

Vol. 13 (1) - 01 février 2026

Aleph
Langues, Médias & sociétés

Mythes, mémoires et subjectivités :
arborescences narratives,
médiations symboliques et
reconfigurations identitaires

Sous la direction de
Lamia Mecheri et Mounir Hammouda

ISSN 2437-1076

edile
Édition et diffusion de l'écrit

Édile. Edition et Diffusion de L' Écrit Scientifique

إيداع قانوني 6109-2014

تاريخ النشر 31 يناير 2023

ردمد-د: - 1076 2437

Table des matières

EDITORIAL

ZENATI JAMEL, MECHERI LAMIA ET HAMOUDA MOUNIR

Porter le bois du père : Isaac et la filiation en crise : 7

DOSSIER

Mythes, récits arborescents et subjectivités contemporaines : écrans, mémoires et symboles

FLORES BENJAMIN - CEAC - UNIVERSITÉ DE LILLE

Mythe et récits arborescents dans le cinéma néoclassique contemporain :
héritage classique et renouvellement narratif..... 13

حنان مراقة - جامعة الحاج لخضر باتنة 1

الميتانصية ووعي الكتابة الرقمية في رواية «شات» لمحمد سناجلة..... 45

MECHERI LAMIA - LABORATOIRE LIPED - UNIVERSITÉ BADJI MOKHTAR - ANNABA

Mythes et récits arborescents dans Matrix Resurrections de Lana Wachowski.... 71

BASLIMANE AMAL - UNIVERSITÉ DE GHARDAÏA, ALGÉRIE

Identité arborescente et plasticité mythique : Loki comme moteur narratif
dans la série *Loki* (Marvel Studios, 2021-2023)..... 87

HAMMI BOUTHEYNA - ISAM DE SILIANA - UNIVERSITÉ DE JENDOUBA

Du conte patrimonial au film d'animation pour enfants : reconfigurations
sémiotiques, narratives et axiologiques du *Petit Chaperon rouge*..... 129

HAMMOUDA MOUNIR - UNIVERSITÉ MOHAMED KHIDER DE BISKRA

Don Quichotte et l'Inspecteur Tahar : réinvention du duo maître-valet entre
mythe littéraire, burlesque filmique et critique postcoloniale..... 131

CHIKH SALAH FAFFA - ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE BOUZAREAH, ALGER

L'Arbre à dire de Mohammed Dib : imaginaire mythique, altérité et exil.. 153

DOUFI MADINA - UNIVERSITÉ YAHIA FARÈS DE MÉDÉA

La Colombe de Kant d'Aïcha Kassoul : arborescence narrative, remythification
et laboratoire identitaire..... 167

BELHABIB MASSICYLIA - UNIVERSITÉ D'ALGER 2 ABOU EL KACEM SAËDALLAH

Mythe, contre-mémoire et subjectivité blessée dans La Dépossession de Ra-
chid Boudjedra 183

ABDELAZIZ RADHIA - LANGUE, DISCOURS ET PLURILINGUISME - UNIVERSITÉ AHMED

DRAIA — ADRAR — UNIVERSITÉ MOHAMED SEDDIK BEN YAHIA — JIJEL

Entre mythe du retour et reterritorialisation : recomposition identitaire dans
Le pays des autres de Leïla Slimani..... 197

MESSAOUDI SAMIR - UNIVERSITÉ MOHAMED SEDDIK BEN YAHIA — JIJEL

Imaginaire du Nord, poétique des signes et déterritorialisation dans la trilogie
nordique de Mohammed Dib 219

شيباني دلال - جامعة محمد خيضر بسكرة	
النسق الأسطوري للأمم والخصوبة في الشعر الجاهلي : الناقاة أنموذجاً.....	233
بوفنش الطاهر - جامعة باجي مختار عنابة	
التناص الأسطوري في شعر سليمان جوادي.....	259

ECHO DU DOSSIER

Codes, symboles, espaces initiatiques et mnomythe

HAFDALLAH AYA - TRAINING AND RESEARCH UNIT IN THEORIES OF READING AND METHODOLOGIES - MOHAMED KHIDER UNIVERSITY OF BISKRA (ALGERIA)	
From Literary Code to Cinematic Sign: Adaptation and Visual Semiotics in The Da Vinci Code	273
LAKHDAR EZZINE HADJER - UNIVERSITÉ YAHIA FARES — MÉDÉA, ALGÉRIE	
Poétique du désert et mystique profane : lecture comparée de <i>Djebel Amour</i> et de <i>Terre des hommes</i>	293
AZIZ RABÉA - MOULOUD MAMMERI UNIVERSITY - TIZI-OUZOU	
Spiritual Heroism, Self-Help, and the Monomyth in Robin Sharma's <i>The Monk Who Sold His Ferrari</i>	307

RECHERCHES

Subjectivités vulnérables, domination et identités minorées

OUAOUA SAMIA ET MEDJAHED LILA - LABORATOIRE TECLANG, UNIVERSITÉ M'HAMED BOUGARA - BOUMERDÈS	
Autorité conjugale et aveu : faux self et transgression dans <i>Syngué sabour. Pierre de patience</i>	323
SEBGAG SALIHA ET LAGDER FATIHA - LABORATORY OF READING THEORIES AND CURRICULA - UNIVERSITY OF MOHAMED KHIDER, BISKRA	
Figures of Power and Regimes of Marginalization: A Symbolic Reading of The Kingdom of the Crow by Azzedine Djellaoudji.....	349
BOUKLACHI MAHDIA - ÉNS CHEIKH MOUBARAK BEN MOUHAMED BRAHIMI EL MILI EL DJAZAIRI - BOUZARÉAH , ALGER	
Mémoire traumatique, exil et reconfiguration identitaire dans <i>Dis-moi ton nom Folie</i> de Lynda-Nawel Tebbani.....	373
KHELIF CHERIFA ET HADJOUI GHOUTI - LLC RESEARCH LAB, ABOU BEKR BELKAID UNIVERSITY, TLEMCEM	
Racialization, Linguistic Exile and Hybrid Identity in Leïla Sebbar's Arabic as a Se-cret Song and Hanif Kureishi's The Bud-dha of Suburbia	385
CHEKROUN SAMIR - UNIVERSITÉ DR MOULAY TAHAR - SAIDA ET HAMZA REGUIG	
MOURO WASSILA - UNIVERSITÉ ABOU BEKR BELKAÏD – TLEMCEM	
Educating the Colonial Subject: Women's Schooling, Patriarchal Power, and Cultural Dispossession in Tsitsi Dangarembga's Nervous Conditions.....	411

