Presses de l'Université Saint-Louis

Le droit comme anthropogenèse. Ou les fondements inavouables du jur...

Symbolique et lien social : le droit comme tiers

**LE DROIT MALGRÉ TOUT** | Yves Cartuyvels, Antoine Bailleux, Diane Bernard, et al.

Chapitre II. Fondements, symbolique et avenir du droit

RECHERCHER DANS LE LIVRE
OK

TABLE DES MATIÈRES

CITER | PARTAGER

AJOUTER À ORCID

# Entre violence et aban-don : le droit. Libre méditation sur le non-sacrifice d'Isaac

Guillaume de Stexhe

p. 215-250

TEXTE | NOTES | AUTEUR | ILLUSTRATIONS

## TEXTE INTÉGRAL

1 Pour répondre à la générosité d'une œuvre et d'un ami à partir de ma discipline, la philosophie de la religion, je me laisserai entraîner par ce qui anime le travail de pensée de François Ost : aborder le droit, non comme système de règles, mais comme dimension fondamentale d'expérience et de sens ; le situer ainsi parmi d'autres de ces dimensions fondamentales ; croiser donc différents langages, d'abord dans le dialogue interdisciplinaire, mais aussi en entrelaçant le travail du concept et la mise en scène des figures ; oser, enfin, les explorations en terres étranges.

2 Nous nous essayerons ici à nouer ces inspirations dans une méditation de la scène biblique qui réunit autour d'un sacrifice interrompu le patriarche Abraham et son fils Isaac. Nous résonnerons ainsi à la devise que s'est choisie F. Ost : *Aude fingere,* en écho malicieux à celle – *Aude sapere* – que Kant assignait aux Lumières. *Fingere,* dans son sens le plus fort, renvoie à l'imagination qui est la créativité même de la pensée, comme l'initiative est celle de l'action. Dans un sens plus restreint, la maxime *Aude fingere* invite à se laisser entraîner par le jeu des *figures* – scènes, personnages, drames, qui « donnent à penser », selon la célèbre formule que Ricœur appliquait aux symboles. Le langage religieux relève pour une bonne part de cette pensée par figures et symboles : Hegel, par exemple, distinguait philosophie et religion comme pensée par concept et pensée « figurative » (au « contenu » identique à ses yeux) ; les développements récents de l'exégèse biblique s'appuient d'ailleurs sur une nouvelle prise en compte du caractère littéraire de l'écriture biblique, qui la rapproche du genre d'intelligence propre à la littérature plus que de celui qui caractérise la philosophie [1]. On peut ainsi légitimement déployer, entre droit, philosophie, littérature, et religieux, un espace de résonances croisées dans lequel cheminera la méditation que nous allons tenter, comme F. Ost l'a fait pour la scène du don de la loi à Moïse au Sinaï, dans un ouvrage qui réfléchissait, en particulier, le rapport du droit et du religieux [2].

3 L'idée de méditation sous laquelle est placé ce projet signale qu'il ne peut s'agir que d'échos risqués à un texte redoutable, au massif immense de ses interprétations, et aux multiples savoirs disciplinaires que mobiliserait leur analyse adéquate. Dans ces limites, il s'agira de mettre à l'épreuve la triple hypothèse de lecture que voici. D'abord, qu'on peut entendre résonner dans ce récit quelque chose de l'esprit du droit : il s'y montre comme sens des limites et de la justice, en se détachant d'un côté sur son arrière-fond sombre : la violence, et de l'autre sur l'horizon qui le transfigure : le don [3] ; ensuite, que le droit est ainsi, par chacun de ces côtés, en situation de frontière avec une forme spécifique du religieux ; enfin, que sa vertu propre est de trancher dans la confusion qui peut s'établir entre ces deux formes d'illimitation : l'arbitraire de la violence, la gratuité du don, et de rendre ainsi possible un mouvement qui s'arrache au premier, puis s'ouvre à la seconde.

4 Pour construire ces hypothèses, nous progresserons en spirale, en interrogeant sous trois angles successifs les tensions et les mouvements qui parcourent le drame biblique et ses lectures. D'abord au niveau qu'on pourrait dire de l'opinion engagée ; ensuite, prêtant attention à l'histoire et aux différenciations du religieux, nous projetterons cette scène sur le fond d'un premier contraste entre le sacré cosmique et l'absolu mystique, puis

LIRE

ACCÈS OUVERT

MODE LECTURE

EPUB

PDF DU LIVRE

PDF DU CHAPITRE

Freemium
FREEMIUM
Suggérer l'acquisition à votre bibliothèque

ACHETER

VOLUME PAPIER

i6doc.com

Place des libraires

leslibraires.fr

Decitre

Mollat

amazon.fr

ePub / PDF

1. Frye (N.), *Le grand code. La Bible et la littérature,* trad. C. Malamoud, Paris, Seuil, 1984.

2. Ost (F.), *Du Sinaï au champ de Mars. L'autre et le même au fondement du droit,* Bruxelles, Lessius, (...)

3. Je veux d'emblée avouer ma dette envers ceux qui inspirent cette réflexion : en tout premier lieu (...)

d'un second, entre la mort infligée par violence et la vie donnée par amour. Une brève conclusion tirera quelques leçons de ce parcours, qui résonne à une idée centrale chez François Ost : celui-ci pense (entre autres) le droit comme médiation entre éthique et politique ; notre méditation suggérera que cette médiation est aussi à l'œuvre entre violence et don, et par là entre les différents modes du religieux qu'animent ces logiques fondamentales.

## 1. Sur un mur de Bruxelles

5 C'est un inconnu qui a choisi la scène et les figures qui nous donneront ici à penser. Depuis quelque temps, à intervalles irréguliers, sont apparues au matin, sur les murs de Bruxelles, de grandes peintures murales énigmatiques, sans qu'on n'en connaisse ni l'auteur, ni le dessein qu'il poursuit. La plupart de ces œuvres de *Street Art* sont érotiques : gros plans de sexes féminins ou masculins (un peu comme *L'origine du monde* de Courbet). En janvier 2017, une d'entre elle a interpellé par ce qui semble un égorgement imminent : une main tient au sol la tête d'un jeune homme au bras tordu dans le dos, à la bouche ouverte dans un cri silencieux ; une autre main approche de son cou un coutelas, une autre encore main serre le poignet juste au-dessus de la précédente.

Agrandir Original (jpeg, 149k)

Figure 1. Source : Guillaume de Stexhe (tous droits réservés)

6 Les réactions qu'elle a suscitées illustrent la capacité proprement révélatrice du *fingere* : une révélation qui (comme toute révélation authentique) est d'abord provocation. Car elle adresse d'abord à qui la regarde l'énigme de ce qu'elle lui montre ; celle-ci suscite alors des réponses multiples, à leur tour révélatrices des regards qui les sous-tendent autant que de ce qui se montre à eux.

7 À ce point, il faut prêter attention au contexte dans lequel cette fresque est apparue. Le moment : celui où, au Moyen-Orient, le terrorisme djihadiste mettait en scène ses égorgements, et multipliait les massacres en Afrique, en Europe, en Asie. Le lieu : un pignon de mur qui fait face aux quartiers bruxellois de Molenbeek, devenus célèbres comme un des foyers du djihadisme en Europe. C'est donc dans ce contexte que les figures ici mises en scène déploient leur puissance de révélation par l'interrogation. Qu'est-ce qui se donne donc à voir ici : une menace d'égorgement – et par qui ? L'appel d'une victime – et laquelle ? Un tiers qui soutient le bras meurtrier ? Ou, au contraire, qui l'arrête ? En un second moment, cette diversité des mises en perspective renvoie de la scène aux spectateurs l'interrogation qui devient ré-flexion : qu'est-ce qui cadre nos regards, captive nos imaginaires, nous fascine, jusqu'à peut-être nous aveugler sur le reste ?

8 Il n'a pas fallu longtemps pour remarquer que la fresque reproduit un fragment d'une œuvre du Caravage, connue comme représentant *Le sacrifice d'Isaac.* Cette référence donne-t-elle la clé de l'énigme ? À vrai dire, le renvoi de la fresque au religieux par le contexte, puis au récit biblique (et coranique) par l'intermédiaire de la toile, porte l'énigme initiale à un degré supérieur de complexité. Car plus encore que la fresque, la scène et le récit ne font révélation qu'en faisant énigme. Provocation réussie : une bibliothèque, un musée ne suffiraient pas à rassembler ce qu'elle a fait résonner : à commencer par son rappel ou sa réécriture dans le Nouveau Testament et dans le Coran – ce qui en fait un « lieu commun » décisif entre les trois traditions juive, chrétienne et musulmane, qui partagent la filiation abrahamique. En continuant donc par les rites : l'Aïd en Islam, la prière du matin et la fête de Roch ha Shanah en judaïsme, la mémoire liturgique chrétienne. Midrashs, exégèses, commentaires ; herméneutiques philosophiques (Kierkegaard, Lévinas, R. Girard, S. Mosès…) ou psychanalytiques (Freud, M. Balmary) ; œuvres littéraires, de *Jacob et ses frères* de Thomas Mann à une satyre de Hanokh Levin, en passant par une chanson de Léonard Cohen ; vitraux, fresques, toiles : le Caravage, Le Titien, Rembrandt, Chagall, Solomoukha… Le retour de ce quasi-mythe sur nos murs témoigne de ce que nous ne voyons, ne pensons, ne désirons ou haïssons, ne décidons, que par imagination et raison non pas pures, mais nourries d'un compost immémorial de récits, d'images, de chants, de jugements, de débats, de poèmes, d'évidences, de contradictions et de questions.

9 Au moment d'aborder ce récit, il faut rappeler que son interprétation a toujours déjà commencé pour nous, non seulement avec la mémoire culturelle qu'on vient d'évoquer, mais aussi avec la découpe qui l'extrait des ensembles, de plus en plus vastes, auquel il appartient : la saga d'Abraham d'abord, et en particulier la naissance tardive, inespérée et miraculeuse d'Isaac, « le fils de la promesse » ; mais ce n'est que le début de la saga des patriarches, elle-même insérée entre, en amont, la proto-histoire mythique qui va de l'Eden au déluge, et en aval l'épopée du peuple conduit par Moïse, le surgissement des prophètes, et ainsi de suite : c'est avec cet environnement à l'esprit qu'on peut entamer la lecture de l'extrait

**4.** Chouraqui (A.) (trad.), *La Bible,* Paris, Desclée de Brouwer, 2010, Entête (Exode, GS), ch. 22.

dans la conscience de ses limites. On suivra ici la traduction qu'en donne Chouraqui[4] : son archaïsme orientalisant a le double avantage d'une précise fidélité au texte hébreu, et d'un rappel de la distance – deux ou trois millénaires ! – qui nous sépare du texte.

