

## Le « sacrifice d'Abraham », un texte élohiste ? Quelques observations à partir de Gn 22,14 et d'un fragment de Qumrân

Thomas Römer

Collège de France / UMR 7192

**Abstract.** *This article deals with the question of divine names in Gen 22:1-19. Traditionally the story of Abraham's sacrifice has been labeled "elohistic." There is indeed some plausibility that there was no mention of the Tetragrammaton in the original version of the story. This hypothesis may be confirmed by a fragment from Qumran. Gen 22 belongs, with chapters 20 and 21, to a post-priestly universalistic "elohistic" insert into the Abraham story.*

L'histoire du sacrifice d'Abraham — ou Aqéda — en Gn 22,1-19 est sans doute la plus connue du cycle d'Abraham ; elle suscite jusqu'à nos jours de nombreux commentaires, dont certains dénoncent la cruauté d'un dieu qui donne l'ordre de sacrifier un enfant alors que d'autres tentent de faire l'apologie d'une foi parfaite. Le but de cet article n'est pas d'entrer dans ce débat théologique ; il s'agit plutôt d'éclairer l'utilisation des noms divins dans ce texte ainsi que leur signification.

Dans le contexte littéraire de Gn 20-22, l'histoire du sacrifice d'Abraham met en question les nombreuses promesses divines d'un fils et d'une descendance. Alors que le début du chapitre 21 rapporte enfin la naissance d'Isaac (21,1-7), l'ordre de sacrifier celui-ci fonctionne comme une annulation du don d'un fils et d'un avenir. Entre 21,1-7 et 22,1-19 on trouve, en 21,8-20, le récit de l'expulsion d'Ismaël et de Hagar sur ordre de Sara. Si Hagar et Ismaël sont sauvés, Abraham perd néanmoins son premier fils, qui s'installe dans le désert de Parân. D'une certaine manière, Gn 21,8-20 (qui est en partie comparable à Gn 16) fonctionne comme prologue ou prélude à l'histoire de Gn 22,1-19. On observe, entre ces deux textes, les parallèles suivants :

- La vie du fils est menacée (en 21 par Sara, en 22 par Dieu).
- Dieu donne un ordre auquel Abraham obéit (21,12-14 ; 22,1-3).
- La vie du garçon est sauvée par une intervention du ciel (שמים en 21,17 et 22,11.15).
- Cependant ce sauvetage ne ramène pas ses fils à Abraham ; le fils et le père sont désormais séparés l'un de l'autre (21,21 : Ismaël habite loin d'Abraham ; 22,19 : Abraham s'en retourne sans Isaac).

Entre l'histoire de la séparation d'avec Ismaël et celle du sacrifice, se trouve en 21,22-34 un récit qui reprend le fil narratif de Gn 20 (Abraham chez Abimélék) et relate un conflit entre Abraham et le chef de l'armée d'Abimélék, récit qui fait d'Abraham le fondateur du nom de Béer-Shéva, où il conclut en Gn 21,22 une alliance avec Abimélek (cf. v. 33<sup>1</sup>) et où il revient en 22,19. Or, Béer-Shéva n'est pas le lieu traditionnel d'Abraham mais celui d'Isaac. En Gn 21 et 22, Abraham anticipe ou récupère le lieu d'Isaac.

Dans le cadre de la théorie documentaire, Gn 22 était traditionnellement attribué à l'« Élohiste » (E), puisque l'on y trouve, comme d'ailleurs dans l'ensemble des chapitres 20-22, une nette prépondérance pour le nom divin « élohim »<sup>2</sup>. Bien que la théorie des sources du Pentateuque ait été radicalement modifiée voire totalement abandonnée — dans la recherche européenne, au moins — un certain nombre de publications récentes ont essayé de ressusciter un document élohiste<sup>3</sup>. Ces tentatives demeureront

<sup>1</sup> Le v. 34, qui affirme qu'Abraham séjourne encore chez les Philistins, est sans doute une glose qui veut suggérer qu'Abraham reçoit l'ordre de 22,1-2 à « l'étranger ».

<sup>2</sup> C'est le cas de presque tous les commentaires de la Genèse jusque dans les années 1970.