- قاسمية هاشمي - جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقية
تحوّلات خطاب الأجناس الأدبية في النظرية الأدبية : من ثبات التصنيف
441..... إلى دينامية التداخل
- فارسي محمّد لمين - مخبر اللغة العربية وآدابها - جامعة الأغواط
الأنساق المضمرة في روايات فضيلة الفاروق : قراءة ثقافية في تمثيلات
465..... الذكورة والأنوثة
- باغور يمينة - جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
العنف الرمزي الممارس ضد المرأة في الثقافة الشعبية الجزائرية : قراءة
481..... سوسيوثقافية في الأمثال الشعبية
- باحماني عمر - جامعة غرداية
الأنثى الساردة وتشكّل الهوية في «أصبحتُ أنثى» لأحلام مستغانمي: السيرة واللغة
50..... والفضاء في أفق المقاربة الثقافية
- 3r Organisation scientifique

Directoire de la revue

Présidents

Zenati Jamel - Edile- LAMES -Montpellier

Kadiyatolla Fall - Celat -Université du Québec à Chicoutoumi

Messaoudi El Haouès - Sultan Qaboos University

Comité d'édition

Hocine Youcef LAMES – Université de Bouira

Mahraoui Abdelkrim LAMES – Université de Boumerdes

Serrou Christelle -Université Paul Valéry-Montpellier III

Conseil scientifique

Aberkane Ali – Université Alger2

Abouzaid Fedwa - Université d'Alexandrie – Egypte

Allahoum Rabah - Université Alger 2

Allan-Garabato Carmen DIPRALANG–Université Paul-Valéry–Montpellier III

Arnavielle Teddy DIPRALANG – Université Paul- Valéry – Montpellier III

Boyer Henri DIPRALANG - Université Paul- Valéry - Montpellier III

Djordjevic Ksenia DIPRALANG – Université Paul- Valéry – Montpellier III

Gelas Bruno - Université Lumières - Lyon II

El Fettah Souad - Université Paul Valéry-Montpellier III

Ghezali Nadia – Université Alger2

Hacini Fatiha -Université Mentouri Constantine 2

Haillon Frédérique - Université de Poitiers

Immoune Youcef - EPI – Université Alger2

Kadiyatolla Fall - Celat -Université du Québec à Chicoutoumi

Khelouiati souad – Université Alger 2

Krim Nawel - - EPI – Université Alger2

Joly André - Laboratoire Babel – Université de Toulon

Lachkar Abdenbi - Université Paris VIII

Lamirel Charles - Université de Strasbourg

Le Bellec Christel –Université Paul-Valéry-Montpellier III

Léonard Jean Léo - Université Paris IV

Maurer Bruno -Université de Neuchâtel

Meribai Chérif - Université Alger 2

Ouaras Karim - Université Oran 2

Tomassone Letizia – Université de Florence

Secrétariat de rédaction

Hocine Youcef

Jacob Salomé

Sénégas Céline

Contacts

j.zenati@me.com

revue.aleph@gmail.com

**Asi n usyar n baba : Ishaq, mmi amesteqsi,
d kriz tatrart n tsyunt n tarwa**

Porter le bois du père : Isaac, le fils interrogatif, et la crise moderne de la filiation

حَمْلُ حَطَبِ الْأَبِ : إِسْحَاقُ، الابْنُ الْمُتَسَائِلُ، وَأَزْمَةُ الْبُنُوَّةِ الْحَدِيثَةِ

**Bearing the Father's Wood: Isaac, the Questioning Son, and the
Modern Crisis of Filiation**

JAMEL ZENATI

CRLCA — Béjaïa

LAMIA MÉCHERI

Université d'Annaba

MOUNIR HAMMOUDA

Université de Biskra

Agzul

Amagrad-a issuer-d tayuri tanṭrupulujit, tahirmunutikit d tpoetikit i Genèse 22, seg yiwen n uferdis i yettwasefsex s waṭas deg teṭriwin i yettwa-sbedden kan yef tesreḍt n wullis : Ibrahim ur yessers ara asyar n lherqa yef uyyul, yas akken ayyul yella deg usayes n teḥkayt ; yessers-it yef Ishaq. Asemḍel-a deg wayen ara ibibb yiwen, yas iban-d d aferdis amezzyan, yettili d ul amezwaru n yiwet n tajerrumt tazamulant n tarwa. Mmi-s yettuṭal d win ibibben ayen i izemren ad t-issey ; yetteddu akked baba-s deg yiwet n tṭara n tikli, maca tikkelt-a ur tesfeḍ ara tamyagit n tussna gar-asen. Asteqsi n Ishaq — « Anda yella yizimer i lherqa ? » — yettwaqreb yer usyuy n Lmasih — « Rebbi, Rebbi, acuyer iyi-teḡḡid ? » — mačči akken ad yili uxel-leḍ gar yidles n tsreḍt, maca akken ad yettwaxemmem yef snat n talyiwin timeqqranin n usuter n mmi : asteqsi i yettwazen i baba-s uqbel asfel, d tmeslayt n ccetwa i yettwazen i Rebbi seg yixef n tṭellist d tegḡit. Tamuṭli n Leqran, deg ssura al-Šaffāt, teskan-d talya tis kraḍ : mmi-s n Ibrahim ur yerra ara awal kan i wakken ad d-yini yettay awal ; yerra-d deg awal n tayri, n usirem d šṣber, yebḍa akked baba-s tajribt n unezgm i wawal n Win yellan nnig-sen. Ihi, deg Genèse, mmi yesteqsay acku ur yezri ara yakan ; deg Lḡil, Mmi yetteeggid seg tegḡit ; deg Leqran, mmi yettarra-d acku yefhem, yerna ur yebṭi ara ad yerr tajribt d abeddel n usyun. Tadelsa tabrahimit teslemmed-ay s tezmert tameqqrant acu i d baba : win yettay awal, yettawi, yettqedḍi, yettḥebbis ney yettay-d lamer ad yehbes afus-is. Maca, teslemmed-ay-d s lṭerq-nni yakan acu i d mmi : win ibibben, win

yesteqsayen, win yettarra-d, ahat win iqeblen, maca awal-is yeqqim yuli deg usuddes n wullis ?

Awalen-isura

Ibrahime, Ishaq, Ismaël, tarwa, asfel, lherqa, asuter, fidā', Leid n uḍḥa, baba, mmi, Genèse 22, ssura al-Ṣāffāt, asyuy n Lmasih, umezɣum amezdi, ṣṣber, aqbal n mmi, amezruy-amyth, tatrart

Résumé

Cet article propose une lecture anthropologique, herméneutique et poétique de Genèse 22 à partir d'un détail souvent neutralisé par les lectures exclusivement théologiques du récit : Abraham ne charge pas le bois de l'holocauste sur l'âne, pourtant présent dans la scène ; il le charge sur Isaac. Ce déplacement du portage, apparemment mineur, constitue le noyau symbolique d'une véritable grammaire de la filiation. Le fils devient porteur de ce qui peut le consumer ; il marche avec le père dans une communauté d'allure qui n'abolit pas l'asymétrie du savoir. La question d'Isaac — « Où est l'agneau pour l'holocauste ? » — est alors rapprochée du cri christique — « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » — non pour confondre les traditions, mais pour penser deux formes majeures de l'interpellation filiale : la question adressée au père avant le sacrifice et la plainte adressée à Dieu depuis l'extrême de l'abandon. La reprise coranique du récit, dans la sourate al-Ṣāffāt, introduit une troisième modalité : le fils n'y répond pas seulement pour signifier son obéissance ; il répond dans une parole d'amour, d'espérance et de patience, partageant avec son père l'épreuve d'une soumission commune à la parole de l'Autre. Ainsi se dessine une typologie inter-abrahamique des paroles filiales : dans la Genèse, le fils questionne parce qu'il ne sait pas encore ; dans les Évangiles, le Fils crie depuis l'abandon ; dans le Coran, le fils répond parce qu'il comprend et parce qu'il choisit de ne pas rompre le lien. La civilisation abrahamique nous a puissamment appris ce qu'est un père : celui qui obéit, transmet, tranche, retient ou reçoit l'ordre d'arrêter son geste. Mais nous a-t-elle appris avec la même profondeur ce qu'est un fils : celui qui porte, interroge, crie, répond, consent, pardonne peut-être, et dont la parole oblige la tradition à penser la transmission autrement que comme pure verticalité ?

