

Étude critique : trois études sur Esaïe 53

Autor(en): **Martin-Achard, Robert**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381219>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

*A Franz J. Leenhardt,
qui a appris à tant d'étudiants de Genève, de
Suisse romande et de France à lire, au plein sens
du terme, l'Écriture,
à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire.*

TROIS ÉTUDES SUR ESAÏE 53

ROBERT MARTIN-ACHARD

En 1956, G. Pidoux fait paraître dans cette revue, sous le titre « Le Serviteur souffrant d'Esaïe 53 », une brillante étude sur une des pages les plus célèbres de l'Ancien Testament communément appelée « le 4^e Cantique du Serviteur: Esaïe 52,13-53,12 » (cf. p. 36-46). Il permet ainsi à ses lecteurs francophones de mieux connaître l'exégèse scandinave — dont il se fait à plusieurs reprises le défenseur — qui se caractérise par l'importance particulière, voire décisive qu'elle attribue à l'aspect cultuel des traditions vétéro-testamentaires. Introduit par une excellente traduction du Cantique, inspirée du savant suédois H. S. Nyberg, l'article de G. Pidoux montre combien les expressions rencontrées en Esaïe 53 offrent d'affinités avec la langue des Psaumes et surtout avec celle des liturgies d'origine proche-orientale; les ressemblances sont notamment frappantes entre le chapitre d'Esaïe et les textes relatifs au destin du dieu de la végétation, Tammuz, dont la passion, la mort et le retour à la vie sont annuellement célébrés: comme le Serviteur, celui-ci souffre, il est maltraité; on l'appelle « le berger jeté à terre, l'emprisonné, le tué; il a été brisé comme un roseau, lavé avec du sang... » Les analogies entre ces textes et Esaïe 53 ne peuvent être niées, écrit G. Pidoux, qui poursuit: « Quand on sait que II Esaïe a été composé à Babylone pendant l'exil dans un pays où le culte du dieu de la végétation tenait une grande place, le rapprochement s'établit de lui-même entre ces rituels et la figure du serviteur souffrant » (p. 41). A Babylone encore on connaît une cérémonie grandiose dans laquelle le roi, qui représente le peuple, subit l'humiliation en vue de l'expiation des péchés; or le Serviteur est fait « sacrifice pour le péché » (v. 10), et sa déchéance concourt au bien de ses frères; ici aussi les coïncidences sont impressionnantes, si bien que

c'est à partir de la mystique proche-orientale, maintenue vivante par le culte, qu'il faut expliquer Esaïe 53. Le Serviteur est «une figure du culte ou du mythe», conclut G. Pidoux, et non un personnage de l'histoire (p. 45).

Depuis 25 ans, les recherches sur le 4^e Cantique n'ont pas cessé; les travaux sur l'identité du Serviteur, son rôle exact vis-à-vis des nations comme envers Israël, ou encore sur le(s) genre(s) littéraire(s) utilisé(s) en Esaïe 53, et la relation de ce chant avec ceux qui le précèdent — pour ne mentionner que quelques-uns des problèmes soulevés par ce texte — se sont multipliés et il me paraît utile de fournir aux lecteurs de la Revue certains renseignements à leur sujet. Mon intention n'est pas d'écrire ici un état de la question, aussi exhaustif que possible, ce qui est peu réalisable dans le cadre d'un article, mais d'attirer à nouveau l'attention sur une page qui continue non seulement à exercer la sagacité des spécialistes, mais aussi à féconder la méditation et la réflexion des croyants qui discernent dans la description de la passion du Serviteur une étonnante préfiguration du sort qui attendait Jésus de Nazareth, à Jérusalem, sous la judicature de Ponce-Pilate.

Je m'en tiendrai à trois travaux récents et, à leur manière, originaux; les lecteurs qui souhaitent compléter leur information pourront recourir aux ouvrages ou enquêtes bibliographiques, et en premier lieu au livre de C. R. North, qui est un classique, souvent réédité, dont la première publication à Oxford date de 1948: «The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study»; ils liront aussi avec profit la recension complémentaire de H. Haag: «Ebed Jahwe-Forschung 1948-1958», parue en 1959 dans la *Biblische Zeitschrift* (N. F. t. 3 (1959) p. 174-204) qui ne cite pas moins de 94 titres, ou encore les annotations de G. Fohrer relatives au Second Esaïe dans l'article «Neue Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1961-1970)», publié dans la *Theologische Rundschau* (t. 45, 1980, p. 23-39 (37 ss))¹. Il faut citer également dans l'organe du Fuller Theological Seminary aux Etats-Unis, le *Studia Biblica et Theologica* (t. 81, 1978, p. 3-27), les remarques critiques de C. G. Kruse sur 18 contributions parues entre 1960 et 1975: «The Servant Songs: Interpretive Trends since C. R. North». L'auteur de cet article caractérise ainsi les tendances actuelles de l'étude des Chants: ceux-ci sont généralement attribués au Second Esaïe lui-même et s'accordent avec l'ensemble de son message: ils concernent, aux yeux de la plupart des commentateurs mentionnés par C. G. Kruse, non le peuple d'Israël², mais une figure individuelle, que l'on identifie parfois avec

¹ On peut aussi recourir au dossier sur le Serviteur qui rassemble plusieurs travaux de l'auteur dans J. COPPENS, *Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus* (BETL, 38), Louvain 1974, p. 41-113.