> *« Et c'est après ces paroles : l'Elohîms éprouve Abrahâm.*
> *Il lui dit : "Abrahâm !" Il dit : "Me voici."*
> *Il dit : "Prends donc ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Is'hac,*
> *va pour toi en terre de Moryah, là, monte-le en montée [offre-le en offrande, GS]*
> *sur l'un des monts que je te dirai.*
> *"Abrahâm se lève tôt le matin et bride son âne.*
> *Il prend ses deux adolescents [serviteurs, GS] avec lui et Is'hac, son fils.*
> *Il fend des bois de montée.*
> *Il se lève et va vers le lieu que lui dit l'Elohîms. Le troisième jour,*
> *Abrahâm porte ses yeux et voit le lieu de loin.*
> *Abrahâm dit à ses adolescents : "Asseyez-vous ici avec l'âne.*
> *Moi et l'adolescent nous irons jusque-là.*
> *Nous nous prosternerons puis nous retournerons vers vous."*
> *Abrahâm prend les bois de la montée, il les met sur Is'hac, son fils.*
> *Il prend en sa main le feu et le coutelas.*
> *Ils vont, les deux, unis.*
> *Is'hac dit à Abrahâm, son père, il dit : "Mon père !"*
> *Il dit : "Me voici, mon fils."*
> *Il dit : "Voici le feu et les bois. Où est l'agneau de la montée ?"*
> *Abrahâm dit : "Elohîms verra pour lui l'agneau de la montée, mon fils."*
> *Ils vont, les deux, unis.*
> *Ils viennent au lieu que lui a dit l'Elohîms.*
> *Abrahâm bâtit là l'autel et prépare les bois.*
> *Il ligote Is'hac, son fils, et le met sur l'autel, au-dessus des bois.*
> *Abrahâm lance sa main et saisit le coutelas pour égorger son fils.*
> *Le messager de IHVH-Adonaï crie vers lui des ciels et dit :*
> *"Abrahâm ! Abrahâm !" Il dit : "Me voici."*
> *Il dit : "Ne lance pas ta main vers l'adolescent, ne lui fais rien !*
> *Oui, maintenant je sais que, toi, tu frémis d'Elohîms !*
> *Pour moi, tu n'as pas épargné, ton fils, ton unique."*
> *Abrahâm porte ses yeux et voit,*
> *et voici un bélier, derrière, saisi au hallier.*
> *Abrahâm va et prend le bélier.*
> *Il le monte en montée, au lieu de son fils.*
> *Abrahâm crie le nom de ce lieu : IHVH-Adonaï Iré – IHVH-Adonaï verra –*
> *qui se dit aujourd'hui : Sur le Mont de IHVH-Adonaï il sera vu.*
> *Le messager de IHVH-Adonaï crie à Abrahâm*
> *une deuxième fois des ciels.*
> *Il dit : "Je le jure par moi, harangue de IHVH-Adonaï :*
> *oui, puisque tu as fait cette parole*
> *et que tu n'as pas épargné ton fils, ton unique,*
> *oui, je te bénirai, je te bénirai,*
> *je multiplierai, je multiplierai ta semence,*
> *comme les étoiles des ciels, comme le sable, sur la lèvre de la mer :*
> *ta semence héritera la porte de ses ennemis,*
> *toutes les nations de la terre se bénissent en ta semence,*
> *par suite de ce que tu as entendu ma voix."*
> *Abrahâm retourne vers ses adolescents. Ils se lèvent*
> *et vont, unis, vers Beér Shèba'.*
> *Abrahâm habite Beér Shèba'. »*

10 Une bonne façon d'entrer dans la polysémie de cette scène dramatique est de relever la disparité des titres qui lui ont été attribués. *Le sacrifice d'Abraham,* ou bien *Le sacrifice interdit à Abraham* ? Ou encore *l'épreuve d'Abraham* ? *Le sacrifice d'Isaac* – formule la plus fréquente en milieu chrétien ; ou bien, pour la tradition juive : *la ligature d'Isaac* ? Ou encore, dans la tradition musulmane, *le sacrifice du bélier,* ou souvent celui *d'Ismaël* ? Ou enfin, comme je l'ai introduit sans élégance dans le titre de cette méditation, *le non-sacrifice d'Isaac*[5] *?* Les figures et le drame ne sont ni clairs, ni univoques : c'est précisément cela qui fait imaginer, et est ainsi « révélation ».

**5.** À la suite de Balmary (M.), *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible,* Paris, Grasset et Fasquelle, (...)

## 2. Piété et scandale

11 Au niveau de ce qu'on peut appeler l'opinion (en donnant à ce terme un sens fort, qui intègre l'idée d'*opiner,* c'est-à-dire de juger et prendre position), dans les sociétés plurielles qui sont les nôtres, scène et récit produisent un choc frontal entre écoute pieuse et lecture scandalisée, chacune des deux nourrie par le riche arrière-fond culturel et historique qu'on a signalé. Du côté de la piété, Abraham apparaît comme modèle de l'homme de foi : non pas « croyance », mais confiance, abandon à « Dieu »[6] à tout risque : jusqu'à celui de tout perdre, y compris soi-même. Face à cette lecture centrée sur le rapport de foi entre Abraham et son « Dieu », une autre qu'on dira « éthique » se centre sur le couteau et sur la victime : que sont ce « Dieu » pervers qui, pour vérifier la soumission de son fidèle, demande le sang d'un enfant innocent, ce fanatique prêt à tuer par obéissance religieuse, ce culte qui égorge et met au bûcher ?

**6.** L'interlocuteur d'Abraham est désigné par deux noms différents : on y reviendra.

12 Ce conflit du religieux et de l'éthique n'est pas une vue de l'esprit, et doit être rencontré sans échappatoire par tout qui se réfère à cette scène : les deux regards qui s'y heurtent méritent d'être pris au sérieux. D'un côté, la voie choisie pour assumer la condition humaine est celle qu'un Jean-Marc Ferry caractérise par la *résolution* d'une *confiance*[7] fondamentale envers un originaire de bonté ; radicalisant cette résolution, bien des itinéraires spirituels se frayent par une forme d'*abandon à tout risque* de ce à quoi on tient, ou par quoi on est tenu. Abraham est ainsi le père des « fidèles » parce que son histoire a commencé en abandonnant, à l'appel de « Dieu », la sécurité du pays de ses pères pour le risque d'une errance ; l'abandon qu'il consent de sa descendance n'est alors que la radicalisation de cette

**7.** Ferry (J.-M.), *La religion réflexive,* Paris, Cerf, 2008, p. 93 et s. ; du même auteur, *La Raison e* (...)

confiance exemplaire. Mais la même figure peut apparaître comme celle de « l'âpre goût de l'absolu » qui a couvert et nourrit toujours, au nom du dévouement et de l'obéissance sans réserve à « Dieu », d'innombrables indifférences au broyage des vies, et même l'ivresse du sang offert au sacré. Pour se convaincre qu'il ne s'agit pas ici de fantasmes, renvoyant tout au plus à d'autres temps ou d'autres mondes, on évoquera non seulement les égorgeurs de Daesh, mais aussi certains pénitenciers chrétiens pour filles-mères, ou les mariages forcés et l'immolation des veuves comme sacrifices offerts à la lignée, en Chine ou en Inde.

13 Pour amorcer le passage vers le moment central de notre méditation à partir de ce premier conflit des interprétations, nous prêterons attention à un élément facilement négligé par la première lecture. Il est figuré, dans la fresque, par la main qui retient celle qui tient le couteau. Elle est celle de l'ange qui signifie, au nom de « Dieu », l'interdiction faite à Abraham de procéder au sacrifice de l'enfant. Il apparaît alors que les innombrables lectures qui résument la scène en parlant du « sacrifice d'Isaac », que ce soit pour l'admirer ou pour s'en scandaliser, faussent le récit, en oblitérant sa péripétie centrale : l'arrêt et l'interdiction du sacrifice humain. On dirait que la violence projetée au début fascine tant l'obscur goût de mort en nous qu'elle en éclipse son refus. Ainsi, l'interprétation qui voit ici le paradigme du conflit entre morale élémentaire et violence religieuse s'aveugle sur ce que le récit met au premier plan : l'interdit du meurtre, interdit religieux, proclamé au nom de « Dieu ».

14 L'alternative entre soumission religieuse et responsabilité morale se dissipe-t-elle ainsi ? Elle perd de son tranchant, mais garde ses justifications. Car le récit commence bel et bien par l'injonction faite à Abraham d'« offrir son fils en offrande » ; et le même ange qui interdit le meurtre porte au crédit d'Abraham d'avoir consenti « pour Dieu » à cette injonction. Même s'il peut finalement sembler que « Dieu » n'a jamais vraiment voulu la mort d'Isaac, il a choisi, comme « épreuve » de la fidélité d'Abraham, une exigence ignoble, et le récompense pour l'avoir acceptée. Est-ce vraiment cette obéissance aveugle et criminelle que célèbrent les mémoires croyantes qui se donnent Abraham comme ancêtre et modèle ? Le conflit entre éthique et religion se déplace : il se joue à l'intérieur du champ religieux, entre le sacré et le saint : entre un religieux païen, sacrificiel, et un religieux essentiellement éthique.

## 3. Les fantasmes d'Abraham

15 On imagine bien que, devant ces tensions qu'on ne peut éliminer – exigence, mais interdiction du sacrifice ; sainteté, mais violence d'Abraham –, les lecteurs ont scruté le texte, l'ont médité et mis en perspective de multiples façons. De ces presque trois millénaires de commentaires et d'exégèses, je n'évoquerai brièvement que deux exemples récents.

16 En 2003, la professeure Anne-Marie Dillens avait proposé, comme thème d'un des *séminaires plurireligieux* qu'elle animait avec talent : « *les religions face à leurs fondamentalismes et intégrismes* ». Pour le Rabbin David Meyer, il s'agissait donc, pour chaque famille spirituelle, de cerner ce qui, dans sa propre tradition, sert d'ancrage à la dynamique intégriste ; et aussi ce qui peut servir d'appui pour en combattre la perpétuelle renaissance. Pour le judaïsme, il repérait cet ancrage dans une inclination à pratiquer « ce que dit le texte sans se détacher de celui-ci »[8] ; et il en prenait pour exemple, précisément, le drame d'Abraham et d'Isaac. D. Meyer relevait que, dans l'écriture biblique, le mot-racine (*ola*) qui, tardivement, en vint à être employé pour signifier « sacrifice », a originairement un sens beaucoup moins déterminé – ce que Chouraqui respecte en le traduisant par « montée » (et que j'ai ici quelques fois démarqué en « offrande » : on aurait pu dire aussi « consécration »). Dès lors, note Meyer, dans son rapport à la parole divine, Abraham s'engouffre dans une double immédiateté. D'abord, il interprète d'emblée cette parole dans son sens le plus extrême : la *montée,* l'offrande, la consécration, ne peuvent être pour lui qu'un *holocauste* meurtrier. Ensuite, et corrélativement, il se jette dans le passage à l'acte immédiat « sans même se poser la question de savoir si cet acte est conforme à sa propre morale et à son propre entendement »[9]. La violence réside donc bien moins sûrement dans la parole divine que dans l'interprétation et la pratique d'Abraham, qui la projette sur « Dieu ».