Mots-clés

Abraham, Isaac, Ismaël, filiation, sacrifice, holocauste, substitution, fidā', Aïd al-Adha, interpellation, père, fils, Genèse 22, sourate al-Ṣāffāt, cri christique, soumission partagée, patience, consentement filial, mythe, modernité

Abstract

This article proposes an anthropological, hermeneutic, and poetic reading of Genesis 22, beginning with a detail often neutralized by exclusively theological readings of the narrative: Abraham does not load the wood for the burnt offering onto the donkey, although the animal is present in the scene; he places it upon Isaac. This displacement of bearing, apparently minor, constitutes the symbolic core of a genuine grammar of filiation. The son becomes the bearer of that which may consume him; he walks with the father in a shared movement that does not abolish the asymmetry of knowledge. Isaac's question — "Where is the lamb for the burnt offering?" — is then brought into relation with the Christic cry — "My God, my God, why have you forsaken me?" — not in order to conflate traditions, but to think through two major forms of filial address: the question addressed to the father before the sacrifice, and the lament addressed to God from the extreme limit of abandonment. The Qur'anic reconfiguration of the scene in *Sūrat al-Ṣāffāt* introduces a third modality: the son does not merely respond in order to signify obedience; he responds through a word of love, hope, and patience, sharing with his father the ordeal of a common submission to the word of the Other. An inter-Abrahamic typology of filial speech thus emerges: in Genesis, the son questions because he does not yet know; in the Gospels, the Son cries out from abandonment; in the Qur'an, the son responds because he understands and because he chooses not to break the bond. Abrahamic civilization has powerfully taught us what a father is: the one who obeys, transmits, decides, restrains, or receives the command to halt his gesture. But has it taught us with the same depth what a son is: the one who bears, questions, cries out, responds, consents, perhaps forgives, yet whose speech compels tradition to think transmission otherwise than as silent verticality?

Keywords

Abraham, Isaac, Ishmael, filiation, sacrifice, burnt offering, substitution, *fidā'*, Eid al-Adha, address, father, son, Genesis 22, *Sūrat al-Ṣāffāt*, Christic cry, shared submission, patience, filial consent, myth, modernity

الملخص

يقترح هذا المقال قراءةً أنثروبولوجيةً وتأويليةً وشعريةً للإصحاح الثاني والعشرين من سفر التكوين، انطلاقاً من تفصيل غالباً ما تُحيده القراءات اللاهوتية الخالصة لهذا السرد: إبراهيم لا يضع حطبَ المحرقة على الحمار، على الرغم من حضوره في المشهد، بل يحمله إسحاق. إنَّ هذا الانتقال في فعل الحَمَل، على ما يبدو من ضالته، يشكّل النواة الرمزية لنحو عميق من أنحاء البُنُوّة. فالابن يغدو حاملاً لما يمكن أن يُلتهِمه، ويمشي مع الأب في اشتراكٍ في المسير لا يُلغي لا تماثل المعرفة بينهما. ومن ثَمَّ، تُقارَبُ سؤالُ إسحاق: «أين الخروف للمحرقة؟» بالصرخة المسيحية: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟»، لا بقصد الخلط بين التقاليد، بل من أجل التفكير في صورتين كبيرتين من صور المخاطبة النبوية: السؤال الموجه إلى الأب قبل القربان، والشكوى المرفوعة إلى الله من أقصى تخوم التخلّي. غير أنَّ الاستعادة القرآنية للحكاية، في سورة الصافات، تضيف صيغةً ثالثة: فالابن لا يجيب لمجرد إعلان الطاعة، بل يجيب بكلمة حبٍّ ورجاء وصبر، مشاركاً أباه محنة التسليم المشترك لكلمة الآخر المتعالي. وهكذا تتشكّل كتابةً مقارنةً لكلام الأبناء في الأفق الإبراهيمي: في سفر التكوين، الابن يسأل لأنه لا يعلم بعد؛ وفي الأناجيل، الابن يصرخ من أقصى التخلّي؛ وفي القرآن، الابن يجيب لأنه يفهم، ولأنه يختار ألا يحوّل المحنة إلى قطيعة. لقد علّمتنا الحضارة الإبراهيمية، بقوةً بالغة، معنى أن يكون المرء أباً: ذاك الذي يطيع، وينقل، ويحسم، ويمسك بيده، أو يتلقّى الأمر بأن يوقف فعلته. ولكن، هل علّمتنا بالعمق نفسه معنى أن يكون المرء ابناً: ذاك الذي يحمل، ويسأل، ويصرخ، ويجيب، ويرضى، وربما يغفر، غير أن كلمته تُلزم التقليد بأن يفكر في النقل لا بوصفه عموديةً صامتة، بل بوصفه علاقةً أخلاقيةً قابلةً للمساءلة؟

الكلمات المفتاحية

إبراهيم، إسحاق، إسماعيل، البُنُوّة، القربان، المحرقة، الاستبدال، الفداء، عيد الأضحى، المخاطبة، الأب، الابن، سفر التكوين 22، سورة الصافات، الصرخة المسيحية، التسليم المشترك، الصبر، الرضا البنوي، الأسطورة، الحادثة

Le mythe comme héritage critique : autour d'un numéro d'*Aleph*

La présente réflexion s'inscrit dans l'horizon plus large d'un questionnement sur les mythes, les mémoires et les subjectivités. Le volume 13, numéro 1, de la revue *Aleph*, intitulé « Mythes, mémoires et subjectivités : arborescences narratives, médiations symboliques et reconfigurations identitaires », offre un cadre particulièrement propice à une reprise critique du récit abrahamique, non comme relique d'un passé religieux, mais comme opérateur symbolique encore actif dans nos manières de penser la transmission, la violence, l'autorité, la dette et le salut.