<sup>3</sup> F. Zimmer, *Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht* (EHS.T 656), Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, 1999 ; A. Graupner, *Der Elohist : Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002 ; T. L. Yoreh, *The First Book of God* (BZAW. 402), Berlin - New York: W. de Gruyter, 2010. Parmi les commentaires récents voir H. Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte I* (11,27-22,24), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997, pp. 197-217 ; L. Ruppert, *Genesis : ein kritischer*

probablement sans grand succès ; elles obligent néanmoins à reposer la question de la prépondérance du terme *élohim* dans les chapitres Gn 20–22.

Si l'on veut attribuer Gn 22,1-19 à un document « élohiste », les versets 11, 14 et 15-16 posent problème, car le tétragramme y est présent. Pour les versets 15-16, la solution est assez facile puisque l'on peut postuler, avec la majorité des chercheurs, que le deuxième discours de l'ange, en 15-18, est à comprendre comme un ajout. Ce discours vient en effet trop tard après le dénouement de l'histoire (cf. l'indication « une deuxième fois » au v. 15). Il se lit d'ailleurs comme un *patchwork* des différentes promesses de descendance et de multiplication du cycle d'Abraham :

v. 17 : « Je te bénirai vraiment. Je rendrai vraiment nombreuse ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable qui se trouve au bord de la mer. Ta descendance possédera la porte de ses ennemis ».	12,2 : « Je te bénirai ». 26,4 : « Je rendrai nombreuse ta descendance comme les étoiles du ciel » (cf. dans d'autres contextes : Jos 11,4 ; Jg 7,12 ; 1 S 13,5 ; 1 R 5,9). 24,60 : « Ta descendance possédera la porte de ceux qui la haïssent ».
v. 18 : « Se béniront en ta descendance toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix ».	12,3 : « Se béniront en toi toutes les familles de la terre » (cf. 18,18 ; 28,14). 26,5 : « Parce qu'Abraham a écouté ma voix ».

L'ajout de Gn 22,15-18 introduit, dans les promesses faites à Abraham, une condition : l'écoute de la voix de Yhwh (Gn 26,5 reprend ce thème) ; il essaie ainsi d'harmoniser l'histoire d'Abraham avec l'idéologie deutéronomiste. D'ailleurs le style baroque et verbeux de ces versets contraste avec la sobriété du reste du récit. L'auteur de ces versets voulait insister sur le fait que Yhwh (par l'intermédiaire de son ange) récompense Abraham pour son comportement.

John Van Seters s'est opposé au consensus, considérant que les v. 15-18 font partie du récit originel puisque c'est seulement dans

ces versets que l'on comprend le but de la mise à l'épreuve : l'obéissance d'Abraham<sup>4</sup>. Cet argument n'est pas convaincant. Le test est déjà réussi en 22,12 : « je sais que tu crains Dieu » ; les v. 15-18 essaient plutôt de corriger une narration qui ne donne pas d'explication et véhicule une image du dieu d'Abraham qui n'est pas entièrement rassurante.

Pour 22,11 et 14, la situation est plus compliquée. On peut bien entendu avancer l'hypothèse qu'il y avait à l'origine, dans ces versets, un « élohim » qu'un réviseur ou glossateur ultérieur aurait remplacé par « Yhwh »<sup>5</sup>. Ainsi H. Gunkel avance l'hypothèse selon laquelle le nom originel dont 22,14 propose l'étiologie aurait été Yerouel, un nom attesté en 2 Ch 20,16 et dont la localisation est inconnue. Il en conclut que dans les versets 11 et 14 le nom divin originel aurait été *élohim*<sup>6</sup>. Mais c'est évidemment une argumentation circulaire. La LXX, qui diverge dans de nombreux cas du TM quant à l'emploi des noms divins, utilise dans les deux cas *κύριος*, confirmant ainsi le texte massorétique.

Pour le verset 11, on pourrait cependant s'appuyer sur le papyrus 961 (Chester Beatty IV) qui, contrairement aux autres manuscrits grecs, présuppose ou traduit le terme *élohim*, ainsi que sur la Peshitta dont la *Vorlage* contenait probablement un מלאך אלהים (comme d'ailleurs aussi au v. 15)<sup>7</sup>. On ne peut exclure la possibilité que le papyrus 961 et la Peshitta gardent pour le verset 11 la forme ancienne, et cela d'autant plus que la Syriaca suit

<sup>4</sup> J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London: Yale University Press, 1975, pp. 238-39 ; pour d'autres représentants de cette idée voir la liste chez K. Schmid, « Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der »heilsgeschichtliche« Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese », in M. Witte (éd.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin – New York: de Gruyter, 2004, pp. 271-300, p. 274.