² P. E. BONNARD, cependant, dans son commentaire sur «Le Second Esaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Esaïe 44-66», *Etudes Bibliques*, Paris 1972, p. 264 s, estime que le Serviteur est l'Israël momentanément écrasé, le groupe des fidèles que le Sei-

le prophète de l'exil³, voire avec Moïse ou le grand prêtre martyr Onias⁴, encore que plusieurs critiques se refusent à lever le mystère qui entoure le Serviteur en le considérant comme intentionnel⁵. Si certains biblistes parlent encore de l'influence des rites proche-orientaux sur le portrait du témoin de Yahvé en Esaïe 53, d'autres la réduisent ou même la nient, cherchant plutôt dans la tradition vétérotestamentaire elle-même des antécédents à la figure du martyr⁶; enfin, plusieurs auteurs attirent l'attention sur la dimension extrahistorique et eschatologique du Serviteur⁷. On le voit, la

gneur soutient et qui va être sauvé, «le meilleur Israël...» (p. 270). Pour L. E. WILSHIRE, le Serviteur désigne en réalité Sion dont il est constamment question dans cette seconde partie du message du Deutéro-Esaïe (cf. «The Servant-City: A New Interpretation of the 'Servant of the Lord' in the Servant Songs of Deutero-Isaiah», *JBL*, 94 (1975), p. 356-367.

³ Cf. déjà S. MOWINCKEL en 1921, signalé par C. R. NORTH (op. cit. p. 72 ss); pour K. SEYBOLD dans «Thesen zur Entstehung der Lieder vom Gottesknecht», *Biblische Notizen*, 3 (1977), p. 33 s, le 4^e Cantique a été composé peu après la mort du Serviteur, qui s'est présenté lui-même comme prophète et qu'il s'agit maintenant de réhabiliter. G. FOHRER pense que les 3^e et 4^e Chants sont l'œuvre de disciples du prophète et concernent la destinée du 2^e Esaïe qui n'est autre que le Serviteur. Il remarque qu'Esaïe 53 ne concerne pas le Messie, car le judaïsme ne connaît pas de Messie souffrant; selon lui, il faudrait distinguer, dans ce poème, le thème de la souffrance substitutive, assumée par le prophète pendant sa vie au bénéfice d'autrui, et celui du sacrifice expiatoire qui concernerait la purification du Second Esaïe lui-même (cf. par ex. «Stellvertretung und Schuldopfer in Jesaja 52,13-53,12 vor dem Hintergrund des Alten Testaments und des Alten Orients», in *Das Kreuz Jesu. Theologische Überlegungen* (P. Rieger éd.), Göttingen 1969, p. 7-31.

⁴ C. CHAVASSE rapproche le Serviteur de Moïse dans «The Suffering Servant and Moses», *The Church Quarterly Review*, 1965, p. 152-163, alors que M. TREVES in «Isaiah LIII», *VT*, 24 (1974), p. 98-108, situe, ce chapitre en 164 avant J.-C.; ce poème évoque, selon lui, le martyre du grand-prêtre Onias.

⁵ Dans son commentaire «Das Buch Jesaja Kap. 40-66», *ATD*, 19 (1966), C. WESTERMANN a insisté sur ce point dont l'exégèse doit tenir compte (p. 78, à propos d'Es 42, 1-4), il remarque, en commentant Esaïe 53, le parallèle entre la destinée du Serviteur, telle qu'elle est décrite à partir du v. 2, et le 2^e article de l'*Apostolicum*: il est né... il a souffert... il est mort... il a été enseveli (p. 208).

⁶ G. VON RAD, par exemple, dans sa Théologie, évoque à propos de la figure du Serviteur souffrant les expériences personnelles du 2^e Esaïe, celles de Jérémie, et, dans une autre tradition, Moïse tel que le Deutéronome le dépeint (cf. *Théologie de l'Ancien Testament*, éd. fr., Genève 1967, p. 216-225 (224 s). W. ZIMMERLI, dans sa communication au congrès de Rome (1968) attire l'attention sur l'expression *nāsā' 'āvōn*, de type sacerdotal, et son emploi en Ez 4,4-8; il voit dans l'épisode raconté dans ce passage une certaine analogie, qui n'exclut nullement des différences, avec les déclarations d'Esaïe 53. («Zur Vorgeschichte von Jes. LIII», *Congress Volume Rome 1968*, (*VT Sup.* 17), 1969, p. 236-244; cf. la réaction de R. N. WYBRAY à ce sujet, op. cit. p. 50 ss notamment).

