérité de la Bible », *BIB* 52, 1999, notamment aux pp.10-13 où il s'essaie à relire Ex 14 en dépassant le scandale produit par sa représentation (*trop humaine ?*) de Dieu.

le narrateur du récit biblique, il importe sans doute moins de donner une image définitive de Dieu qui soit juste et vraie, que de démasquer la tentation sans cesse renaissante de la figer dans des représentations qui lui ôtent toute vie »⁸

Et cela passe ainsi dans le risque d'impliquer Dieu dans la violence – parce que cette dernière (comme l'amour) fait partie du tout humain, de cette « image et ressemblance » obscurcies par le péché. Au demeurant, il y aurait grand dommage à éradiquer de la Bible, au nom d'un « religieusement correct », toute représentation violente de Dieu. L'illusion serait de croire qu'on peut saisir Dieu en sa vérité, jusqu'à en faire proprement une idole de notre savoir humain. D'où ce paradoxe vital qu'il faut maintenir, et que j'emprunte à nouveau à André Wénin :

« Quand nous croyons savoir qui est Dieu, le Dieu violent de la Bible vient à notre secours [...]. Il nous interroge, nous invitant ainsi à sortir de l'idolâtrie qui consiste à faire Dieu à notre image. Stimulés de la sorte, nous découvrirons, avec plus d'acuité peut-être, que si Dieu est amour et si cet amour est douceur, il ne l'est pas au prix d'une démission face au mal et aux forces de mort. Car il ne cesse de les combattre »⁹

Il ne s'agit pas bien sûr pas de faire l'apologie du Dieu violent, mais de ne pas isoler cette représentation difficile de ce que nous révèle d'autres récits bibliques qui mettent l'accent sur l'harmonie divine, et le fait qu'il propose à l'homme une maîtrise de sa puissance et de sa domination sur la création ; on peut lire en ce sens le récit de la Création – Gn 1 – qui ouvre la Veillée pascale. Car si, parfois, Dieu apparaît comme un « guerrier », il est plus fondamentalement « harmonie et douceur » en ce qu'il maîtrise le chaos non par le geste violent, mais par sa parole créatrice¹⁰. C'est dans cette lumière que je vous propose donc de relire à présent le récit de la traversée de la mer (Ex 14).

⁸ A. WENIN, « Violence et vérité de la Bible », p. 11.

⁹ A. WENIN, « Violence et vérité de la Bible », p. 12.

¹⁰ Je vous renvoie à mon livre récent *La Genèse* (Mon ABC de la Bible), Paris, Ed. du Cerf, 2023 : « L'histoire des origines et les mythes proche-orientaux », pp. 47-53 ; et plus généralement, P. ABADIE, *La violence* (« Ce que dit la Bible sur », n°13), Paris, Ed. Nouvelle Cité, 2015.

a) De la servitude au service

L'emprunt de ce sous-titre au beau commentaire de Georges Auzou dit l'axe de ma lecture. Mais se pose une première question quant au récit du passage de la mer. S'il est aisé d'en voir la fin en Ex 15, 1 – puisque l'on passe du style narratif au poème – où le commencer ? Dans l'absolu, le premier discours de YHWH en Ex 14, 1-4 se présente comme un bon commencement. Toutefois, on ne saurait négliger Ex 13, 17-22 qui offre au lecteur de multiples clés (voir en ce sens le découpage de la *BJ* et de la *TOB*). S'il n'y a rien de neuf dans ces versets, ils préparent de lecteur à vivre l'intensité des événements qui suivent. Ainsi, le plan divin apparaît clairement par le choix de l'itinéraire : Israël est invité à un départ sans retour possible (13, 17-18). C'est ce que marque d'ailleurs la présence au milieu du peuple des ossements de Joseph (13, 19) qui, en accomplissement de la requête du patriarche (Gn 50, 25), sont en attente de leur ensevelissement en Canaan (Jos 24, 32). Tout oriente le regard vers la terre à venir dans l'oubli et le dépassement de la dure servitude en Egypte. Même s'il faut pour cela affronter les épreuves à venir :