<sup>5</sup> Ainsi, par exemple, O. Proksch, *Die Genesis: übersetzt und erklärt* (KAT I), Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1924<sup>2</sup>, p. 314.

<sup>6</sup> H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902 (2<sup>e</sup> éd.), pp. 169-171.

<sup>7</sup> J. Davila, « The Name of God at Moriah: An Unpublished Fragment from 4QGenExod<sup>a</sup> », *JBL* 110, 1991, pp. 577-582, p. 579-580 ; A. Michel, *Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 266, n. 111.

fidèlement, dans plus de 95 % des cas, les noms divins utilisés dans le texte massorétique.

En revanche pour le verset 14, elle atteste également le tétragramme, conformément au texte massorétique qui se présente ainsi :

וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שְׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה | יִרְאֶה אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָר יְהוָה יִרְאֶה:

Une traduction possible est : « Abraham appela le nom de ce lieu : “Yhwh voit (verra)” dont on dit aujourd’hui : sur la montagne “Yhwh se fait voir” » (ou : « sur une montagne Yhwh se fait voir »).

Depuis peu, il existe pourtant une attestation pour la variante « élohim » dans ce verset. Il s’agit du fragment 1 de 4QGenExod<sup>a</sup> présenté par James Davila<sup>8</sup>. Malgré les quelques mots qu’il contient, il ne fait pas de doute que ce fragment est une partie du verset 14 de Gn 22, la suite ]יראה אשר יא[ apparaissant seulement à cet endroit dans la Bible hébraïque.



4QGenExod<sup>a</sup> 1, dessin Th. Römer

Il semble assez probable que le verbe soit précédé dans ce fragment non pas du tétragramme, mais du terme אלהים. La photographie publiée par Davila rend plausible la restitution du *mem* final, peut-être aussi du *yod*, bien que celui-ci ne soit pas aussi clair. Le *lamed* est très probablement reconnaissable par le trait de la partie supérieure. Si le premier nom divin est *élohim*, il est assez

<sup>8</sup> J. Davila, « The Name of God at Moriah », p. 577 ; voir aussi DJD XII, 1994, 11.

vraisemblable, selon Davila, que le deuxième le soit aussi<sup>9</sup> et on devrait donc pouvoir reconstruire le texte comme suit :

ויקרא אברהם שם המקום ההוא אלהים יראה אשר יאמר היום בהר אלהים  
יראה

L'avantage de cette reconstruction, au moins pour la première partie du verset, est qu'elle fait directement écho au verset 8 :  
...וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֶה-לּוֹ.

Il ne faut cependant pas oublier que, selon les règles de la critique textuelle, l'attestation unique de la variante *élohim* dans le fragment de Qumrân ne saurait être considérée comme la preuve qu'elle correspondrait à la forme originelle de ce verset<sup>10</sup>. On ne peut exclure la possibilité que le fragment 1 de 4QGenExod<sup>a</sup> reflète l'habitude bien attestée, dans les manuscrits de la mer Morte, de remplacer le tétragramme par d'autres noms divins, notamment *adonai* ou *el*<sup>11</sup>.

Avant de prendre une décision, il faut analyser la deuxième partie du v. 14, qui n'est pas attestée par le fragment de Qumrân. La syntaxe et le sens de cette proposition posent problème. A. Marx, à la suite du Targum Onqelos, a proposé la traduction suivante : « de sorte que l'on dit aujourd'hui : "à la montagne de Yhwh on se présentera" »<sup>12</sup>. Cette solution est cependant difficile puisqu'il manque l'introduction du nouveau sujet « on », celui-ci étant précisé dans tous les autres cas où le Nif'al de ראה possède cette signification (p. ex. Ex 23,17)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> J. Davila, « The Name of God at Moriah », p. 581.

<sup>10</sup> Pour *élohim* comme terme originel du v. 14a, voir A. Michel, *Gewalt gegen Kinder*, 267, n. 113 et 336, n. 12.

<sup>11</sup> S. H. McDonough, *YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting* (WUNT II/107), Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 69. M. Rösel, *Adonaj — warum Gott "Herr" genannt wird* (FAT 29), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 209 cite pour אלהים 4Q252.

<sup>12</sup> A. Marx, « Sens et fonction de Gen. xxii 14 », VT 51, 2001, pp. 197-205.

