

Université de Montréal

YHWH contre Marduk : une analyse postcoloniale du thème de la création dans
les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe

par

Éric Bellavance

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph. D)
en Théologie/ études bibliques

août 2006

© Éric Bellavance, 2006



BL

25

U54

2007

v. 002

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

YHWH contre Marduk : une analyse postcoloniale du thème de la création dans
les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe

présentée par :

Éric Bellavance

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Duhaime

président-rapporteur

Robert David

directeur de recherche

Pierre Létourneau

membre du jury

Paul-Alain Beaulieu

examineur externe

Richard Bodéüs

représentant du doyen de la FES

Résumé

Le thème de la création du monde, c'est-à-dire des cieux, de la terre et de l'humanité, joue un rôle déterminant dans l'argumentation du Deutéro-Isaïe (Dt-Is), principalement dans les chapitres 40-48 (Is 40, 12-31; 42, 1-9; 44, 24-45, 19 et 48, 12-15). Il ne s'agit évidemment pas du seul livre biblique à présenter YHWH en tant que créateur, bien que les formules utilisées pour le qualifier ainsi soient souvent inédites d'un point de vue biblique, tout comme les raisons pour lesquelles il est introduit comme tel. Par ailleurs, certains textes babyloniens offrent de meilleurs parallèles que l'Ancien Testament à qui veut étudier le thème de la création dans le Dt-Is. Ceci se vérifie, entre autres, dans la manière de présenter YHWH en tant que créateur avec des verbes non conjugués, comme à la fin de l'*Enuma elish* et dans certaines inscriptions du roi Nabuchodonosor II. On remarque les mêmes affinités quand le Dt-Is conçoit YHWH comme libérateur de son peuple, thème généralement combiné avec son pouvoir de créer et qui est formulé avec des termes similaires à ceux du « Cylindre de Cyrus », rédigé peu de temps après la conquête perse de Babylone, et où Marduk appelle le roi perse pour qu'il libère sa ville et son peuple.

Les quelques spécialistes qui ont travaillé sur le thème de la création dans le Dt-Is admettent que ce livre a été rédigé alors que plusieurs Judéens étaient exilés en Babylonie. Toutefois, peu d'entre eux ont vraiment tenu compte du contexte colonial et de l'influence que l'empire babylonien a eu sur la rhétorique cosmogonique deutéro-isaïenne par le biais de ses traditions et de ses discours impériaux. L'application de concepts empruntés aux études postcoloniales, ceux d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme en particulier, nous permet d'apporter un nouvel éclairage sur l'articulation et l'utilisation du thème de la création dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe.

Le contexte dans lequel vivaient les exilés judéens, c'est-à-dire dominés par un peuple étranger, en terre étrangère par surcroît, a nécessairement eu des répercussions sur leur identité nationale et culturelle. Néanmoins, ce contexte leur

a aussi permis d'adopter et surtout d'adapter certains thèmes présents dans les écrits babyloniens, traditionnels comme l'*Enuma elish*, ou contemporains comme le « Cylindre de Cyrus », parfois dans les plus infimes détails. Les études postcoloniales ont démontré qu'en mettant un discours par écrit, ou en utilisant un discours traditionnel dans une situation de domination coloniale, l'empire s'expose au mimétisme, c'est-à-dire que ses discours peuvent être reproduits et redirigés contre lui, généralement pour s'en libérer, comme c'est le cas dans le Dt-Is. Les discours impériaux sont donc ambivalents, ce qui a permis aux auteurs d'Is 40-48 de les « imiter » afin de remplir un objectif tout autre, prouver aux exilés qui n'en étaient pas convaincus que YHWH, en tant que créateur de tout, était responsable de leur libération.

Bien que les auteurs d'Is 40-48 aient adopté certains thèmes et formulations présents dans les discours dominants, ils ont néanmoins fait preuve d'originalité en les adaptant à leur nouvelle situation : ils avaient désormais la possibilité de quitter Babylone. Toutefois, puisque la version « babylonienne » de la conquête avait officiellement été acceptée et publiée par les Perses, les auteurs d'Is 40-48 devaient démontrer que YHWH, et non Marduk, avait choisi et guidé Cyrus pour libérer son peuple. C'est sans doute pour cette raison que les auteurs d'Is 40-48 font généralement prononcer leurs discours par YHWH lui-même, qui revendique conjointement la création du monde et l'appel de Cyrus.

Le but des auteurs du Dt-Is n'est donc pas de décrire l'activité créatrice de YHWH comme en Gn 1, par exemple, ou d'en chanter les louanges et de le vénérer en tant que créateur comme dans les Psaumes. Ils se servent plutôt du pouvoir créateur de YHWH pour convaincre leurs compatriotes exilés qu'en dépit des prétentions des Perses et des Babyloniens, leur Dieu les a sauvés et ce, dans un contexte où les exilés doivent prendre une importante décision : quitter Babylone ou y rester.

Mots clés : Babylone, cosmogonie, Cyrus, Deutéro-Isaïe, empire néo-babylonien, exégèse, exil, Marduk, postcolonialisme.

Summary

The creation of the world, that is, of heaven, earth and humankind, plays a determinant role in Second Isaiah's (SI) argumentation, especially in chapters 40-48 (Is 40, 12-31; 42, 1-9; 44, 24-45, 19 and 48, 12-15). This biblical book is, obviously, not the only one portraying YHWH as the creator of the world but, the approaches used to substantiate him as such, are often unparalleled from a biblical point of view, as are the reasons for which he is introduced as creator. Some Babylonian texts offer better parallels for the study of the creation concept than the Old Testament does in SI. The presentation of YHWH as creator with non-conjugated verbs in SI is a good example since a similar phenomenon can be found at the end of *Enuma Elish* and in some royal inscriptions of Nebuchadnezzar II. Comparable occurrences can be observed in the way SI conceives YHWH as liberator of his people. This quality is usually combined with his power to create and has been expressed in terms, similar to those of the "Cyrus Cylinder", a text composed shortly after the Persian conquest of Babylon. According to the "Cyrus Cylinder" Marduk, benefactor deity of Babylon, had chosen Cyrus and called upon him to liberate Babylon and its people.

A handful of specialists who have worked on the theme of creation in SI, have admitted, that this book had been composed while several Judeans were exiled in Babylonia. However, only few of them really took into consideration the issue of colonialism and the way the traditions and discourses of the Babylonian empire influenced SI's cosmogonic rhetoric. In this dissertation we propose a new, different approach to understanding how the creation theme was articulated and used in Is 40-48, and we do this, by applying concepts that originated from postcolonial studies, that is, concepts of hybridity, ambivalence and, in particular, mimicry.

The circumstances, under which the exiled Judeans were living, that is, dominated by a foreign people, in a foreign land, obviously affected their national and cultural identities. Nevertheless, it also gave them the opportunity to adapt and

to adopt, at times in great detail, themes taken from Babylonian writings, some traditional like *Enuma elish* and some contemporaneous like the “Cyrus Cylinder”. Postcolonial studies have shown that by writing down a discourse or by using a traditional one in a context of colonial domination, the empire exposes itself to mimicry: its ideology can be reproduced and redirected against it. Since the dominant discourses are ambivalent, the authors of Is 40-48 were able to “mimic” them in order to fulfill a different purpose: to prove to the exiled people, who were not convinced of it, that YHWH, as the creator of everything, was responsible for their liberation.

Even though the authors of Is 40-48 have adopted some themes and formulations from the dominant discourses, they, nevertheless, used them in a novel way by adapting them to their situation where they had the possibility to leave Babylon. However, because the “Babylonian” version of the conquest had officially been accepted and published by the Persians, the authors of Is 40-48 had to demonstrate that it was YHWH and not Marduk who, in order to liberate his people, had chosen and guided Cyrus to do it. This probably is the reason for which they regularly made YHWH himself insist that he was the sole creator of the world and the one who had called upon Cyrus.

The goal of SI's authors was not to describe YHWH's creative activity as in Gn 1 or to sing his praise and to venerate him as the creator, as was done in the Psalms. In the situation in which the exiled people had to make an important decision, that is, either to leave or stay in Babylon, the authors of Is 40-48 used YHWH's creative power to convince their exiled compatriots that, despite the Persian and Babylonian pretensions, their God was responsible for their liberation.

Key words : Babylon, cosmogony, Cyrus, exegesis, exile, Neo-babylonian empire, Marduk, postcolonialism, Second Isaiah

Table des matières

Résumé	p. i
Summary	p. iii
Table des matières	p. v
Liste des sigles et des abréviations	p. x
Remerciements	p. xiii
Introduction générale	p. 1
Chapitre 1. Les études postcoloniales	
1. 1 Introduction	p. 8
1. 2 Impérialisme, colonialisme et post-colonialisme/ postcolonialisme	p. 10
1. 2. 1 Post-colonialisme ou postcolonialisme ?	p. 12
1. 3 Les débuts des études postcoloniales	p. 15
1. 3. 1 Les débuts des études postcoloniales au niveau universitaire	p. 17
1. 3. 2 Les études postcoloniales après « Orientalism »	p. 18
1. 3. 3 Hybridité, ambivalence et mimétisme	p. 18
1. 3. 4 Les études postcoloniales contestées	p. 26
1. 4 L'expansion des théories postcoloniales :	
la Bible et le postcolonialisme	p. 28
1. 4. 1 L'essor des études postcoloniales bibliques	p. 30
1. 4. 2 « The Bible and Postcolonialism »	p. 33
1. 4. 3 Les études postcoloniales bibliques au début du 21 ^e siècle	p. 38
1. 5 Conclusions	p. 39
Chapitre 2. L'empire néo-babylonien	
2. 1 Introduction	p. 43
2. 2 L'impérialisme et le colonialisme en Mésopotamie	p. 44
2. 3 L'empire néo-babylonien	p. 46
2. 3. 1 Nabopolassar et Nabuchodonosor II	p. 49

2. 4 L'heure du choix : l'Égypte ou Babylone ?	p. 50
2. 4. 1 La première conquête/ déportation selon la Bible	p. 51
2. 4. 2 Jérusalem obtient une deuxième chance	p. 53
2. 4. 3 Les Judéens en exil	p. 56
2. 5 La rhétorique impériale sous les règnes de Nabopolassar et de Nabuchodonosor II	p. 65
2. 5. 1 Origine et ascension du dieu de Babylone	p. 67
2. 5. 2 Une nouvelle rhétorique impériale	p. 70
2. 5. 3 La création du roi en Mésopotamie	p. 74
2. 5. 4 La création des rois néo-babyloniens: Nabopolassar et Nabuchodonosor II	p. 78
2. 5. 5 Les 50 noms de Marduk	p. 81
2. 6 Conclusions sur le règne de Nabuchodonosor	p. 85
2. 7 Babylone après le règne de Nabuchodonosor	p. 87
2. 7. 1 L'empire babylonien après la mort de Nabuchodonosor II	p. 89
2. 8 Nabonide : le dernier roi de l'empire néo-babylonien	p. 89
2. 8. 1 Les inscriptions de Nabonide	p. 90
2. 8. 2 Nabonide et Marduk	p. 93
2. 8. 3 Nabonide et Sîn	p. 96
2. 8. 4 Nabonide en Arabie : les causes	p. 98
2. 8. 5 Nabonide en Arabie : un retour à l'orthodoxie ?	p. 99
2. 9 L'annulation de la fête du Nouvel An sous le règne de Nabonide	p. 100
2. 9. 1 Annulation des fêtes du Nouvel An sous Nabonide: les causes	p. 102
2. 9. 2 Les conséquences de l'annulation de la fête	p. 105
2. 10 Le retour de Nabonide	p. 106
2. 10. 1 L'arrivée des Perses et la chute de Babylone	p. 117
2. 10. 2 La chute de l'empire néo-babylonien	p. 120
2. 10. 3 Cyrus et le retour de Marduk	p. 123
2. 10. 4 Le retour des dieux et des peuples exilés	p. 125
2. 11 Conclusions	p. 127

Chapitre 3. L'activité créatrice de YHWH dans le Deutéro-Isaïe

3. 1 Introduction	p. 132
3. 2 La création dans le Deutéro-Isaïe	p. 137
3. 2. 1 Les genres littéraires	p. 141
3. 3 Is 40, 12-31	
3. 3. 1 Is 40, 1-11 : Introduction à Is 40, 12-31	p. 149
3. 3. 2 Traduction d'Is 40, 12-31	p. 151
3. 4. Une première série de questions et d'explications/ commentaires :	
Is 40, 12-17	
3. 4. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 12-17	p. 160
3. 4. 2. Les parallèles babyloniens en Is 40, 12-17	p. 163
3. 4. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 12-17	p. 164
3. 5 Une deuxième série de questions et d'explications/ commentaires :	
Is 40, 18-20	
3. 5. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 18-20	p. 175
3. 5. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 18-20	p. 176
3. 5. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 18-20	p. 178
3. 6 Une troisième série de questions et d'explications/ commentaires :	
Is 40, 21-24	
3. 6. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 21-24	p. 181
3. 6. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 21-24	p. 184
3. 6. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 21-24	p. 185
3. 7 Une quatrième série de questions et d'explications/ commentaires :	
Is 40, 25-26	
3. 7. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 25-26	p. 190
3. 7. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 25-26	p. 192
3. 7. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 25-26	p. 193
3. 8 Une cinquième série de questions et d'explications/ commentaires :	
Is 40, 27-31	
3. 8. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 27-31	p. 196
3. 8. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 27-31	p. 198
3. 8. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 27-31	p. 200
3. 9 Conclusions sur Is 40, 12-31	p. 204
3. 10 Is 41, 1-21	p. 206

3. 11 Is 42, 1-9	p. 212
3. 11. 1 Traduction d'Is 42, 1-9	p. 215
3. 12 Is 42, 1-4 : YHWH présente son serviteur	
3. 12. 1 Les parallèles bibliques en Is 42, 1-4	p. 219
3. 12. 2 Les parallèles babyloniens en Is 42, 1-4	p. 226
3. 12. 3 Analyse et commentaires d'Is 42, 1-4	p. 229
3. 12. 4 Cyrus, serviteur de YHWH ?	p. 230
3. 13 Is 42, 5-9 : YHWH s'adresse à son serviteur	
3. 13. 1 Les parallèles bibliques en Is 42, 5-9	p. 241
3. 12. 2 Les influences babyloniennes en Is 42, 5-9	p. 249
3. 12. 3 Analyse et commentaires d'Is 42, 5-9	p. 253
3. 12. 4 Is 42, 10-21	p. 267
3. 14 Conclusions sur Is 42, 1-9	p. 269
3. 15 Is 43-44	p. 273
3. 16 Is 44, 24-28	
3. 16. 1 Traduction d'Is 44, 24-28	p. 276
3. 16. 2 Les parallèles bibliques en Is 44, 24-28	p. 279
3. 16. 3 Les parallèles babyloniens en Is 44, 24-28	p. 284
3. 16. 4 Analyse et commentaires d'Is 44, 24-28	p. 287
3. 17 Conclusions sur Is 44, 24-28	p. 298
3. 18 Is 45, 1-19	
3. 18. 1 Traduction d'Is 45, 1-19	p. 299
3. 19 Is 45, 1-8	
3. 19. 1 Les parallèles bibliques en Is 45, 1-8	p. 307
3. 19. 2 Les parallèles babyloniens en Is 45, 1-8	p. 310
3. 19. 3 Analyse et commentaires d'Is 45, 1-8	p. 313
3. 19. 4 Conclusions sur Is 45, 1-8	p. 322
3. 20 Is 45, 9-13	
3. 20. 1 Les parallèles bibliques en Is 45, 9-13	p. 323
3. 20. 2 Les parallèles babyloniens en Is 45, 9-13	p. 325
3. 20. 3 Analyse et commentaires d'Is 45, 9-13	p. 328
3. 20. 4 Conclusions sur Is 45, 9-13	p. 329

3. 21 Is 45, 14-19	
3. 21. 1 Les parallèles bibliques en Is 45, 14-19	p. 330
3. 21. 2 Les parallèles babyloniens en Is 45, 14-19	p. 332
3. 21. 3 Analyse et commentaires d'Is 45, 14-19	p. 333
3. 21. 4 Conclusions sur Is 45, 14-19	p. 337
3. 22 Is 48, 1-11	p. 338
3. 23 Is 48, 12-15	
3. 23. 1 Traduction d'Is 48, 12-15	p. 340
3. 23. 2 Les parallèles bibliques en Is 48, 12-15	p. 342
3. 23. 3 Les parallèles babyloniens en Is 48, 12-15	p. 344
3. 23. 4 Analyse et commentaires d'Is 48, 12-15	p. 345
3. 23. 5 Conclusions sur Is 48, 12-15	p. 349
3. 24 Conclusions	p. 350
 Chapitre 4. Analyse postcoloniale du thème de la création dans Is 40-48	
4. 1 Introduction	p. 354
4. 2 L'ambivalence du discours impérial babylonien	p. 355
4. 3 L'imitation comme résistance	p. 361
4. 4 Le « retour vers le passé »	p. 370
4. 5 L'imitation comme résistance dans le Deutéro-Isaïe	p. 372
4. 6 Conclusions	p. 378
Conclusions générales	p. 388
Bibliographie	p. 401

Liste des sigles et des abréviations

<i>AB</i>	Anchor Bible
<i>AcIr</i>	Acta Iranica
<i>ANET</i>	J. B. Pritchard, dir., <i>Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament</i> , 3 ^e édition, New York, Princeton University Press, 1969.
<i>AnOr</i>	Analecta Orientalia
<i>BA</i>	Biblical Archaeologist
<i>BASOR</i>	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
<i>BCSMS</i>	Bulletin : Canadian Society for Mesopotamian Studies
<i>Bib</i>	Biblica
<i>BJRL</i>	Bulletin of the John Rylands Library
<i>BR</i>	Biblical Research
<i>BSOAS</i>	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
<i>BZA</i>	Beiträge zur Assyriologie
<i>CAH</i>	Cambridge Ancient History
<i>CBQ</i>	Catholic Biblical Quarterly
<i>CI</i>	Critical Inquiry
<i>CQ</i>	Crozer Quarterly
<i>EJ</i>	Encyclopedia Judaica
<i>EK</i>	Evangelische Kommentare
<i>HeyJ</i>	Heythrop Journal
<i>IB</i>	Interpreters Bible
<i>Int</i>	Interpretation

<i>JAOS</i>	Journal of the American Oriental Society
<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JSNT</i>	Journal for the Study of the New Testament
<i>JSOT</i>	Journal for the Study of the Old Testament
<i>JSS</i>	Journal of Semitic Studies
<i>JTS</i>	Journal of Theological Studies
<i>OLR</i>	Oxford Literary Review
<i>ORNS</i>	Orientalia, nova series
<i>PMLA</i>	Publisher : Modern Language Association of America
<i>PIASH</i>	Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities
<i>RB</i>	Revue biblique
<i>REA</i>	Revue des Études Anciennes
<i>RLA</i>	Reallexikon der Assyriologie
<i>RHR</i>	Revue de l'histoire des religions
<i>SJOT</i>	Scandinavian Journal of the Old Testament
<i>ST</i>	Social Texts
<i>TZ</i>	Theologische Zeitschrift
<i>VT</i>	Vetus Testamentum
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>ZAW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<i>ZTK</i>	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Autres sigles et abréviations

cs	commun singulier
cp	commun pluriel
D	Piel
fs	féminin singulier
G	Qal
H	Hiphil
ms	masculin singulier
mp	masculin pluriel
N	Niphal

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement mes parents, Lucien et Michelle, et la femme de ma vie, Nathalie. Papa, maman, sans vous, j'aurais tout abandonné depuis longtemps. Votre amour inconditionnel et votre support m'ont permis de traverser les (nombreux !) moments difficiles. Nathalie, merci d'être ce que tu es : la plus merveilleuse des femmes ! Que dire de plus... À part que tu es aussi la plus merveilleuse des mères ! Merci pour tout, je vous aime !

Je veux également remercier mon directeur de recherche, Robert David, qui par sa disponibilité et ses judicieux conseils m'a permis de structurer et de mettre à terme ce long travail. Merci d'avoir eu la gentillesse de me diriger après la mort de ma première directrice, Aldina da Silva. Aldina, où que tu sois, je pense à toi souvent. Merci de m'avoir transmis ta passion. Je saurai en faire bon usage...

Il va sans dire que l'aspect financier représente une préoccupation majeure pendant les études doctorales. À cet effet, je remercie les Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) et la Faculté des Études Supérieures (FES) de l'Université de Montréal pour leur soutien financier. Ces bourses m'ont permis de me consacrer à temps plein à la rédaction de ma thèse.

À ma fille Éloïse. À nos nouvelles vies !

Introduction générale

En dépit de son importance dans l'argumentation du Deutéro-Isaïe, le thème de la création du monde, c'est-à-dire des cieux, de la terre et de l'humanité, a été peu étudié par les exégètes, si on le compare par exemple au thème du serviteur anonyme¹ qui a monopolisé l'attention des chercheurs depuis la fin du 19^e siècle.

Le Deutéro-Isaïe n'est évidemment pas le premier livre biblique à présenter le Dieu d'Israël en tant que créateur. Toutefois, aucun livre, à l'exception de celui de la Genèse, ne contient autant de références cosmogoniques dans un nombre aussi limité de chapitres. De plus, les formules utilisées pour qualifier YHWH de créateur sont souvent inédites d'un point de vue biblique, tout comme les raisons pour lesquelles il est introduit comme tel. À titre d'exemple, pour la seule fois dans la Bible hébraïque, le Dieu d'Israël proclame ou revendique lui-même son rôle de créateur du monde. De plus, l'activité créatrice de YHWH est généralement associée à son pouvoir libérateur, ce qui est rarement le cas ailleurs dans la Bible.²

L'activité créatrice de YHWH dans le Deutéro-Isaïe ne concerne cependant pas uniquement celle du monde en général. En effet, certains passages mettent en scène la création d'Israël/ Jacob en particulier (43, 1. 7. 15; 44, 2. 21; 51, 1-2), celle des conditions nécessaires au retour des exilés (Is 41, 19-20) ou encore du serviteur de YHWH (Is 49, 5). Nous avons choisi de ne pas utiliser ces textes pour notre étude puisque l'utilisation du thème de la création dans ces passages n'a pas le même objectif qu'à l'intérieur des versets où YHWH est présenté ou se présente comme créateur du monde. De plus, bien que la libération prochaine ou passée des exilés soit aussi abordée, il n'est jamais question de Cyrus, contrairement aux passages qui font l'objet de cette étude, c'est-à-dire : Is 40, 12-31; 42, 1-9; 44, 24-45, 19 et 48, 12-15.

¹ Is 42, 1-9; 49, 1-13; 50, 4-11 et 52, 13-53, 12.

² Voir par exemple Ps 136.

Nous limitons notre étude aux chapitres 40-48 puisque nous sommes du même avis qu'une majorité d'auteurs selon qui le Deutéro-Isaïe comporte deux grandes sections. Cette division entre les chapitres 40-48 et 49-55 est proposée en raisons de la différence des thèmes abordés.³ En effet, les sept derniers chapitres n'abordent pas la chute (anticipée ou effective) de Babylone, il n'y a plus de polémiques contre les idoles et leurs fabricants et/ ou adorateurs et l'auteur s'adresse non pas à Jacob/ Israël, comme c'est le cas en Is 40-48, mais à Jérusalem/ Sion. De plus, et c'est ce qui importe pour notre travail, il n'y a aucune allusion au roi perse Cyrus, alors que l'activité créatrice de YHWH est abordée une seule fois, soit en Is 51, 9-16. Toutefois, la formulation de ce thème dans ces versets, de même que l'utilisation qui en est faite, ne sont pas les mêmes qu'aux chapitres 40-48.⁴

Bien que la plupart des exégètes admettent que les chapitres 40-48 ont été rédigés alors que plusieurs judéens eurent été exilés en Babylonie, peu d'entre eux ont vraiment tenu compte du contexte colonial et de l'influence que l'empire babylonien, par le biais de ses traditions et de son discours impérial, a pu avoir sur la rhétorique cosmogonique deutéro-isaïenne. En effet, les quelques exégètes qui ont étudié le thème de la création dans le Deutéro-Isaïe se sont attardés principalement à deux points : les genres littéraires utilisés et la relation entre la création et la rédemption à l'intérieur de ces chapitres. Malgré l'intérêt d'analyser ces thématiques, celles-ci méritent d'être revues en tenant compte de nouvelles théories et approches développées au sein des études postcoloniales.

³ Voir par exemple P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, Lecoffre, 1972, pp. 21-28, et plus récemment B. S. Childs, *Isaiah*, Louisville/ Londres/ Leiden, Westminster John Knox Press, 2001, pp. 260-261 et J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York/ Londres/ Toronto/ Sydney/ Auckland, Doubleday, 2002, pp. 23 et 298.

⁴ Bien que nous ne proposons pas une analyse détaillée de ces versets, nous y ferons référence lorsqu'ils nous seront utiles pour analyser les textes retenus par notre étude.

Les études postcoloniales, développées à partir de la fin des années 1970, offrent une série d'approches théoriques et d'analyses de cas qui apportent une meilleure compréhension des relations qui existent entre un empire et les peuples sous sa domination. La majorité de ces études s'attardent aux productions littéraires des peuples colonisateurs et colonisés et tentent de les expliquer en tenant compte des relations complexes qui les unit. Ces approches ont été intégrées au sein des études bibliques au milieu des années 1990, bien qu'à ce jour, les études qui appliquent ces théories pour comprendre la formation de certains textes bibliques soient très rares, comme nous le verrons au chapitre 1.

Certains concepts développés à l'intérieur des études postcoloniales nous paraissent particulièrement appropriés pour étudier non seulement la présence mais aussi la formulation même du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe. Il s'agit des concepts d'hybridité, mais surtout d'ambivalence et de mimétisme. En résumé, la relation coloniale donne lieu à une situation que l'on peut qualifier d'hybride, c'est-à-dire qu'à partir du moment où un peuple impose sa domination sur un autre peuple, le discours de part et d'autre doit nécessairement tenir compte de cette nouvelle situation dans laquelle ils sont impliqués. Cette situation condamne en quelque sorte les discours dominants à l'ambivalence, en ce sens qu'ils peuvent être adoptés et adaptés par les peuples dominés, parfois pour se libérer de leur conquérant, d'où le thème de « colonial mimicry », développé par H. K. Bhabha.⁵

⁵ Ce thème est développé dans H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse », *The Location of Culture*, Londres/ New York, Routledge, 1994, pp. 85-92.

Étant donné que les auteurs qui ont rédigé les chapitres 40-48 étaient en exil en Babylonie, les discours que l'empire babylonien utilisait pour justifier et maintenir leur domination pouvaient donc être re-produits par les exilés judéens. N'oublions pas que le dieu Marduk était depuis longtemps reconnu comme créateur du monde, grâce à l'*Enuma elish* en particulier, et récemment comme libérateur de son peuple grâce au « Cylindre de Cyrus », texte rédigé conjointement par les Perses et certains babyloniens, sans doute des prêtres de Marduk, peu de temps après la conquête perse.

Nous verrons au cours de cette étude que la présentation de YHWH en tant que créateur des cieux, de la terre et de l'humanité, a plusieurs parallèles dans l'*Enuma elish* et dans certaines inscriptions royales (de Nabuchodonosor II particulièrement), ce sur quoi les exégètes ont peu insisté. De plus, le thème de la création est souvent associé à la revendication du choix de Cyrus et/ ou la libération des exilés. Plusieurs auteurs ont souligné les parallèles que l'on retrouve entre les passages où Cyrus est décrit dans le Deutéro-Isaïe et le « Cylindre de Cyrus ».⁶ Par contre, aucun n'a insisté sur le fait qu'à l'intérieur des passages du Deutéro-Isaïe où l'influence du « Cylindre » est évidente, YHWH est aussi présenté comme créateur du monde.

Bien que les auteurs du « Cylindre » n'insistent pas sur le pouvoir créateur de Marduk, ce thème est au cœur de la rhétorique impériale babylonienne, même si, comme nous le verrons au chapitre 2, il fut contesté pendant un temps à l'intérieur même de l'empire avec la réforme religieuse de Nabonide, avant d'être rétabli grâce aux Perses.

⁶ C'est le cas notamment en Is 42, 5-9; 44, 24-45, 19 et 48, 12-15.

Marduk et YHWH sont donc tous deux présentés comme créateur du monde et libérateur de leur peuple. Pour comprendre pourquoi et comment la puissance créatrice de YHWH est utilisée et combinée à son pouvoir de libérer son peuple exilé, nous proposerons une étude approfondie des textes d'Is 40-48 où ce thème est abordé et du contexte dans lequel ils ont été rédigés.

Cette thèse comporte quatre chapitres. Le premier a pour objectif de présenter l'émergence des études postcoloniales en général, en insistant particulièrement sur les concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme. Puisque les théories et approches postcoloniales ont été intégrées à l'intérieur des études bibliques depuis la fin du 20^e siècle, nous présenterons certains articles et monographies qui appliquent ces théories et approches pour étudier les textes bibliques ou pour analyser comment la Bible a été utilisée par les colonisateurs pour justifier et maintenir leur domination, et parfois réutilisée par des peuples colonisés, auxquels elle avait été imposée, pour se libérer de leurs conquérants.

Puisque nous insisterons sur l'ambivalence du discours impérial, le deuxième chapitre sera consacré à l'empire néo-babylonien et surtout à son discours destiné à expliquer, justifier et à maintenir sa domination. Il sera d'abord question du règne de Nabuchodonosor II, qui utilise le rôle de Marduk en tant que créateur dans ses inscriptions royales, souvent pour justifier la domination babylonienne. Il sera ensuite question du règne du dernier roi de Babylone, Nabonide, qui a imposé une réforme religieuse marquée par une diminution du rôle de Marduk au profit de Sîn, réforme qui fut toutefois de courte durée. En effet, immédiatement après la chute de Babylone, Marduk fut réintroduit dans ses fonctions traditionnelles, incluant celle de créateur, grâce aux Perses et vraisemblablement aux prêtres de Marduk.

Le troisième chapitre portera quant à lui sur l'analyse détaillée des textes d'Is 40-48 où YHWH est présenté ou se présente comme créateur du monde. Nous les comparerons à certains textes babyloniens traditionnels ou contemporains du Deutéro-Isaïe que nous aurons présentés au chapitre 2, afin de déterminer s'il y a eu influence de l'empire sur la formulation du thème de la création. Nous tenterons ainsi de déterminer si certains discours dominants ont pu être reproduits dans les chapitres 40-48.

Au quatrième et dernier chapitre, nous reviendrons sur les conclusions de notre analyse historico-critique des passages d'Is 40-48, que nous compléterons à l'aide des concepts postcoloniaux d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme, ce qui nous permettra d'apporter un nouvel éclairage sur l'utilisation du pouvoir créateur de YHWH dans le Deutéro-Isaïe. Nous aurons aussi l'occasion de présenter certains auteurs des 18^e, 19^e et 20^e siècles qui ont vécu et écrit sous la domination d'un empire européen, afin de les comparer aux textes du Deutéro-Isaïe et d'en faire ressortir les similitudes et les divergences. Nous terminerons en revenant sur un thème que nous aurons abordé au chapitre 3 et qui a été étudié par plusieurs exégètes : la relation entre la création et la rédemption dans le Deutéro-Isaïe.

Chapitre 1

Les études postcoloniales

1. 1 *Introduction*

Les premiers ouvrages critiques sur le colonialisme et l'impérialisme, à partir du point de vue de sujets colonisés ou anciennement colonisés, ont été publiés au cours des décennies 1940-1960, alors que les empires européens (britannique et français principalement) furent confrontés à diverses résistances dans les territoires qu'ils avaient jadis conquis et colonisés. Certains auteurs, comme A. Césaire, A. Cabral, C. L. R. James ou encore F. Fanon, seront associés de près à ces luttes anti-coloniales; ils condamneront les empires en démontrant l'illégitimité de leur domination et inciteront les peuples colonisés, quels qu'ils soient, à se libérer de leurs anciens maîtres.

Malgré l'importance et l'impact des écrits de ces auteurs, il faudra attendre la fin des années 1970 pour que les études critiques sur l'impérialisme et le colonialisme soient développées et intégrées dans les milieux universitaires. Puisqu'elles furent d'abord développées au sein des études littéraires, l'analyse de la littérature, c'est-à-dire de toute production écrite, fut évidemment prédominante. De plus, à l'origine, ces analyses théoriques s'attardaient uniquement à l'impérialisme européen moderne et au démantèlement officiel des colonies.

L'idée voulant que le post-colonialisme soit synonyme d'après colonialisme a rapidement été nuancée ou rejetée par certains auteurs selon qui la fin d'un régime colonial ne signifie pas nécessairement la fin du colonialisme lui-même.¹ De plus, le concept de post-colonialisme a non seulement le désavantage d'être limité par une dimension chronologique, mais confine l'étude aux empires européens et leurs colonies. Pour éviter ces problèmes de définition, certains auteurs ont proposé une distinction entre « post-colonialisme » et « postcolonialisme », afin de marquer la différence entre l'après colonialisme (avec un tiret), et les prises de position contre le colonialisme et l'impérialisme

¹ À ce sujet, voir par exemple E. Shohat, « Notes on the « Post-colonial » », *ST* 31/ 32 (1993), pp. 99-113 et R. Jolly, « Contemporary Postcolonial Discourse and the New South Africa », *PMLA* 110 (1995), pp. 17-29.

(sans tiret). En effet, comme le souligne par exemple le bibliste R. S. Sugirtharajah, le postcolonialisme représente un

reactive resistance discourse of the colonized who critically interrogate dominant knowledge systems in order to recover the past from the Western slander and misinformation of the colonial period, and who also continue to interrogate neo-colonizing tendencies after the declaration of independence.²

Le postcolonialisme est donc un instrument, ou une méthode, utilisé pour analyser des situations où un groupe social est dominé par un autre.³ Il ne s'agit pas d'une discipline en soi (au même titre que l'histoire, la sociologie, etc.), mais plutôt d'une série d'approches qui s'attarde à un ou plusieurs aspects du colonialisme, de l'impérialisme et/ ou de l'après colonialisme. Cette forme d'analyse n'est donc pas limitée à une discipline particulière, ni une époque déterminée. Bref, les théories postcoloniales ne sont plus limitées à leur contexte original, celui du colonialisme et du post-colonialisme européen.

Cette ouverture a permis à certain(e)s théologien(ne)s et biblistes, à partir du milieu des années 1990, d'employer cet instrument d'analyse pour étudier la formation de la Bible, son utilisation par les colonisateurs européens, et sa réutilisation par des sujets anciennement colonisés, auxquels la Bible a été imposée. Néanmoins, même si l'étude postcoloniale de la Bible est définitivement lancée et ne cesse de prendre de l'ampleur, peu d'auteurs ont utilisé l'approche postcoloniale pour étudier les textes bibliques eux-mêmes, dont plusieurs ont été rédigés alors que le peuple hébreu était sous la domination d'un empire, qu'il soit assyrien, babylonien, perse, grec ou encore romain. C'est le cas des chapitres 40-48 du livre d'Isaïe, qui ont été rédigés alors que des Judéens étaient toujours exilés en Babylonie, plus d'un demi siècle après les conquêtes et les déportations successives effectuées par le roi Nabuchodonosor II, mais à une époque où, grâce à la conquête perse (-539), les Judéens avaient désormais la possibilité de mettre

² R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 13.

³ *Idem.*

un terme à l'exil et de retourner vers Jérusalem. Toutefois, il ne s'agit pas de la fin du colonialisme puisque, malgré la possibilité d'un retour, les exilés retournent non pas dans un royaume indépendant mais bien dans une nouvelle province perse.

Dans ce premier chapitre, nous définirons tout d'abord certains termes qui nous paraissent particulièrement pertinents pour étudier le thème de la création dans le Deutéro-Isaïe : impérialisme, colonialisme et post-colonialisme/postcolonialisme. Il sera ensuite question de l'origine et du développement des études postcoloniales. Nous insisterons sur un auteur en particulier, H. K. Bhabha, puisque nous utiliserons trois concepts qu'il a développés et appliqués pour analyser les discours coloniaux : ceux d'hybridité, d'ambivalence et de « colonial mimicry ». Après avoir défini ces trois concepts et donné notre interprétation, nous nous pencherons sur l'intégration des théories postcoloniales au sein des études bibliques. Étant donné qu'aucune analyse postcoloniale du Deutéro-Isaïe n'a été entreprise à ce jour, ce survol nous permettra de dresser un portrait global de ce qui a déjà été fait, et ainsi souligner comment nous comptons intégrer certains concepts postcoloniaux pour l'analyse des textes cosmogoniques du Deutéro-Isaïe.

1. 2 *Impérialisme, colonialisme et post-colonialisme/postcolonialisme*

Le colonialisme est évidemment associé de près à un autre phénomène : l'impérialisme. Nous croyons, comme le suggère M. Dube, que l'impérialisme est caractérisé par une idéologie d'expansion, qui prend diverses formes et méthodes à différentes époques.⁴ Les empires tentent généralement d'imposer leur langue, leur religion, leurs systèmes économiques et leur régime politique à des nations et des pays étrangers. Sugirtharajah précise que l'impérialisme

⁴ M. W. Dube, « Reading for Decolonization (John 4 : 1-42) », *Semeia* 75 (1996), pp. 37-38.

indicates the control exercised by one nation state over another and its inhabitants to exploit and develop the resources of the land, for the benefit of the imperial government. It is often accompanied by an imperial propaganda in the form of ceremonies, coronations, parades, pageants, and military supremacy.⁵

Les colonisés sont les victimes de l'impérialisme, en ce sens que leur pays, leur pensée, leur culture, leur économie, leurs institutions politiques, sont pris en charge et réorganisés en fonction des intérêts et des valeurs du pouvoir impérial.⁶ Que la capitale ou la métropole à partir de laquelle l'impérialisme tire son origine soit Babylone, Rome, Paris ou Londres, ce phénomène est caractérisé par la domination et le contrôle exercés par un peuple sur un ou plusieurs autres peuples. Le pouvoir impérial pénètre et contrôle.⁷

Le résultat de la domination impériale, au niveau des peuples conquis, peut donc être qualifié de « colonialisme ». Les héritages du colonialisme sont variés et multiples bien qu'ils partagent apparemment certaines caractéristiques importantes. En conquérant, colonisant ou déportant, les empires imposent leur vision du monde, si bien que les colonisés en viennent à percevoir le monde selon la perspective imposée par leurs conquérants.⁸ Toutefois, comme nous le verrons plus loin, en agissant ainsi, les colonisateurs exposent leur discours à la possibilité d'une ré-appropriation/ re-production subversive. En effet, les colonisés, d'époques et d'origines diverses, utilisent fréquemment des thèmes imposés (ou à tout le moins propagés) par l'empire pour le contester et s'en libérer.

⁵ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, p. 24.

⁶ Sur l'impérialisme en général, voir également E. W. Said, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1993, pp. 9-13; T. Ngungi, *Moving the Centre : The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, James Curry, 1993, pp. 1-3; P. Williams et L. Chrisman, dirs., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 1-20; A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, Londres/ New York, Routledge, 1998, pp. 1-19.

⁷ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, pp. 6-7.

⁸ M. W. Dube, « Reading for Decolonization (John 4 : 1-42) », p. 34.

L'impérialisme et le colonialisme existent en Mésopotamie dès la fin du 3^e millénaire, mais ne furent définitivement établis qu'au 1^{er} millénaire. Nous ne développerons pas davantage ces deux thèmes ici puisque nous y reviendrons en détail au chapitre 2. Nous aurons alors à définir l'empire néo-babylonien, auquel seront confrontés les Judéens, d'abord dans leur royaume puis, pour plusieurs d'entre eux, au cœur même de l'empire.

1. 2. 1 *Post-colonialisme ou postcolonialisme ?*

Le terme « post-colonial » est problématique pour deux raisons principales. Tout d'abord, il limite l'étude aux empires européens et leurs colonies. De plus, comme plusieurs auteurs l'ont souligné⁹, la fin officielle du colonialisme ne représente pas toujours la fin effective du colonialisme. Certains auteurs, comme J. J. K. de Alva, ont tenté d'apporter une solution à ce problème en abandonnant le concept de post-colonialisme pour le remplacer par celui de « postcolonialisme » pour ainsi qualifier non pas la période venant tout juste après le colonialisme et signifiant sa fin, mais plutôt en tant que contestation de la domination coloniale et de l'héritage du colonialisme.¹⁰ La position de E. Boehmer, sur la littérature en particulier, est similaire : « Rather than simply being the writing which “came after” empire, postcolonial literature is that which critically scrutinizes the colonial relationship. It is writing that sets out in one way or another to resist colonialist perspectives. »¹¹ Toujours selon Boehmer, la décolonisation (ou la volonté de libération) nécessite une révision symbolique, une réorganisation des idéologies dominantes. La littérature postcoloniale « formed part of that process of overhaul. »¹² Selon Loomba, cette nouvelle manière de concevoir le

⁹ Sur ce sujet, voir particulièrement A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, pp. 6-10.

¹⁰ J. J. K. de Alva, « The Postcolonization of the (Latin) American Experience, A Reconsideration of « Colonialism », « Postcolonialism » and « Mestizaje », dans G. Prakash, dir., *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 245.

¹¹ E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1995, p. 5.

¹² *Idem.*

postcolonialisme et la littérature qui l'accompagne permet de comparer les résistances anti-coloniales en général avec des résistances contemporaines à l'impérialisme et à la culture occidentale dominante.¹³

Les études postcoloniales ont insisté sur le rôle central que joue la littérature dans la propagation des idéologies coloniales et anti-coloniales. Les productions littéraires ne font pas que refléter les idéologies dominantes ou celles des peuples dominés, c'est-à-dire leurs réactions (favorables ou non) aux discours impériaux. Ces textes, comme le soutient Loomba, « encode the tensions complexities and nuances within colonial cultures. »¹⁴ De plus, la littérature des colonisés, tout comme celle des colonisateurs « often absorbs, appropriates and inscribes aspects of the « other » culture creating new genres, ideas and identities in the process. »¹⁵ Cette pratique s'articule différemment chez les colonisateurs et les colonisés. Les premiers adaptent leurs discours (et par le fait même leurs productions littéraires) pour expliquer, justifier et/ ou maintenir leur nouveau rôle en tant qu'empire. Pour les peuples assujettis et/ ou en quête de libération, la littérature peut être un moyen efficace d'appropriation, d'inversion ou de contestation des idéologies coloniales.¹⁶ Les réactions anti-coloniales sont unies par un même but : contester le régime impérial/ colonial des maîtres ou des anciens maîtres. L'utilisation de l'écriture pour contester un régime colonial n'est évidemment pas un phénomène nouveau et n'est donc pas propre au post-colonialisme européen. Selon Sugirtharajah, ce phénomène se produit « whenever a native put quill pen to paper to contest the production of knowledge by the invading power. »¹⁷

¹³ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 70-71.

¹⁷ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 249-250.

Le terme postcolonial est donc associé de près à la résistance, la contestation, la volonté de libération (etc.) d'un groupe dominé qui prend position, souvent par le biais de l'écriture, contre un groupe qui l'a dominé ou qui le domine toujours. Il s'agit donc, dans bien des cas, d'une réaction ou d'une prise de position anti-coloniale. Puisque la contestation des idéologies impériales est très présente dans les écrits du Deutéro-Isaïe, ces chapitres peuvent être considérés à titre de production postcoloniale et étudiés comme tel. Toutefois, s'ils sont postcoloniaux, en ce sens qu'ils s'en prennent directement à l'impérialisme babylonien, ils ne sont pas nécessairement post-coloniaux. En effet, puisque les exilés ont été libérés de l'empire babylonien par l'empire perse, le post-colonialisme babylonien correspond en fait au néo-colonialisme perse. De plus, certains textes du Deutéro-Isaïe ont vraisemblablement été rédigés avant la conquête de Babylone. Nous analyserons donc Is 40-48 en tant que produit postcolonial, c'est-à-dire qui conteste les idéaux coloniaux, ceux des Babyloniens dans ce cas.

Maintenant que nous avons introduit ces quelques concepts, il est temps de nous pencher plus particulièrement sur l'émergence des études postcoloniales et ainsi nous concentrer sur les théories que nous comptons utiliser. Nous verrons qu'avant de devenir un instrument d'étude théorique, intégré au monde universitaire et applicable à plusieurs situations historiques, le postcolonialisme fut d'abord associé aux mouvements anti-coloniaux qui émergèrent un peu partout à travers le monde après la deuxième guerre mondiale. Nous verrons ensuite comment les théories postcoloniales furent intégrées dans les milieux universitaires à la fin des années 1970. Nous insisterons particulièrement sur les travaux de H. K. Bhabha puisque nous utiliserons trois concepts qu'il a introduits pour étudier les discours coloniaux, ceux d'hybridité, d'ambivalence et de « colonial mimicry ». Après avoir expliqué ces théories et donné notre interprétation, nous nous pencherons sur l'intégration des théories postcoloniales dans la Bible.

1. 3 Les débuts des études postcoloniales

Sugirtharajah identifie trois courants dans l'histoire des études postcoloniales. Ces courants ne sont pas nécessairement chronologiques, mais plutôt idéologiques. Les deux premiers sont contemporains (1940-1960) bien que le propos et la formulation soient différents. Le troisième courant, qui débute à la fin des années 1970, est le seul qui est véritablement différent chronologiquement. Selon Sugirtharajah, le premier courant « was about textual practices and resistance to colonial supremacy with its superintending of other peoples' lives, territories and cultures. »¹⁸ Ces écrits avaient pour but d'exposer le contrôle et la domination coloniale, « with a view to gaining eventual independence and liberation. »¹⁹ Cette première vague est marquée par les œuvres de critiques culturels ou d'activistes politiques comme C. L. R. James²⁰ ou A. Césaire²¹.

Ces auteurs ont un point en commun : ils mettent à l'avant-scène l'idée d'une émancipation culturelle et intellectuelle, à une époque où la liberté territoriale n'est pas acquise. Sugirtharajah souligne un point important qu'il développera dans la plupart de ses livres : ironiquement « the debate was shaped by the language of resistance and the epistemological assumptions of the occupier

¹⁸ *Ibid.*, p. 248.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Écrivain et journaliste originaire de Trinidad, C. L. R. James (1901-1989) est l'auteur de *The Black Jacobins : Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York, Vintage Books, 1963 [1938], mais surtout de *Beyond a Boundary*, Durham, Duke University Press, 1993 [1963]. Dans cet ouvrage, composé d'un mélange d'anecdotes, de reportages, d'analyses et de commentaires, il fait l'analyse du criquet, sport associé au contexte socio-historique de l'impérialisme britannique. James décrit le criquet comme étant un instrument de réforme sociale et explique le processus complexe par lequel le criquet (à titre de résidu du colonialisme britannique) a été réapproprié par les Trinidadiens comme moyen de résistance.

²¹ Né en Martinique, A. Césaire (1913-) fut élu maire de Fort de France en 1945. Il mena ensuite une double carrière : homme politique et écrivain (et ce jusqu'en 1993, date de son retrait de la vie politique). Césaire fut engagé dans tous les combats politiques de cette région, qui n'a toujours pas son indépendance par ailleurs. Sa poésie est engagée, mais n'a rien à voir avec un discours politique, et ne se limite pas au combat des Antillais pour retrouver leur souveraineté. On lui doit, entre autres, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1976, [1955] et la pièce « Une tempête », sa version de la célèbre pièce de Shakespeare « The Tempest » (*Une tempête : d'après « La tempête » de Shakespeare : adaptation pour un théâtre nègre*, Paris, Éditions du Seuil, 1969). Il s'agit d'une critique de la colonisation.

who supplied and informed anticolonial attitudes to class, culture, gender, subjectivity, and so forth. »²²

Toujours selon Sugirtharajah, le deuxième courant « concentrated on recovering the « cultural soul » from the intellectual and cultural grip of the master. »²³ C'est dans cette vague que l'on retrouve les écrits de A. Cabral²⁴, A. Memmi²⁵ et surtout de F. Fanon, qui léguera deux livres majeurs : *Peau noire, masques blancs* qu'il publie en 1952, et *Les damnés de la Terre*, publié l'année de sa mort, en 1961.²⁶ L'objectif de Fanon n'est pas simplement d'expliquer ce qu'est le colonialisme et quelles sont les conséquences néfastes qu'il entraîne au niveau des colonies. Ses écrits, comme ceux de Cabral et Memmi après lui, ont pour objectif d'éveiller les consciences des peuples colonisés (quels qu'ils soient) afin qu'ils accèdent à l'indépendance nationale. Fanon ne se limite pas à son peuple. Il s'agit d'un appel à tous les colonisés. Les intentions de Fanon sont claires : « Notre mission historique, à nous qui avons pris la décision de briser les reins du colonialisme, est d'ordonner toutes les révoltes, tous les actes désespérés, toutes les tentatives avortées ou noyées dans le sang. »²⁷

Cette nouvelle génération d'intellectuels colonisés (ou anciennement colonisés) prend position pour analyser, mais surtout pour contester le régime colonial duquel ils (ou elles) tentent de sortir ou incitent les autres à s'en libérer. Après ces deux premières phases, étroitement associées aux luttes de libération,

²² R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, pp. 248-249.

²³ *Ibid.*, p. 249.

²⁴ A. Cabral est né en Guinée en 1924. Comme Césaire et Fanon, Cabral ne se limite pas à son peuple; ce combat pour la libération nationale est commun à plusieurs autres peuples. Cabral contribuera à la création du PAIGC (Parti Africain pour l'Indépendance et l'Union de la Guinée et du Cap Vert). Le PAIGC a proclamé l'indépendance et l'union de la Guinée et du Cap Vert le 24 septembre 1973, quelques mois seulement après l'assassinat de Cabral, dans des circonstances nébuleuses. Cabral a sans aucun doute été l'un des principaux théoriciens de la lutte armée pour la libération africaine. Les positions de Cabral sont bien représentées dans son article « National Liberation and Culture », reproduit dans P. Williams et L. Chrisman, dirs., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, pp. 53-65.

²⁵ Écrivain et sociologue, A. Memmi (1920-) est né dans le ghetto juif de Tunis. On lui doit plusieurs ouvrages d'importance dont *Portrait du colonisé; précédé de portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 [1957].

²⁶ F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952; *Les Damnés de la Terre*, Paris, Gallimard, 1991 [1961].

²⁷ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, p. 252.

l'étude du colonialisme prendra une nouvelle direction, quelques années plus tard, avec les travaux de E. W. Said, bientôt suivi de H. K. Bhabha et G. C. Spivak. C'est grâce à cette troisième vague, selon la division de Sugirtharajah, que les études postcoloniales seront intégrées dans les milieux universitaires.

1. 3. 1 *Les débuts des études postcoloniales au niveau universitaire*

À la fin des années 1970, mais surtout au début des années 1980, le mouvement instauré par Césaire, Cabral, James, Memmi, Fanon (etc.) sera intégré dans les universités occidentales par des intellectuels « exilés », c'est-à-dire originaires d'anciennes colonies (ou dépendances européennes) mais enseignant dans les universités occidentales. C'est au critique littéraire américain d'origine palestinienne, E. W. Said, auteur du livre *Orientalism*, que l'on doit la première étude critique sur l'impérialisme et le colonialisme européen à partir d'une étude des textes littéraires produits par l'empire et ses colonies (même s'il insiste davantage sur les premiers).²⁸ Publié en 1978, *Orientalism* a inauguré un nouveau mouvement de recherches académiques : l'analyse du discours colonial. En résumé, Said soutient que la représentation de l'Orient dans les textes littéraires européens (romans, récits de voyages et autres écrits), a contribué à la création d'une dichotomie entre l'Europe et son « Autre », une dichotomie qui fut centrale à la création de la culture européenne, au maintien et à l'extension de son hégémonie.²⁹

En dépit de son énorme influence et de plusieurs qualités évidentes, ce premier livre de Said a fait l'objet de plusieurs critiques.³⁰ À notre avis, Said a trop insisté sur le discours des colonisateurs, négligeant ainsi les résistances qu'il a entraînées chez les peuples colonisés. Said ne pouvait évidemment pas tout faire

²⁸ E. W. Said, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994 [1978].

²⁹ À ce sujet, voir l'analyse de A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, pp. 43-45.

³⁰ Sur l'étude d'*Orientalism* et son impact pour les études postcoloniales, voir entre autres : P. Williams, et L. Chrisman, dirs., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, pp. 1-18 et A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, pp. 43-51.

dans son premier livre.³¹ Toutefois, cette optique a eu pour effet d'écarter les écrits de Fanon, Cabral, Césaire par exemple, les fondateurs de la critique coloniale moderne.³² Néanmoins, que l'on soit d'accord ou non avec les propos de Said, il n'en demeure pas moins que son influence pour les études postcoloniales reste indéniable. Nous n'insisterons pas davantage sur Said puisque ses théories ne seront pas utilisées dans la suite de notre étude.

1. 3. 2 *Les études postcoloniales après Orientalism*

L'ouvrage de Said a inauguré une nouvelle manière d'étudier le colonialisme. Deux autres auteurs seront bientôt associés aux débuts de cette nouvelle série d'approches théoriques : G. C. Spivak et H. K. Bhabha. Malgré l'importance de Spivak pour les études postcoloniales³³, nous insisterons principalement sur Bhabha puisque ce dernier a introduit et développé certaines théories (celles d'hybridité, d'ambivalence et de « colonial mimicry » notamment) qui ont été utilisées par certains biblistes et théologiens et que nous appliquerons pour réinterpréter l'utilisation des passages cosmogoniques que l'on trouve dans le Deutéro-Isaïe.

1. 3. 3 *Hybridité, ambivalence et mimétisme*

La conquête puis la colonisation d'un peuple par un autre entraînent nécessairement de profonds changements non seulement pour les colonisés mais également pour les colonisateurs. Selon Bhabha, la rencontre coloniale crée un nouvel espace qu'il qualifie de « in between spaces » ou encore de « Third

³¹ Les discours de résistance seront davantage abordés dans son autre livre d'importance, *Culture and Imperialism* (voir particulièrement le chapitre 3 « Resistance and Oppostion » (pp. 191-281)).

³² Said a par la suite corrigé cette lacune. Selon lui, « to read Austen without also reading Fanon and Cabral [...] is to disaffiliate modern culture from its engagements and attachments. » (E. Said, « Secular Interpretation : The Geographical Element, and the Methodology of Imperialism », dans G. Prakash, dir., *After colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 38.)

³³ G. C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 1988; *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York/ Londres, Routledge, 1990; *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993; *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

space ». ³⁴ Les sujets impliqués dans cet « entre-deux » peuvent être qualifiés d'hybrides. Ce nouvel espace, « though unrepresentable in itself » selon Bhabha, touche le passé, le présent et même l'avenir des peuples que le colonialisme met en relation et « provide the terrain for elaborating strategies of selfhood –singular or communal- that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself. » ³⁵ Bref, à l'intérieur d'une situation coloniale, la prise de position du dominant ou du dominé se fait toujours à partir d'un nouveau lieu créé par ce contact forcé. Ce contact permet et oblige certains types de discours qui ne seraient pas possibles (ou nécessaires) en dehors de cette situation.

Bhabha n'a pas été le premier à intégrer le concept d'hybridité pour analyser l'impérialisme et le colonialisme. M. M. Bakhtin par exemple définit l'hybridité comme étant « a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation, or by some other factor. » ³⁶ Cette hybridité, conséquence de l'impérialisme et du colonialisme, se situe non pas au niveau biologique (au sens de métissage) mais au niveau culturel. Selon Sugirtharajah, l'hybridité peut être définie comme étant « a two-way process in which both parties are interactive so that something new is created. » ³⁷ Les conséquences de l'hybridité sont toutefois différentes pour les peuples impliqués puisque l'un doit s'adapter pour dominer et que l'autre doit composer avec cette domination étrangère. Toutefois, cette hybridité, où la situation des colonisateurs et des colonisés est interdépendante, condamne le discours impérial à l'ambivalence, en ce sens que ce discours pourra être réutilisé à des fins opposées. En imposant leur domination, par le biais de leurs discours et de leurs actions pour maintenir cette domination, les empires

³⁴ H. K. Bhabha, « The Commitment to Theory », *The Location of Culture*, Londres/ New York, Routledge, 1994, pp. 36-39.

³⁵ H. K. Bhabha, « Introduction », *The Location of Culture*, pp. 1-2.

³⁶ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Texas, University of Texas Press, 1981, p. 358.

³⁷ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, p. 191.

créent les conditions nécessaires à la ré-utilisation subversive de leurs discours.³⁸ Les stratégies d'autorité inspirent donc les stratégies de résistance. Selon Bhabha, le colonisateur est entièrement responsable de cette situation puisqu'il incite lui-même les peuples sous son contrôle à l'imiter, c'est-à-dire à agir selon les normes imposées par l'empire.

Sans toutefois parler de mimétisme, bon nombre d'auteurs ont souligné le phénomène de l'appropriation du discours dominant par les peuples colonisés avant Bhabha. P. Chatterjee par exemple, suggèrent que le nationalisme anti-colonial n'est pas façonné à partir d'une simple imitation « but also on defining its difference from Western notions of liberty, freedom and human dignity. »³⁹ La position de Mercer est semblable : « Across a whole range of cultural forms there is a « syncretic » dynamic which critically appropriates elements from the master-codes of the dominant culture and « creolises » them, disarticulating given signs and re-articulating their symbolic meaning. »⁴⁰

Selon Bhabha, le colonisateur produit une « mimic representation » de lui-même. Il tente de créer un sujet étranger qui agit comme lui, c'est-à-dire qui accepte les valeurs que le colonisateur impose en les reproduisant, ce qui en fait un synonyme d'obéissance. Selon le même auteur, le mimétisme « emerges as one of the most elusive and effective strategies of colonial power and knowledge. »⁴¹ Le mimétisme est d'abord une stratégie impériale. Selon Bhabha, les puissances impériales ont pris soin d'établir des stratégies hautement sophistiquées de contrôle et de domination. Étant conscients de leur caractère éphémère, les empires (européens) ont mis en œuvre les moyens nécessaires pour garantir leur survie économique, politique et culturelle à travers la conception de ce que T. Macaulay, en 1835, appelait « a class of interpreters between us and the millions

³⁸ Nous qualifions de « discours » toutes productions écrites ayant pour but (direct ou indirect) d'expliquer, justifier et/ ou maintenir une domination impériale ou encore toute production écrite qui conteste le pouvoir impérial.

³⁹ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, Zed Books for the United Nations University, 1986, p. 191.

⁴⁰ K. Mercer, « Diaspora Culture and the Dialogic Imagination », dans M. Cham et C. Watkins, dirs., *Blackframes : Critical Perspectives on Black and Independent Cinema*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 57.

⁴¹ H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse », *The Location of Culture*, p. 85.

whom we govern -a class of persons Indian in blood and colour but English in taste, in opinions, in morals and in intellect. »⁴² L'interprète de Macaulay peut être comparé à cette catégorie de gens que Fanon qualifie de « peau noire, masques blancs » ou encore aux « mimic men » de V.S. Naipaul.⁴³ Selon K. Brathwaite, les conditions dans lesquelles se trouvent les peuples colonisés ont produit des « mimic men » puisque selon l'auteur « this was the only kind of "white" imitation that would have been accepted, given the terms in which the slaves were seen [...]. »⁴⁴

Pour s'en prendre à la culture dominante, il faut la défier sur son propre terrain et dans ses propres termes. Boehmer souligne que les auteurs nationalistes coloniaux comme C. McKay ou C. L. R. James « working within a cosmopolitan mould, represented in truncated and translated form, in the colonizer's language, his or her cultures of origin. »⁴⁵ Comme S. Plaatjee et V. S. Naipaul, ceux-ci « challenge the dominant culture on its own ground and in its own terms. »⁴⁶ Loomba donne un autre exemple intéressant, celui de L. Hardayal, un nationaliste hindou qui, selon l'auteur, « mimics the English uses of Shakespeare in order to contest the legitimacy of English rule in India. »⁴⁷ Hardayal utilise le discours de Shylock dans *The Merchant of Venice*, (III, i, 51-57), pour prétendre que Shakespeare était favorable à l'égalité humaine.⁴⁸ Hardayal, comme plusieurs autres nationalistes indiens, est un produit du « Hindu College », et, comme le précise Loomba « were English educated, and even used English literature to argue for independence. »⁴⁹

⁴² T. B. Macaulay, « Minute on Education », dans W. Theodore de Bary, dir., *Sources of Indian Tradition*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1958, p. 88, cité dans H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man », *The Location of Culture*, p. 87.

⁴³ V. S. Naipaul, *The Mimic Men*, New York, Macmillan, 1967.

⁴⁴ E. K. Brathwaite, « Creolization in Africa », dans B. Ashcroft, G. Griffiths et H. Tiffin, dirs., *The Postcolonial Studies Reader*, Londres/ New York, Routledge, 1995, p. 203.

⁴⁵ E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, p. 173.

⁴⁶ *Ibid.*, p 172.

⁴⁷ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 90.

⁴⁸ L. Hardayal, *Hints for Self-Culture*, Dehradun, Current Events, 1934, p. 238, cité dans A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 90.

⁴⁹ *Idem.*

L'analyse de Bhabha révèle que l'attitude ambivalente des colonisateurs envers les colonisés mène à la production d'un mimétisme qui se présente plutôt sous forme de menace que de ressemblance.⁵⁰ Le mimétisme représente une menace puisqu'en dévoilant l'ambivalence du discours colonial, il perturbe également son autorité.⁵¹ De plus, le mimétisme suggère que la culture dominante est potentiellement et stratégiquement « an insurgent counter-appeal ». ⁵² En effet, les mouvements anti-coloniaux s'appuient souvent sur les idées et le vocabulaire dominant, c'est-à-dire celui de l'empire qui les domine, pour contester le régime colonial. Cependant, selon Bhabha, ce discours anti-colonial ne peut être ni original, en vertu de l'acte de répétition qui le construit, ni identique en vertu de la différence qui le définit.⁵³

Ce désir d'émerger comme « authentique » à travers le mimétisme, selon un processus d'écriture et de répétition, représente l'ironie finale de ce que Bhabha considère comme une représentation partielle, c'est-à-dire incomplète et virtuelle, du sujet colonial. Ainsi, toujours selon le même auteur, « mimicry repeats rather than re-presents [...] and in that very act of repetition, originality is lost, and centrality de-centred. » ⁵⁴

En somme, le pouvoir colonial incite les peuples sous son contrôle à l'imiter, c'est-à-dire accepter et adopter ses valeurs comme étant supérieures aux siennes. Or, cette stratégie peut éventuellement se retourner contre l'empire puisque le mimétisme est lui aussi ambivalent : certains imitent la culture dominante, en ce sens qu'ils acceptent les valeurs qui leur sont imposées (comme dans le cas des « mimic men »), alors que d'autres imitent certains thèmes pour la contester et se libérer d'elle. En produisant un contre discours ou une contre autorité, les auteurs sous contrôle impérial cherchent simultanément à renverser et remplacer.⁵⁵ Or, les peuples colonisés tentent de renverser et/ ou de prendre la place de leur colonisateur en utilisant certains thèmes développés par l'empire et

⁵⁰ H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man », *The Location of Culture*, p. 91.

⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

⁵² *Ibid.*, p. 91.

⁵³ H. K. Bhabha, « Signs Taken for Wonders », *The Location of Culture*, pp. 107-108.

⁵⁴ H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man », *The Location of Culture*, p. 88.

⁵⁵ H. K. Bhabha, « The Commitment to Theory », *The Location of Culture*, p. 22.

qui leur ont été imposés dans le processus de domination. Ainsi, les discours impériaux sont ambivalents et permettent les reproductions mimétiques.

Ce serait donc parce que l'autorité coloniale est incapable de se reproduire que, selon Bhabha, les subversions anti-coloniales sont possibles. Cette hypothèse est intéressante, mais a néanmoins un effet malheureux, en ce sens que Bhabha, comme le souligne Loomba, « does not consider the indigenous sources of anti-colonial intellectual and political activity. »⁵⁶ Ce faisant, il enlève toute originalité aux auteurs colonisés, qui seraient dépendants de l'incapacité du pouvoir dominant de se reproduire, c'est-à-dire de se faire imiter. On peut également reprocher à Bhabha de donner peu d'exemples concrets pour appuyer ses théories d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme. L'analyse et l'application que propose E. Boehmer des théories développées par Bhabha méritent d'être présentées.

Boehmer pose une question pertinente, puisqu'elle peut être appliquée au contexte de notre étude : comment un peuple jadis dominé et espérant une libération prochaine articulera-t-il son refus des valeurs dominantes, c'est-à-dire celles propagées par le pouvoir dominant, tout en exprimant sa propre identité ?⁵⁷ L'auteur pose cette question en précisant que les colonisés sont dominés par l'empire non seulement idéologiquement, mais dans presque tous les aspects de leurs vies. À titre d'exemple

the ritual of public life, the languages of instruction and commerce, the legal procedures to which people had access, their means of self-advancement, all these were colonial, which meant that the superiority of the European was taken for granted throughout.⁵⁸

Selon Boehmer, les élites colonisées, « found themselves developing new styles of identity in terms supplied by their antagonists. »⁵⁹ Selon leurs points de vues, les interprétations coloniales du monde « operated as closed frameworks in

⁵⁶ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 91.

⁵⁷ E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, p. 168.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁹ *Idem.*

which any change had to take place within the terms set by this framework. In other words, reinterpretation had to be predicated on the previously interpreted ». ⁶⁰ Boehmer soutient que parce qu'ils ne pourront jamais être « quite white or right enough, native colonialists were able to transform the condition of mimicking the colonizer's moves into a strategy of resistance. Adopting and adapting the white man's tongue, they learned to speak up for themselves ». ⁶¹ Boehmer précise que l'imitation « became a kind of remaking, the creation not of a simple copy but of something subtly but distinctly new. » ⁶²

La suite de l'analyse de Boehmer mérite d'être citée : « Though ventriloquizing the colonizer's voice, though identifying themselves in the vocabulary of their oppression, they also mixed up and upturned dominant meanings. Their cleaving *to* colonial definitions of self was therefore *at the same time* a cleaving *from*. » ⁶³ Boehmer ajoute qu'au niveau du langage et de la littérature, « assimilation, or *subversion by imitation*, has remained for nationalists and other anti-colonials an important mode of resistance. » ⁶⁴

Selon Boehmer, toute nouvelle occasion d'indépendance (chaque étape qui mène à l'indépendance) « required that the nation be reconstructed in the collective imagination; or that identity be symbolized anew. » ⁶⁵ L'auteur suggère que « fictional narrative, with its potential to compose alternative realities, provided a rich medium for the purpose. » ⁶⁶

En conclusion, nous croyons, à l'instar de Bhabha, que la rencontre coloniale crée un nouvel espace que l'on peut qualifier de « in between space » ou de « Third space ». Cet espace, créé par l'interaction forcée entre les colonisés et les colonisateurs, fait en sorte que les sujets impliqués deviennent hybrides. Cette hybridité se situe au niveau culturel et non biologique, au sens de métissage. Le concept d'hybridité a l'avantage de ne pas être limité par le temps ou l'espace. En

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 171.

⁶² *Ibid.*, p. 173.

⁶³ *Idem.* Les italiques sont de Boehmer.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 185

⁶⁶ *Idem.*

effet, il est applicable dès que deux sujets sont « anormalement » réunis, comme c'est le cas, par exemple, dans une relation coloniale.

Cette situation hybride, qui correspond au nouveau lieu créé par le contact colonial, condamne le discours impérial à l'ambivalence. En imposant leur domination, par le biais de leurs discours et de leurs actions pour justifier et maintenir cette domination, les empires créent involontairement les conditions nécessaires à la ré-utilisation subversive de leurs discours, généralement à des fins libératrices (ou nationalistes). À notre avis, les discours impérialistes et/ ou colonisateurs, quels qu'ils soient, sont condamnés à l'ambivalence; dès qu'ils sont utilisés, oralement ou par écrits (pour en permettre la répétition), ils peuvent être réutilisés à des fins opposées. L'hybridité est la cause de cette ambivalence. L'articulation du discours impérial à l'intérieur du « Third space » est ambivalent, si bien que le mimétisme peut être considéré comme étant une forme hybride de résistance culturelle, articulé lui aussi dans le « Third space », et représente une conséquence de l'ambivalence du discours impérial.

Avant de nous attarder à l'émergence de l'étude postcoloniale de la Bible, il nous paraît nécessaire d'insister sur une critique formulée contre les études postcoloniales en général, et qui a une incidence directe sur notre thèse. En effet, certains auteurs reprochent aux études postcoloniales d'avoir trop insisté sur les discours coloniaux et la littérature qui les accompagne. Il nous paraît nécessaire de présenter brièvement cette dimension puisque l'analyse des discours coloniaux tiendra une place importante dans notre étude.

1. 3. 4 *Les études postcoloniales contestées*

Certains auteurs, comme A. R. JanMohamed⁶⁷ et B. Parry⁶⁸ entre autres, ont accusé Said, Bhabha et Spivak de trop insister sur le discours et la littérature et donc de négliger les conditions matérielles du régime colonial. Loomba résume bien cette problématique :

If literary and cultural theory has widened the scope of studies on colonialism, it also poses real problems for a historically specific materialist critical practice. The idea that historical processes and practices can be analysed by looking at them as « texts » has proved to be both enabling and problematic. In recent postcolonial theory and criticism, some critics allege, literary texts begin to stand in for all social processes; analysis of representation and discourse replaces all discussion of events and material reality. It has been suggested that this tendency emanates from *Orientalism*, which situates literary texts as a colonial battlefield.⁶⁹

Cette tendance à mettre à l'avant-scène le discours colonial et la littérature qui l'accompagne est observable pour une raison évidente : la majorité des théories postcoloniales ont été développées par des spécialistes de la littérature anglaise.⁷⁰ Cette localisation a évidemment eu un impact sur la méthodologie, en ce sens que l'empire britannique et ses colonies ont été pris comme modèle. Le principal problème de cette approche n'est pas de négliger l'aspect matériel qui, par ailleurs, n'est pas son but, mais de limiter les littératures postcoloniales à des textes écrits en langue anglaise, autant par les colonisés que par les colonisateurs. Néanmoins, nous sommes d'accord avec Loomba qui affirme que l'étude des discours coloniaux « ought to lead us towards a fuller understanding of colonial institutions

⁶⁷ A. R. JanMohamed, « The Economy of Manichean Allegory : The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », *CI* 12 (1985), pp. 59-87.

⁶⁸ B. Parry, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse », *OLR* 9 (1987), pp. 27-58.

⁶⁹ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, pp. 95-96.

⁷⁰ C'est le cas de Said et Bhabha notamment, mais aussi de Loomba et Boehmer.

rather than direct us away from them. »⁷¹ En effet, malgré les critiques, l'étude du colonialisme en relation avec la littérature a ouvert de nouvelles manières d'étudier l'un et l'autre. Selon Loomba, les développements

in literary and cultural criticism have not only demanded that literary texts be read in fuller, more contextualised ways, but conversely, have also suggested that social and historical processes are textual because they can only be recuperated through their representation, and these representations involve ideological and rhetorical strategies as much as do fictional texts. [...] Colonialism, according to these ways of reading, should be analysed as if it were a text, composed of representational as well as material practices and available to us via a range of discourses such as scientific, economic, literary and historical writings, official papers, art and music, cultural traditions, popular narratives, and even rumours.⁷²

Nous ne croyons pas que l'insistance mise sur la littérature soit un problème, bien au contraire. Il est vrai que l'aspect matériel est important et ne doit évidemment pas être négligé. Toutefois, l'étude de la littérature n'a pas l'intention, ni la capacité d'apporter des arguments à l'étude des effets matériels du colonialisme. Son but n'est pas de décrire tous les aspects du colonialisme, mais d'en cibler un en particulier, qui est déjà très large puisqu'il regroupe toutes les productions écrites, autant celles des colonisateurs que celles des colonisés. De plus, pour étudier des contextes coloniaux d'une autre époque, où les preuves matérielles concrètes n'ont pas toujours été conservées par le temps, la littérature fournit un instrument de premier plan pour étudier l'articulation de l'impérialisme et du colonialisme d'une part, mais aussi des résistances qui en découlent et qui ont aussi été mises par écrit.

⁷¹ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 97.

⁷² *Ibid.*, p. 94.

Dans le cas de notre étude, les preuves matérielles sont peu nombreuses, si bien qu'il est impossible de s'en faire une idée définitive; nous sommes limités aux textes, des Babyloniens et des exilés, qui sont tous deux marqués par la situation qui les unit depuis plus d'un demi-siècle. Il faut néanmoins être conscient que la littérature n'est pas à prendre au même niveau que les preuves matérielles du colonialisme. En effet, la littérature peut se permettre de contourner la réalité : elle peut se limiter à être vraisemblable. Il faut donc être prudent en utilisant des textes. Néanmoins, l'étude de la littérature est d'une grande importance puisqu'elle permet aux biblistes d'utiliser les approches postcoloniales pour étudier la formation de la Bible mais aussi son utilisation coloniale, autant par les colonisateurs que les colonisés, les premiers pour justifier leur domination, les seconds pour se libérer de leurs anciens maîtres.

1. 4 *L'expansion des théories postcoloniales : la Bible et le postcolonialisme*

Nous avons vu au début de ce chapitre que, selon l'avis de certains auteurs, Loomba, Boehmer et Sugirtarajah notamment, il est préférable de définir les études postcoloniales comme étant l'examen critique des relations coloniales, qu'elles soient ou non en relation avec le colonialisme européen. Ainsi, il s'agit de l'étude critique des relations coloniales en général. Cette ouverture, et le fait que les études postcoloniales s'attardent principalement à la littérature, a permis aux biblistes et aux théologiens d'employer ces théories. N'oublions pas que la Bible a joué un rôle important dans les entreprises coloniales européennes. De plus, et c'est ce qui nous intéresse, plusieurs textes de la Bible hébraïque ont été mis par écrit alors que le peuple d'Israël vivait sous la domination d'une puissance étrangère, qu'elle soit assyrienne, babylonienne, perse, grecque ou encore romaine.

L'année 1994 marque le début de l'étude critique de la Bible à partir de perspectives postcoloniales. S. VanZanten Gallagher et R. S. Sugirtharajah ont été les premiers à introduire une dimension postcoloniale aux études théologiques et bibliques. Gallagher dirige un collectif sous le titre de *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*.⁷³ Selon l'auteure, les collaborateurs de ce collectif partagent « both a common excitement about the numerous flourishing postcolonial traditions and a common commitment to the ethically compelling nature of biblical justice. »⁷⁴ Toutefois, même s'il est question de la relation entre la Bible et le postcolonialisme, ce collectif ne contient pas d'articles étudiant des textes bibliques à partir de théories postcoloniales.

La même année, R. S. Sugirtharajah dirige également un collectif consacré à la Bible et aux études postcoloniales intitulé *Voices from the Margin : Interpreting the Bible in the Third World*⁷⁵. Les articles de ce collectif sont l'œuvre de théologiens et biblistes d'anciennes colonies (qu'elles soient américaines, africaines ou asiatiques) qui, depuis la fin (officielle du moins) du colonialisme européen, ont la possibilité de prendre position (favorablement ou non) au sein de la religion de leurs anciens colonisateurs. Même si ce collectif dirigé par Sugirtharajah ne comporte pas d'études postcoloniales des textes bibliques eux-mêmes, son analyse de l'interprétation de la Bible à partir de la « marge », que l'on retrouve dans l'introduction, est éclairante pour notre propos. En effet, Sugirtharajah souligne un phénomène important, déjà évoqué par Bhabha et Said entre autres, qu'il analysera dans la plupart de ses prochains ouvrages : certains de ces auteurs « marginalisés » ou « colonisés » (ou anciennement colonisés) reprennent des thèmes de la culture dominante et, en les combinant à leurs propres traditions, les utilisent comme instruments de libération.

⁷³ S. VanZanten Gallagher, dir., *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, Jackson, University Press of Mississippi, 1994.

⁷⁴ S. VanZanten Gallagher, « Introduction: New Conversations on Postcolonial Literature » dans S. VanZanten Gallagher, dir., *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, p. 3.

⁷⁵ R. S. Sugirtharajah, dir., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995 [1991].

Sugirtharajah en conclut que « the very method which was used to subjugate the subalterns is used by the subalterns themselves for their own emancipation. »⁷⁶ L'appropriation du langage colonial est utilisée comme stratégie de subversion. Cette thématique sera évoquée, avec plusieurs exemples à l'appui, dans la plupart des autres livres de Sugirtharajah.⁷⁷ Nous serons particulièrement attentifs à cette dimension puisque nous croyons qu'un phénomène semblable est observable dans le Deutéro-Isaïe.

1. 4. 1 *L'essor des études postcoloniales bibliques*

Suites aux publications de Gallagher et Sugirtharajah, l'utilisation des théories postcoloniales n'a cessé de prendre de l'ampleur. En 1996, la revue américaine *Semeia* a publié un numéro consacré entièrement à la Bible et au postcolonialisme. Selon L. E. Donaldson, responsable de la direction et de l'introduction, les études postcoloniales et les études bibliques doivent s'unir afin d'étudier les héritages variés et complexes du colonialisme sur la discipline elle-même et sur ses interprétations. Donaldson insiste sur un point qui nous paraît important : « They (biblical critics and readers) could no longer ignore the existence of the colonized within the texts of the Bible or promote reading practices and interpretations which erase their existence. »⁷⁸ Soulignons que pour une première fois, des auteurs appliquent concrètement des théories postcoloniales aux textes de la Bible elle-même. C'est le cas de J. L. Berquist⁷⁹, M. W. Dube⁸⁰ et R. Boer.⁸¹

⁷⁶ R. S. Sugirtharajah, dir., *Voices from the Margin*, pp. 4-5.

⁷⁷ Notons toutefois que ses exemples ne sont jamais appliqués aux textes bibliques.

⁷⁸ L. E. Donaldson, « Postcolonialism and Biblical Reading: An Introduction », *Semeia* 75 (1996), p. 12.

⁷⁹ J. L. Berquist, « Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization » *Semeia* 75 (1996), pp. 15-35.

⁸⁰ M. W. Dube, « Reading for Decolonization (John 4 : 1-42) », pp. 37-59.

⁸¹ R. Boer, « Green Ants and Gibeonites : B. Wongar, Joshua 9, and Some Problems of Postcolonialism », *Semeia* 75 (1996), pp. 129-151.

Berquist a pour objectif de décrire « the relationship of colonizing forces to the canon (as it was developed within the period of Persian Empire). »⁸² Selon lui, il n'est plus possible de faire l'histoire de la Judée post-exilique sans tenir compte de sa situation coloniale, où l'influence de l'empire perse se fait sentir aux niveaux économique, politique, social, etc.⁸³ Malgré de bonnes intuitions et intentions, l'objectif de Berquist nous semble beaucoup trop vaste (la formation du canon judéen !) pour le peu de pages qu'il consacre à la question. Il nous paraît probable que l'empire perse ait influencé la formation du canon hébraïque. Toutefois, les exemples fournis par l'auteur ne nous permettent pas d'observer concrètement ce phénomène. En ce sens, cet article de Berquist représente un bon départ, mais mériterait d'être développé.⁸⁴

Dube souligne quant à elle que les textes de mission (comme c'est le cas en Jn 4, 1-42) ont tendance à venir en aide aux idéologies impérialisantes en autorisant la subjugation culturelle de pays et de peuples étrangers. Ironiquement, selon elle, « the alternative vision of the Johannine community embraces an ideology of expansion, despite the fact that they are themselves victims of imperial expansion and struggling for their liberation. »⁸⁵ L'auteure insiste sur la double ré-utilisation de ce texte, d'une part comme instrument de colonisation, mais aussi de décolonisation. Ce faisant, Dube propose une réécriture de cette histoire en considérant l'identité samaritaine comme un espace idéal pour les sujets et l'époque post-coloniale contemporaine.⁸⁶ Malgré l'intérêt de cet article, l'objectif de Dube nous paraît trop large, si bien que l'analyse du texte biblique lui-même devient plutôt accessoire.

⁸² J. L. Berquist, « Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization », p. 15.

⁸³ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁴ Berquist n'a malheureusement pas écrit sur la question depuis.

⁸⁵ M. W. Dube, « Reading for Decolonization (John 4 : 1-42) », p. 47.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 54-56.

L'article de Boer s'attarde à la relation entre les études bibliques et « the discourses of postcolonialism, or, more specifically, the way some of the problems of postcolonialism may affect biblical interpretation. »⁸⁷ Pour ce faire, il compare un texte biblique, celui de Josué 9, « a story about the deception of Joshua and the invading Israelites by the Gibeonites »⁸⁸ et des textes de Sreten Bozic, un Serbe qui a immigré en Australie, qui fut « writer of poetry, short stories, and a number of novels in the name of Banumbir Wongar, an Aboriginal person, sometimes female. »⁸⁹ Boer considère le texte de Josué comme étant « a postcolonial text that celebrates the duping of the invading forces by the indigenous inhabitants, and a complex reflection on Israelite identity, especially from an exilic perspective. »⁹⁰ Selon Boer, la comparaison entre ce texte biblique et ceux de Bozic démontre « the profound ambivalence of the question of identity in both postcolonial and biblical texts, as well as in the postcolonial interpreter. »⁹¹ Cet article est certes intéressant, mais introduit tellement de concepts et de textes que le lecteur s'y retrouve avec peine. Cette étude aurait mérité un livre à elle seule.

L'article de M. Brett que l'on trouve dans ce même numéro de la revue *Semeia* est aussi intéressant puisqu'il intègre les théories d'ambivalence et d'hybridité.⁹² Brett suggère que l'ambivalence de la littérature biblique est liée au caractère hybride des sujets coloniaux qui ont produit ces textes. Ceux-ci absorbent et contestent les valeurs de la culture dominante. Cette dynamique s'explique selon lui par l'hybridité de la résistance culturelle. Le même auteur souligne que la notion d'hybridité, que l'on applique lorsque deux éléments de natures différentes sont « anormalement » réunis, a contribué à la révision d'une ancienne théorie suggérant qu'une culture doit être conçue comme étant stable et

⁸⁷ R. Boer, « Green Ants and Gibeonites », p. 129.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁹¹ *Ibid.*, p. 149.

⁹² M. G. Brett, « The Ethics of Postcolonial Criticism », *Semeia* 75 (1996), pp. 219-228.

unitaire.⁹³ Malgré un propos intéressant, Brett, qui souligne pourtant le caractère hybride des auteurs bibliques, ne donne aucun exemple tiré de la Bible pour soutenir cette affirmation.