Le mythe n'est jamais seulement ce qui a été cru autrefois. Il est ce qui continue de nous penser lorsque nous croyons avoir cessé de le penser. C'est pourquoi Genèse 22 n'appartient pas simplement au patrimoine scripturaire ; il travaille encore la modernité depuis son envers. Le récit d'Abraham et d'Isaac demeure l'une des matrices les plus puissantes de l'Occident religieux, littéraire et philosophique, parce qu'il noue en une scène brève l'obéissance, la paternité, la mise à l'épreuve, la charge, le silence et la substitution.

Mais il faut poser d'emblée une hypothèse plus inquiète : si ce récit a appris aux civilisations abrahamiques à méditer la figure du père, a-t-il appris avec la même intensité à entendre la parole du fils ? Cette question est décisive, car l'histoire de l'interprétation a souvent isolé Abraham : sa foi, son obéissance, son vertige, son rapport à l'ordre divin. Isaac, en revanche, y demeure fréquemment figuré comme support du drame, presque comme lieu muet de l'épreuve. Or le récit biblique donne au fils une parole, brève mais abyssale. Isaac interroge : il voit le feu et le bois ; il ne voit pas l'agneau. La tradition évangélique portera cette parole filiale jusqu'au cri de l'abandon ; la reprise coranique, elle, donnera au fils une autre modalité de présence : il n'est pas seulement celui qui est conduit, mais celui à qui le père parle et qui répond. Toute l'architecture inter-abrahamique du récit se concentre alors dans trois gestes de parole : questionner, crier, répondre.

Le fils n'est donc pas seulement celui que l'on conduit ; il est celui qui perçoit une lacune dans la rationalité du rite. Il est le premier herméneute de la scène qui menace de l'absorber. Mais il faudra également entendre, dans la constellation coranique, le fils qui répond à la consultation du père : non pour abolir la question d'Isaac, mais pour lui donner un contrepoint spirituel et anthropologique.

1. La scène abrahamique : une économie du portage et du silence

Genèse 22 est souvent lu comme récit de l'épreuve. Dieu éprouve Abraham ; Abraham répond ; le fils est conduit ; le sacrifice est suspendu ; un bélier se

substitue à la victime humaine. Mais cette séquence, si elle est réduite à son schéma narratif, laisse échapper la densité matérielle de la scène. Le texte ne dit pas seulement qu'Abraham se rend vers le lieu désigné ; il distribue les objets : l'âne, les serviteurs, le bois, le feu, le couteau, le fils. Or cette distribution est déjà une pensée.

Le détail le plus troublant est celui du bois. L'âne, animal du portage, est explicitement présent dans la scène. Abraham dit aux serviteurs de rester avec lui, puis le texte précise que le bois est placé sur Isaac : le portage est ainsi transféré de l'animal ordinaire de la charge au corps même du fils.

Cette opération donne à la scène sa violence symbolique. Isaac porte ce qui servira à l'holocauste ; il porte matériellement la possibilité de sa propre consommation. Le fils est ainsi situé dans une économie paradoxale : il n'est pas encore nommé comme victime, mais son corps devient déjà le support logistique de la mise à mort possible.

La modernité, qui croit volontiers avoir surmonté les anciennes scènes sacrificielles, a peut-être oublié cette chose simple : le sacrifice ne commence pas au moment où le couteau se lève ; il commence lorsque la charge est distribuée. Avant le geste sanglant, il y a le portage. Avant l'autel, il y a la marche. Avant la ligature, il y a l'installation progressive du fils dans une fonction qu'il ne comprend pas entièrement. Ce que Genèse 22 met en scène, ce n'est pas seulement la suspension finale de la mort ; c'est la lente constitution d'un sujet filial comme porteur du poids paternel, religieux et historique.

L'holocauste, dans cette perspective, ne doit pas être entendu à partir de son usage moderne le plus tragiquement déterminé, mais selon son sens sacrificiel ancien : offrande entièrement consumée. Il désigne une logique de totalité : rien ne reste à partager, rien ne revient à l'humain, tout monte vers Dieu dans la consommation. C'est précisément pourquoi la présence d'Isaac y devient insoutenable. Le fils n'est pas seulement menacé de mourir ; il est menacé de n'être plus reste, plus trace, plus avenir.

Or la filiation est par définition ce qui promet un reste : survivance du nom, continuation de la promesse, avenir du père au-delà du père. Sacrifier le fils, c'est donc faire entrer la promesse elle-même dans la logique de l'abolition.

2. Le père : obéissance, souveraineté et contradiction

La tradition a fait d'Abraham le père des croyants. Cette formule est juste, mais elle est aussi dangereuse lorsqu'elle ferme l'interrogation. Abraham est père parce qu'il reçoit une promesse ; il est père parce qu'il transmet une alliance ; il est père parce qu'il accepte de quitter, de marcher, de croire. Mais Genèse 22 introduit une crise dans cette paternité : le père y devient celui qui doit conduire le fils vers le lieu où la promesse semble se contredire elle-même.

La paternité abrahamique est donc traversée par une contradiction constitutive. D'un côté, elle est généalogique : Abraham engendre, reçoit un fils,

devient porteur d'une descendance. De l'autre, elle est sacrificielle : le même père est placé devant l'ordre de rendre ce qui lui a été donné. Le fils est à la fois accomplissement de la promesse et objet de l'épreuve. Une telle structure ne permet plus de penser la paternité comme simple protection. Le père biblique est aussi celui qui expose le fils à l'opacité d'un commandement qui le dépasse.

Cette scène nous apprend assurément quelque chose du père : non pas seulement sa tendresse, mais son déchirement ; non pas seulement son autorité, mais son assujettissement à une autorité supérieure ; non pas seulement sa capacité de donner la vie, mais la possibilité terrible d'être requis là où la vie donnée semble devoir être rendue. Abraham ne peut être réduit ni au bourreau ni au saint. Il est figure-limite : celui en qui l'obéissance peut devenir presque indistinguishable de la violence, jusqu'au moment où la parole divine vient séparer l'épreuve du meurtre.

C'est ici que la civilisation abrahamique a construit une part décisive de sa pensée du père. Le père est celui qui se tient à l'intersection du visible et de l'invisible, du commandement et de l'affection, de l'alliance et de la chair. Il est celui qui doit marcher alors même qu'il ne peut expliquer. Il est aussi celui qui sait plus que le fils, ou du moins celui qui porte un secret que le fils ne possède pas. La paternité, dans Genèse 22, se définit par cette dissymétrie du savoir : Abraham sait qu'un sacrifice est demandé ; Isaac constate qu'il manque la victime.

Ainsi, la figure du père n'est pas seulement instituée par la génération ; elle est éprouvée par la réponse. Être père, ce n'est pas seulement être l'origine biologique ou symbolique du fils ; c'est être celui à qui le fils peut dire : « Mon père ! » Et, dès lors, la paternité se trouve convoquée par une voix qui lui demande de répondre. Abraham n'est pas seulement père parce qu'il a Isaac ; il devient pleinement père parce qu'Isaac l'interpelle.