**8.** Meyer (D.), « Les religions face à leurs intégrismes et fondamentalismes : une perspective du juda (...)

**9.** *Ibidem,* p. 124.

17 Mais il y a plus, et qui nous concerne directement : on dirait que la violence de la scène fascine spectateurs et lecteurs au point qu'ils l'amplifient, incapables dès lors de recevoir ce texte autrement que comme injonction à la violence, tout comme Abraham ne peut rien entendre d'autre dans la parole divine. De même que pour Abraham l'exigence de Dieu ne pouvait être que rigoureuse jusqu'à l'extrême, pour la plupart des lecteurs le texte saint ne pourrait être que lui-même violent, code autoritaire de dogmes et d'ordonnances : c'est ce que fantasment aussi bien croyants qu'incroyants, pareillement habités par les fantasmes du Dieu-Maître, des vérités catégoriques et des commandements sans répliques. En contraste, et nourri quant à lui par une tradition de libres controverses interprétatives et d'engagement responsable, David Meyer entend le récit d'une autre oreille : « La perte de cette distance entre texte et interprétation fait malheureusement d'Abraham le tout premier intégriste et fondamentaliste de l'histoire. Si ce texte reste cependant présent dans les enseignements du judaïsme, ce n'est pas pour nous montrer un Abraham dans lequel nous devons trouver un exemple à suivre, mais bien au contraire pour nous montrer un Abraham qui, bien qu'étant le premier homme de foi, peut se tromper complètement sur la façon de conduire sa vie, de réfléchir aux commandements de Dieu, la façon de les comprendre et la façon de passer à l'acte. L'histoire d'Abraham est pour moi une mise en garde contre l'intégrisme, et non pas un exemple à suivre »[10]. L'« épreuve » à laquelle « Dieu » soumet Abraham ne viserait donc pas à vérifier sa soumission, mais à l'inverse à révéler au « Père des croyants » ce que sa foi comporte

**10.** *Ibidem,* p. 124-125.

**11.** Ce sont, dans l'ordre, les deux questions que Jésus adresse au scribe qui l'interroge sur « le plu (...)

de risque de fanatisme, et son image de « Dieu » de projections d'un goût obscur pour la violence. Lecture surprenante, mais qui restitue simplement notre récit à son environnement littéraire : l'ensemble biblique est un foisonnement de genres littéraires, de styles de pensée multiples, d'interrogations, de tentatives, de contradictions – au total, une provocation toujours renouvelée adressée au lecteur : non pas seulement : *qu'est-il écrit ?* mais tout autant, et même surtout : *comment lis-tu* ? [11].

18 Il est significatif de trouver, chez un penseur musulman contemporain, une lecture assez proche de celle que propose le Rabbin Meyer. Tarek Obrou, imam à Bordeaux, a récemment suscité une polémique qui portait précisément sur le sens du drame qui nous occupe. On comprend que le sujet soit particulièrement sensible en milieu musulman, puisque la principale fête religieuse (en dehors de celles qui scandent le pélérinage à la Mecque) y est celle de l'Aïd al Ahda, la fête du sacrifice, qui commémore notre épisode. Mais le texte coranique, assez bref, comporte quelques différences intéressantes avec son antécédent biblique :

> *« Il [Abraham, GS] dit :*
> *Oui, je vais aller vers mon Seigneur, Il me guidera.*
> *Mon Seigneur ! Accorde-moi un fils qui soit juste !*
> *Nous [Dieu, GS] lui avons alors annoncé une bonne nouvelle :*
> *La naissance d'un garçon, doux de caractère.*
> *Lorsque celui-ci fut en âge d'accompagner son père,*
> *Celui-ci dit : O mon fils,*
> *Je me suis vu moi-même en songe,*
> *Et je t'immolais : qu'en penses-tu ?*
> *Il dit : ô mon père ! Fais ce qui t'est ordonné :*
> *Tu me trouveras patient, si Dieu le veut.*
>
> *Après que tous deux se furent soumis,*
> *Et qu'Abraham eut jeté son fils, le front à terre,*
> *Nous lui criâmes : ô Abraham !*
> *Tu as cru en cette vision et tu l'as réalisée ;*
> *C'est ainsi que nous récompensons ceux qui font le bien :*
> *Voilà l'épreuve concluante.*
> *Nous avons racheté son fils par un sacrifice solennel.*
> *Nous avons perpétué son souvenir dans la postérité :*
> *Paix sur Abraham ! »* [12]

**12.** Masson (D.) (trad.), *Le Coran,* Paris, Gallimard, 1967, p. 553, sourate 37, v. 99-109.

19 La lecture d'Obrou prend appui sur le mode par lequel Abraham expérimente ici l'appel au sacrifice : un songe prémonitoire. Dans la tradition musulmane, les songes des prophètes sont une forme normale de révélation, et celui-ci aurait donc valeur prescriptive. Mais Abraham soumet cette vision à son fils – ce qui impliquerait qu'il ne la tient pas d'office pour une authentique révélation. Pour notre prédicateur, « Dieu » ne peut imposer d'épreuves excessives, ni d'ordres absurdes comme celui de cette immolation : le songe n'a révélé à Abraham que son propre désir obscur. Et la suite du récit n'infirme pas cette interprétation : car l'intervention divine commence tout simplement par constater qu'Abraham a cru en sa vision, et l'a mise en pratique ; puis elle annonce que Dieu lui-même « rachète » le fils (à son père meurtrier ?) par le sacrifice d'un bélier. (Curieusement, ce dernier n'est pas explicitement mentionné dans le texte : pourtant, c'est bien le sacrifice du bélier, et non du fils, que commémore la fête de l'Aïd par le sacrifice d'un agneau). Par ailleurs, le fils acquiesce ici librement à la perspective de sa propre immolation : Abraham n'a eu qu'une vision suggestive, mais son fils lui-même en fait une injonction : « fais ce qui t'est ordonné ». Il y a donc au total de cette lecture par Obrou une déconstruction de la version violente de la scène : ce n'est pas de Dieu, mais d'un songe, que vient l'idée de la mort du fils ; celui-ci ne subit pas de force cette perspective, mais se l'approprie dans une liberté consentante ; et Dieu lui-même s'oppose à la mise à mort et substitue au fils un bélier.

20 Mais cette exégèse a suscité de nombreuses réactions, tant elle va à l'encontre de l'interprétation dominante. Au-delà de débats savants sur le statut des songes des prophètes dans la tradition musulmane, le véritable enjeu de la polémique porte clairement sur la légitimité d'une double prise de distance à laquelle invite Tarek Obrou : distance de l'esprit, par rapport à ce qui se prétend révélation ; distance de l'obéissance, par rapport à une prescription absurde ou scandaleuse. C'est précisément dans l'absence de cette double distance que le Rabbin Meyer percevait le point d'ancrage de l'intégrisme dans la lecture croyante.

## 4. L'esprit du droit

21 Qu'apporte cette première exploration pour nos hypothèses de lecture, aimantées par l'idée du droit ? Bien que le mot ne soit jusqu'ici pas apparu, le droit joue un rôle central, à la fois dans le récit et dans le mouvement de son interprétation. Dans le récit, on peut considérer que le droit apparaît sous sa forme élémentaire, comme interdit : « *Ne lance pas ta main vers l'adolescent, ne lui fais rien !* ». Nous parlerons ici de droit, parce qu'il s'agit ici d'instituer une *limite* au pouvoir brut de l'humain sur l'humain, du père sur le fils. Et le droit apparaît aussi dans le mouvement de l'interprétation : le rapport théorique et pratique à la révélation et au commandement divin ne peuvent être pure obéissance, soumission passive : il doit faire intervenir ce qu'un Ricœur désigne très profondément comme l'*immémorial* du sens de la justice : aussi bien dans la lecture que dans l'action, ce dernier dresse sa consistance propre, irréductible, face à des prétentions exorbitantes. Nous dirons donc que c'est *l'esprit du droit* qui apparaît ici : dans son contenu, comme interdit du meurtre ; dans sa forme, comme position de limites à l'arbitraire d'un pouvoir. Cela fait du droit, ainsi entendu, une catégorie de sens irréductible à aucune autre, et une dimension d'expérience originale.

22 Nous sommes partis d'un choc frontal entre religion et éthique ; nous arrivons à une conscience de la consistance irréductible de l'esprit du droit et à un religieux devenu de son côté problématique : sa vérité est-elle dans l'appel à l'obéissance jusqu'au meurtre, ou dans l'interdit du meurtre ? En tous cas, le droit a pris sa place précisément entre ces deux figures du religieux : celle qui voisine avec la violence, celle qui intègre la justice.

## 5. D'un « Dieu » à un autre

23 Notre deuxième exploration approfondira ce caractère problématique et multiple du religieux, pour mieux saisir les enjeux de l'esprit du droit. Pour introduire ces analyses, on soulignera un détail du texte qui disparaît presque toujours dans les traductions : c'est que « Dieu » y est désigné sous deux dénominations différentes. Au début du récit, c'est *l'Elohims* qui interpelle Abraham, qui par la suite se réfère à lui sous ce nom ; mais c'est l'ange de *Yahweh-Adonaï* qui interdit le sacrifice, et qui bénit Abraham par une promesse [13]. Il serait imprudent d'attribuer de façon catégorique à ce changement de lexique une signification voulue par les rédacteurs : avec une prudente liberté, nous prendrons quand même appui sur cette disparité des noms divins pour introduire deux idées qui nous accompagneront dans cette nouvelle étape. D'abord, ce que nous appelons « le religieux » ou « le divin » n'est que la désignation d'un ensemble profondément hétérogène. Les mêmes mots – *religion, Dieu, dieux, sacré, croyance,* etc – renvoient à des réalités (culturelles) de forme et de sens radicalement multiples. Ensuite, les rédacteurs de notre récit étaient certainement conscients de cette disparité : toute l'Écriture biblique est traversée par le débat sur « le vrai dieu », et par la lutte entre la foi authentique et les idolâtries. En attribuant l'appel initial au sacrifice à *Elohims* – un nom à peu près commun, pouvant servir pour toutes les divinités de la région ; puis par contre à *Yahweh* – le nom propre du Dieu d'Israël –, l'interdit du meurtre et la promesse finale, le texte nous suggère en tous cas qu'un « Dieu » n'est pas l'autre. Ainsi s'ouvre le second moment de notre méditation, qui sera mené sous le signe des disparités fondamentales du religieux qui se reflètent aussi bien dans notre texte que dans ses interprétations.

**13.** *Elohim* est un pluriel intensif, que Chouraqui signale en y ajoutant un « s » ; il se forme sur la (...)

## 6. Polarités du religieux

24 Il nous faut ici la patience d'un détour, pour mettre en place un cadre qui permette de s'orienter dans cette profusion du religieux. Nous le tiendrons pour un champ à la fois de proximité et d'hétérogénéité entre de multiples modes de culture du rapport à l'*originaire* : non pas le début (l'*origine*), mais ce dont ultimement l'expérience se reçoit et se nourrit. Cela ne constitue pas une « essence générale » de la religion, mais plutôt une dimension de sens, qui justifie qu'on fasse des liens entre telle réalité qu'on dira religieuse et telle autre, et ainsi de proche en proche, parcourant moins un continent qu'un archipel. Il m'apparaît alors qu'on peut jeter les bases d'une typologie des diversités qu'on y rencontre en mettant en évidence, non pas de suite différentes familles de « religions », mais quelques grandes polarités de sens, qui sont présentes à des degrés divers et selon des combinaisons variables dans les multiples dispositifs qu'on peut appeler « religieux » ; c'est à chaque fois un mode particulier d'articulation de ces polarités, et une prévalence de l'une ou l'autre d'entre elles, qui caractérise un dispositif religieux particulier et permet de le situer par rapport à d'autres.