1. 4. 2 « *The Bible and Postcolonialism* »

L'année 1998 marque une nouvelle étape dans la jeune histoire de l'étude postcoloniale de la Bible. Un premier volume d'une nouvelle série intitulée « *The Bible and Postcolonialism* » fut publié sous la direction de Sugirtharajah⁹⁴. *The Postcolonial Bible* met l'emphase sur l'impérialisme et le colonialisme en tant que facteurs déterminants autant pour la formation des textes bibliques que pour l'histoire de leur interprétation et de leur réutilisation dans un contexte de conquête et de domination. Sugirtharajah et ses collaborateurs ont pour objectif de démontrer que les théories postcoloniales offrent une série de nouvelles manières d'interpréter la Bible. Ce collectif regroupe une fois de plus des spécialistes d'origines diverses et reflète des préoccupations postcoloniales provenant de perspectives afro-américaines, latino-américaines, féministes, etc.

Malgré l'intérêt de ce premier volume, on retrouve peu d'information sur l'analyse des textes bibliques eux-mêmes. Fernando F. Segovia, qui a participé à ce projet, admet que le titre « *Postcolonial Bible* » appliqué à ce volume n'est pas vraiment approprié. Il aurait préféré réserver « such a designation to an actual commentary on the Bible from this perspective. »⁹⁵ Le titre original devait être *The Bible and Post-colonial Criticism*, ce qui aurait été une description plus acceptable de son caractère et de son but. En somme, Segovia admet que ce projet est limité pour l'étude de la Bible elle-même. Toutefois, en dépit de ses limites, l'impact de ce projet demeure indéniable. À titre d'exemple, ce premier volume de la « *Postcolonial Bible* » fera l'objet d'un panel organisé par la « *Bible in Asia*,

⁹³ À ce sujet, voir A. Amhad, « Jameson's Rhetoric of Otherness and the National Allegory », *ST* 17 (1987), pp. 3-25 et M. G. Brett, « Nationalism and the Hebrew Bible », dans J. W. Rogerson, M. Davies et M. Daniel Carroll, dirs., *The Bible in Ethics: the Second Sheffield Colloquium*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, pp. 136-163.

⁹⁴ R. S. Sugirtharajah, *The Postcolonial Bible*, *The Bible and Postcolonialism* 1, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

⁹⁵ F. F. Segovia, « Notes Toward Refining the Postcolonial Optic », *JSNT* 75 (1999), p. 104.

Africa, Latin America and the Caribbean Section » au colloque annuel de l'*American Academy of Religion* et de la *Society for Biblical Literature* l'année même de sa publication, en 1998.⁹⁶ Depuis ce premier panel dédié à la Bible et au postcolonialisme, cette thématique fera l'objet de présentations à tous les congrès subséquents de l'*AAR* et de la *SBL*.⁹⁷

En 1999, Sugirtharajah dirige un numéro spécial de la revue *Journal for the Study of the New Testament* sur la Bible et le postcolonialisme.⁹⁸ Deux textes retiendront particulièrement notre attention : l'introduction de Sugirtharajah et l'article de T. B. Liew.

Dans son introduction, Sugirtharajah soutient que l'étude postcoloniale de la Bible doit tenir compte de la complexité des contacts coloniaux. Cette approche permet d'aller au-delà de l'opposition binaire entre colonisé et colonisateur en insistant sur les « critical exchanges and mutual transformation between the two. »⁹⁹ Bref, les études postcoloniales nous rappellent que les relations entre « the ruler and the ruled is complex, full of cross-trading and mutual appropriation and confrontation. »¹⁰⁰

Selon Sugirtharajah, appliquée aux études bibliques, l'analyse postcoloniale se propose de reconsidérer les récits bibliques en tenant compte des contacts coloniaux et en réévaluant l'impact de ces contacts forcés sur la production de ces textes.¹⁰¹ L'analyse postcoloniale appliquée à la Bible doit tenir compte des expériences coloniales du peuple hébreu, que l'empire soit assyrien, babylonien, perse, grec ou encore romain. De plus, les approches postcoloniales

⁹⁶ On retrouve une recension critique de ces conférences dans « The Postcolonial Bible : Four Reviews », *JSNT* 74 (1999), pp. 113-21.

⁹⁷ Voici quelques exemples de conférences données lors des deux derniers congrès : S. D. Moore, « Bhabha in Babylon: Mimicry and Monstrosity in the Apocalypse of John » (2003); John W. Wright, « Post-Colonialism Perspectives on the Persian Period » (2003); F. Lozada Jr., « Textures of Latino/a Biblical Criticism: Literary to Postcolonial Theory » (2004); F. Garcia-Treto, « Exile in the Hebrew Bible: A Postcolonial Look from the Cuban Diaspora » (2004).

⁹⁸ R. S. Sugirtharajah, dir., « Postcolonial Perspectives on the New Testament and Its Interpretation », *JSNT* 73 (1999).

⁹⁹ R. S. Sugirtharajah, « A Brief Memorandum on Postcolonialism and Biblical Studies », *JSNT* 73 (1999), p. 3.

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 4.

s'engagent dans une lecture reconstructive des textes bibliques selon la perspective de préoccupations coloniales contemporaines, dont les manifestations présentes (ou du passé récent) peuvent être comparées avec celles d'un passé éloigné. Finalement, l'approche postcoloniale se propose d'analyser conjointement les interprétations des colonisateurs et celles des colonisés en étant attentif aux effets inévitables de la colonisation et des idéaux coloniaux sur les écrits de libération des peuples colonisés.¹⁰²

L'article de Liew que l'on trouve dans ce même numéro est important pour notre étude puisque l'auteur est le premier à appliquer concrètement le concept de « colonial mimicry » pour analyser un texte biblique.¹⁰³ Nous nous attarderons un peu plus longuement sur les conclusions de Liew puisque nous tiendrons également compte du concept de « mimétisme colonial » pour analyser les passages cosmogoniques du Deutéro-Isaïe.

Liew remet en question « many liberational readings that present Mark in purely positive terms. »¹⁰⁴ Plutôt que de renier la présence d'éléments de protestation anti-coloniale, l'auteur examine « if Mark duplicates any colonial ideology or contains any traces of –turning to Bhabha's term on its head- “colonial mimicry”. »¹⁰⁵ Alors que Bhabha « tends to present mimicry as mainly a menace to the colonizer »¹⁰⁶, Liew utilise ce concept « to refer to a reinscription or a duplication of colonial ideology by the colonized ». ¹⁰⁷

L'hypothèse de Liew est intéressante. En effet, en dépit d'une rhétorique anti-coloniale, « one may question if Mark is concerned with breaking up the very makeup of authority, or merely wishes to replace one authority by another. »¹⁰⁸ L'auteur en vient à la conclusion suivante : bien que l'Évangile de Marc « may contain critiques of the existing colonial (dis)order, it also contains traces of

¹⁰² *Ibid.*, p. 5.

¹⁰³ T. B. Liew, « Tyranny, Boundary and Might : Colonial Mimicry in Mark's Gospel », *JSNT* 73 (1999) pp. 7-31.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰⁶ Voir H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man », *The Location of Culture*, p. 88.

¹⁰⁷ T. B. Liew, « Tyranny, Boundary and Might », note 9, p. 13.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 13.

« colonial mimicry » that reinscribe colonial domination. Mark still understands authority as the ability to have one's commands obeyed and followed, or the power to whipe out those who do not. »¹⁰⁹

Cet article a été publié la même année que *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)textually*¹¹⁰. Il s'agit de la première monographie consacrée à un texte biblique qui utilise de façon substantielle les théories postcoloniales. Liew est le premier à prendre au sérieux « the thought that Mark's Gospel is a piece of colonial literature written under Roman colonization »¹¹¹ et le premier à utiliser directement le concept de « colonial mimicry », qu'il définit comme étant une reproduction anticoloniale d'un programme colonial.¹¹² Nous avons vu que, selon Bhabha, le mimétisme colonial représente une stratégie mise en place par les colonisateurs, mais qui a finalement l'effet inverse que prévu, c'est-à-dire qu'elle se retourne contre eux. L'utilisation que Liew fait du mimétisme est la même que dans son article, c'est-à-dire qu'il considère qu'il s'agit d'une reproduction d'une idéologie coloniale par un peuple colonisé qui, toutefois, ne menace pas nécessairement l'autorité centrale. Cette précision est appropriée puisque le même phénomène, nous le verrons, est observable dans le Deutéro-Isaïe, en ce sens que la reproduction d'une facette du discours impérial ne représente pas une menace directe. En effet, les auteurs ne s'adressent pas aux Babyloniens mais aux exilés judéens.

La conclusion de Liew, qui est similaire à celle de son article mais plus développée, nous paraît pertinente. Selon lui, alors que

all this Markan assault on authority has a potential to intensify the tension between Mark's original readers and their existing colonial (dis)order, Mark's Gospel also contains traces of « colonial mimicry » that reinscribe colonial domination. Jesus, as God's son and heir, has absolute authority in interpreting and arbitrating God's will. One's response to this authorized revealer of God's will, then,

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁰ T. B. Liew, *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)textually*, Leiden, E. J. Brill, 1999.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹² Voir *ibid.*, note 44, pp. 93-94.

becomes the new measure by which one's status within the old « insider-outsider » binarism is determined. Mark's politics of parousia remains a politics of power, because Mark still understands authority as the ability to have one's commands obeyed and followed, or the power to wipe out those who do not.¹¹³

L'auteur fini par en conclure que « Mark has indeed internalized the imperialist ideology of his colonizers. »¹¹⁴ Malgré tout l'intérêt de ce livre, le but de l'auteur (« to use New Testament criticism to help bring about social change and liberation »¹¹⁵) fait néanmoins en sorte que l'analyse des passages de Marc n'occupe pas la place qu'elle mérite. À titre d'exemple, Liew se demande « how should I relate to his (Mark) subject constructions in light of my (con)text, and my commitment to social and economic justice ? »¹¹⁶ Cette entreprise n'est pas sans intérêt mais elle insiste trop sur l'auteur au détriment du ou des auteurs du livre de Marc.

Il en résulte que son analyse des textes est plutôt brève en insistant trop sur lui-même en tant que sujet. Non pas que cela soit mauvais, mais son étude en souffre d'un point de vue exégétique; son analyse est trop étendue pour qu'elle ait un impact tant au niveau de l'étude biblique qu'au niveau des changements sociaux et de libération. Il aurait pu faire des parallèles avec sa situation mais ne pas la placer au centre de son analyse.

¹¹³ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

1. 4. 3 *Les études postcoloniales bibliques au début du 21^e siècle*

Depuis la publication de ce livre de Liew, aucune étude postcoloniale d'envergure n'a été entreprise sur un corpus de textes bibliques. Néanmoins, l'intégration des approches postcoloniales aux études bibliques et théologiques s'est poursuivie depuis le nouveau millénaire. À titre d'exemple, Sugirtharajah a déjà publié trois livres d'importances.¹¹⁷

Même si les textes bibliques eux-mêmes ne sont jamais analysés en profondeur (comme dans ses livres précédents), Sugirtharajah insiste sur des thèmes qu'il a déjà développés dans ses premiers livres, ceux d'appropriation/assimilation et de subversion/résistance, thèmes qui nous paraissent particulièrement éclairants. Deux de ces livres retiendront notre attention : *The Bible and the Third World : Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters* et *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*. Le contenu de ces derniers, en ce qui a trait aux thèmes que nous comptons appliquer pour notre étude, est similaire, bien qu'il soit plus développé dans le premier cas.

Selon Sugirtharajah, les colonisés ont répondu à l'imposition de la Bible principalement par deux pratiques discursives : la résistance et l'assimilation. Dans le premier livre, il analyse les exemples de certains auteurs qui ont résisté aux idéologies coloniales en utilisant certains instruments fournis par l'impérialisme européen, dont la Bible. Trois de ces auteurs nous paraissent particulièrement intéressants puisqu'ils pourront être comparés au Deutéro-Isaïe. Il s'agit de Olaudah Equiano (1745-97), un esclave Igbo affranchi (Afrique de l'Ouest), de William Apess (1798-1839), un amérindien de la tribu des Pequot converti au christianisme et de K. M. Banerjea (1813-85), un Indien Bengali. Nous y reviendrons en détail au chapitre 4.

¹¹⁷ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001; *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002 et *Postcolonial Reconfigurations : An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, St. Louis, Chalice Press, 2003.

1.5 Conclusions

Les théories postcoloniales apportent une dimension originale à l'étude de l'impérialisme et du colonialisme puisqu'elles mettent en lumière les relations complexes qui s'instaurent entre les colonisateurs et les colonisés, relations remplies d'échanges, d'appropriations mutuelles et de confrontations. Nous avons vu que, depuis une dizaine d'années, des exégètes et théologien(ne)s ont étudié la Bible à partir de préoccupations postcoloniales. Ainsi, comme le suggère Sugirtharajah, à l'intérieur du contexte colonial, la Bible

was a cultural weapon which both the colonized and the colonizer employed to enhance their positions. While the missionaries saw the Bible as sufficient for dealing with all the ills of the natives and used it as a tool for civilizing and rescuing them from their moral degradation, the colonized, on the other hand, employed it as a weapon of reprisal. Rather than seeing it as unsettling their way of life, the invaded turned it to their advantage. They learned to master it in order to survive or resist the new social, political and economic situation. The selection of texts and their interpretation stunningly invert and undermine the complex theological and ideological edifice the colonialists erected with the help of Christianity. All their readings happen within a matrix of colonial reality and presence.¹¹⁸

Néanmoins, malgré la publication de plusieurs articles et monographies sur l'étude postcoloniale de la Bible depuis la deuxième moitié des années 1990, un nombre limité s'attarde à l'analyse d'un texte ou d'un thème biblique en particulier. À titre d'exemple, nous avons vu que Berquist présente peu d'exemples textuels pour appuyer ses hypothèses, alors que les analyses de Dube et Liew, malgré leur intérêt, ne se limitent pas à l'analyse des textes bibliques dans leur contexte.¹¹⁹ De plus, aucune de ces contributions ne s'attarde à décrire

¹¹⁸ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, p. 108. Sugirtharajah défend la même position dans *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, pp. 52-53.

¹¹⁹ Tous deux ont l'intention d'apporter des transformations dans le présent, pour les sujets « marginalisés ». Même si cet effort est louable, il a pour effet de faire passer la rédaction des textes bibliques au second plan.

en détail l'empire auquel sont confrontés les Judéens au moment où les textes étudiés ont été rédigés. Toutefois, même si les textes bibliques ont été peu étudiés à partir de concepts postcoloniaux, certains auteurs, Sugirtharajah en particulier, ont donné des exemples de leurs utilisations par les empires européens et de leur ré-utilisation par les sujets colonisés. Quelques-uns de ces auteurs, comme Equiano et Apress, peuvent être comparés aux auteurs du Deutéro-Isaïe, en ce sens qu'ils comprennent le fonctionnement de l'impérialisme et du colonialisme puisqu'ils en sont les victimes, mais n'ont pas l'intention, comme Said, Bhabha, Spivak ou encore Sugirtharajah, Dube, etc., d'en proposer une analyse théorique. De plus, ils reproduisent ce qui leur a été imposé par leurs colonisateurs pour le contester. Nous sommes donc d'avis que les réactions de certains auteurs colonisés modernes, tel qu'étudiés par Sugirtharajah, mais aussi par Bhabha, Boehmer et Loomba notamment, pourront nous aider à mieux comprendre le contenu, fortement anti-colonial, du Deutéro-Isaïe.

Dans le cadre de cette étude, nous avons pour objectif d'analyser un thème bien précis (l'activité créatrice de YHWH) à l'intérieur d'un corpus littéraire (Is 40-48) et d'un contexte historique déterminés (celui de l'exil à Babylone). Nous appliquerons les concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme, ce qui permettra d'apporter un éclairage nouveau sur l'utilisation du pouvoir créateur de YHWH dans le Deutéro-Isaïe. Ces trois concepts nous paraissent particulièrement pertinents pour plusieurs raisons. Nous avons vu qu'à l'intérieur du nouveau contexte hybride introduit par la relation coloniale, le pouvoir dominant, en voulant exposer son pouvoir et son autorité, se place dans une situation où son discours peut être récupéré et reproduit à des fins autres. Dans le cas du Deutéro-Isaïe, il est possible de parler d'hybridité en raison de la relation coloniale qui unit les Babyloniens et le peuple judéen. Le Deutéro-Isaïe représente donc une production littéraire hybride, c'est-à-dire qui émerge du « Third space », ce nouvel espace ou contexte créé par la rencontre coloniale, et qui rend possible l'application des concepts d'ambivalence et de mimétisme.

Compte tenu du contexte hybride dans lequel sont impliqués les Babyloniens et les exilés judéens, nous estimons que la présence abondante d'allusions au pouvoir créateur de YHWH dans le Deutéro-Isaïe peut être une conséquence de l'ambivalence du discours du pouvoir dominant. En d'autres termes, il y aurait dans les passages cosmogoniques deutéro-isaiens, à l'instar de l'Évangile de Marc par exemple, étudié par Liew, des traces de « colonial mimicry », c'est-à-dire une reproduction, sous une forme nouvelle, d'une facette de l'idéologie dominante. Pour vérifier cette hypothèse, nous analyserons tour à tour les discours des colonisateurs et ceux des colonisés en étant attentif aux effets inévitables de la colonisation et des idéaux coloniaux sur les écrits de libération des peuples colonisés qui, dans bien des cas, utilisent des éléments présents dans les discours impériaux : résistance et assimilation sont deux concepts qui unissent les discours de colonisés d'époques et de lieux différents. Cette perspective nous permettra, en tenant compte de certaines préoccupations postcoloniales contemporaines, de proposer une nouvelle lecture des textes du Second Isaïe où le pouvoir créateur de YHWH est mis en scène.

Afin de déterminer s'il y a contestation puis assimilation de certains thèmes propagés par l'empire dans le Deutéro-Isaïe, nous aurons à interpréter les sources néo-babyloniennes et le contexte dans lequel elles ont été rédigées, afin d'établir l'idéologie impériale à laquelle furent confrontés les exilés pendant plus d'un demi-siècle avant d'avoir la possibilité de quitter Babylone grâce aux Perses. Notre prochain chapitre y sera consacré.

Chapitre 2

L'empire néo-babylonien

2. 1 Introduction

Nous avons vu au chapitre précédent que les théories postcoloniales peuvent être appliquées dans un contexte autre que celui du colonialisme et du post-colonialisme européens. Nous avons également vu que le contact colonial, quel qu'il soit, crée un contexte hybride où les discours impériaux sont confrontés à l'ambivalence et donc à la possibilité d'une re-production ou d'une re-présentation subversive. Il nous paraît donc probable qu'un phénomène semblable puisse être observé sous l'empire néo-babylonien. Avant de déterminer si le discours impérial babylonien a été reproduit à des fins subversives par les exilés judéens, il est nécessaire d'établir en quoi consiste l'impérialisme néo-babylonien et comment ce dernier s'articule concrètement dans son discours et ses pratiques. C'est ce que nous tenterons de définir dans ce chapitre. Nous insisterons principalement sur les règnes de deux rois babyloniens : Nabuchodonosor II (605-562) le roi qui sera responsable des déportations du peuple judéen et Nabonide (556-539), sous le règne duquel Babylone sera conquise et les exilés judéens libérés.

Les études sur l'influence des empires de l'Antiquité sur la production de certains textes bibliques sont récentes et plutôt limitées. Comme nous l'avons vu au chapitre 1, les empires perses et romains ont été brièvement étudiés à partir d'une perspective postcoloniale, c'est-à-dire en étudiant leurs impacts respectifs sur la formation de certains textes bibliques.¹ Rien de tel n'a été entrepris sur les empires mésopotamiens. Notons toutefois les contributions de P. Machinist² et de D. S. Vanderhoof³ qui, sans appliquer de théories postcoloniales, ont été les premiers à étudier l'impact des empires néo-assyriens et néo-babyloniens sur la

¹ Voir M. W. Dube, « Reading for Decolonization (John 4 : 1-42) », *Semeia* 75 (1996), pp. 37-59; J. L. Berquist, « Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization » *Semeia* 75 (1996), pp. 15-35; T. B. Liew, *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)textually*, Leiden, E. J. Brill, 1999 et « Tyranny, Boundary and Might : Colonial Mimicry in Mark's Gospel », *JSNT* 73 (1999), pp. 7-31.

² P. Machinist, « Assyria and Its Image in the First Isaiah », *JAOS* 103 (1983), pp. 719-737.

³ D. S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Atlanta, Scholars Press, 1999.

littérature produite par une population assujettie, le peuple judéen dans les deux cas.

Avant de présenter l'empire néo-babylonien, il nous paraît nécessaire de donner certaines informations sur l'impérialisme et le colonialisme en Mésopotamie afin de bien situer l'originalité de la rhétorique impériale qui sera développée sous le règne de Nabuchodonosor II et transformée, avec les conséquences que nous verrons, sous le règne de Nabonide.

2. 2 *L'impérialisme et le colonialisme en Mésopotamie*

Les premiers empires ont vu le jour en Mésopotamie dès le 3^e millénaire avant l'ère chrétienne. Toutefois, même si l'histoire, la pensée religieuse, les systèmes d'écritures, etc., des anciennes civilisations du Proche-Orient ont fait l'objet de nombreuses études depuis la fin du 19^e siècle, la dimension impériale elle-même n'a pas été étudiée avant la fin des années 1970. Dans *Power and Propaganda: A Symposium of Ancient Empire*, des spécialistes de disciplines diverses se sont donnés pour objectif d'étudier l'impérialisme dans l'Antiquité.⁴ Bien que ce livre s'avère important pour comprendre le fonctionnement des empires antiques, il n'y a malheureusement aucun article sur l'empire néo-babylonien.

⁴ M. T. Larsen, dir., *Power and Propaganda : A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979.

Les Mésopotamiens n'ont jamais eu de termes spécifiques pour décrire les notions d'empire et de colonie. Ils parlent de « pays » ou de « terres ».⁵ Néanmoins, malgré l'absence de termes précis pour décrire ces phénomènes, il est possible, selon Larsen, d'appliquer le terme « empire » à au moins six phases de l'histoire de la Mésopotamie.⁶ Le premier de ces empires, celui d'Akkad, fondé par le roi Sargon (c. 2334-2279), est d'une grande importance puisque l'idéologie impériale qui s'y développe aura une profonde influence sur les empires mésopotamiens à venir. Certaines des spécificités idéologiques fondamentales de la période akkadienne sont directement reliées à des aspirations impériales : la revendication d'un règne universel, une volonté de domination du monde et la création d'une nouvelle série de titres royaux exprimant ces concepts.⁷ Cependant, il faudra attendre l'empire néo-assyrien, plusieurs siècles plus tard, pour qu'un véritable système impérial soit mis en place.

L'empire néo-assyrien classique débute sous le règne de Téglath-Phalasar III (745-727), alors que de profonds changements dans les structures de l'empire sont entrepris. Les réformes ont pour objectif d'instaurer une occupation méthodique et permanente des territoires conquis. Pour ce faire, l'ancien système provincial est réorganisé de sorte que le territoire est divisé en de plus petites unités, gouvernées par des officiers étroitement soumis à l'autorité du gouvernement central.⁸ Cette réforme est aussi marquée par la présence permanente d'une garnison militaire, de même que par l'utilisation fréquente des

⁵ M. T. Larsen, « The Tradition of Empire in Mesopotamia », dans M. T. Larsen, dir., *Power and Propaganda*, p. 91.

⁶ 1. L'empire d'Akkad (ca. 2350-2200); 2. L'empire d'Ur III (ca. 2100-2000); 3. Les empires babyloniens anciens (ceux de Shamsi-Adad I au nord et de Hammurapi au sud (première moitié du 18^e siècle)); 4. L'empire méso-assyrien (ca. 1350-1200); 5. L'empire néo-assyrien (deux phases : une première au 9^e siècle et une seconde, dite classique, de 745 à 609); 6. L'empire néo-babylonien (ca. 609-539) (M. T. Larsen, « The Tradition of Empire in Mesopotamia », p. 75). Larsen inclut uniquement les empires dont la capitale impériale est située à l'intérieur de la Mésopotamie traditionnelle, ce qui explique l'exclusion des empires perse et grec par exemple.

⁷ Voir M. T. Larsen, « The Tradition of Empire in Mesopotamia », p. 90.

⁸ *Ibid.*, p. 92.

déportations de masse. Leur but avoué est d'« assyrianiser » le reste du monde.⁹ Ces innovations dans la gestion de l'empire ont permis aux Assyriens de régner en maître sur le Proche-Orient pendant près d'un siècle et demi (745-609).

La chute de l'Assyrie, à la fin du 7^e siècle, a permis l'émergence d'un nouvel empire, avec Babylone comme capitale. Après plusieurs décennies de domination assyrienne (de 728 à 626), Babylone reprend non seulement son indépendance, mais a bientôt dû composer avec les frontières, non pas d'un royaume, mais d'un empire. Comment les Babyloniens allaient-ils se comporter en tant que nouveaux « maîtres du monde » ? Pour bien comprendre le fonctionnement d'une puissance impériale, nous croyons, comme le suggère Bhabha, qu'il est primordial de reconstruire son « regime of truth », c'est-à-dire ce qu'il considère et impose comme étant la vérité, afin d'analyser l'ambivalence productive de son discours.¹⁰

2. 3 L'empire néo-babylonien

À ce jour, l'étude de D. S. Vanderhooft est la plus complète sur l'impérialisme néo-babylonien. Dans *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Vanderhooft étudie non seulement comment l'empire babylonien a influencé certains auteurs bibliques, mais aussi et surtout comment les textes bibliques peuvent éclairer le phénomène de l'impérialisme néo-babylonien. Cette étude cherche à clarifier les caractéristiques et le fonctionnement de l'empire néo-babylonien en relation avec les populations conquises, celle de Judée en particulier.

⁹ Sur ce thème, voir P. Machinist, « Assyrians on Assyria in the First Millennium B. C. », dans K. Raaflaub et E. Müller-Luckner, dirs., *Anfänge politischen Denkens in der Antike, die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Munich, R. Oldenbourg, 1993, pp. 95-96.

¹⁰ H. K. Bhabha, « The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism », *The Location of Culture*, p. 67.

Nous tenterons d'apporter une dimension supplémentaire à son étude en tenant compte des concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme. De plus, nous insisterons sur un thème que Vanderhooff n'exploite pas, c'est-à-dire l'utilisation (ou non) du pouvoir créateur de Marduk dans la rhétorique impériale. Cette dimension nous paraît primordiale pour plusieurs raisons. Tout d'abord, nous verrons que Nabuchodonosor se sert de la puissance créatrice du dieu de son empire pour justifier son règne sur le « monde entier ». ¹¹ Nous verrons également que cette dimension change sous le règne du dernier roi de Babylone. En effet, Nabonide, qui dans un premier temps accepte le pouvoir suprême de Marduk, le remettra en question à la fin de son règne, ce qui, à notre avis, aura de profondes répercussions non seulement sur l'avenir de l'empire néo-babylonien, mais également sur le discours des exilés judéens.

Avant d'étudier la rhétorique impériale néo-babylonienne et comment elle s'articule (en intégrant ou non le pouvoir créateur de Marduk), il est nécessaire de rappeler brièvement le contexte dans lequel Babylone est devenu un empire, et les Judéens un peuple assujetti puis exilé. Dans un premier temps, nous décrirons brièvement les débuts puis l'apogée de l'empire sous le règne de Nabuchodonosor II. Il sera évidemment question des déportations du peuple judéen et de l'impact qu'elles eurent sur cette communauté. Dans un deuxième temps, nous nous concentrerons sur la rhétorique impériale et le fonctionnement de l'empire, en insistant sur le rôle de Marduk à l'intérieur de celle-ci, afin de déterminer l'impact pour l'empire et pour les peuples dominés par l'empire.

¹¹ Nabuchodonosor n'est pas le premier à agir ainsi. Toutefois, aucun autre roi n'insiste autant sur le pouvoir créateur d'un dieu impérial. De plus, nous verrons que Nabuchodonosor innove dans sa manière de présenter Marduk comme créateur.

Même si les textes du Deutéro-Isaïe n'ont pas été rédigés sous le règne de Nabuchodonosor, nous croyons nécessaire de bien définir l'idéologie impériale qui se développe à cette époque puisque c'est à celle-ci que seront confrontés les exilés judéens pendant quelques décennies, avant d'avoir la possibilité de quitter Babylone. De plus, nous sommes d'avis qu'il faut bien comprendre la rhétorique impériale qui se développe à cette époque, sans quoi il est impossible de saisir les transformations qu'apporte Nabonide et l'impact qu'elles auront sur l'empire lui-même mais aussi, et surtout, sur les exilés judéens.

Nous enchaînerons avec le dernier roi de l'empire néo-babylonien : Nabonide. C'est sous son règne que Babylone sera conquise par les Perses et que les peuples exilés seront libérés. Nous insisterons sur les changements que Nabonide a introduit dans son empire (la promotion de Sîn au détriment de Marduk particulièrement) et les répercussions qu'ils auront sur l'empire lui-même et, inévitablement, sur les peuples sous son contrôle. En effet, en raison du contexte hybride à l'intérieur duquel sont intégrés les colonisateurs et les colonisés, tout changement entrepris par l'un aura inévitablement une influence sur l'autre. Les exilés, qui ont d'abord été confrontés à la toute puissance de Nabuchodonosor et de Marduk, seront ensuite témoins des changements entrepris par Nabonide, qui affecteront principalement le dieu de l'empire.

2. 3. 1 *Nabopolassar et Nabuchodonosor II*

Fort de sa première victoire contre l'armée assyrienne¹², Nabopolassar revient à Babylone, où le 26 du mois de Marheshvan (octobre-novembre) 626, il monte sur le trône de Babylone, vacant depuis un an, c'est-à-dire depuis la mort du roi assyrien de Babylone, Kandalanu.¹³ À cette époque, l'empire assyrien est encore loin d'être battu. Néanmoins, avec l'aide des Mèdes¹⁴, les Babyloniens mettront environ huit ans pour conquérir et détruire les plus importantes villes de l'empire assyrien: Aššur, Ninive et Harran notamment.¹⁵ La chute de l'Assyrie permettait à l'empire néo-babylonien de prendre son envol. En contrepartie, elle permettait également à l'Égypte d'étendre son contrôle sur la côte syro-palestinienne. Les premières années du nouvel empire babylonien furent marquées par une série de conflits avec l'Égypte, où les deux puissances s'affrontent pour le contrôle de cette région.¹⁶ C'est le cas en 605, alors que Nabopolassar confie au prince héritier, Nabuchodonosor, la mission de diriger les armées babyloniennes contre le pharaon Nécho II.¹⁷ Le futur roi remporte une victoire difficile à Carchemish puis une autre plus convaincante contre les troupes égyptiennes en déroute, dans la région de Hamath. Entre-temps, Nabopolassar meurt, si bien que le prince héritier revient à Babylone pour être couronné roi.

¹² Le 12 du mois de Tishri (septembre-octobre) 626 (Chronique # 2, lignes 10-13, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, dans A. L. Oppenheim, dir., *Texts from Cuneiform Sources*, Locust Valley, New York, J. J. Augustin Publisher, 1975, pp. 88-89).

¹³ Chronique # 2, lignes 14-15, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 89.

¹⁴ Chronique # 3, lignes 24-30, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 93.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Ces épisodes sont relatés dans les chroniques # 4 et 5. Voir A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pp. 97-102.

¹⁷ Il ne s'agit pas du premier affrontement entre Babylone et l'Égypte (voir chronique # 4). Toutefois, pour une première fois, le prince héritier dirige, seul, les armées babyloniennes, son père étant resté dans la capitale.

La victoire des Babyloniens contre les Égyptiens à Carchemish inaugure une ère nouvelle au Proche-Orient. Toutefois, malgré leur défaite, les Égyptiens ont toujours l'intention de reprendre le contrôle de la côte syro-palestinienne. En effet, les Égyptiens encourageront les petits royaumes de cette région, passés sous contrôle babylonien, à se révolter. Ceux-ci devront prendre position: l'Égypte ou Babylone. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre les rébellions du royaume de Judée (en 597 et 587).¹⁸

2. 4 L'heure du choix : l'Égypte ou Babylone ?

Le roi de Judée, Jehoiakim, sera fidèle au roi d'Égypte¹⁹ bien qu'il sera contraint de changer d'allégeance à la fin de son règne. En effet, Jehoiakim sera « serviteur » de Nabuchodonosor pendant trois ans (sur un règne total de 11 ans) avant de se révolter contre le roi de Babylone, vers 597. Selon la chronique # 5, la prise de Jérusalem représente l'événement principal de la 7^e année de Nabuchodonosor (597).²⁰ Le roi et ses troupes entreprennent le siège de Jérusalem : « [...] he encamped against the City of Judah (*Al Yāhūdu*) and on the second day of the month Adar he captured the city (and) seized the king. He appointed in it a king of his own choice (heart) and taking heavy tribute brought it

¹⁸ À ce sujet, voir P.-A. Beaulieu, « King Nabonidus and the Neo-Babylonian Empire », dans J. M. Sasson, dir., *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, Charles Scribner's Sons, 1995, vol. II, p. 972.

¹⁹ C'est-à-dire qu'il accepte de payer un tribut en argent et en or (2 R 23, 15). N'oublions pas que ce roi a été intronisé par les Égyptiens vers 609, seulement trois mois après que Yoakhaz, un des fils du roi Josias, eut été « oint » par le peuple (2 R 23, 30-31).

²⁰ Selon Wiseman, le fait qu'une date spécifique soit donnée pour la capture de Jérusalem (15/16 mars 597) en montre l'importance pour Nabuchodonosor puisque les chroniques donnent rarement la date précise des conquêtes (à l'exception des villes de Rahilu (chronique # 3, lignes 32-33, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 93) et Ruggulitu (chronique # 3, lignes 56-57, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 95). Wiseman souligne qu'une date est donnée ailleurs seulement dans le cas de la mort de Nabopolassar et de l'intronisation de Nabuchodonosor. Il ne faut donc pas sous-estimer la puissance du royaume de Judée. Voir D. J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, Londres, Oxford University Press, 1983, p. 32.

back into Babylon.»²¹ On remarque qu'il n'est pas question de combat, de destruction, ni de déportation. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce « silence » lorsqu'il sera question de la rhétorique impériale de Nabuchodonosor.

La politique de Nabuchodonosor envers le couloir syro-palestinien est différente de celle des rois assyriens, qui eux, accordaient une plus grande importance stratégique et économique à la région.²² Selon Vanderhooft, Nabuchodonosor « considered the economic viability of the region secondary to the imperative of pushing the Egyptians out by razing their client cities. »²³ Cette position de Vanderhooft est plausible. Il est possible en effet que l'objectif de Nabuchodonosor ne soit pas d'abord économique.²⁴ Néanmoins, que les objectifs du roi de Babylone soient économiques ou non, il est évident que ses politiques auront des répercussions décisives sur certains royaumes, comme celui de Juda.

2. 4. 1 *La première conquête/ déportation selon la Bible*

La date de la première déportation dans les textes bibliques²⁵ coïncide avec la date de la première conquête de Jérusalem selon la chronique babylonienne (7^e année). Les deux sources mentionnent le siège et la conquête de Jérusalem, de même que la capture et le remplacement de son roi. Toutefois, la chronique

²¹ Chronique # 5, lignes 11-13, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 102.

²² Voir H. Tadmor, « Philistia under Assyrian Rule », *BA* 29 (1966), pp. 86-102.

²³ Selon Vanderhooft, cette politique profitait aux Babyloniens qui évitaient ainsi d'avoir à installer des troupes pour patrouiller dans la région (D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 83).

²⁴ Il finira toutefois par en profiter en « vidant » la région de ses matières premières et de sa main d'œuvre.

²⁵ La 7^e année de Nabuchodonosor selon Jr 52, 28-30, mais la 8^e année selon 2 R 24, 10-17. Selon Wiseman, la divergence au sujet des dates serait due à l'écart de plusieurs semaines entre la chute de Jérusalem et la déportation (D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres, Trustees of the British Museum, 1956, p. 34). L'explication de D. Barthélemy nous paraît plus convaincante: selon lui, la différence de datation serait due à la manière de calculer les années du règne de Nabuchodonosor. Bref, pour 2 R 24,12, l'année de l'accession de Nabuchodonosor serait considérée comme sa première année, alors que pour le texte massorétique de Jr 52,28, conformément à la coutume babylonienne, l'année du couronnement précède la première année. L'explication est également valable en ce qui concerne la date de la deuxième déportation : la 18^e année selon le texte massorétique de Jr 52, 29; la 19^e selon 2 R 25,8 et Jr 52,12 (D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg, Éditions Universitaires - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 861-862).

babylonienne ne mentionne pas le nom des rois déposés et intronisés, ni les déportations de nombreux Judéens.

Le récit biblique est quant à lui beaucoup plus détaillé. Outre le roi et sa cour, Nabuchodonosor aurait déporté tous les chefs/ princes (כָּל־הַשָּׂרִים) de Jérusalem, tous les puissants guerriers (כָּל־גְּבוּרֵי הַחַיִל) et tout artisan (וְכָל־הַתְּחָרָשׁ) et forgeron (וְהַמְּסַגֵּר), pour un total de dix mille personnes (2 R 24, 14). L'auteur précise que seuls les pauvres du pays ne furent pas déportés. Le récit se poursuit avec ce qui semble être une autre version du même événement. Selon 2 R 24, 16, Nabuchodonosor aurait déporté « tous les hommes puissants/ riches » (כָּל־אֲנָשֵׁי הַחַיִל), pour un total de 7 000, de même que 1 000 artisans et forgerons (וְהַתְּחָרָשׁ וְהַמְּסַגֵּר), de même que « l'ensemble des hommes puissants pour faire la guerre » (הַכֹּל גְּבוּרִים עֹשֵׂי מְלָחָמָה), dont le nombre n'est pas donné. Il est probable, comme le suggère F. Conçalvez, que ces deux passages « ne se rapporteraient pas à deux groupes différents de déportés, mais donneraient deux variantes de leur nombre total. »²⁶

Que l'on conserve l'un ou l'autre de ces nombres, 10 000 (2 R 24, 14) ou 8 000 (2 R 24, 16)²⁷, ou qu'on les additionne²⁸, ils n'en demeurent pas moins beaucoup plus élevés que les 3 023 du texte massorétique de Jr 52, 28.²⁹ Plusieurs explications ont été apportées pour tenter de résoudre les différences au sujet du nombre des déportés. Pour certains, 2 R 24, 14. 16 et le texte massorétique de Jr 52, 28 présentent des versions différentes que l'on ne peut harmoniser.³⁰ Pour

²⁶ F. J. Conçalvez, « L'exil ». Remarques historiques », *Théologiques* 7/ 2 (1999), p. 113.

²⁷ N'oublions pas toutefois qu'il faut ajouter au 8 000 du verset 16 « l'ensemble des hommes puissants pour faire la guerre », dont le nombre n'est pas donné.

²⁸ Comme le fait D. L. Smith-Christopher (« Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », dans J. M. Scott, dir., *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, pp. 14-15) qui arrive ainsi à un nombre de 18 000.

²⁹ La Septante et 2 Rois omettent les versets 28-30, où l'on retrouve les dates et le nombre précis des déportés.

³⁰ W. Holladay, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 443 ; D. R. Jones, *Jeremiah*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1992, p. 549; G. L. Keown, P. J. Scalise, T. G. Smothers, *Jeremiah 26-52*, Dallas, Word Books, 1995, p. 382; H. M. Barstad, *The Myth of the Empty Land*, Oslo, Scandinavian University Press, 1996, p. 27 et pp. 33-34.

d'autres, comme G. Ahlström, le texte massorétique de Jr 52, 28 a plus de chance d'être historique compte tenu du nombre précis et assez modeste de 3 023 déportés qu'il donne, en comparaison des 10 000 ou 8 000, nombre trop exact et sans doute exagéré, proposé par 2 R 24, 14. 16.³¹ En somme, la première déportation a sans aucun doute été importante, mais elle ne touche évidemment pas toute la population. Les Judéens obtiendront une deuxième chance.

2. 4. 2 Jérusalem obtient une deuxième chance

Après avoir déporté une portion importante de l'élite de Jérusalem³² et intronisé un roi pro-babylonien³³, Nabuchodonosor pouvait se permettre de ne pas détruire la ville et espérer le retour au calme. Cette situation prévaudra jusqu'à la 9^e année de règne de Sédécias. En effet, même si, comme le soutient Ahlström, la puissance militaire de l'ancien royaume judéen « was largely nonexistent after the deportation of military personnel and high officials in 597 »³⁴, Sédécias décide néanmoins de se rebeller contre l'empire babylonien en s'alliant avec l'Égypte. Cette décision aura de lourdes conséquences pour la Judée et la ville de Jérusalem en particulier.

³¹ G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 798. Selon Smith-Christopher, même si le nombre de 3 023 est accepté « one must still multiply by an average family size ! » (D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », p. 15). Smith-Christopher cite l'étude de Oded qui souligne que les sources assyriennes confirment que les familles accompagnent les exilés (B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, Reichert, 1979, p. 23).

³² Les anti-babyloniens particulièrement de même que plusieurs soldats et travailleurs spécialisés.

³³ Le nouveau roi en question est l'oncle de Jehoiakim (יְהוֹיָכִן) (le frère selon les Chroniques); son nom est Matanyah (מַתַּנְיָהוּ) que le roi de Babylone change pour Sédécias (שְׁדַכְיָאֻר) (2 R 24, 17).

³⁴ G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 796.

Puisque les chroniques babyloniennes n'ont pas été conservées au-delà de la 10^e année de règne de Nabuchodonosor (595), nous n'avons aucune information sur la seconde conquête de Jérusalem (c. 587). Par contre, celle-ci est bien documentée dans la Bible hébraïque.³⁵ Contrairement à la première conquête, la ville sera détruite, le palais et le temple pillés, avant d'être incendiés.³⁶ Après la déposition puis la déportation de Sédécias, Nabuchodonosor n'installe pas de nouveau roi à Jérusalem qui n'a plus de temple ni de palais. Il établit plutôt un gouverneur d'origine locale, Guedalias, fils de Ahiqam, fils de Shaphân (2 R 25, 22). Ce dernier semble gouverner la « colonie » à partir, non pas de Jérusalem, mais de la ville de Miçpa (2 R 25, 23).

Malgré les précautions prises par Nabuchodonosor pour s'assurer du contrôle de la région par l'entremise du gouverneur Guedalias, il semble que le roi de Babylone dut intervenir une troisième fois, lors de la 23^e année de son règne (c. 582). Depuis la publication de *Das Buch Jeremia* de B. Duhm³⁷, il est généralement accepté que cette intervention, et la déportation qui s'ensuit, ont eu lieu à la suite du meurtre de Guedalias (2 R 25, 25).³⁸ Mentionnons toutefois que seul le texte massorétique de Jr 52, 30 rapporte explicitement une troisième

³⁵ Selon le récit que l'on trouve en Jr 39, 1 et 2 R 25, 1, Nabuchodonosor aurait lancé l'attaque contre Jérusalem le 10^e jour du mois de Tebet (décembre-janvier) de la 9^e année de Sédécias (c. 588). Le mur est entamé le 9^e jour du mois de Tammuz (juin-juillet) de la 11^e année de Sédécias. Le roi et son armée tentent alors de quitter la ville pendant la nuit. Toutefois, le roi est capturé dans les steppes de Jéricho et son armée se disperse loin de lui. Le roi Sédécias est escorté par les soldats babyloniens jusqu'à Ribla, où se trouvait Nabuchodonosor. Le roi est jugé, ses fils égorgés sous ses yeux, avant d'être aveuglé et d'être lui-même enchaîné et déporté à Babylone. (2 R, 25, 4-7) Le temple sera détruit la semaine suivante, soit le 7 ou le 10 du mois d'Ab (juillet-août 587). La ville tombe définitivement un mois plus tard. À ce sujet voir D. J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, pp. 36-37.

³⁶ 2 R 25, 9-17; 2 Ch 36, 18-19; Jr 52, 13-14, 17-23; Lm 1, 4; 5, 18.

³⁷ B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1901, p. 381.

³⁸ Voir J. P. Hyatt, *The Book of Jeremiah*, IB 5, New York/ Nashville, Abingdon Press, 1956, p. 1141 ; J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphie, Westminster Press, 3^e édition, 1981, pp. 38-39; R. P. Carroll, *Jeremiah. A Commentary*, Londres, SCM Press, 1986, pp. 869-970; B. Oded, « Judah and the Exile », dans J. M. Miller et J. H. Hayes, dirs., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphie, Westminster Press, 1986, p. 425 ; C. R. Seitz, *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1989, pp. 71, 217 et 285-286.

déportation. De plus, les sources bibliques ne s'entendent pas sur le nombre total des exilés.³⁹

En plus d'être confronté à des informations incertaines quant au nombre total des déportés, il est difficile, voire impossible de déterminer la population totale de la Judée à l'époque et donc le pourcentage de la population touché par les exils successifs. Néanmoins, la plupart des spécialistes s'entendent pour dire que la majorité de la population a continué à vivre en Judée, même si le pourcentage exact demeure matière à spéculation.⁴⁰ Néanmoins, que les déportations aient touché 5, 10 ou même 25 % de la population totale de Juda, il n'en demeure pas moins que les conséquences des campagnes babyloniennes de 598/ 597 et 587/ 586 ont sans doute été désastreuses pour plusieurs villes du royaume de Juda, certaines d'entre elles étant partiellement ou totalement détruites.⁴¹ Il semble en effet, selon les fouilles effectuées à Jérusalem, que la ville fut systématiquement détruite par

³⁹ Les livres des Rois, de Jérémie (à l'exception du passage que l'on trouve uniquement dans le texte massorétique) et des Chroniques ne font allusion qu'à deux conquêtes et donc à deux déportations. De plus, le nombre des déportés est donné uniquement pour la première déportation. Toutefois, le texte massorétique de Jr 52, 28-30 mentionne trois déportations, en indiquant précisément leurs dates, le nombre total des déportés pour chacune d'entre elles, de même que le total des trois déportations. Mentionnons cependant que ce passage, où les années et le nombre de déportés sont très précis, est absent de la Septante. Le récit ne se trouve pas non plus dans 2 R 24, 18-25, 30, qui est pourtant similaire à celui de Jr 52, 1-27. Ainsi, un total de 4 600 personnes auraient été exilées à Babylone lors des 7^e, 18^e et 23^e années de règne de Nabuchodonosor. Les nombres proposés sont plutôt modestes, très précis et possiblement plus près de la réalité, même si nous n'avons aucune preuve pour le vérifier. De plus, les livres des Rois et de Jérémie ne précisent pas s'il s'agit du nombre total des déportés. En effet, il est possible qu'il soit uniquement question des chefs de famille de sexe masculin, un système de recensement répandu dans l'Antiquité (I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, 2002, p. 454. Voir aussi D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », p. 15). Compte tenu de ces incertitudes, il est raisonnable d'affirmer, selon Finkelstein et Silberman, « que nous avons affaire à un nombre total d'exilés qui doit se situer entre quelques milliers et peut-être quinze à vingt mille au maximum. » (*La Bible dévoilée*, p. 454.)

⁴⁰ À ce sujet voir B. Oded, « Judah and the Exile », p. 479; M. Broshi et I. Finkelstein, « The Population of Palestine in Iron Age II », *BASOR* 287 (1992), pp. 47-60; F. J. Conçalves, « « L'exil ». Remarques historiques », p. 115; A. Paul, *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000, p. 34; I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, p. 454.

⁴¹ C'est le cas des villes de Jerusalem, Ramat Raḥel, Lachish, Gezer, Beth-shemesh, Ein Gedi, Arad, Kadesh Barnea, Meşad Hashavyahu, Tell Keisan (IV), Megiddo (II), Dor, Akko, Tell Erani, Tell el-Hesi, Tell Jemmeh, Tell Malhata, Tell er-Ruqeish, de même qu'Ashkelon, Ekron, Timnah, Ashdod, et Tel Sera'. Voir entre autres A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible, 1000-586 B.C.E.*, Garden City, New York, Doubleday, 1990, pp. 458-60 et I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, pp. 455-456; D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », p. 16.

les Babyloniens.⁴² La destruction de la région ne fut cependant pas totale⁴³. Toutefois, comme le soutient Ahlström, le matériel archéologique « has not yet been systematized in a way that provides a clear picture of how destructive the babylonian campains (598-570 BCE) against Judah, Tyre and Transjordan really were. »⁴⁴ Il est donc difficile de se faire une idée précise de l'impact quantitatif de l'exil sur les Judéens. Leur situation en exil est également mal connue et a donné lieu à diverses interprétations.

2. 4. 3 *Les Judéens en exil*

La Bible donne peu de renseignements sur la situation des Judéens en exil à Babylone. On y retrouve seulement quelques précisions géographiques, qui indiquent que les Judéens furent déportés principalement dans la région de Nippur. La Bible mentionne quelques-unes de ces localités : Tel-Aviv, Ahava, Tel-Mélah, Tel-Harsha, Kérib, Addân et Immer (Ez 3, 15; Es 2, 59; 8, 15; 17, 21.).⁴⁵ Il est possible, si l'on en croit un passage du livre de Jérémie, que les exilés s'installent en vue d'un long séjour : « Bâissez des maisons et installez-vous; plantez des jardins et mangez leurs fruits; prenez femme et engendrez des fils et des filles, choisissez des femmes pour vos fils; donnez vos filles en mariage et qu'elles enfantent des fils et filles; multipliez-vous là-bas, ne diminuez pas ! » (Jr 29, 5-6).

⁴² I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, p. 455. Voir aussi S. S. Weinberg, « Post-Exilic Palestine: An Archaeological Report », *PIASH* 4 (1971), pp. 80-81; G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 798; P. King, « Jerusalem », dans D. N. Freedman, dir., *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, vol. 3, 1992, p. 757 et D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », p. 16.

⁴³ Voir I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, pp. 548-49; E. Stern, « Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An Archaeological Survey », *BA* 38 (1975), p. 45 et D. S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, pp. 106-7.

⁴⁴ G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 803.

⁴⁵ Paul mentionne que sur « deux cents sites d'installations allogènes recensés dans toute la région de Nippur, vingt-huit sont repérés comme peuplés de Judéens » (A. Paul, *Et l'homme créa la Bible*, p. 35).

Certains textes babyloniens confirment la présence de Judéens dans la capitale, dont l'ancien roi Jehoiakin, mais donnent peu d'informations, sinon que lui et certains membres de sa famille reçoivent des rations d'huile.⁴⁶ Même s'il semble que les exilés continuent de reconnaître Jehoiakin comme roi⁴⁷, ce dernier ne semble plus être considéré comme tel par les Babyloniens. En effet, comme le souligne Weidner, Jehoiakin est qualifié de « prince » (*mar šarri*) et non de « roi ». Il en conclut que les Babyloniens reconnaissaient plutôt Sédécias comme roi légitime.⁴⁸ Cette position de Weidner a été rejetée par W. F. Albright selon qui Jehoiakin était reconnu à titre de roi par les Babyloniens.⁴⁹ L'auteur n'explique pas pourquoi il traduit « *mar šarri* » par « roi » et non « prince » (littéralement : « fils de roi ») comme Weidner. Néanmoins, même si la traduction de Albright paraît fautive, certains auteurs se sont raliés à son jugement. Ahlström par exemple est de cet avis, mais précise que la situation du roi de Juda n'est pas particulière puisque les rois de Gaza, Sidon, Arvad et Ashod conservent leur titre malgré le fait qu'ils soient tous exilés à Babylone. Cela ne veut évidemment pas dire, comme le soutient Ahlström, « that they actually were the kings of their respective territories [...] ». ⁵⁰ De plus, il est difficile de déterminer si ces rois exilés avaient une quelconque forme d'autorité sur leurs sujets en exil, même s'il est possible,

⁴⁶ En effet, certains textes provenant du palais sud de Nabuchodonosor montrent qu'entre 592/1 et 569/8 le roi de Babylone procure des rations d'huile provenant des entrepôts royaux à Jehoiakin de Juda. Voir E. Weidner, « Joiachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, P. Geuthner, 1939, pp. 923-935; J. B. Pritchard, dir., *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament* (désormais ANET), 3^e édition, New York, Princeton University Press, 1969, p. 308; K. S. Freedman et D. B. Redford, « The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources », *JAOS* 90 (1970), p. 463. Mentionnons que le roi de Juda n'est pas le seul à bénéficier de ce traitement de faveur : cinq de ses enfants figurent sur trois des inscriptions. Il est également fait mention d'un certain Ur-milki, qualifié de Juif, et de trois autres personnes portant des noms juifs, alors qu'une autre de ces listes mentionne huit Juifs anonymes. Voir F. J. Conçalves, « « L'exil ». Remarques historiques », pp. 111-112.

⁴⁷ Les écrits du prophète Ézékiel sont datés en fonction de l'année, du mois et du jour depuis le début de la captivité de Jehoiakin, qu'il qualifie encore de roi.

⁴⁸ E. F. Weidner, « Jojachin, Koenig von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten », p. 926.

⁴⁹ W. F. Albright, « King Joiachin in Exile », *BA* 5 (1942), pp. 49-54.

⁵⁰ G. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, p. 787.

comme le suggèrent Finkelstein et Silberman, que le roi davidique exilé conserve « sans doute un minimum d'autorité sur l'ensemble de la communauté. »⁵¹

En somme, nous avons peu d'informations sur les dirigeants de la communauté exilée. Nous ne sommes guère plus informés sur les conditions de vie du reste des exilés. Toutefois, certains textes cunéiformes datant du 6^e siècle av. J. C., provenant de communautés judéennes exilées en Babylonie, dont l'une se nomme *al Yāhūdu*⁵², ont récemment été publiés.⁵³ Selon F. Joannès et A. Lemaire⁵⁴, qui ont publié deux de ces tablettes, il s'agit possiblement d'une sorte de « Jérusalem de Babylonie » créée par les Judéens déportés sous le règne de Nabuchodonosor.⁵⁵ Ces textes contiennent des centaines de noms propres ouest-sémitiques, dont un grand nombre de noms judéens. Selon le P.-A. Beaulieu, ils prouvent que, à peine une génération après l'exil, les Judéens (du moins une partie d'entre eux) sont déjà très bien intégrés dans leur nouvelle patrie, ce qui expliquerait la nécessité d'un discours anti-assimilationniste comme celui du Deutéro-Isaïe.⁵⁶

Malgré les quelques informations que nous possédons, il est néanmoins difficile de se faire une idée précise de l'impact réel de l'exil sur les déportés judéens. Cet impact ne saurait être remis en question, mais ne saurait être exagéré non plus. Un collectif dirigé par J. M. Scott s'est récemment attardé à l'impact et l'influence de l'exil. Selon Scott, les événements de 587,

⁵¹ I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée*, p. 441.

⁵² Il s'agit du même nom akkadien que l'on retrouve dans la chronique babylonienne pour désigner la ville de Jérusalem lorsque celle-ci a été conquise pour une première fois par les Babyloniens en 597.

⁵³ Sur ces documents en général, encore pour la plupart inédits, voir Laurie E. Pearce, « New Evidence for Judeans in Babylonia », dans O. Lipschits et M. Oeming, dirs., *Judah and the Judeans in the Persian period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, pp. 399-411.

⁵⁴ F. Joannès et A. Lemaire, « Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique », *Transeuphratène* 17 (1999), pp. 17-33.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁶ Nous remercions le professeur Beaulieu pour cette proposition.

including the destruction of Jerusalem, the cessation of the sacrificial cult and of the monarchy, and the experience of the exile, began to cause a transformation of Israelite religion which supplied the contours of the larger Judaic framework within which the various forms of Judaism, including the early Christian movement, developed.⁵⁴

En dépit de l'importance de l'exil sur le développement du judaïsme et du christianisme et même du judaïsme moderne⁵⁵, il est surprenant, selon Scott, « that more work has not been done on the conceptions of exile which contributed to that development during the formative period. »⁵⁶ J. Wellhausen a été le premier à insister sur l'impact de l'expérience exilique sur la vie et la foi du peuple d'Israël.⁵⁷ Comme l'affirme J. Barton, « [...] Wellhausen, it would be fair to say,

⁵⁴ J. M. Scott, « Introduction », dans J.M. Scott, dir., *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, p. 2. À ce sujet, voir aussi M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 19.

⁵⁵ À ce sujet, voir É. Levine, dir., *Diaspora: Exile and the Contemporary Jewish Condition*, New York/ Jerusalem/ Tel Aviv, Steimatzky/ Shapolsky, 1986; D. Boyarin et J. Boyarin, « Diaspora: Generation and Ground of Jewish Identity », *CI* 19 (1993), pp. 693-725; L. J. Fein, « Israel or Zion », *Judaism* 22/1 (1973), pp. 7-17; E. Don-Yehiya, « The Negation of Galut in Religious Zionism », *Modern Judaism* 12/ 2 (1992), pp. 129-155; J. Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978, pp. 119-128; R. Mosis, *Exil-Diaspora-Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1978; J. Moltmann, « Zeit der Hoffnung. Das Exil in christlicher und jüdischer Sicht », *EK* 27/11 (1994), pp. 688-690; W. Brueggemann, *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*, Philadelphie, Fortress Press, 1986, p. 92; « A Shattered Transcendence ? Exile and Restoration », dans S. J. Kraftchick, et al., dirs., *Biblical Theology: Problems and Perspectives. In Honor of J. Christiaan Beker*, Nashville, Abingdon Press, 1995, pp. 169-182.

⁵⁶ Scott donne comme exemple le fait que « the comprehensive, six-volume Anchor Bible Dictionary, published in 1992, contains no article on « Exile » (J. M. Scott, « Introduction », dans J. M. Scott, dir., *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, p. 3). Ce sujet n'a évidemment pas été complètement négligé. Voir par exemple : W. F. Albright, « King Joiachin in Exile », pp. 49-55; J. M. Wilkie, « Nabonidus and the Later Jewish Exiles », *JTS* 2 (1951), pp. 36-44; C. F. Whitley, *The Exilic Age*, Londres, Longmans, 1957; D. W. Thomas, « The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel », *JSS* 6 (1961), pp. 33-46; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.*, Philadelphie, Westminster Press, 1968; Y. Kaufmann, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, New York, Union of American Hebrew Congregations, 1970; B. Porten, « Exile, Babylonian », *EJ* 6 (1971), pp. 1036-1041; M. D. Coogan, « Life in the Diaspora : Jews at Nippur in the Fifth Century BC », *BA* 37 (1974), pp. 6-12; M. A. Knibb, « The Exile in the Literature of the Intertestamental Period », *HeyJ* 17 (1976), pp. 253-272; D. E. Gowan, « The Exile in Jewish Apocalyptic », dans A. L. Merrill et T. W. Overholt, dirs., *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pittsburgh, Pickwick Press, 1977, pp. 205-223; J. Neusner, *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism*, Boston, Beacon Press, 1987.

⁵⁷ J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, Georg Reimer, 6. Auflage, 1905.

discovered the exile. »⁵⁸ C. C. Torrey a tenté de relativiser l'importance de l'exil et son impact. Selon lui, l'exil, « which was in reality a small and relatively insignificant affair, has been made, partly through mistake and partly by the compulsion of a theory, to play a very important part in the history of the Old Testament [...] ». ⁵⁹ Selon Smith-Christopher,

there began a de-emphasizing of the exile which would continue to express (albeit not in the extreme terms Torrey used) the scholarly consensus about the exile. It is not that the exile was not mentioned as an event, but as a critically important event in the history and development of the Hebrew people the consensus appears clearly more sympathetic to Torrey than Wellhausen.⁶⁰

Une position, partagée par plusieurs auteurs, se démarque : même s'il ne faut pas négliger l'impact de l'exil, les exilés n'étaient pas traités en esclave, en ce sens qu'ils auraient bénéficié d'une certaine forme de liberté. Selon Noth par exemple, « the exiles were not « prisoners » but represented a compulsorily transplanted subject population who were able to move about freely in their daily life, but were presumably compelled to render compulsory labor service. »⁶¹ La position de P. Ackroyd, qui a été le premier à publier un livre complet sur l'exil, est semblable. Selon lui, même si la « uncongenial nature » de la situation ne doit pas être sous-estimée, les indications que l'on trouve dans la Bible

are of reasonable freedom, of settlement in communities- perhaps engaged in work for the Babylonians, but possibly simply engaged in normal agricultural life- of the possibility of marriage, of the ordering of their own affairs, of relative prosperity.⁶²

⁵⁸ J. Barton, « Wellhausen's Prolegomena to the History of Israel: Influences and Effects », dans D. L. Smith-Christopher, dir., *Text and Experience: Toward a Cultural Exegesis of the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 328.

⁵⁹ C. C. Torrey, « The Exile and the Restoration », dans C. C. Torrey, *Ezra Studies*, New York, Ktav, 1970 [1910], p. 285.

⁶⁰ D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/ 587-539 BCE) », pp. 7-8.

⁶¹ M. Noth, *The History of Israel*, Londres, A & C Black, 1960, p. 296.

⁶² P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration*, p. 32.

H. Donner relativise l'impact de la conquête babylonienne et de l'exil. Selon lui, il ne faut pas accorder trop d'importance aux « drastic and debilitating consequences of the fall of Jerusalem and the triumph of Babylonian forces. Various aspects of life certainly were greatly modified, but Babylonian policy was not overly oppressive. »⁶³ Plus loin, il affirme que les exilés n'ont pas été forcés de vivre dans des conditions inhumaines et « remained free and certainly should not be understood as slaves. They would have been under no overt pressure to assimilate and lose their identities. »⁶⁴ Oded suggère quant à lui que la communauté exilée avait « a certain internal autonomy and [...] enjoyed the freedom to manage their community life (Ez 33, 30-33). »⁶⁵ Selon le même auteur, il n'y a aucune preuve que « the Mesopotamian exiles lived under conditions of suppression or were subjected to persecution at any time during the years 586-538 BCE, not even in the reign of Nabonidus. »⁶⁶ Les conclusions de Bright sont semblables à celle de Noth, Ackroyd et Oded : « Although we should not belittle the hardships and the humiliation that these exiles endured, their lot does not seem to have been unduly severe [...]. »⁶⁷

En 1997, Smith-Christopher dirige un collectif qui a pour objectif de remettre à l'avant scène l'impact de l'exil sur les écrits bibliques. Selon lui, le contexte plutôt confortable des exilés « needs to be challenged in the light of an analysis informed by the experience of exiles throughout history, and the evidence of trauma in the Hebrew literature after the experience. »⁶⁸ Ce même auteur souligne un point intéressant. Selon lui, « the presumed « lack of evidence » seems

⁶³ H. Donner, « The Separate States of Israel and Judah », dans J. M. Miller et J. H. Hayes, dirs., *Israelite and Judaeon History*, p. 421.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 433.

⁶⁵ B. Oded, « Judah and the Exile », p. 483.

⁶⁶ *Idem.* L'auteur mentionne toutefois l'exemple de J. M. Wilkie, selon qui le « serviteur souffrant » du Deutéro-Isaïe, qu'il identifie à la communauté exilée, représente un exemple concret des souffrances endurées par les exilés judéens sous le règne de Nabonide (J. M. Wilkie, « Nabonidus and the Later Jewish Exiles », pp. 36-44).

⁶⁷ J. Bright, *History of Israel*, p. 345.

⁶⁸ D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », p. 23.

inevitably to push the scholars toward a benign assessment of the human and social impact of the exile. »⁶⁹ Smith-Christopher précise que

the assessment of the impact of the Babylonian Exile must make far more use of nonbiblical documents, archaeological reports, and imaginative use of biblical texts that report on the crisis and its aftermath in order to construct a more realistic picture of the trauma of the Babylonian Exile in both its « human » (that is, psychological and physical) and theological impact on the Hebrew people of the sixth and fifth centuries BCE.⁷⁰

Nous croyons à l'instar de Smith-Christopher que l'impact de l'exil doit être revu et corrigé. Néanmoins, même si on peut parler d'un traumatisme, les Babyloniens n'avaient pas avantage à traiter leurs exilés en esclaves ou en prisonniers. C'est l'avis de F. J. Conçalvez et A. Paul. Selon Conçalvez, le sort des exilés judéens

ne devait pas être très différent de celui de la majorité des autres habitants de la Babylonie, autochtones ou d'origine étrangère. En effet, tout indique que les Juifs n'ont pas tardé à s'intégrer du point de vue économique, social et même culturel, dans la société babylonienne, qui était très cosmopolite.⁷¹

De plus, toujours selon Conçalvez, puisque les déportations étaient utilisées, entre autres, pour accroître le développement économique de l'empire, « Babylone a dû mettre à profit les qualifications professionnelles des Juifs, en donnant des terres à la majorité pour qu'ils les cultivent, en employant les artisans dans les travaux publics, les lettrés dans l'administration, les militaires dans l'armée. »⁷² Cette position est plausible, même si elle s'appuie sur une série de tablettes cunéiformes provenant d'archives retrouvées à Nippur.⁷³ Ces tablettes couvrent une période comprise entre 455 et 403. Néanmoins, on peut se risquer à

⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁷¹ F. J., Conçalvez, « « L'exil ». Remarques historiques », p. 119.

⁷² *Idem.* Voir aussi, B. Oded, « Judah and the Exile », p. 483.

⁷³ Voir M. D. Coogan, « Life in the Diaspora : Jews at Nippur in the Fifth Century BC », pp. 6-12.

penser que la situation des exilés avant 539 était assez semblable, ce que semblent confirmer les textes de *āl Yāhūdu* qui datent du 6^e siècle.⁷⁴

Selon ces documents, où l'on retrouve un peu moins de 10 % de noms juifs, les Judéens de Babylonie étaient regroupés en communautés et leurs professions étaient diverses. À titre d'exemple, selon Paul, « on trouve des bergers, mais aussi des ingénieurs ou agents d'irrigation et des responsables d'entreprises royales. »⁷⁵ Il va de soi, toujours selon Paul, que

pour les immigrants de la première génération du moins, la différenciation et le niveau des qualifications dépendaient des compétences acquises et des responsabilités exercées sur le sol national. Les conditions et les degrés d'intégration furent tout autres pour leurs descendants, nés et éduqués en Babylonie.⁷⁶

Quoi qu'il en soit, il semble que les rois babyloniens (comme les rois perses après eux) n'avaient pas l'intention de les faire disparaître en tant qu'ethnie ou peuple; les exilés (comme les immigrants) sont encore Égyptiens, Judéens, etc. Ainsi, selon Paul, « sous le regard des autorités impériales et en dépit des regroupements professionnels, Égyptiens, Élamites, Lydiens, Judéens et autres formaient des communautés ayant leur organisation, leur régulation et bien sûr leur religion propres. »⁷⁷ Ces quelques informations semblent indiquer, selon Paul, que la situation des exilés n'est pas celle d'esclaves.⁷⁸ En ce sens, les exilés avaient un statut semblable à celui des immigrants; seules les circonstances de leur arrivée étaient différentes. En effet, les exilés n'avaient pas décidé de s'installer en Babylonie. Leur potentiel de résistance devait donc être plus élevé, même s'il diminuait sans doute avec le temps.

À cet effet, Paul souligne un point important. Selon lui, la « situation sociale et, disons, psychologique des Judéens de Babylonie variait d'un groupe à l'autre, sinon d'une personne à l'autre. Elle évoluait aussi à mesure que le temps

⁷⁴ Voir p. 58.

⁷⁵ A. Paul, *Et l'homme créa la Bible*, p. 36.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 35.

passait. La déportation appartenait à la mémoire et non plus au souvenir, à l'interprétation et non plus au témoignage.»⁷⁹ Contrairement à la première génération d'exilés, les générations suivantes étaient nées en Babylonie, ce qui eut pour effet de créer un clivage dans l'ensemble de la communauté exilée. L'interprétation de Paul nous paraît appropriée :

Il y eut ceux qui finirent par perdre leur identité nationale en se plongeant irréversiblement dans les réseaux d'activités ou d'affaires dont l'organisation de l'empire facilitait l'expansion: ce fut une faible minorité, victime ou bénéficiaire de l'assimilation. Il y eut ceux, les plus nombreux, qui s'intégrèrent professionnellement et culturellement dans la société babylonienne, et ensuite ailleurs, tout en préservant les caractères distinctifs de leur identité nationale et de leur particularité religieuse. Ceux-là constituèrent la base de la *diaspora* orientale, dont l'importance et l'influence ne cesseront de croître tout au long des siècles qui suivirent. [...] Il y eut enfin, moins nombreux que ces derniers, ceux qui conservèrent un idéal national dont la terre de Juda et le Temple de Jérusalem demeuraient envers et contre tout les éléments centraux.⁸⁰

Nous verrons au chapitre 3 que les auteurs du Deutéro-Isaïe font partie de ce groupe. Ces exilés refusent de voir leur situation comme étant définitive. Ils sont animés par l'espoir d'un retour. Paul parle d'une

force de survie qui suscite de soi une « culture de résistance ».⁸¹ On se retrouve en effet comme poussé de toutes parts à bâtir un système dont on redéfinit les frontières pour les organiser en défense. Ce système n'a rien d'archaïque dans le sens d'une récupération jalouse des restes d'un passé ruiné. On se trouve dans une situation jamais connue jusque-là. Il en jaillit un édifice idéologique compact, à toute épreuve celui-ci.⁸²

⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁸¹ Cette expression est de D. L. Smith, « The Palestine of Ezra: Sociological Indications of Postexilic Judean Society », dans Ph. R. Davies dir., *Second Temple Studies, 1 : Persian Period*, Sheffield, Sheffield Academic, 1991, p. 80.

⁸² A. Paul, *Et l'homme créa la Bible*, p. 40.

Cette interprétation de Paul est intéressante, mais doit être nuancée et complétée, ce que nous ferons au chapitre 4, à partir des concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme qui nous permettront de mieux comprendre l'articulation de cette « culture de résistance ».

Avant d'apprécier comment cette culture de résistance s'articule dans le Deutéro-Isaïe⁸³, il est nécessaire d'étudier la rhétorique impériale à laquelle les exilés furent inévitablement confrontés pendant plus d'un demi-siècle. Nous verrons tout d'abord comment elle se développe sous le règne de Nabuchodonosor. Nous insisterons sur l'utilisation que le roi fait du pouvoir créateur de Marduk pour justifier et maintenir son rôle dominant.

2. 5 La rhétorique impériale sous les règnes de Nabopolassar et de Nabuchodonosor II

Suite à la chute de l'Assyrie, les Babyloniens héritent d'un territoire immense, c'est-à-dire qui dépasse largement les frontières traditionnelles du royaume, mais aussi d'une tradition impériale, celles des Assyriens, dont ils ont été victimes depuis plusieurs décennies (728-626). La situation de Babylone est particulière; d'ancienne colonie, elle deviendra nouvel empire ! L'ère post-coloniale, si l'on peut dire, aura donc été de courte durée pour les Babyloniens.

⁸³ Nous insisterons sur les textes où YHWH est présenté, ou se présente, comme créateur du monde.

Comme les rois sargonides du 3^e millénaire, mais contrairement aux rois néo-assyriens, Nabopolassar développe une rhétorique impériale qui n'insiste pas sur le caractère brutal et impitoyable de l'empire.⁸⁷ Selon Beaulieu : « Posing as the avenger of Akkad provided Nabopolassar with a much needed token of legitimacy, for legitimacy, be it dynastic, cultural, or political, was the most pressing ideological issue facing the liberated Babylonian state. »⁸⁸ Cette rhétorique a donc pour objectif de légitimer la nouvelle dynastie, c'est-à-dire de justifier la prise de pouvoir et non les conquêtes d'autres peuples, comme son fils Nabuchodonosor II aura à le faire.

La rhétorique impériale développée par Nabuchodonosor partage plusieurs points communs avec celle de son père Nabopolassar. Elle est caractérisée non seulement par l'importance accordée à Marduk et une volonté de rapprochement avec le glorieux passé de Babylone, mais aussi par une contestation (ou une remise en question) de l'impérialisme néo-assyrien. Le discours impérial de Nabuchodonosor s'exprime non seulement dans les inscriptions royales mais aussi dans l'administration concrète de l'empire.

Même si Nabuchodonosor a généralement tendance à s'éloigner de la rhétorique impériale néo-assyrienne dans ses inscriptions royales⁸⁹, le roi de Babylone reprend une thématique que les rois assyriens ont utilisée à profusion : la création du roi.⁹⁰ Nabuchodonosor se démarque cependant des rois sargonides en étant généralement la créature du même dieu : Marduk. De plus, cette thématique sera utilisée pour justifier et maintenir la domination impériale, ce qui semble moins évident sous les rois néo-assyriens.

⁸⁷ Voir P. Machinist, « The Fall of Assyria in Comparative Ancient Perspective », dans S. Parpola et R. M. Whiting, dirs., *Assyria 1995: proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997, pp. 179-195; de même que P.-A. Beaulieu, « Nabopolassar and the Antiquity of Babylon », dans *Hayim and Miriam Tadmor Volume (Eretz-Israel, volume 27, 2003)*, pp. 1-9.

⁸⁸ P.-A. Beaulieu, « Nabopolassar and the Antiquity of Babylon », p. 2.

⁸⁹ Nous regroupons sous ce thème les hymnes, prières, récits de fondation, etc. Nous insisterons uniquement sur les inscriptions où il est question de la domination impériale de Babylone.

⁹⁰ Elle sera intégrée dans le discours impérial sous les Sargonides. Le roi Aššurbanipal revendique plus que ses prédécesseurs le statut de créature divine.

Ce n'est pas un hasard, à notre avis, si cette dimension est intégrée avec autant de vigueur dans la rhétorique du nouvel empire. Contrairement au dieu impérial des Assyriens, Aššur, qui ne s'est jamais imposé comme créateur en dehors de l'Assyrie⁸⁸, Marduk était depuis longtemps considéré, à Babylone et ailleurs⁸⁹, comme créateur du ciel, de la terre et de l'humanité. Nabuchodonosor n'a pas manqué d'utiliser la puissance créatrice de Marduk pour expliquer et justifier la domination de son empire. En effet, nous verrons que le roi se présente comme étant la créature du créateur du monde, qui lui confie de « veiller » sur sa création terrestre.⁹⁰

Avant d'étudier l'utilisation du pouvoir créateur de Marduk dans la rhétorique impériale néo-babylonienne, ou son abandon sous le règne de Nabonide, il nous paraît essentiel de présenter le dieu de l'empire et de décrire brièvement comment il s'est imposé comme dieu créateur par excellence en Mésopotamie.

2. 5. 1 *Origine et ascension du dieu de Babylone*

Bien que le dieu Marduk soit l'un des mieux connus du panthéon mésopotamien, son origine, comme l'étymologie exacte de son nom, sont difficiles à déterminer avec certitude.⁹¹ Il semble que Marduk émerge comme un dieu significatif du panthéon suméro-akkadien à partir du règne du roi Hammurabi (ca.

⁸⁸ Voir G. Frame « My Neighbour's God : Aššur in Babylonia and Marduk in Assyria », *BCSMS* 34 (1999), pp. 5-22. Marduk aura une grande influence sur les Assyriens alors qu'Aššur semble n'en avoir eu aucune en Babylonie.

⁸⁹ Plusieurs copies de l'*Enuma elish* ont été retrouvées un peu partout en Mésopotamie, ce qui en montre l'importance et l'influence. Voir J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, pp. 602-604.

⁹⁰ Nabonide se présente aussi comme créature de Marduk. Toutefois, il n'est pas constant et semble abandonner cette idée après son retour d'Arabie, avec les conséquences que nous verrons.

⁹¹ Selon T. Abusch, le nom du dieu de Babylone est probablement d'origine sumérienne (amar.uda.ak) (T. Abusch, « Marduk », dans K. van der Toorn, B. Becking et P. W. van der Horst, dirs., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, E. J. Brill, 1995, p. 1014), alors que pour G. Ratchet, l'étymologie du nom de Marduk résiste à toute tentative d'explication par le sumérien ou par les langues sémitiques. Selon ce dernier, Marduk appartient au fond primitif de la population pré-sumérienne de la basse Mésopotamie (G. Ratchet, « Marduk », dans G. Ratchet, *Dictionnaire des civilisations de l'Orient ancien*, Paris, Larousse-Bordas, 1999, p. 265).

1792-1750).⁹² Même si à l'époque d'Hammurabi, Marduk est toujours un dieu local, ce dernier sera intégré de façon permanente au sein du panthéon traditionnel.⁹³ Néanmoins, malgré cette nouvelle importance acquise, Marduk ne remplace pas les grands dieux de Babylone, il ne prend pas la tête du panthéon et est rarement qualifié de créateur. De plus, il semble que cet avancement politique n'ait pas eu de répercussions immédiates dans la dévotion populaire.⁹⁴

Pour que Marduk soit reconnu à titre de « dieu des dieux » et de créateur par excellence, nous croyons, comme l'affirme Abusch, que « Babylon had to replace Nippur as the divine locus of power upon which the world, the nation, and the monarchy were based [...]. »⁹⁵ L'exaltation publique et officielle ne pouvait devenir effective qu'avec la reconnaissance officielle de Babylone comme capitale permanente et comme source de légitimité.⁹⁶ De plus, cette consécration de Marduk en tant que dieu suprême dépendait indéniablement d'un changement radical dans la façon de concevoir l'état.⁹⁷ Non seulement un nouveau centre religieux était requis, mais également, selon Abusch, « a new conception of the cosmic and political world as a world-empire revolving around one central city. »⁹⁸ Une telle conception dépendait non seulement de l'existence d'une monarchie au pouvoir absolu, mais aussi d'un dieu auquel on attribuait un pouvoir absolu.⁹⁹

⁹² Hammurabi a fait prendre un nouveau départ politique et culturel à Babylone et fait d'elle la capitale d'un état étendu qui regroupait durablement le pays du sud au nord.

⁹³ T. Abusch, « Marduk », p. 1017.

⁹⁴ J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 654.

⁹⁵ T. Abusch, « Marduk », p. 1018. En effet, même si les dynasties Kassites (1594-1156) ont dirigé le pays à partir de Babylone, la nation, en accord avec la cosmologie traditionnelle, était gouvernée par l'assemblée divine réunie à Nippur sous l'égide d'Enlil. Les rois des dynasties kassites, en plus d'être rois de Babylone, se présentaient comme rois de Sumer et d'Akkad. Ainsi, le concept d'état-nation occupé par Babylone était toujours séparé du royaume de Sumer et d'Akkad, qui représentait l'unité primitive du gouvernement et sa source de pouvoir. Marduk était donc le dieu de la ville de Babylone, la capitale et le dieu de la famille royale, mais Enlil gardait son rôle de Seigneur du pays.

⁹⁶ *Ibid.* p. 1019.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

Il semble que les conditions nécessaires à l'exaltation de Marduk et de Babylone furent réunies, de façon éphémère il est vrai, au 12^e siècle.¹⁰⁰ En effet, c'est possiblement avec l'arrivée de la II^e dynastie d'Isin (1156-1025) et plus précisément sous le règne de Nabuchodonosor I (1124-1105) que la supériorité et la primauté théologique de Marduk furent reconnues.¹⁰¹ C'est à cette époque, marquée par la victoire de Nabuchodonosor I sur les Élamites et le retour triomphal à Babylone des images saintes de Marduk et de Šarpanit son épouse, depuis longtemps en « exil » dans la capitale élamite, qu'aurait été composé le célèbre « Poème babylonien de la création » (*Enuma elish*) où Marduk assume le rôle de sauveur des dieux et de créateur du ciel, de la terre et de l'humanité.¹⁰²

L'*Enuma elish* est sans aucun doute le plus complet et le plus majestueux des récits cosmogoniques mésopotamiens. Il est toutefois l'accomplissement, l'aboutissement d'une réflexion millénaire, dont hériteront Marduk et Babylone. En effet, avant la mise par écrit de l'*Enuma elish*, plusieurs dieux se partagent, selon les époques et les régions, le rôle de créateur du monde. Deux dieux se démarquent : Enlil, le dieu de Nippur¹⁰³ et Enki/ Éa, le dieu d'Éridu.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Même s'il paraît évident que Marduk et Babylone prennent de l'importance à cette époque, on ne peut parler de véritable empire centré autour de Babylone et de son dieu. Il faudra attendre la dynastie fondée par Nabopolassar, un demi-millénaire plus tard, pour que Babylone et Marduk s'imposent sur la scène internationale.

¹⁰¹ J. Bottéro et S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 654.

¹⁰² W. G. Lambert, « The Reign of Nebuchadnezzar I : A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion », dans W. S. McCullough, dir., *The Seed of Wisdom : Essays in Honour of T. J. Meek*, Toronto, University of Toronto Press, 1964, pp. 3-13; J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 603. Voir aussi : W. G. Lambert, « Studies in Marduk », *BSOAS* 47/ 1 (1984), pp. 1-9; W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982 et « Marduk », *RLA* VII (1989), pp. 360-370.

¹⁰³ Enlil fut longtemps vénéré à titre de chef du panthéon des dieux. Avant Marduk, Enlil sera le premier et le seul dieu présenté comme unique créateur de la totalité du monde. C'est le cas dans l'introduction du tenson « l'Été contre l'Hiver » où Enlil est le seul dieu impliqué dans la création (J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 481-482). Voir aussi J. van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne. Recherche sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes*. Leiden, E. J. Brill, 1963, pp. 43-57 et S. N. Kramer, *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, New York, Harper, 1961, pp. 49-51. Enlil est seul à prendre la décision de créer le monde et il exécute lui-même son plan. Il n'est toutefois pas question de la création de l'humanité, comme c'est le cas par exemple dans un poème auquel Bottéro donne le titre de « L'invention de la houe et l'origine de l'humain » (J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 509). Même si la prééminence d'Enlil au sein du panthéon mésopotamien semble diminuer sans cesse à partir de la période paléo-

Toutefois, vers la fin du 2^e millénaire, grâce à l'*Enuma elish*, Marduk développe le pouvoir créateur de son père (Éa), mais surtout, évince totalement celui d'Enlil, qui fut le premier créateur de la totalité du monde. Ce rôle ne pouvait être partagé par deux dieux. À notre avis, la composition de l'*Enuma elish* a pour objectif de régler le problème une fois pour toutes : tous les grands dieux reconnaissent Marduk comme leur roi, en raison de la puissance irrévocable de son verbe créateur. L'*Enuma elish* devient en quelque sorte la version définitive de la création du monde.

Le roi Nabuchodonosor II a su faire bon usage du pouvoir créateur de Marduk. En effet, sous son règne, Marduk fut intimement associé à la grandeur du nouvel empire. Dans la prochaine section, nous verrons comment Nabuchodonosor a tenté de se distinguer de ses prédécesseurs assyriens pour formuler une rhétorique originale en se servant du pouvoir créateur de Marduk pour justifier sa domination sur le « monde entier ».