⁷ Ainsi, par exemple, R. TOURNAY, «Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe», *RB* 59 (1952), p. 355-384; 481-512; H. W. WOLFF, «Wer ist der Gottesknecht in Jesaja 53?», *Wegweisung*, München (1965) p. 165-171.

génération des spécialistes mentionnés par C. G. Kruse tend en règle générale à éviter les explications aventureuses et à comprendre un passage de l'Ancien Testament à partir de son contexte le plus proche.

* * *

Dans « I, He, We, & They. A Literary Approach to Isaiah 53 » paru dans le *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 1*, Sheffield (1976), D. J. A. Clines aborde, comme l'indique le sous-titre de son intéressant opusculé, le 4^e Cantique du Serviteur essentiellement sur le plan littéraire en s'aidant parfois des travaux linguistiques les plus récents. Dans un premier chapitre, intitulé « le dit », l'auteur donne une traduction rigoureuse d'Esaïe 53 étayée par de nombreuses notes de critique textuelle; le chapitre 2 (« le non-dit ») met en évidence les ambiguïtés du poème: le lecteur se heurte à chaque pas à des énigmes, il n'arrive à identifier ni le « il », ni le « nous », ni le « ils » dont il est question ici, seul, le « je » désigne sans hésitation Yahvé lui-même: ainsi Esaïe 53 se présente à nous comme un texte crypté. Au niveau rhétorique (chap. 3), D. J. A. Clines constate d'abord que chacun des « personnages » mis en scène par le prophète (Je, Nous, Ils) se trouve en relation dialectique avec celui qui apparaît au centre du drame, le Serviteur (Il) (cf. le tableau p. 39). Il remarque également l'importance du vocabulaire visuel et, à l'inverse, la part minimale que joue la communication dans ce chapitre. D. J. A. Clines insiste en effet sur le silence observé en plusieurs occasions (53,7, et aussi 52,15; 53,8) et l'absence de paroles échangées. Il note également une certaine passivité dans l'attitude du Serviteur, celui-ci agit moins qu'il n'est agi, il subit le destin qu'un autre (Yahvé) lui impose. Par ailleurs, Esaïe 53 s'intéresse peu à l'aspect affectif de ce qui se joue entre les divers acteurs (à l'inverse du poème suivant, Es 54); on peut même parler à propos des réactions du Serviteur d'un *vacuum* psychologique (p. 45). Enfin, l'analyse des temps verbaux permet non de situer les événements évoqués en Esaïe 53 selon la séquence habituelle du passé, du présent et de l'avenir, mais d'évoquer le contraste que le texte ne cesse d'établir entre un « avant » et un « après » dans le statut réciproque des personnes mises en scène dans cette page.

Dans ses deux derniers chapitres, D. J. A. Clines, s'appuyant sur des théories récentes relatives au langage, considère le 4^e Cantique comme un « Sprachereignis », un langage-suscitant-l'événement, créateur d'une réalité nouvelle. Il faut alors cesser de s'interroger interminablement sur l'identité du Serviteur, comme la plupart des biblistes le font, pour accueillir le monde différent du nôtre que nous présente Esaïe 53; il s'agit d'y participer par une sorte de conversion de l'esprit. Au lieu d'interroger le texte, l'auteur nous invite à nous laisser interroger par lui pour permettre à la figure du Serviteur, telle qu'elle nous est donnée dans ce poème, de s'imposer à nous et de nous lier à elle (p. 63 ss). Ainsi l'étude de D. J. A. Clines, qui se veut

avant tout littéraire, débouche sur un retournement où la prise de parole des commentateurs cède la place à la souffrance silencieuse du Serviteur, qui s'adresse aux lecteurs, librement et de multiples façons. Il faudra se souvenir de cette étude du professeur de Sheffield qui met l'accent sur des points souvent trop négligés!

*
* * *

Dans la même collection, R. N. Wybray, qui enseigne à l'Université de Hull, présente des vues originales sur Esaïe 53 dans «Thanksgiving for a Liberated Prophet. An Interpretation of Isaiah Chapter 53» (*Supp. Series 4* (1978) 184 pages). L'auteur a déjà publié un commentaire dense sur la seconde partie du livre d'Esaïe (Isaiah 40-66, *NCB*, 1975); il prend dans ce dernier ouvrage une position qui s'éloigne des exégèses traditionnelles de notre texte, non pas tellement quand il conteste que le Deuxième Esaïe annonce dans les versets 10ss la résurrection du Serviteur (p. 79ss) — de nombreux auteurs sont d'accord avec lui à ce sujet — ni même quand il estime que les déclarations d'Esaïe 53 n'impliquent pas que le héros du 4^e Cantique ait réellement connu la mort (p. 92 ss) — d'autres l'admettent avec lui⁸ — mais il défend la thèse que le Serviteur n'a pas souffert *à la place, mais à cause d'autrui*: Esaïe ignorerait *la souffrance viciaire* sur laquelle la théologie chrétienne insistera constamment dans l'interprétation de ce chapitre⁹ (p. 29-76).