<sup>13</sup> Voir aussi les remarques de Michel, *Gewalt*, 267-268, n. 114.

Une solution diachronique est plus plausible, à savoir de qualifier la deuxième partie du verset comme un ajout ou une glose<sup>14</sup>. Le v. 14a présente avec le nom du *maqôm* une bonne conclusion, en renvoyant au *maqôm* du v. 3. Dans le contexte du Pentateuque, la mention du « lieu » prépare en quelque sorte le traité de Dt 12 sur le lieu que Yhwh choisira pour y être vénéré. Dans ce texte, le *maqôm* choisi par Yhwh est le seul endroit où il est possible d'offrir des sacrifices (Dt 12 combine à plusieurs reprises les lexèmes de *maqôm* et de « faire monter des holocaustes »).

Si, dans le texte primitif du v. 14a, il y avait אלהים comme nom divin, on peut en effet imaginer qu'un glossateur ait ajouté la précision du v. 14b en utilisant le tétragramme. Il s'agissait d'abord d'interpréter le nom obscur de מוריה mentionné au v. 2<sup>15</sup>. En Gn 22,2, l'identité de ce lieu n'est pas expressément précisée, contrairement à 2 Ch 3,1 où il s'agit de la colline du temple de Jérusalem :

וַיְחַל שְׁלֹמֹה לְבַנּוֹת אֶת־בַּיִת־יְהוָה בִּירוּשָׁלַם בְּהַר הַמְּזוֹרֶה אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִד  
אֲבִיהוּ

« Salomon commença à bâtir la maison de Yhwh à Jérusalem, sur la montagne de Moriyya, qui avait été montrée à David, son père ».

Apparemment, le Chroniste veut rapprocher le nom de la racine ראה<sup>16</sup>. L'explication de Gn 22,14b reprend à la fois le terme de

<sup>14</sup> Pour une différenciation diachronique entre v. 14a et 14b, voir, entre autres, Zimmer, *Elohist*, p. 121 ; Seebass, *Genesis*, p. 213 ; Graupner, *Elohist*, p. 251, n. 247 ; Ruppert, *Genesis*, p. 512.

<sup>15</sup> Pour le lien entre Moriyyah et v. 14b voir aussi Zimmer, *Elohist*, p. 117.

<sup>16</sup> Le sens de Moriyyah reste incertain. On pourrait aussi penser à la racine ירה (« instruire » ; allusion à la Torah), comme le fait déjà le Talmud (Taanit 16a) : « Yhwh est mon instruction » (cf. aussi B. J. Diebner, « Auf einem der Berge im Lande Morija » (Gen 22,2) oder: “In Jerusalem auf dem Berge Morija” (2Chr 3,1)? », *DBAT* 23/24, 1987, pp. 174-179). Une autre possibilité serait la racine « craindre » (ירא), puisque la crainte de Dieu joue également un rôle (mais il n'existe pas de forme de ce verbe qu'on pourrait rapprocher de Moriyyah). Le jeu de mots avec ראה est plausible, ce qui n'exclut nullement une allusion au verbe « enseigner ».

רה et la racine ראה. Cette dernière est utilisée en Gn 22 dans un sens différent de celui de 2 Chr 3,1. En Gn 22,14, il s'agit de la montagne où Yhwh se révèle et non pas d'un lieu révélé à quelqu'un. L'auteur de cet ajout veut-il créer une allusion au Sinaï (cf. Ex 24,17 qui parle de la vision [מראה] de la gloire de Yhwh sur le sommet de la montagne [בְּרֹאשׁ הָהָר]) ? Si on prend la vocalisation massorétique au sérieux, on pourrait aussi comprendre le v. 14b comme indiquant la possibilité que Yhwh se révèle sur « une » montagne, qui peut être celle du temple de Jérusalem ou le mont Garizim. Le but du glossateur aurait été de décloisonner la compréhension de Moriyyah, en rendant possible une double localisation de cet endroit, permettant ainsi aux Judéens et aux Samaritains de comprendre l'histoire du sacrifice d'Abraham comme une étymologie de leurs saints lieux respectifs.

En résumé, on peut avancer l'hypothèse que le v. 14a contenait d'abord, comme l'atteste le fragment de Qumrân, le nom d'*élohim*<sup>17</sup>. En revanche, le tétragramme du v. 14b ne doit pas être changé, d'autant plus qu'il n'existe aucune preuve manuscrite en faveur d'un tel changement.