Car Dieu s'était dit qu'à la vue des combats le peuple pourrait se repentir et retourner en Égypte. (Ex 13, 17b)

Et cela d'autant plus que Dieu accompagne son peuple d'une présence secourable, comme l'énonce la finale du passage :

Ils partirent de Soukkoth et campèrent à Etâm, en bordure du désert. YHWH marchait avec eux, le jour dans une colonne de nuée pour leur indiquer la route, et la nuit dans une colonne de feu pour les éclairer, afin qu'ils puissent marcher de jour et de nuit. La colonne de nuée ne se retirait pas le jour devant le peuple, ni la colonne de feu la nuit. (Ex 13, 20-22)

Le récit de la sortie d'Égypte constitue donc la première étape d'une longue marche dans le désert, scandée par les mêmes verbes « partir » et « camper » (voir Ex 17,1 ; 19,2 ; Nb 12,16 ; 21,10), tandis que la « nuée » fait ici sa première apparition dans le texte, jusqu'à devenir un acteur essentiel de l'action quand Dieu se rendra présent sur la montagne du Sinaï (Ex 19, 19.20.24), puis dans l'accompagnement du peuple tout au long de son errance (voir Ex 16, 10 ; 19, 9 ; 24, 16.18 ; 33, 9.10 ; 40, 36 ; Nb 9, 17.19.22 ; etc.). Le passage de la mer prend ainsi corps dans cette longue épreuve en laquelle Dieu et Israël apprennent à se reconnaître.

b) Le miracle de la mer

Ajoutons toutefois que le « miracle de la mer » est l'ultime (et décisive) confrontation entre YHWH et Pharaon. L'enjeu est clairement défini depuis le récit du huitième signe envoyé à l'Égypte – les sauterelles – où YHWH et Pharaon revendiquent tous les deux le service du peuple des Hébreux (Ex 10, 8-11 ; voir aussi Ex 10, 24-26). Le récit d'Ex 14 cherche dès lors à trancher la question : le peuple va-t-il retourner à la servitude, ou mettre sa confiance en YHWH et son serviteur Moïse (14, 11-14) ? D'où sa subtile construction qui obéit à un schéma très rigoureux, rythmé par les trois discours divins qui commandent l'action. Et cela détermine trois sections structurées de manière identique :

1° un discours de YHWH	Ex 14, 1-4a	Ex 14, 15-18	Ex 14, 26
2° un récit exposant l'accomplissement du discours	Ex 14, 4b-10	Ex 14, 19-25a	Ex 14, 27-31a
3° la réaction des autres personnages du récit	Ex 14, 11-14 Israël et Moïse	Ex 14, 25b Les Égyptiens	Ex 14, 31b Israël

Ces trois temps du récit en lequel Dieu apparaît comme Celui qui conduit l'action par sa parole, et son envoyé Moïse, correspondent à trois lieux. On se trouve d'abord « devant la mer » (v. 1-14), puis « au milieu de la mer » (v. 15-25), et pour finir « au-delà de la mer » (v. 26-31). Mais plus fondamentalement, il s'agit d'une traversée, d'un passage par-delà la peur de mourir et la tentation de retourner vers le passé, fut-il brutal et humiliant puisqu'il s'agit de servitude.

Le ton de la première section est donné par le discours divin qui en fixe les règles :

Et YHWH parla à Moïse : « Parle aux fils d'Israël, et qu'ils reviennent et qu'ils campent devant Pi-Hahiroth, entre Migdol et la mer – devant Baal-Cefôn – ; c'est en face que vous camperez, près du bord de la mer. Alors le Pharaon dira des fils d'Israël : « Ils sont errants dans le pays ! Le désert s'est refermé sur eux ! ». J'endurcirai le cœur de Pharaon, et il les poursuivra, et, de la sorte je me glorifierai aux dépens de Pharaon et de toute son armée, et l'Égypte connaîtra que je suis YHWH. » Et ils firent ainsi. (14, 1-4)