2. 5. 2 Une nouvelle rhétorique impériale

Malgré sa longue histoire, Babylone a rarement exercé une influence extraterritoriale significative.¹⁰⁵ En effet, à l'exception des règnes de Hammurabi et de Nabuchodonosor I, l'influence politique de Babylone reste limitée. Cette situation change avec Nabuchodonosor II alors que l'influence de Babylone atteint des sommets historiques. Le discours impérial devra être formulé en conséquence :

d'Enlil au sein du panthéon mésopotamien semble diminuer sans cesse à partir de la période paléo-babylonienne (1894-1594), son nom demeurera symbole du pouvoir suprême. À titre d'exemple, Marduk et Aššur seront tous deux qualifiés « d'Enlil des dieux », c'est-à-dire de divinité suprême.

¹⁰⁴ Dans la tradition dite d'Éridu, c'est Enki, le patron de cette ville et dieu des eaux et de la sagesse, qui fertilise la terre au moyen des rivières et des canaux. C'est aussi dans cette tradition que l'on voit Enki créer les individus humains à partir de l'argile qu'il façonne, thème qui sera repris et modifié dans les récits akkadiens. La source de la vie n'est donc pas « cosmique » comme dans la tradition de Nippur mais plutôt « chthonienne », puisqu'il s'agit de l'eau souterraine qui rend la terre fertile. De plus, le dieu principal n'est plus Enlil mais Enki. L'activité créatrice d'Enki, principalement liée à l'apparition de l'humanité, s'est poursuivie dans les récits akkadiens, où il sera désormais connu sous le nom d'Éa. Le recul d'Enlil se poursuivra jusqu'à son éviction « totale » quelques siècles plus tard par Marduk, le fils d'Éa, qui prendra le relais de son père comme créateur par excellence.

¹⁰⁵ D. S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 6.

la nouvelle position de Babylone en tant que « centre du monde » nécessitait ces transformations.

Règle générale, les inscriptions royales néo-babyloniennes¹⁰⁶ insistent peu sur les relations politiques, les guerres ou les actes héroïques de leurs rois.¹⁰⁷ En effet, les inscriptions royales néo-babyloniennes, contrairement à celles des rois néo-assyriens, donnent peu d'informations sur les relations entre les rois de Babylone et les nombreux peuples qu'ils dominent.¹⁰⁸ Cette dimension n'est toutefois pas absente. En effet, une rhétorique impériale émerge sous le règne de Nabuchodonosor avec l'utilisation d'expressions comme : *kiššat nišī*, « la totalité des peuples », *kal dadmū*, « toutes régions habitées », *(kala) tenēšētu*, « toute l'humanité », *nišī rapšātim*, « les peuples répandus », *nišī kibrāti arbātim*, « les peuples des quatre coins/ régions [de la Terre] », *kullat mātītān*, « toutes les nations », et *mātāti rūqāti*, « pays éloignés ».¹⁰⁹ Ces formules ne sont évidemment pas exclusives à Nabuchodonosor, mais nous croyons, comme Vanderhoof, qu'elles démontrent « how the royal rhetoric was modified compared to that of his predecessors to express the idea of the king's universal rule. »¹¹⁰ Nabuchodonosor est en effet le premier roi babylonien à faire un usage systématique de ces formules impériales.

¹⁰⁶ Ces dernières représentent une des principales sources d'information à propos de l'empire néo-babylonien. La plupart des inscriptions royales de cette période ont été traduites et publiées dans S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, trans. R. Zehnpfung, Vorderasiatische Bibliothek 4, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912 (désormais VAB 4). Sur la typologie des inscriptions royales akkadiennes, voir A. K. Grayson, « Assyria and Babylonia », *ORNS* 49 (1980), pp. 140-194.

¹⁰⁷ Cette perspective apolitique que l'on trouve dans les inscriptions royales babyloniennes a une longue histoire. Elle caractérise déjà les inscriptions royales à l'époque paléo-babylonienne (celles d'Hammurabi notamment). Selon Brinkman, entre la fin de la période kassite (c. 1595-1150) et le 8^e siècle, les documents officiels babyloniens (les inscriptions royales et les chroniques particulièrement) « exhibit profound disinterest in most military or political events » (J. A. Brinkman, *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B. C.*, AnOr 43, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1968, p. 316). La situation change avec l'avènement des chroniques babyloniennes qui commencent à relater les événements politiques et militaires marquants à partir du règne de Nabonassar (747-734). Toutefois, même à partir de cette époque, les inscriptions royales continuent de négliger les dimensions politiques et militaires.

¹⁰⁸ À ce sujet, voir A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia : Portrait of a Dead Civilization*, 2^e édition révisée et complétée par E. Reiner, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 149 et A. K. Grayson, « Assyria and Babylonia », p. 160.

¹⁰⁹ D. S. Vanderhoof, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, pp. 35-36.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

La nouvelle situation de Babylone, où nous croyons pouvoir appliquer le concept d'« in between » ou d'hybridité de Bhabha, requiert ce genre de discours. Le discours impérial doit être articulé en fonction de la nouvelle réalité, qu'il faut désormais, d'abord justifier et ensuite maintenir. Pour ce faire, Nabuchodonosor affirme que les dieux (généralement Marduk)¹¹¹ lui « donnent » (*nadānu*) ou lui « confient » (*qêpu*) « tous les peuples » sur lesquels il a la responsabilité de régner. Nabuchodonosor innove en se présentant non pas comme conquérant du monde, mais comme protecteur de l'humanité. En voici un exemple évocateur :

(As for) the widespread peoples whom Marduk, the lord, gave into my hand [...] I continually strove for their welfare. (In) a just path and correct conduct I directed them [...] I stretched a roof over them in the wind, (and) a canopy in the tempest. I brought all of them under the sway of Babylon. The yield of the lands, the abundance of the mountain regions, the produce of the countries, I received within it (Babylon). Into its eternal shadow I assembled all the peoples for good.¹¹²

On constate que le roi a la prétention d'améliorer le sort des populations conquises. Ainsi, il se présente non pas en tant que conquérant mais plutôt en tant que « their divinely appointed protector and benefactor [...] ». ¹¹³ Le rôle du roi en tant que protecteur de l'humanité n'est pas nouveau. En effet, le roi Hammurabi sera le premier à insister sur cette dimension, ce qui fera dire à Lambert que le roi Nabuchodonosor est présenté comme un second Hammurabi.¹¹⁴

¹¹¹ Marduk est toujours présent, mais il est parfois accompagné d'un autre dieu, Nabû ou Shamash en particulier.

¹¹² D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, pp. 41-42; E. A. Unger, *Babylon : Die Heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, 2. Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, p. 283, colonne II, lignes 6-21. On retrouve un passage similaire dans VAB 4, p. 172, B colonne VIII, lignes 26-35 et p. 94, colonne III, lignes 18-24. Il est possible, selon Vanderhooft que ces textes « had special propagandistic value as rare forms for public display, much like Nebuchadnezzar's rock inscription in the Wadi Brisa » (D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 42, note 149).

¹¹³ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 42.

¹¹⁴ W. G. Lambert, « Nebuchadnezzar King of Justice », *Iraq* 27 (1965), p. 3.

Il est vrai que certaines expressions utilisées par Hammurabi seront reprises par Nabuchodonosor II.¹¹⁵ Toutefois, Lambert oublie que le rôle de protecteur d'Hammurabi s'applique uniquement aux Babyloniens et non aux peuples soumis. En effet, comme le souligne avec justesse Vanderhooft, certaines inscriptions royales « assert that Nebuchadnezzar brought this justice not only to Babylonia, but to the « widespread people » whom he ruled, and this is new. »¹¹⁶ Nous sommes donc de l'avis de Vanderhooft qui affirme que le thème du « roi juste » « may be old, as Lambert notes¹¹⁷, but Nebuchadnezzar's scribes mold him into the image of a second Hammurabi who now brings justice to the entire empire, not only to the people of Babylonia. »¹¹⁸

Soulignons également que la formulation de cette propagande est totalement différente de celle des rois assyriens. En effet, alors que Sargon clame haut et fort ses exploits militaires, justifiés par le commandement d'Aššur et destinés à l'« assyrianisation » des peuples conquis¹¹⁹, Nabuchodonosor insiste plutôt sur son rôle de « roi de justice » et affirme qu'il rassemble les peuples sous l'ombre bienfaisante de Babylone... Il faut reconnaître qu'il s'agit d'une brillante tentative pour se dissocier de la rhétorique impériale assyrienne qui insiste volontier sur le

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 3-4.

¹¹⁶ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 44.

¹¹⁷ W. G. Lambert, « Nebuchadnezzar King of Justice », p. 4.

¹¹⁸ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 44.

¹¹⁹ Selon le roi Sargon II, il est nécessaire d'éduquer les populations étrangères afin qu'elles se comportent comme des Assyriens, ce qui aura pour effet, toujours selon le même roi, de faciliter leur assimilation dans l'empire. À ce sujet, voir P. Machinist, « Assyrians on Assyria in the First Millennium B. C. », pp. 95-96; H. Tadmor, « Propaganda, Literature, Historiography : Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions », dans S. Parpola et R. M. Whiting, dirs., *Assyria 1995*, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997, p. 327). L'exemple du roi Sargon II est évocateur : en faisant référence aux gens qu'il a déportés en Assyrie, il affirme qu'il les a conquis par la puissance de son « sceptre », puis « he caused them to be of one mouth » (*pā ištēn ušaškinma*), et « instructed them in the proper culture » (*inūšunu ušāhiz*) (P. Machinist, « Assyrians on Assyria in the First Millennium B. C. », pp. 95-96). Voir aussi M. Cogan, *Imperialism and Religion : Assyria, Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Scholars Press, 1974, pp. 49-50. Pour les Assyriens, l'expansion territoriale représente une composante fondamentale du crédo impérial. Exigé par le dieu Aššur, l'objectif était de transformer le monde non-assyrien à la ressemblance de l'Assyrie. Les Assyriens sont entraînés (par leur faute) dans une aventure qui ne sera complète que lorsque le monde sera assyrianisé. Ils sont « condamnés » à étendre toujours davantage les frontières de leur empire.

caractère impitoyable de leur roi. Contrairement aux rois assyriens qui insistent sur leur cruauté, Nabuchodonosor insiste sur sa « bonté ». Il s'agit à notre avis, comme dans le cas des Assyriens (mais avec une formulation différente), d'une exagération consciente. En effet, selon l'idéologie impériale développée à l'époque de Nabuchodonosor, la conquête des populations non-babyloniennes ne se fait pas à leur détriment puisque l'empire présente « l'ombre éternelle de Babylone » comme étant, en reprenant l'expression de Vanderhooft, « a restorative one »¹²⁰, alors que dans les faits, la conquête met bel et bien un terme à leur indépendance nationale.

Marduk confie donc les peuples de la terre entière au soin de son roi qui, en tant que pasteur de son dieu, doit les mener sur un « chemin adéquat » et faire en sorte qu'ils aient un « mode de vie correct », c'est-à-dire qu'ils agissent comme le veulent les Babyloniens. Ils doivent donc respecter la domination babylonienne, que Nabuchodonosor présente comme étant préférable à l'indépendance ou à tout le moins l'acceptation d'une domination autre que celle de Babylone (l'Égypte principalement).

Nabuchodonosor intègre également une autre dimension importante à sa rhétorique impériale : sa création par Marduk.

2. 5. 3 *La création du roi en Mésopotamie*

Plusieurs rois de Sumer et d'Akkad, comme le précise Labat, « adoraient [...] le dieu de la cité comme leur créateur ».¹²¹ Nous verrons toutefois que le verbe « créer » (*banû*) est plutôt rare. En effet, avant le règne d'Hammurabi, les rois et certains gouverneurs (*ensi*) revendiquent une filiation divine, sans toutefois

¹²⁰ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 43.

¹²¹ R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939, p. 53. Voir aussi É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, p. 166.

prétendre avoir été « créés ». ¹²² Toutefois, les rois et gouverneurs de Sumer et d'Akkad ne sont pas constants dans leurs inscriptions, c'est-à-dire qu'ils se proclament fils ou enfant de plusieurs dieux et déesses. ¹²³ On remarque un phénomène semblable dans certaines inscriptions du roi Hammurabi. Toutefois, même s'il n'est pas constant, il semble que ce dernier fut le premier roi à revendiquer non seulement un engendrement ou une naissance, mais une création divine.

Le roi se qualifie lui-même de celui « que Sîn a créé (*ib-ni-ù-šû*) » ¹²⁴ ou encore de celui « que les grands dieux [...] ont créé (*ib-nu-u-šû*) en droiture et justice ». ¹²⁵ Mentionnons toutefois que Hammurabi ne se réclame pas créature d'un seul dieu; outre Sîn ¹²⁶, Nintu ¹²⁷ et Dagan ¹²⁸ partagent ce rôle dans le « code » d'Hammurabi. On remarque que Marduk n'est pas associé à la création du roi, ce qui semble indiquer que le pouvoir créateur du dieu de Babylone n'est pas encore clairement établi. ¹²⁹ De plus, le roi n'utilise pas sa conception divine pour justifier son rôle d'« empereur ». En effet, dans son « code », Hammurabi est créé pour être un roi juste, bien que cette justice s'applique uniquement au peuple de Babylone et non au « monde entier ». Cette thématique n'est donc pas encore utilisée à des fins impériales.

¹²² À titre d'exemples, plusieurs *ensi* de Lagash insistent sur leur procréation divine. Entemena (c. 2404-2375) se disait « enfant de Lugal-uru », Ur-Baba (c. 2155-2142) « enfant de Ninagal ». Gudea (c. 2141-2122) se qualifie d'« enfant de Gatumdug », qu'il considère comme « ma mère ». Les dirigeants de Lagash ne sont pas les seuls à revendiquer une naissance divine. L'*ensi* de Umma, Lugalzaggisi (2340-2316) se dit « enfant de Nidaba », alors que les rois d'Ur, Shulgi (2094-2047) et Amar-Sin (2046-2038), étaient respectivement qualifiés de « fils d'Anu » et de « fils chéri de Nannar ». Mentionnons également un hymne du roi d'Isin, Idin-Dagan (c. 1974-1954) qui utilise une formule quelque peu différente, en étant qualifié d'« enfant qu'engendra le dieu Dagan ». À ce sujet, voir R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, le chapitre III principalement : « Naissance et adoption du roi », pp. 53-69.

¹²³ À titre d'exemple, Gudea se prétend fils non seulement de Gatumdug, mais aussi des déesses Ninâ, Ninsun ou encore Baba. Ailleurs, le dieu Ningišzida est son père et Ninḫursag est à la fois son père et sa mère. Voir R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 55.

¹²⁴ M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, p. 52.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ A. Finet, *Le code de Hammurapi*, Introduction, traduction et annotation de A. Finet, Paris, Les éditions du Cerf, 1973, pp. 33 et 143.

¹²⁷ Un des noms de la déesse-mère, la « maîtresse de dieux » (A. Finet, *Le code de Hammurapi*, p. 145).

¹²⁸ A. Finet, *Le code de Hammurapi*, p. 40.

¹²⁹ Mentionnons toutefois un passage dans une inscription de Hammurabi, où le roi s'adresse à Marduk comme étant « le dieu qui l'a engendré » (Inscription du Louvre II, colonne II, ligne 13 cité dans R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 55).

La création du roi sera définitivement établie dans l'idéologie impériale à partir de la dynastie des Sargonides (722-627). Les rois de l'empire ne sont plus uniquement les fils de leurs prédécesseurs, mais les créatures des mains des dieux de l'empire. Nous verrons toutefois qu'à l'instar du roi Hammurabi, les rois néo-assyriens n'attribuent pas leur création à un seul dieu.

Le roi Sargon II se qualifie de celui « qui a été créé (*ib-ba-nu-û*) en conseil et jugement »¹³⁰ ou encore de celui « qu'Aššur et Sîn ont créé dans le sein de sa mère (*ina libbi ummi-šû ib-nu-u*) pour le pastorat de l'Assyrie ».¹³¹ Le roi Aššurbanipal utilisera fréquemment cette image. En s'adressant à la déesse Ninlil, Aššurbanipal parle de lui-même comme étant celui « que tes mains ont créé (*ib-na-a*) ».¹³² Dans une autre inscription, la déesse Ishtar d'Arbèles parle du roi comme étant celui « que mes mains ont créé (*ib-na-a*) ».¹³³ On constate que le verbe *banû* est toujours conjugué. De plus, le prétérit est utilisé dans tous les cas.

Le terme *binûtu* (créature) est souvent employé en référence aux rois assyriens.¹³⁴ Le père d'Aššurbanipal se qualifie de « créature (*bi-nu-ut*) d'Assur et de Ninlil ».¹³⁵ Aššurbanipal revendique plusieurs fois son statut de « créature » divine. Il est la « créature (*bi-nu-ut*) d'Aššu[r...] »¹³⁶, la « créature (*bi-nu-ut*) des

¹³⁰ F. Thureau-Dangin, *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités orientales, 1912, p. 115; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 52.

¹³¹ M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 52.

¹³² S. Langdon, *Oxford Editions of Cuneiform Texts*, vol. VI, Oxford, Clarendon Press, 1923, p. 73; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, 1967, p. 52. Voir aussi M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, pp. 502-503.

¹³³ H. Winckler, *Sammlung von Keilschrifttexten*, vol. III, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1895, p. 19; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum untergange Niniveh's*, vol. II, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916, pp. 48 et 101; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 51-52.

¹³⁴ Voir « *binûtu* » dans M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 61-64.

¹³⁵ R. C. Thompson, *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal found at Nineveh, 1927-8*, Londres, British Museum, 1931, pl. 3, colonne II, ligne 16; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 61. Cette expression est reprise par Aššurbanipal : H. Winckler, *Sammlung von Keilschrifttexten*, p. 1; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum untergange Niniveh's*, p. 2; J.-M. Aynard, *Le prisme du Louvre AO 19.939*, Paris, Honoré Champion, 1957, p. 1.

¹³⁶ M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 61.

mains d'Aššur»¹³⁷, la « créature (*bi-nu-ut*) des mains des grands dieux »¹³⁸, la « créature (*bi-nu-ut*) des mains d'Ishtar »¹³⁹ et même la « créature des mains de Marduk » (*bi-nu-ti qá-ti*).¹⁴⁰ On trouve un autre exemple intéressant dans un hymne composé pour le couronnement d'Aššurbanipal : « Aššur est roi. C'est Aššur qui est roi ! Aššurbanipal est le [...] d'Aššur, la créature de ses mains. »¹⁴¹

On constate que les rois néo-assyriens ne sont pas toujours créatures d'Aššur : d'autres divinités partagent ce rôle. De plus, contrairement à Hammurabi, ces rois sont créés non pas pour faire régner la justice, mais pour conquérir le reste du monde. Les rois néo-assyriens innovent en se qualifiant de « créature » d'un dieu et/ ou d'une déesse. Soulignons toutefois que ces dieux et déesses ne sont jamais qualifiés de « créateur » ou « créatrice ». Nous verrons dans la prochaine section que le roi Nabuchodonosor II fut le premier à qualifier le dieu de son empire de « créateur » (en utilisant un verbe non conjugué). Le thème de la création du roi sera développé avec une formulation et un but différents sous son règne. Cette dimension nous paraît importante puisqu'elle contribuera à faire de Marduk le dieu créateur incontesté, non seulement à Babylone, mais dans le reste de l'empire. Les Judéens seront témoins et victimes de cette ascension, d'abord dans leurs pays, puis directement en exil.

¹³⁷ H. Winckler, *Sammlung von Keilschrifttexten*, p. 26; M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Niniveh's*, pp. 64 et 96; M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 62.

¹³⁸ S. Langdon, *Oxford Editions of Cuneiform Texts*, vol. VI, p. 69; M. J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 62. Voir aussi M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 100-101.

¹³⁹ M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 62.

¹⁴⁰ *Idem.* Nous verrons que Nabuchodonosor utilise une formule presque similaire : *bi-nu-ti qá-ti-ka*.

¹⁴¹ M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 110-112.

2. 5. 4 La création des rois néo-babyloniens : Nabopolassar et Nabuchodonosor II

Les rois néo-babyloniens ont poursuivi cette tradition mise en place par Hammurabi et reprise par les Sargonides. Elle est toutefois très rare sous le règne de Nabopolassar.¹⁴² C'est sous le règne de son fils, Nabuchodonosor, que le rôle créateur de Marduk sera, pour une première fois dans l'histoire de Babylone, intégré à la rhétorique impériale et destiné à justifier et maintenir sa domination. Nabuchodonosor affirme avoir été créé par le dieu de l'empire (et lui seul) qui lui confie la tâche de faire régner la justice dans toutes les régions du monde. Ainsi, Marduk est non seulement le créateur du monde et de l'humanité en général, mais du roi en particulier.

Le pouvoir créateur de Marduk, tel que développé dans l'*Enuma elish*, allait servir au nouvel empire car il ouvrait la porte à une rhétorique universalisante, centrée sur Marduk, Babylone et son roi. En effet, puisque Marduk était le créateur de toutes les réalités humaines, le roi de Babylone, sa créature, pouvait prétendre régner sur toute sa création, à partir de la ville de son dieu, le centre du monde, la première ville fondée après la création des cieux et de la terre.¹⁴³ Nabuchodonosor s'appuie donc sur la caractéristique principale du dieu de sa capitale, son pouvoir créateur, pour justifier et maintenir la domination de son empire.

Dans une prière du roi Nabuchodonosor II adressée au dieu Marduk, le dieu de Babylone est clairement intégré à la nouvelle rhétorique impériale. Marduk « confie » tous les peuples de la terre entre les mains du roi qu'il a lui-même « créé » : « Marduk, mon Seigneur, le plus clairvoyant des dieux, prince fier, c'est toi qui m'as créé et qui m'as confié la royauté sur tous les gens. [...] parmi tous les lieux habités, je ne rendrai aucune ville plus fameuse que ta ville Babylone. »¹⁴⁴

¹⁴² Dans une prière, ce dernier est qualifié de « créature (*bi-nu-ut*) de Ninmenna, la princesse auguste, la reine des reines ». M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 62.

¹⁴³ Voir *Enuma elish*, tablette VI, lignes 55-75.

¹⁴⁴ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, pp. 506-7; VAB 4, pp. 140-141; A. Falkenstein et W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich, Artemis-Verlag, 1953, p. 283, no 27 a.

Les intentions impériales de Nabuchodonosor sont une fois de plus évoquées clairement dans un autre passage, où Marduk est encore qualifié de créateur du roi

Qu'y a-t-il sans toi, Seigneur ? Le roi que tu aimes et dont tu as prononcé le nom, il te plaît de faire prospérer son nom et de lui procurer une bonne route. C'est toi qui m'as créé, moi, le prince que tu agrées, la créature de tes mains (*bi-nu-ti qá-ti-ka*), et tu m'as confié la royauté sur tous les gens.¹⁴⁵

On retrouve une idée semblable dans une inscription où l'idéologie impériale et le pouvoir créateur de Marduk s'articulent conjointement:

Gold, silver, exceedingly valuable gemstones, thick cedars, heavy tribute, expensive presents, the produce of all countries, goods from all inhabited regions, before Marduk the great lord, the god who created me (*ba-nu-ú-a*), and Nabû his lofty heir who loves my kingship, I transported and brought into Esagil and Ezida.¹⁴⁶

On peut comparer ce passage avec un autre très semblable : « When Marduk, the great lord, the god, my creator (*ba-nu-ú-a*), had properly called me [...]. »¹⁴⁷ Nous croyons qu'il est préférable de traduire *ba-nu-ú-a*, que l'on trouve dans ces deux passages, non pas comme le fait Vanderhooft (« who created me »), mais plutôt comme Goetze, c'est-à-dire par un nom ou un adjectif verbal (« mon créateur »).

¹⁴⁵ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, pp. 508-509.

¹⁴⁶ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 46. Voir aussi E. A. Budge, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c. in the British Museum*, Londres, Harrison and Sons, 1896, p. 37, pl. 6-7 et P. R. Berger, *Die neubabylonischen Königsinschriften : Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches (625-539 a. Chr.)*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1973, Nbk Zyl III, 6, colonne i, lignes 25-29.

¹⁴⁷ A. Goetze, « A Cylinder of Nebuchadrezzar from Babylon », *CQ* 23/ 1 (1946), pp. 74-75.

Ce thème est aussi présent dans une prière, qui diffère quelque peu des passages cités précédemment. En effet, on y trouve une rare évocation de la volonté guerrière du roi :

Marduk, Enlil des dieux, dieu qui m'as créé, que mes œuvres trouvent faveur auprès de toi, que je subsiste à perpétuité. [...] Que tu sois mon aide et mon appui, Ô Marduk ! À ton ordre ferme, qui est invariable, que mes armes soient brandies et acérées, qu'elles terrassent les armes des ennemis !¹⁴⁸

On constate que Nabuchodonosor est créé par Marduk afin, non pas de conquérir le monde, mais de veiller sur lui. Dans les faits, Nabuchodonosor doit combattre pour étendre son empire. Cependant, il n'insiste pas sur cette dimension, sans doute pour se dissocier de la rhétorique impériale néo-assyrienne. De plus, on remarque un phénomène rare et intéressant : les scribes babyloniens utilisent des formes verbales non conjuguées pour qualifier Marduk de « créateur ». Nous avons vu que Nabuchodonosor n'est pas le premier roi à utiliser le pouvoir créateur du dieu de son empire. Toutefois, la manière dont il le fait est originale et semble s'inspirer d'une portion bien particulière de l'*Enuma elish* : la proclamation des 50 noms de Marduk. Nous nous y attarderons puisque cette manière de qualifier Marduk de créateur est aussi présente dans le Deutéro-Isaïe.

¹⁴⁸ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 508. Voir aussi A. Falkenstein et W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, p. 284, no. 27 c.

2. 5. 5 Les 50 noms de Marduk

À la fin de l'*Enuma elish*, lorsque l'œuvre créatrice de Marduk est achevée, les grands dieux proclament solennellement ses 50 noms. Les raisons invoquées par les dieux sont intéressantes : « Et si les Têtes-noires sont divisées quant à leurs dieux privés, nous autres, de quelque nom que nous le nommions, qu'il soit seul notre Dieu ! Épelons donc ses cinquante Noms pour démontrer la gloire de sa personne, et pareillement de ses œuvres ! »¹⁴⁹ Le texte, qui débute à la fin de la tablette VI (ligne 123) et couvre l'ensemble de la tablette VII, se présente toujours de la même manière : proclamation d'un des noms de Marduk puis description/explication de ce nom.¹⁵⁰ Plusieurs de ces noms sont associés à son activité créatrice. De plus, on remarque la présence d'une majorité de formes non conjuguées du verbe *banû* pour, semble-t-il, qualifier Marduk de « créateur » et son œuvre de « création ».¹⁵¹ Nous nous limiterons à la forme non conjuguée du verbe *banû* puisque, d'une part, l'activité créatrice des dieux mésopotamiens est généralement exprimée par ce verbe¹⁵², et d'autre part, comme nous le verrons au chapitre 3, cette manière de qualifier Marduk de « créateur » semble avoir eu un impact déterminant sur le Deutéro-Isaïe.

¹⁴⁹ *Enuma elish*, Tablette VI, lignes 119-122, cité dans J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 643-644.

¹⁵⁰ Les noms de Marduk sont sumériens ou d'aspect sumérien. Les uns sont réels, alors que d'autres semblent artificiellement forgés. Cependant, selon Labat, « à partir de chacun d'eux, l'auteur se livre à une savante exégèse; il décompose le mot en divers éléments, [...] et, en jouant des sens différents que peuvent avoir ces éléments, il dégage de chacun de ces noms, des qualités ou des définitions multiples qui diversifient la divinité de Marduk. » (R. Labat, « Le poème babylonien de la création », dans J. Chevalier, dir., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard-Denoël, 1970, note 1, p. 64). Voir aussi J. Bottéro, « Les Noms de Marduk, l'écriture et la « logique » en Mésopotamie ancienne », dans M. de J. Ellis, dir., *Ancient Near Eastern Studies in Memory of J. J. Finkelstein*, Hamden, Connecticut, Archon Books, 1977, pp. 5-28).

¹⁵¹ Cette dimension n'a pas encore été étudiée à ce jour.

¹⁵² Dans certains rares cas, le verbe *epēšu* (« faire ») est utilisé, Voir par exemple, *Enuma elish*, tablette VII, lignes 89-90.

Les premiers noms de Marduk insistent sur le pouvoir créateur du dieu de Babylone. Sous son premier nom (« Marduk »), selon la division proposée par E. A. Speiser dans *ANET*, ou son deuxième (« Mar.Utu : l'Enfant-Soleil-des-dieux ») selon Bottéro, Marduk est vénéré comme créateur, d'abord avec un verbe conjugué (*ib-nu-û*) : « (129) Aux humains, qu'il a créés êtres doués du souffle, (130) il a imposé le service des dieux, pour que ceux-ci soient en paix. »¹⁵³ À la ligne suivante, le verbe *banû* se présente sous une forme non conjuguée (*ba-nu-û*). Labat traduit comme s'il s'agissait d'un infinitif présent : « (131) Que créer, détruire, absoudre ou punir (132) soit à son commandement [...] ». Bottéro fait de même bien qu'il traduise, à tort à notre avis, la racine *bn'* par « produire » plutôt que « créer » : « Produire ou anéantir, libérer ou châtier : c'est à son gré [...] ». Speiser traduit quant à lui par un nom, ce qui est aussi possible puisque sous cette forme, le verbe *banû* peut être utilisé comme un nom ou un adjectif : « Creation, destruction, deliverance, grace- Shall be by his command. »¹⁵⁴ En raison de la forme sous laquelle le verbe *banû* se présente, il est possible de traduire, comme Labat et Bottéro, par un infinitif présent, bien que la proposition de Speiser soit également acceptable.

Au verset suivant, sous le nom de « Marukka » (son deuxième ou troisième nom, selon *ANET* et Bottéro respectivement), Marduk est une fois de plus vénéré comme créateur. Dans ce cas, le verbe *banû* semble être utilisé comme un adjectif verbal (*ba-nu-šu-nu* = leur créateur). Les traductions de ce passage sont variées. Labat traduit par : « (133) Marukka ! oui, c'est lui le dieu, leur créateur [...] »¹⁵⁵, *ANET* : « MARUKKA verily is the god, creator of all [...] »¹⁵⁶ et Bottéro par : « Marukka : autrement-dit, le Dieu qui les a créés, de lui-même, [...]. »¹⁵⁷ La

¹⁵³ La traduction de Bottéro est semblable : « aux hommes qu'il a créés, êtres doués du souffle, il a imposé les corvées des dieux, pour laisser ceux-ci de loisir ! » (J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 644). Celle d'*ANET* est quelque peu différente : « On the people he brought forth, endowed with li[fe]. » (*ANET*, p. 69.)

¹⁵⁴ *ANET*, p. 69.

¹⁵⁵ R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 63.

¹⁵⁶ *ANET*, p. 69.

¹⁵⁷ J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 644.

traduction de Labat nous paraît être la plus appropriée, en ce sens qu'elle est la seule à bien rendre le sens de *ba-nu-šu-nu*.

Les autres noms de Marduk qui terminent la tablette VI ne sont pas associés à son pouvoir créateur. Toutefois, dès les premières lignes de la 7^e tablette, Marduk, sous le nom d'Asari, est qualifié de « Créateur (*ba-nu-û*) du grain et du lin (?) [...] »¹⁵⁸ Cette fois, les auteurs s'entendent sur la traduction de *ba-nu-û* : « Créateur des céréales et du chanvre » selon Bottéro¹⁵⁹, « Creator of grain and herbs » selon *ANET*.¹⁶⁰ Il s'agit donc, une fois de plus, d'un adjectif ou d'un nom formé à partir du verbe *banû*.

Plus loin, les 31^e, 32^e, 34^e et 35^e noms de Marduk¹⁶¹ sont également associés à son pouvoir créateur. Ainsi, Marduk est d'abord Gil-ma, le « Créateur (*ba-nu-u*) de toutes choses durables, [...] »¹⁶² Ce passage est difficile à traduire puisque la fin de la ligne est endommagée.¹⁶³ Marduk est aussi, sous le nom d'Agil-ma, le « Créateur (*ba-nu-u*) de la terre au-dessus des eaux [...] »¹⁶⁴ La traduction de Labat nous paraît une fois de plus préférable puisque *ANET* et Bottéro traduisent *ba-nu-u* comme s'il s'agissait d'un verbe conjugué, même si cela n'est pas le cas.¹⁶⁵

¹⁵⁸ Tablette VII, lignes 1-2 : R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67.

¹⁵⁹ J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 646.

¹⁶⁰ *ANET*, p. 70.

¹⁶¹ 32^e, 33^e, 35^e et 36^e selon le classement de Bottéro.

¹⁶² Tablette VII, ligne 80; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67.

¹⁶³ « Creator of security » (*ANET*, p. 71.); « Gilim.ma [...] Le Créateur du Bon-droi[t] [...] » (J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 649).

¹⁶⁴ Tablette VII, lignes 82-83; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67.

¹⁶⁵ « A.gilim.ma [...] qui [...] a créé la Terre sur l'Eau ! » (J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 649-650); « Who creates the clouds above the waters [...] » (*ANET*, p. 71).

Marduk, en tant que Moummou, est « créateur (*ba-an*) du ciel et de la terre », ¹⁶⁶ expression que Bottéro traduit par « Démiurge de l'Univers ». ¹⁶⁷ Un dernier nom du dieu de Babylone, Gish-noumoun-ab, est associé à son pouvoir créateur : « Créateur (*ba-nu-û*) de la totalité des peuples, qui a fait les (quatre) régions (du monde), qui a détruit les dieux de Tiamat et fait les humains avec tout ce qui était en eux ! » ¹⁶⁸ La traduction d'*ANET* est semblable ¹⁶⁹, comme celle de Bottéro ¹⁷⁰, bien que ce dernier soit le seul à traduire le verbe *e-pe-šu* (« faire ») par le « Fabricateur », pour souligner que ce verbe n'est pas conjugué.

On remarque donc une concentration de verbes non conjugués associés au rôle créateur de Marduk, phénomène observable uniquement à la fin de l'*Enuma elish*, où les grands dieux proclament ses 50 noms. À notre avis, ces verbes non conjugués sont utilisés pour qualifier Marduk en tant que créateur ou, plus rarement, son activité en tant que création. Marduk est habituellement le sujet du verbe « créer »; ce verbe en vient à être utilisé pour qualifier le dieu de Babylone non pas de « celui qui a créé » mais plutôt de « Créateur ». ¹⁷¹ Il nous paraît donc probable que ce texte soit la source d'inspiration des scribes de Nabuchodonosor II, qui présentent le roi comme étant la créature de Marduk. Cette dimension est d'une grande importance puisque, comme nous le verrons au chapitre 3, les auteurs du Deutéro-Isaïe utilisent fréquemment des verbes non conjugués (des formes participiales plus précisément) pour qualifier leur Dieu de « créateur », phénomène très rare dans la Bible.

¹⁶⁶ Tablette VII, ligne 86; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67. La traduction d'*ANET* est semblable : « Mummu [...] creator of heaven and earth [...] » (*ANET*, p. 71).

¹⁶⁷ J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 650.

¹⁶⁸ Tablette VII, lignes 89-90; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 68; *ANET*, p. 71.

¹⁶⁹ « Gishnumunab, creator of all people, who made the (world) regions, destroyer of the gods of Tiamat; who made man out of their substance » (*ANET*, p. 71).

¹⁷⁰ « [...] le Créateur de toutes populations, le Fabricateur des conti[nents] : lui qui, ayant détruit les dieux de Tiamat, a fabriqué les peuples avec quelque-chose d'eux ! » (J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 650.)

¹⁷¹ Comme certains rois mésopotamiens qui étaient qualifiés de « bâtisseur » ou de « constructeur » (*ba-nu-u*).

2. 6 Conclusions sur le règne de Nabuchodonosor

Même si Nabopolassar fut responsable de la constitution de l'empire, les textes ne lui attribuent pas un règne universel. Ses inscriptions se concentrent sur Babylone. Cette conception change sous le règne de son fils, Nabuchodonosor, qui selon Vanderhooft, « is now said to rule over all humanity and the four corners of the earth, a claim that accords with his efforts to extend Babylonian domination beyond the Mesopotamian heartland. »¹⁷² Néanmoins, nous avons vu que les inscriptions royales de Nabuchodonosor expriment peu les aspirations de conquêtes ou d'expansion du royaume. Dans ces quelques passages, les dieux (Marduk principalement) ne l'incitent pas à conquérir des peuples étrangers ou d'étendre ses frontières, comme cela est habituel dans les inscriptions néo-assyriennes. Au contraire les dieux « donnent » (*nadānu*) ou « confient » (*qēpu*) tous les peuples de la terre au roi, et ils « remplissent (ses) mains » (*qātī mullû*) avec la responsabilité de prendre soin d'eux et de les gouverner.

L'idéologie impériale exprimée par Nabuchodonosor a évidemment des précédents. Il semble en effet, comme le soutient Vanderhooft, que lorsque les circonstances

demanded the articulation of an imperial creed under Nebuchadnezzar, the Neo-Babylonian drew heavily on language and ideas from the dynasty of Hammurabi, under whom Babylon had emerged into history as an important city and kingdom.¹⁷³

Toujours selon Vanderhooft, Nabuchodonosor « clearly viewed that era as a model and applied Old Babylonian concepts and language to the new political reality of Neo-Babylonian imperialism. »¹⁷⁴ Comme Hammurabi, Nabuchodonosor a dû innover pour contrôler son nouvel empire. Toutefois, nous

¹⁷² D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 204.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 51.

ne croyons pas, comme le pense Vanderhooft que « Neo-Babylonian language about empire in Nebuchadnezzar's reign [...] diverges so substantially from Assyrian patterns [...] that it is reasonable to conclude that the Babylonians were not indebted to Assyrian ideas of empire. »¹⁷⁵ Le fait que les Babyloniens ne réutilisent pas directement les idéologies impériales assyriennes ne veut pas nécessairement dire qu'ils n'en ont pas hérité; il s'agit à notre avis d'un geste volontaire, destiné à se dissocier de la conception impériale néo-assyrienne et ce, dans le but d'établir une rhétorique impériale proprement néo-babylonienne. De plus, nous avons vu que Nabuchodonosor ne rejette pas tout de ses prédécesseurs assyriens. Le thème de la création du roi en est un bon exemple.

Hammurabi semble avoir été le premier roi à revendiquer une véritable « création » divine. Toutefois, le roi est créé pour faire appliquer la justice, non pas au « monde entier » mais en Babylonie uniquement. De plus, Marduk n'est pas encore associé à la création du roi Hammurabi. La création du roi sera définitivement intégrée à la rhétorique d'un empire avec les Sargonides, Aššurbanipal principalement. Nabuchodonosor II a transformé ce thème utilisé par les Assyriens en s'inspirant vraisemblablement de la rhétorique développée par Hammurabi, mais en y ajoutant une dimension importante : un seul dieu est responsable de sa création. Nabuchodonosor est donc créé par Marduk pour faire régner la justice, non pas uniquement en Babylonie comme Hammurabi, mais dans le « monde entier ». De plus, contrairement à ce qu'on retrouve dans les inscriptions assyriennes, « tous les peuples de la terre » ne sont pas conquis mais plutôt confiés au roi de Babylone, pour leur propre bénéfice... Cette propagande a vraisemblablement pour objectif d'effacer le souvenir des Assyriens, dont la cruauté a marqué les esprits du temps¹⁷⁶, et présenter en quoi la domination babylonienne sera différente.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ Citons ce passage du prophète Nahum qui, en parlant de la chute de l'Assyrie, s'exclame : « [...] tous ceux qui apprennent de tes nouvelles applaudissent, car sur qui ta malice n'a-t-elle pas passé sans répit ? » (Na 3, 18)

En somme, il nous paraît possible que les scribes de Nabuchodonosor ont voulu intégrer le roi dans la logique de l'*Enuma elish* où Marduk crée le ciel, la terre, Babylone, l'humanité en général et finalement ici un roi, pour que ce dernier règne sur l'ensemble de sa création terrestre. À notre avis, en insistant sur sa création divine, Nabuchodonosor proclame subtilement sa volonté de domination universelle : il est l'unique créature du seul dieu créateur de toutes les réalités humaines. Il s'agit à notre avis d'une composante importante de son discours impérial et qui aura un impact déterminant autant pour l'empire que les peuples sous leur contrôle.

2. 7 Babylone après le règne de Nabuchodonosor

Nabuchodonosor meurt en 562, après un long règne de 43 ans. Jamais Babylone n'avait contrôlé un aussi vaste territoire. L'empire assyrien n'est plus qu'un souvenir, la côte syro-palestinienne est totalement pacifiée et contrôlée, alors que l'Égypte n'a plus la puissance pour s'attaquer aux Babyloniens. Babylone est plus belle, plus grande et mieux fortifiée que jamais auparavant.¹⁷⁷ Elle reflète la toute puissance de son dieu et de son roi; Babylone est la ville de Marduk, la première créée après la formation du monde par ce même Marduk. Il semble que ce soit ce statut que Nabuchodonosor ait voulu donner à sa capitale, à partir de laquelle lui et son dieu dominant « le monde ». La première génération d'exilés sera témoin de cette transformation qui allait faire de Babylone la première puissance mondiale.

¹⁷⁷ Les succès militaires de Nabuchodonosor ont sans aucun doute contribué financièrement et matériellement (en main d'œuvre humaine également) aux vastes entreprises de construction ou de reconstruction à Babylone, principalement, mais dans plusieurs autres villes de son royaume également. Voir D. J. Wiseman, *Nebuchadrezzar and Babylon*, pp. 42-43.

Ainsi, à la mort de Nabuchodonosor, l'empire était puissant et en paix, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. De plus, Marduk était au sommet de sa puissance : pour la première fois de son histoire, le dieu de Babylone était à la tête d'un véritable empire. Bref, personne ne pouvait se douter que la suprématie de Marduk allait bientôt être remise en question et que l'empire de Nabuchodonosor allait lui survivre à peine plus de deux décennies !

Deux rois ont été associés de près à ces bouleversements qui auront un impact direct sur les exilés judéens : Nabonide (556-539) et Cyrus II (555-530). Pour des raisons qui font encore l'objet de débat, Nabonide a contesté le rôle traditionnel de Marduk, ce qui, nous le verrons, a eu un impact non seulement sur l'empire mais sur les peuples exilés. Cyrus, quant à lui, se sert de Marduk pour justifier sa conquête de Babylone. En agissant de la sorte, le roi perse a favorisé un retour en force (bien qu'éphémère) du dieu de Babylone. De plus, c'est à lui que revient la « libération » des peuples que les rois babyloniens avaient déportés.

L'influence de Cyrus sur le sort et sur le discours des exilés a fait l'objet de plusieurs études.¹⁷⁸ Par contre, celle de Nabonide a été négligée. Or, nous croyons que les réformes de Nabonide eurent également des répercussions sur les exilés. Nous verrons dans la prochaine section que Nabonide a posé plusieurs gestes qui ont eu pour effet de déstabiliser l'empire de l'intérieur. Les tensions sont perceptibles dès le début du règne de Nabonide et atteignent un sommet dans la deuxième moitié de son règne. Ainsi, bien avant la chute définitive de Babylone, les exilés pouvaient reprendre espoir, sans pour autant espérer une libération. Les exilés, qui avaient été témoins de l'ascension de Babylone et en avaient même été les victimes, furent témoins de son déclin, qui semble débiter bien avant l'arrivée des armées de Cyrus. En contestant le rôle de Marduk, Nabonide a ouvert une brèche, que les auteurs du Deutéro-Isaïe sauront exploiter...

¹⁷⁸ Nous y reviendrons au chapitre 3.

2. 7. 1 *L'empire babylonien après la mort de Nabuchodonosor II*

À la mort de Nabuchodonosor II, son fils Amel-Marduk monte sur le trône de Babylone, mais règne à peine deux ans (561-560) avant d'être assassiné par son beau-père, Nériglissar (559-556). À sa mort, son fils, Labashi-Marduk, le remplace en tant que nouveau roi de Babylone. Toutefois, une révolution de palais eut lieu peu de temps après son intronisation et un nouveau roi fut couronné à Babylone : Nabonide. Il nous paraît nécessaire d'analyser le règne problématique du dernier roi de l'empire néo-babylonien qui, en s'attaquant au dieu de l'empire, a favorisé, bien malgré lui, la libération des exilés judéens et même (en partie) la propagande justifiant un retour vers Jérusalem.

Dans la prochaine section, nous insisterons sur les réformes que Nabonide a introduites dans son empire, réformes qui, à notre avis, eurent de profondes conséquences non seulement sur l'empire, mais aussi sur les peuples exilés en Babylonie.

2. 8 *Nabonide : le dernier roi de l'empire néo-babylonien*

Les sources à notre disposition pour reconstituer le règne de Nabonide (556-539) sont assez nombreuses. Toutefois, même si elles relatent parfois les mêmes événements, les interprétations diffèrent en fonction des intentions des auteurs : justifier ou contester/ condamner le règne de Nabonide.

En plus des inscriptions royales de Nabonide, qui sont évidemment favorables au roi, trois textes sont particulièrement appropriés pour reconstituer l'histoire de cette période : la « Chronique de Nabonide »¹⁷⁹, le « Persian Verse

¹⁷⁹ Pour la traduction et l'analyse des chroniques néo-babyloniennes en général, voir A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*. À ce jour, sept chroniques ont été retrouvées. La chronique # 7, aussi connue sous le nom de « Chronique de Nabonide », contient un récit sommaire des événements qui précèdent et accompagnent la prise de Babylone par les Perses.

Account »¹⁸⁰ et le « Cylindre de Cyrus »¹⁸¹. Contrairement à la première source, qui présente un récit bref mais objectif du règne de Nabonide, les deux dernières ont été écrites après la défaite de Nabonide (539); on peut donc s'attendre à ce que leur contenu soit plutôt négatif envers Nabonide. Cependant, malgré un préjugé défavorable évident, les auteurs de ces textes font allusion à des événements que Nabonide évoque lui-même dans ses inscriptions.

2. 8. 1 *Les inscriptions de Nabonide*

Quelles que soient les raisons qui ont poussé Nabonide à usurper le trône de Babylone¹⁸², il n'en demeure pas moins évident que son coup d'état n'a pas fait

¹⁸⁰ Il est clair que dans les dernières années de règne de Nabonide (ou peu après sa défaite aux mains des Perses), les opposants de Nabonide (le clergé de Marduk en particulier) s'efforcent de faire circuler une propagande contraire à celle du roi. Le « Persian Verse Account » en est un bon exemple. Il semble évident selon Smith, qui a traduit et publié ce texte pour la première fois, que l'intention de l'auteur est de présenter le règne de Nabonide de la façon la plus défavorable possible (S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, Hildesheim/ New York, Georg Olms Verlag, 1975 [1924], p. 31). Bien qu'il s'agisse d'une source biaisée, le « Verse » est corroboré par les inscriptions de Nabonide lui-même, si bien que l'on peut accorder une certaine crédibilité à son contenu. Toutefois, selon Beaulieu, puisqu'il s'agit de propagande, on peut s'attendre à ce que la description des œuvres et des politiques de Nabonide soit présentée de façon négative et même satirique (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.*, New Haven, Yale University Press, 1989. p. 207).

¹⁸¹ Peu de temps après la conquête de Babylone, le roi perse Cyrus, sans doute aidé par les prêtres de Marduk, fait rédiger ce qui semble être la version officielle de sa conquête de l'empire de Nabonide. Ce texte, gravé sur un cylindre d'argile et retrouvé à Babylone pendant les fouilles allemandes de 1879, est aujourd'hui connu sous le nom de « Cylindre de Cyrus ». Le texte apporte une explication théologique à la défaite de Nabonide et, par le fait même, à la victoire de Cyrus : Marduk a abandonné Nabonide (parce que Nabonide l'a d'abord abandonné), au profit de Cyrus, dont le portrait est évidemment idéalisé.

¹⁸² Il est possible, à notre avis, que les causes du coup d'état de Nabonide soient d'abord et avant tout d'ordre économique. En effet, à partir du règne de Nériglissar, la monarchie est de plus en plus impliquée dans les affaires privées et dans celles des temples. À ce sujet, voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 126. Cette tendance atteint un sommet avec Nabonide. Il est possible, selon Beaulieu, que son usurpation soit le résultat d'une tentative mise sur pied par un groupe de gens, mené par son fils Belshazzar, désireux d'accroître leur pouvoir économique par le biais de manipulations politiques (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 104). Leur tentative débute avec la confiscation des domaines appartenant à Nériglissar et il peut être suggéré, bien que cela ne puisse être prouvé, que l'implication croissante de la monarchie dans les affaires du Temple (i.e celui de Marduk) sous le règne de Nabonide vise principalement à contrôler leur immense domaine au profit du groupe en émergence (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 104). En prenant le pouvoir, le parti de Nabonide faisait d'une pierre deux coups : il s'emparait des richesses et des domaines de la famille royale et obtenait la possibilité de s'enrichir encore davantage aux dépens des temples en poursuivant la politique d'intervention instaurée par Nériglissar. Toutefois, en agissant ainsi (dès les premières années de son règne), Nabonide risquait de s'attirer la haine du clergé des nombreux temples de son empire.

l'unanimité. Nabonide devait donc expliquer et justifier son geste, en affirmant qu'il a été guidé par Marduk. En effet, dans ses premières inscriptions, Marduk joue un rôle de premier plan même si, nous le verrons, on observe déjà une volonté de restreindre son autorité. De plus, Marduk est employé uniquement pour justifier son intronisation.

L'évolution de la relation entre Nabonide et Marduk est bien illustrée dans les inscriptions royales, dont l'analyse de Beaulieu est encore la plus complète sur le sujet.¹⁸³ De plus, elle propose non seulement une énumération des inscriptions royales, mais une tentative d'organisation chronologique pour l'ensemble de celles-ci. Le classement est différent de celui que l'on trouve dans les listes de Berger et de Tadmor par exemple.¹⁸⁴ Cependant, la démonstration de Beaulieu est développée et convaincante. Nous suivrons donc son classement dans notre analyse.

On retrouve au total 30 inscriptions, que Beaulieu divise en trois groupes. Seules les inscriptions 1 à 19 peuvent être datées, parfois approximativement. Les informations pertinentes à notre recherche se trouvent dans ce premier groupe.¹⁸⁵ Puisque nous ferons référence à ces inscriptions dans la suite de ce chapitre, il est utile d'en dresser une liste.¹⁸⁶

¹⁸³ Voir toutefois les travaux récents de H. Schaudig, *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' der Großen*, *Alter Orient und Altes Testament* 256, Münster, Ugarit-Verlag, 2001. Voir aussi H. Schaudig, « Nabonid, der "Gelehrte auf dem Königsthron". Omina, Synkretismen und die Ausdeutung von Tempel- und Götternamen als Mittel zur Wahrheitsfindung spätbabylonischer Religionspolitik » dans O. Loretz *et al.*, dirs., *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, *Alter Orient und Altes Testament* 281, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, pp. 619-645.

¹⁸⁴ Voir P.-R. Berger, *Die Neubabylonischen Königsinschriften*, pp. 343-88 et H. Tadmor, « The Inscriptions of Nabonaid : Historical Arrangement », dans H. Güterbock et T. Jacobsen, dirs., *Studies in Honor of Benno Landsberger*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 351.

¹⁸⁵ La liste de Beaulieu inclut également certaines inscriptions impossibles à dater à partir du contenu du texte (A à H) et trois autres fragments d'inscriptions (X, Y et Z) dont le contenu est encore incertain (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 20).

¹⁸⁶ Ce tableau (présenté à la page suivante) est une traduction de celui proposé par Beaulieu (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 42).

#	Objectif principal	Date
1.	Revendication de la légitimité du règne de Nabonide et projet de reconstruction de l'Ehulhul d'Harran	Milieu de l'an 1
2.	Consécration d'En-nigaldi-Nanna et reconstruction de l'Egipar d'Ur	Deuxième moitié de l'an 2
3.	Consécration d'En-nigaldi-Nanna et reconstruction de l'Egipar d'Ur	Deuxième moitié de l'an 2
4.	Reconstruction de l'Egipar d'Ur	Deuxième moitié de l'an 2
5.	Restauration de l'Ebabbar de Sippar	Fin de l'an 2
6.	Fabrication d'une nouvelle tiare pour la statue de Shamash à Sippar	Fin de l'an 2
7.	Restauration du temple de Lugal-Marada à Marad	Entre l'an 3 et 10, possiblement avant l'an 6* ¹⁸⁷
8.	Restauration du temple de Bunene à Sippar	Entre l'an 4 et 13, possiblement avant l'an 6*
9.	Restauration de l'Ebabbar de Larsa	10 ^e année*
10.	Restauration du temple de Ningal à Dûrum	10 ^e année*
11.	Restauration de l'Ekunankugga, la ziggurat de l'Ebabbar de Sippar	10 ^e année*
12.	Aucun objet particulier	Entre la 9 ^e et la 11 ^e année*
13.	Restauration de l'Ehulhul d'Harran	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 14 ou 15
14.	Restauration de l'Ehulhul d'Harran (?)	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 14 ou 15
15.	Restauration du temple d'Anunitum de Sippar-Anunitum	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 16
16.	Restauration du temple d'Anunitum de Sippar-Anunitum	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 16
17.	Restauration de la ziggurat d'Ur	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 16 ou 17
18.	Restauration de la ziggurat d'Ur	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 16 ou 17
19.	Restauration de la ziggurat et de l'Enunmah d'Ur	Après la 13 ^e année, possiblement l'an 16 ou 17

¹⁸⁷ Les inscriptions marquées d'un astérisque ont été rédigées alors que le roi était en Arabie.

2. 8. 2 *Nabonide et Marduk*

On retrouve, dans une des premières inscriptions de Nabonide¹⁸⁸, un bref passage où l'usurpation de Nabonide est justifiée en affirmant que le nouveau roi, Lâbâshi-Marduk, est jeune, qu'il n'a pas d'aptitude pour gouverner et pire, qu'il est monté sur le trône contrairement à la volonté des dieux.¹⁸⁹ Après la justification du coup d'état de Nabonide, il est question de la cérémonie de son couronnement. Notons que c'est sur l'ordre de Marduk qu'il est proclamé roi. De plus, Marduk lui-même le rassure sur la légitimité de son règne. L'inscription se termine par une longue louange à l'Esagil et une allusion à la fête du Nouvel An, suivi par l'ordre de Marduk de rebâtir le temple de Sîn d'Harran, l'Ehulhul. Sîn est nommé uniquement parce qu'il est question de la reconstruction de son temple. Le rôle de Marduk n'est donc pas remis en question : il est toujours le roi des dieux et le guide du roi. Ainsi, comme le souligne Beaulieu, Nabonide « in the reports on his first deeds as king [...] is consistently portrayed seeking Marduk's inspiration and approval. »¹⁹⁰

En somme, nous croyons, comme le suggère Beaulieu, que cette inscription de Nabonide « which consists of an apologetic account of the rise of Nabonidus to power was obviously intended as a piece of propaganda. »¹⁹¹ En effet, s'il doit se justifier ainsi, c'est nécessairement parce que son règne n'est pas accepté de tous, ce que Nabonide reconnaîtra lui-même dans une autre inscription (# 13), sur laquelle nous reviendrons. Nabonide, qui devait convaincre son peuple que son règne était légitime, c'est-à-dire voulu et accepté par Marduk, ne pouvait se permettre de ne pas attribuer son règne à la volonté du dieu de Babylone. Néanmoins, on décèle déjà une volonté intentionnelle de restreindre l'autorité de Marduk, sans pour autant faire la promotion du dieu Sîn.¹⁹² Ce constat est

¹⁸⁸ Il s'agit de l'inscription #1, selon le classement de Beaulieu (*The Reign of Nabonidus*, pp. 20-22).

¹⁸⁹ Inscription # 1, colonne IV (fin) – V.

¹⁹⁰ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 47.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² Nabonide utilise uniquement une minorité des titres traditionnels de Marduk. Voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 49.

également valable pour la plupart des inscriptions qui précèdent le départ du roi pour l'Arabie.¹⁹³

Contrairement à l'inscription #1, les inscriptions # 2, 5 et 6¹⁹⁴ sont associées à la construction ou la reconstruction de temples. Selon Beaulieu, si l'on tient compte du modèle conventionnel néo-babylonien utilisé dans les inscriptions commémorant la construction ou la restauration d'un édifice (temples, palais etc.), nous pourrions nous attendre à ce que Marduk soit glorifié « in all of them as the main dynastic god and as the head of the pantheon in the opening sections, as the inspirer of the king's deeds in the middle sections, and as the supreme god with whom Sîn and Shamash would intercede on the king's behalf in the closing sections. »¹⁹⁵ Ce modèle semble respecté dans la plupart des premières inscriptions de Nabonide, à l'exception de l'inscription # 2, où Marduk n'est pas mentionné.

Les inscriptions # 5 et 6 ne remettent pas en question le rôle traditionnel de Marduk. Mentionnons que dans l'inscription # 5, rédigée pour la restauration du temple de Shamash de Sippar (Ebabbar)¹⁹⁶, Nabonide est qualifié de « créature des mains de Nabû et Marduk » (*bi-nu-tu qá-at šá^d Nabû u^d Marduk*).¹⁹⁷ Nabonide a utilisé à quelques reprises cette thématique que nous avons déjà évoquée. Dans un autre passage, Marduk est présenté comme unique créateur du roi, alors que Nabonide affirme être la « créature (*bi-nu-ut*) du plus sage des dieux, Marduk ». ¹⁹⁸ Toutefois, contrairement à Nabuchodonosor, qui est toujours la créature de Marduk, Nabonide, comme les rois assyriens, affirme être la créature de plusieurs dieux. Outre Sîn, Éa et Nabû, Nabonide est également la « créature de Ninigiku¹⁹⁹, le sage, le créateur de tout » (*bi-nu-tu^d NIN-IGI-IKÙ mu-du-ú ba-nu-ú ka-la-ma*)

¹⁹³ Nous verrons que l'inscription # 2 fait exception à la règle puisque la grandeur de Sîn est célébrée alors que Marduk est totalement absent.

¹⁹⁴ La première concerne Sîn, alors que les deux autres concernent Shamash, le fils de Sîn.

¹⁹⁵ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 46-47.

¹⁹⁶ Beaulieu date cette inscription de la deuxième moitié de la deuxième année de règne de Nabonide (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 47).

¹⁹⁷ M.-J. Seux, *Épithètes royales*, p. 62.

¹⁹⁸ *Idem*.

¹⁹⁹ Un nom du dieu Éa, signifiant « le seigneur à l'œil clair »; voir M.-J. Seux, *Épithètes royales*, p. 51, note 33.

ou encore la « créature (*bi-nu-tu*) de Ninmenna (« Dame de la couronne »)». ²⁰⁰ De plus, contrairement à Nabuchodonosor, Nabonide ne semble pas utiliser ce concept à des fins impériales, c'est-à-dire qu'il ne l'emploie pas pour justifier son rôle d'« empereur ».

Marduk est une fois de plus le dieu principal dans l'inscription # 6 et ce, même si cette inscription a pour but de commémorer la conception d'une nouvelle tiare pour la statue de Shamash de l'Ebabbar de Sippar. Sîn est absent des inscriptions 5 et 6 et ce, même s'il est le père de Shamash, le dieu concerné par les actions du roi, alors que Marduk est toujours le chef des dieux. Néanmoins, comme le souligne Beaulieu, « the portrayal of Marduk is largely that of a figurehead appearing only in formulaic clichés. The inscriptions do not show him inspiring the king's undertakings, or giving direct orders to him. » ²⁰¹

La diminution du rôle de Marduk est évidente dans l'inscription #2, qui relate la consécration d'une fille de Nabonide (En-nigaldi-Nanna) comme grande prêtresse de Nanna à Ur. ²⁰² Sîn est mentionné à plusieurs reprises alors que Marduk est totalement absent. L'explication de Beaulieu nous paraît intéressante. Selon lui, « Marduk's absence is most likely to be explained by the king's reluctance to acknowledge him in an inscription related to his personal god. » ²⁰³ Beaulieu en conclut donc que le roi semble déjà « a staunch devotee of Sîn. » ²⁰⁴

En somme, les inscriptions 1, 5 et 6 sont plutôt orthodoxes; Marduk est qualifié de « roi des dieux », « seigneur des seigneurs » ou d'« Enlil des dieux ». Toutefois, nous sommes de l'avis de Beaulieu selon qui « there is noticeable restraint in the way Marduk is exalted. Considering his usual array of titles one may say that only his minimal titulary has been employed. » ²⁰⁵ De plus, même si Sîn joue encore un rôle mineur, il prend de l'importance, comme c'est le cas dans l'inscription 2, où selon Beaulieu, « the disproportionate number of epithets and

²⁰⁰ M.-J. Seux, *Épithètes royales*, p. 62.

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² Cet événement aurait eu lieu lors de la 2^e année de règne de Nabonide (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 23).

²⁰³ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 48-49.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁰⁵ *Idem.*

their exalted tone suggest that Sîn was intentionally glorified more than tradition would have dictated. »²⁰⁶ Néanmoins, on ne peut encore parler de « réforme ». En effet, ayant récemment accédé au trône, Nabonide pouvait difficilement introduire immédiatement une réforme majeure dans la religion babylonienne sans mettre en danger son autorité. En somme, nous croyons, comme l'affirme Beaulieu, que ces inscriptions « were commissioned by a king who strove to present himself as an orthodox ruler well in line with his predecessors, but who wanted at the same time to publicize his religious beliefs. »²⁰⁷

2. 8. 3 Nabonide et Sîn

La dévotion de Nabonide envers Sîn est plus évidente à partir de la 3^e année de son règne (c. 553) alors qu'il entreprend un immense et controversé projet qui occupe la majeure partie de son règne : la reconstruction du temple du dieu Sîn d'Harran, l'Ehulhul.²⁰⁸ La reconstruction de ce temple posait plusieurs problèmes.²⁰⁹ En effet, les rois babyloniens n'ont jamais eu de relations particulières avec la ville d'Harran, qui fut la dernière « capitale » de l'empire assyrien après la chute de Ninive, et qui fut détruite par la coalition médio-babylonienne vers 610, lors de l'assaut final contre l'Assyrie.²¹⁰ Aucun roi de Babylone avant Nabonide n'a tenté de prendre possession de la ville, que les Mèdes ont conservée après le partage de l'empire assyrien.

²⁰⁶ *Idem.*, p. 49.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 50.

²⁰⁸ Nabonide aurait posé la pierre de fondation du temple lors de sa 3^e année de règne, au mois propice et lors d'un jour favorable (S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, p. 45).

²⁰⁹ Cette décision est condamnée avec véhémence dans le « Persian Verse Account ». Selon le « Verse », Nabonide aurait été possédé par des mauvais esprits au moment d'entreprendre la reconstruction d'un sanctuaire que les Babyloniens ne connaissaient pas (sans doute celui d'Harran), ce qui a causé le mécontentement d'un dieu (vraisemblablement Marduk) et mené à son absence du pays (S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, p. 28). Les « faits » rapportés sont à prendre avec précaution. Néanmoins, les accusations portées contre Nabonide concernent un temple et un dieu bien précis : celui de Sîn d'Harran.

²¹⁰ Voir Chronique # 3, dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pp. 90-96.

La décision de reconstruire le temple de Sîn d'Harran, une ville étrangère, située à plus de 800 km de Babylone, peut paraître surprenante. Toutefois, la prochaine décision du roi Nabonide l'est encore davantage. En effet, aussitôt le projet d'Harran entreprit, Nabonide confie les affaires de Babylone à son fils Belshazzar et quitte la capitale vers l'Arabie, Téma plus précisément, pour une période de 10 ans. Ce départ, et l'exil prolongé qui suit, sont confirmés non seulement par le « Persian Verse Account »²¹¹ et la « Chronique de Nabonide »²¹² mais par Nabonide lui-même.²¹³ Quelles sont les raisons de ce changement drastique d'objectif ? Et pourquoi partir aussi loin de Babylone et d'Harran, alors que débute la construction du temple de Sîn ?

Nous insisterons brièvement sur les causes possibles du départ et du séjour prolongé de Nabonide en Arabie. Nous verrons ensuite les conséquences de cette absence du roi. L'exil de Nabonide aura principalement deux conséquences qui, à première vue, semblent paradoxales : le retour à l'orthodoxie dans les inscriptions royales et l'annulation répétée de la fête la plus importante de l'année, celle du Nouvel An.

²¹¹ Le « Verse » condamne la campagne de Nabonide en Arabie en affirmant qu'il a tué le prince de Téma et massacré les habitants de la ville et du pays. De plus, Nabonide aurait voulu faire de Téma une résidence semblable à Babylone et même fait construire un temple semblable à l'Esagil de Marduk. Voir *ANET*, p. 313. Il faut garder à l'esprit que ce texte a été rédigé après la défaite de Nabonide et qu'il condamne tout ce que Nabonide a entrepris...

²¹² Le texte de la « Chronique de Nabonide » est plus objectif que celui du « Verse », c'est-à-dire qu'il se limite au « faits » connus. Toutefois, puisque la chronique néo-babylonienne est à peu près inintelligible avant la 7^e année de Nabonide, nous n'avons aucune information sur les causes du départ du roi vers l'Arabie, ni sur l'issue de ses campagnes.

²¹³ À son retour, Nabonide fit ériger une stèle à Harran (inscription # 13) sur laquelle il affirme que son séjour à Téma a duré 10 ans. Il serait donc revenu à Babylone lors de la 13^e année de son règne.

2. 8. 4 Nabonide en Arabie : les causes

Il est possible que des causes religieuses aient contribué au départ de Nabonide. Selon S. Smith, Nabonide « was confronted with strong religious antipathy as early as the third year of his reign , and that he chose seclusion in the Westland as the best means of avoiding a serious crisis in his kingdom. »²¹⁷ Beaulieu évoque également des problèmes religieux. Selon lui, l'exil du roi à Téma a pu être provoqué par une rupture entre lui et un parti influent mené par son fils, Belshazzar. Ils auraient convaincu le roi de se tenir loin de Babylone, craignant que ses convictions religieuses puissent éventuellement mener à une confrontation avec l'oligarchie et le clergé de Marduk.²¹⁸

Nous sommes également d'avis que des tensions religieuses ont pu contribuer au départ (volontaire ou non) du roi. Toutefois, nous avons vu que les convictions religieuses de Nabonide ne sont pas encore évidentes avant son départ pour Téma, même si on décèle déjà une volonté de restreindre l'autorité de Marduk. Ainsi, même si Nabonide vénère Marduk sans grande ferveur, on ne peut lui reprocher d'abandonner le dieu de l'empire. Néanmoins, on peut penser que la retenue de Nabonide était déjà mal perçue. En effet, Nabonide lui-même admettra à son retour d'Arabie que son départ avait des causes religieuses.²¹⁹

²¹⁷ S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, note 524, p. 157.

²¹⁸ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 64.

²¹⁹ Le roi ne donne toutefois pas de détails sur les raisons qui l'ont poussé à prolonger son séjour. Nous ne sommes pas de l'avis de Kuhrt qui justifie les 10 ans d'absence de Nabonide en les attribuant aux « tactical difficulties of war in such terrain » (A. Kuhrt, *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, vol. 2, Londres & New York, Routledge, 1995, p. 600). Il semble au contraire que les combats aient été disputés lors des premières années (voire des premiers mois) seulement et que les conquêtes de Nabonide se soient limitées à la région de Téma. Voir *ANET*, pp. 305-306.

Compte tenu de la possibilité que des tensions religieuses aient contribué à son départ pour l'Arabie, nous pourrions nous attendre à ce que le roi poursuive ce qu'il a déjà commencé, c'est-à-dire restreindre le rôle de Marduk et développer celui de Sîn. Or, le contraire se produit dans les inscriptions datées de son exil en Arabie. En effet, non seulement les inscriptions du roi reviennent à l'orthodoxie, mais elles vénèrent Marduk comme Nabonide ne l'a jamais fait auparavant. De plus, il n'est pas question de Sîn. Mais est-ce bien Nabonide qui a fait écrire ces inscriptions ? Nous avons certaines raisons d'en douter.

2. 8. 5 Nabonide en Arabie : un retour à l'orthodoxie ?

L'étude de Beaulieu démontre que les inscriptions de Nabonide pendant son exil à Téma sont marquées par un retour à l'orthodoxie.²¹⁷ Cinq inscriptions (# 7, 8, 9, 10 et 11 selon le classement de Beaulieu)²¹⁸ de cette période montrent que Marduk est vénéré sans retenu alors que Sîn ne joue à peu près pas de rôle.²¹⁹ En effet, si l'on compare les inscriptions 7, 9 et 10 avec celles du début du règne de Nabonide, on remarque une augmentation dans la quantité et dans l'importance des références à Marduk.²²⁰ Alors que Marduk était décrit comme un dieu plutôt passif dans les inscriptions 5 et 6, ou totalement absent comme c'est le cas dans l'inscription #2, dans les inscriptions de la période de Téma, au contraire, il est glorifié à répétition.

²¹⁷ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 53-54.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 50-54.

²¹⁹ Les inscriptions 8 et 11 sont quelque peu différentes, c'est-à-dire qu'elles reviennent à la retenue caractéristique des premières inscriptions. Le contenu de ces deux inscriptions est semblable à celui des inscriptions 5 et 6, rédigées avant son départ pour l'Arabie. Il est possible, selon Beaulieu, que cette similitude s'explique par le fait que les inscriptions 8 et 11 s'inspirent des inscriptions précédentes (5 et 6) (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 53-54).

²²⁰ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 53.

Quelles sont les raisons de ce retour à l'orthodoxie ? Belshazzar y serait-il pour quelque chose ? Il semble en effet que Nabonide ne soit jamais intervenu directement dans les affaires de Babylonie pendant son exil à Téma.²²¹ Son fils Belshazzar fut responsable de l'administration de l'empire pendant son absence, ce qui inclut, selon Beaulieu, « the responsibility for public works and the commissioning of inscriptions commemorating them. [...] Therefore one can conclude that Belshazzar alone was responsible for the return to orthodoxy in the inscriptions of the Teima period. »²²² Beaulieu donne une autre explication. Selon lui, étant loin de la capitale et probablement « unsure of the fidelity of his subjects, Nabonidus would have returned to pure orthodoxy in the inscriptions intended for Babylonia, without however renouncing his grandiose scheme for Sîn. »²²³ Cette dernière interprétation nous paraît moins satisfaisante pour une raison particulière : le retour à l'orthodoxie cadre mal avec l'interruption répétée (et vraisemblablement volontaire) de la fête du Nouvel An par Nabonide.

2. 9 L'annulation de la fête du Nouvel An sous le règne de Nabonide

La fête du Nouvel An est sans contredit la fête la plus importante de l'année à Babylone et est d'abord et avant tout une nouvelle création ou plutôt une ré-actualisation de l'activité créatrice de Marduk, nécessaire au bon fonctionnement du monde, puisqu'elle permet au dieu de Babylone de fixer le destin de ses sujets pour la prochaine année. Le rôle de Marduk en tant que créateur est au cœur des célébrations, ce qui est illustré lors du 4^e jour de la fête : « [après le petit (repas) de la fin du jour, *Enuma elish* [du commen]cement jusqu'à la fin, l'urigallu de l'É-ku-a [à Bêl²²⁴ « élè]vera » ». ²²⁵ N'oublions pas que c'est parce qu'il a le pouvoir de créer que Marduk est reconnu supérieur par les

²²¹ R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, New Haven, Yale University Press, 1929, pp. 105-137; P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 63 et 185.

²²² P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 63.

²²³ *Idem.*

²²⁴ Marduk est souvent appelé Bêl, c'est-à-dire « Seigneur ».

²²⁵ F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1921, lignes 279-284, p. 136.

autres dieux.²²⁶ La suprématie de Marduk est donc conditionnelle à sa puissance créatrice. Or, la fête du Nouvel An donnait l'occasion de célébrer le pouvoir créateur de Marduk et donc, sa suprématie sur les autres dieux. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas simplement d'un rappel du pouvoir créateur de Marduk, tel que présenté dans l'*Enuma elish*; c'est parce qu'il a été créateur au début des temps que Marduk a le pouvoir de recréer le monde, c'est-à-dire de lui « créer » un destin pour l'année à venir. En revanche, l'annulation de la fête privait Marduk de son rôle de créateur.

En raison de l'importance de cette fête, son annulation avait évidemment un impact sur l'empire, ce qui est perceptible dans la « Chronique de Nabonide »; chaque année où le roi est absent de la capitale, l'auteur précise que le festival du Nouvel An n'est pas célébré à Babylone.²²⁷ Nabonide n'a pas annulé les célébrations du Nouvel An pendant tout son règne, ni uniquement célébré la fête lors de sa 17^e et dernière année de règne (peu de temps avant l'attaque perse).²²⁸ Toutefois, sa participation se limite aux années qui précèdent son départ pour Téma, alors que Marduk joue un rôle important et que celui de Sîn est encore limité.²²⁹ Bref, la célébration de la fête semble plutôt l'exception que la règle et ce, tout au long du règne de Nabonide. En agissant ainsi, le roi de Babylone s'exposait à la haine non seulement des prêtres de l'Esagil, mais du peuple en général.

²²⁶ Voir *Enuma elish*, tablette IV, lignes 19-28.

²²⁷ En raison du style concis des chroniques, il est notoire que l'auteur prend toujours la peine de souligner les années où la fête du Nouvel An n'a pas été célébrée, ce qui démontre l'importance capitale de la fête. Mentionnons également l'existence d'un document dont la date et la provenance sont inconnues (qualifié d'« Akitu Chronicle » par Grayson) où l'auteur dresse une liste des années où la fête du Nouvel An n'a pas été célébrée à Babylone et les causes de leur annulation. Le texte débute par le sac de Babylone par Sennachérib (689) et se termine par l'année d'intronisation de Nabopolassar (626) (A. K. Grayson *Assyrian and Babylonian Chronicle*, p. 35).

²²⁸ Voir chronique # 7, dans A. K. Grayson *Assyrian and Babylonian Chronicle*, pp. 104-111. Il semble néanmoins que la fête n'a pas été célébrée pendant toute la durée de son absence en Arabie.

²²⁹ Il semble en effet que Nabonide ait célébré l'Akitu lors des quelques années qui précèdent l'inauguration du temple d'Harran et son départ pour Téma. Deux documents mentionnent la présence de Nabonide à la fête de l'Akitu. Voir S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhagen, Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1926, p. 133.

2. 9. 1 *Annulation des fêtes du Nouvel An sous Nabonide: les causes*

Nabonide ne fut pas le premier roi à ne pas célébrer la fête du Nouvel An à Babylone.²³⁰ Toutefois, les circonstances dans lesquelles la fête est interrompue, à répétition par surcroît, sont pour le moins problématiques.²³¹ Deux sources mentionnent explicitement l'annulation de la fête du Nouvel An par Nabonide : le « Persian Verse account » et la « Chronique de Nabonide ». Sans donner d'année précise, l'auteur du « Verse » affirme que Nabonide aurait ordonné l'annulation de la fête du Nouvel An à Babylone jusqu'à ce que la reconstruction du temple de Sîn d'Harran soit complétée et que la période de deuil qu'il a proclamée prenne fin.²³² Il est donc possible que Nabonide ait interrompu la célébration de l'Akitu l'année même de son départ pour l'Arabie.

L'annulation de la fête est confirmée par le récit (malheureusement incomplet) des chroniques. On y apprend que Nabonide était à Téma les 7^e, 9^e, 10^e et 11^e années de son règne.²³³ La formulation du texte est toujours la même : immédiatement après avoir mentionné que le roi est à Téma, l'auteur souligne qu'au mois de Nisan, le roi ne vient pas à Babylone, ce qui empêche Marduk de sortir de son temple et à Nabu, son fils, de venir à Babylone. La fête du Nouvel An ne pouvait donc pas être célébrée. Toutefois, l'auteur souligne toujours que les offrandes « were presented to the gods of Babylon and Borsippa as in normal times in Esagil and Ezida ». ²³⁴ Il est possible, à notre avis, que Belshazzar ait pris

²³⁰ À ce sujet, voir A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicle*, p. 35.

²³¹ En effet, cette fête avait toujours été annulée en raison de problèmes graves (invasion, révolte interne, exil de la statue de Marduk, etc.). Selon Pallis, qui fut le premier à consacrer un ouvrage entier à la fête du Nouvel An babylonien, « during periods of great peril to the country it was found necessary to give up the celebration of the *isinnu akîtu* [...] » (S. A. Pallis, *The Babylonian Akîtu Festival*, p. 6). Grayson est du même avis puisque selon lui, les années où les chroniques soulignent que la fête du Nouvel An n'a pas été célébrée « were usually those of internal disturbance or external pressures which necessitated the king's absence abroad » (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicle*, p. 35).

²³² S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, pp. 48-49.

²³³ A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicle*, pp. 106-108.

²³⁴ Chronique # 7, colonne II, lignes 7-8, 12, 20-21 et 24-25 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicle*, pp. 106-108).

soin d'offrir les offrandes normales, même s'il n'est pas autorisé à célébrer la fête. Nous y reviendrons.

Plusieurs interprétations différentes ont été proposées pour expliquer ce geste de Nabonide. Selon S. Smith, Nabonide aurait interrompu l'Akitu pour deux raisons principales. Tout d'abord, il aurait abandonné la fête en raison de sa dévotion à Sîn.²³⁵ De plus, toujours selon Smith, l'interruption serait une conséquence « of his own personal dislike of the ceremony once he had officiated in the rites. »²³⁶ Cette hypothèse de Smith nous paraît intéressante, bien qu'elle demeure hypothétique.²³⁷

R. P. Dougherty donne une interprétation différente. Selon lui, la non-observance de la fête du Nouvel An « was a natural result of Nabonidus' prolonged sojourn at a great distance from Babylon. »²³⁸ La position de A. Kuhrt est semblable. Selon elle, l'annulation de la fête « was not a deliberate part of his religious policy as, on his return, he performed the festival again. »²³⁹

²³⁵ S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, p. 49.

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ Il est possible que Nabonide n'ait pas apprécié le rôle de pénitent qu'il devait jouer lors du 5^e jour des célébrations du Nouvel An, alors que le prêtre principal de Marduk le dépouille de ses attributs royaux, le frappe au visage et le traîne devant la statue de Marduk en le tirant par les oreilles et le forçant à s'agenouiller. (F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, lignes 413-429, p. 144.) Après cette première « humiliation », le roi, sur l'ordre de l'*urigallu*, devait entreprendre la récitation d'une confession négative, où il assure le dieu de la capitale qu'il n'a pas été un mauvais roi pendant l'année qui vient de se terminer. Après cette confession négative, l'*urigallu* s'adresse au roi pour le rassurer (ou non) que le Seigneur Marduk a entendu sa prière et qu'il l'exaucera. Cette cérémonie rappelle au roi qu'il est roi et qu'il continuera à l'être si et seulement si cela est la volonté de Marduk (que seul l'*urigallu* peut consulter « directement »). Après ces paroles, le prêtre remet au roi les attributs du pouvoir. Vient ensuite le rituel qui conclut le tout et sur lequel repose la paix ou la chute de Babylone. L'*urigallu* pose encore un geste d'autorité aux dépens du roi en le frappant à la joue une fois de plus: « lorsqu'il [aura frappé] sa joue, si ses larmes viennent, Bêl est bien dis[posé], si ses larmes ne viennent pas, Bêl est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute » (F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, lignes 434-453, pp. 144-145). Il est possible, nous l'avons vu, qu'au début de son règne Nabonide vénère Marduk plutôt par opportunisme que par véritable piété. Ce faisant, il est possible que ce rituel, où le rôle de Marduk et du personnel de son temple est central, n'avait rien pour plaire à Nabonide. De plus, si le roi a voulu imposer des réformes à l'Esagil (comme il l'a fait avec certains grands temples du royaume et ce, dès la première année de son règne (voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 117-127)), il est probable que sa « confrontation » avec l'*urigallu* le plaçait dans une position inconfortable.

²³⁸ R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, pp. 112-13.

²³⁹ A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood » dans M. Beard et J. North, dirs., *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990, p. 146. Nous ne savons pas si Nabonide a célébré l'Akitu chaque année après son retour. Nabonide lui-même n'en parle pas dans ses inscriptions. La seule date assurée reste la 17^e et dernière année de son règne.

L'interruption de la fête serait donc, selon elle, une conséquence « normale » de sa campagne en Arabie. Nous ne croyons pas que cela soit le cas. En effet, il nous paraît impossible que cette campagne ait occupé le roi au point de ne pas lui permettre de venir à Babylone pour la célébration de la fête, où sa présence était nécessaire.²⁴⁰ Qu'elle n'ait pas été célébrée pendant les premières années de conquêtes aurait pu s'expliquer; le roi est loin de la capitale, occupé à prendre le contrôle de la région de Téma. Toutefois, l'éloignement et les « tactical difficulties of war in such terrain »²⁴¹ ne peuvent expliquer le fait que la fête soit encore annulée lors de la 11^e année, soit environ 7 ans après son départ. Cette situation n'a plus rien de « normal ».

Beaulieu insiste peu sur l'annulation de la fête du Nouvel An. Sa position est proche de celle de Dougherty et Kuhrt :

Unless one assumes that it was simply cancelled by Nabonidus, which would have been an unwise political move, one may conclude that the festival could not take place only because of the king's absence, and that Belshazzar was not entitled to play the king's role in the ceremonies. In fact, when Nabonidus returned to Babylon, the festival simply resumed, as the chronicle indicates.²⁴²

²⁴⁰ Non seulement Nabonide ne fait pas le voyage à Babylone, mais ne prend aucune initiative pour que la fête soit célébrée. En effet, lorsque la présence du roi n'est pas possible « some symbol of his presence, such as his robe, might be requested » (A. Kuhrt, *The Ancient Near East*, p. 619). Ainsi, même si Nabonide était en « campagne » en Arabie, il aurait pu envoyer son manteau ou autoriser son fils à célébrer le rituel à sa place. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? Kuhrt n'en parle pas. En fait, elle insiste peu sur les causes et les conséquences de l'interruption répétée de la fête sous le règne de Nabonide.

²⁴¹ A. Kuhrt, *The Ancient Near East*, p. 600. Il s'agit selon elle de la cause de son exil de 10 ans.

²⁴² P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 187.