3. Le fils : le porteur, l'interrogateur, l'absent de la théorie

Mais que savons-nous d'Isaac ? Étrangement peu. Le texte l'expose, le charge, lui donne une question, puis le laisse presque disparaître derrière l'intervention divine et la nomination du lieu. La tradition, fascinée par l'obéissance d'Abraham, a souvent minoré l'expérience du fils. Pourtant, Isaac est au centre matériel de la scène. Sans lui, il n'y a ni épreuve, ni contradiction, ni substitution. Il est le lieu où la foi du père devient problème.

Isaac est d'abord le porteur. Cette fonction n'est pas secondaire. Porter, dans les récits fondateurs, n'est jamais un geste purement pratique. On porte ce que l'on reçoit, ce que l'on assume, ce dont on hérite, parfois ce dont on ignore encore la signification. Le fils porte le bois parce que la filiation est toujours déjà une charge : charge du nom, charge de la promesse, charge de la dette,

charge des attentes paternelles. Mais ici, la charge devient littérale et terrible : il porte l'instrument de sa possible disparition.

Isaac est ensuite l'interrogateur. Sa question ne conteste pas frontalement le père ; elle ne rompt pas la marche ; elle ne formule pas encore l'accusation. Elle introduit une faille logique : le rituel est presque complet, mais l'élément essentiel manque. Le récit formule cette question au verset 7 : Isaac voit le feu et le bois, mais demande où se trouve l'agneau pour l'holocauste.

Cette interrogation est d'une force exceptionnelle parce qu'elle ne demande pas seulement une information ; elle dévoile l'énigme du dispositif. Le fils voit la structure, mais il ne voit pas la place qui lui est assignée dans cette structure. En demandant où est l'agneau, Isaac demande sans le savoir : suis-je celui que le récit ne nomme pas ?

Cette question constitue l'un des premiers grands énoncés de la conscience filiale. Le fils n'y parle pas depuis la souveraineté, mais depuis l'inquiétude. Il ne possède pas le commandement ; il en éprouve les effets. Il ne sait pas ce que le père sait ; il perçoit seulement que quelque chose ne s'accorde pas. La lucidité du fils n'est pas doctrinale ; elle est situationnelle. Elle naît du corps qui porte, des yeux qui voient, de l'absence qui se remarque.

Il faut alors renverser l'angle. Le récit ne demande pas uniquement : jusqu'où va la foi du père ? Il demande aussi : qu'éprouve le fils lorsqu'il marche avec un père qui ne peut pas tout dire ? Qu'est-ce qu'être fils dans une scène où l'amour paternel n'empêche pas l'exposition au danger ? Qu'est-ce qu'hériter lorsque l'héritage prend la forme d'un bois porté vers un autel ?

4. L'interpellation d'Isaac : une parole faible et souveraine

La question d'Isaac est précédée d'un appel : « Mon père ! » Cette adresse est capitale. Avant de demander où est l'agneau, Isaac réinstalle Abraham dans sa fonction paternelle. Il ne dit pas seulement « Abraham » ; il dit « mon père ». L'interpellation produit le père comme destinataire responsable. Elle l'oblige à répondre non en chef de clan, non en exécutant du commandement, mais en père.

Abraham répond : « Me voici, mon fils. » La scène se noue alors dans une double reconnaissance : le fils nomme le père ; le père reconnaît le fils. Or cette reconnaissance rend la suite encore plus tragique. Car si Abraham répond comme père, comment peut-il continuer à marcher vers l'autel ? Et si Isaac parle comme fils, comment peut-il continuer à porter le bois ? La parole n'interrompt pas immédiatement la mécanique sacrificielle ; elle la rend seulement plus consciente. C'est là toute la puissance du mythe : il ne résout pas trop vite la contradiction ; il la laisse se déployer jusqu'à l'extrême.

L'interpellation d'Isaac peut être lue comme une parole faible, parce qu'elle ne dispose d'aucun pouvoir sur l'événement. Mais elle est également souveraine,

parce qu'elle révèle ce que le père, le récit et le rituel semblaient garder dans une zone de silence. Elle formule le manque. Elle oblige la scène à s'entendre elle-même. Elle transforme l'économie des objets en économie du sens : feu, bois, couteau, mais pas d'agneau. La parole du fils est donc une sémiologie de l'absence.

À ce titre, Isaac n'est pas simplement une préfiguration typologique de figures ultérieures du sacrifice ; il est déjà une conscience. Le réduire à la passivité reviendrait à effacer le seul moment où le récit donne voix à celui qui porte le plus lourd. La civilisation qui a appris à admirer Abraham doit apprendre à entendre Isaac. Car la grandeur du père ne peut être pensée sans l'angoisse du fils. Un père n'est pas seulement celui qui reçoit un commandement ; il est celui à qui le fils peut demander compte de l'absence.

Il faut ici noter un point essentiel : l'interrogation d'Isaac se trouve en Genèse 22, 7, tandis que Genèse 22, 14 correspond à la nomination du lieu, dans une formule qui déplace la question vers la providence et la visibilité divine. Autrement dit, la question du fils et la nomination du lieu ne se confondent pas ; elles se répondent à distance. Le fils demande où est l'agneau ; le père nommera ensuite le lieu à partir de ce qui aura été vu, ou de ce qui aura été pourvu. La question filiale ouvre donc une économie de la réponse différée.

5. Le bois, l'âne et la modernité : ce que nous avons cessé de voir

Il convient de revenir à l'âne, car l'âne est peut-être le grand oublié de cette scène. Sa présence est brève, presque périphérique, mais elle révèle la structure de la charge. Dans une logique ordinaire, l'âne porte. Il est l'animal de la traversée, de la marche, de la charge domestiquée. Or le récit l'écarte au moment décisif. Les serviteurs restent avec l'âne ; Abraham et Isaac poursuivent seuls. Ce retrait organise une séparation : d'un côté, le monde ordinaire de la logistique ; de l'autre, l'espace sacré de l'épreuve.

Mais ce qui aurait pu rester sur l'animal passe sur le fils. Le bois change de porteur, et ce changement suffit à modifier tout le sens du récit. Isaac devient, dans son corps, le lieu où se concentrent le rite, la promesse et la menace. Ce déplacement n'est pas seulement narratif ; il est anthropologique. Il dit que la filiation commence peut-être là où la charge cesse d'être portée par l'animal et devient l'affaire du sujet.

Notre modernité, saturée de discours sur l'autonomie, a du mal à entendre cette scène. Elle aime penser que le sujet se construit par émancipation, choix, contrat, projet personnel. Or le mythe rappelle une vérité plus archaïque et plus dérangeante : avant de choisir, le sujet reçoit ; avant de consentir, il porte ; avant de comprendre, il marche sous une charge déjà déposée sur lui. Être fils, c'est souvent découvrir après coup le nom de ce que l'on portait déjà.

Mais cette vérité peut devenir insupportable lorsqu'elle est sacralisée. Car toute charge héritée n'est pas légitime. Toute transmission n'est pas bénédiction. Toute fidélité n'est pas vie. Le bois d'Isaac devient alors une métaphore critique de tous les héritages qui prétendent se transmettre sans se laisser interroger : héritage familial, héritage national, héritage religieux, héritage idéologique, héritage mémoriel. Le fils porte ce que le père lui donne, mais il a aussi le droit de demander : où cela mène-t-il ? À qui ce bois est-il destiné ? Quelle vie prétend-on sauver en m'exposant ainsi ?