Comment articuler ce discours avec les deux autres éléments de la section, le récit qui le suit et la réaction des Hébreux à la vue de l'armée égyptienne ? Par rapport au discours divin qui ouvre la section, une lecture attentive met en lumière deux décalages. D'une part, Dieu ne se glorifie pas aux dépens des Égyptiens comme il est annoncé au v. 4 ; d'autre part, la rencontre imprévue entre Israël et eux provoque une réaction de panique chez les premiers, réaction que rien n'annonce dans le discours de YHWH. Pour le dire autrement, au changement de comportement de Pharaon (v. 8) que le discours de Yhwh laissait prévoir (v. 4), fait suite une réaction du peuple que rien ne laissait prévoir. Et cependant les deux réactions humaines obéissent à une même logique et peuvent être mis en relation : à Pharaon qui dit : « Qu'avons-nous fait là ? » (v. 5) répond la récrimination des fils d'Israël à l'endroit de Moïse : « Que nous as-tu fait là ? » (v. 11). Dès lors, le projet de Dieu pour son peuple semble dans l'impasse, puisqu'Israël refuse d'abandonner son passé et qu'il est prêt à accepter le désir de l'Égypte d'être servie (v. 12). On notera surtout que cette crise semble avoir été provoquée par YHWH lui-même qui endurecît le cœur de Pharaon et place son peuple devant un choix radical, par-delà sa peur. Embourbé entre la menace égyptienne et la barrière infranchissable de la mer, ne pouvant ni avancer ni reculer, Israël est acculé à répondre, et son choix sera décisif pour son destin futur.

On peut dès lors résumer ainsi cette première séquence : la réaction de l'Égypte et d'Israël procède d'un point de vue commun : l'une et l'autre ont les yeux tournés vers un passé qu'ils regrettent – qu'il s'agisse de la mainmise sur l'autre (v. 5) ou d'une survie autant aléatoire que précaire (v. 12). En cela, seul Moïse apparaît différent, car lui seul tourne l'attention du peuple vers l'avenir. Son discours annonce des actions futures de Dieu, par-delà l'impasse du présent :

Moïse dit au peuple : « Ne craignez pas, tenez bon et voyez le salut de YHWH qu'il accomplira pour vous aujourd'hui ; car les Égyptiens que vous voyez aujourd'hui, vous ne les reverrez plus jamais. C'est YHWH qui combattra pour vous, et vous, vous resterez cois ! » (14, 13-14)

Notons en premier lieu que ces versets ne reprennent pas non plus le vocabulaire de la glorification divine aux dépens de l'Égypte (bien qu'annoncée par le v. 4), mais ouvrent au salut du peuple dans l'impasse. Dit de manière positive, la gloire de Dieu ne se trouve pas dans l'humiliation de Pharaon et de l'Égypte, mais le salut des Hébreux acculés à la mort. Ce dernier passe par un engagement plénier de Dieu qui prend sur lui la violence du combat, tandis que le

peuple est réduit au rôle de témoin muet. Peut-on parler alors de véritable guerre ? La lecture montre plutôt qu'il ne s'agit pas de décrire l'affrontement entre deux peuples – puisque c'est une divinité qui agit contre des humains – mais d'anéantir une force meurtrière qui fait obstacle à la libération d'hommes et de femmes asservis avec brutalité. Dès lors, l'agir de Dieu n'implique pas d'abord l'humiliation de l'Égypte, mais oblige Israël à confesser implicitement YHWH comme le seul sauveur possible, tout en faisant apparaître en quoi le retour vers l'Égypte n'est qu'un chemin illusoire de salut. Mais l'action divine révèle aussi en quoi l'intention de Pharaon reste mortifère, alors même que l'Égypte avait reçu de nombreux signes pour renoncer à sa toute-puissance (Ex 7 – 11). Comme en Ex 1, 22 (la mort des premiers-nés hébreux), c'est donc Pharaon seul qui entraîne son peuple dans son désir de mort (14, 6-9).