Nous sommes en désaccord avec Beaulieu sur ce point. En effet, il n'y a aucune information dans les chroniques nous permettant de croire que la fête du Nouvel An fut célébrée entre la 12^e et la 16^e année. De plus, ce geste, s'il est volontaire comme nous le croyons, allait évidemment être impopulaire, mais n'était peut-être pas si « unwise ». En effet, en agissant de la sorte, Nabonide voulait peut-être affaiblir le clergé de la capitale avant son retour et l'imposition de ses réformes religieuses. Ce geste peut aussi s'expliquer par la volonté de Nabonide de contrer le retour à l'orthodoxie que son fils et les prêtres de Marduk semblent avoir entrepris pendant son absence. Ainsi, il s'agit peut-être d'un geste destiné à contrer, à distance, le retour en force de Marduk, qui mettait en péril sa future réforme. En somme, nous ne croyons pas que l'interruption de la fête soit simplement une conséquence normale de l'absence du roi.

Nous verrons maintenant que l'annulation de l'Akitu a évidemment eu des conséquences, autant pour l'empire que pour les peuples exilés.

2. 9. 2 *Les conséquences de l'annulation de la fête*

Nous croyons, à l'instar de Smith, que l'annulation « of the sacred yearly festival must have caused much discontent among both priests and people ».²⁴³ Cette fête n'est pas seulement la fête la plus populaire de l'année; il s'agit, et de loin, de la plus importante, tant au niveau religieux que politique. Ce n'est pas un hasard si les chroniqueurs soulignent toujours l'interruption de la fête²⁴⁴ et que le « Verse » condamne également ce même geste.²⁴⁵ Sans la présence du roi, Marduk était condamné à demeurer dans son Temple, ce qui l'empêchait de re-crée le monde et d'en déterminer le destin pour la prochaine année.

²⁴³ S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, p. 49.

²⁴⁴ Chronique # 7, colonne II, lignes 5-6, 10-11, 19-20 et 23-24 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pp. 108-109).

²⁴⁵ *ANET*, p. 313.

L'impact de l'interruption de la fête pour les exilés judéens a été négligé. Pour eux, que le Nouvel An soit célébré ou non importait peu, en ce sens que Marduk n'était pas leur dieu. Toutefois, l'annulation de la fête (dont les effets étaient visibles dans la capitale) laissait planer des doutes sur la stabilité de l'empire. Si l'on tient compte des concepts d'hybridité et d'ambivalence, que nous avons définis au chapitre 1, tout événement important pour l'empire a nécessairement des répercussions sur les peuples sous son contrôle.²⁴⁶ En amputant Marduk de son rôle de créateur et de responsable de la « création » de la nouvelle année, Nabonide envoie le message que Marduk n'est plus le dieu suprême et n'est donc pas indétrônable. Nabonide donnait, malgré lui, de l'espoir aux exilés demeurés fidèles à leur dieu et ce, bien avant l'arrivée inévitable des Perses. Cet espoir fut entretenu par le roi de Babylone puisqu'à son retour d'Arabie, il tenta concrètement de remplacer Marduk par Sîn, ce qui a sans aucun doute été remarqué par les exilés et les a peut être incités à faire de même, c'est-à-dire de remplacer Marduk par YHWH. Nous aurons l'occasion d'y revenir aux chapitres 3 et 4.

2. 10 *Le retour de Nabonide*

Après son retour d'Arabie, lors de l'inauguration officielle du temple d'Harran, Nabonide fait rédiger une stèle commémorative.²⁴⁷ On y retrouve, entre autres choses, une récapitulation de son règne (après son exil de 10 ans), c'est-à-dire la version « officielle » des premières années de son règne et de son départ pour Téma. Il s'agit d'un bon exemple de ce que Nabonide a fait à son retour : il révisé l'histoire afin de remplacer Marduk par Sîn.

²⁴⁶ Les actions de Nabonide sont doublement ambivalentes : nous verrons qu'elles ont d'abord été utilisées pour justifier la propagande contre le roi et un retour de Marduk. En contrepartie, elles permettaient également un éventuel retour de YHWH. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

²⁴⁷ Inscription # 13 selon le classement de Beaulieu. Ce dernier la date entre la 14^e et la 15^e année de Nabonide (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 32).

Nabonide admet que son départ et son séjour prolongé en Arabie ont des causes religieuses. En effet, le roi affirme qu'au début de son règne, les citoyens de Babylone, Borsippa, Nippur, Ur, Uruk et Larsa, de même que « the governors and people of the cult centers of Akkad offended his great godhead (Nannar²⁴⁸), they acted wickedly, they sinned, not knowing the great wrath of Nannar, the king of the gods, they forgot his rites. »²⁴⁹ Il est question des prêtres de Babylonie en général, ce qui semble démontrer que leur opposition contre Nabonide est plutôt généralisée. De plus, l'opposition ne semble pas venir uniquement des prêtres. Les citoyens de plusieurs villes importantes (Babylone, Borsippa, Nippur, Ur, Uruk et Larsa) s'opposent à Nabonide. Selon la version du roi, ces derniers ont « péché » en oubliant les rites de Sîn. Cette situation aurait poussé Sîn à punir le peuple et incité le roi à quitter la capitale : « He (Sîn) decimated the inhabitants of the country, but he made me leave my city Babylon on the road to Tema, Dadanu, Padakku, Hibra, Jadihu. For ten years I was moving around among these (cities) and did not enter my own city Babylon. »²⁵⁰ Après un séjour de dix ans, le roi serait retourné à Babylone dans la « paix et la joie ». Nabonide attribue cette situation « pacifique et prospère » aux actions de plusieurs grands dieux (dont Adad, Ishtar, Nergal, Shamash²⁵¹) qui ont agi dans l'intérêt de Nabonide, tel qu'il leur a été commandé par Sîn.²⁵²

Sîn est désormais le dieu suprême. Cette nouvelle dimension est bien illustrée dans un passage où Nabonide proclame :

O Sîn, lord of the gods, [...] (who) gathers to himself Anu's office, (who) controls Enlil's office, who holds Ea's office, in whose hands are grasped all heavenly offices, leader of the gods, king of kings, lord of lords, who does not reconsider his order, and you do not utter your command twice, with the awesomeness of whose

²⁴⁸ Nannar est le nom sumérien du dieu Sîn.

²⁴⁹ Inscription #13, colonne I, lignes 14-19 (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 62-63).

²⁵⁰ *ANET*, p. 562.

²⁵¹ Marduk et Nabu ne sont pas mentionnés.

²⁵² *ANET*, p. 562.

great godhead heaven and earth are filled, in the absence of whose features heaven and earth are upset, without you who can do what ?²⁵³

Il s'agit du premier exemple (à l'exception de l'inscription #2) où la promotion de Sîn et le recul de Marduk sont aussi évidents. Nous ne croyons pas, comme le pense Kuhrt, que Sîn « who was patron deity of Harran, was not surprisingly given a very prominent place in the account. »²⁵⁴ Il est vrai que les inscriptions royales akkadiennes mettent généralement l'emphase sur le(s) dieu(x) du temple concerné par la construction ou la restauration. Toutefois, nous avons vu que les inscriptions babyloniennes traditionnelles vénèrent toujours Marduk, peu importe le temple et le dieu principal de l'inscription. Les premières inscriptions de Nabonide se conforment à ce modèle, phénomène également observable pendant son exil à Téma. Or, après son retour, Nabonide rejette le modèle traditionnel, mais va encore plus loin; non seulement ne mentionne-t-il pas Marduk, mais vénère Sîn avec des titres qui sont généralement appliqués exclusivement au dieu de l'empire. Nous sommes plutôt de l'avis de Beaulieu, selon qui « the intensity of Sîn's exaltation in the Ehulhul inscriptions was unacceptable for Babylonian orthodoxy. In fact, Marduk is never thus glorified in the early inscriptions, nor even in those of the Teima period. »²⁵⁵

De plus, toujours dans cette même inscription, Nabonide affirme que Sîn et non Marduk l'a appelé à la fonction royale²⁵⁶ pour ensuite lui révéler, par l'entremise d'un rêve qu'il doit rebâtir son temple d'Harran.²⁵⁷ Nabonide fait donc la rétrospective de son règne en évacuant Marduk au profit de Sîn. Marduk n'est pas mentionné non pas parce que l'inscription ne le concerne pas, mais parce que Sîn s'empare de son rôle. On trouve d'autres exemples de ce recul de Marduk dans les autres inscriptions rédigées après son retour d'Arabie.

²⁵³ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, colonnes II, lignes 14-26, pp. 60-1.

²⁵⁴ A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », p. 136. Kuhrt admet néanmoins que ce texte « is remarkable for the great prominence it gives to the moon-god (Sîn) in comparison to the other gods of the Babylonian pantheon » (*Idem*).

²⁵⁵ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 61.

²⁵⁶ Cette affirmation contredit le contenu de l'inscription #1, où ce rôle est joué par Marduk.

²⁵⁷ Rôle précédemment joué par Marduk et Sin, comme nous l'avons vu, bien que seul Marduk s'adresse au roi.

En effet, outre l'inscription présentée ci-dessus (#13), quatre autres inscriptions concernant des (re)constructions de temples ont été rédigées après le retour du roi. Deux sont dédiées à Sîn (inscriptions 14 et 17), et deux autres à Shamash, Ishtar et Annunitum²⁵⁸ (inscriptions 15 et 16). Beaulieu souligne que « Sîn is constantly exalted not only in inscriptions related to him but also in those related to other gods, while Marduk is virtually ignored, with the exception of inscription 15, in which he appears as a mere companion god to Sîn. »²⁵⁹ Les inscriptions 15, 16 et 17 nous paraissent particulièrement intéressantes.

L'inscription 15 reprend certains thèmes de l'inscription 1. Comme dans l'inscription 13, le but du roi semble être une fois de plus de réviser l'histoire. En effet, dans l'inscription 15, Nabonide est destiné à la royauté (dans le ventre de sa mère) non pas par Marduk mais par Sîn et Ningal.²⁶⁰ De plus, l'expression « mon seigneur » (appliquée à Marduk dans l'inscription 1²⁶¹), est désormais réservée à Sîn.²⁶² Marduk est présent dans l'inscription 15, mais il apparaît aux côtés de Sîn qui joue un rôle supérieur au sien. À titre d'exemple, dans l'inscription 1, la destruction d'Harran et de l'Ehulhul (610) est attribuée à la colère de Marduk.²⁶³ Or, dans l'inscription 15, Sîn joue désormais ce rôle.²⁶⁴ De plus, ce sont Sîn et Shamash (et non Marduk, comme dans l'inscription 1²⁶⁵) qui lui ordonnent de reconstruire l'Ehulhul d'Harran.²⁶⁶

²⁵⁸ Une fille du dieu Sîn.

²⁵⁹ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 55.

²⁶⁰ Colonne I, lignes 4-5.

²⁶¹ Colonne V, ligne 8; colonne VII, ligne 9, 38; colonne X, ligne 4.

²⁶² Colonne I, ligne 46 et colonne II, lignes 18-19.

²⁶³ Colonne II, lignes 1-20.

²⁶⁴ Colonne I, lignes 11-12.

²⁶⁵ Colonne X, lignes 30-31.

²⁶⁶ Colonne I, lignes 43-45.

On observe un autre phénomène intéressant. En effet, Nabonide ne se contente pas de remplacer Marduk par Sîn en tant que dieu principal de l'empire. Nabonide transfère le pouvoir créateur de Marduk à Sîn : « May the gods who dwell in heaven and the underworld praise the temple of Sîn, the father their creator (*ba-ni-šū-un*). »²⁶⁷ Nabonide va même jusqu'à qualifier Sîn d'un titre dont même Marduk n'a jamais hérité, c'est-à-dire « père et créateur » de tous les dieux. Sîn est une fois de plus qualifié ainsi plus loin dans la même inscription : « May Ningal, mother of the great gods, speak well of me before Sîn, her beloved. May Shamash and Ishtar, his luminous offspring, speak good recommendations on my behalf to Sîn, the father their creator (*ba-ni-šū-nu*). »²⁶⁸

Dans l'inscription 16, il est question de la restauration de quatre temples.²⁶⁹ Fait intéressant à souligner, toutes ces restaurations ont été effectuées avant le retour de Nabonide à Babylone²⁷⁰, sauf celle de l'Eulmash de Sippar-Anunitum qui a été reconstruit dans les dernières années de son règne.²⁷¹ Les passages concernant les deux premiers temples sont en fait de nouvelles éditions des inscriptions 5 et 9. La première a été rédigée avant l'exil du roi à Téma, l'autre pendant.²⁷² Ces inscriptions présentent cependant une différence majeure : toutes les références à Marduk ont été omises... L'histoire est une fois de plus révisée dans l'inscription 16, « with the overt intent to celebrate Sîn's universal power. »²⁷³

²⁶⁷ Colonne II, lignes 30-31 (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 59).

²⁶⁸ Colonne II, lignes 38-41 (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 59).

²⁶⁹ Il est question de l'Ebabbar de Sippar, de l'Ebabbar de Larsa, de l'Eulmash d'Agade, et de l'Eulmash de Sippar-Anunitum.

²⁷⁰ Selon Beaulieu, l'Ebabbar de Sippar a été reconstruit pendant la deuxième année de règne de Nabonide, l'Ebabbar de Larsa pendant la 10^e année, alors que l'Eulmash d'Agade a probablement été reconstruit pendant la 7^e année (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 141).

²⁷¹ L'objectif de l'inscription 16 semble être de commémorer cet événement.

²⁷² Beaulieu souligne que l'inscription 9 est l'une des plus orthodoxes rédigée lors du séjour de Nabonide à Téma (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 55).

²⁷³ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 56.

L'exaltation de Sîn se poursuit dans l'inscription 17, où ce dernier est le seul dieu mentionné. Nabonide va jusqu'à qualifier les temples de Marduk et de Nabu, l'Esagil et l'Ezida, de « ses temples ». ²⁷⁴ On retrouve également des épithètes qui sont normalement portées par Marduk, Aššur ou Enlil. ²⁷⁵ Ainsi, dans l'inscription 17, Sîn est désormais le « seigneur des seigneurs », le « roi des rois », le « seigneur des dieux », le « roi des dieux » et même le « dieu des dieux ». ²⁷⁶ Beaulieu en conclut qu'à la fin de son règne, « Nabonidus was no longer hesitating to publicize his fanatical devotion to Sîn and his intention to relegate Marduk to nearly total oblivion. » ²⁷⁷

A. Kuhrt a tenté, sans succès à notre avis, de remettre en question l'idée voulant que Nabonide ait eu une relation particulière avec le dieu Sîn. ²⁷⁸ Selon elle, les inscriptions où Nabonide donne une position d'importance suprême à Sîn sont peu nombreuses. Elle cite comme exemples les textes d'Harran, un texte provenant de la ville d'Ur, deux autres textes relatant les travaux entrepris par Nabonide au temple du dieu Shamash de Sippar ²⁷⁹ et finalement un texte d'origine

²⁷⁴ Colonne II, lignes 3-12. L'usurpation des temples de Marduk et Nabû est aussi évoquée dans l'inscription 16. Beaulieu y voit une composante majeure des réformes de Nabonide (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 61).

²⁷⁵ Ce phénomène est observable dans la plupart des inscriptions rédigées après son retour d'Arabie.

²⁷⁶ Selon Beaulieu, il s'agit probablement du « highest epithet ever given to a god in the Mesopotamian tradition » (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 62).

²⁷⁷ *Idem.*

²⁷⁸ A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », p. 127. Dougherty a été le premier à mettre en perspective les relations particulières qui semblent exister entre Nabonide et le dieu lune Sîn (celui d'Harran en particulier). Selon lui, Nabonide ne s'intéresse pas uniquement au culte de Sîn (R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, pp. 154-155). Toutefois, les exemples que donne Dougherty, c'est-à-dire les restaurations des temples de Sippar et Larsa, peuvent être interprétés autrement. En effet, on retrouve dans ces deux villes d'origine sumérienne les plus prestigieux temples dédiés au dieu soleil Shamash (le temple porte le même nom dans les deux villes: l'Ébabbar), le fils de Sîn. Il semble donc que Nabonide mette l'accent sur les villes (leurs temples particulièrement) du père, Sîn (Harran, Ur) et de son fils Shamash (Sippar, Larsa).

²⁷⁹ Selon Kuhrt, un seul texte « assigns Sîn very exalted epithets » (A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », p. 138). Selon Kuhrt, il est concevable, bien qu'il soit impossible d'en être certain, que la position supérieure que Nabonide attribue à Sîn dans les deux textes relatifs à la reconstruction du temple de Shamash à Sippar (l'autre projet important de Nabonide) « may be a reflection of the enormous importance of the Harran building project, rather than an indicator of Nabonidus' personal religious proclivities » (A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », p. 140).

inconnue, mais qui ressemble à bien des égards aux textes d'Harran.²⁸⁰ Kuhrt en conclut qu'il n'y a aucune indication « that the elevation of Sîn to a premier position in the pantheon was part of a deliberate plan of religious reform. »²⁸¹ Ce jugement nous paraît inapproprié et ce pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, Kuhrt oublie qu'aucun autre dieu ne bénéficie de ce traitement de faveur (pas même Marduk). De plus, le fait que Kurth ne tienne pas compte de la chronologie des inscriptions de Nabonide affaiblit son argument. En effet, il paraît évident que l'élévation de Sîn se concentre dans les inscriptions tardives de Nabonide. Il est vrai qu'au total, la présence de Sîn est assez rare. Ceci s'explique à notre avis par le fait que Sîn ne joue pas de rôle important au début du règne de Nabonide et pendant son exil à Téma. La situation change complètement à son retour d'Arabie. Ses nouvelles inscriptions donnent non seulement un rôle suprême à Sîn, mais surtout, elles excluent complètement Marduk. Kuhrt ne parle pas de cette dimension. De plus, Kuhrt oublie que certaines inscriptions ont été réécrites pour remplacer Marduk par Sîn et ce, même à l'intérieur d'inscriptions où Sîn n'est pas le dieu concerné.

La relation entre Nabonide et Sîn est plus qu'une simple affaire de géographie, comme le pense Kuhrt. En effet, selon elle, « most of the evidence for Nabonidus' devotion to Sîn appears in his Harran inscriptions because Sîn was the local god; it is very difficult to define what else Nabonidus may have done in relation to the Babylonian cult [...]. »²⁸² Kuhrt passe ainsi complètement à côté d'un phénomène pourtant évident : en rééditant des inscriptions qui existaient déjà, Nabonide refait l'histoire de son règne (et même de l'Histoire en général) pour remplacer Marduk par Sîn. Kuhrt a également un autre argument de taille contre elle : la majorité des textes, propagande ou non²⁸³, reprochent des « offenses »

²⁸⁰ L.W. King, *Babylonian Boundary Stones*, Londres, The Trustees of the British Museum, 1912, no. 37, p. 78. Voir aussi S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, pp. 46-9.

²⁸¹ Comme l'a proposé A. L. Oppenheim dans *Ancient Mesopotamia*, pp. 108-109.

²⁸² A. Kuhrt, *The Ancient Near East*, p. 600.

²⁸³ Même les chroniques en font mention. La « Chronique de Nabonide » (chronique # 7) contient le récit détaillé (mais sommaire) des événements qui précèdent et accompagnent la prise de Babylone par les Perses. Grayson souligne que dans cette chronique, à l'opposé des chroniques 1-6, « matters of a ritual nature appear more commonly [...] » (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 21).

religieuses à Nabonide, qui de plus, ont toujours un contenu semblable : rejet de Marduk, promotion de Sîn, ce qui, par surcroît, est confirmé par les dernières inscriptions de Nabonide.

Quelles que soient les causes de cette élévation de Sîn, il s'agit d'un fait difficile à remettre en question. N'oublions pas que l'auteur du « Verse » ne se contente pas d'affirmer que Marduk n'est pas respecté par Nabonide; il donne le nom du dieu qui obtient les faveurs du roi. C'est cette attitude qui lui est reprochée, c'est-à-dire non seulement d'avoir rejeté Marduk mais d'avoir voulu faire la promotion d'un dieu bien précis : Sîn. Même si Nabonide a reconstruit d'autres temples et fait inscrire des prières à d'autres dieux pendant son règne, c'est son attitude envers Sîn qu'on lui reproche.

Nous sommes plutôt de l'avis de Beaulieu qui soutient qu'à son retour d'Arabie « Nabonidus imposed a major religious reform, resulting in the rejection of Marduk, the undisputed supreme god of Babylon for the past six centuries. »²⁸⁴ En effet, nous croyons que l'usurpation des prérogatives de Marduk « attests to the abrupt reform imposed by Nabonidus after his return from Teima. »²⁸⁵ Vanderhooft est du même avis. Selon lui, dans la deuxième moitié du règne de Nabonide, « reference to Marduk altogether as the patron of the king and the empire becomes attenuated if it does not disappear. »²⁸⁶ Selon son analyse, les inscriptions datant du dernier tiers du règne de Nabonide ne font plus référence à l'appel ou à la désignation du roi par Marduk. Il s'agit probablement, selon Vanderhooft, d'une conséquence « of his intention to relegate Marduk to a lesser position in the pantheon. »²⁸⁷

²⁸⁴ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 62. Voir aussi P.-A. Beaulieu, « King Nabonidus and the Neo-Babylonian Empire ». Selon l'auteur, dès son retour à Babylone, Nabonide proclame ouvertement ses croyances religieuses et tente d'implanter des réformes ayant pour objectif de promouvoir Sîn à la tête du panthéon babylonien « thereby challenging the superiority of Marduk, god of Babylon, whose supremacy over all other gods had been a theological verity in Babylon at least since Nebuchadnezzar I, half a millennium earlier. » (P.-A. Beaulieu, « King Nabonidus and the Neo-Babylonian Empire », p. 972).

²⁸⁵ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 61.

²⁸⁶ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophet*, p. 56.

²⁸⁷ *Idem.*

Il est possible, comme le suggère Beaulieu, que le ton des dernières inscriptions de Nabonide montre qu'à son retour, maintenant fortement confiant de son pouvoir, le roi ait senti que le temps était mûr pour accomplir une réforme planifiée depuis longtemps.²⁸⁸ Nabonide ne se limite pas à remplacer Marduk par Sîn. En effet, comme le soutient Beaulieu, « Nabonidus' endeavour to publicize the « deed of Sîn » in this period has a didactic and even prophetic tone that borders on fanaticism. »²⁸⁹ Ainsi, les prêtres de Marduk à Babylone reprochent à Nabonide non pas de démontrer son attachement au dieu de sa ville natale²⁹⁰, mais de proclamer la supériorité de Sîn aux dépens de Marduk.²⁹¹ Le clergé de Marduk n'a évidemment rien contre le dieu Sîn. Toutefois, il était impensable d'en faire le dieu principal de l'empire !

L'évolution de la dévotion du roi est bien illustrée dans ses inscriptions, que l'on peut diviser en trois groupes : avant son départ pour Téma, pendant son absence et après son retour. L'analyse des épithètes de Marduk et Sîn dans les inscriptions de Nabonide démontre qu'il y a une véritable transformation. Dans les inscriptions 1-6, rédigées avant le départ du roi pour Téma, Marduk est qualifié de « seigneur »²⁹², « roi des dieux »²⁹³, « seigneur des seigneurs »²⁹⁴, « Enlil des dieux »²⁹⁵ et de « grand seigneur ».²⁹⁶ Aucune de ces épithètes n'est attribuée à Sîn. De plus, les épithètes de Sîn (« seigneur de la couronne »²⁹⁷, « seigneur exalté »²⁹⁸, « dieux brillant »²⁹⁹, « dieu exalté »³⁰⁰ et « lumière de l'humanité »³⁰¹)

²⁸⁸ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 65.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 212.

²⁹⁰ Sur les origines possibles de Nabonide, voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 67-86.

²⁹¹ P.-A. Beaulieu, « King Nabonidus and the Neo-Babylonian Empire », p. 973.

²⁹² *bēlu* (inscription # 1, colonne VII, ligne 35; colonne IX, ligne 33).

²⁹³ *šar ilāni* (inscription # 1, colonne I, ligne 30; colonne IX, ligne 5; colonne X, ligne 30).

²⁹⁴ *bēl bēlē* (inscription # 1, colonne I, ligne 30; colonne VII, ligne 30 et inscription # 5, colonne II, ligne 51).

²⁹⁵ *enlil ilāni* (inscription # 5, colonne II, ligne 50).

²⁹⁶ *bēlu rābu* (inscription # 6, colonne I, ligne 17).

²⁹⁷ *bēl agî* (inscription # 1, colonne X, ligne 25 et inscription # 2, colonne I, ligne 6 et colonne II, ligne 34).

²⁹⁸ *bēlu šurbû* (inscription # 2, colonne I, ligne 22).

²⁹⁹ *ilu ellu* (inscription # 2, colonne II, ligne 34).

³⁰⁰ *ilu šurbû* (inscription # 2, colonne II, ligne 35).

³⁰¹ *nūr tenišēti* (inscription # 2, colonne II, ligne 34).

ne sont pas portées par Marduk et n'ont rien d'impérial, en ce sens qu'elles ne sont pas suffisantes pour faire de Sîn le dieu principal de l'empire. La prééminence de Marduk est donc respectée.

Dans les inscriptions de la période de Téma (# 7-12), Sîn est quasi absent. Il est mentionné avec des titres uniquement dans l'inscription # 7³⁰², même si Marduk est le dieu principal de l'inscription, où il est qualifié de « seigneur de tout » et de « roi des cieux et de la terre ». Les titres de Sîn ne sont pas donc destinés à en faire un dieu supérieur à Marduk. Ce dernier est quant à lui qualifié de multiples épithètes où sa supériorité est clairement affirmée et ce, dans toutes les inscriptions de cette période. Comme dans les premières inscriptions de Nabonide, le dieu de Babylone est qualifié de « grand seigneur »³⁰³, « seigneur des seigneurs »³⁰⁴ et d'« Enlil des dieux ».³⁰⁵ On retrouve également de nouveaux titres comme « seigneur de tout »³⁰⁶, « roi des cieux et de la terre »³⁰⁷, « roi élevé des dieux »³⁰⁸, « le plus éminent des dieux »³⁰⁹ etc.

La volonté du roi de remplacer Marduk par Sîn est évidente dans les inscriptions publiées après son retour de Téma (# 13-19). Marduk a des titres uniquement dans une inscription sur sept (# 15), où il est qualifié de « grand seigneur », « Enlil des dieux » ou encore, simplement de « grand » (*rābu*). Dans toutes les autres inscriptions, il n'est pas nommé, contrairement à Sîn qui est généralement mentionné (avec ou sans épithètes) dans les premières inscriptions, mais aussi dans celles la période de Téma, même si l'objectif n'est pas de remplacer Marduk. Cette fois, l'exaltation de Sîn est explicite : comme Marduk, il

³⁰² Il est une fois de plus qualifié de « fils de prince » mais aussi de « grand seigneur », épithètes qui sont utilisées uniquement dans l'inscription # 7. Il est mentionné sans épithète dans les inscriptions # 8, 9 et 10, alors qu'il n'est pas question de lui dans l'inscription # 11.

³⁰³ Inscription # 7, colonne I, ligne 25 et inscription # 9, colonne II, ligne 10 (cf. # 6)).

³⁰⁴ Inscription # 8, colonne II, lignes 30 et 32 (cf. # 1 et 5).

³⁰⁵ Inscription # 9, colonne I, ligne 13 et inscription # 11, colonne II, ligne 23 (cf. # 5).

³⁰⁶ *bēl gimra* (inscription # 7, colonne I, ligne 1).

³⁰⁷ *šar šamē ū ersetim* (inscription # 7, colonne II, lignes 36-37 et inscription # 11, colonne II, ligne 59).

³⁰⁸ *šar ilāni šaqû* (inscription # 8, colonne II, ligne 29).

³⁰⁹ *ašarēd ilāni* (inscription # 9, colonne II, ligne 35).

est désormais « seigneur des seigneurs »³¹⁰, « roi des dieux »³¹¹, « Enlil des dieux »³¹² et « grand seigneur ».³¹³ D'autres épithètes sont inédites : « seigneur des dieux »³¹⁴, « seigneur des dieux et des déesses »³¹⁵, « seigneur des dieux et des déesses des cieux et de la terre »³¹⁶, « seigneur des dieux des cieux et de la terre »³¹⁷, « roi des dieux des cieux et de la terre ».³¹⁸ Contrairement à Marduk, il est aussi le « roi des rois »³¹⁹ et même le « dieu des dieux ».³²⁰ Il paraît donc évident que Nabonide a l'intention de fournir une titulature originale au dieu dont il propose la promotion. Pour ce faire, il invente de nouveaux titres, utilise certaines épithètes de Marduk, mais en rejette plusieurs.³²¹

Ces changements que Nabonide apporte à la religion babylonienne traditionnelle et par le fait même à l'image propagée par l'empire ont sans doute été remarqués par les exilés judéens. À notre avis, en contestant les bases religieuses sur lesquelles avait été construit l'empire depuis Nabuchodonosor II, Nabonide, sans le vouloir, lançait un message aux sujets de l'empire : Marduk n'est plus le roi incontesté des dieux ni le dieu principal de l'empire puisque Sîn s'empare de son rôle. Il est donc possible que les actions du roi Nabonide aient redonné espoir aux exilés : le dieu de l'empire n'est plus invincible ni indétrônable. Cet espoir, qu'entretenaient sûrement certains exilés, fut concrétisé quelques années après le retour de Nabonide. En effet, lors de la 17^e année de son

³¹⁰ Inscription # 13, colonne I, ligne 28; colonne II, ligne 20; colonne III, ligne 29 (cf. inscriptions # 1, 5 et 8).

³¹¹ Inscription # 13, colonne I, lignes 18 et 28; colonne II, ligne 12; colonne III, lignes 20 et 29; inscription # 14, colonne I, lignes 3 et 14; inscription # 16, colonne I, ligne 42; colonne III, lignes 27 et 34; inscription # 17, colonne I, ligne 29 (cf. inscription # 1).

³¹² Inscription # 13, colonne II, ligne 20 (cf. inscriptions # 5, 9 et 11).

³¹³ Inscription # 15, colonne I, lignes 9, 14 et 21 (cf. inscriptions # 6, 7 et 9).

³¹⁴ *bēlu ša ilāni* (inscription #13, colonne II, ligne 14). On retrouve une expression similaire (*bēl ilāni*) dans l'inscription # 16, colonne III, ligne 73 et l'inscription # 17, colonne II, ligne 3.

³¹⁵ *bēl ilāni ū ištarāti* (inscription # 16, colonne I, ligne 29).

³¹⁶ *bēl ilāni ū ištarāti ša šamê ū eršetim* (inscription # 16, colonne III, lignes 79-80).

³¹⁷ *bēl ilāni ša šamê ū eršetim* (inscription # 16, colonne I, ligne 28).

³¹⁸ *šar ilāni ša šamê ū eršetim* (inscription # 15, colonne II, lignes 26 et 33; inscription # 17, colonne II, ligne 4).

³¹⁹ *šar šarrāni* (inscription # 13, colonne II, ligne 20).

³²⁰ *ilāni ša ilāni* (inscription # 17, colonne I, ligne 29; colonne II, ligne 5).

³²¹ Certaines épithètes de Marduk ne sont pas reprises, dont : « seigneur », « seigneur de tout », « roi des cieux et de la terre », « roi élevé des dieux » et « le plus éminent des dieux ».

règne, soit à peine quatre ans après son retour, l'empire fut attaqué et conquis par les Perses.

2. 10. 1 *L'arrivée des Perses et la chute de Babylone*

La « Chronique de Nabonide », qui est la source la plus objective pour reconstituer les derniers moments de l'empire néo-babylonien, débute en soulignant qu'au début de la 17^e et dernière année de règne de Nabonide, la fête du Nouvel An fut célébrée à Babylone.³²² Le chroniqueur enchaîne immédiatement avec un épisode qui nous paraît très intéressant : le rassemblement des statues divines de Babylonie dans la capitale.³²³ Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer cette action de Nabonide. Selon M. Weinfeld, Nabonide a utilisé l'attaque perse comme prétexte pour centraliser le culte à Babylone.³²⁴ Cette hypothèse a été rejetée par M. Cogan³²⁵, W. W. Hallo³²⁶ et P.-A. Beaulieu.³²⁷

Beaulieu a proposé deux solutions pour interpréter cette action du roi Nabonide. Dans *The Reign of Nabonidus*, il soutient que les statues furent réquisitionnées dans la capitale pour leur protection, c'est-à-dire pour éviter qu'elles ne tombent aux mains des ennemis. Selon le même auteur, il est donc raisonnable d'assumer que Nabonide voulait s'assurer de la loyauté de toutes les citées babyloniennes en protégeant leurs dieux principaux dans la capitale, qui pouvait s'attendre à un long siège.³²⁸ À notre avis, le fait que certaines villes

³²² Chronique # 7, colonne III, lignes 5-8 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 109).

³²³ « [...] the gods] of Marad, Zababa and the gods of Kish, Ninlil [and the gods of] Hursagkamma entered Babylon » (chronique # 7, colonne III, lignes 9-10, cité dans A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 109). Même si la ville d'Uruk n'est pas citée, Beaulieu a démontré, grâce à son étude des archives de l'Eanna d'Ishtar, que cette ville a bel et bien envoyé des statues divines à Babylone. À ce sujet, voir P.-A. Beaulieu, « An Episode in the Fall of Babylon to the Persians », *JNES* 52 (1993), pp. 241-261.

³²⁴ M. Weinfeld, « Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy », *JNES* 23 (1964), pp. 202-212.

³²⁵ M. Cogan, *Imperialism and Religion*, p. 33, note 67.

³²⁶ W. W. Hallo, « Cult Statues and Divine Image : A Preliminary Study », dans W. W. Hallo, J. C. Moyer, et L. G. Perdue, dirs., *Scripture in Context II*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1983, pp. 14-15.

³²⁷ Selon ce dernier, il est probable que la préoccupation immédiate est celle de défendre son royaume et non une nouvelle réforme culturelle (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 223).

³²⁸ Sur cet épisode en général, voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 220-224.

(importantes par surcroît) refusent d'obéir au roi et n'envoient pas leurs statues à Babylone va à l'encontre de cette première hypothèse de Beaulieu. En effet, selon la « Chronique de Nabonide », les villes de Borsippa³²⁹, Cuthah et de Sippar refusent d'envoyer leurs dieux à Babylone. Si le geste du roi avait pour but de protéger les dieux de ces villes, il est improbable à notre avis que certaines d'entre elles aient refusé cette protection.

Dans un article publié quelques années plus tard, Beaulieu a réinterprété ce geste du roi d'une manière qui nous paraît plus satisfaisante. Ainsi, selon Beaulieu :

The sheltering of gods in Babylon was obviously a desperate measure, an acknowledgment that the Persians possessed superior military capability and that the only hope for the Babylonians was to prepare for a long siege, protected by the daunting fortifications of the capital. We do not know if any particular event caused the panic which compelled the king to gather the statues in Babylon or if it just came as the result of intelligence reports that the Persians were preparing for a massive invasion. The question will remain largely unresolved because of the almost complete absence of ancient sources for the political history of the period.³³⁰

Il est possible, comme le prétend Beaulieu, que cette décision du roi ait été prise en désespoir de cause, face à l'imminence de l'attaque des Perses. En effet, Nabonide rassemble les statues du royaume uniquement pendant sa 17^e année de règne. Selon l'analyse de Beaulieu, incluant les archives de l'Eanna d'Uruk, le transport des statues divines à Babylone a débuté au moins quatre mois avant l'attaque perse.³³¹ Toutefois, quelles que soient les raisons qui ont poussé le roi à agir de la sorte, ce n'est pas l'attitude du roi qui nous paraît intéressante, mais plutôt celle de certaines villes importantes qui refusent d'obéir aux ordres du roi. À

³²⁹ Nabonide semble avoir eu des problèmes avec cette ville, dont le fils de Marduk, Nabu, est le dieu tutélaire et ce, depuis le début de son règne. Nous avons vu (inscription # 13) que la ville de Borsippa figure parmi les six villes qui auraient péché contre Sin et mené au départ du roi en Arabie.

³³⁰ P.-A. Beaulieu, « An Episode in the Fall of Babylon to the Persians », p. 260.

³³¹ *Idem.*

notre avis, il s'agit sans doute d'un geste de protestation, voire de provocation. Les villes de Borsippa, Cutha et Sippar montrent concrètement au roi Nabonide que tous ses sujets ne sont pas prêts à le suivre et à l'aider face à la guerre imminente. Nabu, Nergal et Ereshkigal de même que Shamash refusent d'apporter leur support au roi de Babylone, qui lui-même avait rejeté Marduk, leur roi.³³² Même Sippar, la ville du fils de Sîn, le dieu soleil Shamash, refuse d'envoyer ses dieux à Babylone et ce, même si la ville a souvent bénéficié des faveurs du roi.³³³ Nous verrons que Sippar s'est livrée à Cyrus sans combat quelques mois plus tard...

Cyrus II (c. 557-530) fut, et de loin, le personnage le plus important de son temps. Son souvenir a traversé l'histoire grâce, entre autres, aux auteurs grecs Hérodote³³⁴ et Xénophon³³⁵, mais aussi à la Bible hébraïque où il est entre autre qualifié d'« Oint de YHWH » (Is 45, 1) et est explicitement associé à la libération des exilés de Babylone.³³⁶ Malgré son origine modeste³³⁷, le roi perse allait bouleverser le monde de son époque. En effet, en un peu plus de deux décennies (c. 555-530), Cyrus a mis en place un empire aux dimensions encore jamais vues, qui s'étendait de la Méditerranée jusqu'à l'Asie centrale. La puissance de Cyrus et de ses armées a évidemment eu des conséquences sur l'avenir de l'empire de Nabonide et donc, sur celui des peuples exilés en Babylonie, auxquels il a permis de retourner dans leurs pays d'origines. Le règne du roi Cyrus a été étudié en profondeur.³³⁸ Nous nous limiterons à sa conquête de Babylone, et insisterons

³³² Voir *Enuma elish*, tablette VI, lignes 120-121.

³³³ Voir les inscriptions # 5, 6 et 11, commémorant respectivement la restauration de l'Ebabbar, la fabrication d'une nouvelle tiare pour la statue de Shamash et finalement la restauration de la ziggurat de l'Ebabbar.

³³⁴ Hérodote consacre le premier chapitre de ses *Histoires* aux Perses et à Cyrus en particulier (Hérodote, *Histoires*, traduit du grec par P.-H. Larcher, introduction, choix de textes et notes de F. Hartog, Paris, Maspero, 1980).

³³⁵ Dans la *Cyropédie*, Xénophon présente Cyrus comme étant le souverain idéal (Xénophon, *Cyropédie*, texte établi et traduit par M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1971).

³³⁶ Is, 44, 26. 28; Esd 1, 1-3 et 2 Ch 36, 22-23.

³³⁷ Il succèdera à son père (Cambyse) comme roi du petit royaume d'Anshan.

³³⁸ Sur le règne de Cyrus en général, voir A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Phoenix Books, Chicago, 1959 [1948], pp. 34-85; M. Mallowan, « Cyrus the Great (558-529 B.C.) », *Iran* 10 (1972), pp. 1-17; J. M. Cook, *The Persian Empire*, Londres, J. M. Dent, 1983, pp. 25-43; T. Cuyler Young Jr, « The Early History of the Medes and the Persians and the Achaemenid Empire to the Death of Cambyse », *CAH* IV, 1988, pp. 28-46; M. A. Dandamaev, *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden, E. J. Brill, 1989, pp. 10-69 et P. Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, pp. 41-60.

particulièrement sur sa relation avec Marduk et ses prêtres puisque, nous le verrons au chapitre 3, cette relation a eu un impact sur les écrits du Deutéro-Isaïe.

2. 10. 2 *La chute de l'empire néo-babylonien*

Selon le récit de la « Chronique de Nabonide », quelques mois après la célébration de la fête du Nouvel An et la réquisition des dieux de l'empire dans la capitale, les Perses pénètrent en territoire babylonien. Les armées perses et babyloniennes s'affrontent d'abord à Opis.³³⁹ L'auteur ne donne pas de date précise, si ce n'est que les hostilités débutent au mois de Tishrit. Il semble évident que la bataille d'Opis fut suivie d'un massacre.³⁴⁰ La « stratégie » de Cyrus aurait porté fruits puisque la ville de Sippar se rend sans combat peu de temps après la victoire et le massacre d'Opis : « On the fourteenth day Sippar was captured without a battle. Nabonidus fled. »³⁴¹ Il est possible que la réaction de Cyrus, qui ne détruit pas la ville de Sippar et ne s'en prend pas à ses habitants, ait influencé Babylone à suivre le même exemple. Malgré tout, on ne peut qu'être surpris d'apprendre que Babylone, la plus grande ville du monde de l'époque, serait tombée à peine deux jours plus tard, sans combat par surcroît !³⁴² Cette idée voulant que le roi perse soit entré à Babylone « sans combat ni bataille » est aussi

³³⁹ Chronique # 7, colonne III, lignes 10-13 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 109).

³⁴⁰ Smith a traduit le passage ainsi: « Cyrus, when he did battle at Opis on the Tigris against the troops of Akkad, burnt the people of Akkad with fire, he killed the people [...] » (S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, p. 121.) Toutefois, dans une note, Smith ajoute que ce passage peut être traduit par « the people of Akkad revolted » (*idem*). Oppenheim, dans *ANET*, utilise cette interprétation et traduit le passage ainsi (dont le sens est tout autre): « the inhabitants of Akkad revolted, but he (Nabonide) massacred the confused inhabitants. » (*ANET*, p. 306.) Voir aussi D. W. Thomas dir., *Documents from the Old Testament Times*, New York, Harper & Row, 1965 [1958], p. 82 : « [...] the people of Babylonia revolted and panicked, but he (Nabonidus) slew (some of) the people. » Grayson a réédité ce texte qu'il traduit de la façon suivante : « ... when Cyrus did battle ... against the army of Akkad, the people of Akkad retreated. He carried off the plunder (and) slaughtered the people » (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, colonne III, lignes 12-14). Nous croyons, à l'instar de Kuhrt, que ce qui est présenté dans cette traduction de Grayson « is a rather more « normal » course of events: the invader attacks, battle is joined and the Babylonians defeated; the victor then loots the city and massacres the population » (A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », p. 134).

³⁴¹ Chronique # 7, colonne III, lignes 14-15 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 109).

³⁴² Chronique # 7, colonne III, lignes 15-16 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, pp. 109-110).

évoquée dans le « Cylindre de Cyrus ».³⁴³ Dans la deuxième partie du « Cylindre », Cyrus lui-même affirme, deux fois plutôt qu'une, que lui et son armée sont entrés « pacifiquement dans Babylone ».³⁴⁴ Nabonide aurait été capturé à Babylone³⁴⁵ alors que Cyrus fait son entrée 17 jours plus tard, soit le 3^e jour du mois de Marchewan (octobre-novembre).³⁴⁶

Certains auteurs ont récemment remis en question la rapidité et la facilité de la victoire perse. Selon Kuhrt, la conquête de Babylone fut le résultat d'une longue campagne. Elle s'appuie sur une étude de E. N. Von Voigtlander³⁴⁷ qui soutient qu'à partir de 550, après la conquête de l'empire mède par Cyrus, il y aurait eu des conflits frontaliers occasionnels entre les Babyloniens et les Perses.³⁴⁸ Selon Kuhrt, si ces informations sont correctes, « Cyrus' conquest would be the outcome of prolonged, though intermittent, warfare rather than of the lightning campaign it appears at present to be, on the basis of the very fragmentary and, in this respect, inadequate chronicle text. »³⁴⁹ Selon P. Briant, l'interprétation traditionnelle « éveille la suspicion, tant elle est en accord avec l'image qu'a voulu donner la propagande perse elle-même. »³⁵⁰ Toujours selon lui, il est « invraisemblable que la Babylonie soit tombée sans résistance. »³⁵¹ On peut douter en effet que l'empire de Babylone soit tombé en deux semaines environ. Selon lui, « les hostilités directes entre les Perses et les troupes de Nabonide ont peut-être (ou probablement ?) commencé avant 540. »³⁵² En d'autres termes,

³⁴³ Ligne 17 (W. Eilers, « Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus », *Aclr* I/ 2 (1974), p. 33; P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 182).

³⁴⁴ Lignes 22 et 24 (W. Eilers, « Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus », p. 33; P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 183).

³⁴⁵ Il n'y a pas de date précise pour la capture de Nabonide. Sur le sort possible de Nabonide après la conquête perse, voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 231 et P. Briant, « Dons de terres et de villes : l'Asie mineure dans le contexte achéménide », *REA* 87/ 1-2 (1985), p. 57, note 3.

³⁴⁶ Chronique # 7, colonne III, ligne 18 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 110).

³⁴⁷ E. N. Von Voigtlander, *A Survey of Neo-Babylonian History*, Ph.D., University of Michigan, 1963, pp.194 et 198.

³⁴⁸ Voir aussi G. G. Cameron, « Cyrus the « Father » and Babylonia », *Aclr* I/ 1 (1974), pp. 45-48.

³⁴⁹ A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », p. 134.

³⁵⁰ P. Briant, *Histoire de l'empire perse*, p. 51.

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² *Ibid.*, p. 52

toujours selon Briant, « la guerre de 540-539 ne constitue probablement que la dernière étape d'hostilités sur lesquelles nous ne sommes malheureusement pas informés en détail. Ce qui veut dire aussi que la soudaineté de la conquête de 539 n'est très probablement qu'une illusion. »³⁵³

Nous croyons, comme le proposent Kuhrt, Briant et Beaulieu, que la conquête perse n'a pas été aussi rapide que la « Chronique de Nabonide » ou le « Cylindre de Cyrus » le laissent croire. Il paraît évident que Nabonide se prépare à l'invasion perse, qui semble désormais inévitable, quelques mois avant la chute définitive de Babylone³⁵⁴. Toutefois, on ne peut parler d'une longue guerre intermittente comme le prétend Kuhrt. Il y a sans doute eu des querelles de frontières avant 539, mais rien qui laissait prévoir une tentative de conquête définitive. Le fait que Nabonide rassemble les statues divines du royaume à Babylone uniquement au début de l'année 539 est possiblement un indice que l'attaque du centre de l'empire est inévitable seulement à partir de cette année. Bref, nous croyons que la conquête totale de l'empire n'a pas été accomplie en quelques semaines seulement. Par contre, il nous paraît possible que la phase finale de la conquête ait été fulgurante. Quoi qu'il en soit, l'espoir pour certains exilés judéens était désormais concret. Cyrus allait-il leur permettre de quitter Babylone ?

³⁵³ *Ibid.*, p. 53. C'est également l'avis de Beaulieu. Voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, pp. 197-203.

³⁵⁴ La célébration de la fête du Nouvel An et le rassemblement des statues divines dans la capitale en sont possiblement des conséquences.

Nous n'insisterons pas sur les causes possibles de la chute de Babylone.³⁵⁵ Nous nous concentrerons plutôt sur deux conséquences de la conquête perse : le retour en force de Marduk et la « libération » des peuples exilés.

2. 10. 3 *Cyrus et le retour de Marduk*

Cyrus n'a évidemment pas été immédiatement reconnu comme roi par tous ses nouveaux sujets.³⁵⁶ Il est possible, à notre avis, que la rédaction du « Cylindre de Cyrus » ait pour but de régler officiellement cette confusion politique. Le « Cylindre » est évidemment un texte de propagande pro-perses, sans doute rédigé par les prêtres de Marduk après la défaite de Nabonide, afin de la justifier théologiquement. Deux acteurs bénéficieront particulièrement de la propagande du cylindre : Marduk et Cyrus. Nabonide est la seule et unique victime. En effet, les « mauvaises actions » de Nabonide sont au cœur du débat et sont, pour la plupart, de nature religieuse. Ainsi, comme dans le « Persian Verse account », il est question d'impiété envers Marduk, ce qui justifie ou légitimise le choix de Cyrus.

Le « Cylindre de Cyrus » est d'une importance capitale pour notre propos. Il fut tout d'abord rédigé et diffusé pour faire accepter le nouvel « empereur » mais également, à notre avis, pour rétablir Marduk dans ses fonctions traditionnelles (à Babylone du moins). Par leur volonté de propager cette position officielle, les Perses et les prêtres de Marduk exposaient le contenu de leur collaboration à la possibilité d'une re-production, avec des objectifs complètement différents. En effet, nous verrons que le contenu du « Cylindre » fut adopté et adapté par les

³⁵⁵ Plusieurs raisons ont été avancées pour expliquer la chute de Babylone aux mains des Perses. À ce sujet, voir : S. Smith, *Babylonian Historical Texts*, p. 82-83; P. Garelli, *Le Proche-Orient asiatique : les empires mésopotamiens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p.156; P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 219-232; A. Kuhrt, « Nabonidus and the Babylonian Priesthood », pp. 124-127; P. Briant, *Histoire de l'empire perse*, pp. 50-55; D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, pp. 51-59; F. Joannès, *La Mésopotamie au 1^{er} millénaire avant J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 95-97.

³⁵⁶ En effet, une tablette datée du 10^e jour du 8^e mois est encore au nom de Nabonide. On retrouve un autre exemple dans une tablette datée du 9^e mois, bien que le jour soit manquant (R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*, pp. 170-171).

auteurs du Deutéro-Isaïe pour convaincre leurs compatriotes de quitter Babylone et d'entreprendre un retour vers Jérusalem. Nous pouvons même parler d'élément déclencheur. Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail aux chapitres 3 et 4.

Il est vrai que des textes comme le « Cylindre » et le « Verse » représentent évidemment une propagande pro-perses et anti-Nabonide (pro-Marduk également). Selon Kuhrt, l'idée largement répandue que Nabonide était détesté par ses sujets « reflects the success of Cyrus' legitimising propaganda, but leaves the real reasons for Babylonia's defeat and the precise nature and problems of Nabonidus' reign obscure. »³⁵⁷ Toutefois, il ne faut pas oublier que les textes ont été rédigés peu de temps après la défaite de Nabonide; puisque tous les gens à qui s'adresse ce texte ont connu le roi Nabonide, la propagande devait donc être crédible pour être efficace. Cette propagande n'aurait eu aucun poids si elle s'était basée sur des « inventions » destinées uniquement à salir la mémoire du dernier roi, au profit de Cyrus. N'oublions pas que les prêtres de Marduk y trouvent leur compte également; ils se servent de Cyrus pour rétablir Marduk dans ses fonctions traditionnelles, ce que, nous l'avons vu, Nabonide avait négligé de faire après son retour d'Arabie.

Contrairement à Nabonide, qui à la fin de son règne attribue toutes ses actions (présentes ou passées) à Sîn, Cyrus, sans doute pour se faire accepter par ses nouveaux sujets, attribue sa puissance et son nouveau rôle de roi de la « totalité du monde » à Marduk, et à lui seul. De plus, les Perses ont pris soin de célébrer la fête du Nouvel An à Babylone quelques mois après leur conquête. Ils acceptent ainsi (en apparence du moins) le rôle de Marduk en tant que créateur du monde.³⁵⁸ En somme, Cyrus n'hésite pas à vénérer le grand dieu de Babylone comme si ce dernier était véritablement à l'origine de sa puissance et de ses victoires, incluant celle contre Nabonide. Cyrus a sans doute réalisé assez tôt qu'il ne pouvait espérer la stabilité de son nouvel empire en imposant des réformes religieuses. Les changements de dynastie et de régime étaient bien suffisants.

³⁵⁷ A. Kuhrt, *The Ancient Near East*, pp. 602-603.

³⁵⁸ Il semble, selon le texte fragmentaire de la chronique # 7 que ce soit Cambyses, le fils de Cyrus, qui l'ait célébrée (voir A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 111).

Le roi perse aurait pu imposer ses dieux aux vaincus, ou à tout le moins, sans les imposer directement, il aurait pu leur attribuer la victoire ou une certaine part de la victoire. Cyrus en décide autrement : le roi perse préfère passer par le grand dieu des Babyloniens pour expliquer ses succès. Les Babyloniens ne sont évidemment pas dupes. Néanmoins, la vie continue à Babylone et Marduk est de retour, grâce aux prêtres de l'Esagil, mais aussi grâce à Cyrus.³⁵⁹ C'est à cette époque, où le dieu de Babylone est rétabli dans ses fonctions traditionnelles, que les exilés judéens furent libérés, grâce à Cyrus et Marduk...

2. 10. 4 *Le retour des dieux et des peuples exilés*

L'une des premières actions de Cyrus après sa conquête de Babylone fut de renvoyer dans leurs pays d'origines les dieux et les peuples que les rois babyloniens avaient déportés dans la capitale et ses environs quelques décennies auparavant.³⁶⁰ Le geste de Cyrus est confirmé par les sources cunéiformes³⁶¹ de même que par la Bible hébraïque.³⁶² Dans le « Cylindre », Cyrus proclame que

³⁵⁹ Ce dernier n'agit évidemment pas par piété mais plutôt pour faciliter l'acceptation de son règne (et celle de son fils). Cette décision semble avoir porté fruits. En effet, la conquête de Babylone par les Perses et la déposition de son dernier roi ne semble pas avoir amené de troubles particuliers en Babylonie. Toutefois, selon Beaulieu, cela ne veut pas dire que la nouvelle domination perse fut acceptée d'emblée. En effet, les exagérations que l'on retrouve dans le « Verse » ou dans le « Cylindre de Cyrus » montrent que Nabonide avait encore plusieurs supporteurs et qu'une portion importante de la population n'était pas prête à accepter des dirigeants étrangers (P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 232). S'il en avait été autrement, Cyrus, selon Beaulieu, « would have had no need to commission such blatant pieces of propaganda » (*idem*).

³⁶⁰ Il est aussi question des dieux que Nabonide avait réquisitionnés dans la capitale à la veille de l'invasion perse.

³⁶¹ C'est le cas dans le « Cylindre de Cyrus » et la « Chronique de Nabonide », bien qu'il soit uniquement question du retour des dieux dans cette dernière source (Colonne III, ligne 21 (A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, p. 110)).

³⁶² Voir Is 44, 26 et 28; Esd 1, 1-3 et 2 Ch 36, 22-23.

de [Ninive], d'Aššur et de Suse, d'Akkad, d'Ešnunna, de Zamban, de Mêturru, de Dêr jusqu'au pays de Guti, jusqu'aux villes [au-delà] du Tigre, dont les fondations avaient été depuis longtemps abandonnées, je ramenai les divinités qui y habitaient et je leur fis une demeure pour l'éternité; je réunis toutes leurs populations et je les rétablis dans leurs demeures.³⁶³

On remarque qu'il n'est pas question des Judéens, qui ont vraisemblablement bénéficié des mêmes opportunités. Toutefois, même si Marduk ordonne le retour des statues divines que Nabonide avait fait venir dans la capitale, la libération des peuples exilés n'est pas demandée par Marduk, même si ce dernier se réjouit des actions de Cyrus. Cette décision du roi n'a rien à voir avec sa « bonté ».³⁶⁴ En agissant de la sorte, Cyrus tente de susciter un sentiment favorable envers sa nouvelle domination. Il s'agit évidemment d'une décision stratégique : en permettant aux peuples que les Babyloniens avaient jadis déportés de quitter Babylone pour retourner vivre dans leurs pays d'origines, Cyrus tente de s'assurer de la fidélité de ses nouveaux sujets. Nous ne croyons pas, comme l'affirme A. Paul, qu'au « temps de Cyrus, le pays de Juda ne présentait guère d'intérêt, ni stratégique ni autre pour le souverain perse, occupé à consolider ses positions ailleurs, à l'est comme à l'ouest. »³⁶⁵ Nous sommes plutôt de l'avis de Briant, selon qui « on admet généralement que la création d'une province de Jérusalem toute dévouée aux intérêts perses s'insère dans un contexte stratégique plus vaste, visant à plus ou moins longue échéance à conquérir l'Égypte. »³⁶⁶

³⁶³ Lignes 30-32 (W. Eilers, « Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus », p. 34; *ANET*, p. 316; P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 184).

³⁶⁴ Contra I. Quiles, « La philosophie sous-jacente au message de Cyrus », *AcIr I/1* (1974), pp. 20-23.

³⁶⁵ A. Paul, *Et l'homme créa la Bible*, p. 46.

³⁶⁶ P. Briant, *Histoire de l'empire perse*, p. 58.

Contrairement à Nabuchodonosor, qui a construit son empire en drainant tout vers le centre, Cyrus préfère installer des gens qui lui sont favorables, puisqu'il les a libérés, non pas au centre de son empire mais dans de nouvelles provinces perses, qui correspondent en fait à leurs anciens territoires nationaux. Néanmoins, le vrai pouvoir demeure entre les mains des administrateurs perses et ultimement du roi lui-même. En effet, bien que la propagande de Cyrus veuille montrer le contraire, les peuples ne sont pas libérés des Babyloniens mais bien conquis par le nouvel empire perse. Même si les peuples exilés ont l'occasion de retourner dans leurs territoires ancestraux, ils ne sont pas libres pour autant puisqu'ils retournent non pas dans leurs anciens royaumes mais bien dans une nouvelle province perse.

2. 11 *Conclusions*

Sous le règne de Nabuchodonosor II, Babylone est au sommet de sa puissance. Cette situation permettait au roi de faire de sa capitale une réplique de la ville mythique de l'*Enuma elish*, c'est-à-dire le centre du monde, la première ville créée par le créateur du ciel, de la terre et de l'humanité. Nous avons vu que Nabuchodonosor développe même cette idée au point de s'inclure spécifiquement dans l'œuvre créatrice de Marduk. Ce dernier, qui a déjà créé la race humaine, se remet à l'œuvre pour créer un roi qui a pour mission de régner sur sa création terrestre, à partir de sa ville. C'est cette image que Nabuchodonosor veut propager; ils n'insistent pas sur la puissance de ses armées mais sur la splendeur de sa capitale, qui représente en quelque sorte le reflet de sa puissance.³⁶⁷ C'est à cette dimension que sera confrontée la première génération d'exilés.

³⁶⁷ Cette politique de Nabuchodonosor, qui se concentre sur le royaume traditionnel malgré les nouvelles frontières de l'empire, contribuera sans doute à la chute rapide de Babylone; si Babylone tombait, l'empire tombait avec elle.

Lorsque Nabonide devient roi, Marduk est le dieu incontesté de l'empire; à la fin de son règne, le dieu de Babylone ne joue plus aucun rôle, ni en tant que roi des dieux, ni en tant que créateur par excellence. En remplaçant Marduk par Sîn pour en faire le dieu de l'empire, Nabonide remettait en question les bases sur lesquelles était fondé l'empire néo-babylonien depuis Nabuchodonosor II. À notre avis, les exilés favorables à un retour vers Jérusalem ont été sensibles à ces transformations, qui deviendront évidentes après le retour du roi.³⁶⁸

Il faut souligner, à l'instar de Vanderhooft, que les inscriptions royales « served as a public expression of the royal program [...] »³⁶⁹ Par sa volonté d'être exprimé publiquement, le discours impérial est condamné à l'ambivalence. À notre avis, Nabonide fut victime de l'ambivalence de son discours : les prêtres de Babylone s'y sont opposés pour réintégrer Marduk dans ses fonctions traditionnelles.³⁷⁰ Par ailleurs, en s'en prenant à Nabonide, les Perses et les prêtres de Marduk s'exposaient eux aussi à la possibilité d'une récupération de leur nouveau discours.

Il nous paraît possible qu'en s'opposant l'un à l'autre, Nabonide et le clergé de Marduk aient contribué à la chute de l'empire fondé par Nabopolassar et mis en place définitivement par son fils. En saluant l'arrivée de Cyrus, ce qu'il n'avait pas le choix de faire par ailleurs, le clergé de la capitale, même s'il réintroduit Marduk dans ses fonctions traditionnelles, ouvrait la porte à la domination perse, ce que Cyrus et ses descendants n'ont pas manqué d'exploiter. La « guerre » entre Nabonide et Marduk allait permettre à Cyrus de s'imposer sans problème apparent. Conséquemment, les exilés judéens eurent l'opportunité de quitter Babylone pour retourner à Jérusalem; nous avons vu qu'un des premiers gestes concrets de Cyrus après sa conquête fut de permettre le retour des populations exilées à Babylone. Or, Marduk est associé de très près à toutes les initiatives du roi perse. De plus, nous avons vu qu'après la conquête, le rôle de

³⁶⁸ Il nous paraît possible que l'annulation répétée de la fête du Nouvel An ait déjà été interprétée comme un signe d'instabilité au sein de l'empire.

³⁶⁹ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 53.

³⁷⁰ La plupart des « péchés » de Nabonide sont d'ordres religieux.

Marduk n'est plus remis en question à Babylone, d'où le problème pour les exilés judéens favorables au retour vers Jérusalem. Certains d'entre eux devaient espérer non seulement la libération des exilés mais aussi la destruction de l'empire babylonien et donc, la chute de Marduk.³⁷¹ Toutefois, le dieu de Babylone sort vainqueur de sa défaite, grâce à Cyrus.

La puissance de Cyrus et des Perses posait d'immenses problèmes « religieux », tant pour les Babyloniens que pour les exilés judéens, même si tous deux se servirent de Cyrus pour faire prendre un nouveau départ à leur dieu respectif. Malgré sa bonne volonté et son apparente piété envers les dieux des peuples conquis (Marduk en particulier), Cyrus demeure un conquérant étranger. Les prêtres de Marduk doivent convaincre leur peuple que le dieu de Babylone est responsable des succès de Cyrus, ce que le roi perse les aida à accomplir de manière officielle par la publication du cylindre que l'on connaît.

Pour les exilés restés fidèles à YHWH, malgré l'exil prolongé à Babylone³⁷², la situation était critique: Cyrus a officiellement accepté la version babylonienne de sa conquête et de son intronisation en tant que « roi du monde ». De plus, sa décision de renvoyer dieux et peuples dans leurs pays respectifs est approuvée par Marduk. Les exilés en faveurs d'un retour doivent agir rapidement et s'attaquer à la version officielle où Cyrus et Marduk triomphent conjointement. Cependant, en raison du contexte où YHWH est silencieux depuis bien des années³⁷³, la tâche des auteurs du Deutéro-Isaïe s'annonce ardue. Ils doivent démontrer non seulement que Marduk n'est pas vainqueur mais qu'il s'agit plutôt d'un triomphe de YHWH et donc d'une défaite du dieu de Babylone. De plus, ils doivent convaincre leurs compatriotes exilés que YHWH est le seul responsable des succès de Cyrus.

³⁷¹ Voir notamment Is 46.

³⁷² N'oublions pas que la plupart des exilés sont nés en Babylonie et n'ont donc jamais vu Jérusalem.

³⁷³ « J'ai gardé le silence depuis longtemps, je me suis tu, je me suis contenu » Is 42, 14.

Comment s'y prendront-ils ? Comment démontrer que YHWH et non Marduk avait choisi et guidé Cyrus, alors que ce dernier avoue le contraire dans le « Cylindre » ? Nous verrons au prochain chapitre que pour convaincre les exilés et Cyrus que ce n'est pas Marduk qui était à l'œuvre, YHWH est présenté et se présente lui-même en tant que créateur unique du monde. Les auteurs du Deutéro-Isaïe doivent les convaincre (pour justifier un retour vers Jérusalem) que YHWH est le seul créateur du monde et, par le fait même, le seul responsable des succès de Cyrus. L'enjeu est immense pour les auteurs exilés : qui de YHWH ou de Marduk a donné le monde entier en héritage à Cyrus ? Qui pouvait se permettre de lui donner le monde, sinon le créateur de celui-ci ?

Les auteurs du Deutéro-Isaïe étaient toutefois confrontés à deux problèmes de taille. Premièrement, Marduk était non seulement le dieu créateur par excellence à Babylone depuis plusieurs siècles, mais les Perses le reconnaissent ainsi en célébrant la fête du Nouvel An à Babylone, où son activité créatrice est centrale. Deuxièmement, comme nous le verrons au prochain chapitre, le rôle de YHWH en tant que créateur du ciel, de la terre et de l'humanité en général n'est pas clairement établi en Judée avant l'exil et ne semble pas être reconnu par les exilés, auxquels les auteurs s'efforcent de démontrer le contraire, pour leur prouver que leur Dieu est bel et bien responsable des événements qui affectent leur situation et celle de leurs anciens conquérants.

Chapitre 3

L'activité créatrice de YHWH dans le Deutéro-Isaïe

3. 1 Introduction

L'hypothèse selon laquelle les chapitres 40-66 du livre d'Isaïe ont été rédigés par un autre auteur que le prophète Isaïe de Jérusalem a fait son apparition dans l'exégèse allemande à la fin du 18^e siècle.¹ Environ un siècle plus tard, B. Duhm a proposé une nouvelle division entre Is 40-55 et 56-66.² Cette proposition a été largement acceptée et l'est encore de nos jours, bien que certains exégètes aient tenté de minimiser les différences entre les « trois Isaïe ».³ Nous sommes d'avis, comme l'affirme Blenkinsopp dans un commentaire récent, que « the language and rhetorical style of chs. 40-55 have little in common with chs. 1-39 [...] ».⁴

¹ J. C. Döderlein et J. G. Eichhorn ont été les premiers à défendre cette théorie. À ce sujet, voir J. C. Döderlein, *Esaias*, Editio altera emendatior atque auctior, Altorfi, Venum prostat in officina Schuipfeliana, 1780 et J. G. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, Leipzig, Bey Weidmanns erben und Reich, 1780.

² B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

³ À titre d'exemple, S. Mowinckel suggère une succession ininterrompue de disciples d'Isaïe entre le 8^e et le 6^e siècle (S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition : The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition*, Oslo, J. Dybwad, 1946, pp. 66-71). Cette proposition a été retenue par D. Jones (« The Tradition of the Oracles of Isaiah », *ZAW* 67 (1955), pp. 226-246) et J. Eaton (« The Origin of the Book of Isaiah », *VT* 9 (1959), pp. 138-157 et « The Isaian Tradition » dans R. J. Coggins *et al.*, *Israel's Prophetic Heritage : Essays in Honour of Peter Ackroyd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 58-76). Cette tendance à minimiser les différences entre Is 1-39, 40-55 et 56-66 s'est poursuivie au cours des vingt dernières années. À titre d'exemple, R. E. Clements (« The Unity of the Book of Isaiah », *Int* 36 (1982), pp. 117-129 et « Beyond Tradition History : Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes », *JSOT* 31 (1985), pp. 95-113) est d'avis qu'il y a dans les chapitres 40-66 des indications d'un développement des thèmes d'Is 1-39. J. Vermeylen a lui aussi mis l'accent sur la cohérence et l'unité du livre d'Isaïe en général (« L'unité du Livre d'Isaïe », dans J. Vermeylen *et al.*, *The Book of Isaiah*, Leuven, Leuven University Press, 1989, pp. 11-53). H. G. M. Williamson a récemment suggéré que le Second Isaïe aurait édité et augmenté le livre du Premier Isaïe (*The Book Called Isaiah : Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford, Clarendon Press, 1994). Cette position n'est pas sans rappeler celle de B. S. Childs, selon qui le Second Isaïe annonce l'accomplissement du plan annoncé par le prophète Isaïe, si bien qu'il est impossible selon le même auteur de le comprendre théologiquement sans le premier Isaïe. Childs admet qu'il est « deeply concerned with the unity of the book, which I agree cannot be formulated in terms of single authorship » (B. S. Childs, *Isaiah*, Louisville/ Londres/ Leiden, Westminster John Knox Press, 2001, p. 4).

⁴ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York/ Londres/ Toronto/ Sydney/ Auckland, Doubleday, 2002, pp. 42-43.

En effet, les thèmes, le ton, la phraséologie, sont complètement différents entre les chapitres 1-39 et 40-55.⁵ De plus, contrairement aux chapitres 1-39 et 56-66, le thème de la création est d'une importance capitale dans les chapitres 40-55. Comme nous l'avons cependant souligné dans l'introduction de ce travail, ce thème est concentré à l'intérieur des chapitres 40-48, raison pour laquelle nous nous limiterons à ces neuf chapitres.⁶

La plupart des exégètes s'entendent sur un point : les chapitres 40-55 ont été rédigés en Babylonie, alors que certains Judéens y étaient encore exilés.⁷ Cependant, bien qu'il soit question d'événements associés à la fin de l'exil babylonien, la localisation en Babylonie n'est pas aussi évidente qu'on pourrait le croire.⁸ H. M. Barstad est l'un des rares auteurs à encore soutenir que le Deutéro-Isaïe a été rédigé non pas en Babylonie mais à Jérusalem ou à tout le moins en Judée. Même s'il a publié quelques livres et articles sur le sujet⁹, l'hypothèse de Barstad a eu peu d'impact et demeure marginale. Selon D. S. Vanderhooft par exemple, Barstad « fails to grasp the philological and comparative evidence which

⁵ À l'exception d'un titre de YHWH, qualifié de « Saint d'Israël », qui n'est pas propre à Isaïe, tous les titres de YHWH que l'on retrouve dans les chapitres 40-66 ne se trouvent pas dans les 39 premiers chapitres. YHWH est qualifié de « créateur », « sauveur », le « premier et dernier », « le seul », etc. Mentionnons aussi que les satires contre les idoles, très présentes surtout dans les chapitres 40-48, sont complètement absentes des chapitres 1-39. Même chose pour le thème du serviteur de YHWH, que l'on trouve uniquement en Is 40-55.

⁶ Voir p. 2 et note 2 de notre introduction générale.

⁷ Les exégètes à défendre une position contraire sont rares. C'est le cas notamment de J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, Philadelphie, The Westminster Press, 1965, pp. 20-22 et H. M. Barstad (voir note 9 ci-dessous).

⁸ J. D. Smart souligne que lorsque l'on cherche des arguments en faveur d'une localisation à Babylone (ou à tout le moins en Babylonie), « we are [...] surprised how hard it is to find any that is convincing » (J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 20). De plus, le fait que le Deutéro-Isaïe s'adresse aux exilés « does not signify that he was among the Babylonian exiles. [...] We have the impression almost everywhere in chs. 40 to 55 that the prophet is writing to a widely dispersed people rather than speaking directly to a local community. Exiles in Babylon would be just one element in the nation to which he appeals » (*idem*). Toujours selon le même auteur, le fait que les Babyloniens et les Chaldéens soient explicitement nommés (en Is 43, 14; 48, 14 et 20) « gives no convincing indication of the prophet's residence. [...] it does not require its author to be present in Babylonia. [...] An Israelite in Palestine or Syria who at a distance had felt the heavy hand of the Babylonian tyrant could rejoice at the prospect of his fall as well as one in the immediate neighborhood » (*Ibid.*, p. 22).

⁹ Voir H. M. Barstad, « On the So-Called Babylonian Influence in Second Isaiah », *SJOT* 2 (1987), pp. 90-110 et *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah : « Exilic » Judah and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo, Novus, 1997.

supports the view that the prophet knew native Babylonian traditions and probably Babylonian royal inscriptions. »¹⁰

Nous croyons, comme le suggère Vanderhooft, qu'il y a « an immediacy to the prophet's polemic and his longin liberation that is much easier to understand as emerging from the Babylonian context than from that of exilic Palestine. The hypothesis that the prophet was present in Babylonia should, therefore, be sustained. »¹¹ Les arguments qu'oppose Vanderhooft à Barstad sont convaincants mais méritent d'être complétés. Nous croyons, comme Vanderhooft, que le milieu babylonien « did shape the prophet's thinking and language. »¹² Malheureusement, Vanderhooft se limite à une seule thématique (dans le Deutéro-Isaïe du moins), c'est-à-dire la fabrication des idoles, qui, selon l'auteur, « demonstrates [...] his firsthand knowledge of Mesopotamian realia. »¹³ Comme nous le verrons au cours de ce chapitre, les parallèles babyloniens sont beaucoup plus nombreux et se retrouvent, entre autres, dans le discours de YHWH à la première personne, l'utilisation de formes participiales pour qualifier YHWH de « créateur », l'appel de Cyrus, etc.

En somme, nous croyons, comme le propose Blenkinsopp, que « based on a close reading of Isa 40-55, or at least the core of 40-48, together with the information currently available on the social situation of the respective locations, an origin in the Babylonian diaspora is still marginally preferable. »¹⁴ En effet, bien que les arguments en faveur d'une rédaction en Babylonie ne sont pas aussi solides qu'on pourrait le penser, ceux en faveur d'une rédaction à l'extérieur de la

¹⁰ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Atlanta, Scholars Press, 1999, p. 170. Certains exégètes ont déjà souligné que le langage du prophète est directement influencé par les inscriptions royales : R. Kittel, « Cyrus und Deuterocesaja », *ZAW* 18 (1898), pp. 149-162; J. W. Behr, *The Writings of Deutero-Isaiah and the Neo-Babylonian Royal Inscriptions*, Pretoria, Publications of the University of Pretoria, 1937; S. Paul, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », *JAOS* 88 (1968), pp. 180-186; N. M. Waldman, « A Biblical Echo of Mesopotamian Royal Rhetoric », dans A. I. Katsh et L. Nemoy, dirs., *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphie, The Dropsie University Press, 1979, pp. 449-455.

¹¹ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 171.

¹² *Ibid.*, p. 170.

¹³ *Idem.*

¹⁴ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 104.

Babylonie sont encore moins convaincants. Il nous paraît évident que les auteurs du Deutéro-Isaïe, qu'ils soient ou non en Babylonie, s'adressent à ceux qui ont été exilés et non pas à ceux qui sont restés en Judée. Pour ces derniers, la conquête perse (et la possibilité d'un retour) n'a pas la même incidence, ni la même importance. En effet, pourquoi s'adresser aux Judéens qui n'ont pas été déportés pour leur dire que YHWH a choisi Cyrus pour conquérir Babylone et libérer les exilés ?

Depuis que cette division entre Is 1-39 et 40-55 a été proposée par Duhm, plusieurs livres, commentaires et articles ont été consacrés au Deutéro-Isaïe.¹⁵ Toutefois, malgré l'importance du thème de la création dans les chapitres 40-55 (et surtout 40-48), peu d'auteurs se sont attardés spécifiquement à ce thème.¹⁶ Pourtant, l'étude du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe nous paraît particulièrement intéressante pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les passages relatifs à l'activité créatrice de YHWH se retrouvent en quantité inhabituelle dans le Deutéro-Isaïe. En effet, à l'exception des premiers chapitres de la Genèse et de certains Psaumes, aucun autre livre de la Bible hébraïque ne contient autant d'allusions à l'activité créatrice de YHWH, dans un nombre aussi limité de chapitres. De plus, nous verrons que la formulation et l'utilisation que les auteurs du Deutéro-Isaïe font de ce thème sont originales, bien qu'elles soient souvent similaires à celles de l'empire néo-babylonien.

Notre recherche a donc pour objectif d'étudier les passages d'Is 40-48 où il est question de l'activité créatrice de YHWH, en tenant compte des théories et du contexte que nous avons évoqués aux chapitres 1 et 2. Nous insisterons particulièrement sur les passages où YHWH est créateur des cieux, de la terre et de l'humanité. Ce choix est dicté par la présence abondante de ce thème dans le Deutéro-Isaïe, mais également, nous l'avons vu, par l'utilisation de ce même

¹⁵ Lorsque nous parlons du Deutéro-Isaïe, nous faisons référence à l'ensemble des textes compris entre les chapitres 40-55 et non à un individu en particulier.

¹⁶ En fait, tous les commentaires sur Is 40-55, 40-66 ou même 1-66 doivent nécessairement traiter de ce sujet. Toutefois, la plupart se contentent de les commenter (ou de les présenter) sans vraiment en expliquer l'utilisation, c'est-à-dire pourquoi et comment ils sont utilisés.

thème appliqué à Marduk dans la rhétorique impériale néo-babylonienne. En raison du contexte colonial dans lequel ces écrits ont vu le jour, les trois concepts poscoloniaux que nous avons précédemment définis permettront d'apporter un éclairage nouveau sur l'articulation du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe.

Certains autres passages d'Is 40-55 mettent en scène la création d'Israël/Jacob en particulier (43, 1. 7. 15; 44, 2. 21; 51, 1-2), celle des conditions nécessaires au retour des exilés (Is 41, 19-20) ou encore du serviteur de YHWH (Is 49, 5). Toutefois, la forme et le propos de ces passages diffèrent de ceux dont nous proposons l'étude (Is 40, 12-31; 42, 1-9; 44, 24-45, 19 et 48, 12-15). En effet, lorsqu'il est question de la création d'Israël ou Jacob (ou des conditions nécessaires au retour), YHWH n'est pas associé à la création des cieux, de la terre et de l'humanité en général. De plus, bien qu'il soit aussi question de la libération prochaine ou passée des exilés (dont YHWH revendique parfois la « création »), il n'est jamais question de Cyrus, contrairement aux passages qui font l'objet de cette étude. Pour ces raisons, nous nous contenterons de présenter les passages où il n'est pas question du pouvoir cosmogonique de YHWH afin de les comparer aux textes de notre étude, sans toutefois en faire l'analyse détaillée, qui pourrait à elle seule faire l'objet d'une thèse. Mentionnons également que nous analyserons le contexte immédiat des péricopes étudiées si, et seulement si, leur contenu apporte des informations pertinentes à notre analyse du pouvoir créateur de YHWH.

Après avoir complété la critique textuelle des textes dont nous proposons l'étude, nous tenterons d'identifier, s'il y a lieu, les sources bibliques et extra-bibliques qui ont influencé ou inspiré les passages cosmogoniques d'Is 40-48. L'identification des sources nous permettra de déterminer si l'auteur utilise des thèmes traditionnels, s'il en reprend certains développés par l'empire ou encore si ces thèmes lui sont particuliers. Le but de cet exercice est de déterminer si les concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme peuvent être appliqués. Nous n'insisterons pas sur les genres littéraires (à l'exception de l'« hymne à soi

même ») puisque nous sommes de l'avis de P. D. Hanson selon qui l'analyse de ces textes « by applying the templates of earlier genres [...] often end up being forced. »¹⁷

Avant de donner une traduction et une interprétation des passages cosmogoniques d'Is 40-48, il nous paraît nécessaire de nous attarder aux études spécifiquement dédiées au thème de la création dans le Deutéro-Isaïe, afin de mettre en lumière les principales hypothèses émises jusqu'à ce jour.

3. 2 *La création dans le Deutéro-Isaïe*

À ce jour, l'exégèse des passages cosmogoniques deutéro-isaiens s'est plutôt concentrée d'une part sur leurs influences culturelles et littéraires et, d'autre part, sur la relation entre le thème de la création et celui de la rédemption. Nous nous attarderons tout d'abord à cette relation entre l'activité créatrice et rédemptrice de YHWH.

G. von Rad, dans un article publié en 1936, fut le premier à proposer une étude spécifique du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe.¹⁸ L'auteur met l'accent sur la relation entre l'activité créatrice et rédemptrice de YHWH. Selon von Rad, la doctrine biblique du Dieu créateur serait une importation tardive, n'ayant originalement aucun lien avec la doctrine du Dieu rédempteur. Le Deutéro-Isaïe aurait été le premier à combiner ces deux thèmes (création/rédemption), donnant ainsi une signification rédemptrice à la création.¹⁹ De plus, toujours selon von Rad, « at no point in the whole of Second Isaiah does the doctrine of creation appears in its own right; it never forms the main theme of a pronouncement, nor provides the motive of a prophetic utterance. It is there, but as

¹⁷ P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, Louisville, John Knox Press, 1995, p. 12.

¹⁸ G. von Rad, «The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation », dans G. von Rad, dir., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York, McGraw-Hill, 1966 [1936], pp. 131-143.

¹⁹ *Ibid.*, p. 142.

applied by the prophet in the course of his argument it performs only an ancillary function. »²⁰ Bon nombre d'auteurs ont suivi l'opinion de von Rad.²¹

C. R. North, dont la position est semblable à celle von Rad, souligne que l'accent mis sur YHWH en tant que créateur dans le Deutéro-Isaïe est nouveau dans la littérature prophétique.²² North souligne que le peuple hébreu « first knew Yahweh as their deliverer from Egypt and the doctrine of creation was something in the nature of an afterthought. »²³ Toujours selon North, le Deutéro-Isaïe ne considère pas « Yahweh's original creation of the world as a finished work, complete in itself and separate from his saving activity in history. »²⁴ North est encore du même avis que von Rad selon qui, pour le Deutéro-Isaïe, création et rédemption sont presque synonymes. Selon North, « Yahweh's saving work was entirely in keeping with his character : The Creator God is Saviour and the Saviour is Creator. Salvation is a work of (new) creation (cf. Ps 51, 10 [12]) and creation was the first act in the drama of history. »²⁵

P. B. Harner propose une solution différente de celle de von Rad. Selon lui, le motif de la création serait, dans plusieurs passages du moins, développé de façon indépendante, dans le but précis de mettre en valeur la souveraineté de YHWH, sans qu'un lien soit toujours établi de manière claire avec la rédemption.²⁶ Ainsi, selon Harner, « creation faith has more than an ancillary function in relation to salvation faith. [...] For this reason too creation faith is more than merely a presupposition of II Isaiah's message. It is an integral part of the proclamation that he makes to his people in exile. »²⁷ Harner précise cependant que cette foi en la création « does have a certain independence of its own as a basis for the prophet's

²⁰ *Ibid.*, p. 134.

²¹ C'est le cas de B. W. Anderson, *Creation Versus Chaos*, New York, Association Press, 1967, p. 131. Voir aussi R. Rendtorff, « Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterioisaja », *ZTK* 51 (1954) pp. 12-13.

²² Selon North, Am 4, 13 « is an unrelated fragment and its genuineness is open to question; the same applies to Isa. iv. 5 » (C. R. North, *The Second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 13).

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁶ P. B. Harner, « Creation Faith in Deutero-Isaiah », *VT* 17 (1967), pp. 298-306.

²⁷ *Ibid.*, p. 304.

reflection. It is not, to be sure, isolated and articulated as an independent, self-contained article of faith. But creation faith is not simply absorbed into the structure of salvation faith. »²⁸ En somme, toujours selon Harner, pour le Deutéro-Isaïe « creation faith, although still “subordinate”, becomes so important that it can serve as the basis for his belief in Yahweh’s imminent redemption of Israel, and so in its turn it gives new vitality to salvation faith. Within the total structure of his thought, creation faith thus plays a central and essential role. »²⁹

Comme North et Harner, Westermann n’accepte pas la fonction auxiliaire attribuée à la création. Westermann souligne cependant qu’en dépit de la relation étroite entre création et rédemption,

this must never be taken as meaning that, in whole or in part, the two merge, for that would be a misconception of what the prophet had in mind. He used this polarity to make his hearers remember that God’s saving action upon his chosen people as proclaimed by himself was, at it were, an island within the mighty universe of God’s work as creator.³⁰

Westermann introduit une division intéressante. Selon lui, les cosmogonies deutéro-isaïennes représentent deux traditions séparées : celle de la création du monde et celle de la création de l’humain (Jacob/ Israël).³¹ Nous sommes également d’avis qu’il y a deux traditions. Toutefois, nous séparons création de l’humain et d’Israël/ Jacob. La création de l’humanité en général est à intégrer dans la première tradition (création du monde).³²

²⁸ *Ibid.*, p. 305.