R. N. Wybray examine attentivement les divers passages qui semblent se prêter à l'exégèse habituelle, notamment les versets 10 ss et 4-6; il s'intéresse en premier lieu à des formules comme *sābal 'āvon* (v. 11 b), *nāsā' hēte* (v. 12 c), plus ou moins équivalentes de *nāsā' (be) 'āvon*, attestée 29 fois dans l'Ancien Testament, surtout dans le langage sacerdotal (18 × chez P; 9 × chez Ezéchiel), qui signifie le plus généralement que le coupable doit porter le poids de son péché, parfois que celui-ci lui est enlevé (Lv 10,17; 16,22), mais nullement qu'un autre paie à sa place; ainsi en Esaïe 53,11 ss il est question du Serviteur en tant qu'il *partage* la souffrance de ses compagnons d'exil, et ceci avec une intensité particulière (p. 56 s).

⁸ On retiendra à ce sujet l'étude de J. A. SOGGIN, «Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechtes Jesaja 53, 8-10» in *ZAW*, 87 (1975) p. 346-355, qui conteste l'interprétation selon laquelle le Serviteur serait ressuscité après avoir été exécuté, en montrant que les expressions utilisées en Esaïe 53 relèvent d'un langage traditionnel qui évoque une situation critique bien plus qu'une mort réelle.

⁹ R. N. WYBRAY se trouve ici d'accord avec M. TREVES, op. cit. p. 107 ss et surtout avec H. M. ORLINSKY, «The so-called Suffering Servant in Isaiah 53», in *Interpreting the Prophetic Tradition*, New York, 1969 (p. 225-273). Pour cet auteur, le serviteur souffrant (sans majuscules!) subit le sort de tout prophète, il se confond avec le Second Esaïe et ne meurt pas pour le péché d'autrui. Ce n'est pas par exemple l'avis de E. HAAG dans «Das Opfer des Gottesknechts (Jes 53,10)», *TrThz (Pastor Bonus)*, 85 (1977), p. 81-98.

Les autres formulations rencontrées dans le poème, comme « ce sont nos souffrances qu'il a portées, c'est de nos douleurs qu'il s'est chargé » (v. 4a), « Yahvé a fait retomber sur lui la faute de nous tous » (v. 6b), « mais il était transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes » (v. 5 a, cf. encore 5b; 8b; 10; etc.) ne disent pas autre chose; elles indiquent que le Serviteur *participe* à une détresse qu'il n'a pas méritée, il en prend plus que sa part par la faute de sa communauté qui n'a pas su reconnaître son message. Dans la plupart des cas l'idée de souffrance assumée par le témoin de Yahvé en faveur des siens ne s'impose nullement et paraît même hautement improbable (cf. par ex. p. 62; 74 ss; etc.).

Après avoir écarté les explications qu'il juge inexactes, même si elles sont largement répandues, R. N. Wybray propose sa propre interprétation du 4^e Cantique (p. 109-139). Il note que ce poème offre des analogies avec le chant d'action de grâce, analysé jadis par H. Gunkel; on y retrouve en particulier deux traits caractéristiques, mais partiellement modifiés, de ce genre littéraire: le récit de la détresse que le fidèle a connue et la reconnaissance de l'intervention salvatrice de Dieu en sa faveur. La longue déclaration en « nous » tient ainsi lieu à la fois de confession des péchés et d'attestation d'innocence; elle signifie que le Serviteur n'a pas été puni pour ses propres fautes, mais que d'autres, qui l'avouent aujourd'hui, ont été responsables de ses malheurs (p. 117 ss). La référence à sa délivrance semble plus brève, puisqu'elle se concentre dans ces quelques mots du verset 1: « A qui le bras de Yahvé s'est-il révélé? »; elle est cependant implicitement développée à la fin du Cantique où elle prend la forme d'un oracle divin (v. 10b-12), et n'est d'ailleurs pas absente de la confession des v. 4-6, puisque les fidèles admettent que Yahvé a agi pour eux, par l'intermédiaire de son témoin (p. 121 ss).