La modernité a donc moins oublié le père qu'elle n'a oublié le poids du fils. Elle a contesté les pères, renversé des autorités, déconstruit des patriarcats ; mais elle n'a pas toujours entendu la positivité interrogative de la filiation. Elle a parfois remplacé l'obéissance par l'individualisme, sans pour autant penser la charge héritée. Or Isaac ne se réduit ni à l'obéissance ni à la révolte. Il est celui qui interroge depuis l'intérieur même de la marche commune.

6. « Eli, Eli, lama sabachthani » : du fils interrogateur au fils abandonné

Le rapprochement avec le cri christique ne doit pas être compris comme une assimilation brutale des traditions. Isaac et Jésus n'occupent pas la même place théologique ; le récit de Genèse 22 et les récits de la Passion ne relèvent pas de la même économie narrative. Pourtant, une homologie profonde apparaît : dans les deux cas, la parole du fils surgit au point où la relation au père devient énigme.

Isaac demande où est l'agneau ; Jésus demande pourquoi Dieu l'a abandonné. Dans les deux cas, le fils parle depuis une disjonction entre la promesse et l'expérience. Le cri rapporté en Matthieu 27, 46 et Marc 15, 34 reprend l'ouverture du Psaume 22 et met en scène une parole d'abandon adressée à Dieu depuis la croix.

Il ne s'agit pas d'une simple plainte psychologique ; c'est une parole scripturaire qui cite, réactive et accomplit une mémoire de détresse. Mais cette dimension intertextuelle n'abolit pas l'intensité de l'abandon. La phrase demeure scandaleuse : le fils appelle Dieu et ne reçoit pas immédiatement la réponse qui suspendrait la souffrance. Là où Isaac interroge avant l'autel, Jésus interroge depuis la croix. Là où Isaac demande où est la victime de substitution, Jésus parle au moment où la substitution n'a pas lieu pour lui.

Le parallélisme est alors éclairant. Isaac dit en substance : les instruments du sacrifice sont là, mais la victime manque. Jésus dit en substance : le sacrifice est accompli dans mon corps, mais la présence du Père se dérobe à mon expérience. La première parole est une question sur l'objet absent ; la seconde est une question sur le Dieu apparemment absent. Entre les deux s'ouvre toute une histoire de la filiation blessée : le fils comme porteur du bois, puis le fils

comme porteur de la croix ; le fils qui voit l'absence de l'agneau, puis le fils qui éprouve l'absence du Père.

Cependant, il serait trop simple de dire que Jésus donne enfin la réponse à Isaac. Une telle lecture ferait de la question du premier fils une simple étape vers une résolution chrétienne, et elle manquerait la résistance propre de Genèse 22. Il faut plutôt reconnaître que les deux paroles demeurent en tension. Isaac demande : où est l'agneau ? Jésus demande : pourquoi l'abandon ? L'une et l'autre paroles empêchent la religion de se transformer en doctrine de la violence sacrée. Elles rappellent que le fils n'est jamais seulement l'objet d'un plan ; il est sujet d'une adresse.

On peut même aller plus loin : dans les deux scènes, le fils n'abolit pas la foi par sa question ; il la rend plus tragiquement humaine. Isaac ne cesse pas d'être fils lorsqu'il interroge Abraham. Jésus ne cesse pas d'être fils lorsqu'il crie vers Dieu. La question n'est pas l'envers de la filiation ; elle en est peut-être l'expression la plus radicale. Être fils, ce n'est pas seulement recevoir ; c'est pouvoir demander au père ce qui manque, ce qui se retire, ce qui ne répond pas encore.

7. Le fils coranique : consultation, réponse et substitution

Il faut toutefois compléter cette constellation par la reprise coranique du récit, sans laquelle l'héritage étudié demeurerait artificiellement limité au seul axe biblique et christique. Le Coran ne reconduit pas simplement la scène de Genèse 22 ; il la reconfigure. Dans la sourate al-Şaffât, Abraham ne conduit pas seulement le fils vers l'épreuve : il lui adresse la teneur même de la vision — « Ô mon fils, je me vois en songe en train de t'immoler ; vois donc ce que tu en penses » — et le fils répond : « Ô mon père, fais ce qui t'est commandé ; tu me trouveras, si Dieu veut, parmi les patients. » La parole filiale n'est plus ici seulement question devant l'absence, comme chez Isaac, ni cri depuis l'abandon, comme dans la Passion ; elle devient réponse à une consultation paternelle, c'est-à-dire entrée lucide du fils dans l'épreuve sous le signe de l'amour, de l'espérance et de l'attente patiente.

La différence est décisive. Dans la Genèse, le fils questionne : il voit le feu et le bois, mais il ne voit pas l'agneau. Dans le Coran, le fils répond : il reçoit de son père l'énoncé de la vision et comprend le geste humainement abominable que celui-ci s'apprête à accomplir. Cette distinction ne doit pas conduire à opposer abstraitement deux traditions ; elle permet plutôt de reconnaître deux régimes de la filiation. D'un côté, la lucidité inquiète du fils qui découvre l'absence ; de l'autre, la lucidité aimante du fils qui traverse l'énigme par la réponse. La première scène ouvre une herméneutique de la question ; la seconde, une herméneutique de la réponse.

Cette réponse ne relève ni d'une passivité résignée ni d'une fatalité subie. Le fils coranique comprend ce qui se prépare, mais il n'accable pas le père. Il perçoit qu'Abraham n'agit pas comme sujet souverain de la violence, mais comme être saisi par une parole qui le dépasse. Sa réponse engage alors une soumission partagée : le père se soumet à l'ordre reçu de l'Autre ; le fils se soumet à cet ordre tel qu'il lui est transmis par le père. Mais cette soumission seconde n'efface pas le fils. Elle est aussi, plus secrètement, une parole d'amour filial : le fils ne convertit pas l'épreuve en rupture, il la partage avec le père et la rend supportable. Il y va en connaissance de cause, sans révolte, non parce qu'il ignorerait l'horreur du geste, mais parce qu'il choisit de préserver le lien là même où celui-ci pourrait se briser. Sa parole devient ainsi consentement lucide, pardon peut-être, testament consenti.

Cette scène coranique est d'autant plus intéressante que le fils du sacrifice n'y est pas nommé explicitement. La tradition islamique majoritaire l'identifie à Ismaël, tandis que le texte coranique maintient la désignation dans la formule relationnelle : « mon fils ». Cette réserve nominale est herméneutiquement féconde, car elle permet d'entendre d'abord une structure : celle d'un fils appelé à répondre, non seulement à subir. Il n'est pas uniquement le support d'une décision qui le dépasse ; il devient l'interlocuteur du père dans une épreuve qui les excède tous deux. Dès lors, la filiation coranique ne supprime pas l'asymétrie entre Abraham et son fils, mais elle la traverse par une parole commune. Le père ne dissimule pas totalement ; il consulte. Le fils ne s'oppose pas ; il répond. La scène n'est donc pas seulement sacrificielle ; elle est relationnelle, testamentaire et spirituelle.