25 On retiendra ici quatre de telles polarités, qu'on situera les unes par rapport aux autres comme des points cardinaux se répartissant sur deux axes croisés. Un premier axe (vertical si l'on veut), qu'on pourrait dire celui du monde, met en vis-à-vis la profondeur du sacré cosmique, d'un côté et de l'autre la hauteur du *Tout autre* « mystique » ; le second axe (alors horizontal), celui du temps, met en tension le passé primordial d'un côté, et de l'autre l'avenir ultime d'un salut (« eschatologique ») : chacun de ces quatre pôles peut être considéré comme une modalité de l'originaire. Nous commencerons par schématiser à gros traits les logiques qui se développent ainsi, en suivant un ordre qui recoupe en partie la classique séquence historique animisme/polythéisme/monothéisme : nous tâcherons ensuite de relever la marque que ces différentes logiques impriment dans le récit du sacrifice demandé et interdit à Abraham et dans ses interprétations.

### A. Le sacré cosmique

26 Aussi loin qu'on puisse remonter, on trouve des façons pour les humains de signifier symboliquement leur inscription dans un monde que parcourt et anime une « vie » originaire. Cette vie comporte un double aspect, de pure énergie indifférenciée d'une part, d'autre part de dynamique d'ordonnancement qui détermine et articule les êtres [14]. Le religieux est ici le rapport que les humains cultivent symboliquement avec ce fonds du monde vécu auquel ils appartiennent. Un fonds ambivalent : fécondité qui engendre et habite tout être (c'est ce qu'on appelle souvent l'animisme), et puissance capable d'une sauvagerie qui les engloutit. Ce fonds ambivalent, cette vie originaire, sont à la fois ce qui anime notre monde, et ce qui en constitue la face invisible, inaccessible – sauf à des conditions exceptionnelles (comme la transe chamanique ou carnavalesque) ; nous réserverons le terme de « sacré » pour la « vie originaire » qui est au centre de cette configuration très ancienne du religieux, qu'on dira donc « sacral ».

**14.** C'est le couple du dyonisiaque (énergie) et de l'apollinien (forme et ordre) dans *La naissance de* (...)

### B. Le passé primordial

27 Parler d'une vie originaire qui engendre les êtres, c'est suggérer la continuité de la catégorie de fonds sacral avec une autre polarité du religieux, ou la place de l'originaire est occupée par le passé primordial, l'origine radicale. Les cultures dites *traditionnelles* comprennent ainsi leur monde vécu (naturel et social) à l'aide de mythes qui en racontent la mise en ordre première. De même que le fonds cosmique soutenait l'existence tout en échappant à ses prises, c'est ici ce passé primordial qui la rend possible et la détermine (car l'ordre premier continue à faire loi), à partir d'une distance irrémédiable. Les mythes qui racontent ce passé primordial et disent ainsi les articulations du monde vécu ont précédé ce qu'on appellera, en un sens plus restreint, les *mythologies* : ces dernières tissent le fil des *généalogies* qui relient l'actuel à l'origine. Avec les mythologies apparaissent, au néolithique, les figures des êtres « supérieurs » qui vont peupler la dimension de l'origine, séparée de notre monde : ancêtres dont on a reçu champs et troupeaux, et à qui on rend un culte ; « dieux » qui souvent sont à la fois symbolisation d'une des « puissances » du monde vécu (la beauté, la fécondité, la guerre…), et surtout ancêtres suprêmes dans les généalogies qui rattachent les groupes, et avant tout le *pouvoir* – les rois – à l'origine qui les institue et les légitime. En passant ainsi de l'inscription dans le monde à la reconnaissance d'héritages et de supériorités, le religieux passe d'une logique d'échange à une logique de dette, entre gratitude et obligation. On comprend ainsi l'apparition généralisée du sacrifice : pour nourrir le lien avec les êtres supérieurs, ancêtres et dieux dont on se reçoit, il faut construire un intermédiaire ; et pour garantir les dons reçus d'en haut, offrir un contre-don : ce que nous appelons « sacrifice » répond à cette double fonction. La notion fait l'objet de nombreux débats : en son sens large, c'est un rite d'entrée en communication (avec le divin, les ancêtres) par l'intermédiaire d'une réalité (« offrande ») retirée à l'usage ordinaire (« consacrée ») ; on l'entendra ici comme offrande rituelle, accompagnée d'un abandon ou d'une destruction ; cette dernière en est venue tardivement à rétrécir et à monopoliser le sens du mot et de la chose.

## C. L'horizon « eschatologique »

28 En suivant toujours un fil historique, se présente une troisième polarité, symétrique de l'origine : l'horizon d'un avenir ultime, à la fois d'accomplissement et de métamorphose (« eschatologique »), constitutif des mouvements qu'on a souvent appelés « religions de salut ». Ils prennent forme de l'extrême-orient à la méditerranée, avec une simultanéité étonnante, dans la première moitié du premier millénaire avant notre ère (qu'on appelle pour cette raison « le tournant axial »). Les plus typiques sont le bouddhisme et l'évolution (prophétique) du judaïsme, dont hériteront le christianisme, puis l'Islam ; mais cette révolution marque aussi la Chine avec le taoïsme et le confucianisme, l'Inde avec les Upanishads, l'Iran avec Zoroastre et la Grèce avec la philosophie. On retiendra ici cinq aspects de cette formidable révolution.

1. Une logique de quête tendue vers la « vraie vie (qui) est absente » : l'originaire est moins un donné qu'un advenir (celui de la sagesse pour la philosophie, de l'éveil pour le Tao ou le bouddhisme, du « règne de Dieu » dans le monde biblique).
2. Un engagement « éthique » : chacune de ces « voies » appelle à une forme de conversion et à un engagement pratique.
3. Alors que mythes et mythologies assurent l'identité particulière des êtres et des groupes, les mouvements de salut s'adressent, de façon plus ou moins résolue, à tous et n'importe qui : ici s'ouvre l'horizon de l'universel.
4. Alors que le religieux mythique et mythologique parcourt les signes qui imprègnent le monde, les mouvements de l'époque axiale se déploient dans l'élément de la parole, consignée en Ecritures : parole qui en articulant le sens l'arrache aux brumes des oracles énigmatiques, et qui interpelle la responsabilité personnelle.
5. Au lieu donc de l'allant-de-soi qui caractérise les « religions de la coutume », le religieux « de salut » suppose une forme d'engagement, tendu vers l'accueil d'un advenir : engagement que signifient très mal le mot de « croyance », un peu mieux celui de « foi ».

## D. Le Tout-Autre mystique

29 Dans plusieurs des mouvements que l'on vient de croiser, les êtres divins hérités des mythologies ne jouent pas de rôle central, voire sont absents : c'est le cas par exemple pour le bouddhisme originel ou le Tao. Parlera-t-on alors de sagesse, et non pas de religion ? On doit pourtant reconnaître dans ces « spiritualités » la culture d'un rapport à un horizon « transcendant », où se retranche ce qui ne peut être objet direct d'expérience, et surtout pas de maîtrise ; qui en ce sens est fondamentalement *autre,* et pressenti en même temps comme source ou ressource essentielle [15]. Cela apparaît aussi dans le monothéisme biblique, qui se construit en opposition de plus en plus radicale à ce qu'il dénonce comme culte des idoles : bien davantage qu'unique au sens numérique, le « Dieu » biblique est *irréductible* à aucune réalité mondaine (et donc infigurable). Cette « transcendance » à laquelle s'ordonne ainsi le religieux, c'est l'ouverture de l'expérience à une dimension de différence radicale par rapport au mondain. Elle témoigne ainsi d'une quatrième polarité fondamentale de l'espace religieux ; celle du Tout Autre – sans pour autant viser par là une entité déterminée, mais bien une dimension de sens, qu'on pourrait, à la suite de Wittgenstein, appeler « le mystique » [16]. Il s'agit au fond d'une dimension transversale par rapport aux autres que nous avons citées ; c'est cette catégorie qui fait passer, dans l'expérience, la différence entre « le visible et l'invisible », le mondain et le non mondain ; et c'est finalement sa présence, au moins inchoative, dans une réalité culturelle, qui fait de cette dernière une réalité *religieuse* : car elle porte la référence

**15.** Le cas du mouvement philosophique est évidemment complexe à cet égard : on peut penser aux deux ho (…)

**16.** Wittgenstein (L.), *Tractatus logico-philosophicus,* proposition 6.52 : « Il y a de l'inexprimable. (…)

des significations religieuses sur le plan de ce qui ne se donne pas comme *objet* d'expérience, élément du monde, mais se fait pressentir à la limite de l'expérience et du monde. Dans ce sens, c'est cette dimension du Tout Autre qui se déploie ou se symbolise dans la distance et la différence qui séparent l'expérience quotidienne, « profane », aussi bien de la vie cosmique originaire que du passé primordial des origines et du monde des dieux, et de l'horizon eschatologique. Mais c'est aussi directement dans la référence à du Tout-Autre que cherche à se dire ce rapport de l'expérience à ce qui est à fois autre et pourtant horizon, source ou ressource essentielle.

## 7. L'herméneutique des figures religieuses

30 Nous ferons appel à ce cadre pour mettre en lumière certaines logiques qui sont à l'œuvre à la fois dans la composition du drame biblique et dans ses interprétations. Et pour en articuler les polarités, nous démarquerons librement un schéma élaboré par Paul Ricœur dans son herméneutique des symboles[17], où il distingue trois modes de lecture des figures symboliques. D'abord, une lecture *archéologique,* qui y perçoit l'expression des logiques les plus archaïques, en un sens à la fois historique et psychique ; ensuite, une lecture *eschatologique,* qui perçoit ces mêmes figures comme travaillées par des dynamiques qu'on dira spirituelles ; entre les deux, une lecture *téléologique* sera attentive au rôle de l'*institution* – ici celle du droit. On appliquera ce schème qui ordonne l'archaïque, l'institution et le spirituel, aux rapports entre les différentes polarités de sens du religieux que nous avons distinguées : sur l'axe du monde, la présence du fonds sacral sera relevée par une lecture de type archéologique, celle du Tout-Autre mystique par une lecture de type « eschatologique » ; de même, sur l'axe du temps, la référence à l'origine sera dite archéologique, et celle de l'horizon de salut relèvera d'une eschatologie. Notre hypothèse est que, sur chacun de ces deux axes, un moment médian assure la différence entre les deux extrêmes et permet le mouvement de l'un à l'autre ; et que ce moment médian est à chaque fois celui du droit, entendu comme institution de la limite, de la mesure, de la justice.