Selon R. N. Wybray, Esaïe 53, qu'on peut rapprocher des actions de grâce prononcées par des tiers, ainsi le Ps 118,22-24, trouve sa place dans le cadre d'une liturgie fêtant la libération inattendue du Serviteur qui n'est autre que le prophète lui-même. On peut concevoir la situation suivante: le prophète aurait été arrêté, jugé, incarcéré et se serait trouvé en danger de mort à la suite de sa prédication jugée antibabylonienne par les autorités d'alors; les siens le croyant perdu se seraient désintéressés de lui, pire, l'auraient renié, l'accablant de leur mépris et de leurs sarcasmes, jusqu'au moment où il serait soudainement réapparu dans sa communauté en bénéficiant d'un élargissement imprévu. Il se serait produit alors un retournement parmi les compagnons d'exil du Serviteur, sa libération inespérée attestant l'authenticité de sa mission (p. 134 ss). L'histoire montre que les puissances politiques d'alors relâchent souvent contre toute attente leurs prisonniers, comme en témoignent dans le cadre de l'Ancien Testament lui-même le destin de Joseph (Gn 37-50) et celui de Jérémie (Jr 37 ss); le roi Yoyakin, qui est presque contemporain du Second Esaïe, a bénéficié lui aussi d'une mesure prise en sa faveur (2 Rois 25,27-30). La thèse que le

4^e Cantique a été composé à la suite de la sortie du prophète de la prison où les Babyloniens l'avaient enfermé est donc tout à fait plausible, elle explique à la fois la forme et le contenu d'Esaïe 53.

La démonstration du professeur R. N. Wybray, alertement menée, me paraît exemplaire; elle nous oblige à reconsidérer la compréhension traditionnelle de l'œuvre du Serviteur selon Esaïe 53. Il n'est cependant pas certain que dans sa cohérence même cette étude fasse justice à l'ensemble des données du 4^e Cantique et qu'il faille écarter définitivement toute idée de souffrance vicarie à son propos; mais l'ouvrage du professeur de Hull nous invite à ne pas admettre comme allant de soi une interprétation pourtant séculaire; celle-ci doit relever avant tout de l'examen minutieux des textes. Le problème de l'identité du Serviteur demeure posé, comme celui de son rôle exact envers ceux qui l'ont d'abord rejeté et qui voient maintenant se réaliser par lui le plan de Yahvé.

*
* * *

P. Grelot vient de publier une importante étude sur les Cantiques: « Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique » (Coll. *Lectio Divina* 103 (1981) 282 pages), qui ne se contente pas de présenter une exégèse classique de ces péripécies (première partie), mais qui retrace aussi l'histoire de leur interprétation dans le judaïsme et le christianisme primitif (2^e partie), pour déboucher sur d'utiles considérations herméneutiques sur ces diverses lectures (3^e partie). Je m'arrêterai ici à ce qui concerne Esaïe 53.

P. Grelot nous propose une compréhension originale de ce chapitre qui résulte, dans sa présentation actuelle, de l'amalgame de deux morceaux à l'origine indépendants bien que leur objet soit le même (p. 50 ss). L'un comprend les éléments suivants: 52,13-15 (moins 52,14bc, qui doit se lire à la suite de 53,2cd¹⁰) et 53,11c-12, qui constituent un oracle annonçant l'exaltation future du Serviteur qui a connu jadis la pire des humiliations, et sans doute la mort, comme le pense l'auteur qui écrit à propos de 53,12cd: « On ne peut guère douter que (l'expression employée) fasse allusion à une mort effective » (p. 57); l'autre (53,1-11b) doit être considéré comme un discours, adressé par le prophète lui-même à une foule juive dont il fait lui-même partie, traitant de la mort du Serviteur, il concerne un personnage historique contemporain du Second Esaïe qui obtient par son sacrifice le pardon d'une masse pécheresse¹¹ (p. 59 ss).

¹⁰ Y. KOMLOSH, propose de donner un sens positif à *mšht*, d'après l'araméen *mišhā*, le v. 14 évoquerait la stature immense du Serviteur et s'accorderait alors avec son contexte immédiat (cf. « The Countenance of the Servant of the Lord, was it Marred? », *Jewish Quarterly Review* 65, (1974/75), p. 217-220).

¹¹ Sur ces versets difficiles, notamment les v. 8 ss et 10 ss, on consultera parmi d'autres travaux, K. ELLIGER, « Nochmals Textkritisches zu Jes 53 », in *Wort, Lied und Gottesspruch. Forschung zur Bibel*, FS f. J. Ziegler (J. Schreiner éd.), 2 (1972)

Pour P. Grelot, l'identité du personnage évoqué par les Cantiques doit être cherchée parmi les descendants de la dynastie davidique, peut-être Yoyakin, comme le pense H. Cazelles¹², ou plus probablement Zorobabel, l'un des chefs de la communauté juive après l'exil, responsable de la reconstruction du Temple et salué précisément comme « Serviteur » par les prophètes Aggée et Zacharie à cette époque (Ag 2,23; Za 3,8(6,12 s.)), qui semble avoir brusquement disparu de la scène politique entre 518 et 515 (p. 67 ss). Cette lecture historique, conclut l'auteur, laisse sans doute subsister bien des énigmes, elle a le mérite de présenter plus de cohérence que d'autres hypothèses¹³.