²⁹ *Ibid.*, pp. 305-306.

³⁰ C. Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, Philadelphie, The Westminster Press, 1969, p. 25.

³¹ *Idem.*

³² Nous sommes également d’avis qu’il faille ajouter à Jacob/ Israël la création des conditions favorables au retour.

Au début des années 1970 une première monographie entièrement consacrée à la création dans le Deutéro-Isaïe fut publiée par C. Stuhlmüller.³³ Le but de l'auteur était d'amoindrir le rôle du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe, en insistant plutôt sur le rôle de la rédemption.³⁴ Selon lui, le motif de la création est tributaire du développement de la pensée du prophète : en débutant par la foi traditionnelle d'Israël en YHWH en tant que sauveur, « Second Isaiah recognized that same redemption on a cosmic scale and proceeding to announce not only the cosmic redemption of Israel but also cosmic first creation by Yahweh. »³⁵ Stuhlmüller refuse cependant le statut auxiliaire assigné au motif de la création et préfère parler de « creative redemption. »³⁶ A. Laato est aussi de cet avis.³⁷

P.-E. Bonnard, comme Harner, insiste sur l'indépendance de la notion de « création » par rapport à la rédemption. Selon lui,

[...] la foi à la création n'est pas *que* le support de la foi à la rédemption : elle a sa consistance propre et elle inclut d'abord la reconnaissance de l'unicité de Dieu, comme aussi de sa souveraineté sur la marche du monde et sur celle de l'histoire. [...] Le rappel de la puissance créatrice est un gage constant de la puissance sauvante. Celui qui a créé peut re-crée; celui qui a innové peut rénover. Chez le Second Isaïe Yahvé « crée » non seulement le monde, l'humanité, Israël, mais aussi le salut. L'accomplissement du monde en sera donc en quelque sorte sa re-création; sa régénération sera comme une palingénésie, une nouvelle genèse.³⁸

³³ C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome, Biblical Institute Press, 1970.

³⁴ *Ibid.*, pp. 3-15. Du même auteur voir aussi : « The Theology of Creation in Second Isaiah », *CBQ* 21 (1959), pp. 446-449; « « First and Last » and « Yahweh-Creator » in Deutero-Isaiah », *CBQ* 29 (1967), pp. 495-511 et « Yahweh-King and Deutero-Isaiah », *BR* 15 (1970), pp. 43-44.

³⁵ *Ibid.* p. 237.

³⁶ *Idem.* Sur le lien unissant la création et la rédemption, voir également C. R. North, *The Second Isaiah*, pp. 13-14; B. W. Anderson, *Creation versus Chaos*, pp. 119-131 et A. S. Kapelrud, « Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament », *ZAW* 91 (1979), pp. 159-170.

³⁷ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1992, p. 77.

³⁸ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, Lecoffre, 1972, pp. 59-60.

J. Vermeylen souligne pour sa part que « le motif de la création ne peut-être qualifié d'auxiliaire : l'acte créateur n'est rien d'autre que la libération présente – ou espérée pour bientôt – dont Yahvé gratifie les siens. »³⁹ Le lien entre création et rédemption est évoqué par Childs selon qui « God's creative power is focused redemptively on Israel's distress [...] ». ⁴⁰ Childs précise toutefois que « the promise is directed to those in Israel who "trust in the LORD", that is, those who ground their hope actively on the presence of God and yearn passionately for his intervention. »⁴¹ Soulignons en terminant que certains commentaires récents (ceux de Hanson, Baltzer et Blenkinsopp par exemple), évoquent cette relation sans toutefois s'y attarder.

Outre ce débat sur le lien entre l'activité créatrice et rédemptrice de YHWH, la question des genres littéraires utilisés dans les passages cosmogoniques du Deutéro-Isaïe a donné lieu à plusieurs hypothèses, sur lesquels nous porterons maintenant notre attention.

3. 2. 1 *Les genres littéraires*

En ce qui concerne les genres littéraires, certains auteurs estiment que lorsqu'il est question de création, les auteurs du Deutéro-Isaïe empruntent bon nombre d'éléments à une vieille tradition hymnique. C'est l'avis entre autres de R. Rendtorff⁴², C. Stuhlmüller⁴³; C. Westermann⁴⁴, T. M. Ludwig⁴⁵ et R. Albertz.⁴⁶ Pour appuyer cette affirmation, ils soulignent avant tout la construction participiale

³⁹ J. Vermeylen, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans F. Blanquart, dir., *La Création dans l'Orient ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 240.

⁴⁰ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 311.

⁴¹ *Idem.*

⁴² R. Rendtorff, « Die theologische Stellung », pp. 4-5.

⁴³ C. Stuhlmüller, « The Theology of Creation in Second Isaiah », p. 438. Ce dernier a nuancé sa position dans sa monographie publiée en 1970.

⁴⁴ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 24-25.

⁴⁵ T. M. Ludwig, « The Tradition of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah », *JBL* 92 (1973), p. 346.

⁴⁶ R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung : Untersucht bei Deutero-jesaja, Hiob und in den Psalmen*, Stuttgart, Calwer, 1974, pp. 22-23.

de la plupart des phrases d'Is 40-55 relatives à la création, construction que l'on retrouve généralement dans les hymnes. Selon Westermann, comme dans les Psaumes, le Deutéro-Isaïe « usually develops praise of the divine majesty in two directions: God is creator, and God is lord of history. »⁴⁷ La position d'Albertz n'est pas sans rappeler celle de Westermann. Albertz affirme que certaines phrases participiales doivent être considérées comme des citations littérales de la littérature hymnique préexistante.⁴⁸

Albertz reprend la distinction soutenue par Westermann entre la création du monde et celle de Jacob/ Israël et l'histoire de leurs traditions respectives.⁴⁹ La première tradition se rapporterait à la formation du ciel et de la terre (comme Westermann, il n'inclut pas l'humanité) afin de souligner la souveraineté de YHWH sur l'univers tout entier. Cette tradition serait d'origine hymnique et louerait la toute-puissance de YHWH, contestée par les interlocuteurs du Deutéro-Isaïe. La seconde tradition, différente de la première tant par son contenu que par sa visée, appartiendrait aux genres littéraires de la lamentation individuelle et de l'oracle de salut.⁵⁰

Dans *Creative Redemption*, Stuhlmüller soutient que les phrases participiales ne proviennent pas d'hymnes préexistants, mais ont été spécialement composées pour les poèmes dont elles font partie.⁵¹ Toutefois, elles doivent remplir trois conditions : le participe ne doit pas être accompagné de pronom suffixe, il ne doit pas reprendre des théologoumènes propres au Deutéro-Isaïe et doit respecter la règle du parallélisme des membres. Selon Stuhlmüller, les passages suivants répondent à ces trois conditions : 40, 22-24. 26b, 28. 29-30; 42,

⁴⁷ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 24.

⁴⁸ R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, p. 13.

⁴⁹ Cette distinction fut également acceptée par E. Haag, «Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja», *TTZ* 85 (1976), pp. 193-213, et K. Eberlein, *Gott der Schöpfer-Israels Gott : Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen*, Frankfurt, Peter Lang, 1986.

⁵⁰ R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, pp. 7-53.

⁵¹ C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, pp. 55-56.

5; 43, 16 : 45, 6b-7. 18; 51, 15 auxquels il faut peut-être ajouter 44, 24b-25 et 51, 13.⁵²

P.-E. Bonnard est également d'avis que certains Psaumes (les hymnes particulièrement) ont influencé le texte du Second Isaïe⁵³ : « [...] notre prophète multiplie les participes en apposition au nom du Seigneur, soude dans une même célébration les exploits du Créateur et les hauts-faits du Rédempteur, et invite l'univers entier à la louange. »⁵⁴

À la fin des années 1980, J. Vermeulen a proposé une interprétation différente. Selon lui, pour étudier la création dans le Deutéro-Isaïe il est impératif de s'interroger sur l'homogénéité littéraire des textes.⁵⁵ Les travaux de H.C. Schmitt⁵⁶, K. Kiesow⁵⁷ et R. P. Merendino⁵⁸ montrent bien que le Deutéro-Isaïe n'a pas échappé au phénomène des relectures successives. Selon Vermeulen, trois auteurs, d'époques différentes se partagent la rédaction des récits cosmogoniques d'Is 40-55. Un premier groupe de textes liés à la création pourrait, à son avis, remonter à la prédication deutéro-isaïenne authentique.⁵⁹ L'auteur souligne un point important : « Il est frappant de constater que le motif de la création tient une place importante et joue même un rôle décisif dans presque chacun de ces oracles. »⁶⁰

⁵² *Idem.*

⁵³ Bonnard souligne toutefois que le Deutéro-Isaïe en a inspiré d'autres. Cela est évident, selon Bonnard, dans les Psaumes 96, 98, 103, 107 et 147.

⁵⁴ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 73.

⁵⁵ J. Vermeulen, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », p. 237.

⁵⁶ H.-C. Schmitt, « Prophetie und Schultheologie im Deutero-jesajabuch. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40-55 », *ZAW* 91 (1979), pp. 43-61.

⁵⁷ K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und Motivgeschichtliche Analysen*, Göttingen, Orbis Biblicus, 1979.

⁵⁸ R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte : eine Untersuchung von Jes 40-48*, Leiden, E. J. Brill, 1981.

⁵⁹ Il s'agirait des textes suivants : 41, 1-5; 41, 21-29; 42, 5-7; 44, 24-28; 45, 1-4; 45, 11-13; 46, 9-11; 48, 12-15. Vermeulen souligne que tous ces textes doivent être considérés comme composites et contiennent donc d'autres matériaux. Vermeulen précise qu'il faut probablement y ajouter 40, 12-31. L'auteur souligne que les péricopes où il est question de Cyrus font partie des oracles authentiques.

⁶⁰ J. Vermeulen, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », p. 189.

Toujours selon Vermeulen, ces récits

mettent tous en relation étroite l'évocation de l'agir créateur de Yahvé comme mise en ordre du cosmos et le pouvoir triomphant de Cyrus. Plus exactement, ces oracles font du souverain perse l'instrument dont Yahvé se sert pour établir sur la société l'ordre de la création. [...] Le motif de la création sert dans ce contexte à souligner que le pouvoir exercé par Cyrus est non seulement permis par Yahvé, mais s'inscrit aussi dans un ordre cosmique grandiose qui englobe toutes choses.⁶¹

Un deuxième rédacteur aurait réinterprété ces oracles à l'époque de Néhémie environ (milieu du 5^e siècle). Finalement, le troisième rédacteur du livre serait proche du mouvement de réforme d'Esdras (autour de l'an 400).

Nous sommes de l'avis de Vermeulen : l'activité créatrice de YHWH doit être réinterprétée en fonction de la conquête perse. Toutefois, en dépit d'une analyse intéressante, Vermeulen divise les textes en tellement d'unités que le lecteur a peine à s'y retrouver. En fait, le texte est tellement fragmenté qu'il n'est plus possible d'en proposer une vue d'ensemble.

Au milieu des années 1990 P. D. Hanson, même s'il admet que le style du Deutéro-Isaïe est définitivement archaïsant⁶², a remis en question la tendance de certains auteurs (Westermann et Albertz notamment) à vouloir absolument retrouver des genres littéraires déjà existants dans le Deutéro-Isaïe : « The prophet's relation to the genres, or speech forms, utilized by earlier prophecy is also complex. The traditional elements of disputation, lament, judgment, and

⁶¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

⁶² Selon Hanson on retrouve fréquemment « a prosody characterized by parallelism and regularity of metric structure that resembles the earliest poetry of the Bible. The hymnic style of creating elaborate divine epithets through a string of participial clauses recalls a feature commonly found in the psalms. At the same time, however, the syntax has become more complex than in earlier poetry, and many stylistic features are novel. Old and new thus interact to create a sense of bold freshness that nevertheless preserves contact with antecedents » (P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 11).

promise are all there, but they are often combined and transformed in daring new ways. »⁶³ Toujours selon Hanson,

attempts to analyze it by applying the templates of earlier genres, like in Westermann commentary, often end up being forced. The categories that may be helpful in studying Hosea and Amos do not always fit the material in these chapters. This is due in part to the new situation in which Israel finds itself. The setting in which the earlier prophets proclaimed their messages, such as temple and trial at the gates, disappeared with the institutions that hosted them.⁶⁴

Hanson n'est pas le premier à souligner que le Deutéro-Isaïe fait usage de formulations originales, notamment en ce qui concerne l'activité créatrice de YHWH. Puisque les influences bibliques ne sont pas évidentes, certains auteurs (peu nombreux toutefois) ont tenté de trouver des parallèles dans la littérature babylonienne. C'est le cas de J. L. McKenzie et J. Koenig notamment.

Selon McKenzie, il est « highly probable that this account (Gn 1) and Second Isaiah were formed in the same world of thought. »⁶⁵ Toutefois, McKenzie précise que l'utilisation du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe est originale. La position de McKenzie nous paraît intéressante. Selon lui, le Deutéro-Isaïe

is [...] the first writer to consider creation extensively, and to draw theological conclusions from the belief in Yahweh as creator. This does not imply that belief in Yahweh as creator did not exist in Israel before Second Isaiah; but he seems to be the first to have made this belief meaningful in the whole context of Israelite faith. [...] ⁶⁶

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁵ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, AB 20, Garden City, New York, Doubleday, 1968, p. LIX.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. LVIII-LIX. Plus loin, dans le même livre, McKenzie affirme que l'étude critique des livres du Premier Testament « indicates that creation was not a prominent theme in pre-exilic literature, and that no one proposed the theme with so much emphasis prior to Second Isaiah » (J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 23).

L'hypothèse la plus évidente pour expliquer cette innovation, selon McKenzie, « would be the encounter of the Israelites with the cosmic myths of Mesopotamia celebrated in the cult of Babylon. »⁶⁷ Toujours selon McKenzie, le Deutéro-Isaïe formule la suprématie cosmique de YHWH « in a form in which traditional belief had not stated it. The Israelites knew and used mythological imagery to describe Yahweh's creation; indeed, Second Isaiah himself uses this imagery (li 9-10).⁶⁸ But the mythological imagery did not clearly affirm the absolute supremacy of Yahweh. »⁶⁹

Toujours selon McKenzie, qu'il ait été « among the first to treat the idea suits the situation in which he uttered his prophecies. Israel had experienced the power of foreign nations in a way new to its experience. The power of an ancient Near Eastern nation was a testimonial to the power of its gods. »⁷⁰ Le même auteur affirme que le Second Isaïe « writes apologetics for doubting Israelites who wondered whether the power of Yahweh could be measured against the power that Marduk, the local god of Babylon, and head of the Babylonian pantheon, exhibited in the Neo-Babylonian Empire. »⁷¹ McKenzie précise que le Second Isaïe

could not have been appealing to an entirely new idea; when we say that the idea of creation is less prominent in pre-exilic literature, we do not mean that it is not found at all. The attribution of creation to various gods was conventional in the religious literature of Mesopotamia; Second Isaiah speaks to those Israelites who thought of Yahweh as creator in the same conventional terms. He recalled to them an ancient article of their faith.⁷²

⁶⁷ *Ibid.*, p. LIX.

⁶⁸ Cette imagerie mythologique est représentée par le thème du combat de YHWH contre les forces du chaos, toujours associées au monde aquatique. Il est question de Rahab (רַהַב) en Is 51, 9; Ps 89, 11; Jb 9, 13. Voir aussi: Jb 7, 12 (רַהַב); Is 27, 1 (רַהַב); Ez 29, 3 (רַהַב); Ps 74, 13 (רַהַב).

⁶⁹ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. LIX.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

Selon Koenig, « l'ancien titre de créateur du ciel et de la terre a rendu possible, et il faut ajouter nécessaire, l'assimilation de l'image babylonienne du monde, plus élaborée que celle que connaissaient les Israélites. Sans cette annexion, Iahvé aurait paru inférieur à Marduk qui l'aurait fatalement supplanté. »⁷³ Koenig soutient qu'il est probable que la description de l'œuvre créatrice de YHWH ait été inspirée par celle de Marduk, « dont l'universalité s'exprime par la création du ciel, de la terre et du monde humain bref, de la totalité de l'univers visible. »⁷⁴ L'analyse de Koenig est intéressante, mais apporte peu d'exemples concrets.

Cette hypothèse sera reprise et développée au milieu des années 1990 par R. J. Clifford. Son analyse, succincte mais originale, replace la rhétorique cosmogonique du Deutéro-Isaïe dans son contexte proche-oriental. Puisque ce livre s'intéresse à la création dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible en général, un nombre restreint de pages est réservé à l'étude de la création dans le Deutéro-Isaïe. Malgré tout, Clifford met l'emphase sur certains points que nous avons l'intention de reprendre et d'approfondir. Tout d'abord, Clifford soutient que l'étude des traditions cosmogoniques akkadiennes démontre « how traditionally Near Eastern the Isaian account is: the divine control of cosmic waters, building of a temple-city or temple, creation of a king and human beings to build and tend the temple, and creation of necessities for the care and feeding of the gods [...] ». ⁷⁵ Clifford en conclut qu'ayant été témoin de la chute de Babylone et de l'autorisation de Cyrus permettant aux Judéens de retourner dans leur pays, « Second Isaiah may well have concluded that God was engaged in an act of creation. »⁷⁶

⁷³ J. Koenig, « Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme II », *RHR* 173 (1968), pp. 169-170.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁵ R. J. Clifford, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*, Washington, Catholic Biblical Association, 1994, p. 174.

⁷⁶ *Idem.*

Baltzer insiste sur l'originalité du Deutéro-Isaïe, sans pour autant parler d'influence babylonienne. Selon lui, le Deutéro-Isaïe appartient à la même tradition que le récit « sacerdotal » de la création (Gn 1, 1-2, 4a) « but he addressed it and comes to terms with it afresh, as he does with the science of his time. We are too little aware of what an achievement it meant to talk about the one, whole world at all. »⁷⁷ Toujours selon Baltzer, le Deutéro-Isaïe « does not develop any theological system in the modern sense, however. He applies « theology » to the situation of the people he is addressing, and it is from this that we have to reconstruct his concept. »⁷⁸

Il paraît évident, à la lumière de ce bref survol, que les principaux points d'intérêts et de discordes sur le thème de la création dans le Deutéro-Isaïe concernent d'une part le lien entre « création » et « rédemption », et d'autre part l'influence des traditions bibliques et extra-bibliques sur les passages cosmogoniques deutéro-isaïens. Avant de donner notre position sur ces questions (une section de notre conclusion y sera spécifiquement consacrée), il nous paraît nécessaire de présenter au préalable notre analyse de l'ensemble des passages cosmogoniques deutéro-isaïens.

⁷⁷ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*, Traduit par M. Kohl, édité par P. Machinist, Minneapolis, Fortress Press, 2001, p. 38.

⁷⁸ *Idem.*

3. 3 *Is 40, 12-31*

3. 3. 1 *Is 40, 1-11 : Introduction à Is 40, 12-31*

Au début du chapitre 40 YHWH incite un auditoire pluriel qui n'est pas nommé, possiblement les Perses, à reconforter son peuple : « Réconfortez, reconfortez mon peuple dit votre Dieu. » (Is 40, 1) YHWH leur demande de parler au « cœur de Jérusalem » afin de lui dire que sa servitude est terminée, ses péchés ayant même été doublement payés (40, 2). Il est ensuite question d'un personnage non identifié qui proclame un message incitant un retour par le désert vers un endroit qui n'est pas encore identifié. Cette route sera facilitée puisque les obstacles probables seront inexistantes (40, 3-4).

Cette libération permet à YHWH de manifester sa gloire pour que tous en soient témoins (40, 5). Dieu montre d'abord que l'humain n'est rien comparé à lui; le premier est mortel, le second est éternel (40, 6-8). Aux versets 9-11, YHWH demande une fois de plus à son messager de s'adresser à son peuple pour lui dire de ne pas craindre (40, 9) car le Dieu d'Israël s'en vient (40, 10). Il termine en proclamant : « Comme un pasteur qui nourri son troupeau, avec son bras il rassemble les agneaux et il [les] prend sur sa poitrine, il guide celles qui sont blessées. » (40, 11)

Le ton change à partir du verset 12. La grande majorité des exégètes considère les versets 12-31 comme étant une unité littéraire.⁷⁹ Nous sommes également de cet avis. Cette section, comme l'a écrit Bonnard, « est très soigneusement structurée comme l'indiquent le retour de plusieurs expressions semblables et l'alternance régulière des sujets traités. »⁸⁰

⁷⁹ C'est le cas par exemple de C. R. North, *The Second Isaiah*; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*; C. Westermann, *Isaiah 40-66*; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*; W. Grimm et K. Dittert, *Jesaja 40-55*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1990; K. Baltzer, *Deutero-Isaiah* et J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*. Nous verrons toutefois que certains auteurs, comme McKenzie et Westermann, excluent les versets 19-20, qu'ils considèrent comme une glose.

⁸⁰ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 96.

Nous diviserons cette péricope en fonction des questions et des explications/ commentaires qui donnent le ton et le rythme au récit. Nous verrons toutefois que les explications et commentaires ne répondent pas toujours directement aux questions posées. Néanmoins, cette structure est respectée tout au long de ces versets, c'est-à-dire qu'il y a toujours une alternance entre question et explication. Nous avons ainsi la structure suivante :

Questions	Explications/ commentaires
Is 40, 12-14	Is 40, 15-17
Is 40, 18	Is 40, 19-20
Is 40, 21	Is 40, 22-24
Is 40, 25-26a	Is 40, 26b
Is 40, 27-28a	Is 40, 28b-31

Nous étudierons les questions et les explications/ commentaires conjointement : Is 40, 12-14 (15-17); 40, 18 (19-20) etc. Nous donnerons tout d'abord notre traduction de ce passage puis, après avoir établi le texte, nous nous attarderons principalement aux possibles parallèles bibliques et babyloniens en mettant l'accent sur le thème de la création du monde.

3. 3. 2 Traduction d'Is 40, 12-31

(12) מִי־מָדַד בְּשֵׁעָלוֹ מַיִם
 וְשָׁמַיִם בְּזֶרֶת תִּכְּנֶן
 וְכָל בְּשָׁלֶשׁ עֶפְרַת הָאָרֶץ
 וְשָׁקַל בְּפָלֶס הַרִים וּגְבֻעוֹת בְּמֵאזְנַיִם

(12) Qui a mesuré dans le creux de sa main [les]⁸¹ eaux⁸², estimé [les] cieux à l'empan, avec un tiers toute la poussière de la terre et a pesé avec une balance [les] montagnes et [les] collines avec des plateaux ?

(13) מִי־תִכְּנֶן אֶת־רוּחַ יְהוָה
 וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֵנוּ

(13) Qui a estimé⁸³ le souffle de YHWH et lui fait connaître⁸⁴ l'homme de son dessein ?

⁸¹ Ces crochets [...] indiquent qu'il s'agit d'un ajout de notre part, qui ne se retrouve pas littéralement dans le texte original.

⁸² Le rouleau d'Isaïe retrouvé à Qumran (désormais 1QIs^a) lit « les eaux de la mer » (מַיִם יָם). La BHS propose de lire מַיִם יָם (mers). Le texte massorétique (supporté par la grande majorité des versions) nous paraît correct et peut-être conservé.

⁸³ Ce verbe a le sens de « prendre la mesure ». Il y a donc un parallèle entre מִי־מָדַד (40,12) et מִי־תִכְּנֶן (40, 13).

⁸⁴ Selon l'analyse syntaxique de Niccacci, dans le discursif, cette construction (waw-x-yiqtol) dénote l'avant-scène de la communication, c'est-à-dire qu'elle fait avancer l'action. Elle est généralement traduite par un futur bien que le présent immédiat soit possible (voir A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, JSOT Press, 1990, pp. 168-172). C'est probablement le cas ici.

(14) אֶת־מִי נֹעֵץ
 נִיבִינָהוּ
 נִלְמְדָהוּ בְּאֵרַח מִשְׁפָּט
 נִלְמְדָהוּ דַעַת
 וְדַרְדַּךְ תְּבוּנוֹת יִדְרִיעֵנוּ

(14) Avec qui a-t-il échangé conseil, lui fit comprendre, lui enseigna dans [la] voie du jugement, lui enseigna [la] connaissance et lui fait connaître [le] chemin de l'intelligence ?⁸⁵

(15) הֵן גּוֹיִם כְּמַר מִדְּלִי
 וְכִשְׁחַק מֵאֲזֻנִים נְחָשְׁבוּ
 הֵן אֲיִים כְּדֹק יִטּוּל

(15) Voici, des nations [sont] comme une goutte d'un seau, [elles] ont été considérées comme [de la] poussière des plateaux.⁸⁶ Voici, il soulèvera [les] régions côtières⁸⁷ comme de la poudre.

⁸⁵ L'auteur utilise des formes verbales différentes afin d'articuler l'action de son texte. Après un premier verbe au parfait, on retrouve trois wayyiqtol, suivis d'un waw-x-yiqtol. Selon Niccacci, les trois wayyiqtol pourraient être considérés comme étant des wayyiqtol de continuité, et prendraient donc le même temps que le premier verbe (A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, p. 177). Nous sommes toutefois d'avis que l'auteur aurait pu utiliser des formes parfaites. S'il ne le fait pas, c'est que la forme wayyiqtol est importante. Nous traduisons donc par des passés simples. De plus, en utilisant un waw-x-yiqtol pour terminer le verset, l'auteur fait avancer l'action en utilisant une forme verbale à traduire par un futur ou un présent immédiat (ce qui semble être le cas ici).

⁸⁶ Comme la poussière, les nations n'ont pas assez de poids pour faire bouger la balance.

⁸⁷ Nous préférons traduire par « régions côtières » plutôt que par « îles ». À notre avis, les « régions côtières » font référence aux nations du couloir syro-palestinien. Le fait que le Liban soit explicitement cité au verset 16 plaide en faveur d'une traduction par « régions côtières ». De plus, comme l'a souligné P. Briant, la conquête de cette région sera l'un des premiers gestes de Cyrus après la chute de Babylone, sans doute en prévision d'une attaque contre l'Égypte, seule région du Proche-Orient à échapper à la domination perse. À ce sujet, voir P. Briant, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, pp. 55-59.

(16) וּלְבָנוֹן אֵין דִּי בָעַר
וְחַיָּתוֹ אֵין דִּי עוֹלָה ס

(16) Et le Liban n'est pas suffisant pour brûler, ses bêtes ne sont pas suffisantes pour l'offrande (par le feu).

(17) כָּל־הַגּוֹיִם כְּאֵין נִגְדוֹ
מֵאַפְס וְתַהוּ נִחְשָׁבוֹ לֹו

(17) Toutes les nations [sont] comme rien devant lui, comme néant⁸⁸ et vide, elles sont considérées devant lui.

(18) וְאֵל־מִי תִרְמִינֵן אֵל
וּמַה־דְּמֹת תַּעֲרִכוֹ לֹו

(18) Alors à qui comparez-vous Dieu ? Quel simulacre arrangez-vous pour lui ?

(19) הַפֶּסֶל נָסַךְ חֶרֶשׁ
וְצִרְף בְּזָהָב יִרְקַעְנֹו
וְרִתְקוֹת כֶּסֶף צִוְרָף

(19) Un artisan a coulé l'idole; un raffineur la recouvre avec de l'or et des chaînes d'argent raffinées.

⁸⁸ Selon la BHS, il faut lire כְּאֵפְס plutôt que כְּאֵפְס avec lQIs^a, la version syrohexaplaire et la Vulgate. Selon Barthélemy, l'interprétation « moins que rien » est celle qui, en ce contexte, rend le mieux compte de la préposition (D. Barthélemy, dir., *Critique textuelle de l'Ancien Testament 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg, Éditions Universitaires - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 283-285). Il est toutefois possible qu'il s'agisse d'un לִּין de comparaison, ce qui pose un parallèle intéressant avec « comme rien devant lui ».

(20) הַמְסֻכָּן תְּרוֹמָה עֵץ לֹא־יִרְקֵב

יִבְחַר

חָרַשׁ חָכָם יִבְקֹשׁ־לוֹ
לְהַכִּין פֶּסֶל לֹא יִמוּט

(20) Le « mesukan »⁸⁹, offrande de bois qui ne pourrit pas, il choisit. Il cherche pour lui un artisan habile, pour préparer une idole qui ne vacille pas.

(21) הֲלוֹא תִרְעוּ

הֲלוֹא תִשְׁמְעוּ

הֲלוֹא הִגֵּד מֵרֵאשׁ לְכֶם

הֲלוֹא הִבִּינְתֶם מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ

(21) Ne savez-vous pas ? N'écoutez-vous pas ? Ne vous l'a-t-on pas dit depuis l'origine ?⁹⁰ Ne vous a-t-on rien fait comprendre des fondations de la terre ?⁹¹

⁸⁹ La BHS souligne que הַמְסֻכָּן (de la racine סכנ au pual participe ms, précédé de l'article défini : être pauvre) est absent de la LXX, de la Peshitta, du Targum et de la Vulgate et suggère de traduire par « mulberry tree » (possiblement le mûrier). Le « mesukkan » est couramment utilisé en Babylonie pour la construction d'objets divers. Nous y reviendrons sous peu puisque certains auteurs y voient une référence directe au monde babylonien auquel étaient confrontés les exilés. Il est possible, à notre avis, que l'auteur ironise en jouant sur le sens de mesukan; il fait autant référence à un bois utilisé par les Babyloniens mais aussi à une racine hébraïque qui lui permet d'introduire la « pauvreté » de ce bois.

⁹⁰ Dans la majorité des passages où מֵרֵאשׁ est employé il est question d'un « sommet », souvent celui d'une montagne ou d'un rocher. Par contre, le sens de certaines péripécopes, comme Pr 8, 23; Qo 3, 11; Is 41, 4; 41, 26 et 48, 16, est semblable à celui que l'on retrouve en Is 40, 21, où il faut vraisemblablement traduire מֵרֵאשׁ par « depuis l'origine/ le début ».

⁹¹ Le terme מוֹסְדוֹת (« fondation » à l'état construit masculin pluriel) a posé de nombreuses difficultés aux exégètes et aux traducteurs. Faut-il traduire ce mot par un singulier ou un pluriel ? S'agit-il de la fondation, des fondations, des fondements ou du fondateur ? Le texte massorétique, où l'on retrouve מוֹסְדוֹת, est supporté par la plupart des témoins anciens dont la Septante, la Peshitta, la Vulgate et le Targum. La BHS suggère de lire (מְוִסְדָּת) comme s'il s'agissait d'un singulier. La *Bible de Jérusalem* et la *Pléiade* utilisent le singulier et traduisent par « la fondation de la terre ». C'est aussi l'avis de C. Westermann, *Isaiah. 40-66*, p. 47 et J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 21. Un autre type d'interprétation a été suggéré par P.-E. Bonnard dans son commentaire sur le Deutéro-Isaïe. Il conserve la version du texte massorétique, mais soutient que מוֹסְדוֹת est une forme plurielle « indiquant l'action et donc, implicitement, l'Acteur : les fondations en tant que manifestant la puissance du fondateur. D'où notre traduction : le Fondement, suggérant le Dieu à l'œuvre dans l'acte de fonder la terre » (P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 96, note 21). *TOB* propose : « le fondateur de la terre » (notant littéralement « les fondations »). Barthélemy estime quant à lui que l'on peut « laisser à ce mot son sens de « fondements ». Il s'agirait des piliers qui,

(22) הַיֹּשֵׁב עַל־חוּג הָאָרֶץ
 וַיִּשְׁכְּבֶיהָ כַּחֲנֻכִּים
 הַנּוֹמֵה כַּדֶּק שָׁמַיִם
 וַיִּמְתְּחֵם כַּאֲהֵל לְשֶׁבֶת

(22) L'Habitant au-dessus de la voûte de la terre et ses habitants [sont] comme des sauterelles. L'Étendeur des cieus comme un voile⁹², il les étala comme une tente pour y siéger.⁹³

selon la représentation du monde traditionnel, supportent la terre » (D. Barthélemy, dir., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, p. 286). Dans son dernier commentaire, Blenkinsopp traduit par : « Has it not been told you from the beginning ? Have you not grasped how the earth was founded ? » (J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 5) *New Interpreter's Version* traduit quant à elle par : « since the earth was founded ». De leur côté, *Revised Standard Version* et *New Revised Standard Version* conservent le pluriel et traduisent par « from the foundations of the earth ». À notre avis, la leçon du texte massorétique peut être conservée. En voici les principales raisons. Tout d'abord, les massorètes conservent la terminaison plurielle et ne notent rien de particulier sur ce terme, si ce n'est qu'il a 14 occurrences dans le Premier Testament. De plus, les principaux témoins anciens conservent eux aussi la terminaison plurielle. Le véritable problème concerne plutôt le sens à donner à ce terme. Au Proche-Orient ancien, les constructions d'envergures, que ce soit un temple, un palais ou même une montagne, la terre ou le ciel, reposent sur des fondations. L'acte de poser les fondations est préalable à la création. Selon cette logique, la terre, comme un temple, repose sur des fondations, posées par l'instigateur de sa création, dieu ou roi. Il s'agit donc, à notre avis, des fondations au sens de bases sur lesquelles s'effectue l'acte créateur et sur lesquelles devaient être inscrites les informations nécessaires à la compréhension de l'œuvre créatrice.

⁹² Le texte massorétique indique que les cieus sont étendus comme « un voile » ou « un rideau mince » (כַּדֶּק). La Septante a traduit par « comme un dôme », la Peshitta par « comme un bol » alors que Aquila, Symmaque, Théodotion et les Targum traduisent par « comme quelque chose de petit ». La Vulgate quant à elle a lu « comme rien » (velut nihilum). Il faut sans doute accorder priorité au texte massorétique et lire « comme un voile ». Il nous paraît possible que cette précision deutéro-isaienne soit volontairement empreinte de légèreté, afin de faire ressortir le contraste entre la création des cieus par Yahvé et celle par Marduk qui, malgré sa volonté de « faire de belles choses », doit dépecer et étendre le cadavre de Tiamat, vaincue après un long et furieux combat et forme un parallèle intéressant avec le mot « tente » qui vient juste après.

⁹³ On remarque l'utilisation de trois participes au verset 22 (suivi d'un verbe conjugué). Il nous paraît préférable de traduire ces participes en conservant l'aspect non-conjugué, que nous traduisons généralement comme un adjectif. Malgré le « mauvais français », nous préférons traduire par « l'Étendeur » plutôt que par « celui qui étend » (pour faire ressortir l'aspect adjectival et non verbal).

(23) הַנוֹתֵן רוֹזְנִים לְאֵין
שִׁפְטֵי אֶרֶץ כִּתְהוּ עֲשֵׂה

(23) Celui qui donne (litt. : « le Donneur ») des souverains au néant⁹⁴, il a fait des juges de la terre comme du vide.⁹⁵

(24) אֶף בְּלִ-נִטְעוּ
אֶף בְּלִ-זָּרְעוּ
אֶף בְּלִ-שָׂרֵשׁ בְּאֶרֶץ גִּזְעָם
וְגַם-נִשְׂרַף בָּהֶם
וַיִּבְשׂוּ
וַיִּסְעָרָהּ כִּכְשֵׁם תִּשְׂאָם ס

(24) En effet, à peine ont-ils été plantés, aussi à peine ont-ils été semés, à peine leur tige a-t-elle pris racine dans la terre, qu'aussitôt, il a soufflé sur eux. Ils s'asséchèrent et une tempête, comme de la paille, les soulève.

(25) וְאֵל-מִי תִדְמִינִי
וְאִשְׁוֶה
יֹאמַר קְדוֹשׁ

(25) Alors à qui me comparez-vous⁹⁶ et ai-je été semblable ? dit [le] Saint.

⁹⁴ Selon *TOB* : « il réduit à rien les chefs d'État »; *Pléiade* : « Il réduit les souverains à rien »; *Jérusalem* : « Il réduit les princes à rien »; *NIV* : « He brings princes to naught » et *NRSV* : « who brings princes to naught ». Dans son commentaire, McKenzie traduit de façon semblable : « He reduces rulers to nothing » (J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 21). On remarque qu'aucune des traductions citées précédemment conserve le sens habituel du participe הַנוֹתֵן. Nous croyons qu'une lecture en « réduire » ou « rendre pareil à » est facilitante et ne correspond pas au sens original de cette expression. Nous préférons donc, contrairement à toutes les Bibles et commentaires consultés, conserver le sens habituel de la racine נָתַן.

⁹⁵ Comparer au verset 17, où il est question des nations.

⁹⁶ La racine דָּמָה, au G, a le sens de « être semblable », « ressembler » alors qu'au D, comme c'est le cas ici, ce verbe a plutôt le sens de « comparer ».

(26) שְׂאוּ-מְרוֹם עֵינֵיכֶם
 וְרֵאוּ
 מִי־בָרָא אֱלֹהִים
 הַמּוֹצִיא בְּמִסְפָּר זָבָבִים
 לְכֹלֵם בְּשֵׁם יְקָרָא
 מְרֹב אוֹנִים וְאִמִּיץ כַּח אִישׁ לֹא נֶעְדָּר ס

(26) Levez vos yeux là-haut et voyez : Qui a créé celles-ci ? Le faisant sortir⁹⁷ en quantité leur armée. Il les appelle toutes par leur nom : par une grande vigueur et une force intense⁹⁸, pas une ne manque.

⁹⁷ Ce participe est difficile à traduire en français. Nous voulons souligner que ce verbe n'est pas conjugué et qu'il est précédé d'un article.

⁹⁸ Selon l'apparat critique de la *BHS* il faut lire וְאִמִּיץ (un nom masculin singulier: « force ») contrairement au texte massorétique où l'on retrouve וְאִמִּיץ (un adjectif: « puissant, fort »). La *BHS* base sa correction sur la leçon du rouleau d'Isaïe (1QIs^a) et celle de la plupart des versions, dont la Septante et la Peshitta où un nom plutôt qu'un adjectif est utilisé. Si l'on considère que מְרֹב (n.m.: « multitude, abondance, grandeur »), אוֹנִים (n.m.p.: « puissance, vigueur, richesse ») de même que כֹּחַ (n.m.: « force, pouvoir ») sont tous trois des noms dans le texte massorétique, la proposition de la *BHS* où il faudrait corriger l'adjectif וְאִמִּיץ par le nom וְאִמִּיץ paraît plausible. Nous aurions alors un enchaînement de quatre noms successifs (« Par grandeur, vigueur, force et pouvoir [...] »), contrairement au texte massorétique qui conserve la valeur adjectivale de וְאִמִּיץ (« Par grandeur, vigueur et force intense [...] »). Une autre possibilité s'offre toutefois aux traducteurs: considérer מְרֹב et וְאִמִּיץ comme étant tous deux des adjectifs. Il ne fait aucun doute, selon la vocalisation des massorètes, que מְרֹב doit être considéré comme un nom. Par contre, il existe un adjectif, sous la forme רַב (« beaucoup, plusieurs, grand ») qui, sans les voyelles, est identique au nom רָב. Se pourrait-il qu'une vocalisation fautive des massorètes ait attribué une valeur nominale à un mot qui avait originalement une valeur adjectivale ? C'est ce que semblent penser les principales Bibles et commentaires qui attribuent une valeur adjectivale à מְרֹב de même qu'à וְאִמִּיץ. En voici quelques exemples: *NIV*: «Because of his great (adj.) power (nom) and mighty (adj.) strength (nom)», *NRSV*: «[...] ; because he is great (a) in strength (n), mighty (a) in power (n).»; *Pléiade*: «Devant sa grande (a) vigueur (n) et sa force (n) intense (a) »; *TOB*: «Si ample (a) sont ses forces (n), si ferme (a) son énergie (n) »; *Jérusalem*: « Sa force (n) est si grande (a) et telle (a) sa vigueur (n) ». Notre traduction sera semblable à celles des Bibles évoquées ci-dessus, en considérant מְרֹב et וְאִמִּיץ comme étant des adjectifs qualifiant les noms qu'ils précèdent כֹּחַ et אוֹנִים.

(27) לָמָּה תֹאמַר יַעֲקֹב
וַתִּדְבֹר יִשְׂרָאֵל
נִסְתָּרָה דְרָכֵי מִיְהוָה
וּמֵאֱלֹהֵי מִשְׁפָּטַי יַעֲבוֹר

(27) Pourquoi dis-tu Jacob, et [pourquoi] parles-tu [ainsi] Israël: mon chemin a été caché devant YHWH ? Et, devant mon Dieu, mon jugement est transgressé ?

(28) הֲלוֹא יִרְעֶה
אִם-לֹא שָׁמַעְתָּ
אֱלֹהֵי עוֹלָם יְהוָה
בּוֹרֵא קְצוֹת הָאָרֶץ
לֹא יִיעֶף
וְלֹא יִיָּגַע
אֵין חֶקֶר לְחַבּוֹנָתוֹ

(28) N'as-tu pas compris et n'as-tu pas écouté ? YHWH, un Dieu éternel, Créateur des extrémités de la terre, ne faiblit pas et ne se fatigue pas; une recherche [pour comprendre] son intelligence est impossible.

(29) נָתַן לְיָעֶף כֹּחַ
וְלְאֵין אוֹנִים עֲצָמָה יִרְבֶּה

(29) Donneur de force pour l'affligé et pour les sans forces, une grande puissance.

(30) וַיֵּעֲפוּ נְעָרִים
וַיִּגְעוּ וּבַחֲזָרִים כָּשׁוּל יִכָּשְׁלוּ

(30) Des jeunes sont affligés, des jeunes hommes sont fatigués et trébuchent bel et bien.

(31) וְקוֹנֵי יְהוָה נִחְלִיפוּ כַחַ
יַעֲלוּ אֶבֶר כְּנְשָׁרִים
יָרוּצוּ
וְלֹא יִיָּגְעוּ
יֵלְכוּ
וְלֹא יֵיָּעֲפוּ פ

(31) Mais ceux qui ont espoir en YHWH renouvellent leur force, ils font monter comme l'aile des aigles; ils courent et ne s'épuisent pas; ils marchent et ne se fatiguent pas.

3. 4 Une première série de questions et d'explications/ commentaires :

Is 40, 12-17

(12) Qui a mesuré dans le creux de sa main [les] eaux et estimé [les] cieux à l'empan et avec un tiers toute la poussière de la terre et a pesé avec une balance [les] montagnes et [les] collines avec des plateaux ? (13) Qui a estimé le souffle de YHWH et lui fait connaître l'homme de son dessein ? (14) Avec qui a-t-il échangé conseil, lui fit comprendre, lui enseigna dans [la] voie du jugement, lui enseigna [la] connaissance et lui fait connaître [le] chemin de l'intelligence ? (15) Voici, des nations [sont] comme une goutte d'un seau, [elles] ont été considérées comme [de la] poussière des plateaux. Voici, il soulèvera [les] régions côtières comme de la poudre. (16) Et le Liban n'est pas suffisant pour brûler, ses bêtes ne sont pas suffisantes pour l'offrande (par le feu). (17) Toutes les nations [sont] comme rien devant lui, comme néant et vide, elles sont considérées devant lui.

3. 4. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 12-17

Les thèmes développés au verset 12 sont inédits. En fait, seulement deux passages bibliques ressemblent à ce verset (Jb 38, 4-6 et Pr 8, 22-31)⁹⁹, bien que ceux-ci n'aient évidemment pas influencé les auteurs du Deutéro-Isaïe.¹⁰⁰

L'expression יהוה יְהוָה que l'on trouve au verset 13 est utilisée assez fréquemment, surtout dans les livres « historiques », mais n'est jamais intégrée à l'intérieur d'une question, comme c'est le cas ici. De plus, les exégètes ne s'entendent pas sur le sens à donner à ce terme. S'agit-il de l'« esprit » ou du « souffle » de YHWH ? La plupart des exégètes traduisent יְהוָה par « esprit »

⁹⁹ Le ton ironique est repris uniquement dans le livre de Job.

¹⁰⁰ Nous soulignerons les passages assurément post-exiliques, sans les analyser, pour des raisons évidentes de datation. Nous excluons donc les livres de Job, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, Zacharie, Malachie, les Chroniques, Esdras, Néhémie etc. Puisqu'il est difficile de dater les Psaumes, nous les citerons sans tenir compte de cette dimension.

(synonyme, selon certains, de l'intelligence ou de la sagesse de YHWH¹⁰¹) plutôt que « souffle ».¹⁰² Nous ne croyons pas qu'il soit question de l'intelligence ou de la sagesse de YHWH puisqu'il y a d'autres termes pour exprimer ces concepts, comme c'est le cas au verset 14 (תְּבוּנוֹת), mais aussi, nous le verrons, au verset 28 du même chapitre (לְתְבוּנוֹתָיו).

Puisqu'il est question immédiatement après de « l'homme de son dessein », il nous paraît préférable, comme *La Bible Chouraqui* et *BNT*, de traduire par « souffle ». Le souffle est envoyé pour inspirer ou donner une mission.¹⁰³ Ce souffle, provenant de Dieu, est envoyé vers certains humains pour leur confier une tâche temporaire ou permanente. Dieu souffle pour donner la vie¹⁰⁴ mais aussi pour donner une mission. Or, personne ne peut comprendre ou estimer sa capacité à envoyer son souffle pour une mission. Il est possible que le souffle dont il est question soit semblable à celui qu'on retrouve dans le « poème du serviteur » : YHWH place son souffle sur son serviteur et lui confie une tâche précise, celle de libérer les exilés.

Toujours au verset 13, l'expression inédite יוֹרִיעֵנִי עֲצָתוֹ יְיָ אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֶשׂ a posé des difficultés aux exégètes.¹⁰⁵ Nous y reviendrons dans notre commentaire. On ne retrouve qu'un seul passage semblable dans la Bible, dans le même livre, soit en Is 46, 11 : « Appeleur depuis l'Est d'un oiseau de proie et depuis un pays lointain un

¹⁰¹ Voir J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 191.

¹⁰² À titre d'exemple, *TOB, Pléiade, Jérusalem*, J. L. McKenzie, C. Westermann, P.-E. Bonnard, K. Baltzer, J. Blenkinsopp, traduisent par « esprit/ spirit ». Knight et North traduisent plus librement par « mind ». Ces derniers sont possiblement influencés par la Septante qui traduit par νοῦν (« mind » (la langue française traduirait par « esprit »; nous conservons le terme anglais pour faire la différence avec le prochain terme)) et non par πνεῦμα (esprit, souffle).

¹⁰³ Dans le livre de Juges, le modèle est toujours le même : le souffle de YHWH est sur tel ou tel juge pour qu'il accomplisse une tâche particulière, généralement guerrière (Jg 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14). Dans le premier livre de Samuel, ce dernier est inspiré par le souffle de YHWH qui est sur lui (1 S 10, 6). Lorsque Samuel oint David, le souffle de YHWH est sur lui (1 S 16, 13, voir aussi 2 S 23, 2 où David proclame : « le souffle de YHWH parle en moi »), alors qu'il s'écarte de Saül (1 S 16, 14). Il est parfois question du « mauvais souffle de YHWH » (1 S 19, 9). Cette thématique est aussi évoquée dans les livres des Rois (1 R 18, 12; 19, 11; 22, 24; 2 R 2, 16) et dans certains écrits prophétiques (même si elle est plutôt rare) : Os 13, 15; Mi 2, 7; 3, 8; Is 11, 2; 40, 7. 13; 59, 19; 63, 14; Ez 11, 5; 37, 1.

¹⁰⁴ Voir par exemple Gn 2, 7.

¹⁰⁵ Soulignons que l'expression « homme + conseil » n'a que deux autres occurrences: Is 46, 11 et Ps 119, 24 (les hommes de mon conseil). Seul Is 46, 11 a un sens similaire à Is 40, 13.

homme de son/ mon dessein.¹⁰⁶ En effet, j'ai parlé, aussi je la ferai venir, j'ai formé/ planifié, aussi je la ferai. » Ce parallèle, nous le verrons, nous incite à y voir Cyrus.

Comme aux versets 12 et 13, la plupart des expressions utilisées au verset 14 sont des hapax.¹⁰⁷ On constate donc que cette introduction/ mise scène (40, 12-14) emploie des expressions nouvelles d'un point de vue biblique. Par contre, les idées développées dans ces premiers versets sont présentes dans certaines sources cunéiformes possiblement contemporaines du Deutéro-Isaïe.

On constate que l'expression כָּל־הַגּוֹיִם כְּאֵין נְגִדוֹ (ou simplement כְּאֵין נְגִדוֹ) est un hapax.¹⁰⁸ Il s'agit du seul passage où l'insignifiance des nations est comparée à la grandeur de YHWH. Mentionnons également que l'expression « moins que néant » ou « comme néant » n'a qu'une seule autre occurrence (Jr 16, 19) bien qu'une fois de plus, le sens ne soit pas le même. Il ne semble donc pas y avoir de parallèles bibliques pour les versets 15-17.

¹⁰⁶ Le texte massorétique présente la lecture « son conseil » mais suggère de lire « mon conseil » Le version de Qumran suit le ketib, alors que la Septante traduit comme le qéré. Que l'on conserve l'une ou l'autre de ces propositions ne change pas le sens général de cette péricope.

¹⁰⁷ C'est le cas notamment pour l'expression אֶת־כִּי נִוְעֵץ. Voir cependant Is 23, 8 mais dont le sens est tout autre: « Qui a conseillé cela ? ». Le prochain verbe (lui fit comprendre (וַיְבִינְהוּ)) est aussi un hapax, alors que l'autre (lui enseigna (וַיְלַמְדוּהוּ)) n'a que deux occurrences, toutes deux dans ce même verset. L'expression כְּאֵין נְגִדוֹ est un hapax sous cette forme précise (voir toutefois : Is 26, 8 (la voie de tes jugements); Pr 2, 8 (les voies du jugement); 17, 23 (les voies du jugement)), tout comme l'expression הַבּוֹנֵה לְפָנַי.

¹⁰⁸ On retrouve une formulation semblable en Ps 39, 6, mais avec un sens totalement différent : « ma vie est comme rien devant toi ».

3. 4. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 12-17

Certains auteurs ont souligné le parallèle entre le contenu du verset 12 et une prière babylonienne récitée devant la statue de Marduk, lors du 4^e jour de la fête du Nouvel An à Babylone.¹⁰⁹ F. Thureau-Dangin a été l'un des premiers à proposer la transcription et la traduction complètes de ce texte¹¹⁰ : « Marduk [...] qui assembles le ciel, qui amoncelles la terre, qui mesures les eaux de la mer [...]. »¹¹¹

La traduction de ce même texte par J. Hehn¹¹², reprise par F. Stummer, qui a été le premier à mettre ce texte en parallèle avec Is 40, est quelque peu différente.¹¹³ Tout d'abord, ils n'utilisent pas la 2^e mais la 3^e personne du singulier et traduisent le verbe *ebēru* par « traverser » (« der durchschreitet die Himmel ») plutôt que « assembler ».¹¹⁴ Selon Koenig, l'utilisation du verbe « assembler » « ne se justifie plus du point de vue lexicographique et méconnaît l'allusion astrale. »¹¹⁵ Cette allusion astrale se trouve dans le Poème de la création (IV, 141) où Marduk, en tant qu'astre, « traverse » le ciel. P.-A. Beaulieu soutient pour sa part que le passage se lit et se traduit comme suit : *ēbir šamē šāpik eršeti mādid mē tāmti* « Qui traverse les cieux, accumule la terre, mesure les eaux de la mer. »¹¹⁶

¹⁰⁹ Le premier à vraiment s'y attarder pour la comparer à Is 40 fut J. Koenig dans « Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme II ». Voir particulièrement les pages 139 à 143.

¹¹⁰ F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1921. L'auteur ne compare pas cette prière à Is 40, 12.

¹¹¹ F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, lignes 240-241, p. 134. Koenig explique que Thureau-Dangin « traduit à la 2^e personne du discours direct, au lieu de la 3^e, également possible, puisqu'il s'agit d'un participe. » (note 1, p. 141) Il aurait donc dû traduire par « toi qui... », mais comme il n'y a pas de pronom personnel, il nous paraît préférable de conserver le sens du participe, celui d'adjectif verbal.

¹¹² J. Hehn, « Hymnen und Gebete an Marduk », *BZA* 5 (1906), pp. 279-400.

¹¹³ F. Stummer, « Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40-66 », *JBL* 45 (1926), p. 174.

¹¹⁴ Ce verbe, sous la forme *e-bir*, est un participe à l'état construit.

¹¹⁵ J. Koenig, « Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme II », note 6, pp. 140-141.

¹¹⁶ Merci au professeur Beaulieu pour cette précision.

Les deux autres verbes, traduits de manière semblable par Thureau-Dangin et Stummer, ne sont pas conjugués. Il s'agit dans les deux cas (*šâpi-ku* et *ma-di-di*) de participes à l'état construit. Nous remarquons que cette racine est la même que celle utilisée en Is 40, 12 (מִנְיָ), bien que, dans ce verset, le verbe soit conjugué.

Certains exégètes sont d'avis que les versets 13-14 représentent une polémique contre Marduk.¹¹⁷ Selon Blenkinsopp par exemple, les questions que l'on y trouve « affirm the incomparability of Yahveh in implicit contrast with the Babylonian imperial deity Marduk who, in creating the world, needed the advice of the wise god Ea. »¹¹⁸ Nous verrons que ce parallèle avec l'*Enuma elish* n'est pas aussi évident que certains voudraient le croire.

Les parallèles babyloniens ne sont pas clairs aux versets 15-17, même s'il est possible que la rhétorique du « tout ou rien » ait été inspirée par l'empire. Nous reviendrons sur cette dimension dans notre commentaire.

3. 4. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 12-17

Les versets 12-14 forment un premier bloc, marqué par une série de questions, adressées à un auditoire qui n'est pas encore nommé et qui ne le sera pas avant le verset 27 : ce sont les exilés qui pensent que leur Dieu les a oubliés et abandonnés. Les exégètes sont non seulement divisés sur la réponse à donner à ces questions mais aussi à savoir s'il est ou non question de l'activité créatrice de YHWH. Règle générale, les auteurs qui ne sont pas d'avis que le pouvoir créateur de YHWH est évoqué s'entendent pour affirmer que la réponse est toujours la même : « personne », c'est-à-dire qu'aucun humain n'est capable d'accomplir de telles tâches. Cette position a été défendue par P. Volz¹¹⁹, K Elliger¹²⁰, C.

¹¹⁷ Voir R. N. Whybray, *The Heavenly Councillor in Isaiah xl 13-14 : A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 73-74, et plus récemment P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 28 et J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 191.

¹¹⁸ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 191. Voir *Enuma elish*, tablette VI, lignes 11-16.

¹¹⁹ P. Volz, *Der Prophet Jesaja II-Zweite Hälfte : 40-66*, Deichert, Leipzig, 1932, p. 9.

¹²⁰ K Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, p. 47.

Westermann¹²¹, J. L. McKenzie¹²², P.-E. Bonnard¹²³, R. P. Merendino¹²⁴ et plus récemment B. S. Childs.¹²⁵

Selon Koenig, la « confrontation et la concurrence entre YHWH et Marduk ayant été ignorées ou minimisées, les exégètes ont souvent cru que la réponse évidente supposée par 40, 12s. était : personne. »¹²⁶ Koenig est d'avis que la réponse est plutôt : YHWH. Cette hypothèse a été défendue par plusieurs auteurs, dont la plupart prétendent qu'il s'agit d'une allusion au pouvoir créateur de YHWH. C'est le cas de E. J. Kissane¹²⁷, J. Muilenburg¹²⁸, G. Fohrer¹²⁹, C. R. North¹³⁰, A. Penna¹³¹, A. Schoors¹³², L. G. Rignell¹³³ K. Baltzer.¹³⁴

Si la question est de savoir si un humain peut accomplir les tâches énumérées au verset 12, la réponse est bien évidemment, « non » ou « personne ». Ces tâches sont certainement impossibles à l'humain. Par contre, certains dieux en sont capables, Marduk notamment, dans la prière qui lui est adressée lors des fêtes du Nouvel An babylonien, où l'on retrouve des thèmes semblables à Is 40, 12 :

« Qui a mesuré dans le creux de sa main [les] eaux, estimé [les] cieux à l'empan, avec un tiers toute la poussière de la terre et a pesé avec une balance [les] montagnes et [les] collines avec des pesées ? » (Is 40, 12)	« Marduk [...] qui traverse le ciel (litt. : traverseur du ciel), qui amoncelle la terre (litt. : amoncelleur de la terre), qui mesure les eaux (litt. : mesureur des eaux) de la mer [...] »
---	---

¹²¹ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 51.

¹²² J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 23.

¹²³ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 98.

¹²⁴ R. P. Merendino, *Der Erste und der Letzte : Eine Untersuchung von Jes 40-48*, p. 85.

¹²⁵ B. S. Childs, *Isaiah*, pp. 308-309.

¹²⁶ J. Koenig, « Tradition yahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme II », note 2, p. 141.

¹²⁷ E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Vol. 2, Dublin, Browne & Nolan, 1943, p. 14.

¹²⁸ J. Muilenburg, « Isaiah », dans *The Interpreter's Bible*, vol. 5, New York, Abingdon Press, 1956, p. 435.

¹²⁹ G. Fohrer, *Das Buch Jesaja : 3. Band, Kap. 40-66*, Zürich/ Stuttgart, Zwingli, 1964, p. 24.

¹³⁰ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 83.

¹³¹ A. Penna, *Isaiah*, Turin, Marietti, 1964, p. 409.

¹³² A. Schoors, *I Am God your Saviour : A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, Leiden, Brill, 1973, p. 251.

¹³³ L. G. Rignell, *A Study of Isaiah ch. XL-LV*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1956, p. 15.

¹³⁴ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 67.

L'interprétation de Koenig, qui a été le premier à étudier en profondeur ce problème, nous paraît intéressante. Selon lui, « [...] en l'absence d'une représentation comparable dans la littérature israélite antérieure, et étant donné la situation de contact créée par l'exil, ne peuvent laisser de doutes sur l'origine babylonienne de la formulation prophétique. »¹³⁵ Toujours selon Koenig, dans

la liturgie de Marduk, les actes démiurgiques correspondent à des représentations spécifiquement babyloniennes [...] En premier lieu, l'astre de Marduk, qui est la planète Jupiter, par suite de ses déplacements apparents, à l'horizon, semble l'arpenter : « il mesure la mer » qui est censée border les confins de la terre. En outre s'il « traverse le ciel », ce n'est sans doute pas seulement en raison de ses déplacements quotidiens apparents, mais par l'effet de sa révolution annuelle. Le verbe *ebēru*, qui décrit dans le texte cité et dans le poème de la création (IV, 141) la « traversée » du ciel par Marduk, correspond au terme accadien *nībiru*, « le lieu de traversée », qui est le nom babylonien de Jupiter [...].¹³⁶

L'influence babylonienne semble confirmée par l'utilisation du verbe מָדַד, qui n'est jamais utilisé ailleurs dans la Bible pour décrire l'action de mesurer les eaux, comme c'est le cas en Is 40, 12 et dans la prière babylonienne citée précédemment. Soulignons toutefois que le Deutéro-Isaïe inverse l'ordre que l'on retrouve dans la prière à Marduk (eaux, cieux, terre, plutôt que cieux, terre, eaux). De plus, le ton de ces deux passages est totalement différent : les verbes utilisés par les auteurs babyloniens ne sont pas conjugués, ce qui implique, à notre avis, que Marduk est vénéré en sa qualité de « traverseur », « amonceleur » etc. De plus, ces « titres » ne sont pas intégrés à l'intérieur d'une question, comme c'est le cas en Is 40, 12.

¹³⁵ J. Koenig, « Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme II », p. 142.

¹³⁶ *Idem.*

En dépit de ces parallèles, peu d'auteurs ont insisté sur cette prière babylonienne. À titre d'exemple, Westermann se contente de la mentionner sans en tenir compte dans son analyse. Même si Koenig a mis en lumière ces parallèles, peu d'auteurs ont approfondi ce parallèle depuis ou se limitent, comme Westermann, à le souligner sans approfondir. C'est aussi le cas de Baltzer qui souligne néanmoins une autre prière semblable où Bel-Marduk est invoqué. Ce passage vaut la peine d'être cité. Après l'énumération d'une série d'étoiles, Marduk est associé à l'étoile Sirius « who measures the waters of the sea. »¹³⁷

Toutefois l'acte de traverser les cieux ou celui de mesurer les eaux ne sont pas explicitement des gestes créateurs. En fait, seul le verbe « amonceler » (qui n'est pas repris dans Is 40, 12) fait directement référence à l'activité créatrice de Marduk. Cette idée est aussi présente dans un passage tiré du prologue d'une prière pour la fondation d'un temple où Marduk crée la terre en fabriquant un radeau sur lequel il « amoncela » la poussière.¹³⁸ Le verbe utilisé (*šapāku*) est le même dans les deux textes. Cette prière est récitée devant la statue de Marduk, le matin de la 4^e journée de célébration, jour marqué par la récitation complète de l'*Enuma elish*, une fois de plus devant la statue de Marduk. Néanmoins, puisque seul le verbe (*šapāku*) peut être directement lié à l'activité créatrice de Marduk, il est possible que ces affirmations aient pour but de célébrer la grandeur du créateur sans pour autant insister sur son activité créatrice, qui sera explicitement célébrée le jour même par la récitation complète de l'*Enuma elish*.

¹³⁷ ANET, p. 333.

¹³⁸ Voir J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, pp. 497-499. Voir aussi A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago, University of Chicago Press, 1967 [1942], pp. 62-63 et R. Labat, « Le Poème babylonien de la création » dans J. Chevalier, dir., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1970, p. 74.

Même s'il y a vraisemblablement un parallèle entre ces deux passages, il n'est pas évident, contrairement à l'avis de Koenig, North, et plus récemment Blenkinsopp et Childs, qu'il soit question du pouvoir créateur de YHWH au verset 12.¹³⁹ Selon Koenig par exemple, il est impensable que « l'énoncé d'Is 40, 12 n'évoquât pas, dans l'esprit d'un ancien Israélite, la pensée d'actes divins, lors de la création du monde. Les traits qui composent 40, 12 appartiennent en effet au répertoire cosmologique traditionnel, par leur détail et par la structure ternaire de leur assemblage [...]. »¹⁴⁰ Selon le même auteur : « Dès lors qu'arpentage, mesure de capacité et pesée étaient appliqués au champ cosmique, comme en Is 40, 12, la pensée de la création se trouvait nécessairement évoquée. »¹⁴¹ Pourtant, toutes les expressions utilisées dans ce verset ne le sont jamais ailleurs pour décrire le pouvoir créateur de YHWH.¹⁴² Il ne semble pas y avoir d'exception ici. Même si les actions présentées au verset 12 ne font pas directement référence à l'activité créatrice de YHWH, il paraît évident que seul le créateur du monde peut accomplir de telles tâches, ce qui est implicite dans ce passage. En effet, bien qu'il ne soit pas fait explicitement référence au pouvoir créateur de YHWH dans ce verset, il en sera question dans les prochains versets (Is 40, 21-28). En somme, même s'il n'est pas encore explicitement question du pouvoir créateur de YHWH, l'auteur prépare le terrain.

En terminant, nous ne croyons pas que la réponse aux questions du verset 12 soit « personne » puisque Marduk, nous l'avons vu, est capable d'accomplir des tâches similaires, d'où le problème pour l'auteur. La réponse la plus évidente pour ses auditeurs est : Marduk ! En effet, ces actions de YHWH ne sont jamais

¹³⁹ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, pp. 190-191. Voir aussi B. S. Childs, *Isaiah*, p. 309. Par ailleurs, North ne fait pas le lien avec la prière à Marduk mais avec l'*Enuma elish*. Selon lui, « except perhaps in « the (primeval) ocean » (mayim) of xl. 12 (cf. Gen. i. 2) it contains no echoes of dependence on the Babylonian creation myth, as does Gen. I » (C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 15). Nous ne croyons pas qu'il soit question de la capacité de YHWH de vaincre les eaux primordiales mais plutôt de sa capacité de mesurer les eaux.

¹⁴⁰ J. Koenig, *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 61.

¹⁴¹ *Idem*.

¹⁴² À l'exception de deux textes post-exiliques : Jb 38, 4-6 et Pr 8, 22-31.

présentées ailleurs, sauf dans quelques textes post-exiliques.¹⁴³ L'auteur ne peut s'attaquer à cette idéologie babylonienne en lui opposant une version traditionnelle semblable. Il devra donc la re-produire afin de démontrer que seul YHWH en est capable. La re-présentation ne sera évidemment pas parfaite : l'idée est la même, mais la formulation et l'objectif diffèrent. La réponse recherchée par l'auteur serait donc: « pas Marduk, mais YHWH ». C'est ce qu'il tentera de prouver dans les versets suivants. Cette proposition est essentielle à la suite de son argumentation : YHWH peut faire ce que Marduk fait ou a fait. Il nous paraît donc probable qu'il s'agisse d'une référence directe et polémique à la prière babylonienne, récitée devant la statue de Marduk lors du 4^e jour de la fête du Nouvel An. À notre avis, l'auteur utilise cette rhétorique avec un objectif semblable à celui des auteurs babyloniens: puisque Marduk et YHWH sont capables d'accomplir des tâches ou des actions impossibles aux humains, parce qu'ils sont créateurs, ces derniers ne sont donc pas en mesure de remettre en question leur position, leur rôle ou leurs actions/ décisions. Cette dimension prendra de l'importance aux versets suivants (13 et 14).

Nous avons souligné précédemment que le souffle de YHWH est envoyé pour inspirer ou donner une mission. Il est probable que les réponses du verset 13 (« Qui a estimé le souffle de YHWH et lui fait connaître l'homme de son dessein ? ») soient : « personne », contrairement au verset 12 où la réponse est sans doute « YHWH » sous-entendant « pas Marduk ». En effet, puisque « personne » ne peut estimer/ comprendre son souffle, « personne » n'est donc en mesure de lui faire connaître l'homme de son dessein. Nous verrons qu'il est possible que le souffle dont il est question ici soit semblable à celui qu'on retrouve dans le « poème du serviteur » (Is 42, 1-4 (5-9)) : YHWH place son souffle sur son serviteur et lui confie une tâche précise: libérer les exilés.

¹⁴³ Jb 38, 4-6 et Pr 22, 31.

Nous sommes donc d'accord, pour l'essentiel, avec l'analyse que fait Bonnard du verset 13 selon qui « les hommes sont radicalement incapables [...] de lui donner des conseils touchant le gouvernement du monde, de choisir à sa place l'homme qui sera l'instrument de son Dessein. Dès le début du chapitre 41, le prophète va nous faire comprendre, sans le nommer encore, que cet homme est Cyrus. »¹⁴⁴

L. G. Rignell, qui traduit par « and (who) makes known to him (= Yahweh) the man of his counsel ? » est aussi d'avis qu'il s'agit de Cyrus, puisqu'il est question de lui dans un passage similaire que l'on trouve dans le même livre, soit en Is 46, 11 (passage que ne souligne pas Bonnard dans son commentaire).¹⁴⁵ Baltzer a tenté de remettre en question cette proposition de Rignell. Toutefois, le changement que Baltzer propose à l'interprétation de Rignell est mineur : «He (YHWH) will “make known the man of his counsel”- that is, as in 46, 11 Cyrus is the man of the divine resolve, for whom Yahweh has devided, in order to implement his plans. »¹⁴⁶

J. Koenig traduit quant à lui par « l'homme de Son Décret » (40, 13). Cet homme, selon Koenig « est Cyrus, d'après la situation politique et d'après la confirmation explicite livrée par 46, 11, où Cyrus est appelé « l'homme de Mon Décret ». »¹⁴⁷ Koenig traduit par « décret » plutôt que « conseil » puisque selon lui, la « valeur « conseil » rend la nuance délibérative inhérente au terme. »¹⁴⁸

À notre avis, il n'y a aucun doute que « l'homme de son dessein » ou de « son décret », selon Koenig, est le même que « l'homme de mon dessein » (Is 46, 11), c'est-à-dire Cyrus. Puisque personne ne peut mesurer/ estimer le souffle de YHWH (qui sera placé sur son serviteur au chapitre 42), personne n'est en mesure

¹⁴⁴ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 98.

¹⁴⁵ L.G. Rignell, *A Study of Isaiah*, pp. 15-16.

¹⁴⁶ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 69.

¹⁴⁷ J. Koenig, *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, p. 51.

¹⁴⁸ *Ibid.*, note 37, p. 51.

de lui faire « connaître l'homme de son dessein », c'est-à-dire celui qu'il choisit pour accomplir une tâche précise, qui n'est pas encore explicitement évoquée, mais vraisemblablement associée à la libération des exilés. YHWH donne son souffle à qui il veut. La personne sur qui le souffle de YHWH est placé doit, quant à elle, accomplir une tâche que lui est confiée. Nous avons vu que le souffle de YHWH est toujours associé à un individu sur lequel il est placé, le plus souvent pour accomplir une tâche spécifique (être juge, roi, prophète etc.). Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous analyserons Is 42, 1-9.

Nous avons souligné précédemment que certains auteurs soutiennent que le verset 14 (« Avec qui a-t-il échangé conseil, lui fit comprendre, lui enseigna dans la voie du jugement, lui enseigna [la] connaissance et lui fait connaître [le] chemin de l'intelligence ? ») représente une polémique contre Marduk qui, dans son action de créer l'humanité, aurait eu besoin de l'avis d'Éa. Cette analyse, comme l'ont suggéré, entre autres, Whybray, Hanson et Blenkinsopp, ne nous paraît pas appropriée. En fait, le ton est bel et bien polémique, mais ne s'attaque pas au pouvoir créateur de Marduk. Tout d'abord, contrairement à leur interprétation, Marduk n'a pas besoin de l'avis d'Éa pour créer le monde; cette décision revient uniquement à Marduk, Éa étant seulement responsable de la création de l'humain, même si l'idée est celle de son fils. Il s'agit de la seule création dont Marduk n'est pas le seul et unique responsable. Soulignons que l'auteur babylonien n'insiste pas sur l'action elle-même (exécutée par Éa) mais sur l'intention d'effectuer une telle action, que l'humain ne peut comprendre. De plus, on remarque qu'il n'est pas question de la création de l'humanité dans ces versets (40, 12-14). Bref, nous ne croyons pas que le but de ce passage est de démontrer que YHWH n'a eu besoin du conseil de personne pour créer le monde.

À notre avis, tout indique que ce passage n'est pas une référence à Marduk et Éa, mais plutôt à YHWH et Cyrus et donc une polémique contre la relation entre Marduk et Cyrus (telle que développée dans le texte du « Cylindre »). La réponse aux questions ne serait donc pas « personne » mais « Cyrus ». De plus, il nous paraît évident que ce n'est pas YHWH qui comprend et apprend; c'est lui qui enseigne et fait comprendre à « l'homme de son dessein », c'est-à-dire celui à qui YHWH a enseigné la justice pour qu'il applique le jugement, selon ce que lui a enseigné YHWH. Il faut tenir compte des verbes au H, où deux sujets actifs sont impliqués : un enseigne, l'autre apprend.

Ce passage doit être interprété en tenant compte du souffle de YHWH; c'est grâce à ce souffle que l'homme de son dessein comprend sa mission et acquiert les qualités nécessaires à son application juste. N'oublions pas également que dans le « Cylindre », Marduk ne prend conseil de personne pour choisir Cyrus : la décision est indiscutable et juste parce que Cyrus applique le « droit » et la « justice ». En effet, dans la version « officielle » de la conquête de Babylone, Marduk choisit d'abord Cyrus parce qu'il est juste et décide de lui donner « tous les royaumes », dont il s'empare selon le « droit et la justice ». En raison de ce comportement, il le guide vers Babylone afin, non pas de la conquérir, mais de la libérer du « joug » de Nabonide. Même si Marduk n'est pas explicitement associé au comportement juste de Cyrus (dans la version du « Cylindre »), le dieu de Babylone est à ses côtés depuis les débuts et donc indirectement associé à son application de la justice. L'auteur de ces versets innove : c'est à YHWH que revient l'enseignement de Cyrus qui fait en sorte qu'il applique la justice, ou à tout le moins le jugement. Ce jugement, qui aura pour effet de libérer les exilés judéens, sera évoqué dans plusieurs passages subséquents, dont certains sont associés au pouvoir créateur de YHWH.

En conclusion, puisque c'est YHWH et non Marduk qui est capable d'accomplir les tâches évoquées au verset 12, personne ne peut estimer son souffle et lui faire connaître l'homme de son dessein, c'est-à-dire comprendre son geste posé à l'égard de Cyrus dont le dieu d'Israël revendique en quelque sorte l'éducation. C'est grâce à lui, et non à Marduk, qu'il pourra apprendre la voie de la justice, thème que l'on trouve dans le « Cylindre » et qui sera repris au chapitre 42 à propos du serviteur anonyme.

Après la première série d'interrogations aux versets 12-14, il est ensuite question des nations et sans doute de YHWH, même s'il n'est pas nommé comme tel, devant lequel les nations ne sont rien. On remarque que ces versets ne constituent pas la réponse directe aux questions posées précédemment. Toutefois, elles s'intègrent bien à la logique de l'argumentation : grâce à certaines activités particulières que YHWH accomplit, personne ne peut remettre en question, voir comprendre, son choix de Cyrus. L'auteur enchaîne pour expliquer pourquoi il en est ainsi.

Même s'il n'est pas explicitement question du pouvoir créateur de YHWH aux versets 15-17, certains auteurs intègrent cette dimension dans leur interprétation de ce passage. Selon Westermann par exemple, au niveau de la planification et de l'action divine, « the nations are not a factor to be seriously reckoned with, the empires and powers of this world are as nothing before him. »¹⁴⁹ Westermann qualifie toutefois d'« extravagant and exaggerated » la prétention du Deutéro-Isaïe voulant que les nations ne soient rien devant Dieu. Néanmoins, ce même Westermann précise que l'objectif de ces exagérations, « which in fact are only seeming, is the removal of the stumbling-block caused by a sceptical view of the situation. Israel needed to be brought hard up against this, in order that she might once again see what she had known for a long while, that, as the creator, God is the lord of history. »¹⁵⁰

¹⁴⁹ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 51.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 52.

L'interprétation de McKenzie nous paraît intéressante. Selon lui, l'étendu du pouvoir créateur de YHWH « reduces all nations and men to nothing; if men wish to worship the creator, they will find that the entire visible universe is not sufficient for a worthy sacrifice. »¹⁵¹ Hanson fait aussi un lien entre ce passage et l'activité créatrice de YHWH. Selon lui, le Deutéro-Isaïe utilise une série d'affirmations audacieuses « that reapply the creation imagery of verse 12: The mighty nations are a mere drop in a bucket and dust on the scales, nothing before God, and thus nothing to be feared (vv. 15-17). »¹⁵² Blenkinsopp fait aussi ce lien. Il interprète les versets 15-17 comme étant « an affirmation of the insignificance of the nations -that is, of international politics- when set in contrast to the power of God revealed in creation. The metaphor of scales and balances borrowed from the previous verses implies that in the scheme of the created order these nations are lighweights [...]. »¹⁵³

À notre avis, même si nous sommes d'accord pour l'essentiel avec la position de Blenkinsopp, le Deutéro-Isaïe n'a pas l'intention de montrer que les « politiques internationales » ne sont rien devant YHWH. Au contraire, il peut les contrôler à sa guise, ce qui inclut instruire Cyrus dans la voie du jugement, c'est-à-dire du plan de libération qu'il a pour son peuple. En effet, nous verrons que grâce à YHWH, Cyrus conquiert nations et rois sans problèmes. C'est le cas en Is 41, 2-3. 25; 45, 1-3 et 48, 12-15.¹⁵⁴ De plus, le roi perse sera explicitement associé à la libération des exilés et ce, autant dans les sources cunéiformes que bibliques. En effet, dans le « Cylindre de Cyrus », le roi perse proclame : « [...] de Ninive, d'Assur et de Suse, d'Akkad, d'Eshnunna, de Zamban, de Meturnu, de Der jusqu'au pays de Guti, jusques aux villes [au-delà] du Tigre, dont les fondations avaient été depuis longtemps abandonnées, je ramenai les divinités qui y habitaient et je leur fis une demeure pour l'éternité; je réunis toutes leurs populations et je les

¹⁵¹ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 23.

¹⁵² P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 29.

¹⁵³ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 192.

¹⁵⁴ Il est question de la conquête de Babylone dans ces versets.

rétablis dans leurs demeures. »¹⁵⁵ Cyrus est également associé directement au retour et à la reconstruction de Jérusalem et de son temple dans deux textes post-exiliques : Esd 1, 1-8 et 2 Ch 36, 22-23 (qui présente une version abrégée du passage d'Esdras).

Même s'il n'est pas directement fait mention du pouvoir créateur de YHWH (comme aux versets 12-14), ce dernier est implicite : c'est parce YHWH est créateur que les nations n'ont pas de poids devant lui. En somme, puisque les nations ne sont rien devant YHWH, elles ne seront rien devant Cyrus qui les vaincra et libérera éventuellement les exilés judéens. Les exilés peuvent reprendre espoir car Cyrus sera assurément victorieux, grâce à YHWH, qui peut faire ce qu'il veut avec les nations.

3. 5 Une deuxième série de questions et d'explications/ commentaires :

Is 40, 18-20

(18) Alors à qui comparez-vous Dieu ? Quel simulacre arrangez-vous pour lui ?
 (19) Un artisan a coulé l'idole; un raffineur la recouvre avec de l'or et des chaînes d'argent raffinée. (20) Le « mesukan », offrande de bois qui ne pourrit pas, il choisit. Il cherche pour lui un artisan habile, pour préparer une idole qui ne vacille pas.

3. 5. 1 Les parallèles bibliques en *Is 40, 18-20*

Les expressions « à qui comparez-vous Dieu ? », « quel ressemblance/ simulacre », de même que « arrangez-vous pour lui » sont des hapax. Cette rhétorique est particulière au Deutéro-Isaïe. En effet, seulement deux autres passages ressemblent à *Is 40, 18* : *Is 40, 25* et *46, 5-7*.

¹⁵⁵ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 184.

Les « satires » contre les idoles sont typiques du Deutéro-Isaïe. Les passages contre l'idolâtrie sont nombreux dans la Bible. Toutefois, à part quelques rares exemples, ce genre littéraire est caractéristique du Deutéro-Isaïe : Is 41, 6-7, 44, 9-20 et 46, 6-7. On retrouve certains exemples dans le livre de Jérémie : Jr 2, 27-28; 10, 3-5 et 14-15; 51, 17-18 (reprise de 10, 14-15). Il est donc possible que l'influence biblique derrière les satires contre les idoles provienne du livre de Jérémie.

3. 5. 2 *Les parallèles babyloniens en Is 40, 18-20*

Marduk est souvent qualifié de « sans égal » ou d'« incomparable ».¹⁵⁶ En voici quelques exemples. Dans un hymne à Marduk, l'auteur proclame : « Tu n'as pas d'égal où que tu sois. »¹⁵⁷ Ce thème est repris dans certaines prières dédiées à Marduk : « [Grand Seigneur] du pays, Seigneur de tous les pays, [Fils aî]né d'Éa, qui es hors de pair dans les cieux et sur la terre. [...] [Le tout premier] dans les cieux et sur la terre, qui n'a pas d'égal, [...] »¹⁵⁸ Aussi : « Marduk, grand Seigneur, le plus haut des dieux, qui n'as pas d'égal [...] »¹⁵⁹ Le trente-neuvième des cinquante 50 noms de Marduk est associé à cette dimension : « Ara-nounna, conseiller d'Éa, le créateur des dieux, ses pères, que, pour son comportement princier, aucun dieu ne peut égaler ! »¹⁶⁰

Même si Marduk est vénéré comme étant sans égal, ce n'est jamais pour affirmer qu'il est impossible de le représenter. Marduk peut être représenté, mais ne peut être comparé. Nous y reviendrons dans notre commentaire.

¹⁵⁶ Il n'est pas le seul d'ailleurs : la plupart des dieux mésopotamiens sont tôt ou tard qualifiés de « sans égal ».

¹⁵⁷ M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, p. 72.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 234-235.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 450.

¹⁶⁰ Tablette VII, lignes 97-98, R. Labat, *Le Poème babylonien de la création*, p. 68.

Le terme קִמְסָנָה que l'on trouve au début du verset 20 a donné lieu à plusieurs interprétations. Même si dans le texte massorétique ce terme est vocalisé comme un Pu'al participe¹⁶¹, plusieurs auteurs l'ont comparé à l'akkadien *musukkannu*, un bois souvent utilisé en Mésopotamie « for ornamental construction and furniture manufacture. »¹⁶² Selon I. Eph'al, ce passage démontre que le Second Isaïe est directement influencé par les inscriptions royales babyloniennes.¹⁶³ Vanderhooft est du même avis que Eph'al et donne d'autres exemples pour appuyer cette théorie.¹⁶⁴ Étant donné que ce bois ne pousse pas sur la côte syro-palestinienne, il est probable, comme le soutient Vanderhooft,¹⁶⁵ que l'auteur « learned of קִמְסָנָה the wood's existence and uses in Babylonia. »¹⁶⁶

¹⁶¹ La Bible *TOB* est l'une des rares à conserver le sens du texte massorétique : « Celui qui est plus limité pour sa contribution au culte, c'est du bois inaltérable qu'il choisit. »

¹⁶² À ce sujet voir C. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, Misoula, Scholars Press, 1978, p. 133, note 67; H. G. M. Williamson, « Isaiah 40.20-A Case of Not Seeing the Wood for the Trees », *Bib* 67 (1986), pp. 1-20.

¹⁶³ I. Eph'al, « Isa 40:19-20 : On the Cultural and Linguistic Background of Deutero-Isaiah », *Shnaton* 10 (1986), pp. 31-35. Eph'al compare Is 40, 19-20 avec une inscription du roi assyrien Aššur-etel-ilāni (un successeur d'Aššurbanipal (c. 620)), où il est question d'une table offerte par le roi au temple de Marduk à Babylone : « a table of musukkannu-wood, the durable wood, which is mounted with glittering gold [...] manufactured with the skill of clever craftsmen. » La traduction de ce passage est tirée de E. Leichty, « An Inscription of Assur-etel-ilani », *JAOS* 103 (1983), p. 217 lignes 10-13. Comme l'idole faite de *musukkannu*, « un bois qui ne pourrit pas » et recouverte d'or, la table de *musukkannu* faite de « bois durable » est elle aussi recouverte d'or. De plus, on remarque qu'il est question d'artisans habiles, comme en Is 40, 20.