**17.** À vrai dire, il s'agit presque presque autant d'un détournement que d'une application du schéma ri (...)

## 8. Du Sacré à l'Absolu

31 Commençons donc par l'axe qui va du sacré cosmique au tout-autre mystique : d'un côté le plus naturel en sa vie originaire, le plus mondain du monde, pourrait-on dire ; de l'autre, le radicalement non-mondain, l'infini ce qui toujours à nouveau excède l'expérience finie. Côté sacral, l'immédiateté pure de la vie originaire ; côté mystique, la paradoxale présence de ce qui manque et s'absente toujours à nouveau. Pourtant, chacun de ces plans de signification peut faire résonner la figure du sacrifice. Du côté du sacré cosmique, la vie originaire est à la fois pure énergie et constant engendrement des êtres qu'elle anime. Mais l'énergie est l'informe d'un chaos plus originaire que les formes, le sans-mesure d'une puissance irrésistible, qui fait régner dans le monde un jeu constant

**18.** Patocka (J.), *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire,* Lagrasse, Éditions Verdier, 1981 (...)

**19.** L'idéologie nazie, en particulier comme néo-paganisme, est ici très symptomatique : culte des puis (...)

de construction et de destruction. Le monde ne garde un ordre relatif que dans la mesure où ce magma de la vie originaire reste enfoui dans sa profondeur ; mais par moments et par endroits, il fait éruption, envahit et dévore ce qui avait émergé d'elle : les êtres limités, individués, à la consistance dérisoire par rapport à l'illimitation de la vie cosmique. Ce sacré ne fait donc irruption dans le monde qu'en abolissant les personnalités, avec leur conscience et leur volonté propre : par exemple dans la transe chamanique, ou dans la folie carnavalesque. Jan Patocka, dans le saisissant dernier chapitre de son dernier livre [18], lisait la folie meurtrière des guerres du XXe siècle, et même l'illimitation de la civilisation techno-industrielle, comme un gigantesque culte orgiaque dédié à « la force » : un culte qui a la forme d'un immense sacrifice, où les individus sont engloutis comme combustible d'une déflagration où la force se célèbre elle-même [19] ; ainsi, les nations européennes ont en 1914-18 sacrifié leurs fils en masse dans une pure orgie de *puissance* militaro-industrielle inédite dans l'histoire ; ainsi encore, en ce début du XXIe siècle, la génération installée se prépare à sacrifier celle à venir à une croissance industrielle et consommatoire sacralisée qui consume l'environnement. Voici donc, en deçà de toute « croyance », la signification qu'on dira sacrale ou archaïque du sacrifice humain : la dévoration de l'être personnel par l'illimitation d'une puissance souterraine dont il devient l'aliment.

32 Mais, à l'opposé sur cet axe du monde, le pôle « mystique » peut se présenter comme ouverture à ce qui est le contraire de la « force » cosmique : à ce qu'on dirait alors purement « spirituel ». Quoi de commun, alors, entre la sauvagerie du sacré et la passion de l'Infini, le dépassement constant de toute figure, de tout concept, de tout rite, qui font l'expérience mystique du Tout-Autre ? Peut-être plus qu'il n'y paraît. Car justement, face à la transcendance aussi, toute mesure, toute identité déterminée, peuvent devenir inconsistantes ; et le moi mystique ne s'accomplirait dans l'Absolu qu'en se perdant sans retour dans une plénitude qui est aussi un néant. Ce néant fascinant, cet absolu où l'on se noie, apparaît alors comme le symétrique du magma dévorant du sacré originaire ; ils auraient en commun de frapper de dérisoire le monde ordinaire, la mesure des actes et des relations, la consistance propre des êtres [20].

**20.** Georges Bataille réunit ainsi le sacré archaïque et le mystique dans ce qu'il appelle « la part ma (...)

33 Il est significatif que ce soit précisément en interprétant notre scène sacrificielle qu'un philosophe, Kierkegaard, dans *Crainte et tremblement,* ait exprimé de la façon la plus radicale cette démesure du sens mystique. Ce texte à tiroirs pose au lecteur de nombreuses difficultés : Kierkegaard y noue entre son propre itinéraire de vie et la scène biblique un cercle herméneutique déconcertant : confronté à l'alternative entre la poursuite de ses fiançailles ou la rupture pour entamer un chemin de « foi » solitaire, il se projette dans celle affrontée par Abraham : sauver son fils et sa postérité, ou y renoncer pour prendre le risque de l'abandon à Dieu. Nous ne retiendrons que quelques éléments simples de ce chef d'œuvre du penseur danois. Son intention est de creuser l'abîme entre les différents « stades » de l'existence : esthétique, éthique, religieux. Alors qu'un Hegel aurait dépassé leurs oppositions dans une unité dialectique, Kierkegaard les heurte l'un contre l'autre, dans une anti-logique du paradoxe : la spécificité du religieux ne peut se manifester pour lui que par un contraste abrupt avec le monde de sens « éthique », celui de la vie installée, normale, normée ; de l'un à l'autre, il n'y ni passage, ni conciliation, mais rupture et contradiction. La confrontation d'Abraham au sacrifice de son fils (tout comme la confrontation inverse de Marie à une grossesse sans père humain [21]) met ainsi en conflit la vie « éthique » raisonnable, familiale, et le risque de la foi : c'est pourquoi Kierkegaard y voit la figure pure de l'incommensurabilité entre la foi et la vie mondaine. Cette dernière est placée sous le signe du « général », dans lequel tout s'intègre à sa place et tout être se subordonne à sa fonction. Il faut donc « sauter » sur un autre plan, et par-dessus l'abîme, pour accéder à une tout autre dimension : celle où trouve à s'affirmer l'être irréductible qu'est « l'individu », en s'engageant à l'aveugle et à tout risque (le saut est « absurde ») « dans un rapport absolu avec l'absolu » [22]. L'enjeu de ce rapport est donc double : l'absoluité de l'individu qui s'y affirme comme « incommensurable » à tout autre et à tout rôle en se dégageant de la généralité ; et l'absoluité divine, qui manifeste ici, par une invitation absurde et scandaleuse, sa transcendance par rapport au « Dieu » qui n'est que la consécration de l'ordre raisonnable du monde.

**21.** Kierkegaard (S.), *Crainte et tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio,* Paris, Aub (...)

**22.** *Ibidem,* p. 97

34 On ne peut interpréter Kierkegaard sans faire la part de l'emphase et de l'hyperbole de son écriture. Il pense en durcissant les paradoxes, dans une intention explicitement provocatrice : attaquer le rationalisme hégélien, qui intègre toute particularité dans une totalité ordonnée ; arracher à son ronronnement le christianisme socio-familial, molle consécration d'un ordre social ; proclamer l'inouï du Dieu qui transcende la raison mondaine. En gardant tout cela à l'esprit, en quoi la provocation kierkegaardienne peut-elle contribuer à notre intelligence du drame d'Abraham et d'Isaac ? Sans doute en mettant en évidence la rupture qu'il signifie à l'égard d'un espace d'expérience et de sens trop raisonnables, trop installés, trop normés. En acceptant avec « crainte et tremblement », de renoncer absurdement à son fils, comme il a renoncé à la terre de ses pères, Abraham passe du mondain au spirituel, du rôle à la destinée, et devient « chevalier de la foi », c'est-à-dire s'ouvre un horizon infini. On peut alors mieux comprendre la place qu'il tient dans la symbolique religieuse juive, chrétienne et musulmane : il n'est (peut-être) pas tant la figure de celui qui se soumet à l'arbitraire divin que de celui qui fait foi au don et au risque d'une mise en route sans limite assignable.

35 Il reste que, comme le texte biblique lui-même, la lecture kierkegaardienne s'expose au soupçon : car c'est bien en acceptant l'éventualité d'un meurtre qu'Abraham a franchi ce seuil. Ici revient la possibilité d'un rabattement de l'infini mystique sur l'informe sacral, de l'appel de la transcendance sur la sauvagerie des puissances originaires. Peut-on échapper à cette confusion ? Une piste est ouverte par l'axe dominant de

**23.** *Ibidem,* p. 111.

l'interprétation kierkegaardienne : bien moins la transcendance divine que le « miracle » de ce qu'il appelle « l'individu », qu'une foi déraisonnable fait accéder à sa propre infinitude. À la différence des mystiques qui se noient dans l'océan divin, le « chevalier de la foi » trouve sa propre consistance dans son « rapport absolu à l'absolu ». Abraham ne s'anéantit pas pour son Dieu – ni d'ailleurs ne renie-t-il pour lui le lien noué avec son fils : « il ne suit pas de là que le moral doive être aboli, mais il reçoit une tout autre expression, celle du paradoxe, de sorte que, par exemple, l'amour envers Dieu peut amener le chevalier de la foi à donner à son amour envers le prochain l'expression contraire de ce qui, au point de vue moral, est le devoir »[23]. Ainsi, les personnes ne s'effacent pas ici devant l'absolu : elles y prennent même une dimension infinie.

36 N'est-ce pas cette irréductibilité des personnes qui différencie l'absoluité mystique de la violence sacrale ? Nous avons déjà noté que, dans notre récit, l'interdit du sacrifice introduit un principe de limitation, de mesure, et par là de justice. On peut ici avancer que l'esprit du droit institue l'ordre des *personnes,* irréductibles aux choses, fonctions, rôles. Entendu ainsi, le droit est ce qui introduit dans le sens religieux le respect des personnes dans ce qu'elles ont d'irréductible, même face aux puissances sacrales et même face à la fascination par l'absolu. Et cet esprit du droit apparaît peut-être ainsi comme ce qui permet à la conscience archaïque du sacré de se transformer en un sens de l'infini qui fait des existences personnelles des destinées qu'on peut dire « absolues »[24]. En ce sens le droit ne se limite pas à l'organisation d'un monde social : il y fait résonner ce qui le transcende, et que nous appelons aujourd'hui la dignité humaine. Il apparaît donc comme tendu entre, d'une part, une fonction de pouvoir et d'ordonnancement, qui le relie aux deux faces du sacré – énergie et déploiement ; et d'autre part, l'instauration de l'irréductibilité des personnes, qui le relie à la reconnaissance d'une dimension d'absolu où les destinées humaines ont leur consistance spirituelle.

**24.** Il faut noter ici la proximité et la différence entre la perspective de Kiekegaard et celle de Lév (...)

## 9. Père et fils : du meurtre à l'aban-don

37 La troisième étape de notre parcours nous fera passer, dans la constellation du religieux, de l'axe du monde à celui du temps, tendu entre origine et horizon, selon le schéma qui met vis-à-vis un pôle archéologique – ici, le sacrifice humain, et un pôle eschatologique : la vie donnée ; entre les deux, à nouveau, nous proposerons de situer le droit.

38 Les rites sacrificiels apparaissent au néolithique : les nouvelles techniques d'agriculture et d'élevage exercent alors une sorte de violence technique inédite sur le monde naturel, et entraînent aussi une dette envers les ancêtres dont on hérite champs et troupeaux : les deux appellent une compensation ou un contredon. En même temps apparaît une nouvelle forme de pouvoir, voisinant avec la violence, et incarnée par ceux qu'on appellera par commodité les rois. Enfin s'affirme l'importance de la généalogie : celle qui légitime les rois en les reliant à leurs ancêtres divins, celle qui définit la lignée et règle l'héritage. C'est sans doute au carrefour de ces éléments – la dette, le pouvoir, la lignée – qu'il faut situer les sacrifices humains, réels ou fantasmés, dont on retrouve les traces dans de très nombreuses cultures[25]. Parmi eux, les sacrifices d'enfants, en particulier des premiers-nés, semblent particulièrement nombreux ; au Moyen-Orient entre autres, il n'est pas rare de découvrir des squelettes d'enfants sous les seuils des villes ou des maisons ; notre récit reflète donc la confrontation de la société juive au sacrifice religieux d'enfants, et particulièrement des premiers-nés.