Qu'en sera-t-il toutefois de la réponse du peuple hébreu ? Va-t-il rester rivé sur le passé ? Va-t-il oser l'avenir en suivant les paroles de Moïse ? C'est sur ce suspens que s'ouvre la deuxième section du récit, qui commence pareillement par un discours divin :

Et YHWH parla à Moïse : « Pourquoi cries-tu vers moi ? Parle aux fils d'Israël, et qu'ils s'avancent. Et toi, brandis ton bâton, étends la main sur la mer, fends-la et que les fils d'Israël viennent au milieu de la mer sur la terre sèche. Moi, voici que je suis endurcissant le cœur de l'Égypte, elle viendra derrière eux et, de la sorte, je me glorifierai aux dépens de Pharaon et de toute son armée, de ses chars et de ses cavaliers. L'Égypte connaîtra que je suis YHWH quand je me glorifierai aux dépens de Pharaon, de ses chars et de ses cavaliers ». (14, 15-18)

et s'achève par une étrange réaction de l'Égypte :

Or il advint, à la veille du matin, que YHWH regarda vers le camp de l'Égypte depuis la colonne de feu et de nuée et qu'il sema la confusion dans le camp de l'Égypte. Il bloqua les roues de leurs chars de sorte qu'ils les conduisirent avec difficulté, et l'Égypte dit : "Fuyons de devant Israël, car c'est YHWH qui est combattant pour eux contre l'Égypte !" » (14, 24-25).

Lus ensemble, ces deux passages confirment comme véridique l'annonce effectuée par Moïse au terme de première section : à son affirmation (v. 14) correspond la parole de l'Égypte (v. 25b). Il faut en conclure que la parole du messenger de Dieu qu'est Moïse apparaît vraie dans

la bouche même de l'Égypte – alors même que Pharaon niait connaître YHWH jusque-là. Mais on peut aller plus loin encore, me semble-t-il. D'une certaine manière, l'anéantissement de sa force guerrière et meurtrière constitue pour l'Égypte une voie de salut, puisqu'elle reconnaît le Dieu des Hébreux avant même qu'Israël ne le fasse (14, 31). Hors-mis Moïse, la première confession de la foi vient de l'Égypte, avant même Israël ... Quel puissant paradoxe !

Je retiendrai encore un deuxième élément dans le discours divin : le cri de terreur des fils d'Israël vers YHWH (v. 10b), devient ici le cri de Moïse (v. 15 a), ce qui fait de ce dernier un médiateur authentique du peuple : il porte avec lui – voire en plus – la plainte de son peuple, dont il reste pleinement solidaire, y compris dans le doute et la peur.

La lecture du scénario qui suit peut toutefois laisser perplexe le lecteur. Tantôt le récit livre une image belliciste de YHWH, quand celui-ci intervient directement contre le camp des Égyptiens (voir 14, 14) :

¹⁹ Et l'ange de Dieu s'avança, marchant en avant du camp d'Israël, et il vint derrière eux et la colonne de nuée s'avança de devant eux et se tint derrière eux. ²⁰ Elle vint entre le camp de l'Égypte et le camp d'Israël, elle fut nuée et illumina la nuit. Et ils ne s'approchèrent pas l'un de l'autre de toute la nuit. ^{21b} Et YHWH fit s'en aller la mer par un fort vent d'est toute la nuit [...]. ²⁴ Or il advint, à la veille du matin, que YHWH regarda vers le camp de l'Égypte depuis la colonne de feu et de nuée et qu'il sema la confusion dans le camp de l'Égypte. ²⁵ Il bloqua les roues de leurs chars de sorte qu'ils les conduisirent avec difficulté.