Quant au verset 11, il n'est pas impossible que la Peshitta et le papyrus 961 conservent également la version ancienne qui aurait parlé d'un ange de Dieu et non pas de Yhwh (contrairement au v. 15, ajouté par un réacteur postérieur).

Dans ce cas, le texte original aurait été entièrement « élohiste » et l'insertion du nom de Yhwh, l'œuvre de rédacteurs. Si c'était le cas, la transformation du nom divin, qui est contenue dans le récit dans sa forme actuelle, serait due à l'interprétation théologique des rédacteurs, ce qui n'est nullement à exclure. Dans la forme « finale » de Gn 22,11 on observe l'emploi de trois termes différents pour désigner Dieu :

- le sacrifice est demandé par *ha-élohim* (vv. 1, 3 et 9) ; cette construction, qui apparaît souvent dans des textes tardifs,

<sup>17</sup> Le fragment de Qumrân contredit l'affirmation de Zimmer, *Elohist*, p. 121, selon laquelle la restitution du terme *élohim* au v. 14a ne peut se faire qu'au niveau de la *Literarkritik*.

notamment dans le livre de Qohéleth, désigne souvent « la divinité », un dieu insondable et terrifiant.

- dans sa réponse à Isaac, Abraham parle de *élohim* (v. 8) ;
- celui qui arrête le sacrifice humain, c'est l'ange de *Yhwh* (v.11 ; selon le TM) ; ensuite on trouve au v. 14b l'affirmation que c'est *Yhwh*, le dieu qui se révèle à Israël sur la montagne.

D'une certaine manière, Gn 22 retrace ainsi un chemin entre une divinité qui demande un sacrifice humain et *Yhwh* qui veut être vénéré sur sa montagne par des sacrifices animaliers<sup>18</sup>.

Gn 22, comme Gn 20 et 21, n'est donc pas un texte « élohiste » selon la conception de la théorie documentaire traditionnelle. Gn 22 est certainement un texte de l'époque perse, comme c'est probablement aussi le cas pour Gn 20-21<sup>19</sup>. Pourquoi alors ces textes montrent-ils une telle préférence pour le terme *אלהים* ? En Gn 20, le tétragramme n'est attesté qu'au v. 18, un verset qui est très probablement une glose. En Gn 21, c'est au v. 1 (P ?) et au v. 33 que l'on trouve le nom de *Yhwh*. C'est sans doute également l'œuvre d'un rédacteur qui voulait préciser que la divinité « *Él Olam* » invoquée par Abraham est simplement un nom pour *Yhwh*.

Si l'ensemble des textes en Gn 20-21 présupposent l'écrit sacerdotal (ou sont d'origine sacerdotale comme 21,1-7\*), on peut expliquer la préférence de ces textes pour « *élohim* » par la théologie sacerdotale, selon laquelle *Yhwh* n'a pas révélé son vrai nom à Abraham ni à sa famille mais seulement à Moïse (Ex 6,2-3). Dans ce cas, il fallait éviter qu'Abraham (ou Sara) parle de *Yhwh*, tandis qu'il était possible que le narrateur utilise le tétragramme, comme en 20,18 (même s'il s'agit d'un ajout) ou en 21,1. La même logique s'applique à 22,11 et 14b, mais non pas au v. 14a selon le

<sup>18</sup> E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, p. 323.

<sup>19</sup> Gn 20 est la version la plus récente de la femme de l'ancêtre présentée comme sœur, voir Blum, *Komposition*, pp. 405-410 ; Gn 21,8-21 est un midrash post-sacerdotal de Gn 16, cf. E. A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v.Chr.* (ADPV), Wiesbaden: Harrassowitz, 1985, pp. 16-25 ; pour l'idée selon laquelle l'ensemble des chapitres 20-22 serait une insertion sacerdotale, voir C. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 171-180.

TM. Une autre raison supplémentaire pour l'utilisation d'*élohim* en 20 et 21,22ss peut être le fait que, dans ces récits, Abraham se trouve en contact avec des païens, le nom *élohim* étant alors plus adéquat (comme c'est également le cas pour le roman de Joseph). On pourrait finalement aussi imaginer, de manière tout à fait spéculative, que l'ensemble Gn 20-22 ait connu une révision élohiste, à la manière du Psautier élohiste. En tout état de cause, ces chapitres n'offrent aucun moyen de ressusciter le document élohiste, qui devrait continuer à reposer en paix.