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la présentation de la compréhension des Cantiques dans le judaïsme palestinien et alexandrin comme dans le Nouveau Testament. P. Grelot rappelle avec raison que le contexte historique des Chants a été progressivement perdu de vue au profit d'une lecture actualisante des textes sacrés placés dans un contexte littéraire nouveau: les fidèles lisent l'Écriture non pour se reporter à un passé, mais pour y découvrir un enseignement pour le présent, puisque les écrits bibliques sont à leurs yeux revêtus d'une signification à la fois permanente et multiple. Déjà la Septante témoigne de cette herméneutique; elle est tout autant adaptation que traduction, comme le sera plus tard le Targum; elle atteste un intérêt particulier pour l'instauration finale du règne de Dieu plutôt que pour l'horizon historique d'où sont issues les paroles prophétiques; elle confère en général, selon P. Grelot, une dimension collective aux Cantiques — ce qui reste discutable pour le dernier Chant qui nous intéresse ici. En ce qui concerne la version grecque d'Esaïe 53 — dont l'auteur donne une traduction, accompagnée de notes aux pages 100 ss, comme il l'a

p. 137-144; G. W. AHLSTRÖM, « Notes to Isaiah 53,8 », *BZ* 13 (1969), p. 95-98; H. P. MÜLLER, « Ein Vorschlag zu Jes 53, 10 f. », *ZAW*, 81 (1969), p. 377-380; K. NAKAZAWA, « A New Proposal for the Emendation of the Text Isaiah 53,11 », *Annual of the Japanese Biblical Institute*, 2 (1976), p. 101-109; etc.

¹² P. GRELOT se réfère ici au travail de H. CAZELLES, « Le roi Yoyakin et le Serviteur du Seigneur », *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, 1 (1969, paru en 1971), p. 121-126; dans son dernier ouvrage, « Le Messie de la Bible », *Jésus et Jésus-Christ*, 7, Paris (1978), p. 141-148, H. CAZELLES met en parallèle contrasté la figure du Serviteur, figure royale aussi bien que prophétique, et le souverain Yoyakin déporté à Babylone que Jérémie a condamné (p. 146 s). Pour lui, le Serviteur est ainsi « une figure royale, enrichie de l'expérience des prophètes et des humiliations d'un Israël soumis aux puissances étrangères », il a une mission, avec Israël, vis-à-vis des nations (p. 146 ss). Du même auteur, on notera encore son article dans *RScR*, 43 (1965) p. 5-51.

¹³ P. GRELOT remarque que son hypothèse rejoint partiellement celle de J. MORGENSTERN, « The Suffering Servant: A New Solution? », *VT*, 11 (1961) p. 292-320; 406-431 qui pense à un supplice d'un fils de Zorobabel, mais il reproche à l'auteur le caractère fantastique de sa démonstration (op. cit., p. 71, note 51).

fait pour le texte massorétique (p. 54 ss; 60 ss) et comme il le fera pour la paraphrase araméenne (p. 213 ss), permettant ainsi aux lecteurs de juger sur pièces de la variété des versions relatives à ce Cantique — la Septante, qui est en un sens la Bible de l'Eglise chrétienne, offre des variantes intéressantes¹⁴, créatrices d'un sens nouveau, que facilitent à la fois une *lectio continua* du livre d'Esaïe et un fractionnement du texte en petites unités susceptibles de lectures diverses qui rendent compte des préoccupations fondamentales de la communauté juive.

L'enquête sur les poèmes dans le judaïsme palestinien apporte par contre des résultats plutôt décevants: Esaïe 53 ne semble pas avoir joué un rôle déterminant dans ce milieu. Certes l'auteur de Daniel l'utilise dans une perspective collective (Da 12,3), mais le thème du Serviteur souffrant apparaît à peine dans les pseudépigraphes, la question des Paraboles dans le livre d'Hénoch (ch. 37-71) demeurant ouverte, et à Qumrân il n'a pas l'importance que certains lui ont attribuée (p. 125 ss).

Au sujet du Nouveau Testament, P. Grelot note d'abord que les procédés utilisés par les auteurs apostoliques sont les mêmes que ceux auxquels les docteurs juifs ont recours pour expliquer l'Ecriture (p. 138 ss). Il examine ensuite le dossier fourni par le Nouveau Testament à propos d'Esaïe 53 et l'estime important, ce que contestent d'autres biblistes. Il reconnaît en effet de nombreuses références au 4^e Cantique dans l'ensemble de la tradition néotestamentaire, des formules prépaulinienes (ainsi 1 Co 15,3 ou 1 Co 11,23 s, avec, dans ce dernier passage, l'emploi du verbe *livrer* qu'on retrouve en Es 53,6c; 12 c; 12e (LXX), à l'épître aux Hébreux (9,26; Es 53, 12 e (LXX)), ou des déclarations sotériologiques de l'apôtre Paul (par ex. Ga 1,4; 2,20, qu'il faudrait rapprocher d'Es 53,10b (p. 146)) aux discours du livre des Actes, qui évoquent Jésus, Serviteur souffrant et glorifié (Ac 3,13 s; (Es 52,13; 53,12 (LXX); Ac 8,30-35; Es 53,7 s (LXX))... Dans l'hymne au Christ, en Philippiens 2,6-11, on rencontre le terme « Serviteur » et le thème de son exaltation, qui fait suite à son humiliation, comme dans le 4^e Cantique (p. 147 s), auquel nous renvoient également les Evangiles (Mc 10,45(?); Mt 26,27 s; ou encore Mt 8,17, avec une citation d'Es 53,4a, d'après l'hébreu cette fois (p. 164 ss), alors que l'hymne de 1 Pierre 2,21-25 «résume et paraphrase Esaïe 53» (p. 155); enfin l'expression johannique «l'Agneau qui enlève le péché du monde» (Jn 1,29) pourrait, elle aussi, faire allusion à ce même texte (Es 53,7 (LXX) (!))... (p. 179 ss).