La substitution finale — « Nous le rachetâmes par un sacrifice immense » — donne alors à cette parole toute sa portée. Le récit ne s'achève pas dans la mort du fils, mais dans la suspension de cette mort. À cet égard, la mémoire islamique de l'Aïd al-Adha ne célèbre pas l'abolition du fils ; elle ritualise au contraire le moment où la filiation est sauvée de la logique sacrificielle. La grandeur de l'épreuve n'est pas dans la consommation du fils, mais dans le fait que le fils demeure vivant, tandis que l'offrande est déplacée vers un autre objet sacrificiel. Il devient alors possible de formuler une typologie plus ample de l'héritage abrahamique : dans la Genèse, Isaac est le fils interrogatif, dont la question révèle le manque ; dans les Évangiles, le Fils crucifié est le fils plaintif, dont le cri porte la relation au Père jusqu'à l'extrême de la déréliction ; dans le Coran, le fils d'Abraham est le fils répondant, dont la parole transforme l'épreuve en patience partagée, en espérance du salut et en sauvegarde du lien. Ces trois figures ne se résolvent pas les unes dans les autres ; elles dessinent une grammaire différenciée de la filiation, où le fils n'est jamais un simple objet du rite, mais toujours un sujet de parole.

8. Civilisation du père, oubli du fils

La question centrale peut maintenant être formulée avec toute sa netteté : notre civilisation, à partir de la scène abrahamique, a-t-elle appris ce qu'est le père sans apprendre suffisamment ce qu'est le fils ? Elle a abondamment pensé l'autorité, la loi, la transmission, l'obéissance, la promesse, la paternité fondatrice. Elle a fait d'Abraham une figure de foi, de départ, d'alliance, d'hospitalité et d'épreuve. Elle a médité le tremblement du père devant Dieu. Mais elle a trop rarement fait des fils — Isaac qui questionne, le Fils qui crie, le fils coranique qui répond — le centre d'une théorie de la filiation éprouvée.

Cette dissymétrie a des conséquences anthropologiques profondes. Lorsque les sociétés comprennent le père sans comprendre le fils, elles risquent de sacraliser la transmission en oubliant ce qu'elle coûte à ceux qui la reçoivent. Elles célèbrent l'héritage, mais entendent mal la charge. Elles honorent le commandement, mais négligent la question. Elles parlent de l'avenir au nom des pères, mais elles oublient que l'avenir est porté par des fils et des filles qui n'ont pas toujours choisi le bois qu'on leur met sur les épaules.

La modernité n'a pas aboli ce schéma ; elle l'a déplacé. Le bois de l'holocauste n'est plus toujours religieux. Il peut être historique, idéologique, national, familial, économique, mémoriel. Les enfants portent les dettes des pères, les traumatismes non élaborés, les récits nationaux, les injonctions de réussite, les culpabilités collectives, les promesses de réparation. Le mythe abrahamique conserve ici sa puissance parce qu'il permet de penser la transmission comme une charge ambivalente : elle donne une identité, mais elle peut aussi faire du sujet le porteur d'un feu qu'il n'a pas allumé.

Dès lors, entendre Isaac signifie rouvrir une éthique de la filiation. Il ne s'agit pas de supprimer le père, ni de disqualifier toute transmission. Il s'agit de demander à quelle condition la transmission cesse d'être sacrificielle. Un père digne de ce nom n'est pas seulement celui qui conduit ; il est celui qui accepte d'être interrogé et, dans la scène coranique, celui qui expose au fils ce qu'il a vu afin que celui-ci puisse répondre. Une tradition vivante n'est pas celle qui exige que les fils portent en silence ; elle est celle qui peut entendre leur question, leur plainte ou leur réponse sans les réduire à de l'insolence, à de l'incrédulité ou à une pure passivité.

Le fils, dans cette perspective, n'est pas l'ennemi du père. Il est celui qui empêche la paternité de devenir pure autorité. Il est celui qui transforme le commandement reçu en responsabilité adressée. Il est celui qui rappelle au père que toute transmission doit être traversée par une parole. La question d'Isaac n'humilie pas Abraham ; elle l'oblige à devenir père autrement.

9. Le fils comme lieu critique de la promesse

Dans Genèse 22, Isaac est aussi le fils de la promesse. Cela change tout. S'il n'était qu'un enfant parmi d'autres, le récit serait déjà terrible ; mais il

est davantage : il est celui par qui l'avenir doit passer. Le mettre en danger, c'est mettre en danger la parole même qui l'a annoncé. La crise n'est donc pas seulement affective ; elle est théologique et logique. Dieu semble demander à Abraham de renoncer au médiateur même de la promesse divine. Le fils devient le lieu où la promesse se contredit, ou du moins se laisse éprouver jusqu'au bord de l'impossible.

C'est pourquoi Isaac incarne une figure critique. Il révèle que toute promesse transmise par le père doit être vérifiée du point de vue du fils. Une promesse qui exige la destruction de celui qui la porte cesse d'être promesse ; elle devient dette mortifère. Une tradition qui ne survit qu'en consumant ses héritiers n'est plus transmission ; elle est répétition sacrificielle. Le moment décisif du récit est donc l'arrêt du couteau : non parce qu'il effacerait la violence de ce qui précède, mais parce qu'il inscrit une limite dans l'ordre sacrificiel.

L'Aïd al-Adha, dans sa portée spirituelle et éthique, peut être relu à partir de cette limite. La fête ne célèbre pas la mort du fils ; elle célèbre la substitution qui empêche que le fils soit livré à la logique de l'holocauste. Elle rappelle que le cœur du récit n'est pas la réussite du sacrifice humain, mais son empêchement. La mémoire rituelle devient alors pédagogie de la retenue : elle enseigne que l'obéissance ne s'accomplit pas dans la destruction du fils, mais dans la découverte d'un autre mode d'offrande.

À ce niveau, le fils n'est plus seulement bénéficiaire de la substitution ; il devient révélateur de la vérité du père. Abraham devient père, au sens le plus difficile, non lorsqu'il lève le couteau, mais lorsque le geste est arrêté. La paternité n'est pleinement sauvée que lorsque le fils cesse d'être confondu avec l'objet sacrificiel. Le père ne sort pas grandi de l'épreuve parce qu'il aurait été prêt à tuer ; il en sort transformé parce que la scène lui apprend que la foi ne peut se conclure par l'abolition de la promesse incarnée.

Cette lecture oblige à déplacer la grandeur du récit. La grandeur n'est pas dans la violence possible ; elle est dans sa suspension. Elle n'est pas dans la puissance du couteau ; elle est dans la parole qui l'arrête. Elle n'est pas dans l'écrasement du fils ; elle est dans le fait que le fils demeure vivant pour que la promesse reste promesse. Le père n'est pas confirmé contre le fils ; il est sauvé avec lui.