¹⁶⁴ Vanderhooft souligne que « architectural ornamentation using musukkannu-wood is often referred to in the inscriptions of the Neo-Babylonian kings. The following example from Nebuchadnezzars Wadi Brisa inscription is apposite: « a canopy of musukkannu-wood, the durable wood, I had covered with red gold » (for the goddess Gula) » (D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 175. Voir S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, trans. R. Zehnprung, Vorderasiatische Bibliothek 4, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912 (désormais VAB 4) 164, B vi 12-13). Il cite également un texte de Nabonide daté de sa quatrième année (Nbn 171) qui mentionne que du bois de *musukkannu* a été donné à un artisan pour la construction d'un lit (D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 173).

¹⁶⁵ Il semble que ce bois provienne des régions à l'est et au sud-est de la Mésopotamie bien qu'il soit possible qu'il était planté en Babylonie (D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 173).

¹⁶⁶ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 173.

3. 5. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 18-20

Le verset 18 débute par une question, comme les versets 12, 13 et 14. Quel sens faut-il donner à ces deux questions ? Selon Westermann, la réponse est toujours la même, c'est-à-dire qu'il n'y a personne à qui Dieu puisse être comparé.¹⁶⁷ Bonnard est du même avis. Selon lui, Dieu ne peut surtout pas être comparé avec une idole.¹⁶⁸ C. R. North, comme J. L. McKenzie, K. Baltzer et B. S. Childs, sont de cet avis bien qu'ils n'insistent pas sur ces questions.¹⁶⁹ Nous croyons au contraire qu'il s'agit d'un constat et non d'une véritable question. En effet, il semble que, malgré tout ce qu'il vient de leur dire et de démontrer aux versets précédents, ses auditeurs pensent encore que YHWH peut être représenté comme les autres dieux. Nous verrons au chapitre 48 que l'auteur condamne les exilés qui affirment que leur idole a prédit et agi en ce qui concerne la conquête perse. En somme, il critique l'idolâtrie non pas des Babyloniens, mais des exilés qui font comme les Babyloniens.¹⁷⁰ Il entreprend de leur démontrer l'inutilité de représenter les dieux, ce qu'il fera brièvement aux versets 19-20. Nous verrons que les satires contre les idoles ou les fabricants d'idoles¹⁷¹ seront utilisées afin de revendiquer pour YHWH deux thèmes babyloniens : l'appel de Cyrus et le pouvoir créateur de Marduk. Cette dimension sera aussi présente dans les prochains passages étudiés.

¹⁶⁷ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 53-54.

¹⁶⁸ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, pp. 99-100.

¹⁶⁹ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 85; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 24, K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 73, B.S. Childs, *Isaiah*, pp. 309-310.

¹⁷⁰ Se pourrait-il que ce texte s'adresse aux descendants des artisans exilés (ou du moins ceux qui ont pris le relais ou les anciens qui font encore ce travail ou qui ont transmis leur connaissance à leurs compatriotes exilés) par Nabuchodonosor ?

¹⁷¹ Il faut aussi ajouter les passages où les autres dieux sont ridiculisés puisqu'ils sont incapables d'annoncer le présent et le futur. Cette polémique est généralement associée à l'appel et au choix de Cyrus avec les conséquences que l'on connaît.

Après ces affirmations sous forme de questions (40, 18), deux versets concernant la fabrication d'une idole suivent. Ceux-ci ressemblent peu aux autres passages où la fabrication d'idoles est évoquée. Childs souligne avec raison que les versets 19-20 contrastent avec Is 44, 9-20 et 46, 5-7 en ce sens que la production de l'idole est plutôt objective, c'est-à-dire qu'elle n'est pas caractérisée par le sarcasme habituel des autres passages.¹⁷² L'auteur se limite à décrire leur travail.

Certains exégètes, comme Westermann et McKenzie par exemple, sont d'avis que les versets 19-20 sont disgrégifs et intrusifs et les considèrent comme une glose, si bien qu'ils les excluent de leur analyse du chapitre 40.¹⁷³ Cette hypothèse est loin de faire l'unanimité. Selon Hanson et Blenkinsopp, par exemple, il est plus prudent de laisser le texte tel qu'il est.¹⁷⁴ Childs est également de cet avis. Selon lui, d'un point de vue stylistique,

there is some evidence to support this hypothesis. However, one cannot simply remove the verses as intrusive. Regardless of whether these verses represent a secondary expansion, there is an important theological point being made. The utter incomparability of God lies at the base of the Old Testament's uncompromising rejection of every attempt to represent the God of Israel by means of an image (cf. Ex. 20:3ff.). The continual and detailed controversy with idolatry would seem to reflect an eyewitness account of Babylonian practices, which viewed the making of idols partly as a ridiculous folly, but partly still as a threat.¹⁷⁵

Nous croyons, comme le soutient Childs, que ces versets ne doivent pas être considérés comme intrusifs. Cependant, nous ne sommes pas d'accord avec le reste de son interprétation. À notre avis, l'auteur ne s'adresse pas aux fabricants d'idoles babyloniens mais aux exilés qui participent à leur confection ou qui représentent YHWH sous forme d'idole, ou à tout le moins, qui pensent qu'il peut

¹⁷² B. S. Childs, *Isaiah*, p. 310.

¹⁷³ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 53-54 et J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, pp. 23-24.

¹⁷⁴ Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec Blenkinsopp qui ajoute Is 41, 6-7 après 40, 19-20 (J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 192).

¹⁷⁵ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 310.

être représenté sous forme d'idole. Cette dimension sera évidente au chapitre 48. L'idolâtrie n'est pas une menace mais une réalité, d'où la nécessité de la condamner et d'en démontrer la futilité.

En ce qui concerne le verset 19, nous croyons, comme le soutiennent Eph'al et Vanderhooft, qu'il s'agit d'une allusion au *musukkannu*. La conclusion de Vanderhooft nous paraît appropriée :

Admittedly, the Neo-Babylonian texts do not show that the Babylonians used musukkannu-wood specifically in the construction of divine statues. They did, however, import it (or receive it as tribute) and use it frequently in the construction of votive objects as well as sacred and profane architecture. Its novelty for a Judean exile no doubt contributed to the prophet's description of the idol of מִסְכָּן. Given the other examples of Akkadian linguistic influence on Second Isaiah, it seems plausible that the prophet's description of a votive object of מִסְכָּן overlaid with gold and constructed by a skilled artisan derives from his knowledge of such Neo-Babylonian practices or texts.¹⁷⁶

Ajoutons qu'il est possible que l'auteur ironise en jouant sur le sens de la racine pour introduire la « pauvreté » de ce bois. Or, dans les faits, il s'agit d'un bois durable et recherché !

En somme, pour démontrer que Marduk n'est pas le seul créateur (ce qui sera encore plus évident dans les versets suivants) ni le seul dieu impliqué dans la victoire perse, l'auteur de ces versets s'attaque à ses représentations terrestres. Marduk en vient à être confiné à son rôle de statue. Le dieu de Babylone, comme les autres dieux, n'est qu'une statue et c'est précisément pourquoi il est incapable de prédire, diriger, créer, etc. Cette dimension sera présente dans tous les passages des chapitre 40-48 où le pouvoir créateur de YHWH est évoqué.

Nous avons mentionné que Marduk, comme la plupart des grands dieux mésopotamiens, est vénéré comme étant sans égal. Les auteurs du Deutéro-Isaïe

¹⁷⁶ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, p. 175.

feront preuve d'astuce. Comme Marduk, YHWH est incomparable. Ils ajoutent toutefois une dimension importante qui leur permettra éventuellement de remplacer Marduk par YHWH. Puisque YHWH est incomparable, il ne doit donc pas être représenté, contrairement aux dieux babyloniens. S'il continue à être représenté, la comparaison avec Marduk sera inévitable et certainement pas à l'avantage de YHWH puisque la statue de Marduk joue un rôle prédominant dans l'empire.¹⁷⁷

3. 6 Une troisième série de questions et d'explications/ commentaires :

Is 40, 21-24

(21) Ne savez-vous pas ? N'écoutez-vous pas ? Ne vous l'a-t-on pas dit depuis l'origine ? Ne vous a-t-on rien fait comprendre des fondations de la terre ? (22) L'Habitant au-dessus de la voûte de la terre et ses habitants [sont] comme des sauterelles. L'Étendeur des cieus comme un voile, il les étala comme une tente pour y siéger. (23) Celui qui donne (litt. : le Donneur) des souverains au néant, il a fait des juges de la terre comme du vide. (24) En effet, à peine ont-ils été plantés, aussi à peine ont-ils été semés, à peine leur tige a-t-elle pris racine dans la terre, qu'aussitôt, il a soufflé sur eux. Ils s'asséchèrent et une tempête, comme de la paille, les soulève.

3. 6. 1 *Les parallèles bibliques en Is 40, 21-24*

Les deux premières questions (« Ne savez-vous pas ?¹⁷⁸ N'écoutez-vous pas ?¹⁷⁹ ») reviennent ailleurs dans la Bible hébraïque, mais ne sont jamais combinées au thème de la création. Les expressions « ne vous l'a-t-on pas dit

¹⁷⁷ Ce rôle est évident lors de la fête du Nouvel An, où celle-ci accompagne le roi sur la voie processionnelle.

¹⁷⁸ Le verbe שָׁמַע précédé de la négation לֹא est employé à seize reprises dans la Bible hébraïque : Gn 44,15; Jg 15, 11; 1 S 20, 30; 2 S 2, 26; 3, 38; 11, 20; 19, 23; Is 40, 21. 28; 43,19; Za 4, 5. 13; Ps 14, 4; 53, 5; 2 Ch 32, 13. De tous ces passages, seul Is 40, 28 est similaire alors que Is 43, 19 et Ez 17, 12 sont semblables bien que le sens ne soit pas le même.

¹⁷⁹ L'expression « N'écoutez-vous pas ? » n'a que six occurrences (bien qu'il s'agisse d'un hapax sous cette forme précise) : 1 R 1, 11; 2 R 19, 25; Is 37, 26; Ps 94, 9 et Rt 2, 8.

depuis l'origine », « ne vous a-t-on rien fait comprendre », de même que « fondations de la terre » sont toutes des hapax. Toutefois, le terme « fondation(s) » est utilisé avec un sens semblable en 2 S 22, 8 où il est question des « fondations des cieux » (מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם) et plus loin, au verset 16 des « fondations du monde » (מוֹסְדוֹת תְּהוֹמָה). Cette dernière expression est reprise textuellement en Ps 18, 16 (מוֹסְדוֹת תְּהוֹמָה). Toutefois, aucune de ces expressions n'est associée au pouvoir créateur de YHWH, ni présentée sous forme de question.

Le verset 22 contient plusieurs mots et expressions rares.¹⁸⁰ La racine נָטָה est rarement associée à l'activité créatrice de YHWH. Avec l'article et en écriture pleine (הַנּוֹטָה), comme c'est le cas au verset 22, il s'agit d'un hapax. Toutefois, sans l'article, ce participe est employé à trois autres reprises : Is 51, 13; Ez 25, 16 et Ps 104, 2. De ces quatre passages (incluant Is 40, 22), seul Ez 25, 16 ne combine pas נוֹטָה à שָׁמַיִם.¹⁸¹ L'expression « comme un voile » (כְּרֵק) n'a que deux occurrences, ici et en Is 40, 15¹⁸², alors que « comme un tente » (כְּאֹהֶל) n'a que deux autres occurrences : Is 38, 12 et Cant 1, 5. Seul Is 40, 22 est combiné avec le verbe « étaler » et associé à la création des cieux.

Le verbe « étendre » est parfois conjugué et a toujours le même objet lorsqu'il est utilisé dans un contexte cosmogonique, soit les cieux.¹⁸³ C'est le cas en Jr 10, 12 (repris textuellement en 51, 15). Ce passage comporte des éléments que l'on retrouve également dans le Deutéro-Isaïe. Jérémie s'en prend d'abord aux dieux étrangers (avec un style satirique que l'on retrouve dans le Deutéro-Isaïe (Jr

¹⁸⁰ L'expression עֵל־הַיָּם הַשָּׁמַיִם est assez fréquente. Toutefois, combinée à עֵל־הַיָּם הַשָּׁמַיִם, il s'agit d'un hapax. L'idée d'une voûte ou d'un cercle est évoquée dans certains écrits post-exiliques, même s'il n'est jamais question de la voûte/ cercle de la terre ailleurs : Jb 22, 14 (voûte des cieux); 26, 10 (un cercle au dessus de la mer [...]); Pr 8, 27 ([...] un cercle sur la face de l'abîme). L'expression « ses habitants [sont] comme des sauterelles » est aussi un hapax.

¹⁸¹ Le participe est parfois utilisé en écriture défective. C'est le cas en Is 42, 5 (G participe mp construit avec suffixe 3 mp); 44, 24; Za 12, 1 et Jb 9, 8. L'objet est toujours « cieux ».

¹⁸² Le sens n'est toutefois pas le même : רֵק = voile; רֵק = poudre. Cette image est également évoquée dans le Ps 104, bien que le terme utilisé ne soit pas similaire, même si l'idée est semblable.

¹⁸³ 2 S 22, 10, repris textuellement en Ps 18, 10 (G wayyiqtol, 3 ms); Is 45, 12 (G parfait 3 cp); Jr 10, 12 (= 51, 15) (G parfait 3 ms).

10, 9)) puis vénère Dieu en tant que créateur de la terre et des cieux.¹⁸⁴ Ce passage est semblable, même si le verbe « étendre » n'est pas au participe¹⁸⁵ : « Faiseur (עָשָׂה au G participe ms) de [la] terre par sa puissance, Établisser (מְכִיֵּן de la racine כָּוַן au H participe ms)¹⁸⁶ du monde par sa sagesse et, par son intelligence, il a étendu les cieux. » Nous reviendrons sur ce passage au verset 28 puisque la combinaison création/ intelligence, sans doute empruntée aux Babyloniens par Jérémie, est reproduite dans le Deutéro-Isaïe. Notons également que l'auteur inverse la séquence habituelle (cieux avant terre).¹⁸⁷ Cette « inversion » est également présente dans le Deutéro-Isaïe : il est d'abord question des fondements de la terre puis des cieux, étendus par YHWH.

Le texte de Jérémie ne précise toutefois pas que les cieux sont étendus « comme un voile/ rideau », comme c'est le cas en Is 40, 22 et dans le Psaume 104 : « Étendeur des cieux comme un voile/ rideau » (נֹטֵה שָׁמַיִם כַּיָּרֵעָה) (Ps 104, 2).¹⁸⁸ Toutefois, le terme utilisé n'est pas le même (Is 40, 22 (כֹּדֵק) et Ps 104, 2 (כַּיָּרֵעָה)), bien qu'ils fassent tous deux référence à la même idée.

Aux versets 23-24 il est question des souverains et des juges de la terre qui ne sont rien devant YHWH.¹⁸⁹ On remarque qu'il n'est pas question de rois mais de souverains ou de potentats, terme qui n'a que cinq autres occurrences dans la

¹⁸⁴ Avant d'en arriver à la description de YHWH créateur, au verset 12, on retrouve une précision d'un grand intérêt au verset précédent : « Ainsi vous leur parlerez : les dieux qui n'ont pas fait les cieux et la terre disparaîtront de la terre et de dessous les cieux » (Jr 10, 11). Ce verset est particulier puisqu'il est écrit en araméen. Il est possible qu'il s'agisse d'un commentaire destiné à démontrer l'importance de l'enjeu : YHWH doit être reconnu comme créateur ou disparaître... Cet enjeu est encore plus présent à l'époque du Deutéro-Isaïe.

¹⁸⁵ Soulignons toutefois que tous les autres verbes sont au participe.

¹⁸⁶ Cette racine a 222 occurrences dans le Premier Testament, mais est rarement associée à l'activité créatrice de Yahvé. Elle revient principalement dans les Psaumes et les Proverbes bien qu'elle soit aussi utilisée dans le Deutéro-Isaïe et dans le livre de Jérémie.

¹⁸⁷ Nous avons vu cette « inversion » en Gn 2, 4. De plus, comme dans Is 40, 21-22, YHWH est d'abord auteur de la terre, ensuite des cieux.

¹⁸⁸ Deux autres textes, assurément post-exiliques toutefois, reprennent cette idée. Tous deux emploient le participe en écriture défensive : « Oracle de YHWH, Étendeur (נֹטֵה) des cieux et Fondateur (רִסֵּד) de la terre [...] » (Za 12, 1); « Étendeur des cieux par « lui-même » (נֹטֵה שָׁמַיִם לְבָדּוֹ) » (Jb 9, 8).

¹⁸⁹ Cette idée sera reprise, en des termes différents, dans Jb 12, 16-25.

Bible.¹⁹⁰ Deux de ces passages (Ha 1, 10 et Ps 2, 2) utilisent ce terme pour qualifier des « souverains » étrangers. L'expression « juges de la terre » est, quant à elle, reprise ailleurs (Ps 2, 10 et 148, 11), bien que le sens des deux autres exemples soit complètement différent. Toujours au verset 23, l'expression « comme tohu » est un hapax, alors que l'expression תִּשְׁבֹּחַ a 10 occurrences, bien qu'aucune n'ait un sens semblable à Is 40, 23 (pas même 40, 29).

L'expression, « comme de la paille », n'est pas exclusive au Deutéro-Isaïe,¹⁹¹ mais aucun autre passage n'a un sens similaire. On retrouve un seul autre exemple dans le Deutéro-Isaïe : « Qui a suscité/ éveillé de l'Est un juste ? Il l'appelle à son pied¹⁹², il donne devant lui des nations et soumet des rois. Il donne comme poussière son épée, son arc comme paille qui s'envole. »¹⁹³ Le sens n'est donc pas le même. Dans le dernier exemple, cette expression a pour but de démontrer le nombre et non l'insignifiance.

3. 6. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 21-24

Il n'est pas question des « fondements » ou des « fondations » de la terre dans les sources babyloniennes. Selon la conception babylonienne, telle que présentée dans l'*Enuma elish*, la terre n'a pas de fondations, au sens de piliers la soutenant; elle « flotte » en quelque sorte sur l'Apsu. Il est donc probable que l'influence de ce terme ne soit ni babylonienne ni perse.

L'image d'étendre les cieux n'est pas sans rappeler celle de Marduk qui étend la moitié du corps de Tiamat pour créer la voûte céleste¹⁹⁴, sur laquelle il créera les résidences/ représentations des autres dieux (les astres).¹⁹⁵ Nous verrons

¹⁹⁰ Jg 5, 3; Ha 1, 10; Ps 2, 2; Pr 8, 15 et 31, 4.

¹⁹¹ Ex 15, 7; Is 41, 2; 47, 14; Jr 13, 24; Na 1, 10; Ps 83, 14; Jb 41, 21.

¹⁹² On constate que le verbe n'est plus au parfait mais à l'imparfait, pour indiquer une action dans le présent immédiat.

¹⁹³ L'image est intéressante : la puissance des Perses est telle, que leurs épées sont aussi nombreuses que la poussière, alors que les flèches des archers de Cyrus volent comme de la paille au vent.

¹⁹⁴ *Enuma, elish*, tablette IV, lignes 135-140.

¹⁹⁵ *Enuma, elish*, tablette V, lignes 1-4.

que la création de « celles-ci » ou « ceux-ci » (les astres ou les étoiles) sera évoquée au verset 26 du chapitre 40. Mentionnons toutefois que le texte de l'*Enuma elish* relate l'intention et l'action de Marduk; il n'est pas qualifié de ce titre, c'est-à-dire d'« étendeur des cieux », comme c'est le cas dans Is 40, 22.

Les parallèles ne sont pas évidents aux versets 23-24. Par contre, ceux-ci font possiblement écho à des thèmes que l'on retrouve dans l'*Enuma elish*. La description d'un des cinquante noms de Marduk emploie des termes similaires : « Sha-zou, en troisième lieu, (sous le nom de) Souh-rim (signifiant) « celui qui par les armes extirpe tous les ennemis », qui dispersa leurs plans, et en vent les tourna [...] »¹⁹⁶ Le parallèle est plus évident dans la traduction anglaise que l'on retrouve dans *ANET* : « [...] who with the weapons roots out all enemies, who frustrates their plans, scatters (them) to the winds [...]. » On remarque deux expressions similaires au Deutéro-Isaïe : le « déracinement » des ennemis et la dispersion au vent, qui peut aussi avoir le sens « vouer au néant ».¹⁹⁷

3. 6. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 21-24

Une nouvelle série de questions est posée au verset 21. Nous ne sommes pas de l'avis de Westermann, selon qui, contrairement aux premières questions, « the questions in v. 21 [...] are not in any sense simply rhetorical ones. They are true questions expecting an answer. [...] »¹⁹⁸ Les premières ne sont pas simplement rhétoriques; elles aussi demandent de « vraies réponses ».

L'auteur s'adresse aux exilés qui auraient dû comprendre « depuis l'origine » les fondations de la terre et donc le rôle de YHWH en tant que fondateur de celle-ci. L'image évoquée par l'expression « fondations de la terre » est intéressante : comme si, à l'instar d'une pierre de fondation d'un édifice, le nom du fondateur était inscrit sur les fondations de la terre. En ne comprenant pas les fondations, il est impossible de comprendre l'œuvre et l'auteur. N'oublions pas

¹⁹⁶ Tablette VII, lignes 43-45, R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 66.

¹⁹⁷ R. Labat, « Le poème babylonien de la création », note 3, p. 66.

¹⁹⁸ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 55.

que toutes les informations nécessaires (la date, le nom du roi, le contexte, les causes, etc.) sont inscrites sur les « clous » ou les « pierres » de fondation. Cette image a peut-être été inspirée par l'activité de Nabonide, que l'on a qualifié de « roi archéologue ». ¹⁹⁹ En effet, ce dernier recherchait activement les pierres de fondations des temples qu'il reconstruisait, afin d'en connaître l'histoire, et ainsi se rattacher à ce passé éloigné et glorieux.

Hanson souligne un point intéressant. Selon lui, le

staccato effect produced by the quick succession of questions in verse 21 suggests a mood of exasperation. The prophet seems incredulous that the people have so completely forgotten the fundamental teachings of their tradition as to fail to supply clear answers to the series of questions in the disputation. ²⁰⁰

N'oublions pas que les auteurs du Deutéro-Isaïe s'adressent à des gens qui, pour la plupart, sont nés en Babylonie et n'ont jamais vu Jérusalem. Leurs traditions ont évidemment été transformées par l'exil. Avec le temps, ces traditions devaient être de plus en plus difficiles à conserver. Mais peut-on vraiment parler de tradition, en ce qui concerne la création ? Il s'agit d'un sujet débattu.

Selon McKenzie, lorsque le prophète « declares that Israel has known that Yahweh is the sole creator from the beginning [...] he appeals to an ancient article of faith. He is not asking his listeners to adopt a new belief, but simply to maintain the traditional faith. » ²⁰¹ Toutefois, McKenzie précise que : « That there were difficulties in so doing was evident [...]. » ²⁰² S'il était simplement question du maintien d'une ancienne tradition, on peut se demander pourquoi l'auteur rappelle avec autant d'insistance à ses auditeurs que leur Dieu est créateur. Il

¹⁹⁹ À ce sujet, voir P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.*, New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 130-131 et pp. 138-143.

²⁰⁰ P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 30.

²⁰¹ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 24.

²⁰² *Idem.*

semble plus probable que l'auteur ait eu des problèmes à faire passer son message, comme McKenzie l'admet.

Blenkinsopp estime, quant à lui, que les quatre questions posées aux auditeurs du verset 21

imply that they should be familiar with and have already accepted belief in Yahveh as a creator deity, though the preacher is perhaps exaggerating, as preachers are wont to do, in assuming that this creation theology was known « from the beginning ». It was known, but we do not often hear of Yahveh as a creator deity in texts deemed to be from the time of the kingdoms.²⁰³

À notre avis, Blenkinsopp n'insiste pas assez sur cette dimension : YHWH est rarement vénéré comme créateur avant l'exil. Cela ne veut pas dire que le thème de la création n'existait pas. YHWH est considéré comme créateur avant l'exil, mais n'est jamais vénéré comme tel avec autant d'insistance. De plus, tout indique que le thème de la création n'est pas solidement établi avant l'exil et qu'il ne fait pas l'unanimité parmi les exilés. C'est pour cette raison que l'auteur s'efforce, à quelques reprises, de leur prouver que YHWH est bel et bien créateur. Nous verrons que le ton est souvent le même : l'auteur tente de convaincre son auditoire.

Nous avons vu que le terme « fondations » ne précède jamais « terre ». En 1 S 2, 8 il est question de colonnes/ piliers de la terre (מַצְקֵי אֲרֶץ) sur lesquels Dieu a posé le monde (תְּבִלָּה). Le terme « fondation(s) » est utilisé en 2 S 22, 8 où il est question des « fondations des cieux » (מִסְדְּרוֹת הַשָּׁמַיִם) que la colère de YHWH fait trembler et plus loin, au verset 16 des « fondations du monde » (מִסְדְּרוֹת תְּבִלָּה) qui sont dévoilées par le souffle de YHWH. Cette dernière expression est reprise textuellement en Ps 18, 16. Dans tous ces cas, il s'agit d'objets qui soutiennent les cieux et le monde (généralement employé comme synonyme de terre). On constate

²⁰³ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 193.

qu'aucune de ces expressions n'est associée à l'activité créatrice de YHWH (à l'exception de 1 S 2, 8, bien qu'il ne soit pas question des « fondations »), ni présentée sous forme de question.

Le pouvoir créateur de YHWH sera explicitement évoqué pour la première fois au verset 22. Il est possible, comme le prétend McKenzie, que la description de l'« univers » au verset 22 « is the common cosmological picture of the ancient Near East, and found also in Gen i. The sky is a dome which overarches the disk of the earth, and above this dome Yahweh sits enthroned. »²⁰⁴ Toutefois, nous avons vu que la racine הָנַח est rarement associée à l'activité créatrice de YHWH et qu'il s'agit d'un hapax avec l'article et au participe en écriture pleine (הַנִּחָה). Au participe mais sans l'article, la racine est associée à la création à deux reprises seulement, soit Is 51, 13 et Ps 104, 2. De plus, l'expression « comme un voile » (כְּרֵק) n'a qu'une seule occurrence avec le sens de « voile » (et non « poudre » comme Is 40, 15), soit en Ps 104, 2. De plus, l'expression « comme un tente » (כְּאֹהֶל) est associée à la création des cieux uniquement en Is 40, 22, alors qu'elle est combinée au verbe « étaler ».

Comme dans le cas de l'expression « fondations »/ « fondements » de la terre, il est difficile de parler de tradition dans le cas de l'acte d'étendre les cieux. Le Psaume 104 est difficile à dater avec certitude²⁰⁵, alors que le doublet que l'on trouve dans le livre de Jérémie, s'il est original, a été composé à une époque où les Judéens sont déjà confrontés aux idéologies babyloniennes. Il est donc possible que ces deux textes aient influencé l'auteur d'Is 40, 22. Toutefois, il est aussi possible que cette idée soit un emprunt direct de l'*Enuma elish*. Nous avons souligné que cette idée d'étendre des cieux est semblable à l'action de Marduk dans l'*Enuma elish*.

²⁰⁴ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 24.

²⁰⁵ À ce sujet, voir L. C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, Waco, Texas, Word Books, 1983, pp. 28-32.

En somme, il nous paraît improbable de parler de tradition. En effet, en raison du ton utilisé par l'auteur, il semble indéniable que les exilés ne sont pas familiers avec cette dimension du pouvoir de leur Dieu. Or, l'acceptation de cette nouvelle théologie était nécessaire à l'argumentation globale du Deutéro-Isaïe; en tant que seul créateur dans le passé, il peut être le seul acteur dans le présent et le futur. N'oublions pas que Marduk est reconnu supérieur par ses pairs en raison de son pouvoir de tout créer ou de tout détruire à sa guise; en tant que dieu créateur dans le passé et le présent (par le biais de la création du roi de Babylone), Marduk est maître du présent et du futur non seulement de son peuple mais de tous les peuples « confiés » à l'empereur.

Aux versets 23-24, il est question des souverains et des juges de la terre qui ne sont rien devant YHWH.²⁰⁶ YHWH peut faire ce qu'il veut avec eux, qu'il manipule à sa guise. Ces derniers sont si fragiles que YHWH peut souffler sur eux comme de la paille. Il nous paraît possible qu'en Is 40, 24 cette image soit développée pour introduire une thématique que l'auteur reprendra subséquemment : grâce à YHWH, Cyrus conquiert nations et rois dans le but ultime de permettre aux exilés judéens de retourner à Jérusalem.

²⁰⁶ Cette idée sera reprise, en des termes différents, dans Jb 12, 16-25.

3. 7 Une quatrième série de questions et d'explications/ commentaires :

Is 40, 25-26

(25) Alors à qui me comparez-vous et aie-je été semblable ? dit le Saint. (26) Levez vos yeux là-haut et voyez : Qui a créé celles-ci ? Le Faisant sortir en quantité leur armée. Il les appelle toutes par leur nom : par une grande vigueur et une force intense, pas une ne manque.

3. 7. 1 Les parallèles bibliques en Is 40, 25-26

L'expression *וְאֵל־מִי הָדַרְמְיוּנִי* est un hapax. Toutefois, on retrouve une formulation semblable en Is 40, 18 (*וְאֵל־מִי הָדַרְמְיוּן*) et Is 46, 5 (*לְמִי הָדַרְמְיוּנִי*). Soulignons qu'Is 40, 18 et 46, 5 sont tous deux suivis d'une satire contre les idoles. Ce n'est toutefois pas le cas au verset 25 puisque l'auteur enchaîne immédiatement avec un verset où YHWH est présenté en tant que créateur, en reprenant, nous le verrons, des thèmes généralement associés à Marduk.

L'expression que l'on retrouve au début du verset 26, « levez vos yeux là-haut », n'a que deux autres occurrences (2 R 19, 22 et Is 37, 23)²⁰⁷, bien que le but de l'action en Is 40, 26 (contempler les objets célestes créés par YHWH) soit unique. L'expression « qui a créé celles-ci (ou ceux-ci) ? » (*מִי־בָרָא אֵלֶיהָ*) est un hapax. Il s'agit de l'unique utilisation du verbe « créer », précédé d'une interrogation. De plus, pour la première et unique fois dans la Bible, ce qui est créé n'est pas nommé. Selon le sens du texte il semble évident qu'il est question de ce qui compose les cieux: les étoiles et possiblement le soleil et la lune, qualifiés de « leur armée ».

²⁰⁷ Le même texte est reproduit dans les deux livres. Il n'est pas question de création.

Le verbe « créer » au G parfait 3 ms est utilisé à quelques reprises. C'est dans la Genèse et le Deutéro-Isaïe qu'on le retrouve principalement. L'objet du verbe « créer » n'est jamais les « étoiles, etc. » ailleurs. Lorsque ce verbe est utilisé au G parfait 3 ms il est parfois question de la création des cieux et de la terre (Gn 1, 1)²⁰⁸, mais plus souvent de la création de l'humanité en général.²⁰⁹ Dans le Deutéro-Isaïe, le verbe « créer » au G parfait 3 ms est employé à un seul endroit. Toutefois, ce verbe avec un suffixe 3 fs a deux occurrences : Is 41, 20 et 45, 18. Le verbe utilisé en Is 41, 20 et 45, 18 est le même (הִבְרָאָה), avec suffixe 3 fs) bien que l'objet de la création soit différent : les conditions du retour d'exil en 41, 20²¹⁰ et la terre en 45, 18.

La réponse ou l'explication fournie dans la deuxième partie du verset 26 utilise une série d'expressions rares ou inédites. L'expression « celui qui fait sortir » (הַיּוֹצֵא) est généralement associée à la sortie d'Égypte et qualifie

²⁰⁸ Le verbe « créer » est utilisé dès le premier verset de la Genèse : « En premier, Dieu a créé (הִבְרָא) les cieux et la terre. » (Gn 1, 1)

²⁰⁹ Toujours dans le premier récit de la création (Gn 1, 1-2, 4) ce verbe est utilisé à quelques reprises : « Alors Dieu créa l'Homme à son image. À l'image de Dieu, il l'a créé (הִבְרָא אֱתוֹ), mâle et femelle, il les a créés (הִבְרָא אִתָּם). » (Gn 1, 27); « Dieu bénit le septième jour et il le consacra, car en lui, il a cessé toute son œuvre qu'il a créée (אֲשֶׁר-בְּרָאָהּ), [...] ». (Gn 2, 3) On retrouve un passage semblable à Gn 1, 27 au chapitre 5 du même livre : « Mâle et femelle, il les a créés (avec suffixe 3 mp) et les bénit et proclama leurs noms, Homme, au jour de leur création (N infinitif construit avec suffixe 3 mp) (Gn 5, 2). Ce verbe (au G parfait 3 ms) n'a qu'une seule autre occurrence dans le Pentateuque : « Car demande, maintenant, aux premiers jours, qui étaient avant toi, depuis le jour où Dieu a créé un Homme sur la terre [...] » (Dt 4, 32). Le verbe « créer » au parfait n'a qu'une seule occurrence dans Is 1-39. Le passage d'Is 4, 5 est difficile à traduire et à comprendre. Néanmoins, puisque l'activité créatrice n'est pas cosmogonique, nous ne conserverons pas ce passage pour notre étude. On retrouve également une seule occurrence dans le livre de Jérémie, bien qu'il ne soit pas question de création cosmogonique. « Car Dieu a créé une nouveauté dans le pays: la femme est/ sera autour de l'homme. » (Jr 31, 22) Ce verbe n'a qu'une seule occurrence dans les écrits post-exiliques, dans le livre de Malachie. « N'y a-t-il pas un seul père pour nous tous ? N'y a-t-il pas un seul Dieu (אֱלֹהֵינוּ) qui nous a créés ? » (MI 2, 10)

²¹⁰ Puisqu'il n'est pas question de la création des cieux et de la terre en Is 41, 18-20, nous s'insisterons pas sur ce passage : (18) « J'ouvrirai sur/ au-dessus des endroits dénudés des rivières et au milieu des plaines/ vallées des sources je placerai, un désert pour un bassin d'eau et une terre aride pour des sources d'eau. (19) Je placerai dans le désert cèdre, acacia et myrte et le bois d'huile, je mettrai dans la plaine déserte, cyprès, orme et if ensemble. (20) C'est pourquoi, ils verront et ils comprendront et ils placeront et seront sages ensemble car la main de YHWH a fait cela (עָשָׂה וְהָיָה) et le Saint d'Israël l'a créée » (הִבְרָאָה au G parfait 3 ms avec suffixe 3 fs)). YHWH est donc responsable des actions et créations qui permettront aux exilés d'entreprendre un long voyage de retour vers leur terre ancestrale.

YHWH (Ex 6, 7; Lv 22, 33; Dt 8, 14-15; 13, 6. 11; Jg 2, 12). Il n'y est jamais question de « leur armée » et donc du pouvoir de YHWH sur les astres.

L'expression « leur armée » (צְבָאָם) est utilisée à sept reprises, soit en Gn 2, 1; Is 34, 2. 4; 40, 26; 45, 12; Ps 33, 6 et Ne 9, 6. Dans tous ces passages (sauf Is 34, 2, bien qu'il soit parallèle à Is 34, 4) ce terme est synonyme de « l'armée des cieux », c'est-à-dire des étoiles, ou ce qui compose le monde céleste, comme en Gn 2, 1. Toutefois, aucun de ces passages n'est combiné au verbe « sortir » comme c'est le cas en Is 40, 26.

La dernière phrase de ce verset (« Il les appelle toutes par leur nom : par une grande vigueur et une force intense, pas une ne manque. ») véhicule des concepts que l'on trouve rarement ailleurs dans la Bible. C'est le cas en Jb 38, 31-33, mais surtout aux versets 4-5 du Psaume 147 : « Pour les étoiles : Dénombrer du nombre. Pour elles toutes, il appelle leurs noms. »²¹¹

3. 7. 2 Les parallèles babyloniens en Is 40, 25-26

Dans l'*Enuma elish*, Marduk est créateur des cieux et de ce qui les compose : « (Marduk) créa le stationnement (céleste) pour les grands dieux, il mit en place les étoiles, leurs images (astrales), en répliques jumelles. »²¹² Le dieu de Babylone n'est pas uniquement responsable de la création des astres; ils obéissent à son contrôle. Cette thématique est utilisée à quelques reprises dans l'*Enuma elish* et dans certains hymnes ou prières à Marduk. À la fin de l'*Enuma elish*, deux des noms de Marduk sont associés à cette dimension : « Toutou, (il est aussi) Zi-oukkinna [...] lui qui a, pour les dieux, établi les cieux purs, y organisa leurs courses (célestes) et détermina [leurs stations] [...]. »²¹³ Sous le nom de Nêbirou,

²¹¹ מוֹנֵה נִסְפָּר לְכֹכְבִּים לְכֹלָם שְׁמוֹת יִקְרָא

²¹² *Enuma elish*, tablette V, lignes 1-2, R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 55.

²¹³ *Enuma elish*, tablette VII, lignes 15-17, R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 65.

Marduk « [...] organise les trajectoires des étoiles au ciel, et il pâit comme brebis, tous les dieux stellaires ! »²¹⁴

Dans une prière adressée à Marduk, l'auteur déclare : « Au levant et au couchant, il installa les constellations du zodiaque (il s'agit d'un emprunt mot pour mot de l'*Enuma elish* tablette V, ligne 2) et leur donna une route à parcou[rir.....] » (Littéralement: « (comme) parcou[rs] »).²¹⁵

3. 7. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 25-26

Les questions au début du verset 25 rappellent Is 40, 18, à la différence que YHWH s'adresse directement à son auditoire. Le pouvoir créateur de YHWH est directement présenté au verset 26 et semble faire références aux astres, en des termes que l'on retrouve rarement dans la Bible. À titre d'exemple, le verbe « créer » n'est jamais utilisé avec les astres, ici « ceux-ci », vraisemblablement « leurs armées ». Même si YHWH est explicitement associé à la création des cieux et de ce qui les compose en Gn 1-2 (voir particulièrement Gn 1, 13-17), le verbe « créer » n'est pas utilisé. De plus, le vocabulaire utilisé pour décrire cette création n'est pas le même. En contrepartie, nous l'avons vu, il y a plusieurs exemples dans la littérature babylonienne où Marduk est présenté comme créateur des cieux et maître de ce qui les compose. Néanmoins, peu d'auteurs ont évoqué cette possible influence babylonienne.

Westermann est l'un des rares à étudier ce passage en tenant compte du contexte babylonien. Selon lui, l'expression « qui a créé » au verset 26 fait référence aux

²¹⁴ *Enuma elish*, tablette VII, lignes 130-1, J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 652.

²¹⁵ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 120, note 46.

astral bodies which were the chief gods in Babylon, all-dominant, and its virtual rulers. There can be no doubt whatever that they are, as it were, the troops against whom the prophet here deploys his polemic, and his words, spoken of all places in Babylon, are an attack all along the line ! Marduk is the sun-god, the king is his priest and representative on earth: the part played by astral cults was immense. To this, Deutero-Isaiah says that the astral bodies, who are lords in Babylon in being the principal deities there, are created things, created things and nothing more. They are all subject to Yahweh, the God of Israel, their creator and lord.²¹⁶

Cette interprétation de Westermann est inappropriée pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les « astral bodies » ont été créés par Marduk et ils répondent à son commandement. Ils ne sont évidemment pas les « chief gods in Babylon ». De plus, Marduk n'est pas le dieu soleil (même si son nom peut vouloir dire « fils du Soleil » (AMAR.UTU)); Shamash joue toujours ce rôle. En l'associant au soleil, Westermann évite de parler de son véritable rôle : celui de créateur du monde.

Cette relation entre le rôle de Marduk en tant que créateur des astres a eu peu de défenseurs, à l'exception de Blenkinsopp. En effet, dans leur analyse de ce passage, McKenzie²¹⁷, Bonnard²¹⁸ et plus récemment Childs²¹⁹ et Baltzer ne mentionnent pas la possible influence babylonienne et se limitent aux influences bibliques. À titre d'exemple, selon Baltzer, au verset 26, le verbe « créer » « which is used for the divine creative activity, again suggests a relation to the account in Genesis 1. »²²⁰ Nous ne croyons pas que l'utilisation commune du verbe « créer » soit suffisante pour parler de relation avec le récit de Gn 1. En effet, le ton et la raison d'être de ces deux récits ne sont pas les mêmes. Baltzer a certainement raison cependant lorsqu'il affirme que dans le contexte de l'activité créatrice, « “leading out” can mean the act of creation itself [...] »²²¹ Toutefois, nous ne croyons pas que « the participle would have to be rendered by the perfect tense;

²¹⁶ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 58.

²¹⁷ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 26.

²¹⁸ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, pp. 101-102.

²¹⁹ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 310.

²²⁰ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 81.

²²¹ *Ibid.*, p. 82.

“who has brought/ led out”. »²²² Il nous paraît préférable de conserver le sens du verbe au participe. En effet, nous avons vu que l’auteur utilise les participes afin de qualifier YHWH, de créateur ou autre.

Toujours selon Baltzer, même si « the terminology does not explicitly cast back to tradition, as it does in vv. 21 and 28, one can easily see how traditional phraseology and concepts have been taken over from the hymns; a comparison with Ps 147, 4-5, for example (together with the context), makes this plain [...]. »²²³ Il est vrai que ce Psaume fait référence à des thèmes similaires. Toutefois, puisqu’il s’agit du seul exemple, et qu’il est possible que ce Psaume ait été influencé par le Deutéro-Isaïe, nous ne croyons pas, comme le prétend Baltzer, que des hymnes de ce genre « were familiar to the listeners; they were their hymnbook, as it were. »²²⁴

La relation entre le verset 26 du Deutéro-Isaïe et la littérature babylonienne a été soulignée par Blenkinsopp, dans son plus récent commentaire. Selon lui : « Yahveh’s control of the rising and setting of constellations and stars could well be directed polemically against the similar claims made on behalf of Marduk as creator god (IV 141-V 22). »²²⁵ Il n’y a aucun doute que l’auteur d’Is 40, 26 connaît cette thématique babylonienne. De plus, puisque la création de ce qui compose le ciel est peu représentée dans la Bible, on peut penser, comme le propose Blenkinsopp, que l’influence est babylonienne. Ce n’est pas un hasard à notre avis si les étoiles sont évoquées; Marduk en est l’auteur et le dirigeant. Toutefois, même s’il est probable qu’il s’agisse d’un texte polémique dirigé contre l’empire (comme le suggère Blenkinsopp), l’auteur ne s’adresse pas aux Babyloniens, mais aux exilés : ce sont eux qu’il doit convaincre que ce n’est pas Marduk, mais YHWH, qui en est responsable.

²²² *Idem.*

²²³ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 81.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 109.

3. 8 Une cinquième série de questions et d'explications/ commentaires :

Is 40, 27-31

(27) Pourquoi dis-tu Jacob, et [pourquoi] parles-tu [ainsi] Israël: mon chemin a été caché devant YHWH ? Et, devant mon Dieu, mon jugement est transgressé ? (28) N'as-tu pas compris et n'as-tu pas écouté ? YHWH, un Dieu éternel, Créateur des extrémités de la terre, ne faiblit pas et ne se fatigue pas; une recherche [pour comprendre] son intelligence est impossible. (29) Donneur de force pour l'affligé et pour les sans forces, une grande puissance. (30) Des jeunes sont affligés, des jeunes hommes sont fatigués et trébuchent bel et bien. (31) Mais ceux qui ont espoir en YHWH renouvellent leur force, ils font monter comme l'aile des aigles; ils courent et ne s'épuisent pas; ils marchent et ne se fatiguent pas.

3. 8. 1 *Les parallèles bibliques en Is 40, 27-31*

Les thèmes que l'on trouve au verset 27 sont souvent présents dans les Psaumes.²²⁶ Toutefois, aucun ne combine le « chemin caché » et « droit transgressé ». L'expression « mon chemin » est plutôt rare,²²⁷ alors que le terme מִשְׁפָּטִי est fréquent avec suffixe. Par contre, seuls Is 49, 4; Jb 34, 5-6 et 40, 8 développent un thème semblable. Mentionnons toutefois que l'expression « mon droit est transgressé » (מִשְׁפָּטִי יַעֲבֹר) est un hapax.

²²⁶ Ps 13, 2; 22, 25; 26, 1; 27, 9; 30, 8; 35, 23; 37, 6; 44, 25; 69, 18; 88, 15; 102, 3; 104, 29; 140, 13; 143, 7; 146, 7.

²²⁷ Gn 24, 42. 56 ; Jb 19, 8; Ps 18, 32; Is. 40, 27; Ez 18, 25. De tous ces passages, seul celui de Jb 19, 8 est semblable.

Seulement deux Psaumes combinent des thèmes semblables avec le pouvoir créateur de YHWH (comme c'est le cas ici au verset 28), soit Ps 104, 29-30²²⁸ et 146, 6-9.²²⁹ Seul le dernier utilise le pouvoir créateur de YHWH avec un but similaire : en tant que créateur, YHWH est celui qui prend soin des opprimés. Néanmoins, il est probable que ce Psaume soit post-exilique.²³⁰

Au verset 28 YHWH est qualifié de deux titres inédits : « Dieu éternel »²³¹ et « Créateur des extrémités de la terre ». La « création » de la terre est généralement exprimée par le verbe « faire » (עשה) et est souvent précédée par « cieux ».²³² Le verbe « créer », conjugué ou non, comme c'est le cas ici, a rarement « terre » comme objet. Sous forme conjuguée, le verbe « créer » a « terre » pour objet à quelques reprises : c'est le cas en Gn 1, 1; 2, 4 et Is 45, 18.

La racine ברא sous forme participiale est rare et se concentre dans le Deutéro-Isaïe. On retrouve une forme semblable uniquement dans le livre d'Amos et dans celui attribué au Trito-Isaïe (Is 56-66). Dans le texte d'Amos, il est question de la formation des montagnes et de la création du vent : « Car voici, Formateur (יוצר) des montagnes et Créateur (ויברא) du vent [...] » (Am 4, 13). En Is 57, 19, YHWH est « Créateur du fruit des lèvres ».²³³ Ce participe est utilisé à quelques reprises dans le Trito-Isaïe. Au verset 17 du chapitre 65, YHWH est

²²⁸ « Tu caches ta face, ils sont éponantés; tu reprends le souffle, ils expirent et retournent à leur poussière. Tu envoies ton souffle, ils sont créés, et tu renouvelles la surface du sol. » (Ps 104, 29-30)

²²⁹ « Faiseur de la terre et des cieux, de tout ce qui s'y trouve, il est l'éternel gardien de la vérité : il fait droit aux opprimés, il donne du pain aux affamés; le Seigneur délie les prisonniers, le Seigneur ouvre les yeux des aveugles, le Seigneur redresse ceux qui fléchissent, le Seigneur aime les justes, le Seigneur protège les immigrés, il soutient l'orphelin et la veuve, mais dérouté les pas des méchants. » (Ps 146, 6-9)

²³⁰ À ce sujet, voir L. C. Allen, *Psalms 101-150*, p. 302.

²³¹ Voir toutefois Ps 45, 7 et 52, 10, où cette expression est utilisée sans l'état construit (אֱלֹהִים עוֹלָם).

²³² Gn 2, 4; Ex 20, 11 (+ mer); 31, 17; 2 R 19, 15; Is 37, 16; 45, 12. 18 (terre seulement dans ces deux versets); : Jr 10, 12 (terre seulement, cf. Jr 51, 15); 27, 5 (la terre, l'humain, les animaux etc.); 32, 17; Ps 115, 15; Jon 1, 9 (« la mer et la terre ferme »); Neh 9, 6 (« les cieux, les cieux des cieux, la terre, la mer etc. »)

²³³ בִּרְאָה נִיב [נִיב] שִׁפְתָּיִם

« Créateur de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle. »²³⁴ Le verset suivant fait aussi référence au pouvoir créateur de YHWH : « Oui/ Car, réjouissez-vous, soyez en liesse pour toujours parce que je [suis] Créateur.²³⁵ Oui/ Car, me voici, Créateur de la réjouissance de Jérusalem et de son peuple en liesse. »²³⁶ Le participe « créer » avec « terre » comme objet n'a donc qu'une seule autre occurrence : Is 65, 17. Toutefois, il faut préciser qu'il est question de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle. Il ne s'agit donc pas d'une allusion à la création « originelle ».

Soulignons que l'écriture déficiente est utilisée seulement dans le livre d'Amos. Le Deutéro-Isaïe (comme le Trito-Isaïe) semble donc faire usage d'une *matres lectionis* afin de souligner que le verbe n'est pas conjugué. C'est dans le Deutéro-Isaïe que cette forme est la plus souvent utilisée (toujours en écriture pleine) : Is 40, 28; Is 42, 5; 43, 15; 45, 7 (2 fois); 45, 18. Nous reviendrons sur ces passages.

Les versets 29-31 utilisent un vocabulaire et une formulation que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans la Bible. Ils rappellent toutefois le contenu de certains Psaumes (voir par exemple Ps 9, 10-11) mais aussi, nous le verrons, la reproduction d'un rôle traditionnel de Marduk.

3. 8. 2 *Les parallèles babyloniens en Is 40, 27-31*

Les possibles influences babyloniennes sont perceptibles au verset 28. Nous avons vu que l'expression « Créateur des extrémités de la terre » est un hapax. On retrouve toutefois une image semblable dans l'*Enuma elish* : Marduk noue ensemble les deux moitiés de Tiamat pour ainsi fixer les limites des cieux, des eaux et de la terre.²³⁷ De plus, nous avons vu au chapitre 2 que des participes sont utilisés à la fin de l'*Enuma elish* pour décrire le pouvoir créateur de Marduk. Deux noms de Marduk sont explicitement associés à la création de la terre et

²³⁴ בּוֹרֵא שָׁמַיִם הַדְּשִׁים וְאָרֶץ הַדְּשָׁה

²³⁵ אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא. Il s'agit de la première et seule fois que YHWH est Créateur, tout simplement.

²³⁶ בּוֹרֵא אֶת־יְרוּשָׁלַם גִּילָה וְעֵמָה מְשׁוּשׁ

²³⁷ Voir tablette IV, lignes 135-140 et tablette V, lignes 62-66.

utilisent des verbes non conjugués : « Agil-ma, [...] Créateur (*ba-nu-u*) de la terre au-dessus des eaux [...] »²³⁸; « Moummou, créateur (*ba-an*) du ciel et de la terre [...] »²³⁹.

L'impossibilité de comprendre l'œuvre créatrice, ou encore le génie créateur de YHWH (« une recherche [pour comprendre] son intelligence est impossible »), n'est pas sans rappeler l'impossibilité de comprendre l'activité créatrice de Marduk, telle qu'évoquée aux lignes 35-38 de la tablette VI de l'*Enuma elish* : « Après que le sage Éa eut créé l'humanité, et eut, à elle, imposé le service des dieux (une telle œuvre est impossible à concevoir, c'est par l'ingéniosité de Marduk que la créa Nudimmud) [...]. »²⁴⁰ L'auteur apporte une précision pour bien montrer que Marduk est l'initiateur de cette décision, que l'humain ne peut comprendre.

Certains des 50 noms de Marduk sont associés à son intelligence supérieure²⁴¹ : « Ir-ougga [...] qui de sa vaste intelligence, a rassemblé en lui la totalité du savoir ! »²⁴² Un autre de ces noms combine l'intelligence et l'activité créatrice de Marduk : « Gibil, [...] qui, de son combat avec Tiamat tire de belles créations, de vaste entendement, sage, intelligent, cœur insondable, que ne peut comprendre (aucun de) tous les dieux ! »²⁴³ L'auteur de l'*Enuma elish* revient sur cette dimension à la fin de la récitation de 50 noms de Marduk, où il proclame : « Son cœur est insondable, immense est son esprit ! »²⁴⁴

²³⁸ Tablette VII, lignes 82-83; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67.

²³⁹ Tablette VII, ligne 86; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67.

²⁴⁰ Tablette VI, lignes 35-38, R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 60. Cette traduction de Labat est préférable à celle de Bottéro qui traduit *ib-nu-u* par « produire » plutôt que « créer » (« Après qu'Éa-le-Sage eut produit l'Humanité »; J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 640).

²⁴¹ Cette thématique est également présente dans certains hymnes et prières dédiés à Marduk. Dans un hymne acrostiche du roi assyrien Aššurbanipal dédié au dieu de Babylone, le roi proclame : « Tu cumules tout savoir-faire, (tu es) achevé en force. (Tu es) le conseiller honoré, le souverain éminent, tout-puissant, très grand, [...] Dans les cieux tu es éminent, sur la terre tu es roi, le plus habile et le plus averti [des] dieu[x]. [...] » (M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, pp. 115-116). Dans un autre hymne dédié à Marduk, qui a la particularité de concentrer les pouvoirs et qualités de tous les dieux à l'intérieur de Marduk : « Ta qualité de juge est le brillant Shamash, [...] Ton nom le plus important, Ô Marduk, est : le plus expert des dieux; [...] » (M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 130).

²⁴² Tablette VII, ligne 104.

²⁴³ Tablette VII, lignes 115-118.

²⁴⁴ Tablette VII, lignes 155, J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 653.

Le rôle de YHWH auprès des faibles et des affligés (40, 29-31) rappelle celui de Marduk. Il n'y a pas d'emprunts directs bien que ces thèmes soient fréquemment présents dans les prières adressées à Marduk. En voici un exemple : « Tu redresses le faible, tu mets au large le miséreux, tu élèves sans cesse le sans-pouvoir et tu fais paître l'humble. »²⁴⁵ On retrouve peut-être un sens semblable dans l'expression qui vénère Marduk comme étant celui qui est capable de faire « revivre un mort » grâce à sa miséricorde.²⁴⁶

3. 8. 3 Analyse et commentaires d'Is 40, 27-31

Au verset 27 l'auteur s'adresse directement à ses auditeurs et les interpelle.²⁴⁷ Il est fait mention, pour la première fois, de Jacob/ Israël. Il semble logique que les questions, explications et « condamnations » précédentes s'adressent à la communauté exilée. Le sens de ces versets est clair : les exilés sont convaincus que leur Dieu les a abandonnés. L'auteur leur démontrera, dès le verset suivant, qu'il n'en est rien.

Règle générale, les versets 27-31 ont été peu étudiés par les exégètes, à l'exception de Westermann, puisqu'il s'agit selon lui de la partie centrale du texte, c'est-à-dire qui explique la raison d'être des versets qui précèdent et ceux qui suivent. Selon Westermann, aux versets 12-26, l'auteur « draws attention to God's sovereign dignity as displayed in his work as creator and lord. This lord's majesty he sets against the despondency of Israel, who, because of this and its doubting, had cease to see God as the immeasurable and incomparable. »²⁴⁸ Or, aux versets

²⁴⁵ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 72.

²⁴⁶ Ce thème est fréquemment employé dans les prières à Marduk. En voici quelques exemples : « Qu'on dise : « Marduk est capable de faire revivre un mort ! » » (M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 180); « Le plus miséricordieux des dieux, Miséricordieux, qui aimes faire revivre le mort, Marduk, roi des cieux et de la terre [...] » (*ibid.*, p. 235); « Marduk, grand Seigneur, dieu miséricordieux, qui prend par la main celui qui gît, [qui délies] celui qui est lié, qui fais revivre le mort [...] » (*ibid.*, p. 292); « Tu fais justice chaque jour à l'opprimée et à celui qui est maltraité [...] Tu regardes celui qui est fatigué, épuisé, celui qui a péché [...] » (*ibid.*, p. 445).

²⁴⁷ Le verbe « dire » précédé de la question « pourquoi » est rare (Ex 32, 12; Is 40, 27; Ps 79, 10 et 115, 2). Toutefois, sous la forme לָמָּהּ הֲאֵינִי il s'agit d'un hapax.

²⁴⁸ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 59.

27-31, toujours selon Westermann, « the prophet counters Israel's despondency, now openly expressed in the lament in v. 27, by proclamation of the God who condescends and stoops to help his people in their need. »²⁴⁹

Westermann soutient qu'au verset 27 le Deutéro-Isaïe « obviously quotes words of a community lament, using them to express Israel's complaint and protest against the way in which God acted; and his quotation is, in fact, the central part in a lament, the "charge brought against the deity". »²⁵⁰ La position de Blenkinsopp est semblable. Selon lui, la plainte que l'on trouve au verset 27 « is couched in language borrowed from liturgical hymns of communal lamentation. »²⁵¹

Nous ne croyons pas, comme le suggère Westermann, que l'on peut prendre pour acquis qu'au verset 27 « Deutero-Isaiah cites words from a lament in actual use by the exiles at the time. »²⁵² Il est possible que ce genre de texte circulait pendant l'exil. Nous avons vu qu'il y a des parallèles dans les Psaumes, bien que le sens seulement soit semblable et que ceux-ci sont possiblement post-exiliques. De plus, les Psaumes qui évoquent cette dimension sont généralement vagues sur le contexte dans lequel prend place la plainte. Or, dans le Deutéro-Isaïe, celui-ci est évident : plus d'un demi-siècle après la victoire babylonienne, plusieurs exilés ont perdu confiance en YHWH. Ainsi, il ne s'agit pas d'une citation d'un texte déjà existant, mais plutôt d'une plainte réelle, c'est-à-dire qui aurait pu être formulée par les exilés peu avant ou peu après la conquête perse de Babylone. Certains d'entre-eux avaient sans doute fini par se convaincre que leur destin était entre les mains de leurs conquérants et de leurs dieux. Ils doutaient donc que YHWH soit capable d'intervenir. L'exil prolongé et l'impossibilité de retourner à Jérusalem avant la conquête perse semblaient confirmer ce doute. Pour leur prouver que YHWH était bel et bien à l'œuvre (ou capable d'agir), l'auteur insiste sur son pouvoir créateur au verset suivant.

²⁴⁹ *Idem.*

²⁵⁰ *Idem.*

²⁵¹ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 194. C'était aussi l'avis de C. Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 59-61.

²⁵² C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 60.

Au verset 28, l'auteur s'en prend aux exilés qui, selon lui, n'ont aucune raison de se plaindre. On remarque que, contrairement à « l'homme de son dessein », à qui YHWH enseigne et fait comprendre (40, 14), Jacob/ Israël n'a rien compris ?²⁵³ En tant que Dieu éternel et créateur, il est infatigable et insondable. Ce faisant, il est en mesure de donner force et réconfort à quiconque met son espoir en lui. Pour la première fois dans ce livre, le verbe « créer » est au participe, comme « étendre » au verset 22. Nous avons vu que le verbe « créer », conjugué ou non, a rarement « terre » comme objet et que YHWH n'est jamais qualifié ailleurs de « Créateur des extrémités de la terre ». De plus, le participe de la racine « créer » avec « terre » comme objet n'a qu'une seule autre occurrence, Is 65, 7, où YHWH est qualifié de « créateur » de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle.

L'expression « Créateur des extrémités de la terre » (40, 28) a été peu étudiée. À titre d'exemple, dans leurs commentaires respectifs, Bonnard, McKenzie, Hanson et Childs ne notent rien de particulier et donc pas d'influences babyloniennes (ni bibliques par ailleurs).²⁵⁴ Westermann est bref, mais souligne que l'une des propriétés du créateur « is his limitless extension in time (everlasting) and in space (the ends of the earth). The creator's unrestrained vastness is set over against the narrow lot of Israel and the challenges which faced her. »²⁵⁵ Baltzer y consacre seulement quelques lignes. Selon lui, dans cette expression, la terre « is defined in light of its furthest frontiers. That was important at a time when experience and knowledge of the world was expanding, as it could do in the Persian period. »²⁵⁶ Cette interprétation de Baltzer est intéressante bien que nous soyons d'avis que cette conception du monde a été héritée non pas des Perses mais des Babyloniens. N'oublions pas que Marduk a créé la terre et ses « extrémités » et que le roi de Babylone (et Cyrus après sa conquête) règne sur toute la terre. Comme Marduk, YHWH n'est pas seulement créateur de la terre

²⁵³ Comme au verset 21 du même chapitre, on retrouve cette combinaison des verbes « comprendre » et « écouter ».

²⁵⁴ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaiah*, pp. 102-103; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 25; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, pp. 30-31; B. S. Childs, *Isaiah*, p. 311.

²⁵⁵ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 60.

²⁵⁶ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 83.

mais de ses extrémités, ce qui est possiblement une attaque contre le rôle de Marduk dans l'*Enuma elish*, où le dieu de Babylone noue ensemble les deux moitiés de Tiamat pour ainsi fixer les limites des cieux, des eaux et de la terre.²⁵⁷ Nous avons mentionné que Marduk est qualifié de « créateur » de la terre à quelques reprises. Deux de ses noms sont explicitement associés à cette dimension : « Agil-ma »²⁵⁸ et « Moummou »²⁵⁹. Compte tenu de ces exemples, il nous paraît plausible que l'auteur de ce verset utilise des thèmes développés par l'empire. Il se les approprie pour prouver son point, et pour convaincre ceux qui croient que YHWH les a abandonnés : en tant que seul créateur, rien n'est impossible à YHWH.

Toujours au verset 28, la « compréhension » de YHWH est sans doute un synonyme de son « intelligence ». On retrouve très peu de passages où ce thème est associé à l'activité créatrice de YHWH.²⁶⁰ Un passage du livre de Jérémie, déjà cité, a possiblement influencé l'auteur de ce texte (Jr 10, 12 et 51, 15). Toutefois, il est aussi possible que l'auteur ait été confronté à cette dimension pendant l'exil. En effet, comme nous l'avons mentionné précédemment, l'intelligence, la sagesse, etc., de Marduk est un thème fréquent dans les prières adressées au dieu de Babylone. Nous avons vu qu'il est parfois associé au pouvoir créateur de Marduk. Il est donc possible que l'influence soit une fois de plus babylonienne et non biblique.

Aux versets 29-31, des thématiques déjà évoquées au verset 28 sont reprises et elles sont appliquées non pas à YHWH, mais à ceux qui ont espoir en lui. Le contenu est clair : comme Dieu, qui ne faiblit pas et ne se fatigue pas, ceux qui ont espoir en lui ne faibliront pas et ne se fatigueront pas. Même s'ils sont affligés et faibles Dieu leur re-donnera force et puissance moyennant une

²⁵⁷ Voir tablette IV, lignes 135-140 et tablette V, lignes 62-66.

²⁵⁸ Tablette VII, lignes 82-83.

²⁵⁹ Tablette VII, ligne 86.

²⁶⁰ L'expression « pour sa compréhension » (לְהַבִּינָתוֹ) n'a qu'une autre occurrence, qui n'a toutefois pas de liens avec l'activité créatrice de YHWH. Ps 147, 5 : « Grand est notre Seigneur et grande est sa force; pour sa compréhension, il n'y a pas de nombre (innombrable/ infinie) » (לְהַבִּינָתוֹ אֵין מְסָפֵר). Un texte de Job développe une idée semblable « Avec sa force, il a remué la mer et par son intelligence, il a transpercé Rahab » (Jb 26, 12).

confiance inébranlable. Westermann compare les versets d'Is 40, 30-31 à Ps 33, 16. 18. Il suffit de regarder ces versets, présentés en synopse par Westermann, pour se convaincre qu'il n'y a pas de parallèles entre ces deux textes.²⁶¹ En somme, ceux qui n'ont pas perdu espoir en YHWH seront récompensés puisque Dieu a choisi un homme pour les libérer, le même que Marduk a choisi pour libérer Babylone : Cyrus, dont il sera question dès le premier verset du chapitre 41. Comme Marduk s'occupe des affligés, et « redonne vie aux morts », YHWH redonne vigueur aux faibles et aux affligés qui ont confiance en lui.

3. 9 Conclusions sur Is 40, 12-31

Pour que le rôle de YHWH dans le présent soit reconnu, il doit absolument être considéré comme créateur puisque Marduk revendique lui aussi la maîtrise du présent et qu'il est depuis longtemps considéré comme dieu créateur par excellence. Pour ce faire, l'auteur doit d'abord démontrer que YHWH est capable d'accomplir des actions semblables à celles de Marduk (40, 12). Parce que de telles actions sont impossibles à l'humain, cela prouve que ce dernier n'est pas en mesure de comprendre le souffle de YHWH et de lui révéler l'homme de son dessein, vraisemblablement Cyrus (40, 13). C'est avec lui que YHWH a échangé conseil, pour lui enseigner la voie du jugement, la connaissance et lui faire connaître le chemin de l'intelligence (40, 14).

Après ces questions, l'auteur démontre que les nations ne sont rien devant YHWH (40, 15-17). Cela n'est pas encore explicite, mais cette insignifiance des nations devant YHWH permettra à Cyrus de s'en emparer sans problème, ce qui sera évident au début et à la fin du chapitre 41. L'auteur enchaîne ensuite avec une courte « satire » contre les idoles (40, 19-20) avant de mettre en scène, pour une première fois, le pouvoir créateur de YHWH. Le ton employé au verset 21 implique que les exilés ne sont pas familiers avec le rôle de YHWH en tant que créateur. L'auteur ne leur rappelle pas ce qu'ils savent déjà mais plutôt ce qu'ils auraient dû savoir. Il semble que les exilés aient « oublié » le rôle de YHWH dans

²⁶¹ Voir C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 61.

la création, sans doute parce que celui de Marduk était prédominant dans l'empire babylonien.

L'auteur développe son point de vue aux versets 22-24. En employant des termes semblables aux versets 15-17, l'auteur démontre que les souverains et juges de la terre sont fragiles devant YHWH qui peut en faire ce qu'il veut. (40, 23-24) Cette rhétorique est possiblement utilisée pour démontrer que c'est grâce à YHWH que Cyrus peut conquérir les autres nations et non pas grâce à Marduk, selon la version officielle de la propagande babylonienne.

Le verset 25 débute par une question qui ressemble à celle du verset 18. Toutefois, au lieu de décrire la fabrication d'une idole, l'auteur insiste plutôt sur le pouvoir créateur de YHWH qui a non seulement étendu les cieux (40, 22), mais aussi créé « leur armée », sans doute les astres en général, qu'il contrôle (40, 26).

Aux versets 27-28, l'auteur s'en prend à Jacob/ Israël qui prétend que son chemin a été caché devant YHWH et son droit transgressé. L'auteur leur reproche de ne pas avoir compris et écouté que YHWH, en tant que créateur des « extrémités de la terre » ne faiblit pas et que son intelligence est impossible à comprendre. Il peut donc donner force aux affligés qui ont espoir en lui (29-31).

On constate que l'auteur présente d'abord ses arguments, puis ceux de ses « adversaires », selon qui Dieu les a abandonnés (40, 27-28). YHWH a un plan pour ceux qui croient et espèrent en lui. En tant que créateur, et puisque les rois et les nations ne sont rien devant lui, le dieu d'Israël peut sauver son peuple. Le chapitre 40 prépare ce qui sera davantage développé dans les prochains chapitres : Cyrus sera explicitement associé au plan de YHWH qui, puisqu'il peut faire ce qu'il veut avec les nations et leurs rois, permettra au roi perse d'en prendre contrôle et finalement de libérer les exilés judéens.

Peu d'auteurs ont insisté sur l'étroite relation qui existe entre la présentation de Cyrus et l'évocation du pouvoir créateur de YHWH. De plus, lorsqu'ils le font, ils se limitent généralement à le mentionner sans expliquer pourquoi ces deux thèmes sont liés. À titre d'exemple, selon McKenzie

it is clear that Second Isaiah likes this association. With the appearance of Cyrus the historical horizon of the Israelites was broadened beyond anything they had known previously; and the cosmic scope of Yahweh's power is almost forced upon the vision of the prophet. No God who lacked supreme creative power could direct history over such a vast area.²⁶²

Toujours selon McKenzie, le Deutéro-Isaïe évoque à quelques reprises que l'ascension de Cyrus est l'œuvre de YHWH (41, 1-4. 25, 44, 28-45, 7. 13, 46, 11 et 48, 15 selon l'auteur) et que tous ces passages sont associés au pouvoir créateur de YHWH. Nous verrons que le pouvoir créateur est utilisé soit pour convaincre Cyrus lui-même, ou les exilés, de la pertinence du choix de Cyrus.

En somme, pour démontrer que YHWH peut venir en aide à ceux qui ont espoir en lui, l'auteur a l'intention de prouver que Marduk n'est qu'une idole, incapable d'agir concrètement. La rhétorique du Deutéro-Isaïe est originale et percutante : contrairement à YHWH, les dieux babyloniens, puisqu'ils ne sont que des idoles, ne peuvent être créateurs et ne peuvent donc être responsables du choix de Cyrus, « l'homme de son dessein ». YHWH n'a pas abandonné son peuple.

3. 10 *Is 41, 1-21*

Avant de nous attarder au deuxième texte de notre étude (*Is 42, 1-9*), il est nécessaire de dire quelques mots sur le chapitre 41 puisque ce dernier contient certaines allusions au pouvoir créateur de YHWH, bien qu'elles soient limitées à la création d'Israël/ Jacob (en tant que collectivité personnifiée). On y retrouve également deux thématiques qui accompagnent généralement les autres passages cosmogoniques : revendication de l'appel de Cyrus et satire contre les idoles. De plus, il est pour la première fois question du serviteur de YHWH, clairement identifié comme étant Israël/ ou Jacob.

²⁶² J. L. McKenzie, *Isaiah 40-55*, p. LX.

Dès les premiers versets du chapitre 41 l'auteur met en scène YHWH qui prend soin de démontrer qu'il est celui qui a appelé et dirigé Cyrus dans son entreprise de conquête du « monde ». Nous avons vu qu'aux versets précédents YHWH incite les exilés à ne pas perdre espoir (Is 40, 29-31). Il leur explique pourquoi il peut faire ce qu'il veut puisque d'une part les autres dieux ne sont que des idoles et que d'autre part, il est le seul créateur de tout.

YHWH invite d'abord les autres peuples (ou les dieux des autres peuples) à venir débattre avec lui d'un sujet qui sera évoqué au verset suivant (Is 41, 2), c'est-à-dire l'appel de Cyrus. Le style, le ton et les termes utilisés par l'auteur rappellent ceux du chapitre 40 et fournissent des explications qui permettent de mieux comprendre les versets étudiés précédemment. Il est question de Cyrus, des nations et des rois. Il débute par une question : « Qui a éveillé de l'Est un juste ? Il l'appelle à son pied, il donne devant lui des nations et des rois pour qu'il puisse les soumettre. Il donne comme poussière son épée, son arc comme paille qui s'éparpille » (Is 41, 2). Grâce à YHWH, Cyrus peut avancer sans problème (41, 3). Sur un ton de défi, YHWH lui-même demande : « Qui a œuvré et a fait ? Celui qui appelle (litt. : l'appelleur) des générations depuis le début. Je suis YHWH, premier et avec les derniers, je suis celui-là. » (Is 41, 4) Les Perses arrivent grâce à YHWH qui peut agir ainsi parce qu'il est le seul Dieu. (Is 41, 5)

L'auteur enchaîne avec une satire qui s'en prend directement aux fabricants d'idoles, afin de démontrer la futilité de leurs gestes et de leurs produits (Is 41, 6-7). Après cette satire, le ton change au verset 8. YHWH s'adresse directement à son serviteur, clairement identifié comme étant Israël/ Jacob (40, 8-13) :

(8) Et toi Israël mon serviteur, Jacob que j'ai choisi, semence d'Abraham, mon aimé (9) que j'ai saisi²⁶³ depuis les extrémités de la terre et de ses confins je t'ai appelé, je t'ai dit : tu es mon serviteur, je t'ai élu, je ne t'ai pas rejeté. (10) N'aie pas peur car je suis avec toi.

²⁶³ Le verbe פִּיֵּן utilisé a généralement le sens d'« être fort/ ferme » mais peut aussi avoir le sens de « prendre/ saisir » (la main). Il est possible que cette expression ait le sens de saisir afin de renforcer.

Ne regarde pas avec anxiété car je suis ton Dieu, je t'ai fait fort²⁶⁴. En effet, je t'ai aidé aussi je t'ai supporté par la main de ma justice. (11) Voici ! Ils auront honte et ils seront humiliés, tous ceux qui sont en colère contre toi. Ils seront comme rien et ils périront les hommes de ta dispute. (12) Tu les chercheras, mais tu ne les trouveras pas, les hommes de ton combat, ils seront comme rien, sans existence (litt. : comme une fin), les hommes de ta guerre. (13) Car moi YHWH, je suis ton Dieu, celui qui saisis ta droite, celui qui te dit n'aie pas peur, moi, je t'ai aidé.

Même si le serviteur est explicitement nommé il semble que ce verset ait été remanié afin d'associer Jacob/ Israël au serviteur et ce, même s'il n'est pas question de lui. En effet, la majorité des thèmes présentés dans ces versets s'expliquent mieux s'il est question non pas de Jacob/ Israël, mais de Cyrus. En effet, la plupart de ces thèmes sont appliqués à Cyrus ailleurs.

Comme le serviteur d'Is 41, 8, le serviteur anonyme est lui aussi élu et aimé par YHWH (« Voici mon serviteur, je le soutiens. Mon être a été satisfait [par] mon élu. » (Is 42, 1) Aux versets 9-10 le serviteur est pris par la main depuis les « extrémités de la terre » et appelé depuis les confins de la terre. Le serviteur ne doit pas avoir peur car YHWH l'a renforcé; il l'aide en le supportant par la main de sa justice. Cette idée de prise par la main est aussi évoquée au verset 13 : « Car moi YHWH, je suis ton Dieu, celui qui saisis ta droite, celui qui te dit n'aie pas peur, moi, je t'ai aidé. » Tous ces thèmes sont repris un peu partout dans le Deutéro-Isaïe lorsqu'il est question de Cyrus ou du serviteur anonyme. En voici quelques exemples :

- Qui a éveillé de l'Est un juste ? Il l'appelle à son pied [...] (Is 41, 2)
- Je l'ai suscité depuis le Nord, il vint depuis le soleil de l'Est²⁶⁵, il proclame mon nom et il vient. (41, 25)
- Je suis YHWH, je t'ai appelé avec justice. Je prends ta main [...]. (42, 6)

²⁶⁴ Il n'y a pas de doute sur le sens de ce verbe puisque la racine יָצַח plutôt que צָוַח est utilisée.

²⁶⁵ Les données géographiques sont intéressantes; à partir du Nord (Babylone), YHWH fait venir Cyrus de l'Est (la Perse); Cyrus ne vient pas du Nord; c'est YHWH qui, du Nord, le suscite. YHWH n'est plus à Jérusalem; il est à Babylone avec ses exilés. Il est toutefois possible qu'on fasse allusion aux autres conquêtes de Cyrus précédant celle de Babylone, conquêtes qui se sont faites à l'ouest et au nord de Babylone.

- Appeleur depuis l'Est d'un oiseau de proie et depuis un pays lointain un homme de son/ mon dessein. (46, 11)
- Ainsi a parlé YHWH à son Oint: « À Cyrus que j'ai pris par sa droite pour soumettre devant lui des nations. » (45, 1)
- [...] pour que tu saches que [c'est] moi YHWH, celui qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël. (45, 3)
- À cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu, je t'appelle par ton nom, je te titre (donne un titre) alors que tu ne me connaissais pas. (45, 4)
- Moi, moi j'ai parlé; en vérité je l'ai appelé, je l'ai fait venir et il a fait prospérer son entreprise. (48, 15)

Puisque YHWH aide son serviteur, ses ennemis seront inexistantes (11-12). Ce thème est utilisé dans ce même chapitre et est associé à Cyrus : « [...] il donne devant lui des nations et des rois pour qu'il puisse les soumettre. Il donne comme poussière son épée, son arc comme paille qui s'éparpille. » (41, 2); « Des dirigeants [seront] comme de l'argile et [il (Cyrus) sera] comme un potier qui piétine la boue. » (41, 25)

Ailleurs, lorsque Israël/ Jacob est qualifié de serviteur, il n'est jamais question de mission guerrière ou autres. N'oublions pas que c'est Cyrus qui combat, pas les exilés ! Ils sont libérés, mais ne se libèrent pas eux-mêmes. Israël/ Jacob, lorsqu'il est qualifié de serviteur, est « sauvé », « créé » ou « formé » mais pas « renforcé » ou « pris par la main ». Lorsqu'il est question de l'élection d'Israël, l'image de la prise par la main n'est jamais utilisée; elle concerne toujours un individu.

YHWH peut-il se présenter à Cyrus comme son Dieu ? (41, 13) Cela est possible. En effet, Cyrus ne s'adresse-t-il pas à Marduk comme s'il était son dieu après que Marduk lui ait expliqué ce qu'il a fait pour lui ? Il semble que ce passage soit une reproduction du contenu du « Cylindre de Cyrus ». YHWH veut convaincre Cyrus que ce n'est pas Marduk qui a agit en sa faveur. En fait, ce passage ne s'adresse pas vraiment à Cyrus; il est destiné aux exilés, confrontés à la propagande perso-babylonienne. Ce sont les exilés qu'il doit convaincre puisque

Cyrus a déjà proclamé officiellement qu'il a été choisi et guidé par Marduk. Le fait qu'il soit saisi par la main plaide en faveur de Cyrus.

En somme, puisque la plupart des verbes utilisés peuvent être associés à Cyrus, dont YHWH revendique l'appel et le support au début et à la fin du chapitre 41, il est possible que le serviteur dont il est question soit nul autre que Cyrus à qui YHWH explique sa mission (ce qu'il a fait pour lui). Il est donc possible que ce texte ait été remanié pour associer Israël/ Jacob au serviteur, phénomène observable en Is 42, 1 dans la version de la LXX et vraisemblablement en Is 49, 3 où l'ajout est plutôt maladroit. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce texte puisqu'il développe des thèmes introduits dans le premier « poème » du serviteur.

À partir du verset 14, YHWH s'adresse directement à Jacob/ Israël, sans le qualifier de serviteur cette fois : « N'aie pas peur, ver de Jacob, homme d'Israël²⁶⁶, moi je t'ai aidé, oracle de YHWH et ton Rédempteur est le saint d'Israël. » (Is 41, 14) Le Dieu d'Israël donne ensuite des exemples de ce qu'il fera en faveur de son peuple. Les montagnes et les collines seront abaissées pour faciliter leur route (41, 15-16). YHWH placera des sources d'eau dans les régions désertiques, de même qu'une série d'arbres (41, 17-19). Le peuple n'a rien à craindre puisque YHWH l'aidera pendant son voyage de retour, dont la destination n'est pas explicitement évoquée. Après que YHWH en ait lui-même fait la description, l'auteur souligne clairement que tout cela est bel et bien l'œuvre de YHWH : « C'est pourquoi, ils verront, ils comprendront, ils seront fixés et seront sages ensemble car la main de YHWH a fait cela, le Saint d'Israël l'a créé. » (Is 41, 20)

L'aide accordée à Jacob/ Israël n'est donc pas de même nature que celle consentie au serviteur des versets précédents. Jacob/ Israël est convoqué avec des termes différents de ceux des versets 8-13, bien qu'ils rappellent ceux généralement associés au serviteur Israël/ Jacob. Le rôle de Jacob/ Israël est totalement passif : il est aidé par YHWH. Il n'a donc rien à faire en retour, si ce n'est de quitter Babylone. Ce rôle est différent de celui du serviteur Cyrus qui est

²⁶⁶ L'expression יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל peut avoir deux sens. Le sens premier est « homme/ mâle ». Toutefois, elle peut aussi avoir le sens de « peu », c'est-à-dire un petit nombre d'hommes. C'est sans doute le sens de cette expression dans ce verset

aidé par YHWH pour accomplir une tâche guerrière et libératrice (comme c'est le cas dans le « Cylindre de Cyrus »).

Le chapitre 41 se termine en utilisant des thèmes que l'on retrouve au début de ce même chapitre. YHWH somme les autres peuples et leurs dieux de venir à sa rencontre avec leur objet de dispute et leurs arguments (41, 21). Dieu les met au défi de proclamer ce qui adviendra, c'est-à-dire de justifier leurs revendications (41, 22). YHWH remet en doute leur capacité de prédire : « Les premières [choses], que sont-elles ? S'ils en ont été responsables, qu'ils le déclarent pour que tous puissent y croire. » (41, 22) Comme ils ont été incapables de prédire dans le passé, ils ne peuvent prédire les choses à venir (41, 23).

YHWH n'est pas tendre envers les autres dieux. Il s'en prend directement à ceux qui revendiquent le choix et l'appel de Cyrus : « Voici, vous [êtes] comme rien et votre œuvre [est] moins que du vide. Vous choisir est une abomination. » (41, 24) YHWH affirme ensuite clairement qu'il est responsable des succès du roi perse (41, 25). On retrouve une fois de plus l'idée que Cyrus n'aura aucun problème avec les autres dirigeants (voir 41, 2-3²⁶⁷), ce qui est explicite dans le « Cylindre de Cyrus ».

Ce que YHWH peut déclarer et faire comprendre, les autres ne le peuvent pas (41, 26). YHWH explique ensuite que c'est d'abord pour son peuple qu'il envoie et dirige les Perses : « En premier, pour Sion, les voici. » (41, 27) Les adversaires de YHWH, c'est-à-dire ceux qui sont en procès contre lui, n'ont rien annoncé (41, 28). Le chapitre se termine par un commentaire qui semble faire allusion à l'empire babylonien : « Voici, toute leur iniquité prendra fin, leurs œuvres, du vent et vide leurs images fondues. » (41, 29)

²⁶⁷ Les raisons de ce succès sont expliquées en 40, 15-17 et 23-24 : les nations et les rois du monde ne sont rien devant YHWH. Cyrus pourra donc s'en emparer sans problèmes.

Après avoir démontré que les autres dieux et leurs fidèles n'ont rien à voir avec l'arrivée de Cyrus et que, grâce à YHWH, les exilés pourront retourner en Judée, le Dieu d'Israël présente officiellement son serviteur (Is 42, 1-4), c'est-à-dire celui qu'il a choisi pour mettre à bien une double tâche : appliquer le « jugement » ou la « justice » et libérer les exilés judéens. Ces deux tâches se complètent; puisque le serviteur appliquera un « jugement juste », les exilés seront libérés. Nous verrons également que YHWH se présente ensuite à son serviteur en tant que créateur du monde (42, 5-9), dimension qui a généralement été négligée par les exégètes.

3. 11 *Is 42, 1-9*

Ce passage a fait couler beaucoup d'encre depuis que B. Duhm l'a qualifié de *ebed-Jahwe Dichtungen*, le premier d'une série de quatre (Is 42, 1-4²⁶⁸; 49, 1-6; 50, 4-11 et 52, 13-53, 12).²⁶⁹ L'hypothèse de Duhm a eu un impact déterminant. Selon lui, ces quatre textes auraient originalement fait partie d'un seul et même livre, composé en Judée entre l'époque de Job et de Malachie, par un disciple du Deutéro-Isaïe, puis séparés et insérés là où il y avait de la place dans le manuscrit.²⁷⁰ Duhm soutient que le serviteur de YHWH est un seul personnage historique, une sorte de « maître dans la loi, un disciple des prophètes, devenu lépreux et mis à mort. »²⁷¹ Même si cette hypothèse est difficile à défendre, Duhm souligne, avec raison, que le profil du serviteur n'est pas le même que celui d'Israël, qualifié de ce terme ailleurs dans le Deutéro-Isaïe.