Mais on y trouve une autre représentation de Dieu, davantage liée à des éléments d'ordre cosmique comme l'eau, le feu, la nuée, le vent, la terre, etc. Il ne s'agit plus ici du « guerrier divin » mais de Celui qui exerce une parfaite maîtrise sur le cosmos quand il vient au secours de son peuple – ce qui renvoie aux « signes » envoyés à l'Égypte (Ex 7 – 11), et au discours divin en Ex 14, 16 :

²¹ Et Moïse étendit la main sur la mer [...], et les eaux se fendirent. ²² Et les fils d'Israël vinrent au milieu de la mer sur la terre sèche et les eaux étaient pour eux une muraille à leur droite et à leur gauche.

À n'en guère douter, il y a dans le récit biblique la fusion de deux versions qui portent chacune leur propre vision de Dieu. La première se résume à un affrontement direct en lequel Dieu prend la défense de son peuple en péril de mort (14, 24-25), tandis que Moïse et Israël sont réduits au rang de spectateurs (14, 13-14). De là découlent de nombreux anthropomorphismes : l'ange de Dieu s'avance, YHWH regarde et sème la confusion, etc. Selon ce scénario, la défaite de l'Égypte est liée au retour des eaux, un moment poussées par le vent (v. 21b), sans qu'il y ait de véritable passage de la mer, et s'achève sur le simple constat des morts laissés sur la grève (v. 30b). Ces versets relèvent du schéma de la « guerre sacrée » – qu'on retrouve ailleurs dans la Bible pour dire combien Dieu assure de sa force son peuple tourmenté (voir Jos 10, 1-15 ; Jg 4, 12-16, ou 1 S 7, 7-12). On ne saurait pour autant parler de récit historique, puisque la confrontation oppose une divinité à un partenaire humain. La narration traduit plutôt l'espérance des croyants en la présence divine dans l'adversité, et il n'est pas anodin que les seuls concepts théologiques soient liés au « salut » (v. 13 et 30) et à la « foi » (v. 31) :

Et YHWH sauva en ce jour-là Israël de la main de l'Égypte, et Israël vit l'Égypte morte sur le rivage de la mer. Israël vit le haut fait que YHWH avait accompli contre l'Égypte, et le peuple craignit YHWH et il crut dans YHWH et dans Moïse son serviteur (14, 30-31).

De même que la réaction de l'Égypte (14, 25b) répondait à la promesse de Moïse (14, 14a), on trouve en ces versets une correspondance directe avec 14, 13. À la crainte (*yârê*) qu'Israël éprouve devant les Égyptiens (v. 13a) se substitue désormais la crainte de YHWH (v. 31), qui est d'une autre nature puisqu'il s'agit de la foi (*aman*). À l'annonce du salut par Moïse (v. 13a) correspond la réalisation du salut par Dieu (v. 30a). À l'annonce de la disparition des Égyptiens après qu'Israël les aura vus une dernière fois (v. 13b) correspond la vue des Égyptiens morts sur le rivage (v. 30b). Voilà qui accrédite parfaitement Moïse aux yeux des fils d'Israël, et ruine toute lecture historiciste du texte.

La seconde version de l'événement relève d'une vision assez différente. Un certain nombre d'expressions évoquent le vocabulaire du récit de la création (Gn 1), qu'il s'agisse du « sol sec » (Ex 14, 16.22.29 ; voir Gn 1, 10), ou des « eaux » séparées en deux blocs (Ex 14, 21.26.28-29 ; voir Gn 1, 2.6-10.20-22). Le scénario s'en rapproche d'ailleurs, en dépit d'une différence verbale puisque Ex 14 parle de « fendre » les eaux, quand Gn 1 use du verbe *bâdal* (« séparer » ; voir Gn 1, 4.6-7.14.18). Enfin, on trouve de part et d'autre une même théologie

de la parole qui s'accomplit dans le faire : Dieu dit, et cela advient. Pour s'en convaincre, remarquons combien le discours divin (14, 16) trouve consistance dans le récit (14, 21-22) ; et il en est de même dans les versets suivants :

Et YHWH dit à Moïse : « Etends ta main sur la mer et que les eaux reviennent sur l'Égypte, sur ses chars et sur ses cavaliers ». Et Moïse étendit sa main sur la mer, et les eaux revinrent, et elles recouvrirent les chars et les cavaliers de toute l'armée de Pharaon qui venait derrière eux dans la mer. Et les fils d'Israël, eux, étaient allés sur la terre sèche au milieu de la mer, et les eaux avaient été pour eux une muraille à leur droite et à leur gauche (14, 26-29).