¹⁴ Témoins de ces variantes, les versets 14, au chapitre 52: «De même que beaucoup *seront stupéfaits* à cause de *toi*»; et 7: «et lui, *parce qu'il a été maltraité*, il *n'ouvre pas la bouche*, ainsi qu'une brebis *il fut mené* à l'égorgement...»; 9: «*Et je donnerai les méchants en échange* de son tombeau, et les riches *en échange de sa mort*»; «Si vous donnez (une offrande) pour le péché, *votre* âme verra une postérité à la longue vie», etc., au chapitre 53 (cf. p. 100 ss).

En lecteur averti et fin du Nouveau Testament, le théologien catholique relève les convergences entre les herméneutiques juive et chrétienne: « Même référence aux textes lus pour eux-mêmes... même valorisation occasionnelle de leurs phrases séparées du contexte littéraire... même souci de lire et d'actualiser les textes en fonction d'une situation où se posent des problèmes concrets... » (p. 184), et il explique leurs divergences en particulier par le fait qu'elles ne se réfèrent pas aux mêmes événements qui sont la persécution des Justes pour le judaïsme et, pour l'Eglise, la mort du Juste. Enfin, P. Grelot estime que la relation établie entre le Christ et les Cantiques dans les écrits apostoliques peut remonter, sans que cela puisse être prouvé, à Jésus lui-même (p. 186 ss). On laissera aux spécialistes le soin d'évaluer cette importante étude sur Esaïe 53 et le Nouveau Testament, en se bornant à rappeler ici que ceux-ci sont loin de s'entendre à ce sujet¹⁵.

P. Grelot termine sa recherche sur l'utilisation des Cantiques par l'examen de la tradition araméenne qui nous est connue notamment par le Targum dit de Jonathan, originaire de Babylonie, mais dont certains éléments fort anciens relèvent du judaïsme palestinien. Ce document fait écho aux débats entre théologiens juifs et chrétiens, dont témoignent des auteurs comme Justin Martyr (dans son Dialogue avec Tryphon) ou Origène (dans sa réfutation de Celse)¹⁶, (p. 193 ss). Pour P. Grelot, le Targum d'Esaïe 53 est une véritable *recomposition* de l'original hébreu parfaitement cohérente et conforme à la théologie rabbinique: le texte araméen atteste le caractère messianique du Serviteur (Es 52,13; 53,10) et sa grandeur, mais il réserve au peuple juif ou aux nations païennes tout ce qui évoque, dans ce chapitre, la misère et l'humiliation: le Messie libérera les siens du joug des étrangers, il soumettra les Juifs infidèles à la loi grâce à son enseignement¹⁷ et son intercession vaudra leur pardon (Es 53,4a; 6c,d, 7a; 11f; 12e,f; p. 213 ss).

¹⁵ On comparera les écrits de J. JEREMIAS, par ex. son article sur $\pi\alpha\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ dans le *ThWbNT*, 5 (1954) p. 676 ss ou de O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1958, p. 48 ss à l'étude de M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, London 1959, qui estime que Jésus ne s'est pas compris comme le Serviteur souffrant et que l'influence d'Esaïe 53 sur les auteurs apostoliques est très réduite; R. N. WYBRAY s'appuie sur ses conclusions (op. cit. p. 74 ss). Il est tout de même significatif que les Evangiles recourent à d'autres passages, comme le Psaume 22, pour évoquer la Passion du Christ.

¹⁶ Dans un article récent, K. KOCH défend la thèse, contre J. JEREMIAS et maintenant P. GRELOT, que le Targum d'Esaïe n'exprime pas une réaction antichrétienne, mais qu'il reflète les mêmes principes herméneutiques que les autres parties de la paraphrase araméenne. On trouvera son argumentation dans « Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 — Targum. Ein Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 3 (1972) p. 117-148.