²⁶⁸ Duhm n'inclut pas les versets 5-9.

²⁶⁹ B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892. Bien que Duhm fut le premier à isoler ces passages (en les attribuant à un autre auteur que celui d'Is 40-55), il ne fut toutefois pas le premier à s'interroger sur l'identité du serviteur anonyme de YHWH qui est présenté en Is 42, 1. À ce sujet, voir la recension de C. R. North dans *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, Oxford, Oxford University Press, 1963 [1948], pp. 28-46.

²⁷⁰ B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, p. 311.

²⁷¹ Cité par J. Van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie d'Isaïe (Chap. 40-55)*, Paris, Lecoffre, 1936, p. 4.

Depuis la publication du livre de Duhm le problème concernant l'identité du serviteur anonyme a monopolisé l'attention des exégètes, si bien que l'étude du thème de la création, qui introduit le cinquième verset de ce chapitre, a été négligée. Les auteurs, en accord ou non avec Duhm, sont divisés principalement en deux camps à propos de l'identité du serviteur. Certains, comme Duhm, sont d'avis qu'il s'agit d'un individu²⁷², alors que d'autres y voient une collectivité personnifiée, c'est-à-dire Israël/ Jacob.²⁷³ Parmi les supporteurs de la thèse individualiste, certains auteurs ont associé le serviteur anonyme d'Is 42, 1 au roi perse Cyrus. Cette thèse a d'abord été défendue par certains exégètes allemands au début du 20^e siècle et a pris une nouvelle direction au cours des années 1930-1940 avec les publications de R. de Vaux et de S. Smith. M. Smith et P.-E. Bonnard ont développé cette interprétation dans les années 1960-1970, ce qu'a aussi fait J. Blenkinsopp à quelques reprises depuis les années 1980.

Bien que nous soyons aussi d'avis que Cyrus est le serviteur anonyme, il ne faut pas négliger le thème de la création, ce qu'ont fait la plupart des exégètes, en accord ou non avec cette hypothèse. L'identification du serviteur nous paraît primordiale pour comprendre l'utilisation du pouvoir créateur de YHWH dans ces versets (et vice-versa). Toutefois, en raison du nombre important de publications

²⁷² Voir par exemple : R. de Vaux, « Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple », *RB* 46 (1937), p. 32; S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV. Literary Criticism and History*, Londres, Oxford University Press, 1944, p. 54; M. Smith, « II Isaiah and the Persians », *JAOS* 83 (1963), p. 417; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 123; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. XLI; P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, p. 25; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987, p. 117; J. Blenkinsopp, « Second Isaiah : Prophet of Universalism », *JSOT* 41 (1988), p. 85; J. Scharbert, *Deuterocesaja - der « Knecht Jahwes » ?*, Hamburg, Verlag Dr Kovac, 1995, p. 111; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 44 et J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 210.

²⁷³ Voir par exemple : L. G. Rignell, *A Study in Isaiah Ch. XL-LV*, Lund, C. K. W. Gleerup, 1956, p. 12; G. K. F. Knight, *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, Edinburg, The Handsel Press, 1984 [1965], p. 12; A. Kapelrud, « The Identity of the Suffering Servant », dans H. Goedicke, dir., *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Londres/ Baltimore, The John Hopkins Press, 1971, p. 311; A. S. Herbert, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 42; E. J. Hamlin, *A Guide to Isaiah 40-66*, Londres, SPCK, 1979, p. 40; R. N. Whybray, *The Second Isaiah*, Sheffield, JSOT Press, 1983, p. 69; A. Wilson, *The Nations in Deutero-Isaiah. A Study in Composition and Structure*, New York, The Edwin Millen Press, 1986, p. 253; B. Lindars, « Good Tidings to Zion : Interpreting Deutero-Isaiah Today », *BJRL* 68 (1986), p. 484; É. Beaucamp, *Le livre de la consolation d'Israël: Isaïe XL-LV*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 181 et U. Lindblad, « A Note on the Nameless Servant in Isaiah XLII 1-4 », *VT* 43 (1993), p. 116.

sur le premier « chant », nous nous concentrerons sur l'hypothèse qui nous paraît la plus appropriée, c'est-à-dire celle voulant que Cyrus soit le serviteur. Notre but est d'étudier le rôle que joue la présentation de YHWH en tant que créateur dans ce passage (42, 5) ce qui, à notre avis, permet non seulement d'identifier le serviteur anonyme, mais de mieux comprendre l'utilisation du thème de la création dans ce livre.

Avant de donner notre traduction de ces versets il paraît nécessaire de dire quelques mots sur la division des versets 1-9. Il est possible que les versets 1-4 et 5-9 du chapitre 42 n'aient pas été rédigés par le même auteur. B. Duhm, qui a été le premier à isoler ce passage, n'inclut pas les versets 5-9 à ce qu'il considère comme le premier « poème » du serviteur (42, 1-4). La majorité des exégètes ont souligné les différences entre les deux passages, mais admettent qu'ils ne doivent pas être étudiés séparément. Selon S. Smith par exemple, il ne faut pas diviser 1-4 de 5-9 puisque, « if any part must be rejected, the reliability of the other parts as evidence is affected. »²⁷⁴ C'est aussi l'avis, entre autres, de B. S. Childs, selon qui, même si les versets 5-9 « appear to be originally independent in form and content, there is an obvious relation in their present context. »²⁷⁵ Toujours selon Childs,

« it is difficult to resist seeing in the commissioning language of vv. 5ff. a further reference to the servant of vv. 1-4. This formulation is not to deny that the link between the two passages may indeed be redactional. Each passage appears to have its own discrete integrity. Yet in the larger literary context of Second Isaiah, the two passages clearly supplement each other.²⁷⁶

J. Blenkinsopp abonde dans le même sens : « The two conjoined passages - in the first of which (vv 1-4) the servant is referred to in first person, and in the second (5-9) is addressed directly- form a literary unit that does not correspond directly to any particular institutional form [...]. »²⁷⁷ Le même auteur ajoute que les versets 1-4 et 5-9

²⁷⁴ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 57.

²⁷⁵ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 326.

²⁷⁶ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 326.

²⁷⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 211.

belong together even if the second was added later, an opinion often expressed but impossible to prove. In the context of these early chapters the language and themes of the passage as a whole are not particularly distinctive, certainly not enough to justify attribution to a different author.²⁷⁸

À notre avis, qu'ils proviennent d'un seul auteur ou non, ces versets se complètent et ont un rôle important à jouer dans la logique du récit pris dans son ensemble. En effet, ces deux passages sont habilement combinés afin de respecter la logique globale de l'ouvrage et plus particulièrement celle des passages où il est question du pouvoir créateur de YHWH. Toutefois, puisque les péripécies 42, 1-4 et 5-9 ont toutes deux un début et une fin et que le vocabulaire utilisé est différent, il nous paraît préférable de les présenter séparément. Notre conclusion portera cependant sur les versets 1-9 afin de bien faire ressortir l'utilisation de la rhétorique cosmogonique intégrée dans cette péripécie.

3. 11. 1 Traduction d'Is 42, 1-9

(1) הֵן עַבְדִּי אֶתְמַדְּבוּ
בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי
נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו
מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יוֹצִיא

(1) Voici mon serviteur, je le soutiens. Mon être a été satisfait [par] mon élu²⁷⁹. J'ai donné mon souffle sur lui, il fera sortir un jugement pour les nations.

(2) לֹא יִזְעַק
וְלֹא יִשָּׂא
וְלֹא-יִשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ

(2) Il ne criera pas et n'élèvera pas [la voix] et ne fera pas entendre sa voix dans la rue.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 209.

²⁷⁹ La Septante ajoute Jacob avant « mon serviteur » et Israël après « mon élu ».

(3) קנה רצוץ לא ישבור
 ופשתה כהה לא יכבנה
 לאמת יוציא משפט

(3) Un roseau écrasé, il ne le brisera pas et une mèche faiblissante, il ne l'éteindra pas. Pour la vérité, il fera sortir un jugement.

(4) לא יכהה
 ולא ירוץ
 ערזשים בארץ משפט
 ולתורתו אים יחילו פ

(4) Il ne faiblira pas et ne sera pas écrasé²⁸⁰ jusqu'à ce qu'il place un jugement sur la terre et les régions côtières²⁸¹ attendront son instruction.

(5) כה אמר האל יהנה
 בורא השמים ונוטיהם
 רקע הארץ וצאצאיה
 נתן נשמה לעם עליה
 ורוח להלכים בה

(5) Ainsi a parlé YHWH, le Dieu, Créateur des cieux et leur Étendeur, Étaleur de la terre et de ses produits, Donneur de l'haleine au peuple [qui est] sur elle et le souffle à ceux qui marchent (litt. : aux marcheurs) sur elle.

²⁸⁰ Dans le texte massorétique, le verbe, tel qu'il est vocalisé, aurait le sens de « courir » (אָרֹץ) (au G imparfait) de la racine אָרַץ. La BHS suggère de lire אָרֹץ, c'est-à-dire un N imparfait de la racine אָרַץ « briser/ écraser ». Cette proposition nous paraît appropriée. Il est toutefois possible que l'auteur joue sur le sens de cette racine. En effet, s'il est possible de donner le sens de « s'enfuir » au verbe « courir », il s'agit peut-être d'une pointe dirigée contre le roi Nabonide. Contrairement à Nabonide, Cyrus ne quittera pas Babylone avant d'avoir établi la justice sur la terre.

²⁸¹ La plupart des auteurs traduisent par « îles » plutôt que « régions côtières ». La seconde option nous paraît préférable puisque la première ne fait références à aucune réalité de l'époque. Il est possible qu'il soit question de la « Syrie-Palestine ». Leur sort est entre les mains du serviteur de YHWH; ils attendent son instruction, c'est-à-dire ce qu'il a décidé pour eux. Voir aussi la note 87 à la page 152 de ce chapitre à propos d'Is 40, 15.

(6) אָנִי יְהוָה קָרָאתִיךָ בְּצַדִּיק
 וְאַחֲזַק בְּיָדְךָ
 וְאַצְרֶךָ
 וְאַתְּנֶנְךָ לְבְרִית עִם לְאוֹר גּוֹיִם

(6) Moi, YHWH, je t'ai appelé avec justice afin que je puisse prendre ta main, te former²⁸² et te donner en tant qu'alliance du peuple, lumière des nations.²⁸³

²⁸² Cette forme pose des problèmes de traduction. S'agit-il de la racine נָצַר (« surveiller, gardez, conserver ») ou s'agit-il plutôt de la racine יָצַר (« former, façonner ») ? En effet, ces deux racines se comportent de façon similaire lorsqu'elles sont au G imparfait 1 cs. Les Bibles *Pléiade*, *Jérusalem* et *Chouraqui*, de même que S. Smith, J. L. McKenzie, C. Westermann et K. Baltzer utilisent la racine יָצַר alors que *TOB*, *NIV*, *NRSV* et *BNT*, de même que C. R. North, P.-E. Bonnard et J. Blenkinsopp traduisent à partir de la racine נָצַר. Est-il question de la formation du serviteur (synonyme de sa naissance ou plutôt de sa création) comme en Jr 1, 5 et Is 44, 24 par exemple ? Tout dépend à quel élément de la phrase rattacher ce verbe : s'il est associé au premier verbe, la racine נָצַר est plus appropriée. La prise par la main serait alors un geste de protection. Par contre, s'il est à mettre en parallèle avec « je te donne en tant que... » la racine יָצַר est alors plus appropriée. Cette dernière proposition nous paraît préférable. Il est toutefois possible que l'auteur joue sur le double sens que ce verbe peut avoir : en le prenant par la main, il le protège et le forme pour le donner en tant qu'alliance du peuple et lumière des nations. Le fait que le verbe soit à l'imparfait nous incite à croire qu'il est formé pour une tâche précise, celle de devenir une alliance pour le peuple d'Israël et une lumière pour l'ensemble des nations.

²⁸³ Le texte massorétique présente trois imparfaits coordonnés (וְאַתְּנֶנְךָ, וְאַצְרֶךָ et וְאַחֲזַק), précédés par un verbe au parfait (קָרָאתִיךָ). La plupart des Bibles traduisent ces imparfaits par des passés, ce qui suppose une vocalisation en qames plutôt qu'en shewa. Nous croyons cependant, à l'instar de Barthélemy, qu'il est préférable de « respecter la portée éventuelle de la vocalisation actuelle, considérant comme une facilitation, par assimilation aux passés qui précèdent, une correction en inaccomplis invertis » (D. Barthélemy, dir., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, pp. 303-305). Il nous paraît donc préférable de conserver le texte massorétique afin de faire ressortir la différence entre le premier verbe au parfait et les trois autres à l'imparfait. Ainsi, nous traduisons le premier par un passé alors que nous utilisons le présent pour les trois autres, bien que le futur immédiat soit également possible. En effet, si l'on se fie aux travaux de Niccacci en analyse syntaxique, nous aurions une séquence x-qatal (קָרָאתִיךָ בְּצַדִּיק) suivie de trois weyiqtol coordonnés. Selon Niccacci, dans le discursif, une forme x-qatal représente un discours d'avant-scène, c'est-à-dire qu'il fait avancer l'action, mais représente aussi le degré zéro, que l'on peut traduire par le présent. Le weyiqtol, selon Niccacci, représente une forme volitive indirecte (A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, p. 187) et peut donc marquer une finalité, d'où notre traduction (« je t'ai appelé afin que je puisse ... »).

(7) לְפַקֵּחַ עִינַיִם עֲוֹרוֹת
 לְהוֹצִיא מִמְסַגֵּר אֶסִיר
 מִבַּיִת כְּלֹא יִשְׁבִי חֹשֶׁךְ

(7) Pour ouvrir des yeux aveugles, pour faire sortir un prisonnier du donjon, d'une maison d'obscurité les habitants des ténèbres.

(8) אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי
 וְכִבוֹדִי לֹא אֶחָר לְאֲחֵן
 וְתִהְיֶה לִּי לְפִסְלִים

(8) Je suis YHWH, c'est mon nom. Je ne donnerai pas ma gloire à un autre ni ma louange aux idoles.

(9) הַרְאֵנוֹת הַנְּהָ-בָאוּ
 וְחָדְשׁוֹת אֲנִי מְגִיד
 בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה
 אֲשֶׁמִיעַ אֶתְכֶם פ

(9) Les premières choses, voilà, elles sont venues et des nouvelles, moi, je déclare (litt. : déclarateur/ annonceur). Avant qu'elles ne germent, je vous les fais entendre.

3. 12 *Is 42, 1-4 : YHWH présente son serviteur*

(1) Voici mon serviteur, je le soutiens. Mon être a été satisfait [par] mon élu. J'ai donné mon souffle sur lui, il fera sortir un jugement pour les nations. (2) Il ne criera pas et n'élèvera pas [la voix] et ne fera pas entendre sa voix dans la rue. (3) Un roseau écrasé, il ne le brisera pas et une mèche faiblissante, il ne l'éteindra pas. Pour la vérité, il fera sortir un jugement. (4) Il ne faiblira pas et ne sera pas écrasé jusqu'à ce qu'il place un jugement sur la terre et les régions côtières attendront son instruction.

3. 12. 1 *Les parallèles bibliques en Is 42, 1-4*

L'expression « Voici mon serviteur » qui introduit le chapitre 42 est un hapax. Toutefois, « mon serviteur » est employé à 64 reprises dans le Premier Testament et qualifie généralement un individu même s'il arrive qu'Israël/ Jacob porte ce titre en tant que collectivité personnifiée.²⁸⁴ Le serviteur n'est jamais anonyme, à l'exception de celui d'Is 40-55. Les personnages les plus fréquemment qualifiés de « serviteur » sont Moïse²⁸⁵ et surtout David.²⁸⁶ Ce dernier est serviteur de YHWH principalement dans les livres de Samuel et des Rois, mais aussi dans quelques Psaumes.²⁸⁷

Le thème du serviteur de YHWH est plutôt rare dans les écrits prophétiques et se concentre dans les livres d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel. L'expression « mon serviteur » n'a que trois occurrences dans Is 1-39.²⁸⁸ Dans le livre de Jérémie, le roi Nabuchodonosor est explicitement qualifié de « mon

²⁸⁴ Is 41, 8. 9 (?); 43, 10; 44, 1 Is 44, 2. 21 Is. 49, 3. 6 (?) Jr 30, 10; 46, 27. 28 Ez 28, 25; 37, 25 (aussi David).

²⁸⁵ Nb 12, 7. 8; Jos 1, 2. 7; 2 R 21, 8; MI 4, 4.

²⁸⁶ 1 S 27, 12; 2 S 3, 18; 7, 5. 8; 1 R 11, 32. 36. 38; 14, 8; 2 R 19, 34; 20, 6; 1 Ch 17, 4. 7; Ps 89, 3. 20; Is 37, 35; Jr 33, 21. 22. 26; Ez 34, 23. 24; 37, 24. 25.

²⁸⁷ Voir par exemple Ps 89, 4-5. 21.

²⁸⁸ Le prophète Isaïe est lui-même qualifié de « mon serviteur » par YHWH. Isaïe accomplit une tâche confiée par Dieu, c'est-à-dire de marcher nu pendant trois ans pour être un signe concernant l'Égypte et l'Éthiopie (Is 20, 3). Éliakim, le fils de Hilkiyah est aussi appelé « mon serviteur » par YHWH (Is 22, 20), de même que David en Is 37, 35 (ce passage est le même que 2 R 19, 34).

serviteur » à trois reprises (Jr 25, 9; 27, 6; 43, 10). En voici un exemple représentatif : « Et maintenant, moi, j'ai donné tous ces pays dans la main de Nabuchodonosor, le roi de Babylone, mon serviteur et aussi j'ai donné l'animal du champ pour le servir. » (Jr 27, 6) David est appelé « mon serviteur » dans le livre de Jérémie. Toutefois, cette association est concentrée dans les versets 20 du chapitre 33.²⁸⁹ David est aussi qualifié de ce titre dans le livre d'Ézéchiel : « Mon serviteur David [sera] roi sur eux. Il sera un pasteur, un seul, pour eux tous. » (Ez 37, 24)²⁹⁰ Jacob et David sont tous deux qualifiés de « mon serviteur » au verset suivant.²⁹¹

Il arrive parfois que Jacob/ Israël, en tant que collectivité personnifiée, soit qualifié de « mon serviteur ».²⁹² Toutefois, ce phénomène est observable dans trois livres seulement : Jérémie, Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe. Dans le livre de Jérémie Jacob est qualifié de « mon serviteur » à trois reprises (Jr 30, 10; 46, 27 et 28). Jr 30, 10 et 46, 27 reproduisent le même texte, alors que Jr 46, 28 débute de façon similaire bien que la suite soit différente.²⁹³ La formule d'introduction est toujours la même : YHWH s'adresse directement à Jacob en l'incitant à ne pas craindre.

²⁸⁹ L'auteur explique pourquoi Dieu ne brisera pas son alliance avec David, son serviteur. Comme YHWH ne brisera pas son alliance avec le jour et la nuit, il ne brisera pas son alliance avec son serviteur David (et avec les Lévites, précise l'auteur) (Jr 33, 21). Le verset suivant n'est pas sans rappeler la promesse de YHWH à Abraham : « Comme on ne peut compter l'armée des cieux et qu'on ne peut mesurer le sable de la mer, ainsi je multiplierai la semence de David, mon serviteur et les Lévites, mes ministres. » (Jr 33, 22) La thématique évoquée au verset 21 est reprise et développée au verset 26 du même chapitre. La fin du verset évoque le retour d'exil : « car je les ferai revenir de leur captivité et j'aurai pitié d'eux » (Jr 33, 26). Puisqu'il est question du retour d'exil et des Lévites, il est probable que ce passage soit post-exilique.

²⁹⁰ Ce passage est similaire à Ez 34, 23, où David est « mon serviteur » mais n'est pas le pasteur : « J'ai fait se dresser sur eux un berger, un seul. Il les fera paître, eux et mon serviteur David; il les fera paître et il sera leur berger. »

²⁹¹ « Ils habiteront dans le pays que j'ai donné à Jacob, mon serviteur, où vos pères ont vécu. Ils habiteront là, eux, leurs enfants et les enfants de leurs enfants, pour toujours. Et David, mon serviteur, sera leur roi pour toujours. » (Ez 37, 25)

²⁹² Jacob (le personnage et non la collectivité) est qualifié de serviteur, dans le sens d'esclave, dans la Genèse (Gn 32, 5. 21).

²⁹³ Il est question de la destruction complète de toutes les nations !

Même si seul Jacob est explicitement qualifié de « mon serviteur », il est aussi question d'Israël (sauf au verset 28).²⁹⁴ Jacob est aussi qualifié de « mon serviteur » dans le livre d'Ézékiel (Ez 28, 25).²⁹⁵ Puisqu'il s'agit du seul autre exemple dans ce livre (l'autre le combine à David) et qu'il est question du retour d'exil, il est probable que ce passage soit post-exilique.

On constate qu'il est toujours question de Jacob; Israël n'est jamais explicitement qualifié de « mon serviteur ». De plus, Jacob/ Israël n'a pas de tâche précise à accomplir; ils est totalement passif. C'est YHWH qui agit; Israël/ Jacob subit l'action de son Dieu qui, dans tous les exemples précédents, est associée au retour d'exil. On remarque également qu'il n'est pas question du pouvoir créateur de YHWH (contrairement à Is 42, 1-9).

Dans le Deutéro-Isaïe, Israël/ Jacob est qualifié de serviteur à quelques reprises : Is 41, 8; 43, 10; 44, 1; 44, 2. 21 et 49, 3. 6. Seuls deux passages posent problèmes : Is 41, 8-9 et 49, 3. 6. En fait, les actions du serviteur dans ces deux passages, même s'il est associé à Israël/ Jacob, sont différentes de celles du serviteur Israël/ Jacob. À titre d'exemple, les exilés en général (sans être explicitement appelés Jacob/ Israël) sont qualifiés de « mon serviteur » en Is 43, 10-11: « Vous êtes mes témoins, oracle de YHWH, et mon serviteur que j'ai choisi parce que vous savez, vous me faites confiance et vous comprenez que moi [je suis] celui-là.²⁹⁶ Avant moi, aucun dieu n'a été formé et après moi, il n'en sera pas.²⁹⁷ Moi, moi, YHWH et il n'y a pas de Sauveur à part moi. » Au chapitre 44, YHWH s'adresse à Jacob/ Israël en tant que serviteur, dont il revendique la

²⁹⁴ « Et maintenant, n'aies pas peur, mon serviteur Jacob, oracle de YHWH. Et ne sois pas consterné Israël, car me voici, ton Sauveur depuis loin et [Sauveur] de ta semence depuis le pays de captivité. Alors Jacob est revenu, il a été silencieux, il a été à l'aise et n'est pas tremblant. » On remarque que les premiers verbes sont à l'imparfait, alors que les derniers sont au parfait. Il ne s'agit donc pas d'une prédiction mais d'une description de ce qui a déjà eu lieu : YHWH a sauvé son serviteur Jacob et celui-ci est revenu d'exil. De toute évidence ce passage est post-exilique puisque le retour est déjà accompli.

²⁹⁵ « Ainsi a parlé le Seigneur YHWH : dans mon rassemblement de la maison d'Israël depuis les peuples qui les ont dispersés, je les ai consacrés pour les yeux des nations et les habitants sur la terre que j'ai donnés à mon serviteur, à Jacob. »

²⁹⁶ כִּי־אֲנִי הוּא.

²⁹⁷ אֲנִי הוּא לֹא יִהְיֶה (au G imparfait 3 ms).

création : « Et maintenant écoutes Jacob mon serviteur et Israël que j'ai choisi. Ainsi a parlé YHWH, ton Auteur et ton Formateur²⁹⁸, depuis le ventre, il t'aide. N'aie pas peur Jacob mon serviteur et Yeshouroun²⁹⁹, je t'ai choisi. » (44, 1-2) Il est une fois de plus question de Jacob et Israël en tant que serviteur à la fin du même chapitre : « Rappelle toi celles-ci Jacob et Israël car tu es mon serviteur. Je t'ai formé. Tu es un serviteur pour moi Israël. Tu ne m'oublieras pas ! » (44, 21)

Le serviteur Israël/ Jacob n'a donc pas de tâche particulière à accomplir. À l'opposé, en Is 41, 8 et 49, 3, le serviteur est actif et de plus, accompli des tâches similaires à celles de Cyrus qui a pour mission de libérer les exilés. Nous avons vu qu'il est possible que Jacob/ Israël ait été ajouté en Is 41, 8-13 alors que les actions présentées s'expliquent mieux s'il est question de Cyrus. On rencontre un phénomène semblable en Is 49, 3. Ce passage est important puisque le contenu est similaire à Is 42, 1-9, à la seule différence que le serviteur est associé à Israël (49, 3). Toutefois, il paraît évident que le serviteur dont il est question en Is 49 n'est pas Israël puisque le serviteur a pour mission de libérer Israël, ce que seul Cyrus a véritablement le pouvoir de faire. Au verset 3, le serviteur proclame : « Il me dit : tu es mon serviteur, Israël toi par qui je manifesterai ma gloire. » Toutefois, le contenu des versets 5-6 confirme qu'Israël a été ajouté au verset 3³⁰⁰ : « (5) Et maintenant, a dit YHWH, mon formateur depuis le ventre pour être son serviteur, pour que Jacob retourne vers lui et [pour] rassembler Israël pour lui. [...] (6) Et il dit : c'est peu que tu sois pour moi un serviteur pour relever la tribu de Jacob et préserver Israël, pour [les] faire retourner. Alors je t'ai donné pour lumière des nations, pour que mon salut soit jusqu'aux extrémités de la terre. »

Si l'on s'attarde à la structure du texte d'Is 49, 1-6, on constate qu'aux versets 1-3 le serviteur décrit ce que YHWH a fait pour lui; il introduit ensuite ce que lui-même a dit (49, 4), puis ce que YHWH lui a dit (49, 5-6). L'identification avec Israël au verset 3 (prononcée par YHWH) interrompt le rythme et la logique

²⁹⁸ (עֲשֵׂה לִּי אֱלֹהִים) au G participe ms avec suffixe 2 ms (2 fois).

²⁹⁹ Le terme Yeshouroun est utilisé seulement ici et dans le Deutéronome : Dt 32, 15; 33, 5 et 26.

³⁰⁰ Cette glose a sans doute été ajoutée très tôt puisque tous les manuscrits anciens présentent le même texte que celui des Massorètes (à l'exception d'une version de la Septante).

du texte puisque YHWH commence à parler au verset 6. Il est donc probable que le serviteur était originalement anonyme comme en Is 42, 1-9 et sans doute le même, puisque le rôle qu'il doit jouer envers les exilés est similaire.

Le serviteur anonyme a une mission à jouer envers les exilés, selon la volonté de YHWH. Cette dimension est mise en lumière dès le premier verset. L'expression « je le soutiens » (אֲנִי מְסַמְּךָ), qui suit immédiatement la présentation du serviteur est un hapax. Le verbe « tenir, supporter » (סָמַךְ) a rarement Dieu comme sujet. À l'exception d'Is 42, 1, il n'y a que deux autres exemples : Is 41, 10 et Ps 63, 8. Dans ce Psaume, ce n'est pas YHWH qui parle (comme en Is 41, 10 et 42, 1) mais plutôt le roi David qui s'exclame : « [...] ta main droite m'a supporté. »

Le verbe רָצַה (être satisfait) n'est jamais suivi par שְׂפָךְ ailleurs, alors que « mon élu » (בְּחֵירִי) est très rare. Un seul individu est qualifié de « mon élu » soit David (Ps 89, 4). Le Psaume 89 est intéressant puisqu'il est aussi question de la puissance créatrice de YHWH et que David, nous l'avons vu, est qualifié de « mon serviteur ». Comme l'expression « mon serviteur », « mon élu » peut aussi qualifier une collectivité. Toutes les autres occurrences de cette expression se trouvent dans les chapitres 40-66 d'Isaïe. Outre le serviteur anonyme d'Is 42, 1, « mon peuple » est aussi qualifié de « mon élu » (43, 20; soulignons que YHWH en revendique aussi la formation). Israël se voit aussi attribuer ce qualificatif dans un passage où YHWH s'adresse directement à Cyrus et lui explique que c'est à cause de « mon serviteur Jacob » et d'« Israël mon élu » qu'il l'a appelé (45, 4). Nous reviendrons sur ce passage puisque YHWH revendique son pouvoir créateur immédiatement après. Mentionnons en terminant qu'à l'intérieur des trois passages que l'on trouve dans le Trito-Isaïe, le terme est au pluriel (« mes élus ») et représente les descendants de Jacob (Is 65, 9. 15. 22). Ceux-ci sont aussi qualifiés de « mes serviteurs » aux versets 9 et 15.

L'expression « souffle de YHWH », que nous avons déjà rencontrée en Is 40, 13, est rare dans les écrits prophétiques. Elle est néanmoins présente dans un passage du livre d'Isaïe qui a possiblement servi de modèle à l'auteur d'Is 42, 1-4. Ce passage se trouve en Is 11, 1-5 et met en scène un acteur anonyme, sans doute le roi Ézékias (715-687):

(1) Et une racine est sortie de la souche de Jessé et un germe de ses racines porte fruit. (2) Et le souffle de YHWH a reposé sur lui, souffle de sagesse et de compréhension, souffle de conseil et de puissance, souffle de connaissance et de crainte de YHWH. (3) Et grande [sera] sa crainte de YHWH, mais il ne jugera pas d'après la vision de ses yeux, il ne décidera pas d'après l'écoute de ses oreilles. (4) Il a jugé les faibles avec justice et il a décidé avec équité pour les pauvres du pays. Sa bouche a frappé la terre avec un sceptre et avec le souffle de ses lèvres mourront les méchants. (5) Et la droiture a été sa ceinture de ses reins, la fidélité, la ceinture de ses hanches.

Ce passage est intéressant puisqu'il est question non seulement du souffle de YHWH mais aussi de l'application d'un jugement juste en faveur des faibles, thèmes qui seront développés dans les versets 1-4 d'Is 42. C'est parce que YHWH lui a donné son souffle qu'il est en mesure d'appliquer la justice pour les plus faibles. On remarque aussi le souffle de YHWH n'est jamais placé sur Israël/Jacob, individuellement ou collectivement.

L'expression « jugement pour les nations » est un hapax. Le terme טִשֶׁבֶט a généralement le sens de « jugement ». Il est toutefois possible de traduire ce terme par « justice », « droit » ou encore « rectitude ». Le jugement n'est pas nécessairement synonyme de justice : justice sera rendue si, et seulement si, le jugement (et le « juge » qui prononce ce jugement) en décide ainsi. Cette nuance est primordiale. Il est possible que le terme ait un double sens en Is 42 : le jugement sera juste et donc synonyme de justice.

Cette description de la tâche du serviteur cadre bien avec la suite du récit où l'auteur insiste sur des gestes que le serviteur ne posera pas puisqu'il est juste et qu'il accomplit la volonté de YHWH. Le verbe « crier » (צָעַק) est précédé de la négation à un seul autre endroit (Dt 22, 24) bien que le sens soit complètement différent. Le verbe נָשַׁבַּח est plus fréquemment précédé de לֹא. Toutefois, il n'a jamais le sens de ne pas élever la voix, comme cela semble être le cas dans ce verset. De plus, l'idée de ne pas faire entendre sa voix dans la rue n'est jamais utilisée ailleurs.

Le verset 3 contient lui aussi une série d'expressions inédites. Les métaphores « roseau écrasé » et « mèche faiblissante » sont utilisées ailleurs dans la Bible et font référence à un peuple subjugué (2 S 14, 7; 2 R 18, 21; Ez 29, 6; Is 7, 4; 43, 17). Le verbe « sortir » suivi de מִן־הַיָּמִין n'a qu'une seule autre occurrence (Hab 1, 4), dont le sens est différent. Les images présentées au verset 3 rappellent néanmoins celles que l'on trouve à la fin du chapitre 40 (voir particulièrement les versets 27-31).

Au verset 4 le verbe כָּהַן précédé de la particule de négation לֹא n'a que deux autres occurrences (Dt 34, 7 et 1 S 3, 13) bien que le sens de ceux-ci ne soit pas le même, alors que le verbe יָצַר, lui aussi précédé par la négation לֹא, n'a qu'une seule autre occurrence, 1 S 12, 4, dont le sens est encore différent. La combinaison « terre » et « justice/ jugement » n'a que deux autres occurrences (Ps 105, 7 et 1 Ch 16, 14).³⁰¹ Notons toutefois que, contrairement à Is 42, 4, le terme est au pluriel.

La dernière expression (« les régions côtières ») est inédite, mais ressemble au chapitre 41 de ce même livre, où YHWH s'adresse « aux régions côtières » en leur demandant d'approcher et présenter leurs revendications. YHWH proclame ensuite que c'est lui qui a appelé et guidé Cyrus (41, 2-4).

³⁰¹ Le passage est le même en Ps 105, 7 et 1 Ch 16, 14 : « Lui, YHWH [est] notre Dieu; ses jugements sont sur toute la terre. »

3. 12. 2 *Les parallèles babyloniens en Is 42, 1-4*

Les rois mésopotamiens sont souvent qualifiés de « serviteur d'un dieu ».³⁰² La formulation est généralement la même : le roi est « serviteur d'Assur », « serviteur de Shamash », etc. Le roi Cyrus, dans une inscription de Nabonide, est qualifié de « serviteur » de Marduk. Beaulieu traduit ainsi le passage en question : « (And indeed), when the third year arrived, he (Marduk) aroused Cyrus, king of Anshan, his young servant, who scattered the large (armies) of the Mede with his small army, and (who) captured Astyage, king of the Medes, and took him to his country as captive. »³⁰³ Cette interprétation de Beaulieu nous paraît préférable à celle de M. J. Seux, selon qui Cyrus n'est pas le « serviteur » de Marduk mais plutôt le « vassal » d'Astyage.³⁰⁴ Tout d'abord, l'inscription de Nabonide ne mentionne pas que Cyrus est vassal d'Astyage. Cyrus a une « petite armée » contrairement aux Mèdes, mais cela n'en fait pas pour autant un vassal d'Astyage. De plus, le terme utilisé par l'auteur, formé à partir d'un logogramme sumérien (« ÌR-su »), doit être traduit par « son esclave » ou « son serviteur ». Seux lui-même traduit toujours ce terme par « serviteur » dans les exemples présentés dans son livre publié deux ans auparavant.³⁰⁵ Selon le sens de la phrase, Marduk suscite son « jeune serviteur » pour accomplir une tâche contre les Mèdes afin de permettre à Nabonide de prendre Harran et ensuite reconstruire le temple de Sîn.

³⁰² À ce sujet voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, pp. 360-363 et A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 54-55.

³⁰³ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 108. Il s'agit de l'inscription 15 selon le classement de Beaulieu. Elle a été rédigée après son retour d'Arabie et relate un rêve que le roi aurait fait au début de son règne et dans lequel Marduk et Sîn l'incitent à reconstruire l'Ehulhul d'Harran.

³⁰⁴ M.-J. Seux, « Cyrus serviteur de Marduk ? », *RB* 76 (1969), pp. 228-229.

³⁰⁵ Voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 414-415.

La prise de la main du roi par un dieu représente également un thème fréquent dans les inscriptions royales akkadiennes. Les rois néo-babyloniens utiliseront cette thématique à quelques reprises.³⁰⁶ Le but de cette action est d'exprimer le support offert au roi. Au début du « Cylindre de Cyrus », le peuple de Babylone se plaint à Marduk qui a pitié d'eux et décide alors d'examiner tous les pays pour remédier à la situation. Il trouve alors « un prince juste, selon son cœur, dont il prit la main. »³⁰⁷ Dans le Deutéro-Isaïe ce thème est exprimé par les verbes קָנַח (41, 10; 42, 1) et קָנַח (Is 41, 9. 13; 42, 6).

Les rois mésopotamiens sont fréquemment aimés ou favorisés par les dieux. Cette dimension est explicite dans le « Cylindre de Cyrus » (« il trouva un prince juste, selon son cœur [...] »), mais également dans plusieurs inscriptions royales.³⁰⁸ À titre d'exemple, Nabuchodonosor est qualifié d'« aimé de Marduk » ou encore d'« aimé de son (Marduk) cœur ».³⁰⁹ Le thème de l'élection du roi par les dieux, parfois combiné au thème de l'« amour » d'un dieu pour un roi, est également commun dans les inscriptions royales akkadiennes.³¹⁰

L'un des rôles principaux des rois mésopotamiens est de faire appliquer la justice. L'exemple d'Hammurabi est bien connu et cette thématique aura beaucoup d'influence sous le règne de Nabuchodonosor II, qui sera présenté comme un nouvel Hammurabi. Cette thématique sera reprise dans le « Cylindre de Cyrus »: après avoir prononcé le nom de Cyrus pour que celui-ci règne sur l'ensemble du monde, Marduk livre des pays et leurs peuples à Cyrus. Ce dernier s'en empare « en droit et en justice », ce qui semble plaire au dieu de Babylone : « Marduk, le

³⁰⁶ À ce sujet, voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 344-345 et A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 57.

³⁰⁷ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

³⁰⁸ Sur cette thématique dans les inscriptions royales akkadiennes, voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 162-168 et 189-197, et A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 51-53.

³⁰⁹ VAB IV 16 : I, 2; 19B : V, 36; 21 : I, 33; 42, 6.

³¹⁰ Sur cette thématique dans les inscriptions royales akkadiennes, voir A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 53-54.

grand seigneur, le protecteur de ses hommes, regarda ses oeuvres pies et son coeur juste. »³¹¹

Il n'y a pas d'influence babylonienne directe au verset 2. Par contre, il est possible que les gestes que le serviteur ne pose pas soient évoqués pour montrer le contraste entre la façon de faire babylonienne et celle du serviteur. Selon certains exégètes, dont S. Smith et Bonnard, le serviteur ne proclamera pas autoritairement ses édits ni n'élèvera la voix pour appeler les gens aux armes. Cette rhétorique pacifiste rappelle celle du « Cylindre de Cyrus » où la « justice » de Cyrus est célébrée à outrance. Nous y reviendrons dans notre commentaire.

Même s'il n'y a pas de parallèles directs avec la littérature babylonienne au verset 3, cette description semble une fois de plus faire référence au rôle de Cyrus dans le « Cylindre », où le roi perse est présenté et se présente lui-même comme étant celui qui libère les Babyloniens et les autres peuples du joug de Nabonide. Même s'il est peu probable que Nabonide traitait son peuple comme il est écrit dans le « Cylindre de Cyrus »³¹², cette image est néanmoins évoquée et a donc pu être reprise dans le Deutéro-Isaïe et appliquée à la communauté exilée qui, grâce à la tolérance de Cyrus, bénéficiera d'un traitement similaire à celui des Babyloniens conquis.

La description du roi qui avance sans obstacle grâce aux dieux est commune dans les inscriptions royales akkadiennes.³¹³ Dans le « Cylindre de Cyrus », Marduk ordonne au roi perse de marcher vers sa ville, « allant à son côté comme un ami et un compagnon [...] sans combat ni bataille, il le fit entrer dans Babylone, sa ville; il sauva Babylone de la détresse [...] ». ³¹⁴ Cette propagande à connotation pacifiste est évoquée depuis le verset 2 et se poursuit au verset 4.

³¹¹ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

³¹² « Il (Nabonide) a constamment fait du mal à sa ville et, chaque jour [...] ses gens, il les a fait périr en les mettant sans trêve sous le joug » (P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182).

³¹³ Voir A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 57-58.

³¹⁴ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, pp. 182-183.

Comme aux versets 1 et 3, il est question du jugement ou de la justice, thème qui, nous l'avons vu, est très présent dans le « Cylindre de Cyrus ».

3. 12. 3 *Analyse et commentaires d'Is 42, 1-4*

Au début du chapitre 42 l'auteur attire l'attention de ses auditeurs ou lecteurs en utilisant, comme au dernier verset du chapitre 41, la particule ׀. YHWH ne s'adresse donc pas directement à son serviteur, dans les quatre premiers versets du moins. Il explique plutôt à son peuple exilé son choix et pourquoi ils ne doivent pas le craindre. Qui est donc ce serviteur ? Plusieurs interprétations ont été proposées bien qu'une seule nous paraisse appropriée, c'est-à-dire celle qui associe le serviteur anonyme à Cyrus.

La principale thèse émise pour réfuter cette proposition, celle voulant que le serviteur soit Israël/ Jacob personnifié, s'appuie généralement sur le fait qu'en Is 41, 8 et 49, 3, le serviteur est nommé alors qu'il joue un rôle similaire à celui du serviteur d'Is 42, 1-9. Cependant, nous avons vu qu'il est possible que ces deux passages aient été modifiés afin d'associer Israël/ Jacob au serviteur anonyme de YHWH.

Le serviteur de YHWH est présent à plusieurs endroits : 41, 8; 42, 1; 43, 10; 44, 1. 21; 45, 4; 48, 20; 49, 5; 50, 10; 52, 13; 53, 11; 54, 17 (au pluriel). Toutefois, le serviteur est anonyme seulement en Is 42, 1; 49, 5, 52, 13 et 53, 11 (et l'était sans doute en Is 41, 8 et 49, 3). De plus, seul Is 42, 1 côtoie un verset où YHWH est présenté comme créateur du monde et pas seulement d'Israël/ Jacob, comme c'est le cas en Is 43, 1. 7 (Jacob/ Israël, qualifié de serviteur en 43, 10, est créé, formé et fait), 44, 1-2 (le serviteur Jacob/ Israël est élu, fait et formé) et 44, 21 (Jacob/ Israël est formé pour être serviteur).

L'hypothèse voulant que le serviteur anonyme soit Israël/ Jacob, en tant que collectivité personnifiée, nous paraît inappropriée pour plusieurs raisons. Tout d'abord, lorsqu'il est question du serviteur collectif dans les chapitres 40-55, celui-ci est toujours identifié: il s'agit de Jacob et/ ou d'Israël. De plus, à l'exception d'Is 41, 8 et 49, 3, son rôle est passif, alors que le serviteur anonyme d'Is 42 est actif et de plus, a un rôle à jouer en faveur d'Israël, ce qui exclu évidemment Israël comme serviteur (anonyme du moins). Ainsi, d'un point de vue historique, une seule option nous paraît possible en ce qui concerne l'identité du serviteur anonyme de YHWH : Cyrus. Ce dernier joue un rôle similaire à celui du serviteur anonyme, c'est-à-dire qu'une mission lui est confiée par YHWH, celle de libérer les exilés.

3. 12. 4 *Cyrus, serviteur de YHWH ?*

R. de Vaux a été le premier à étudier en profondeur les similitudes entre le « Cylindre de Cyrus » et certains passages du Second Isaïe dont, entre autres, Is 42, 1-9. Selon lui :

Lorsqu'on lit côte à côte le texte babylonien et les passages bibliques, on est frappé de l'insistance avec laquelle le livre d'Isaïe revendique pour Yahvé seul la gloire d'avoir distingué Cyrus et conduit sa main. Serait-ce pour mettre les exilés en garde contre la propagande des prêtres de Marduk ?³¹⁵

Le thème de la propagande babylonienne, développé par de Vaux, sera repris par M. Smith, à la différence que celui-ci y voit plutôt la propagande des agents perses de Cyrus. M. Smith suggère qu'au moins un poème où le serviteur est anonyme, le premier, fasse référence à Cyrus. Selon le même auteur, les nombreux parallèles démontrent que le Second Isaïe a été directement influencé par le « Cylindre de Cyrus ». Son interprétation nous paraît juste : « That the two

³¹⁵ R. de Vaux, « Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple », p. 32.

authors have said the same thing might be coincidence, but that they should have said so many of the same things, in the same place, at the same time and about the same man goes beyond coincidence.»³¹⁶ Nous ne sommes toutefois pas de son avis lorsqu'il affirme que le « Cylindre de Cyrus » et le Second Isaïe se seraient inspirés d'une source commune. Ainsi, selon Smith, cette source

can only be the propaganda put on in Babylonia by Cyrus' agents shortly before Cyrus' conquest, to prepare the way of their lord. Second Isaiah's prophecies of Cyrus' triumph, if circulated in Babylonia before Cyrus took the territory, were propaganda for the Persians. Not only was the prophet inspired by persian agents, but their inspiration provided him with the content which is shares with Cyrus' proclamation as well as his general theme.³¹⁷

Il n'y a aucun indice qu'une quelconque propagande perse ait précédé la conquête de Babylone. De plus, nous ne croyons pas qu'il était nécessaire de faire circuler une propagande pro-perse avant la conquête : le « Cylindre de Cyrus », qui représente la version « officielle » de la victoire perse, allait jouer ce rôle et profitera autant aux Perses qu'aux Babyloniens. En effet, puisque le texte est écrit en babylonien et que Marduk y joue un rôle de premier plan, comme Cyrus d'ailleurs, il est probable que le « Cylindre » ait été rédigé de commun accord par les Perses et les Babyloniens. Toutefois, le contenu n'est pas d'inspiration perse mais plutôt babylonienne. Il paraît néanmoins évident que les nouveaux dirigeants ont supervisé la rédaction du texte, même si les auteurs sont vraisemblablement babyloniens.

De plus, nous ne croyons pas, comme le prétend M. Smith, qu'un texte comme Is 42, 1-9 puisse être qualifié de « propaganda for the Persians ». À notre avis les auteurs du Deutéro-Isaïe se servent de la propagande pro-perse (mais aussi pro-Marduk) que l'on retrouve dans le « Cylindre » pour construire une contre-propagande en faveur de YHWH. Bref, il nous paraît très probable que ce texte ait influencé les auteurs exilés mais nous ne croyons pas que les auteurs babyloniens

³¹⁶ M. Smith, « Second Isaiah and the Persians », p. 417.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 418.

se soient inspirés de la propagande perse. La propagande contenue dans le « Cylindre de Cyrus » a été conjointement préparée par les Perses et les Babyloniens.³¹⁸

L'hypothèse selon laquelle le serviteur anonyme présenté en Is 42, 1 est Cyrus sera reprise au début des années 1970 par P.-E. Bonnard. Même s'il insiste peu sur les influences babyloniennes, Bonnard, en ce qui concerne l'identité du serviteur du premier chant, affirme que « cet envoyé anonyme est à peu près sûrement, étant donné le contexte immédiat, le jeune conquérant perse. Si Jérémie a pu appeler le brutal Nabuchodonosor serviteur de Yahvé (Jr 27, 6) à combien plus forte raison le tolérant Cyrus.»³¹⁹ J. D. W. Watts est du même avis. Selon lui, le serviteur d'Is 42 serait le conquérant que YHWH a fait venir de l'Est pour accomplir sa volonté (Is 41, 25) et qu'il nomme en Is 44, 28 et 45, 1, c'est-à-dire Cyrus.³²⁰

L'interprétation que J. Blenkinsopp fait des versets 1-4 du chapitre 42 est intéressante. Tout d'abord, il est d'avis que « Is 40-48 reads like a jewish version of the propangandistic manifesto of Cyrus on the famous cylinder published shortly after the conquest of Babylonia. »³²¹ Ainsi, selon Blenkinsopp, « YHWH (not Marduk) chose Cyrus as his agent, made the vast population of the Babylonian empire subject to him, and inspired him to exercise rule without the violence and brutality characteristic of the Babylonians.»³²² Dans son plus récent commentaire Blenkinsopp développe la même hypothèse : « The subject matter of

³¹⁸ L'influence du « Cylindre de Cyrus » a été remise en question au cours des années 1980 par H. M. Barstad. Selon lui, il n'y a aucun parallèle entre le message du Second Isaïe et le « Cylindre », puisque le prophète n'aurait pas séjourné à Babylone et par conséquent, n'a pu être mis en contact avec la proclamation de Cyrus. Les ressemblances s'expliqueraient par l'utilisation d'expressions communes à l'hébreu biblique et aux textes akkadiens (H. M. Barstad, « On the So-Called Babylonian Literary Influence in Second Isaiah », p. 91.) Nous ne croyons pas que l'on puisse parler d'expressions communes. En effet, les expressions akkadiennes que l'on trouve dans le Deutéro-Isaïe ne sont généralement pas reprises ailleurs dans la Bible hébraïque. Lorsqu'elles le sont, le sens n'est habituellement pas le même.

³¹⁹ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 123.

³²⁰ J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, p. 117. La position de Watts se complique toutefois lorsqu'il affirme que Cyrus n'est pas le seul serviteur puisque selon lui, ses successeurs Darius et Artaxerxes, « thought not named, are seen in the same roles. » (*ibid.* p. 117). Le serviteur serait donc « the persian authority in the person of Cyrus, Darius and Artaxerxes [...] » (*idem.*)

³²¹ J. Blenkinsopp, « Second Isaiah : Prophet of Universalism », p. 85.

³²² *Idem.*

chs. 40-48 in general, the immediate context (41, 25-29), and the language in which the commissioning is described create a strong *prima facie* case that the original identification of the servant was Cyrus. »³²³ Blenkinsopp souligne que la manière « in which he is to discharge the task assigned to him seems at first sight to contrast with the violence of his conquests indicated in 41, 2-3. 25, but we have just noted Cyrus's claim to have treated the Babylonians non violently. »³²⁴ Il mentionne toutefois, à l'instar de S. Smith³²⁵, que l'auteur « could be referring to the way Cyrus was expected to treat the broken, defeated, and battered Judeans. »³²⁶

Il n'y a aucun doute à notre avis que le serviteur introduit au verset 1 est Cyrus. Le contenu des versets 1-9 semble confirmer qu'il est bien question du roi perse. La présence du pouvoir cosmogonique de YHWH au verset 5 apporte un argument en faveur de Cyrus comme serviteur. Nous avons vu, et verrons, que le pouvoir créateur de YHWH, lorsqu'il n'est pas limité à la création d'Israël/ Jacob, est souvent présenté ou revendiqué lorsqu'il est question de Cyrus.

Le support dont il est question au début du verset 1 (« Voici mon serviteur, je le soutiens. ») implique que le sujet est pris par la main (ce qui est implicite). Nous avons vu que cette expression telle qu'elle se présente en 42, 1 est un hapax. Cependant, l'idée de prendre par la main est évoquée par ce même verbe en Is 41, 10, où il est une fois de plus question du serviteur (« [...] je t'ai supporté par la main de ma justice »). Il faut souligner que les rois babyloniens sont fréquemment pris par la main par un dieu dans les inscriptions royales akkadiennes. Ce thème est aussi repris au début du « Cylindre de Cyrus »³²⁷, alors que le roi perse sera explicitement pris par la main au début du chapitre 45.

³²³ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 210.

³²⁴ *Ibid.*, p. 211.

³²⁵ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 55.

³²⁶ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 211.

³²⁷ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

Nous avons vu que le verbe הִצַּח (être satisfait) n'est jamais suivi par שִׂפְטָה ailleurs. En contrepartie, ce thème est fréquent dans les inscriptions royales mésopotamiennes et sera repris dans le « Cylindre de Cyrus ». L'adjectif « élu », quant à lui, est plutôt rare. De plus, il s'agit du seul endroit où l'élu n'est pas nommé. Dans le Deutéro-Isaïe, le serviteur est élu ou choisi par YHWH à quelques reprises.³²⁸ Nous ne croyons pas, comme le prétend Laato, que le verbe choisir « or its derivative is a *terminus technicus* for the divine election of Israel in Isa 40-55 which can be compared with its cognates from the royal ideology in the Akkadian inscriptions. »³²⁹ Il est vrai que cette expression ressemble à l'idéologie royale akkadienne; comment alors peut-il être question d'Israël/ Jacob ? Laato oublie qu'il n'est jamais question de l'élection d'un peuple dans les inscriptions akkadiennes mais généralement d'un roi. Nous croyons au contraire qu'il n'est pas question de l'élection d'Israël mais bien de celle de Cyrus. Or, cette élection est inspirée du modèle akkadien.

L'expression « souffle de YHWH », que nous avons déjà rencontrée en Is 40, 13, est étroitement associée au jugement que le serviteur doit appliquer et est une conséquence de ce don du souffle. L'analyse de J. L. McKenzie est intéressante. Selon lui, le souffle (qu'il traduit néanmoins pas « spirit ») de YHWH représente l'impulsion charismatique « which moves men to deeds of strenght, courage and wisdom. »³³⁰ Lorsque cet « esprit » et/ ou ce souffle est placé sur un roi « it empowered him to wage war and to judge wisely. »³³¹ Nous avons vu que le souffle de YHWH n'est jamais placé sur Israël/ Jacob, individuellement ou collectivement.

³²⁸ Is 41, 8. 9; 42, 1; 43, 10; 44, 1. 2; 45, 4; 49, 5.

³²⁹ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 54.

³³⁰ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 36.

³³¹ *Idem.*

P.-E. Bonnard affirme que, selon la perception de l'auteur du premier chant, YHWH a rempli son serviteur de son esprit « pour lui permettre de mener à bien une mission, non pas prophétique mais royale, guerrière et juridique. »³³² L'interprétation de Bonnard est intéressante : « Tel le rejeton davidique (Is 11, 2) le roi Cyrus, qui sera salué plus loin comme un messie du Seigneur (Is 45, 1), va, sous la mouvance de l'Esprit, devenir le justicier du monde. »³³³

Selon P. D. Hanson, l'esprit de YHWH « is the power and wisdom of God with which those called to serve are endowed (Is 11, 2), including the judges of the League period, Israel's kings, and the prophets. »³³⁴ J. Blenkinsopp soutient quant à lui que la relation spéciale qu'entretient le serviteur et YHWH « is encapsulated in the term *'ebed* and reinforced by his being chosen, the object of God's good pleasure, and endowed with divine charism (spirit), as were so many judges, rulers, and prophets before him. »³³⁵

Puisque ce souffle n'est jamais placé sur Israël (même en tant que collectivité personnifiée), il est probable qu'il n'y ait pas d'exception en Is 42, 1. L'envoi du souffle est étroitement associé à l'application d'un jugement juste. En effet, dans cette péricope, le jugement que le serviteur doit apporter est le résultat de l'application du souffle sur lui. Le terme בְּנִיחַ est utilisé à trois reprises dans les versets 1-4. Ce terme a déjà été utilisé en Is 40, 27, où Israël/ Jacob se plaint que YHWH ne tient pas compte de « sa justice/ jugement », c'est-à-dire qu'il se considère injustement traité par son Dieu. Soulignons que le verbe בְּנִיחַ n'est jamais appliqué à une collectivité, c'est-à-dire qu'Israël ne joue jamais ce rôle de juge : le peuple dans son ensemble peut être jugé, mais ne juge pas.

³³² P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 123.

³³³ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 123.

³³⁴ P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 44.

³³⁵ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, pp. 211-212.

Selon McKenzie ce jugement englobe beaucoup plus que la simple application d'un verdict légal. Il s'agit, selon lui, de l'établissement de la paix et de la justice. Toutefois, toujours selon McKenzie, la mission du serviteur est clairement destinée aux nations et non à Israël.³³⁶ Nous croyons qu'Israël est inclus parmi les nations. Le jugement ne les concerne pas uniquement; il ne concerne pas non plus uniquement les autres nations : tous sont concernés.

L'interprétation de Bonnard nous paraît appropriée. Selon lui, le jugement dont il est question

est évidemment le jugement décrété par Dieu (51, 4); dont Israël fut la victime en 587 (53, 8) et dont il va devenir le bénéficiaire en 538 (49, 4), grâce à l'effondrement de Babylone devant l'armée perse. Dicté par Dieu, le jugement est appliqué par Cyrus [...] En tout cas, pour que l'on comprenne que le roi perse est le ministre de la justice délégué par le Seigneur, le texte répète trois fois qu'il vient instaurer le jugement *pour de bon* (v. 3 c), *sur la terre* (v. 4 b) et *pour les nations* (v. 1 d). Cette dernière phrase souligne les destinataires du jugement : les nations et spécialement celles qui en seront les bénéficiaires, les nations écrasées par Babylone, qui verront alors rétablir leur « bon droit ».³³⁷

Selon Blenkinsopp, lorsque ce thème est utilisé dans ces chapitres, « it can connote a judicial decision (41, 1; 53, 8; 54, 17), particularly one that vindicates an innocent party (40, 27; 49, 4; 50, 8). But the term here has a broader reference and refers to a social order based on justice that originates in the will and character of the deity (cf. 40, 14; 51, 4). »³³⁸ Il est possible, comme le suggère Blenkinsopp, que le jugement « is linked with the role of law [...] as imposed and administered justly and evenhandedly, and this is more obviously the task of a ruler than of a prophet. »³³⁹

³³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³³⁷ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 124.

³³⁸ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 210.

³³⁹ *Idem.*

Toutes les expressions qui composent le verset 1 peuvent être appliquées à Cyrus. En effet, nous avons vu que tous les adjectifs et les verbes, à l'exception de « serviteur » et d'« élu » qui peuvent être appliqués à une collectivité personnifiée, sont généralement utilisés pour qualifier ou mettre en scène un individu et non une collectivité (même personnifiée). C'est le cas, à notre avis, des concepts véhiculés par les expressions « je le soutiens », « mon être a été satisfait », « j'ai placé mon souffle sur lui », de même que « il fera sortir un jugement pour les nations ». Tout d'abord, il n'est jamais question d'une collectivité lorsque ces thèmes sont utilisés ailleurs dans la Bible. De plus, à l'exception de l'envoi du souffle, tous ces thèmes sont présents dans les inscriptions royales en général et dans le « Cylindre de Cyrus » en particulier. Il nous paraît donc probable que le roi perse soit le serviteur que YHWH soutient (en le prenant par la main) et sur lequel il envoie son souffle afin qu'il juge les nations, c'est-à-dire qu'il établisse une nouvelle ère (sorte de post-colonialisme babylonien) qui sera placée sous le signe de la justice, ce que l'auteur explicitera davantage aux versets 2-4.

Le mimétisme colonial est évident : l'auteur reproduit des thèmes qui circulent dans l'empire à cette époque en les adaptant à son objectif : YHWH et non Marduk est responsable de l'appel de Cyrus et de son comportement juste (ce qui permettra la libération des exilés), ce que la propagande perso-babylonienne s'efforcera de mettre de l'avant peu de temps après la conquête de Babylone. On constate qu'il ne s'agit pas d'une reproduction parfaite; il s'inspire d'un document connu de tous et l'adapte afin d'associer YHWH à ces bouleversements politiques. Cyrus étant incontournable (pendant un temps du moins), il fallait absolument associer YHWH à la constitution de son nouvel empire. Nous verrons sous peu (42, 5) que YHWH se présente lui-même en tant que créateur afin, d'une part de convaincre les exilés qu'il est bel et bien capable de diriger Cyrus, et d'autre part, de s'adresser directement au roi perse pour le convaincre que c'est bel et bien lui, et non Marduk, qui l'a choisi et guidé.

Nous avons mentionné précédemment qu'aucune des expressions du verset 2 ne se retrouve ailleurs dans la Bible. L'hypothèse de S. Smith est intéressante. Il traduit le verset 2 ainsi : « He will not cry out for help, he will not lift up his voice in lament, he will not raise his voice to proclaim in the street. »³⁴⁰ Selon lui, le début du verset 2 « may refer to the calling up of levies for military service in the subject provinces. »³⁴¹ Quant à « lifting the voice in lament », celle-ci « may mean constant rebuke addressed to a subject population », alors que « « raising of the voice to proclaim » might well be used of the issuing of edicts. »³⁴² Selon Bonnard, le serviteur Cyrus instaurera le jugement sans « cris, sans clameurs, sans hurlements guerriers. »³⁴³ Bonnard précise que קוֹל (voix) « peut en effet signifier cri de guerre (Is 13, 2) et le niph'al de צעק (crier) signifie être appelé aux armes. »³⁴⁴ Ces interprétations nous paraissent justes. Nous ajouterons cependant qu'à l'intérieur de ce verset, même s'il ne comporte aucune référence directe au « Cylindre de Cyrus », la description des agissements du serviteur rappelle ceux de Cyrus qui conquiert les peuples en général avec justice et Babylone en particulier « sans combat ni bataille ».

L'analyse que Smith et Bonnard ont fait du verset 3 nous paraît appropriée. Smith est d'avis que les expressions « il ne brisera pas le roseau », etc., font référence à Cyrus et Israël; puisque le dernier a été suffisamment puni, la punition doit maintenant prendre fin, ce qui est exprimé par le fait que Cyrus ne brisera pas et n'éteindra pas ce qui est déjà diminué.³⁴⁵ Selon Bonnard, les métaphores du roseau et de la mèche « s'appliquent d'autant mieux à Israël et aux autres peuples vassaux de Babylone qu'elles désignent partout ailleurs un peuple subjugué [...]. »³⁴⁶ Toujours selon Bonnard, le serviteur Cyrus « aura [...] des ménagements

³⁴⁰ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 54.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

³⁴² *Idem.*

³⁴³ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 124.

³⁴⁴ *Ibid.*, note 3, p. 124.

³⁴⁵ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 55.

³⁴⁶ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, note 4, p. 124.

pour le roseau ployé c'est-à-dire pour l'ensemble des victimes de Babylone et entre autres pour Israël en exil, faible roseau transplanté (1 R 14, 15), dont les fibres ploient (Dt 28, 33; cf. Is 58, 6), et qui n'a plus guère de vie, comme une mèche qui s'étiolé (61, 3). »³⁴⁷ On remarque une fois de plus les parallèles idéologiques entre ce verset et le « Cylindre ». Bonnard souligne avec raison que Cyrus « se gardera bien de briser le roseau, d'éteindre la mèche, et cette manière douce est exactement celle qu'on lui attribue ou qu'il revendique lui-même sur le cylindre portant la description de son entrée à Babylone [...]. »³⁴⁸

L'interprétation que Smith et Bonnard ont fait du verset 4 nous paraît une fois de plus appropriée. Smith est d'avis que la fin du verset 4 s'adresse aussi à Cyrus. Selon lui, il y a sûrement des exilés

who doubted whether the king of a distant land like Persia would interest himself in the affairs of Palestine; this affirmation of YHWH by the mouth of his prophet, that Cyrus will not weaken in his effort against Babylon, and will not abandon the western lands, is the answer to such doubts.³⁴⁹

Bonnard de son côté est d'avis que ces

égards pour les peuples conquis, soulignés à la fois par les documents perses et par la Bible, n'entraînent pas chez Cyrus la moindre faiblesse. Au contraire, il se montre d'une fermeté à toute épreuve. En contraste avec le roseau qui ploie et la mèche qui s'étiolé, il est assuré de ne pas ployer devant ses adversaires, car il doit mener à bien sa mission : traduire en actes devant le monde entier le jugement de Dieu, avec une autorité si grande, que les nations les plus lointaines, les îles, sont dans l'attente de sa loi, [...].³⁵⁰

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 124.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 124-125.

³⁴⁹ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, pp. 56-57.

³⁵⁰ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 125.

Contrairement aux exilés, qui sont décrits avec des termes qui rendent compte de leur situation de vulnérabilité, le serviteur Cyrus « ne faiblira pas et ne sera pas écrasé jusqu'à ce qu'il place un jugement sur la terre et les régions côtières attendront son instruction. » (Is 42, 4) Bonnard souligne avec raison qu'il est question des nations ou des îles ailleurs lorsque Cyrus est mis en scène (voir Is 41, 1. 2. 5 et 45, 1).

En somme, le serviteur, parce qu'il agit sous la mouvance du souffle de YHWH, ne répètera pas les gestes dont il est question aux versets 2-4 (crier, faire entendre sa voix dans la rue, briser et éteindre ce qui est déjà faible, etc.). Ces gestes font sans doute référence à des situations réelles vécues par les exilés en Babylonie et qui évoquent vraisemblablement un mauvais souvenir pour eux. Bref, les Perses, et Cyrus en particulier, ne se comporteront pas comme leurs anciens maîtres babyloniens. Cette vision est conforme à celle véhiculée par la propagande perso-babylonienne, où Cyrus, grâce à Marduk, applique la justice avec ses nouveaux sujets.

L'insistance sur la justice dans Is 42, 1-4 et le « Cylindre de Cyrus » nous incite à voir une dépendance littéraire du premier sur le second. De plus, ce thème semble avoir un objectif semblable dans les deux cas : faire accepter le nouveau maître mais aussi pour convaincre leur communauté respective que leur dieu est derrière les succès perses.

3. 13 *Is 42, 5-9 : YHWH s'adresse à son serviteur*

(5) Ainsi a parlé YHWH, le Dieu, Créateur des cieux et leur Étendeur, Étaleur de la terre et de ses produits, Donneur de l'haleine au peuple [qui est] sur elle et le souffle à ceux qui marchent (litt. : aux marcheurs) sur elle. (6) Moi, YHWH, je t'ai appelé avec justice afin que je puisse prendre ta main, te former et te donner en tant qu'alliance du peuple, lumière des nations. (7) Pour ouvrir des yeux aveugles, pour faire sortir un prisonnier du donjon, d'une maison d'obscurité les habitants des ténèbres. (8) Je suis YHWH, c'est mon nom. Je ne donnerai pas ma gloire à un autre ni ma louange aux idoles. (9) Les premières choses, voilà, elles sont venues et des nouvelles, moi, je déclare (litt. : déclarateur/ annonceur). Avant qu'elles ne germent, je vous les fais entendre.

3. 13. 1 *Les parallèles bibliques en Is 42, 5-9*

L'expression **יְהוָה יִצְרָאֵל** qui introduit le verset 5 n'a qu'une seule autre occurrence (Ps 85, 9) bien qu'elle ne soit pas précédée comme ici de **כִּי-אֶמְרָךְ**. Les autres expressions de ce verset, toutes associées à l'activité créatrice de YHWH, sont rarement employées ailleurs.

YHWH est quelques fois associé à la création des cieux. Toutefois, le verbe « faire » plutôt que « créer » est généralement utilisé.³⁵¹ En effet, le verbe **בָּרָא** est utilisé avec « cieux » comme complément uniquement en Gn 1, 1; Is 42, 5; 45, 18; 65, 17 et Ps 148, 2-5.³⁵² Le participe est utilisé partout à l'exception de Gn 1, 1 et

³⁵¹ Voir par exemple Gn 2, 4; Ex 20, 11; 31, 17; 2 R 19, 15 (= Is 37, 16); Jr 10, 11-12; 32, 17; Ps 33, 6; 96, 5; 115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; 136, 5-6; 146, 6.

³⁵² « Louez-le, tous ses envoyés, louez-le, toutes ses Armées ! Louez-le, soleil et lune, louez-le, toutes étoiles de lumière, louez-le cieux des cieux, eaux [qui] êtes au-dessus des cieux ! Qu'ils louent le nom de YHWH, car il a commandé et ils ont été créés, (יְהוָה יִצְרָאֵל) au N parfait 3 cp).

Ps 148, 5. Le titre « Créateur des cieux » n'a cependant que deux occurrences : Is 42, 5 et 45, 18.³⁵³

YHWH n'est pas seulement le créateur des cieux : il est aussi « leur étendeur » (נִוְלֵי הַשָּׁמַיִם).³⁵⁴ Nous avons vu en Is 40, 22 que la racine נוּלַח est parfois associée à l'activité créatrice de YHWH. Le participe, comme c'est le cas en Is 40, 22 et 42, 5, est aussi utilisé en Is 51, 13 et Ps 104, 2. Le verbe « étendre » est parfois conjugué et a toujours le même objet lorsqu'il est utilisé dans un contexte cosmogonique, soit les cieux.³⁵⁵ Toutefois, l'expression « leur étendeur » est un hapax.

YHWH est parfois présenté comme créateur de la terre. Dans la majorité de ces passages, il est aussi question des cieux.³⁵⁶ Il arrive toutefois que YHWH soit responsable de la création de la terre, sans qu'il soit question des cieux. C'est le cas dans le livre de Jonas : « Je suis un Hébreu et je crains YHWH, Dieu des cieux, qui a fait la mer et la terre sèche. » (Jon 1, 9) Ce thème est aussi évoqué, à deux reprises seulement, dans le livre de Jérémie : « Moi, j'ai fait la terre, l'homme et la bête, qui sont sur la face de la terre, par ma grande force et en déployant ma puissance; je la donne à qui bon me semble. » (Jr 27, 5)³⁵⁷; « Ainsi a parlé YHWH, son Auteur (i.e la terre), son Façonneur pour la faire ferme [...]. » (Jr 33, 2)

³⁵³ Voir aussi Is 65, 17 où la seule différence est que « cieux » n'est pas précédé de l'article et qu'il s'agit des « cieux nouveaux ».

³⁵⁴ Notons que le participe est au masculin pluriel, ce qui est impossible à traduire en français puisque le sujet est YHWH.

³⁵⁵ 2 S 22, 10, repris textuellement en Ps 18, 10; Is 45, 12 (G parfait 3 cp); Jr 10, 12 (= 51, 15) (G parfait 3 ms); Ps 104, 2.

³⁵⁶ C'est le cas, nous l'avons vu, en Gn 1, 1; Gn 2, 1-4; Ex 20, 11; 31, 17; 2 R 19, 15; Is 37, 16; Jr 10, 11. 12; 32, 17; Ps 89, 12; 102, 26; 104, 2-5; 115, 15; 121, 2; 124, 8 et 134, 3; 136, 4-9 et 146, 6.

³⁵⁷ Ce texte ne s'adresse pas seulement aux Judéens mais aux rois d'Édom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon. Ces derniers avaient envoyé des messagers à Jérusalem pour rencontrer le roi Joachim, sans doute pour l'inciter à les suivre dans leur révolte contre les Babyloniens. (Jr 27, 3)

Finalement, YHWH est associé à la création de la terre dans certains Psaumes : « À YHWH, la Terre et ce qui l'emplit, le monde et ceux qui l'habitent, car sur les mers, lui il l'a fondé sur des fleuves, il l'a établi sur les fleuves. » (Ps 24, 1-2); « toi qui as fixé toutes les limites de la terre, [...] » (Ps 74, 17); « [...] ses mains ont formé la terre ferme » (Ps 95, 5-6); « [...] tu as établi [la] terre et elle se tient. » (Ps 119, 90)

Ce bref survol nous permet de constater que le verbe רָקַע suivi de « la terre » (toujours avec l'article) n'a que deux autres occurrences, et est toujours utilisé sous forme participiale : Is 44, 24 et Ps 136, 6 (« [...] pour l'étaleur (לְרַקַע) de la terre sur les eaux, [...]). Le Psaume précise toutefois que la terre est étalée sur les eaux, idée que l'on retrouve aussi en Ps 24, 1-2, mais pas dans le cas des deux passages du Deutéro-Isaïe.

YHWH est responsable ailleurs de la création de l'humanité. Dans le premier récit de création de la Genèse l'être humain est la dernière création de Dieu : « Dieu dit : "Faisons l'humain à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre !" Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il l'a créé; mâle et femelle il les a créés. » (Gn 1, 26-27) La création de l'humain (homme et femme) représente l'un des points principaux du deuxième récit de création de la Genèse. L'homme est créé en Gn 2, 7-8 et la femme aux versets 21-22.

La création de l'humanité est mentionnée à trois autres endroits dans le livre de la Genèse. Le premier exemple est similaire à Gn 1, 26-27 : « [...] le jour où Dieu créa³⁵⁸ l'humain, il l'a fait à la ressemblance de Dieu : mâle et femelle il les créa, il les bénit et les appela du nom d'homme au jour de leur création. » (Gn 5, 1-2) Cette idée voulant que l'homme ait été fait à l'image de Dieu est reprise en Gn 9, 6 : « [...] à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme. » Le dernier exemple se trouve au chapitre 6. YHWH regrette d'avoir fait l'humain et projette de le faire disparaître : « YHWH se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre. Il s'en affligea et dit : "J'effacerai de la surface du sol l'homme que j'ai créé. Car homme, bestiaux, petites bêtes et même oiseaux du ciel, je me repens de les avoir faits." » (Gn 6, 6-7)

Il n'y a qu'une seule autre allusion à la création de l'humanité dans tout le Pentateuque. On la retrouve dans le Deutéronome : « Car questionne les jours du début, ceux qui ont été avant toi, depuis le jour où Dieu a créé l'Homme sur terre, [...] » (Dt 4, 32). Ce thème est rare dans les écrits prophétiques. Seul le livre de Jérémie en contient un exemple (Jr 27, 5).

La création de l'humain est évoquée dans certains Psaumes. C'est le cas en Ps 89, 48 : « Rappelle-moi, ce qu'est l'existence, sur quel vide tu as créé tous les fils d'Homme ! » (Ps 89, 48) La création de la mer, de la terre et de l'humanité est présentée aux versets 5 et 6 du Psaume 95 : « La mer qui est à lui et lui, il l'a faite, et ses mains ont formé la terre ferme. Entrez, prosternez-vous, inclinons-nous, mettons-nous à genoux devant YHWH, notre Auteur ! » Au Psaume 104 les œuvres de YHWH semblent associées à la création de la terre et de l'humanité : « Qu'elles sont grandes tes œuvres (תַּעֲשֶׂה יְיָ), YHWH. Elles toutes, avec sagesse, tu as fait. La terre a été remplie de tes créatures ! » (Ps 104, 24) Plus loin dans le même Psaume, l'humanité est créée et qualifiée d'œuvre de YHWH : « Tu envoies

³⁵⁸ תָּרָא, au G infinitif construit.

ton souffle, ils sont créés [...] Que YHWH se réjouisse de ses œuvres ! » (Ps 104, 30-31)

Les expressions que l'on trouve au verset 5 pour exprimer la création de l'humanité sont donc inédites. À titre d'exemple, l'expression « Donneur de la respiration » est un hapax, alors que le « souffle à ceux qui marchent » a trois autres occurrences (Ez 1, 12. 20 (2 fois)) bien que tous ces exemples, tirés de la première vision d'Ézékiel, n'ont pas le même sens.

Il est très rare que YHWH lui-même revendique l'appel de quelqu'un, et encore plus rarement l'appel d'Israël ou Jacob. C'est le cas uniquement dans le Deutéro-Isaïe : Is 41, 9; 42, 6; 43, 1; 45, 3-4; 48, 12; 48, 15; 49, 1; 51, 2. Jacob/Israël est explicitement appelé uniquement en Is 43, 1 (« je t'ai appelé par ton nom ») et 48, 12 (« Israël, toi que j'appelle »), mais aussi en Is 41, 9 (« de ses confins, je t'ai appelé ») et 49, 1 (« il m'a appelé »), même s'il est évident que ces deux passages ont été retouchés afin d'associer Israël/ Jacob au rôle de serviteur à la place de Cyrus. Le roi perse est quant à lui appelé par YHWH en Is 45, 3 et 4 (« je t'ai appelé par ton nom »); 48, 15 (« je l'ai appelé ») et vraisemblablement en Is 42, 6 (mais aussi Is 41, 9 et 49, 1). L'expression « je t'ai appelé avec justice » est toutefois un hapax. Par contre « avec justice » a 16 occurrences dont certaines offrent des parallèles intéressants. Il est parfois question d'un individu, généralement un roi : « Il (le roi Ézékiel) a jugé les faibles avec justice et il a décidé avec équité pour les pauvres du pays. » (Is 11, 4) ; « Il (le roi Salomon) jugera ton peuple et les affligés avec justice. » (Ps 72, 2) YHWH peut lui aussi être associé à cette dimension : « Lui (YHWH) juge le monde avec justice [...] » (Ps 9, 9); « [...] car il vient pour juger la terre; il jugera le monde avec justice et les peuples avec vérité. » (Ps 96, 13 voir aussi 98, 9)

La racine חזק , (être ou devenir ferme/ fort, renforcer, affermir) que l'on retrouve au verset 6 sous la forme חֲזַק (au H imparfait 1cs) est un hapax. Ce verbe, comme c'est le cas ici, peut avoir le sens de « prendre », « tenir », « saisir » etc. Il est possible que le verbe ait un double sens, phénomène observable ailleurs (חֲזַק en Is 40, 20 et $\text{חֲזַק} / \text{חֲזַק}$ au verset suivant) : YHWH renforce son serviteur en le prenant par la main. Il ne s'agit pas nécessairement d'un geste d'intronisation; YHWH le prend par la main pour qu'il accomplisse une tâche bien précise, comme Marduk sur le « Cylindre de Cyrus ». On constate que cette action n'est jamais associée à la royauté (ni au prophétisme) en Israël alors qu'elle l'est à Babylone : concrètement par la célébration du Nouvel An mais aussi dans le texte du « Cylindre ». Bref, l'action de prendre par la main ou de renforcer la main n'est jamais un signe de l'élection d'Israël. De plus, nous verrons plus loin que ce geste est appliqué explicitement à Cyrus au chapitre 45, ce qui également le cas sur le « Cylindre de Cyrus ».

L'expression « je te protège » ou « je te forme » (42, 6) est reprise uniquement en Is 49, 8 : « [...] je te protège/ forme, je te donne pour alliance du peuple pour relever le pays [...] » Dans ces deux versets, où il est question du serviteur de YHWH, il est difficile de trancher en faveur de la racine חֲזַק ou חֲזַק qui, au G imparfait 1 cs, présente une graphie similaire. Le serviteur est-il formé ou protégé pour être donné comme alliance ? Même si les deux sens sont possibles, il nous paraît préférable de traduire par « former » plutôt que « protéger ». Le serviteur est formé pour devenir ce que YHWH a décidé : une alliance pour Israël et une lumière pour les autres nations. Il est néanmoins possible que l'auteur joue sur les deux sens de ce verbe : le serviteur a été protégé et formé afin de devenir une alliance.

Les deux dernières expressions du verset 6 (« alliance du peuple », « lumière des nations ») font référence à des thèmes que l'on retrouve à deux endroits dans la Bible hébraïque, une fois de plus dans les chapitres 42 et 49 d'Isaïe. Le terme « alliance » est fréquent dans la Bible hébraïque, bien que lorsqu'il est suivi de « peuple », il n'a qu'une seule autre occurrence : Is 49, 8 (l'expression est exactement similaire). L'expression לְאוֹר גּוֹיִם, que l'on retrouve en Is 42, 6, n'a qu'une seule autre occurrence, soit en Is 49, 6.

Les thèmes que l'on retrouve au verset 7 sont très rares. À titre d'exemple, le verbe « ouvrir » suivi de « yeux aveugles » (Is 42, 7) n'a qu'une seule autre occurrence, soit Is 35, 5 : « Ensuite, les yeux des aveugles s'ouvriront, les oreilles des sourds s'ouvriront. » Ce passage est semblable à celui du Deutéro-Isaïe puisqu'il est question de la libération et du retour d'Israël. Il est donc probable que ce passage soit post-exilique.

L'expression « du donjon » (מִמְצֵדָה) a une seule autre occurrence (Ps 142, 8), elle aussi précédée du verbe « sortir » (« Sors-moi de ma prison pour que je célèbre ton nom. »), alors que « maison d'emprisonnement » est utilisée à trois autres reprises : 2 R 17, 4; 25, 27 et Is 42, 22. Dans le premier cas il est question non pas de libération mais d'emprisonnement du roi Osée par Sennachérib. Toutefois, le deuxième exemple est intéressant puisqu'il est question de la « libération » de Jehoiachin par le successeur de Nabuchodonosor, son fils Amel-Marduk. Is 42, 22 semble reprendre et expliquer cette métaphore. Nous aurons l'occasion d'y revenir à la fin de cette section.

Le verbe « habiter, être assis » suivi de « ténèbres » n'a qu'une seule autre occurrence : Ps 107, 10. Dans ce passage, les habitants des ténèbres sont ceux qui se sont révoltés contre les ordres de Dieu.

Les expressions « Je suis YHWH, c'est mon nom » et « ma louange aux idoles » que l'on retrouve au verset 8 sont des hapax, alors que « je ne donnerai pas ma gloire à un autre » est reprise uniquement en Is 48, 11. Comme l'a souligné H.-M. Dion,

Pour peu qu'on ait le sens des particularités stylistiques, on ne peut manquer d'être intrigué par certains passages du Deutéro-Isaïe, où Yahvé chante, en quelque sorte, un hymne à sa propre gloire. Pour peu qu'on ait l'habitude de fréquenter l'Écriture, on ne peut manquer de sentir, non plus, qu'il y a un phénomène tout à fait exceptionnel dans l'Ancien Testament.³⁵⁹

Selon Dion ce genre littéraire, qu'il qualifie d'« hymne à soi-même », est présent dans les versets suivants : Is 41, 4b; 42, 8; 43, 10-13; 44, 6b-7; 44, 24b-25; 45, 6b-7; 45, 12; 45, 18b, 19, 21b; 46, 9b-10. 48, 12b-13; 50, 2b-3; 51, 13a, 15, 16b. H. Gressmann, qui a été le premier à étudier la question, attribue une influence babylonienne à l'abondance des déclarations divines en « Je... ».³⁶⁰ En effet, le genre littéraire de l'« hymne à soi-même », qui n'est jamais utilisé ailleurs dans la Bible, est un thème traditionnel en Mésopotamie. Nous verrons également que ce genre littéraire accompagne généralement les passages où YHWH est présenté (ou se présente lui-même) comme créateur du monde.

Le verset 9, comme le précédent, utilise des expressions que l'on retrouve uniquement aux chapitres 41 et 48 du même livre. Le texte d'Is 41, 22 est intéressant puisqu'il est question d'une prédiction que les autres dieux sont incapables de prononcer parce qu'ils ne sont que des idoles. Les « premières [choses] » sont expliquées au verset 25, c'est-à-dire l'appel de Cyrus, dont YHWH revendique la prédiction. En Is 48, 3, les premiers événements semblent être une

³⁵⁹ H.-M. Dion, « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" et quelques passages du Deutéro-Isaïe », *RB* 2 (1967), p. 215.

³⁶⁰ H. Gressmann, « Die literarische Analyse Deuterjesajas », *ZAW* 34 (1914), pp. 254-297 (voir principalement pp. 285-295).

fois de plus associés à l'appel de Cyrus et à sa conquête de Babylone (voir 48, 14-15).

L'expression « nouvelles (choses) », au féminin pluriel, n'a qu'une seule autre occurrence: Is 48, 6. Ce passage est intéressant puisque YHWH précise qu'il a annoncé les « premières choses » afin que les exilés ne disent pas que leurs idoles en sont responsables.

En somme, il est probable que les « premières » et les « nouvelles » choses soient les mêmes qu'aux chapitres 41 et 48 et semblent faire référence à l'appel de Cyrus et à sa conquête de Babylone qui permet la libération des exilés.