**25.** Entre mille références : Bonnechere (P.), Gagne (R.) (éd.), *Sacrifices humains. Perspectives crois* (...)

39 Comment, dans la distance qui nous sépare de ces cultures, en comprendre le sens ? Dans les limites étroites de ces pages, nous mettrons d'abord à l'avant-plan la question de l'engendrement. Dans le contexte qu'on a évoqué à gros traits, l'engendrement apparaît en son principe comme une prérogative de ce qui occupe le lieu de l'origine : les ancêtres et des dieux ; participer soi-même à ce courant d'engendrement suppose d'acquitter préalablement une offrande, reconnaissance de ce que toute descendance appartient par principe aux ancêtres ou aux dieux, et prix ou contre-don payé pour accéder soi-même au droit d'engendrer ; le sacrifice du premier-né peut, par excellence, remplir ce double rôle. Sans doute trouve-t-on des échos de ce donné de culture dans la saga d'Abraham, où la naissance inespérée d'Isaac est d'abord un don octroyé par Dieu, avant que ce fils de la promesse devienne un sacrifice exigé par lui. Tel est l'arrière-fond archaïque qui s'exprime dans notre texte : l'importance de la lignée, le pouvoir d'un divin auquel appartient l'engendrement, la dette dont le premier-né est par excellence ce qui l'acquitte. La violence qui imprègne ce schème culturel tient à ce que les personnes y sont soumises sans limites au pouvoir de l'origine : les ancêtres, les rois divins, les pères.

40 Nous relèverons ensuite, trop sommairement, la valeur de symptôme qu'a ce schème culturel pour un regard instruit par Freud – chez qui les relations généalogiques sont essentielles. Le meurtre voulu pour lui-même qu'est le sacrifice humain renvoie évidemment à *Thanatos,* cet obscur goût de mort qui habite la pulsion la plus originaire, la plus archaïque (cette fois du point de vue du développement psychique) ; le pouvoir sans limite de l'origine, et donc celui du père sur le fils, trahissent la résistance obstinée à la séparation et à la différence entre sujets qui s'autonomisent les uns à partir des autres dans un procès d'engendrement que nul ne peut s'approprier : le désir paternel meurtrier serait alors le complément symétrique (« complexe d'Abraham ») de la jalousie œdipienne qui pousse le fils à désirer la mort du père. Nombreuses sont les lectures de l'histoire d'Abraham et d'Isaac qui suivent ainsi les fils du rapport mouvementé, pétri de fantasmes, entre le père et le fils[26] : ce fils qu'Abraham désire ardemment, mais pour se continuer lui-même en lui, dans un fantasme d'appropriation complète dont la mise à mort est le symbole. Dans cette perspective, la péripétie décisive du récit est évidemment le *déliement* d'Isaac, par lequel Abraham *laisse aller* son fils. On peut deviner ce laisser-

**26.** Parmi beaucoup d'autres, Balmary (M.), *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible, op. cit.* ; Moses (...)

**27.** Lacan (J.), « Les complexes familiaux », in Lacan (J.), *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 23-8 (...)

aller dans une indication significative du récit : après l'offrande du bélier, seul Abraham prend le chemin du retour : c'est donc qu'Isaac a – enfin – pris son propre chemin, qui le mènera ailleurs qu'au foyer de son père. Ici encore, c'est le droit, c'est-à-dire ici la loi (psychique), qui tranche dans la confusion et la violence où les personnes s'engloutissent les unes dans les autres : loi de séparation [27], qui limite l'emprise du père sur le fils, et même le lien entre eux : l'un n'est pas l'autre, et chacun a sa vie. C'est au prix de ce déliement et de ce laisser-aller qu'Abraham accèderait à une paternité non fantasmatique, mais « symbolique » (au sens lacanien), en se situant vis-à-vis de son fils dans un rapport de séparation et de différence qui, seul, est authentique engendrement d'Isaac à lui-même. Et, de façon surprenante, le récit va alors plus loin : à partir de cet arrêt imposé à l'obsession généalogique, il ouvre l'horizon (eschatologique) d'une fécondité non seulement biologique, mais spirituelle, et donc ouverte sur l'universel : « toutes les nations de la terre se bénissent en ta semence, par suite de ce que tu as entendu ma voix ». Cette formule énigmatique de la promesse renouvelée contient en elle le paradoxe de particularité et d'universalisme qui singularise la foi juive, en nouant la continuité ethnique au partage universel d'un héritage spirituel.

41 Pas davantage qu'à celles de Freud, nous ne pouvons ici rendre justice aux analyses très suggestives de René Girard, qui situe la violence sacrificielle à la fondation même du social. On peut schématiser cette perspective en quelques moments : d'abord, le caractère foncièrement mimétique du désir, que chacun modèle sur celui des autres ; puis la jalousie, la rivalité et la confusion généralisées qui s'ensuivent ; le dénouement de cette crise mimétique par le rassemblement dans un désir encore semblable pour tous, mais négatif : désir de meurtre porté collectivement sur un bouc émissaire ; enfin, la réconciliation dans l'élimination de la victime, confirmant qu'elle était bien coupable de la crise sociale. Au total, le lien social se construirait universellement par la violence sacrificielle dirigée sur un bouc émissaire ; le sacrifice « religieux » en serait la symbolisation rituelle, qui à la fois la consacre et la dissimule – en particulier en divinisant la victime. Quant au droit, il apparaît ici comme l'héritier de la violence originaire qui, pour assurer le lien social, accuse, condamne et exclut toujours à nouveau. De cette mise en perspective originale et forte, nous ne retiendrons ici que deux idées. D'abord, la confirmation d'un lien structurel entre une forme archaïque de religieux et la violence ; ensuite, l'ambivalence du droit. S'il structure le social, il le fait selon Girard en réactivant d'une façon ou d'une autre la violence sacrificielle : il accuse, sanctionne, exclut. Ce soupçon adressé au droit ne peut être ignoré : comme *pouvoir,* fondamentalement, puis comme l'instance d'accusation et de condamnation que souligne Girard, il a bien à voir avec une violence et une logique d'exclusion inhérentes au social, et doit toujours à nouveau être interrogé sur cette fonction. Mais se réduit-il à cela ? Sans doute enraciné dans la violence, le droit s'en détache aussi et se retourne contre elle : la justice n'est pas seulement pénale, ni même judiciaire : comme nous l'avons souligné il y a quelques instants, en traçant des limites, elle ne fait pas qu'exclure : elle institue un ordre des personnes ; et c'est ce mouvement qui, à la longue, rend illégitime la logique sacrificielle. La seconde idée que nous emprunterons alors à Girard, c'est que certaines figures bibliques, et singulièrement celle de la mort du Christ, à laquelle nous reviendrons subvertissent la logique victimaire : nous en voyons déjà l'amorce ici dans l'interdit par lequel Yahweh révoque l'injonction sacrificielle attribuée à Elohims.

42 Si notre texte fait écho à la culture sacrificielle, il garde donc aussi la mémoire vive de la rupture avec elle : la substitution de victimes animales ou d'offrandes végétales aux victimes humaines, le « rachat » des enfants par des offrandes aux dieux ou ancêtres, se retrouve dans presque toutes les sociétés qui ont pratiqué le sacrifice humain [28]. La mémoire biblique, pour sa part, est profondément marquée par l'opposition sans merci entre les cultes sacrificiels païens et l'alliance avec un Dieu qui ne libère son peuple qu'en lui donnant la loi : « Tu ne tueras pas » [29]. Le propre de ce « monothéisme » tient, non pas à sa différence avec le multiple du polythéisme, mais à son sens d'une Transcendance inséparable d'une dynamique éthique. Pour le lecteur familier de la Bible et de ses jeux de correspondances entre « types » [30], le mont Moryah où est proclamé l'interdit du sacrifice humain est la figure et l'écho du mont Sinaï, où sera proclamé l'interdit du meurtre. Ce rôle décisif de la Loi éthico-juridique et de l'interdit du meurtre, en monde biblique, demande de donner dans le récit tout son poids à l'interruption du sacrifice : ce n'est pas une péripétie secondaire, mais l'expression dans le récit d'un axe essentiel de cette culture construite dans une longue confrontation, interne et externe, avec la violence du sacré.

43 En s'approfondissant, cette voie biblique ira plus loin que l'interdit du sacrifice humain : elle contestera le sens religieux du sacrifice en tant que tel ; car il donne à croire que ce qui scelle l'alliance avec « Dieu » est un contre-don rituel (dans une logique de l'origine) – alors que c'est l'engagement du « cœur » et de la pratique éthique (dans une logique eschatologique). Ainsi, les prophètes ne cessent de dénoncer l'hypocrisie et le non-sens d'un culte qui dispenserait de la véritable communion avec Dieu que réalisent la justice et la miséricorde. « Quand vous m'offrez des holocaustes, vos oblations, je ne les agrée pas, le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne le regarde pas. […] Mais que le droit coule comme de l'eau, et la justice comme un torrent qui ne tarit pas » [31]. Au bout de cette lignée, le judaïsme synagogual, puis rabbinique, développera, en marge des sacrifices offerts dans le Temple, la lecture et la mise en pratique de la Loi comme vraie mise en œuvre de l'Alliance ; et Jésus de Nazareth portera à sa limite la contestation de la ritualité sacrificielle que symbolise le Temple, pour lui opposer le culte « en esprit et en vérité », qui est d'abord justice et bonté envers le faible et le malheureux ; cette critique radicale du Temple fut sans doute décisive dans ce qui a entraîné sa mise à mort. Autant que l'interdit du meurtre, cette critique du sacrifice comme tel est présente à

**28.** Par exemple, le mythe des Katchinas chez les Hopis du nouveau-Mexique : cfr Levi-Strauss (C.), *Le* (…)

**29.** Lacocque (A.), « Tu ne commettras pas de meurtre (Exode 20,13) », in Lacocque (A.), Ricœur (P.), *P* (…)

**30.** Frye (N.), *op. cit.*

**31.** Amos, ch. 5, v. 22.24. (Traduction : *La Bible de Jérusalem,* Paris, Cerf, 1998).

l'esprit de n'importe qui lit l'épisode d'Abraham, d'Isaac et du bélier dans son contexte, qui est celui de l'ensemble biblique.

44 Marquons ici une brève pause : nous avons d'abord entendu résonner dans notre drame la mémoire archaïque du sacrifice humain, de la pulsion de mort infanticide, du mécanisme victimaire ; ensuite s'est fait entendre le geste que nous avons dit « téléologique », qui oppose le droit au meurtre d'abord, puis le substitue même à la ritualité sacrificielle comme telle. Nous avons ainsi mis en lumière le rapport constitutif du droit à la violence sur et contre laquelle il s'élève ; mais chemin faisant, s'est amorcé un autre rapport encore du droit à ce qui l'excède par un autre côté : « C'est l'amour que je veux et non les sacrifices »[32]. « Le droit et la justice », selon une formule biblique constante, s'insèrent ainsi entre le règne archaïque de la violence et celui de l'amour et de la miséricorde.