¹⁷ *da'at*, connaissance, d'où les notions d'expérience, d'intelligence, d'instruction utilisées généralement à propos de ce verset 11,; cependant, certains philologues rat-

La 3^e partie de l'ouvrage de P. Grelot n'en est pas la moins intéressante: le théologien catholique cherche à situer les rapports réciproques entre l'étude critique des Cantiques et les interprétations auxquelles ceux-ci ont donné lieu par la suite. Cet aspect de l'étude de l'Écriture est souvent trop négligé par les biblistes qui se contentent de faire honnêtement leur métier d'exégète en expliquant le texte reçu¹⁸; nous devons donc saluer les mérites de ces pages placées sous le titre de «Herméneutique et lecture critique» (p. 227 ss), car il s'agit en fait d'un problème majeur de la théologie contemporaine, celui de la relation entre l'exégèse telle qu'elle se pratique couramment de nos jours et la (les) lecture(s) traditionnelle(s) de l'Écriture. P. Grelot estime que l'un ne va pas sans l'autre; la première doit demeurer ouverte sur les diverses possibilités de sens impliquées dans le texte (p. 243 ss) tout en restant nécessaire à la seconde «pour permettre un discernement entre les possibilités objectives et des élucubrations sans fondement» (p. 246); il nous propose une sorte de va-et-vient entre l'une et l'autre lecture dans l'intérêt même de l'exégèse et de la théologie (p. 250 ss).

L'auteur examine les conditions du travail du bibliste qui, comme tout historien, pratique une certaine herméneutique et se retrouve à cet égard dans une situation qui n'est pas totalement étrangère à celle des commentateurs les plus anciens de l'Écriture; l'exégète ne peut viser en effet à une pure objectivité, il interprète les documents dont il dispose, il part d'une compréhension préalable, indispensable à son effort, il s'engage lui-même dans l'examen auquel il procède, puisque le texte le renvoie à un fait humain qui ne le laisse pas indifférent... Mais il aurait tort de s'arrêter en chemin en se limitant à l'étude de la production du document initial et en négligeant les commentaires que celui-ci a suscités: «la *Wirkungsgeschichte* d'un texte fait partie du sens de ce texte, estime P. Grelot, même si elle en développe certaines virtualités bien au-delà de ce qui était prévisible au point de départ» (p. 237). L'auteur nous invite ainsi à un élargissement de

tachent *da'at* à une autre racine (cf. l'arabe *wadu'a*) impliquant le repos, voire la soumission, l'humiliation (ainsi D. WINTON THOMAS, in «A Consideration of Isaiah LIII in the Light of Recent Textual and Philological Study». De Mari à Qumran. Hommage à Mgr Coppens, (BETL, 24) Louvain 1969, p. 119-126). Alors que D. WINTON THOMAS retient pour *da'at* le sens d'humiliation (cf. à ce sujet, D. J. A. CLINES, op. cit. p. 21 s; R. N. WYBRAY op. cit. p. 83 s; P. GRELOT, op. cit. p. 61 s), H. G. M. WILLIAMSON lui préfère celui de repos («*Da'at* in Isaiah LIII, 11», VT, 28 (1978) p. 118-121); dernièrement J. DAY, «*Da'at*: Humiliation in Isaiah 53,11 in the Light of Isaiah 53,3 and Daniel 12,4, and the Oldest Known Interpretation of the Suffering Servant», VT, 30 (1980), p. 97-105, est revenu à la traduction proposée par D. WINTON THOMAS.

¹⁸ La question est brièvement envisagée dans les «Remarques en guise de conclusion» qui font suite à un travail interdisciplinaire sur Moïse et qui a paru sous le titre *La figure de Moïse. Écriture et relectures*, R. Martin-Achard (éd.), Genève 1978, p. 157-160.

la notion de «sens littéral», si important dans l'exégèse contemporaine, il faut y intégrer, écrit-il, «les irradiations que ce texte incluait dès l'origine dans sa *littera* et que de nouvelles 'mises en situation' ont amené à la lumière», et P. Grelot de rappeler que «le *sensus literalis* des médiévaux englobait toutes ces virtualités» (p. 245).

Ces pages capitales méritent de retenir toute notre attention; elles posent à propos d'une série de péripécies de l'Ancien Testament, les Cantiques du Serviteur, la question même du statut de l'exégèse biblique; elles suggèrent de renouer avec la lecture traditionnelle de l'Écriture sans rejeter l'acquis des méthodes historico-critiques, mais elles semblent supposer qu'il existe une sorte de consensus fondamental entre la tradition dans son ensemble (les textes produits, à part quelques exceptions) et le document biblique (le texte «producteur») et ne paraissent pas imaginer qu'un conflit réel puisse les opposer, qui rendrait nécessaire l'intervention d'un tiers (le magistère de l'Église? la confession de foi? le consensus théologique? la liberté charismatique de l'Esprit?...) pour trancher entre eux. Le théologien réformé que je suis, attaché à l'Écriture comme autorité décisive et référence permanente, s'interroge à ce sujet.