On remarque alors que Moïse n'est ici qu'un simple exécutant, tandis que la notion théologique-clé est celle de la souveraineté divine sur la création et l'histoire – ce qui est conforme à la vision sacerdotale sous-jacente à Gn 1 comme en cette relecture de l'événement exodique. De la sorte, l'histoire devient le déploiement de la révélation divine, au détriment de l'orgueil de Pharaon qui refusait obstinément de reconnaître le Dieu des Hébreux. C'est du reste à cette même rédaction qu'on doit le thème de l'endurcissement du cœur de Pharaon présent dans l'Exode. En positif, la défaite de l'Égypte, liée à la traversée de la mer, apparaît comme un véritable récit de création de la communauté des fils d'Israël appelés à devenir un peuple saint pour Dieu :

« Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte, comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et vous ai fait arriver jusqu'à moi. Et maintenant, si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples – puisque c'est à moi qu'appartient toute la terre, et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte ». (Ex 19, 4-6)

c) Pour conclure

Au terme de cette lecture, nous pouvons retenir certains éléments. En premier lieu, l'accord profond entre les trois sections du récit. Structurées de la même façon, elles construisent une véritable intrigue. Pour reprendre le vocabulaire de l'analyse narrative, la crise se noue « devant la mer », elle se transforme « au milieu de la mer », et se dénoue « au-delà de

la mer ». Israël passe alors de la servitude au service, et de la peur face à l'Égypte à la foi en YHWH, ainsi qu'en Moïse, le serviteur de Dieu.

En deuxième lieu, cette unité de fond ne doit pas masquer certaines cicatrices du récit qui entremêlent diverses traditions – l'une guerrière, l'autre liée à une théologie de la souveraineté divine sur la création et l'histoire. Ensemble, elles donnent à la lecture une dimension croyante sans enfermer le récit dans une dimension historiciste, et c'est en cela qu'elles enrichissent le lecteur et empêche toute récupération politique de Dieu (du style, Dieu combat avec nous). Le fait que l'événement de libération des Hébreux nous soit donné en deux langages montre qu'il s'agit d'une réinterprétation croyante, non d'un fait historique « pris sur le vif » et à lire sans distance critique.

En troisième lieu enfin, nous avons souligné le caractère proleptique – c'est-à-dire d'annonce et de bond en avant – dès Ex 13, 17-22. Mais cela est vrai aussi pour Ex 14. Si le récit du passage de la mer s'achève sur la foi du peuple (14, 31), les cris des fils d'Israël (14, 10-12) n'en annoncent pas moins d'autres murmures et révoltes qui scandent toute la séquence de la marche dans le désert, que cela vienne du peuple lui-même :

ET YHWH dit à Moïse : « Jusques à quand ce peuple me méprisera-t-il ? Jusques à quand refusera-t-il de croire en moi, malgré les signes que j'ai opérés au milieu d'eux ? » (Nb 14, 11)

Ou de ses chefs les plus respectés :

YHWH dit à Moïse et Aaron : « Puisque, en ne croyant pas en moi, vous n'avez pas manifesté ma sainteté devant les fils d'Israël, vous ne ferez pas entrer pas cette assemblée dans le pays que je lui donne. » (Nb 20, 12)

On doit en conclure que rien n'est définitif, et que le chemin pascal de libération reste toujours ouvert, hier comme aujourd'hui. En cela l'accomplissement de ce passage de la mort vers la vie ne peut se trouver, pour le chrétien, que dans le Christ. Lui-seul est vainqueur de la mort, ouvrant à tous l'éternité de la vie divine. Et c'est le vrai visage de Dieu qui désire non la mort du pécheur mais sa conversion, comme le dit Ezéchiel (voir Ez 18 et Ez 33).