**32.** Osée, ch. 6, v. 6, *ibidem.*

45 Nous suivrons cette piste en restant dans le contexte biblique. Comment s'y présente le débordement du droit et de la justice par l'amour ? On commencera par revenir à une scène que nous avons croisée plus haut, où un docteur de la loi questionne Jésus sur « le plus grand commandement », et où Jésus répond par deux questions : « qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ? ». Dans le contexte, la première question renvoie à l'ensemble des « commandements » de tous ordres (juridiques, éthiques, rituels, etc), que la tradition talmudique portait au nombre de 613. Reste à interpréter cet ensemble : « comment lis-tu ? » Le docteur de la loi fait alors résonner une lecture tout aussi traditionnelle : « Tu aimeras le seigneur ton Dieu de tout ton cœur, toute ton âme, toute ta force, tout ton esprit ; et ton prochain comme toi-même ». La loi prend sens ici à partir de ce sur quoi elle ouvre et qui la déborde : l'amour. Cela nous suffira pour poser provisoirement le rapport que le droit entretient avec l'amour, symétrique de celui qu'il entretient avec la violence : il s'arrache à la violence et se dépasse dans l'amour. Comme pouvoir, il voisine encore avec la violence, à laquelle il s'oppose comme limite et justice ; comme justice, il a déjà part avec l'amour, dont il se différencie pourtant comme règle de mesure. Nous y reviendrons en conclusion : il faut d'abord creuser les figures bibliques du débordement de la justice et du droit par l'amour. Pour cela, nous prendrons appui encore une fois sur une interprétation, ici « eschatologique », du drame qui s'est joué au mont Moryah : l'interprétation chrétienne qui voit dans le bûcher du sacrifice la préfiguration de la croix du Calvaire, et en Isaac la figure anticipative du Christ aban-donnant sa vie.

46 Nous ne pouvons évidemment entrer ici dans le débat complexe sur la lecture « sacrificielle » de la mort du Christ ; mais nous ne pouvons l'ignorer totalement, tant il marque la culture occidentale. Nous n'en retiendrons donc que deux volets, qui forment un contraste brutal. Le premier reconduit le schème sacrificiel, profondément enraciné dans le psychisme et dans la culture qui ne rompent jamais totalement avec les logiques du sacré et de la dette envers l'origine. À la faveur de la résonance entre le drame du mont Moryah et celui du Calvaire, une part de la tradition chrétienne a en effet élaboré une interprétation de la mort du Christ comme suprême sacrifice : ultime, et mettant fin aux sacrifices anciens, mais aussi paradigmatique, appelant à une religiosité de mortification qui a profondément marqué l'Occident depuis le Moyen Âge. Une forme particulièrement répandue de cette théologie sacrificielle, illustrée en particulier au XII^e^ siècle par Anselme de Cantorbéry, puis au XVI^e^ par Calvin, a pris dans de nombreux milieux une valeur quasiment canonique. On peut la résumer grossièrement comme suit : le péché constitue envers Dieu une offense infinie, à la mesure de l'infini divin ; la justice (divine) ne peut qu'en exiger satisfaction (châtiment ou compensation) ; comme l'humanité (finie) ne peut s'acquitter de cette dette infinie, Dieu s'en acquitte lui-même par miséricorde, en la personne du Christ se substituant à l'humanité en un sacrifice de valeur infinie, qui la « rachète » à sa justice en éteignant la dette. Malgré sa large réception en Occident (beaucoup moins en Orient), cette théologie est construite, par rapport aux fondements bibliques et aux premières traditions théologiques, sur une série de glissements[33]. Ils mettent d'abord au centre du drame le « péché », lui-même interprété comme offense (alors que son sens propre est celui d'une paralysie des capacités de bonté) ; les catégories de dette et de faute occupent alors tout le champ herméneutique, et on n'accède au salut qu'en s'en acquittant, plutôt qu'en accueillant une libération. Et ce glissement s'accentue lorsque la gratuité du don de sa vie et de sa mort par le Christ est rabattue sur une logique juridique d'équivalence calculée entre offense et réparation, puis faute et châtiment ; on se trouve ainsi finalement reconduit en deçà-même du droit, vers l'ambivalence d'une toute-puissance dont on ne sait plus si elle est vengeance, justice ou miséricorde, si elle donne la vie ou si elle exige la mort.

**33.** Sesboue (B.) (éd.), *Histoire des dogmes,* 5 t., Paris, Mame, 1994-1999.

47 Une tout autre lecture se fonde, à l'inverse, sur le débordement de la justice par l'amour, qui parcourt les évangiles, et qui culmine dans le libre aban-don par le Christ de sa vie et de sa mort. Tout l'itinéraire de Jésus de Nazareth est en effet traversé par une mise en cause de la loi qui tranche entre bons et mauvais et de la logique contractuelle qui corsète de calculs la bonté de Dieu (ne « mériterait » l'amour divin que celui qui satisfait à la loi), et corrélativement de celle que l'autre peut attendre de nous ; on pourrait résumer cette prédication, qui confine souvent au paradoxe provocant, par deux formules lapidaires : « les publicains et les prostituées entreront avant vous dans le royaume des cieux », et « vous avez reçu gratuitement : donnez gratuitement ! »[34]. Cette gratuité (« grâce ») – celle de Dieu, celle de l'*agapè* (charité) – déstabilise évidemment toute mesure des droits et toute règle de justice, en les projetant sur l'horizon d'une bonté extravagante, sans conditions ni mesure. C'est comme l'extrême de cette bonté que se présente alors la mort du Christ, librement acceptée comme accomplissement de cet itinéraire : « ma vie, nul ne la prend : c'est moi qui la donne »[35]. Cet aban-don renverse la logique sacrificielle, en transfigurant la violence d'une mort infligée en gratuité d'une vie donnée

**34.** Évangile selon Matthieu, ch. 10, v. 8

**35.** Évangile selon Jean, ch. 10, v 18. Faut-il rappeler que le rite chrétien fondamental est l'euchari (...)

**36.** *Ibidem,* ch. 3, v. 16

**37.** « Jésus-Christ, lui qui est de condition divine, n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être (...)

**38.** Hegel (G. W. F.), *Leçons sur la philosophie de la religion : La religion absolue,* trad. J. Gibelin (...)

par amour. C'est seulement au prix de cette transfiguration que la grande tradition chrétienne a intégré l'épisode abrahamique (assez discrètement, par rapport au judaïsme et à l'islam) : elle le lit alors, toujours dans la logique de la correspondance des « types », comme préfiguration de la mort du Christ : mais en opérant un double renversement. Renversement de sens : non plus violence infligée, mais libre don d'une vie, pour témoigner ainsi de la bonté sans conditions et sans limites ; et renversement plus déconcertant encore : celui des protagonistes. Au lieu que « Dieu » exige la mort d'une victime, il en prend la place en la personne du Christ : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique »[36]. Dans ce double renversement se révèle le mode d'être paradoxal de « Dieu » : non pas pleine possession de soi d'une toute puissance, mais désaisissement d'un soi abandonné. Il est saisissant de relever en ce sens que le plus ancien texte proprement « chrétien » que nous connaissions, l'hymne que cite Saint Paul dans sa Lettre aux Philippiens, développe précisément ce thème du désaisissement de soi, d'abord comme logique de la vie et de la mort de Jésus, ensuite et par conséquent comme ce qui le fait divin[37]. C'est dans cette ligne que Hegel (bien avant Nietzsche, et tout autrement) comprendra très profondément « la dure parole "Dieu lui-même est mort" »[38] : déconstruction finale de la figure fantasmatique d'une Toute-puissance extérieure à l'humain, et donc menaçante pour lui, à laquelle se substitue le partage d'un Esprit de gratuité/grâce. Ainsi se dissipe le fantasme sacrificiel : cette mort donnée peut alors, comme le développera Saint Paul, valoir comme « salut » : partage de l'Esprit de gratuité, et libération à l'égard des fantasmes mortifères d'un divin aux exigences écrasantes, de l'étouffement par le calcul légaliste, de l'angoisse face à une mort qu'on ne pourrait que subir.

## 10. Arbitraire, droit, gratuité

48 Pour ne pas sortir trop étourdis d'un parcours qui nous a emmenés dans bien des mondes, nous essayerons d'en ressaisir quelques leçons, sans viser à une synthèse.

49 1. Il y a une précieuse ressource de clarification des réalités culturelles dans l'attention aux différences entre des réalités qu'on dit trop vite « religieuses » sans plus, en appliquant cette catégorie fourre-tout à des logiques qu'on homogénéise parce qu'on les connaît peu et qu'on ne les comprend pas[39]. Les typologies qui différencient les réalités religieuses permettent de dessiner entre elles des liens – proximités, oppositions, changement de plan, etc – qui font sens. Il est bon de souligner ce point à un moment où se creuse un fossé d'ignorance et d'incompréhension entre une modernité « avancée » pour qui le religieux s'enfonce dans l'insignifiant, et la totalité des autres cultures, où il est l'expression privilégiée de l'interrogation adressée aux profondeurs, aux ressources et aux horizons de l'expérience.

**39.** Qu'on me permette de déplorer ici l'inculture que trahit la quasi-absence des sciences et de la ph (...)

50 2. Le schème qui a orienté toute notre démarche situe le droit entre, d'un côté, la violence, et de l'autre, le don. Il s'est construit dès la première pensée chrétienne, en particulier chez Saint Paul, qui y voit les étapes de l'histoire du salut : soumission (païenne) de l'*esclave* à l'arbitraire, échange contractuel (juif) du *serviteur* réglé par la loi, liberté (chrétienne) du *fils* adopté gratuitement[40]. Ce schème nous porte sur le plan, presque juridique des trois logiques fondamentales des relations et du pouvoir que sont l'arbitraire, le droit, la gratuité. Aux extrêmes, l'arbitraire et la gratuité s'opposent comme la violence et le don ; mais ils ont en commun d'être sans règles, sans limites et sans mesure : comment éviter de les confondre[41] ? La thèse que nous avons mise à l'épreuve est que c'est le droit qui joue ce rôle, comme principe de limitation qui instaure l'ordre des personnes. Seules des personnes que le droit soustrait à l'arbitraire et qui disposent ainsi d'elles-mêmes, seules des relations qu'il préserve de la violence et de la confusion en leur posant règles et surtout limites, peuvent s'engager dans la gratuité du don sans que celle-ci devienne sous son apparence sublime, une nouvelle forme de violence aliénante. La gratuité est au-delà du droit, pas en-deçà : et elle passe donc toujours à nouveau par lui.

**40.** En particulier, les lettres aux Galates, puis aux Romains ; on retrouve ce schéma dans toute la li (...)

**41.** Un exemple pour illustrer ce qui est ici en jeu. La récente dénonciation (par l'organe du Vatican (...)

51 3. Si le droit peut faire médiation entre la violence et la gratuité, c'est qu'il est lui-même structuré par une complexité interne. Nous l'avons noté : le droit est à la fois pouvoir et justice. Comme pouvoir, il touche au monde de la violence, même si elle est ici réglée ; comme justice, il est d'abord séparation, qui institue entre les personnes la juste distance du respect et des limites de leurs droits propres respectifs. Mais, toujours comme justice, le droit structure et anime aussi le lien social : non plus séparation, mais échanges d'abord, solidarité ensuite : ainsi les droits fondamentaux ne se limitent pas aux droits – prérogatives, mais s'étendent aux droits-créances par lesquels tous et chacun se trouvent positivement engagés envers tous les autres : de cette façon (qu'illustre la sécurité sociale), le droit touche à l'ordre du don – mais, en le conditionnant et en le réglant, il reste en deçà de la gratuité. Au total, l'esprit du droit installe entre violence et don à la fois une différence clarifiante et une transition progressive : pour rompre avec la violence, il commence par imposer une règle au pouvoir, puis assure les personnes d'elles-mêmes en bornant les droits de chacun, enfin il règle leur solidarité : on est alors au seuil de la générosité.