10. Pour une herméneutique du fils

Il faut donc déplacer l'axe de lecture : d'une herméneutique du père vers une herméneutique du fils. Celle-ci ne nie pas Abraham ; elle refuse seulement que l'expérience d'Isaac soit absorbée dans la seule grandeur paternelle. Lire du point de vue du fils, c'est prêter attention aux objets, au poids, à la marche, à la question, au silence qui suit. C'est se demander ce que signifie grandir sous une promesse qui peut devenir épreuve. C'est reconnaître que la filiation n'est pas seulement réception d'un nom, mais traversée d'une inquiétude.

Une telle herméneutique a aussi une portée politique. Les sociétés se racontent volontiers depuis leurs pères fondateurs : patriarches, chefs, martyrs, législateurs, héros. Elles construisent des généalogies d'autorité. Mais elles interrogent moins souvent le point de vue des héritiers : ceux qui reçoivent les récits, portent les symboles, assument les guerres anciennes, répètent les blessures, ou tentent de transformer l'héritage en avenir habitable. Isaac est la figure de cette subjectivité héritière. Il ne détruit pas la tradition ; il lui pose la question sans laquelle elle deviendrait idole.

Le cri christique radicalise cette herméneutique. Là, le fils ne demande plus seulement où se trouve la victime ; il demande pourquoi le lien semble rompu. Ce cri ne supprime pas la foi ; il introduit la plainte au cœur de la relation. La scène coranique, pour sa part, introduit une autre intensité : non celle de l'abandon, mais celle d'une réponse patiente donnée à la parole du père. Le fils y comprend le poids du commandement, mais il refuse d'en faire une accusation contre Abraham ; il partage l'épreuve, l'habite dans l'espérance et maintient le lien au lieu de le rompre. La grandeur d'une tradition ne se mesure donc pas à sa capacité de faire taire le fils, mais à sa capacité de conserver sa question, son cri ou sa réponse dans le canon même de ses paroles sacrées.

Il faut entendre cela avec toute sa portée : la question du fils n'est pas une menace contre le sacré ; elle est peut-être ce qui sauve le sacré de sa captation par la violence. Là où le fils n'a plus le droit de demander, le père devient idole, la tradition devient contrainte, la promesse devient dette, et le sacrifice redevient possible. Là où le fils peut parler, la transmission cesse d'être seulement verticale ; elle devient dialogue, épreuve réciproque, responsabilité partagée.

Une herméneutique du fils n'est donc pas une herméneutique de l'irrévérence. Elle est une herméneutique de la responsabilité. Elle demande au père de répondre, au récit de ne pas dissimuler la charge, à la tradition de ne pas confondre fidélité et silence. Elle demande aussi au fils de ne pas fuir trop vite l'héritage, mais de le questionner assez profondément pour le rendre vivable.

Conclusion : apprendre enfin ce qu'est un fils

La scène d'Abraham et d'Isaac, prolongée par le cri christique et reconfigurée par la reprise coranique, nous a légué bien plus qu'un récit d'obéissance. Elle nous a légué une structure de civilisation : le père marche, le fils porte, le feu avance, le couteau demeure visible, la victime manque, la question surgit ; puis, dans une autre économie scripturaire, le fils est consulté, comprend et répond. Ce récit fondateur nous oblige encore, parce qu'il met en crise les certitudes faciles sur la transmission. Il montre que l'héritage n'est jamais innocent lorsqu'il se dépose sur les épaules du fils sous la forme d'un bois destiné au feu, d'une croix portée jusqu'à l'abandon ou d'une épreuve assumée dans l'amour patient et l'espérance d'une substitution.

Notre modernité a cru pouvoir sortir du sacrifice en sortant du religieux. Mais elle continue souvent de charger ses fils d'objets consumants : dettes, mémoires, culpabilités, injonctions, identités fermées, promesses contradictoires. Genèse 22 demeure alors une scène critique de la modernité elle-même. Elle nous demande : qui porte le bois aujourd'hui ? Qui garde le feu ? Qui tient le couteau ? Qui a le droit de demander où est l'agneau ? Et qui répond vraiment au fils lorsqu'il appelle : mon père ?

C'est peut-être ici que le rapprochement entre Isaac, le Christ et le fils coranique atteint sa plus grande intensité. Isaac, Jésus et le fils d'Abraham dans la sourate al-Şaffât, chacun dans son économie propre, font entendre la parole du fils au point où le père devient énigme. L'un interroge l'absence de la victime ; l'autre l'absence de Dieu ; le troisième répond à la vision transmise par le père et transforme l'épreuve en patience partagée. L'un marche vers l'autel ; l'autre parle depuis la croix ; le troisième entre dans le récit par une parole d'assentiment qui n'est ni ignorance ni fatalisme, mais volonté de ne pas rompre le lien. Dans les trois cas, la civilisation est sommée d'entendre ce qu'elle préfère souvent sublimer : le fils ne se contente pas d'hériter ; il questionne, crie ou répond à l'héritage.

Ainsi, si Abraham nous apprend ce qu'est le père, les fils abrahamiques nous obligent à apprendre ce qu'est la filiation. Le père est celui qui transmet, mais le fils est celui sur qui la transmission pèse. Le père est celui qui répond à l'appel de Dieu, mais le fils est celui qui appelle le père, crie vers Dieu ou répond à la parole paternelle depuis l'intérieur de l'épreuve. Le père est celui que la tradition magnifie, mais le fils est celui sans lequel aucune promesse ne survit. Isaac questionne parce qu'il ne sait pas encore ; le Christ crie parce que la présence semble se retirer ; le fils coranique répond parce qu'il comprend, parce qu'il aime et parce qu'il consent à attendre avec les patients.

La tâche herméneutique contemporaine est donc de faire passer le fils du statut de figure portée par le récit à celui de sujet interprétant le récit. Alors seulement le mythe cesse d'être une célébration de l'autorité et devient une éthique de la transmission : non plus charger le fils en silence, mais entendre sa question, son cri ou sa réponse avant que le couteau ne soit levé. Cette éthique ne détruit pas le père ; elle l'oblige à devenir répondant. Elle ne libère pas le fils de tout héritage ; elle lui reconnaît le droit de transformer la charge reçue en parole, en patience, en pardon possible et en testament consenti.

Bibliographie

Auerbach, E. (1968). *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Gallimard.

Bible. *Livre de la Genèse*, chapitre 22. Association Épiscopale Liturgique pour les pays Francophones.

Bible. *Évangile selon Matthieu*, 27, 46 ; *Évangile selon Marc*, 15, 34.

- Derrida, J. (1999). *Donner la mort*. Galilée.
- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Grasset.
- Kierkegaard, S. (1972). *Crainte et tremblement*. Aubier.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Fayard.
- Ricœur, P. (1983-1985). *Temps et récit* (vol. 1-3). Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Coran. Sourate al-Şāffāt, 37, 100-113.