4. Nous reviendrons enfin à la figure qui a nourri notre méditation, celle du sacrifice interrompu sur le mont Moryah. Est-il possible de synthétiser enfin nos efforts d'interprétation ? Non : le conflit des interprétations est indépassable, comme sont inépuisables, dans le récit et dans ses lectures, les riches ambiguïtés qui sont aussi des réserves de sens. Mais ces ambiguïtés ne sont pas des déficiences qui feraient de ce quasi-mythe une pensée confuse. Elles ont une vertu heuristique : elles révèlent les complexités, les ambiguïtés et même les ambivalences constitutives à la fois du religieux et du droit ; et aussi celles qui habitent tout regard posé sur la scène et sur le texte, toute tradition qui s'y réfère. Il faut renoncer au fantasme (rationaliste) d'un dépassement sans reste de ces ambiguïtés : pour autant, on n'est pas condamné à errer sans fin entre elles. Si l'équivocité des multiples structures de sens et d'expérience qui se sont fait valoir ici ne peut être supprimée, elle peut être transformée en espace d'un cheminement permanent, théorique et pratique, qui toujours à nouveau trace la voie d'une logique à une autre, sans jamais en quitter définitivement aucune. On n'en aura jamais fini avec le sacrifice : le passage du fantasme au symbole, du sacré à l'infini, de l'archaïque à l'ultime, de l'arbitraire à la gratuité, de la violence au don, est inachevable ; et il passe toujours à nouveau par le droit. Comme, pour François Ost, l'interdit du sacrifice des générations futures à la toute-croissance sauvage passe par la justice intergénérationnelle et le droit environnemental [42].

**42.** Ost (F.), *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit,* Paris, La Découverte, 1995.

NOTES

1. Frye (N.), *Le grand code. La Bible et la littérature,* trad. C. Malamoud, Paris, Seuil, 1984.

2. Ost (F.), *Du Sinaï au champ de Mars. L'autre et le même au fondement du droit,* Bruxelles, Lessius, 1999.

3. Je veux d'emblée avouer ma dette envers ceux qui inspirent cette réflexion : en tout premier lieu la pensée théologique de J. Reding, par exemple : « Le "dogme" catholique comme grammaire d'agapè », in *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques,* sous la direction de Coppens (F.), Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2005, p. 71-101 ; Boltanski (L.), *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action,* Paris, Métaillié, 1990 ; Ricœur (P.), *Amour et justice,* Paris, Points, 2008.

4. Chouraqui (A.) (trad.), *La Bible,* Paris, Desclée de Brouwer, 2010, Entête (Exode, GS), ch. 22.

5. À la suite de Balmary (M.), *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible,* Paris, Grasset et Fasquelle, 1988, p. 230.

6. L'interlocuteur d'Abraham est désigné par deux noms différents : on y reviendra.

7. Ferry (J.-M.), *La religion réflexive,* Paris, Cerf, 2008, p. 93 et s. ; du même auteur, *La Raison et la Foi : Une philosophie de la religion,* Paris, Pocket, 2016.

8. Meyer (D.), « Les religions face à leurs intégrismes et fondamentalismes : une perspective du judaïsme », in *Religion et pouvoir,* sous la direction de Dillens (A. M.), Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2005, p. 123.

9. *Ibidem,* p. 124.

10. *Ibidem,* p. 124-125.

11. Ce sont, dans l'ordre, les deux questions que Jésus adresse au scribe qui l'interroge sur « le plus grand commandement » (Évangile de Luc, ch. 10, v. 26).

12. Masson (D.) (trad.), *Le Coran,* Paris, Gallimard, 1967, p. 553, sourate 37, v. 99-109.

13. *Elohim* est un pluriel intensif, que Chouraqui signale en y ajoutant un « s » ; il se forme sur la racine *Al,* qu'on retrouve dans *Allah.* Le nom *Yahweh* est au centre du célèbre épisode du buisson ardent (envoi de Moïse et révélation du nom propre de Dieu), où il est mis en proximité avec le verbe « être ». Mais, dans la tradition juive, on ne prononce pas ce nom (sauf le grand-prêtre, une fois par an) : quand il apparaît dans le texte, on lit donc *Adonaï* (« Seigneur »), qu'on ajoute parfois dans le texte, comme le fait Chouraqui.

14. C'est le couple du dyonisiaque (énergie) et de l'apollinien (forme et ordre) dans *La naissance de la tragédie à l'époque classique,* de F. Nietzsche.

15. Le cas du mouvement philosophique est évidemment complexe à cet égard : on peut penser aux deux horizons de la philosophie qu'Aristote distingue : l'Être et le Divin.

16. Wittgenstein (L.), *Tractatus logico-philosophicus,* proposition 6.52 : « Il y a de l'inexprimable. Celui-ci se montre ; c'est le mystique ».

17. À vrai dire, il s'agit presque presque autant d'un détournement que d'une application du schéma ricœurien. Cfr. en particulier, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », « Interprétation du mythe de la peine » et « La paternité : du fantasme au symbole », in Ricœur (P.), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Paris, Seuil, 1969.

18. Patocka (J.), *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire,* Lagrasse, Éditions Verdier, 1981. On peut faire le rapprochement avec la façon dont E. Lévinas présente « la guerre » et « la force », dans la Préface de *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* La Haye, Nijhoff, 1961.

19. L'idéologie nazie, en particulier comme néo-paganisme, est ici très symptomatique : culte des puissances chtoniques du sang, du sol, de l'instinct, du destin, face à quoi les individualités et les raisons s'effacent, et auxquelles on sacrifie les personnes.

20. Georges Bataille réunit ainsi le sacré archaïque et le mystique dans ce qu'il appelle « la part maudite » - où son ami E. Weil reconnaissait l'élément de la « violence pure ». Cfr Bataille (G.), *Théorie de la religion,* Paris, Gallimard, 1973.

21. Kierkegaard (S.), *Crainte et tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio,* Paris, Aubier, s.d., p. 102 et s.

22. *Ibidem,* p. 97

23. *Ibidem,* p. 111.

24. Il faut noter ici la proximité et la différence entre la perspective de Kiekegaard et celle de Lévinas. Des deux côtés, il s'agit de marquer la transcendance de l'existence par rapport au système (hégélien) des fonctions. Chez Kierkegaard, cela se fait par la réponse à l'absolu de l'appel divin ; chez Lévinas, par la réponse à l'absolu de l'appel d'autrui – où se fait entendre, mais seulement en tiers, le divin.

25. Entre mille références : Bonnechere (P.), Gagne (R.) (éd.), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations/Human sacrifice. Cross-cultural perspectives and representations,* Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013 ; Nagy (A. A.), Prescendi (F.), *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons,* Turnhout, Brepols, 2013.

26. Parmi beaucoup d'autres, Balmary (M.), *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible, op. cit.* ; Moses (S.), *Le sacrifice d'Abraham,* Paris, Gallimard, 2002.

27. Lacan (J.), « Les complexes familiaux », in Lacan (J.), *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 23-84.

28. Par exemple, le mythe des Katchinas chez les Hopis du nouveau-Mexique : cfr Levi-Strauss (C.), *Le Père Noël supplicié,* Paris, Éditions Sables, 1952.

29. Lacocque (A.), « Tu ne commettras pas de meurtre (Exode 20,13) », in Lacocque (A.), Ricœur (P.), *Penser la Bible,* trad. A. Patte, Paris, Seuil, 1998, p. 105-161.

30. Frye (N.), *op. cit.*

31. Amos, ch. 5, v. 22.24. (Traduction : *La Bible de Jérusalem,* Paris, Cerf, 1998).

32. Osée, ch. 6, v. 6, *ibidem.*

33. Sesboue (B.) (éd.), *Histoire des dogmes,* 5 t., Paris, Mame, 1994-1999.

34. Évangile selon Matthieu, ch. 10, v. 8

35. Évangile selon Jean, ch. 10, v 18. Faut-il rappeler que le rite chrétien fondamental est l'eucharistie, mémorial du corps et du sang « donnés pour vous » ? Mais le conflit entre traditionnalistes et « conciliaires » porte précisément sur sa compréhension comme mémorial soit d'un aban-don et donc d'un partage, soit d'un « sacrifice ».

36. *Ibidem,* ch. 3, v. 16

37. « Jésus-Christ, lui qui est de condition divine, n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu ; mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur. Devenant pareil aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé […] afin […] que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père » : Philippiens, ch. 2, v. 6-11, Traduction œcuménique de la Bible.

38. Hegel (G. W. F.), *Leçons sur la philosophie de la religion : La religion absolue,* trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954, p. 164. Il cite ici un choral luthérien.

39. Qu'on me permette de déplorer ici l'inculture que trahit la quasi-absence des sciences et de la philosophie de la religion dans les programmes de sciences humaine et de philosophie : voire parfois leur suppression là où elles existaient.

40. En particulier, les lettres aux Galates, puis aux Romains ; on retrouve ce schéma dans toute la littérature patristique.

41. Un exemple pour illustrer ce qui est ici en jeu. La récente dénonciation (par l'organe du Vatican !) de l'exploitation des religieuses au « service » des prélats romains. C'est l'absence de toute norme – horaire, conditions de travail – qui rabat sur l'arbitraire de l'exploitation ce qui est présenté comme don gratuit de sa vie dans la vocation religieuse.

42. Ost (F.), *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit,* Paris, La Découverte, 1995.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

| | |
|---|---|
| Légende | Figure 1. Source : Guillaume de Stexhe (tous droits réservés) |
| URL | http://books.openedition.org/pusl/docannexe/image/23679/img-1.jpg |
| Fichier | image/jpeg, 149k |


AUTEUR

*Guillaume de Stexhe*


Du même auteur

Entre le piège et l'abîme : l'ambiguïté du discours de l'amour *in Qu'est-ce que Dieu ?,* Presses de l'Université Saint-Louis, 1985

L'idée de Dieu : entre saturation et insignifiance, l'espace raisonnable d'un questionnement *in Variations sur Dieu,* Presses de l'Université Saint-Louis, 2005

La culture comme unité complexe : un enjeu médiatique et politique *in Politique culturelle et droit de la radio-télévision,* Presses de l'Université Saint-Louis, 1998

Tous les textes


© Presses de l'Université Saint-Louis, 2018
Conditions d'utilisation : http://www.openedition.org/6540

## Presses de l'Université Saint-Louis

**PLAN DU SITE**

**Collections**
ollection générale
avaux et recherches
écis

**les livres**

**éder aux livres**
r auteurs
r personnes citées
r mots clés
r géographique
r thématique
r dossiers

**rmations**
esses de l'Université Saint-Louis

es réservé

**SUIVEZ-NOUS**

Courriel :
pusl@usaintlouis.be

URL :
https://www.usaintlouis.be

Adresse :
Presses de l'Université de Saint-Louis
1000 Bruxelles
Belgique

Catalogue
Auteurs
Éditeurs
Dossiers
Extraits

OpenEdition est un portail de ressources électroniques en sciences humaines et sociales.

OpenEdition Journals
OpenEdition Books
Hypothèses
Calenda
OpenEdition *Freemium*

Mentions légales
CGU
Politique de confidentialité
Gestion des cookies

Ce site utilise des cookies et vous donne le contrôle sur ceux que vous souhaitez activer

✓ Tout accepter
✗ Tout refuser
Personnaliser
Politique de confidentialité