3. 12. 2 *Les influences babyloniennes en Is 42, 5-9*

Nous avons vu que l'expression « Créateur des cieux » est propre au Deutéro-Isaïe. Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, le verbe « créer » au participe (ou dans une forme non verbale) est utilisé à plusieurs reprises dans les inscriptions royales néo-babyloniennes et surtout à la fin de l'*Enuma elish*. Un des cinquante noms de Marduk est associé à ce titre. Le dieu de Babylone, sous le nom de Moummou, est décrit comme étant « créateur (*ba-an* (le mot créateur à l'état construit)) des cieux et de la terre [...] »³⁶¹

L'idée d'étendre les cieux est évoquée dans l'*Enuma elish*.³⁶² Marduk n'est toutefois jamais explicitement qualifié de « leur étendeur ». L'action d'étaler la terre est aussi utilisée pour décrire l'activité créatrice de Marduk dans le « poème babylonien de la création ».³⁶³ La dernière expression « le souffle à ceux qui marchent sur elle » n'est pas utilisée pour décrire l'activité créatrice de Marduk. Ce dernier crée avec sa parole ou avec ses mains mais jamais avec son souffle.

³⁶¹ Tablette VII, ligne 86; R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 67.

³⁶² Tablette IV, lignes 135-140.

³⁶³ Tablette V, lignes 60-65.

Le thème de l'appel ou de la proclamation du nom d'un roi par les dieux, que l'on retrouve en Is 42, 6, est fréquent dans les inscriptions royales assyriennes et babyloniennes.³⁶⁴ Comme le souligne Laato, dans les inscriptions akkadiennes, « the motif of calling the king by the name is often connected with the divine task of restoring the cultic places. »³⁶⁵ L'appel du serviteur au verset 6 est semblable à celui de Cyrus sur le « Cylindre ».³⁶⁶

Les tâches confiées au serviteur au verset 7 ont aussi des parallèles dans la littérature cunéiforme. S. M. Paul a souligné que la tâche du roi assyrien Sargon II rappelle la tâche donnée au serviteur en Is 42, 6-7 (voir aussi 49, 8-9) : « The people of Sippar, Nippur, Babylon, and Borsippa who, through no fault of their own, had been kept imprisoned, I destroyed their fetters and set them free (see light). »³⁶⁷ Un autre texte akkadien utilise des motifs semblables : « You set free (show light to) those who have been thrown into prison. »³⁶⁸ Une prière adressée à Marduk véhicule des idées semblables : « [À celui qui est li]é (?) en une prison obscure (lit. : en prison et dans l'obscurité), [au prison]nier, tu fais voir la lumière. »³⁶⁹

Un passage du « Cylindre de Cyrus » où les peuples conquis se réjouissent de la bonté de Cyrus qui, comme le serviteur d'Is 42, 7, est associé à la libération et à la « lumière » : « Tous les gens de Babylone, ceux de Sumer et d'Akkad, tous les grands dignitaires se sont inclinés devant lui, lui ont baisé les pieds; ils se sont réjouis de sa royauté, leur visage s'est illuminé; le seigneur³⁷⁰ qui, grâce à son aide,

³⁶⁴ Voir par exemple M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 176-177 et A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 48-51.

³⁶⁵ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 50.

³⁶⁶ Voir P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

³⁶⁷ S. M. Paul, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », p. 182.

³⁶⁸ Cité dans A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 59. Sur ce texte et son influence sur Is 42, 7, voir aussi F. Stummer, « Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes. 40-66, » *JBL* 45 (1926), p. 180; S. M. Paul, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », p. 182, note 21; K. Elliger, *Deuterocesaja. 1. Teilband Jesaja 40, 1-45, 7*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978 p. 236.

³⁶⁹ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 445.

³⁷⁰ Selon l'avis de Lecoq, il s'agit de Cyrus. Nous sommes aussi de cet avis : grâce à Marduk, Cyrus fait « revivre le mort » et non le contraire. Marduk aide Cyrus et non l'opposé.

a fait revivre le mort³⁷¹, qui a préservé chacun de l'anéantissement et de la détresse, ils l'ont tous béni, ils ont vénéré son nom. »³⁷²

Nous avons vu que Gressmann a été le premier à attribuer une influence babylonienne à l'« hymne à soi-même », dont on rencontre un exemple en Is 42, 8. Dion est du même avis, même s'il y voit plutôt l'influence d'un genre littéraire sumérien qui a été copié par les souverains mésopotamiens à partir de l'époque babylonienne ancienne. Selon Dion, « l'éloge de soi-même prononcé par une divinité - phénomène si rare dans la Bible - était en Mésopotamie un genre littéraire tout à fait normal dès avant la fin du III^e millénaire [...] »³⁷³ Toutefois, selon le même auteur,

un tel genre littéraire est apparu et a fleuri à une époque précise de l'histoire du Proche-Orient, pour ne se perpétuer ensuite que par des imitations et surtout par des traductions. Si un phénomène analogue se manifeste pour la première fois dans la Bible chez le Deutéro-Isaïe, au moment où les emprunts étaient le plus faciles, nous devons nous demander sérieusement si cette ressemblance unique ne viendrait pas d'une influence directe ou indirecte des documents les plus anciens, ceux de Sumer, sur les plus récents, ceux du livre d'Isaïe.³⁷⁴

Bien qu'il soit improbable que le Deutéro-Isaïe ait été directement influencé par les textes sumériens, il est probable en revanche que l'influence provienne des inscriptions des rois néo-babyloniens qui reprennent ce genre littéraire originalement prononcé par une divinité. En effet, comme le souligne Dion, « le genre littéraire de l' "hymne à soi-même" se survivait encore au temps du Deutéro-Isaïe dans les louanges immodérées que s'adressaient à eux-mêmes les

³⁷¹ Lecoq note : « Il leur a fait quitter leur aspect de cadavre pour les ramener à une vraie vie. » (note 2, § 6, p. 183.) Le parallèle avec le début du « Cylindre de Cyrus » est intéressant : Nabonide fait « périr » ses sujets; Cyrus (grâce à Marduk) leur redonne la vie.

³⁷² P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 183.

³⁷³ H.-M. Dion, « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" », p. 222.

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 224-225.

souverains du Proche-Orient au début de leurs grandes inscriptions. »³⁷⁵ Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Une incantation littéraire contenue dans un long hymne où Marduk proclame sa louange à la première personne offre certains rapprochements avec l'hymne de YHWH à soi-même.³⁷⁶ Plusieurs copies de ce texte datant du premier millénaire ont été retrouvées, ce qui démontre qu'il était sûrement très populaire, bien que sa fonction demeure obscure. Selon Lambert, qui a été le premier à publier ce texte, il est possible qu'il fut utilisé durant les Fêtes du Nouvel An à Babylone, lors de la procession de la statue de Marduk vers son temple de l'akitu. Il se peut donc, toujours selon Lambert, que les Judéens exilés connaissaient des passages de ce texte qui devait être proclamé en public.³⁷⁷ Si tel était le cas, ce texte serait semblable au Deutéro-Isaïe, où la procession triomphale de YHWH vers Jérusalem est aussi évoquée. Il est donc possible de considérer l'hymne à soi-même de YHWH comme étant une imitation subversive de la « Address of Marduk ». Mentionnons toutefois que les attributs que se donne Marduk ne se rapportent pas directement à son pouvoir créateur.

Dans un même ordre d'idée, les parallèles entre la « Prophétie de Marduk »³⁷⁸ et le Deutéro-Isaïe sont assez évidents. Comme YHWH, Marduk parle à la première personne, il prédit son retour vers sa capitale et choisit un roi étranger (Cyrus dans les deux cas) pour l'aider à effectuer ce retour. Il est possible que ce texte circulait encore à l'époque de l'empire babylonien. En effet, plusieurs manuscrits datant du 6^e siècle ont été retrouvés à Ninive. Néanmoins, comme dans la « Address of Marduk », le dieu de Babylone ne parle pas directement de son pouvoir créateur.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 227.

³⁷⁶ Voir W. G. Lambert, « An Address of Marduk to the Demons », *Archiv für Orientforschung* 17 (1954-1956), pp. 310-321. Voir aussi la traduction récente de B. R. Foster, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3^e édition, CDL Press, Bethesda, Maryland, 2005, pp. 954-958.

³⁷⁷ W. G. Lambert, « An Address of Marduk to the Demons », pp. 310-311.

³⁷⁸ Voir B. R. Foster, *Before the muses: an anthology of Akkadian literature*, pp. 388-391.

Le verset 9 n'a pas de parallèles babyloniens au niveau littéraire. Cependant, les « premières » et les « nouvelles » choses font vraisemblablement référence à la situation concrète des exilés et donc à la situation réelle de Babylone, désormais conquise ou sur le point de l'être.

3. 12. 3 Analyse et commentaires d'Is 42, 5-9

Après avoir présenté son serviteur, expliqué pourquoi et comment il accomplira sa tâche (versets 1-4), YHWH s'adresse à lui directement (5-9). Même s'ils ne s'entendent pas sur son identité, la plupart des auteurs sont d'avis que les versets 5-9 sont adressés au serviteur introduit aux versets 1-4.³⁷⁹ De plus, la plupart des exégètes, même ceux qui sont réticents à identifier le serviteur d'Is 42, 1 à Cyrus³⁸⁰, sont d'avis que les versets 5-9 sont adressés au roi perse.³⁸¹ Nous sommes d'avis qu'il est toujours question du serviteur Cyrus auquel YHWH proclame sa puissance créatrice avant de s'adresser à lui directement.

³⁷⁹ C'est l'avis notamment de S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 57; C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 111; B. S. Childs, *Isaiah*, pp. 325-326; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, pp. 125-126; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 40; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 45.

³⁸⁰ Laato par exemple, selon qui le serviteur d'Is 42, 1 n'est pas Cyrus, soutient que cette péripécie fait référence à Cyrus, en raison des nombreux parallèles linguistiques entre les versets 5-9 et les autres passages en relation explicite avec Cyrus dans l'ensemble du livre attribué au Second Isaïe (A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 76).

³⁸¹ Voir M. Haller, *Das Judentum : Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914, p. 33. Voir aussi du même auteur : « Die Kyros-Lieder Deuterjesajas », dans H. Schmidt dir., *Eucharisterion : Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments – Fst. Hermann Gunkel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923, pp. 262-265; W. E. Barnes, « Cyrus and the Servant of Jehovah », *JTS* 32 (1931), pp. 32-39; S. Mowinckel, « Die Komposition des deuterjesajanischen Buches », *ZAW* 49 (1931), pp. 94-96; S. Smith, *Isaiah Chaps. XL-LV*, p. 20; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, pp. 125-126; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 212. D'autres auteurs, comme Westermann, North et Koenig, suggèrent cette probabilité, mais hésitent à prendre définitivement position en faveur d'une identification avec Cyrus. Westermann hésite entre Israël, Cyrus et le serviteur (C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 98). Selon North, même si la plupart des expressions sont appliquées ailleurs dans les passages où Cyrus est présent, il est difficile selon lui « to imagine him as berit 'am (ver. 6) on any interpretation of the expression, not to speak of as « a light to the nations », an expression used of the Servant in xlix. 6 » (C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 111). Selon Koenig, dans sa conception première, Is 42, 5-9 était adressé à Cyrus ou relatif à l'action que l'on attendait de Cyrus. Toutefois, il prétend que le serviteur a évincé Cyrus dans la fonction de libérateur des prisonniers, c'est-à-dire les exilés de Babylone. Il serait donc question de Cyrus, mais ce dernier ne serait pas le serviteur... Koenig ne se prononce pas sur l'identité du serviteur. Voir J. Koenig, *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, pp. 181-183.

La formule d'introduction d'Is 42, 5, qui insiste sur l'unicité de YHWH de façon originale, est suivie par non moins de 5 participes consécutifs, tous en relation avec la création ou les créatures de YHWH. La majorité des exégètes et des traductions de la Bible traduisent par le passé³⁸² ou rarement par le présent.³⁸³ Seul Chouraqui conserve le sens des participes en traduisant par : « le créateur des ciels, leur déployeur, le lamineur de la terre et de ses ressortissants, le donneur d'haleine au peuple sur elle, de souffle à ceux qui y vont. » À l'instar de Chouraqui, nous préférons traduire ces participes comme s'il s'agissait d'adjectifs qualificatifs ayant pour but de fournir une titulature créatrice à YHWH, phénomène que nous avons déjà observé au chapitre 40 (« l'Étendeur des cieus comme un voile » (40, 22) et « Créateur des extrémités de la terre » (40, 28)). Toutefois, contrairement au chapitre 40 qui utilise aussi des verbes conjugués pour décrire le pouvoir créateur de YHWH (« il les étala comme une tente pour y siéger » (40, 22) et « qui a créé celles-ci ? » (40, 26)), l'auteur d'Is 42, 5 utilise uniquement des formes participiales.

Ces participes font évidemment référence à la création passée. Toutefois, à notre avis, l'objectif de l'auteur n'est pas d'expliquer ou de décrire la création³⁸⁴ mais d'introduire YHWH en qualité de Créateur unique des trois composantes principales du monde : les cieus, la terre et l'humanité. C'est ainsi que YHWH se présente lui-même à son serviteur avant de s'adresser à lui directement.

³⁸² C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 38; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 39; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 97; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, B. S. Child, *Isaiah*, p. 314; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 9.

³⁸³ « who creates [...] stretches etc. » (K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 124). Baltzer justifie sa traduction en affirmant que « the Word of God is proclaimed *now*; and this means a simultaneous assertion of God's present activity in creation-its preservation down to the human beings living on earth now » (*ibid.*, p. 134). Nous ne croyons pas qu'il soit question d'une nouvelle création ou de l'activité créatrice présente de YHWH : les cieus, la terre et l'humanité ont depuis longtemps été créés.

³⁸⁴ Comme c'est le cas par exemple dans le premier récit de la Genèse où l'auteur utilise uniquement des verbes conjugués pour décrire l'activité créatrice de YHWH.

La plupart des auteurs sont d'avis que le verset 5 est influencé par la Genèse et les Psaumes. Selon Westermann, le verset 5 est introduit « by praise of God's power and wisdom as shown in creation, the diction being that of those Psalms which extol God as creator. »³⁸⁵ Comme Westermann, Childs souligne que le pouvoir créateur utilise un langage « that resonates of Genesis 1 and the Psalter: "El YHWH", "heavens and earth", "creator" (*bôre*), "I stretched out the heavens" (Ps 104, 2; Is 40, 22), "spread out the earth (*rôqa'*)", and "gives breath (*ru'h*) to the people."³⁸⁶ Selon Baltzer, les « cardinal catch-words of Genesis 1 can be recognized: create (ברא, v. 1), heavens (שמיים, v. 1), "firmament" (רקיע, v. 6), earth (ארץ, v. 1), "bring forth" (יצא, v. 12). But they are newly interpreted. »³⁸⁷ À titre d'exemple, contrairement au récit de Gn 1, « the heaven is "stretched out" (נטה), whereas the earth is "firm" (רקיע). »³⁸⁸ Selon Baltzer, il s'agit d'une correction de Gn 1, « made because of the presuppositions of a modified worldview. "Heaven" is no longer something fixed; it is like a tent, "like a web" or piece of gauze that can be "spread out".³⁸⁹ Le même auteur prétend que le Deutéro-Isaïe « corrects the view taken by the Priestly writing, incorporating new knowledge. The heavens are "stretched out" whereas the earth is "trodden fast" (cf. 44, 25; 42, 5). For Gen 1, 6-8 heaven is a firmament or solid dome. »³⁹⁰ Selon Hanson, « God is identified as universal creator using archaic language familiar from the Psalter [...] »³⁹¹ Blenkinsopp quant à lui insiste peu sur ce verset. Il se limite à dire que l'ordre de la création est le même qu'en Gn 1.³⁹²

³⁸⁵ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 98.

³⁸⁶ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 326.

³⁸⁷ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 131.

³⁸⁸ *Idem.*

³⁸⁹ *Idem.*

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 40.

³⁹¹ P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 46.

³⁹² J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 211.

Il nous paraît peu probable que l'auteur d'Is 42, 5 ait été influencé par le premier récit de création de la Genèse. Tout indique, au contraire, que les auteurs d'Is 40-48 ne connaissaient pas ce texte. Le fait que les auteurs du Deutéro-Isaïe ne fassent pas allusion aux six jours de la création est un argument solide en faveur d'une rédaction post-exilique. En effet, étant donné l'importance du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe, il nous paraît évident que les auteurs d'Is 40-48, s'ils en avaient connu le contenu, s'en seraient servi non seulement pour s'attaquer à la version de l'*Enuma elish* mais pour faire référence à un texte connu par ses auditeurs (pour les convaincre que YHWH et non Marduk est le créateur). De plus, *contra* Westermann, Childs et Baltzer, le seul parallèle avec la Genèse est l'utilisation du verbe « créer », bien que celui-ci soit conjugué en Gn 1, 1 et que le contenu de ce texte soit descriptif; il n'est pas destiné à introduire un discours de YHWH.

Même s'il est vrai que l'ordre de la création est le même que dans Gn 1 (cieux, terre et humanité), cela n'est pas suffisant à notre avis pour parler d'influence puisque cet ordre est aussi présent dans l'*Enuma elish*. De plus, la création de ces trois éléments, bien qu'ils soient évoqués dans la Genèse, ne se retrouvent jamais dans un même verset³⁹³ et, outre le verbe « créer », les autres verbes (« étendre » et « étaler ») ne sont pas utilisés.

En ce qui concerne les Psaumes, les parallèles sont plus nombreux bien qu'ils soient tout de même limités. Tout d'abord, le verbe ברא n'est jamais employé dans les Psaumes lorsqu'il est question de la création des cieux. YHWH n'y est donc jamais qualifié de « Créateur des cieux ». L'expression suivante, « leur étendeur », est aussi un hapax même si cette idée est présente ailleurs dans le Deutéro-Isaïe (Is 40, 22, 45, 12 et 51, 13) mais uniquement dans un Psaume (« étendeur des cieux » Ps 104, 2). Comme nous l'avons déjà souligné, ce Psaume

³⁹³ Voir par exemple : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre »; Voir toutefois 2, 1 « Les cieux, la terre et tous leurs éléments furent achevés »; 2, 4 : « Telle est la naissance des cieux et de la terre lors de leur création »).

est difficile à dater, bien qu'il y ait de bonnes raisons de croire qu'il a été composé après l'exil, étant donné qu'il y a plusieurs parallèles avec Gn 1.³⁹⁴

Le thème de la création de la terre est assez fréquent dans les Psaumes.³⁹⁵ Toutefois, seul Ps 136, 6 (« étaleur de la terre ») utilise le même verbe qu'Is 42, 5 (עָרַךְ), aussi sous forme participiale. Toutefois, ce passage précise que la terre est étalée sur les eaux, ce qui n'est pas le cas dans le Deutéro-Isaïe. De plus, comme le souligne L. C. Allen, ce Psaume « is evidently postexilic ».³⁹⁶

Nous avons vu que l'humanité est parfois créée par le souffle de YHWH. Néanmoins, les expressions que l'on trouve au verset 5 pour exprimer la création de l'humanité sont inédites. Il semble donc que le rôle du souffle soit double dans Is 42, 1-9 : en 42, 1, le souffle est placé sur le serviteur pour lui confier un rôle (une mission) et en 42, 5, le souffle donne la vie.

En somme, les termes et thèmes utilisés par l'auteur d'Is 42, 5 ne sont pas totalement nouveaux bien que les exemples de parallèles bibliques soient somme toute très rares. En effet, les principaux titres de YHWH (« créateur des cieux », « étaleur de la terre », « donneur du souffle », etc.) sont utilisés uniquement dans le Deutéro-Isaïe, à l'exception de deux Psaumes, qui ont vraisemblablement été rédigés après le retour d'exil (Ps 104 et 136) et n'ont donc pu influencer le contenu du Deutéro-Isaïe. De plus, il s'agit du seul endroit dans toute la Bible où la création des cieux, de la terre et de l'humanité est présentée dans un même verset. Même Marduk n'est jamais célébré ainsi, dans une même phrase du moins.

³⁹⁴ Voir L. C. Allen, *Psalms 101-150*, pp. 30-31.

³⁹⁵ Ps 24, 1-2; 74, 17; Ps 89, 12; 95, 5-6; 102, 26; 104, 2-5; 115, 15; 119, 90; 121, 2; 124, 8; 134, 3; 136, 4-9 et 146, 6.

³⁹⁶ L. C. Allen, *Psalms 101-150*, p. 231.

L'utilisation répétée de formes participiales au verset 5 nous porte à croire que l'influence n'est pas biblique mais plutôt babylonienne. Il n'y a en effet que deux exemples proches d'Is 42, 5 dans les Psaumes, dont un seul est semblable au niveau de la forme, mais pas du propos. Or, nous avons vu que le verbe « créer » est utilisé à plusieurs reprises sous une forme non verbale dans les inscriptions royales néo-babyloniennes et surtout à la fin de l'*Enuma elish*.³⁹⁷ Nous avons vu également que l'image d'étendre les cieux et d'étaler la terre est aussi présente dans le « poème babylonien de la création ».³⁹⁸ Cependant, la dernière expression « le souffle à ceux qui marchent sur elle » n'est pas utilisée pour décrire l'activité créatrice de Marduk. Ce dernier crée avec sa parole ou avec ses mains mais jamais avec son souffle.

Bref, si la plupart des actions de YHWH évoquées au verset 5 sont aussi accomplies par Marduk, la formulation que l'on trouve dans le Deutéro-Isaïe est originale. Tout d'abord, Marduk ne se présente pas à Cyrus en tant que créateur. Nous avons vu, au chapitre 2, que les rois babyloniens qualifient régulièrement Marduk de « mon créateur ». Toutefois, Marduk ne s'adresse jamais aux rois pour leur rappeler qu'il est créateur. Cette idée est donc propre au Deutéro-Isaïe, qui doit défier Marduk en insistant sur le pouvoir créateur de son Dieu, ce que les prêtres de Marduk n'ont pas eu besoin de faire puisque les Perses respectent le rôle suprême de Marduk (par la publication du « Cylindre de Cyrus ») et celui de créateur en prenant part aux cérémonies de l'Akitu. En somme, YHWH doit être créateur du monde, comme Marduk, pour être en mesure de revendiquer le choix et l'appel de Cyrus, dont il sera question au verset 6.

³⁹⁷ Voir par exemple tablette VII, ligne 86.

³⁹⁸ Tablette IV, lignes 135-140 et tablette V, lignes 60-65.

Avant de poursuivre notre analyse de cette péricope il nous paraît nécessaire de rappeler celle de Bonnard qui met en lumière les parallèles entre l'utilisation du pouvoir créateur et l'explication et/ ou la revendication du choix de Cyrus. L'auteur soutient qu'afin de confirmer l'autorité de son serviteur Cyrus, YHWH s'adresse à lui directement. Cependant, selon Bonnard, « avant d'émettre son oracle et pour lui donner plus de poids, il rappelle d'abord ses titres de Seigneur universel. »³⁹⁹ Bonnard précise que « ces rappels de la puissance créatrice universelle reviennent ailleurs, en des termes analogues, *précisément pour expliquer le choix de Cyrus par le Maître du monde* » (italiques de Bonnard).⁴⁰⁰ Ce rappel de Bonnard est approprié. En effet, la combinaison de ces deux thèmes, comme c'est le cas en Is 42, 5, revient ailleurs dans les chapitres 40-48 : Is 40, 28 et 41, 2 ; 44, 24 et 26-28 ; 45, 12 et 13 ; 48, 13-14. Ce point, qui n'a pas été étudié sérieusement depuis, est d'une importance capitale pour notre propos : revendication du choix de Cyrus et pouvoir créateur de YHWH vont de pair. À notre avis, YHWH s'adresse à son serviteur en se présentant comme créateur dans le but de le convaincre qu'il est bien à l'œuvre. Si YHWH est reconnu comme créateur il remplace donc Marduk dans ce rôle, ce qui lui permet de revendiquer le choix de Cyrus.

À partir du verset 6, YHWH s'adresse directement à son serviteur. Il lui rappelle qu'il l'a d'abord « appelé avec justice » et maintenant lui prend la main pour le former afin d'être donné « en tant qu'alliance du peuple, lumière des nations ». Nous avons vu que YHWH revendique rarement lui-même l'appel d'un individu ou d'Israël/ Jacob en tant que collectivité personnifiée. Ce thème est limité au Second Isaïe.⁴⁰¹ Or, la proclamation du nom d'un roi par un dieu est toutefois fréquente dans les inscriptions royales assyriennes et babyloniennes en général et se trouve aussi dans le texte du « Cylindre de Cyrus ». De plus, l'action de « prendre par la main » n'est jamais associée à la royauté en Israël, ni un signe

³⁹⁹ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, note 4, pp. 125-126.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, note 4, p. 126.

⁴⁰¹ Is 41, 9; 42, 6; 43, 1; 45, 3-4; 48, 12; 48, 15; 49, 1 et 51, 2.

d'élection du peuple d'Israël. Jacob/ Israël est pris par la main uniquement en Is 41, 9. Ce geste est traditionnel à Babylone et met en relation le roi et le dieu de l'empire. Il est présent dans la célébration du Nouvel An mais aussi dans le « Cylindre ». Or, nous verrons plus loin que ce geste est appliqué explicitement à Cyrus au chapitre 45.

Il est vrai, comme l'a mentionné Westermann, que les verbes que l'on trouve au verset 6 (« appeler », « prendre la main ») sont les mêmes qu'en 41, 9. Selon Westermann, ces verbes « denote an action on the part of Yahweh with Israel, the reference there being to the start of his activity in her history. »⁴⁰² Ce verset serait donc une référence à l'élection d'Israël; celui qui l'a élu est le créateur des cieux, de la terre et de l'humanité. Toujours selon Westermann, si le serviteur du verset 6 est un individu,

it would be difficult to see why such an interpretation should be substantiated by reference to God's work of creation: elsewhere in Deutero-Isaiah this substantiates or underpins both God's historical action with Israel and the stirring up of Cyrus (with which, of course, the former is most closely connected), but never the call and mission of the servant.⁴⁰³

Compte tenu de cette analyse, il est surprenant que Westermann n'associe pas le serviteur à Cyrus, comme l'a fait S. Smith avant lui. Selon l'interprétation de S. Smith, « Cyrus will be accepted as the chosen king of Israel, YHWH will grasp his hand, a formula of a kind known in many lands of the ancient East indicating divine acceptance. »⁴⁰⁴ Nous croyons, comme Smith, qu'il est question de Cyrus. En effet, comme nous l'avons souligné précédemment, les passages où YHWH est présenté ou se présente en tant que créateur sont généralement accompagnés d'une revendication du choix de Cyrus. Cette dimension sera encore plus présente aux chapitres 44, 45 et 48 que nous analyserons subséquemment. Bref, puisqu'il est question de création au verset 5, il nous paraît probable qu'il

⁴⁰² C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 99.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰⁴ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 59, note 76.

soit question de Cyrus. Le fait que le roi perse ne soit pas nommé n'est pas exceptionnel. En effet, il y a plusieurs références indirectes à Cyrus (ou aux Perses) qui n'est généralement pas nommé.⁴⁰⁵ De plus, nous avons déjà mentionné que Marduk prend Cyrus par la main dans le texte du « Cylindre de Cyrus ». Toutefois, nous ne croyons pas, comme l'a suggéré S. Smith, que le but de ce geste en Is 42, 6 est de prouver que Cyrus est le nouveau roi légitime d'Israël. En effet, selon le même auteur, Cyrus « was not to be a foreign conqueror, but a legitimate king, appointed by YHWH. »⁴⁰⁶ Dans les faits, en conquérant Babylone, Cyrus devenait bel et bien le nouveau roi des exilés d'Israël, qu'ils le veuillent ou non. Toutefois, ce qui importe n'est pas que Cyrus soit le nouveau roi légitime d'Israël, mais que YHWH, malgré l'avis contraire qui circule à Babylone, est celui qui a appelé le roi perse. Comme dans le « Cylindre », Cyrus devient le roi du monde, à la différence qu'il en est ainsi à cause du Dieu d'Israël et que sa tâche principale est de libérer les exilés, ce qui sera explicite au verset 7.

Selon la version du « Cylindre », Cyrus conquiert Babylone pour libérer le peuple de Marduk, les peuples exilés et leurs dieux, et tout cela grâce au dieu de Babylone. À notre avis, l'auteur n'a pas le choix de s'en prendre à la version perso-babylonienne de la conquête puisque les mêmes idées y sont véhiculées, idées auxquelles les exilés étaient évidemment confrontés. Ainsi, il s'en prend à la version impériale officielle en reprenant les principaux thèmes pour les appliquer au dieu de son peuple.

La fin du verset 6 (« je te forme et je te donne en tant qu'alliance du peuple, lumière des nations ») est semblable à un seul autre passage, Is 49, 8, où il est vraisemblablement question de Cyrus. Dans les deux cas, le serviteur est formé pour devenir ce que YHWH a décidé : une alliance pour Israël et une lumière pour les autres nations. Certains exégètes, qui sont pourtant d'avis que le serviteur anonyme est Cyrus, ont de la difficulté à admettre que le roi perse puisse être

⁴⁰⁵ Voir par exemple : Is 41, 2-3. 25; 43, 14; 46, 11 (le pouvoir créateur de YHWH n'est pas évoqué dans ces deux passages); 48, 14-15.

⁴⁰⁶ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 59.

considéré comme « alliance du peuple » et « lumière des nations ». C'est le cas de Bonnard, selon qui Cyrus « ne pourra pas être par lui-même l'alliance qui soudera l'humanité et le flambeau qui éclairera les peuples. Il sera simplement le serviteur du Serviteur Israël (45, 4) et ce sera Israël qui devra devenir lumière du monde (49, 6), alliance de l'humanité. »⁴⁰⁷ Blenkinsopp admet quant à lui, même s'il est d'avis que le serviteur du premier chant est Cyrus, qu'il est moins évident qu'il soit une alliance pour le peuple et une lumière pour les nations.⁴⁰⁸ Selon Childs, « the one commissioned does not form a covenant, but rather embodies a covenantal relationship with the nations. »⁴⁰⁹ Baltzer admet que Cyrus joue un rôle important, étant même qualifié d'oïnt au chapitre 45. Toutefois, « "light" = savior for the world- that is something else again! It is precisely at this point that, in my view, the tension of the text arises. Cyrus is expected, but it is the Servant who comes. »⁴¹⁰ La position de Baltzer se complique puisqu'il croit que le serviteur de 42, 1-9 est Moïse !⁴¹¹ Pourquoi présenter Moïse aux exilés alors que les Perses arrivent ? S'il y avait parallèle, l'auteur aurait sans doute été plus explicite. De plus, même s'il est vrai que Moïse est parfois qualifié de serviteur de YHWH, les exemples sont rares et n'ont pas de liens directs avec la libération d'Israël, ni avec le pouvoir créateur de YHWH. Comment alors faut-il interpréter les expressions « alliance du peuple » et « lumière des nations » ? À notre avis, pour comprendre ces deux titres, il est nécessaire de présenter le contenu du verset 7.

Nous avons souligné que les thèmes que l'on retrouve au verset 7 sont très rares dans le reste de la Bible. Toutefois, on en retrouve des exemples, dont le sens semble être similaire, dans certaines inscriptions akkadiennes. Dans tous les cas, cette métaphore est associée à une libération. Faire voir la lumière à un prisonnier est donc synonyme de sa libération, qui elle, est toujours accomplie par un roi ou un dieu. Néanmoins, il ne faut pas prendre cette expression littéralement; dans le

⁴⁰⁷ P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 126.

⁴⁰⁸ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 212.

⁴⁰⁹ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 326.

⁴¹⁰ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 135.

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 126-130.

cas du roi Sargon II⁴¹², les peuples qu'il libère étaient libres avant leur conquête... Sargon les libère de leur indépendance ! En effet, la Babylonie sera périodiquement sous contrôle assyrien entre 728 et 626. Après la mort de Salmanasar V (722), Babylone reprendra son indépendance sous le règne d'un roi chaldéen, Merodachbaladan II, de 721-710. Sargon II réussira à reprendre contrôle de Babylone et se fera couronner en 709 et conservera ce titre, jusqu'à sa mort, en 705. En reprenant le contrôle de la région, Sargon fait croire aux Babyloniens qu'il les libère ! Nous avons vu que ce genre de propagande est aussi employée par Nabuchodonosor II, qui présente lui aussi ses conquêtes comme étant une libération pour les peuples conquis. Cette image est aussi présente dans un passage du « Cylindre » où les peuples conquis se réjouissent de la bonté de Cyrus qui, comme le serviteur d'Is 42, 6-7, est associé à la libération et à la « lumière ».⁴¹³

Nous avons vu également qu'une prière à Marduk véhicule des thèmes semblables. Par sa grande miséricorde (thème fréquent dans les hymnes et prières adressés à ce dieu), Marduk est capable de redonner vue aux prisonniers : « [À celui qui est lié (?) en une prison obscure (lit. : en prison et dans l'obscurité), [au prisonnier, tu fais voir la lumière. »⁴¹⁴

Même s'il semble évident qu'il est question des exilés (au verset 7), certains auteurs, comme Westermann, ne sont pas de cet avis. Selon lui, « the reference is not specifically to the blindness of Israel, a subject treated by Deutero-Isaiah in another context, nor is it to the fact of exile, which the words used here could have meant. The sense is that God has designated Israel to be a light to the world and to mediate salvation to it; she is to bring enlightenment and liberation to others. »⁴¹⁵ La position de Hanson rappelle celle de Westermann. Selon Hanson, l'expression « une lumière pour les nations » s'applique à Israël qui doit devenir « the instrument through which nations come to share the light of God's

⁴¹² « The people of Sippar, Nippur, Babylon, and Borsippa who, through no fault of their own, had been kept imprisoned, I destroyed their fetters and set them free (see light). » (S. M. Paul, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », p. 182.)

⁴¹³ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 183.

⁴¹⁴ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, p. 445.

⁴¹⁵ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 101.

salvation. »⁴¹⁶ Il admet toutefois que « this vision far outstrips the facts of Israel's subsequent history, it is of the very nature of religious symbolism to challenge faith with possibilities dismissed as utopian by prevailing thought. »⁴¹⁷

La majorité des auteurs sont toutefois d'avis qu'il est question des exilés judéens. L'interprétation que S. Smith fait des versets 6-7 nous paraît intéressante. Selon lui, Cyrus

was to be « the light of the nations », and it is the function of light to enable men to see, « to open blind eyes », a phrase so worded that it is impossible to say whether YHWH Himself or Cyrus is to do these things, because it is a matter of indifference, since Cyrus executes what YHWH wills. What the nations are to see are new things, the right, the position of Israel. And the position of Israel will be assured, not by a written, but by a living covenant, Cyrus in person, who is to bring men sitting in darkness from the house without light, the rule of Babylon, into the light, his own direct rule.⁴¹⁸

La suite de l'interprétation de Smith est tout aussi intéressante : « Historically, it is important to note the oracle does not state that Cyrus is already « a covenant of the people », but only that God will mould him (the metaphor of the Potter so constantly used in these chapters) to be so [...] »⁴¹⁹ North est aussi d'avis qu'il est question de Cyrus au verset 6 (même s'il prétend qu'il n'est pas l'alliance du peuple ni la lumière des nations) et que le verset 7 fait référence « to the physical privations of the exiles ».⁴²⁰

Selon Laato, la métaphore en Is 42, 7 « is connected with the political renewal of the Judean people, especially their release from the Babylonian exile. »⁴²¹ Toutefois, toujours selon Laato, il n'est pas question de Cyrus aux versets 6-7. YHWH s'adresse à Israël en tant que collectivité. Cette position est

⁴¹⁶ P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 47.

⁴¹⁷ *Idem.*

⁴¹⁸ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 59.

⁴¹⁹ *Idem.*

⁴²⁰ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 112.

⁴²¹ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 59.

fragile puisque s'il est question de l'appel d'Israël/ Jacob, ce dernier serait responsable de sa propre libération, alors qu'il est évident, d'un point de vue historique, que Cyrus joue ce rôle, ou à tout le moins, en permet la possibilité. De plus, Laato soutient que les passages du serviteur sont semblables à ceux où il est question de Cyrus. Le problème est que Laato pose une différence entre le serviteur, qui ressemble à Cyrus mais n'est pas Cyrus, et Cyrus ! Il n'insiste pas assez sur le fait que le serviteur Israël/ Jacob est évoqué ailleurs et, qu'à l'exception d'Is 41 et 49 (qui ont évidemment été retouchés pour exclure Cyrus du rôle de serviteur), Israël/ Jacob est toujours libéré par Cyrus ou par Dieu; il ne se libère jamais lui-même.

La position de Baltzer sur les versets 6-7 est difficile à défendre : « When prisoners are kept in prison because of their debts, only "Moses" and his commandments are required for them to be set free. [...] God's covenant with his people, and with humanity too, is a matter for Moses, not for Cyrus. There even his power comes up against its limits. »⁴²² Si les exilés n'avaient besoin que de la loi de Moïse pour être libérés, comment se fait-il alors qu'il n'y a aucune libération possible avant la conquête perse ? De plus, les auteurs du Deutéro-Isaïe ne semblent pas connaître Moïse, phénomène caractéristique des livres prophétiques. En effet, bien que Moïse soit le deuxième nom le plus utilisé dans la Bible hébraïque (après David) il n'a que quatre occurrences dans tous les livres prophétiques, dont deux sont assurément post-exiliques.

Il nous paraît évident qu'il est question des exilés. Parce que YHWH fera de lui une lumière pour les nations (42, 6), le serviteur Cyrus rendra la vue aux aveugles, c'est-à-dire, libèrera les exilés de leur condition, assimilée à celle d'un prisonnier. C'est pour cette raison que le roi perse est d'abord appelé par YHWH, puis formé et donné pour être une nouvelle alliance pour les exilés et une lumière pour les nations.

⁴²² K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 135.

Nous avons mentionné précédemment que le verset 8 se présente sous forme d'un « hymne à soi-même ». Ce genre est présent uniquement dans le Deutéro-Isaïe.⁴²³ Toutefois, il est commun à l'époque néo-babylonienne. Il est donc probable que l'influence derrière ce verset soit effectivement babylonienne (et indirectement sumérienne). Toutefois, bien que certains dieux mésopotamiens chantent leur louange, ils ne s'en prennent jamais aux autres dieux⁴²⁴ et encore moins à leurs représentations. Notons que la majorité des exégètes ne développent pas sur ce verset.⁴²⁵

Le verset 9, comme le précédent, a été négligé par les exégètes.⁴²⁶ Westermann se limite à dire que l'affirmation « about the former things and the new things gives the impression of being a fragment out of its proper context [...] »⁴²⁷ Selon Childs, le verset 9 « serves a coherent purpose in contrasting the former things that God the creator had once brought forth (v. 5; cf. 41, 22) with the new things that are about to emerge. »⁴²⁸ Baltzer a insisté davantage sur ce verset. Selon lui, « [...] “earlier happenings” (הַרְאֵשְׁנוֹת) means that which has taken place from the beginning of creation, to use the phrase of in Gen 1 :1 (בְּרֵאשִׁית). What was laid upon Moses, the first exodus, has already come about. The prophecy of his death has also come true. To that extent Scripture has been fulfilled. »⁴²⁹ Toujours selon Baltzer, les nouveaux événements « are what the listeners have just heard and are still going to hear. What is meant here is the new exodus, a new fulfillment of Scripture. »⁴³⁰

⁴²³ Is 41, 4b; 42, 8; 43, 10-13; 44, 6b-7; 44, 24b-25; 45, 6b-7; 45, 12; 45, 18b, 19, 21b; 46, 9b-10, 48, 12b-13; 50, 2b-3; 51, 13a, 15, 16b.

⁴²⁴ Notons cependant que Marduk s'attaque aux démons dans la « Address of Marduk ».

⁴²⁵ Voir par exemple : C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 101, C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 113; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 40; P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 127; K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 133; B. S. Childs, *Isaiah*, p. 326; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 212

⁴²⁶ C'est le cas entre autres de P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 127, J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 41 et J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, pp. 211-212.

⁴²⁷ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 101

⁴²⁸ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 326.

⁴²⁹ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 134.

⁴³⁰ *Idem.*

Même si elle date, l'interprétation de North nous paraît encore être la plus appropriée. Selon lui, l'expression « les premières choses », comme en Is 41, 22, fait probablement référence à l'ascension de Cyrus.⁴³¹ Nous avons vu que le texte d'Is 41, 22 mentionne que les autres dieux sont incapables de faire des prédictions parce qu'ils ne sont que des idoles. Ces « premières [choses] » font vraisemblablement référence à l'appel de Cyrus (explicitement évoqué en Is 41, 25) et dont YHWH revendique la prédiction. Ce thème est aussi évoqué, nous le verrons, au chapitre 48 et une fois de plus associé à l'appel de Cyrus et à sa conquête de Babylone (voir 48, 3 et 14-15).

En ce qui concerne les « nouvelles choses », il est clair selon lui, comme en Is 48, 6, « that they refer to Cyrus' conquest of Babylon ».⁴³² Nous sommes également de cet avis. Ce passage est intéressant puisque YHWH précise qu'il a annoncé les « premières choses » afin que les exilés ne disent pas que leurs idoles en sont responsables. En somme, il est probable que les « premières » et les « nouvelles » choses soient les mêmes qu'aux chapitres 41 et 48 et semblent faire référence à l'appel de Cyrus et à sa conquête de Babylone qui permet la libération des exilés.

3. 12. 4 *Is 42, 10-21*

Avant de conclure cette section, il est nécessaire de nous attarder brièvement à la fin de ce chapitre (42, 10-21) puisque l'on y trouve certaines informations importantes pour la compréhension des versets 1-9. C'est le cas à partir du verset 15, où YHWH décrit ce qu'il a fait et fera pour son peuple, en des termes déjà évoqués dans les chapitres précédents.⁴³³ Les exilés, comparés à des aveugles, sont menés sur un chemin qu'ils ne connaissaient pas, ce qui, à notre

⁴³¹ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 113.

⁴³² *Ibid.*, p. 178.

⁴³³ Comme en Is 41, 15-20, YHWH s'occupe du retour de ses exilés : il abaisse les montagnes et collines, place des points d'eau dans le désert, etc.

avis, est une autre manière de dire qu'ils n'ont jamais vu Jérusalem.⁴³⁴ Parce que c'est YHWH qui a fait ces choses, ceux qui ont fait confiances à leurs idoles auront honte. Notons qu'il ne semble pas être question des Babyloniens mais des exilés qui font confiance à d'autres dieux (Is 42, 17), thème qui sera repris en Is 48, 5. Notons également qu'il n'est pas question des fabricants d'idoles mais de ceux qui les adorent.

Aussitôt après avoir critiqué ceux qui ont fait confiance à leurs images, il est une fois de plus question de sourds et d'aveugles, qui représentent sans doute les exilés qui n'ont pas entendu et vu l'action de YHWH. Ce dernier les incite (en utilisant des formes impératives mp) maintenant à entendre et voir (Is 42, 18). Dieu ne les condamne pas; ils ne sont pas les seuls à ne pas avoir vu et entendu. Comme eux, le serviteur est aveugle et sourd. Soulignons que le serviteur de YHWH est qualifié de « mon serviteur », comme en 42, 1. Plusieurs indices nous laissent croire qu'il s'agit une fois de plus de Cyrus. Voyons le passage en question : « Qui [est] aveugle sinon mon serviteur et sourd comme mon messager [que] j'envoie ? Qui est aveugle comme le pacifique⁴³⁵ et aveugle comme le serviteur de YHWH ? » (Is 42, 19)

À notre avis, l'auteur compare ceux qui n'ont pas compris, entendu, vu (etc.) à Cyrus qui, comme eux, ne reconnaît pas l'action de YHWH derrière les siennes. Le fait qu'il accepte la version des prêtres de Marduk en était une preuve. Il est possible que le chant du serviteur soit destiné à le convaincre ou plutôt à convaincre les exilés réticents que YHWH est derrière les succès de Cyrus, même si ce dernier ne le voit pas et ne le comprend pas. Cette image, nous le verrons, sera utilisée en Is 45, 4-5 : YHWH a choisi et guidé Cyrus même si ce dernier ne le connaît pas. Le fait qu'il soit question d'un « pacifique » semble confirmer qu'il est question de Cyrus. En effet, nous avons déjà souligné que la propagande persobabylonienne insiste sur la « bonté » du roi perse et son rôle, non pas de

⁴³⁴ « J'ai fait marcher des aveugles dans une voie qu'ils ne connaissaient pas, dans un chemin qu'ils ne connaissaient pas, je les fais marcher. Je place des ténèbres devant eux pour lumière et des endroits difficiles pour plaine. Ce sont les paroles, je les ai faites. » (42, 16)

⁴³⁵ עִוְרֵי כְּבוֹשָׁלִים (שלם) au pual participe ms).

conquérant, mais de libérateur. Ces thèmes, nous l'avons vu, sont repris en Is 42, 1-9.

L'identification avec Cyrus se précise davantage aux versets suivants. YHWH reproche à ses exilés d'avoir vu, mais de ne pas avoir écouté : « Tu as vu de grandes [chose], mais tu ne gardes pas ouvert les oreilles et tu n'écoutes pas. YHWH a été ravi à cause de sa justice. » (42, 20-21)⁴³⁶ Ce dernier passage semble être une référence directe au « Cylindre de Cyrus » où Marduk se réjouit des actions justes de Cyrus, ce qui le décide à le choisir pour « libérer » Babylone. Nous avons vu que cette idée de « justice » est très présente dans les versets 1-4. En somme, les exilés ont été témoins de la victoire de Cyrus, mais n'écoutent pas l'interprétation de l'auteur : YHWH a appelé et guidé Cyrus et doit donc être considéré comme étant l'acteur derrière ses succès.

3. 14 *Conclusions sur Is 42, 1-9*

Notre analyse nous permet de tirer les conclusions suivantes. Tout d'abord, Cyrus est le serviteur que YHWH soutient, titre qu'il porte déjà dans une inscription de Nabonide publiée quelques années avant la chute de Babylone. Nous verrons avec les chapitres 44, 45 et 48, que la présentation de Cyrus est généralement accompagnée de revendications du pouvoir créateur de YHWH. De plus, les parallèles avec le « Cylindre de Cyrus », où le roi perse partage le rôle principal avec Marduk, sont trop nombreux pour qu'il s'agisse d'un hasard ou encore d'une inspiration commune d'une tierce source. Il ne s'agit évidemment pas d'une copie. Cependant, les principaux points d'intérêts du « Cylindre » se retrouvent en Is 42, 1-9, adoptés et adaptés pour le propos de l'auteur du chapitre. Tout d'abord, YHWH, comme Marduk, apprécie Cyrus. Conséquemment, YHWH placera son souffle sur lui pour lui confier une mission, celle de faire « sortir un jugement pour les nations. » Ce jugement est sans doute associé à la décision de permettre aux peuples exilés par les Babyloniens de retourner dans leurs pays

⁴³⁶ Cette expression (יְהוָה הָפִין לְמַעַן צְדָקוֹן) n'est pas sans rappeler Is 42, 1 bien que le verbe utilisé ne soit pas le même (יָפַן au G parfait 3 ms; cf Is 42, 1).

d'origine. L'auteur confirme que le serviteur Cyrus pourra accomplir cette tâche puisqu'il « ne faiblira pas et ne sera pas écrasé », ce qui est une fois de plus conforme à la version du « Cylindre », où le roi perse conquiert « le monde » en général et Babylone en particulier sans problème.

En somme, dans le texte du « Cylindre » et celui d'Is 42, 1-4 particulièrement, Cyrus ne se comporte pas en conquérant. Il aura un comportement juste envers les Babyloniens, injustement traités par Nabonide, et les Judéens, « brisés » par l'exil. Puisque Cyrus a bien traité les vaincus babyloniens et qu'il libère des dieux et des peuples en captivité à Babylone, les exilés pouvaient s'attendre à un traitement semblable. Toutefois, les Judéens ne sont pas nommés parmi les peuples qui ont eu l'opportunité de quitter Babylone. Il est donc possible que l'auteur exilé ait entrepris de réinterpréter et de compléter la version du « Cylindre » en remplaçant Marduk par YHWH et en y intégrant les exilés, dont il n'est pas question dans la version officielle. Cyrus agira de façon favorable envers eux (et le reste du monde) puisque YHWH est celui qui l'a élu. Bref, YHWH présente son serviteur pour rassurer les exilés : Cyrus agira envers eux comme il le prétend dans le « Cylindre » grâce, non pas à Marduk, mais à YHWH.

Au verset 5, YHWH est introduit en tant que créateur avant de s'adresser à son serviteur Cyrus. Pour convaincre les exilés l'auteur met en scène un dialogue imaginaire entre YHWH et Cyrus, calqué en grande partie sur le « Cylindre », auquel il ajoute toutefois une dimension importante pour son argumentation : celle du pouvoir créateur de YHWH. Nous avons vu que les thèmes utilisés pour décrire le pouvoir créateur de YHWH en Is 42, 5 sont rarement employés ailleurs dans la Bible et, lorsqu'ils le sont, le propos ou la formulation diffèrent. L'auteur utilise ce thème pour confirmer que c'est YHWH, et non Marduk, qui est l'acteur principal des événements qui ont bouleversé le destin de Babylone.

Le Dieu d'Israël confirme qu'il est à l'œuvre au verset 6. Il a appelé Cyrus avec justice, le prend par la main pour qu'il devienne une nouvelle alliance pour le peuple exilé et une lumière pour les autres nations. Cette association entre YHWH et Cyrus a pour objectif de libérer les exilés, comparés à des aveugles et des prisonniers, qui verront la lumière en quittant leur prison, ce qui est vraisemblablement une allusion à la situation des exilés.

Dans les deux derniers versets de cette péricope, YHWH rappelle son nom et explique que les autres dieux ne peuvent revendiquer pour eux-même la gloire (ou être glorifié) d'avoir annoncé les premiers et les nouveaux événements, qui sont vraisemblablement associés d'abord à l'appel de Cyrus et ensuite à sa conquête de Babylone. Il est néanmoins possible qu'il soit d'abord question de la conquête puis de la libération des exilés. Quoi qu'il en soit, que l'on choisisse entre l'un ou l'autre importe peu. Dans les deux cas les événements dont il est question concernent Cyrus. La conquête permet la possibilité d'une libération du système colonial babylonien, duquel les exilés étaient « prisonniers » depuis trois quarts de siècle.

L'auteur d'Is 42, 1-9 est confronté au fait que le nouvel empire a déjà publié sa version des faits où Marduk et Cyrus triomphent conjointement. Bien que les dieux des vainqueurs soient généralement vainqueurs eux aussi, ce n'est pas le cas après la victoire perse, dans la propagande destinée à l'ancien empire babylonien du moins. Cyrus a peut-être profité du fait que Nabonide avait des ennemis dans la capitale et dans certaines grandes villes de son empire. Néanmoins, il importe peu que le dieu associé à la responsabilité de ces événements soit Marduk, Ahura-Mazda ou encore YHWH : dans les faits, Babylone est conquise par les Perses, ce qui aura des conséquences concrètes pour les Perses, les Babyloniens et les peuples sous leur domination.

Étant responsable de ces changements, qui auront de profondes répercussions sur toute la Mésopotamie, Cyrus est inévitablement à l'avant-plan. Il n'est donc pas surprenant que les similitudes entre le « Cylindre de Cyrus » et Is 42, 1-9 soient nombreuses. En effet, ces deux textes ont pour but de convaincre les Babyloniens et les Judéens respectivement que leur dieu est responsable de la victoire perse. C'est parce qu'il est juste que Cyrus est choisi par Marduk et YHWH. Dans les deux cas cela justifie l'élection du roi étranger. Soulignons que Marduk choisit Cyrus d'abord pour libérer son peuple de l'oppression de Nabonide. Toutefois, c'est en raison de son comportement juste qu'il accepte de le conduire vers Babylone, après lui avoir remis la souveraineté sur l'ensemble de monde.

On constate que la plupart des thèmes du « Cylindre » sont repris en Is 42, 1-9, auquel l'auteur ajoute cependant celui de la création, sans doute, nous l'avons souligné, pour démontrer aux exilés que YHWH est bel et bien responsable de leur nouvelle situation. L'auteur d'Is 42, 1-9 devait donc faire preuve d'astuce pour contrer la version officielle en y opposant une version alternative. Il n'était pas suffisant de remplacer Marduk par YHWH en tant que dieu responsable de la conquête perse; pour le justifier, il fallait démontrer d'une part que les autres dieux ne sont que des idoles, mais surtout que YHWH a, comme Marduk, le pouvoir de créer. En fait, selon l'auteur, YHWH est le seul capable de créer, précisément parce que les autres dieux ne sont que des idoles. Bref, c'est parce qu'il est créateur du monde qu'il lui est possible de contrôler les événements qui affectent le destin de son peuple et de leurs anciens maîtres. Cette relation entre appel de Cyrus et revendication du pouvoir créateur de YHWH sera encore plus explicite aux chapitres 44 et 45, sur lesquels nous porterons maintenant notre attention.

3. 15 *Is 43-44*

Le thème de la création est évoqué à quelques reprises au chapitre 43. Toutefois, la formulation et le contexte dans lesquels ce thème s'articule ne sont pas les mêmes. Nous nous contenterons donc de résumer ce chapitre en mentionnant au passage les possibles parallèles bibliques et/ ou babyloniens concernant le thème de la création.

Comme au chapitre 41, où il est uniquement question de la création des conditions favorables au retour d'exil, l'activité créatrice de YHWH au chapitre 43 ne concerne pas les cieux, la terre et l'humanité en général, mais plutôt Israël/Jacob. Ce thème est plutôt rare dans la Bible⁴³⁷, alors qu'à Babylone, Marduk n'est jamais présenté comme créateur de son peuple en particulier, bien que, nous l'avons vu, les rois de Babylone revendiquent souvent leur création divine.

Au chapitre 43, il est question non seulement de la création du peuple mais aussi de sa libération de Babylone. Si la libération est possible, ce n'est pas parce que YHWH a créé le monde entier et appelé Cyrus (cf *Is 42*, 1-9 et nous le verrons *44*, 24-45, 19 et *48*, 12-15), mais plutôt parce qu'il est le « créateur » de son peuple. Dès le premier verset, l'auteur écrit : « Et maintenant, ainsi parle YHWH, ton Créateur, Jacob et ton Formateur, Israël. Ne crains pas car je t'ai libéré⁴³⁸, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi. » (*Is 43*, 1) L'expression « ton créateur » (avec un verbe conjugué ou non) est très rare et n'est jamais appliquée à Israël.⁴³⁹ Ton « formateur » est aussi rare et se concentre dans le livre de Jérémie et du Deutéro-Isaïe (*Is 44*, 2. 21. 24 et *Jr 1*, 5). De tous ces passages, seul *Is 44*, 24 fait référence à la création du monde en général. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

⁴³⁷ Voir *Os 8*, 14; *Dt 32*, 6. 15.

⁴³⁸ Le verbe לָצַד peut aussi avoir le sens de sauver ou venger.

⁴³⁹ On rencontre une formulation semblable uniquement en *Ez 28*, 13 ($\text{אֲנִי הָיִיתִי אֱלֹהִים}$) et *28*, 15 ($\text{אֲנִי הָיִיתִי אֱלֹהִים}$) (N infinitif construit avec suffixe 2 ms). Toutefois, le prophète s'adresse non pas à Israël mais au roi de Tyr.

L'activité créatrice de YHWH en lien avec son peuple (et uniquement lui) est une fois de plus évoquée au verset 7 : « Tous ceux qui s'appellent avec mon nom⁴⁴⁰, pour ma gloire je l'ai créé, je l'ai formé aussi je l'ai fait. » C'est aussi le cas au verset 15. Après avoir précisé que c'est pour les libérer qu'il a envoyé les Perses (« à cause de vous, j'ai envoyé à Babylone » (Is 43, 14)), YHWH proclame ensuite : « Je suis YHWH votre Saint, le Créateur d'Israël, votre roi. » (43, 15) L'expression le « Créateur d'Israël » est un hapax. YHWH revendique une fois de plus la « formation » d'Israël au verset 21 : « Ce peuple, je l'ai formé pour moi, ma louange, ils relateront. » (43, 21)

Il semble que l'auteur de ces versets ait pour but de prouver que YHWH est bel et bien à l'œuvre, c'est-à-dire qu'il a libéré son peuple. Cette fois, c'est parce qu'il est créateur de son peuple (et non du monde entier) que YHWH peut agir en sa faveur en envoyant les Perses. On constate que le rôle principal est accordé à Dieu et non à Cyrus ou aux Perses.

Le chapitre 44 évoque des thématiques semblables à celles du chapitre 43. Il est également question de la création de Jacob/ Israël, qualifié cette fois de « mon serviteur » : « Et maintenant écoute Jacob, mon serviteur, Israël que j'ai choisi : Ainsi a parlé YHWH, ton Auteur et ton Potier⁴⁴¹, depuis le ventre, il t'aide. » (44, 1-2) On remarque que le serviteur Israël/ Jacob n'est pas pris par la main, comme le serviteur Cyrus. De plus, lorsque le serviteur est nommé, il est aussi formé ou créé par Dieu mais ce dernier ne revendique pas la création du monde, comme c'est généralement le cas lorsqu'il est question de Cyrus.

⁴⁴⁰ (כל הַנִּקְרָא בְשֵׁמִי) קרא au N participe ms avec article.

⁴⁴¹ עֹשֶׂה וְיֹצֵר

Puisque YHWH est le seul vrai Dieu (44, 6-8), les fabricants d'idoles et leurs adorateurs sont inévitablement dans l'erreur. Les versets 9-20 contiennent une longue satire contre les idoles, leurs fabricants et leurs adorateurs. YHWH rappelle ensuite à Jacob et Israël, en des termes déjà évoqués au début de ce même chapitre, qu'il est son serviteur et qu'il l'a formé : « Rappelle toi celles-ci Jacob et Israël car tu es mon serviteur. Je t'ai formé.⁴⁴² Tu es un serviteur pour moi Israël. Tu ne m'oublieras pas ! » (44, 21) Une fois de plus, il est question du serviteur Jacob/ Israël qui est « formé », comme en Is 43, 1. 7. 21 et 44, 2, sans qu'il soit question de la création du monde en général.

YHWH affirme ensuite qu'il a effacé les transgressions et les péchés de Jacob/ Israël, puis proclame : « Retourne vers moi⁴⁴³ car je t'ai libéré. » (44, 22) L'auteur termine par un hymne à YHWH qui a racheté son peuple exilé : « Cieux, chantez pour la joie, car YHWH a fait. Criez profondeur de la terre, éclatez montagnes en cris de joie, forêt et tout arbre avec elle, car YHWH a libéré Jacob et en Israël il manifeste sa gloire. » (44, 23)

YHWH revendiquera ensuite son pouvoir créateur. Cette fois, Cyrus est explicitement nommé et associé à la reconstruction de Jérusalem et de son temple (44, 24-28). L'étude de ce passage fera l'objet de notre prochaine section.

⁴⁴² (יִצְרָתִיךָ) יִצַר au G parfait 1 cs avec suffixe 2 ms.

⁴⁴³ (שׁוּבוּהָ אֵלַי) שׁוּב au G impératif ms

3. 16 *Is 44, 24-28*3. 16. 1 *Traduction d'Is 44, 24-28*

(24) כֹּה־אָמַר יְהוָה גְּאֻלְיָךְ
 וַיִּצְרְךָ מִבֶּטֶן
 אֲנֹכִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל
 נֹטָה שָׁמַיִם לְבַדִּי
 רֹקַע הָאָרֶץ
 מִי אֲתִי [מִ] [אֲתִי]

(24) Ainsi a parlé YHWH, ton Libérateur et ton Formateur depuis le ventre : Moi YHWH, Faiseur de tout, Étendeur des cieus par moi seul, Étaleur de la terre. Qui [était] avec moi ?⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ La traduction de la fin du verset 24 pose problème. Le texte massorétique présente un kétéib en 2 mots: יְהוָה אִתִּי (« qui avec moi ? ») et un qéré (אִתִּי , « de moi-même »). Dans les témoins anciens, le kétéib est attesté par 1QIs^a et 4QIs^b. Il est également appuyé par la Septante, Aquila et la Vulgate. Le kétéib est préféré notamment par Duhamel, North, la deuxième et la troisième éditions de la *Biblia Hebraica*, Elliger, Bonnard, McKenzie, *TOB*, la *Pléiade* et *RSV*. Le qéré a quant à lui, outre l'appui des massorètes, celui de la Peshitta et du Targum. Le qéré a été traduit par *NEB*: « alone » et *NIV*: « by myself ». *NRSV*, contrairement à *RSV*, retient désormais le qéré et traduit par: « by myself ». Les deux premières éditions de la *Bible de Jérusalem* (1951 et 1959) traduisaient le kétéib, « qui m'y aidait ? » alors que dans la 3^e édition (1973), le qéré est retenu: « sans personne avec moi ». Plusieurs exégètes, dont P. Volz (*Der Prophet Jesaja II*), L. G. Rignell (*A Study in Isaiah Ch. 40-55*, Lund, Lund Universitets Arsskrift, 1956) et Blenkinsopp (*Isaiah 40-55*), utilisent le qéré. Le qéré a l'avantage d'être attesté à plusieurs endroits dans le Premier Testament et forme un parallèle intéressant avec « étendeur des cieus par moi seul ». Cependant, en faveur du kétéib, bien que cette expression n'ait que 2 occurrences dans la Bible hébraïque, il faut noter que le Deutéro-Isaïe utilise fréquemment les questions rhétoriques commençant par יְהוָה (Is 40, 12. 13. 14. 18. 25. 26; 41, 2. 4. 26; 42, 19. 23. 24; 43, 9. 13; 44, 7. 10. 24; 45, 21; 46, 5; 48, 1. 14; 49, 21; 50, 1. 8. 9. 10; 51, 10. 12. 19; 52, 5; 53, 1. 8; 54, 9 et 15). De plus, cette rhétorique s'accorde bien avec l'accent polémique que l'on retrouve ailleurs dans les passages où il est question de la création. Nous conservons donc le kétéib pour notre traduction. Néanmoins, dans les deux cas, le verset est polémique, qu'il pose ou non une question : YHWH demeure seul dans son action. North souligne, avec raison, que le sens est similaire que l'on traduise selon le qéré ou le kétéib: « « who was with me ? » implies « by myself (alone) », and vice versa » (C. R. North, *The Second Isaiah*, pp. 143-144).

(25) מַפְרֵי אֶתֹת בְּדָרִים
 וְקַסְמִים יְהוֹלֵלִים
 מְשִׁיב חַקְמִים אַחֲזֹר
 וְדַעְתָּם יִשְׁכַּל

(25) Briseur des signes des augures et il se moque des devins. Faisant revenir des sages en arrière, il tourne en dérision⁴⁴⁵ leurs connaissances.

(26) מְקִיִּים דְּבַר עֲבָדָיו
 וְעֲצַת מַלְאָכָיו יִשְׁלִים
 הָאָמַר לִירוּשָׁלַם תּוֹשָׁב
 וְלְעָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה
 וְחָרְבוּתֶיהָ אֶקְוֶם

(26) Celui qui fait élever (litt. : faisant élever) la parole de son serviteur⁴⁴⁶, il fait aboutir le conseil de ses messagers, celui qui dit (litt: le disant) pour Jérusalem :

⁴⁴⁵ Selon la BHS, le texte massorétique, où l'on retrouve יִשְׁכַּל, est fautif et il faudrait plutôt lire יִסְכַּל. Le sens de la racine סכל, qui au D imparfait signifie « se moquer de » ou « tourner quelque chose ou quelqu'un en dérision », semble mieux approprié à l'idée du verset que שכל (« être prudent », « porter attention à, considérer »...) et offre un parallèle intéressant avec le verbe יהוילל qui le précède et qui a un sens semblable (moquerie, dérision etc.). Toutefois, il n'y a pas d'appui d'autres manuscrits, ce qui complique la traduction. Néanmoins, toutes les Bibles et commentaires suivent la correction proposée par la BSH. Puisque ce passage n'influence pas la compréhension globale du texte, nous nous en remettons à l'avis de la majorité et ce, même s'il faut changer le texte massorétique.

⁴⁴⁶ Selon la BHS, il ne faut probablement pas lire עֲבָדָיו (« son serviteur ») mais plutôt עֲבָדָיו (« ses serviteurs »), comme le proposent la Septante (dans la version du codex Alexandrinus (5^e siècle)) et le Targum, auxquels il faut comparer la version Arabe. Cependant, le singulier est respecté par IQIs^a et IQIs^b (Fragments d'un rouleau d'Isaïe, proche du texte massorétique.), ce qui apporte un appui précieux au texte massorétique, de même que par la Septante, la Vulgate et la Peshitta. Les Bibles RSV et NRSV, North (*The Second Isaiah*, p. 46), Baltzer (*Deutero-Isaiah*, p. 209) et Blenkinsopp (*Isaiah 40-55*, p. 244) traduisent littéralement par « son serviteur » alors que la *Bible de Jérusalem* (2^e et 3^e éditions), TOB, Chouraqui et la *Pléiade* et Bonnard (*Le Second Isaïe*, p. 163) expriment la 1^{er} pers.: « mon serviteur ». D'autres traductions mettent ce mot au pluriel: RL garde la 3^e pers.: « seiner Knechte », tout comme NIV: « his servants » (Voir aussi J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 72 et C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 152.). D'autres, comme *Jérusalem* (1^{ère} édition) et *New English Bible* utilisent la 1^{er} pers: respectivement « mes serviteurs » et « my servants ». Le texte massorétique nous paraît parfaitement intelligible de la façon dont il se présente (mot singulier avec un suffixe 3 ms). Nous traduisons donc, suivant le texte massorétique, « son serviteur ».

elle sera habitée; et des villes de Juda : elles seront rebâties⁴⁴⁷ et ses ruines, je les relèverai !

(27) הָאָמַר לְצוּלָה חַרְבִי
וְנִהְרַתִּיךָ אֲבִישׁ

(27) Celui qui dit (litt: le disant) à l'abîme : sois sec, j'assèche tes fleuves!

(28) הָאָמַר לְכוּרֶשׁ רֹעִי
וְכָל-חֶפְצֵי יְשׁוּלָם
וְלֵאמֹר לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶה
וְהִיכַל תִּנְסַד כ

(28) Celui qui dit (litt: le disant) à Cyrus : mon berger !⁴⁴⁸ Il fera en sorte que s'accomplisse⁴⁴⁹ tout ce qui me plaît, disant⁴⁵⁰ pour Jérusalem : elle sera rebâtie !
Et au temple : il sera fondé !

⁴⁴⁷ Toujours selon l'apparat critique de la *BHS*, וְלְעָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה (« et aux villes de Juda : elles seront rebâties ») a peut-être été ajouté. Puisqu'il semble plus probable que l'expression « et ses ruines (à elle) » fasse référence à celles de Jérusalem et non pas à celles des villes de Juda, la *BHS* a sûrement raison de proposer qu'il s'agit d'un ajout. Toutefois, comme le souligne North, cette addition, « if such it is, is quite in the spirit of the original (cf xl. 9) » (C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 144).

⁴⁴⁸ L'expression « mon berger », רֹעִי a 5 occurrences (Is 38, 12; 44, 28; Zac 11, 17; 13, 7; et Ps 23, 1). L'apparat critique de la *BHS* propose de lire רֵעִי (« mon ami »), plutôt que רֹעִי et de le comparer à la Septante. Le sens de ces deux expressions est semblable puisque ces dernières mettent toutes deux en valeur l'étroite relation entre YHWH et Cyrus. Par contre, puisque d'une part la Septante est le seul témoin ancien à proposer un sens différent et que d'autre part, le texte massorétique est intelligible de la sorte, nous traduisons par « mon berger » plutôt que « mon ami ».

⁴⁴⁹ יְשׁוּלָם de la racine שָׁלַם au H imparfait 3 ms (cf Is 42, 19 et 44, 26).

⁴⁵⁰ On utilise הָאָמַר plutôt que הִיאָמַר.

3. 16. 2 *Les parallèles bibliques en Is 44, 24-28*

(24) Ainsi parle YHWH, ton Libérateur et ton Formateur depuis le ventre : Moi YHWH, Faiseur de tout, Étendeur des cieus par moi seul, Étaleur de la terre. Qui [était] avec moi ? (25) Briseur des signes des augures et il se moque des devins. Faisant revenir des sages en arrière, il tourne en dérision leurs connaissances. (26) Celui qui fait élever (litt. : faisant élever) la parole de son serviteur, il fait aboutir le conseil de ses messagers, celui qui dit (litt: le disant) pour Jérusalem : elle sera habitée; et des villes de Juda : elles seront rebâties et ses ruines, je les relèverai ! (27) Celui qui dit (litt: le disant) à l'abîme : sois sec, j'assèche tes fleuves! (28) Celui qui dit (litt: le disant) à Cyrus : mon berger ! Il fera en sorte que s'accomplisse tout ce qui me plaît, disant pour Jérusalem : elle sera rebâtie ! Et au temple : il sera fondé !

L'expression « ton Libérateur » (יְלִיבְרֵךְ au G participe ms) est très rare. Elle est employée uniquement ici et en Is 48, 17. Ce dernier passage, sur lequel nous reviendrons, met en scène des thèmes similaires : il est question du pouvoir créateur de YHWH (48, 12-13) et de Cyrus (48, 14-15). On rencontre parfois ce participe au fs (יְלִיבְרֵךְ)⁴⁵¹ mais aussi sous forme conjuguée.⁴⁵²

YHWH se présente à Israël/ Jacob en tant que « ton formateur » en Is 43, 1 et 44, 2. Dans le premier de ces passages, « formateur » est combiné à « libérateur », ce qui n'est pas le cas en 44, 2. Mentionnons qu'en Is 44, 21 YHWH s'adresse une fois de plus à Israël/ Jacob en affirmant : « je t'ai formé » (יִצְרֵנִי) avant d'être qualifié de « ton libérateur » au verset suivant. Dans ce verset, Israël/ Jacob est aussi qualifié de « serviteur » (44, 21).

⁴⁵¹ Is 41, 14; 49, 26; 54, 5. 8; 60, 16. De tous ces passages, seul Is 41, 14 met en scène le pouvoir créateur de YHWH, associé aux conditions favorables au retour.

⁴⁵² YHWH s'adresse à Jacob/ Israël en lui disant : « je t'ai libéré » (יִלְבְּרֵנִי) en Is 43, 1 et 44, 22.

Comme en Is 44, 2, l'auteur d'Is 44, 24 précise qu'Israël est formé depuis le ventre maternel. En fait, il n'est pas certain qu'il soit question d'Israël, puisqu'il n'est pas nommé. Toutefois, il n'est pas évident qu'il soit question de Cyrus même s'il est plus plausible que ce dernier ait été formé depuis le ventre maternel pour accomplir la volonté de YHWH : libérer les exilés et reconstruire Jérusalem. Cette formation avant la naissance est présente dans l'introduction du livre de Jérémie : « Avant de te former depuis le ventre, je te connaissais » (Jr 1, 5). Ce thème est aussi évoqué en Is 49, 5 (« mon formateur depuis le ventre »). Même si Israël/Jacob est explicitement « formé dans le ventre », cette thématique s'applique mal à un peuple (même personnifié) surtout que, nous le verrons, il s'agit d'un thème que l'on trouve dans les inscriptions royales akkadiennes.

L'expression יהוה יִבְרָאָה qui introduit le discours YHWH revient à 12 endroits dans le Premier Testament.⁴⁵³ Elle est souvent associée à la sortie d'Égypte⁴⁵⁴, à l'interdiction d'avoir d'autres dieux⁴⁵⁵ et plus rarement à des proclamations monothéistes (Is 43, 11). Par contre, ce n'est qu'en Is 44, 24 que cette expression est associée aux revendications créatrices de Yahvé.

La description de l'activité créatrice de YHWH (qu'il fait lui-même), utilise trois participes actifs au G. La racine פָּעַל est employée pas moins de 2640 fois dans le Premier Testament. Seule une minorité concerne l'activité créatrice de Yahvé. Toutefois, un bon nombre sont employés sous forme participiale, avec des objets variés, mais toujours le même sujet : YHWH.⁴⁵⁶ Ce verbe suivi de בָּלַע, comme c'est le cas en Is 44, 24, est utilisé à 25 reprises dans le Premier Testament, une minorité traitant de l'activité créatrice de YHWH. C'est le cas, outre Is 44, 24,

⁴⁵³ Ex 4, 11; 20, 2. 5; Dt 5, 6 (cf. Ex 20, 2). 9 (cf. Ex 20, 5); Ps 81, 10; Is 43, 11; 44, 24; 51, 15; Os 12, 9 et 13, 4.

⁴⁵⁴ Ex 20, 2; Dt, 5, 6; Ps 81, 10 et Os 12, 9.

⁴⁵⁵ Ex 20, 5; Dt 5, 9; Ps 81, 10 et Os 13, 4.

⁴⁵⁶ C'est le cas en Os 8, 14; Am 4, 13; 5, 8; 9, 12; Is 17, 7; 29, 16; 43, 19; 44, 2. 24; 45, 7 (2 fois); 45, 18; 51, 13; 54, 5; Jr 10, 12; 51, 15; Ps 72, 18; 86, 10; 95, 6; 104, 24; 115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; 136, 5; 136, 7; 146, 6; 149, 2; Za 10, 1; Jb 4, 17; 5, 9; 9, 9. 10; 25, 2; Jb 32, 22; 35, 10; 37, 5; Pr 14, 31; 17, 5; Pr 22, 2.

en 45, 7 (ce passage est similaire au précédent) et Pr 22, 2.⁴⁵⁷ Ces trois exemples utilisent tous des participes. Cependant, le sens de Pr 22, 2 est différent puisqu'il n'est pas question de l'« univers ». Soulignons en terminant qu'une idée semblable est évoquée dans un passage du livre de Jérémie, bien que l'auteur utilise le verbe « former » (au participe) plutôt que le verbe « faire » : « La part de Jacob n'est pas comme ceux-ci (les autres nations qui font confiance aux idoles) car lui (YHWH) est le Formateur de tout. » (Jr 10, 16)

Nous avons déjà mentionné que le verbe « étendre » combiné à « cieux » apparaissait à quelques reprises.⁴⁵⁸ Le verbe est conjugué (הִפְתִּיחַ) en Jr 10, 12; 51, 15 alors qu'il est au participe, écriture pleine (הִפְתִּיחַ) en Is 51, 13 et Ps 104, 2 et en écriture déficiente (הִפְתִּיחַ) en Is 44, 24, Zc 12, 1 et Jb 9, 8. On remarque que le participe en écriture déficiente est employé uniquement dans le Deutéro-Isaïe et deux autres livres assurément post-exiliques. Il est donc probable que cette forme soit utilisée pour la première fois dans ce verset. Nous avons vu que YHWH est qualifié de « leur étendeur » en Is 42, 5.

Bien que l'expression לְבַרְאֵי soit utilisée à quelques reprises dans la Bible hébraïque⁴⁵⁹, seul Is 44, 24 retient cette formule pour insister sur le rôle de YHWH en tant que créateur. L'action d'étaler la terre, nous l'avons vu, n'a que trois occurrences, toutes au participe : Is 42, 5; 44, 24 et Ps 136, 6.

Les expressions du verset 25 (« Briseur des signes des augures et il se moque des devins. Faisant revenir des sages en arrière, il tourne en dérision leurs connaissances ») sont toutes inédites. Le serviteur anonyme est de retour au verset 26 et semble associé de près à la décision de repeupler Jérusalem et de la reconstruire, de même que les autres villes de Juda. Il est question de « son

⁴⁵⁷ « Le riche et le pauvre se rencontrent; YHWH est faiseur d'eux tous » (עֲשֵׂה כְלָמָם).

⁴⁵⁸ C'est le cas en Is 44, 24; Za 12, 1; Jb 9, 8; Is 51, 13; Ps 104, 2; Jr 10, 12; 51, 15.

⁴⁵⁹ Nb 11, 14; Dt 1, 9. 12; 1 R 18, 22; 19, 10. 14; Is 44, 24; 49, 21; 63, 3; Jb 1, 15. 16. 17. 19; 31, 17; Dn 10, 7. 8

serviteur » (עֲבָדָיו), expression qui n'est jamais utilisée lorsque le serviteur est anonyme (à l'exception d'Is 50, 10). De plus, Israël est qualifié de ce titre uniquement en Ps 136, 2 et 1 Ch 16, 13 et Jacob en Is 48, 20. Ailleurs, il est toujours question d'un individu.⁴⁶⁰

L'expression « conseil/ avis de ses messagers » est un hapax, alors que Jérusalem précédant le verbe יִשָּׁב est présent dans certains textes post-exiliques (Za 7, 7; Neh 11, 4; 1 Ch 9, 3), bien que le sens d'Is 44, 26 soit unique. La fin de ce verset, associé à la parole du serviteur, sera reprise au verset 28 et mise dans la bouche de Cyrus.

Le terme צִוְלוֹה (abîme) que l'on trouve au verset 27 (« Celui qui dit (litt: le disant) à l'abîme : sois sec, j'assèche tes fleuves! ») est un hapax, bien que מְצוֹלוֹה soit utilisé ailleurs, toujours en référence à l'eau (abîme)⁴⁶¹, mais n'est jamais associé au combat mythique de YHWH contre la mer, comme certains auteurs l'ont suggéré.

Le verbe הִרַב est utilisé avec une formulation semblable à quelques reprises, mais jamais en relation avec l'activité créatrice de YHWH. Il est question de la libération des exilés, ou plutôt de ce que YHWH accomplira pour faciliter leur retour en Is 42, 15 : « Je ferai assécher des montagnes et des collines et toutes leurs plantes je ferai sécher. Alors j'ai placé des rivières pour les régions côtières et j'assèche des bassins. » C'est aussi le cas en Is 51, 10 : « N'es-tu pas celui-là : l'Assécheur de la mer, des eaux du grand abîme ? Qui a placé un chemin dans les profondeurs de la mer pour que traversent ceux qui ont été rachetés ? »

⁴⁶⁰ Moïse (Ex 14, 31; Jos 9, 24; 11, 15; 1 R 8, 56; 8, 59; Ps 105, 26), David (1 R 8, 66; 8, 19; Ps 35, 27; Ps 78, 70; Ps 144, 10), le prophète Élie (2 R 9, 36; 2 R 10, 10); Jonas, le prophète (2 R 14, 25) et Abraham (Ps 105, 6 et 42).

⁴⁶¹ Ce terme est au singulier en Jon 2, 4; Za 1, 8; Ps 69, 3. 16; 107, 24; Jb 41, 23 et au pluriel en Ex 15, 5; Mi 7, 19; Za 10, 11; Ps 68, 23; 88, 8; Ne 9, 11.

Ce verbe est aussi employé en Is 50, 2, bien que le sens soit différent : « Voici, par ma réprimande/ reproche j'assécherai la mer, je ferai des rivières un désert. Leurs poissons pueront, parce qu'il n'y a plus d'eau et ils mourront de soif. » On retrouve une idée semblable en Jr 51, 36 : « Me voici, Plaideur de ta cause, j'ai vengé ta vengeance, j'ai asséché sa mer et j'ai vidé sa source. » Il est possible que l'allusion à l'assèchement des eaux (v. 27) soit une référence au combat entre Marduk et Tiamat. Nous y reviendrons au point suivant.

L'expression « mon berger » (רֹעֵי) n'est jamais associée à la royauté judéenne : Is 38, 12 (pas le même sens); 44, 28; Za 13, 7; Ps 23, 1. Toutefois, le nom ou le verbe qui lui est associé fait référence à la royauté ou à tout le moins à un dirigeant.⁴⁶²

Le mot רִצְוֹנִי « mon plaisir/ désir » a un sens semblable uniquement en Is 46, 10-11, où il est une fois de plus question de Cyrus : « [...] disant : mon conseil prévaudra et je ferai tout ce qui me plaît. Appeleur depuis l'Est d'un oiseau de proie et depuis un pays lointain un homme de mon conseil. »

La fin du verset 28 est semblable à Is 44, 26 :

Celui qui fait élever (litt. : faisant élever) la parole de son serviteur, il fait aboutir le conseil de ses messagers, celui qui dit (litt: le disant) pour Jérusalem : elle sera habitée; et des villes de Juda : elles seront rebâties et ses ruines, je les relèverai ! (44, 26)	Celui qui dit (litt: le disant) à Cyrus : mon berger ! Il fera en sorte que s'accomplisse tout ce qui me plaît, disant pour Jérusalem : elle sera rebâtie ! Et au temple : il sera fondé ! (44, 28)
--	---

⁴⁶² Voir par exemple : 2 S 5, 2; Jr 3, 15; 23, 1-4; Ez 34, 23.

Au verset 26, YHWH confirme les paroles de son serviteur Cyrus, annoncé par les prophètes, qui renverra les exilés à Jérusalem, qu'il rebâtera, de même que les autres villes de Judée. Ce n'est pas YHWH qui prononce le droit au retour; il le confirme. Au verset 28, c'est encore Cyrus qui accomplit la volonté de YHWH, une fois de plus associée à la reconstruction de Jérusalem et cette fois, à la fondation de son temple. Ces affirmations ne sont pas sans rappeler deux passages post-exiliques où Cyrus est responsable de cette décision.⁴⁶³

3. 16. 3 *Les parallèles babyloniens en Is 44, 24-28*

Le thème du choix ou de la formation du roi depuis le ventre maternel (Is 44, 24) est fréquent. S. M. Paul a comparé ce passage avec sept inscriptions royales, dont deux de Nabuchodonosor et de Nabonide.⁴⁶⁴ Nabuchodonosor proclame : « After Erua had created me (and) Marduk formed my features within my mother, when I was born (and) created. »⁴⁶⁵ Nabonide est celui dont la destinée « Sin and Ningal (while yet) in the womb of his mother had destined for dominion. »⁴⁶⁶

L'idée voulant que le roi soit berger/ pasteur (le terme est le même en hébreu (רעה) qu'en akkadien (*rē'û*)) est un titre commun pour les rois dans les inscriptions royales akkadiennes.⁴⁶⁷ À titre d'exemple, Nabuchodonosor se qualifie de « ton (= de Marduk) pasteur fidèle »⁴⁶⁸ ou encore de « pasteur de grandes

⁴⁶³ Voir Esd 1, 1-8, repris en 2 Ch 36, 22-23.

⁴⁶⁴ À ce sujet, voir S. Paul, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », pp. 184-185, M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 52 et A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 55-56.

⁴⁶⁵ S. M. Paul, « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », p. 185.

⁴⁶⁶ *Idem.*

⁴⁶⁷ À ce sujet, voir M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, pp. 244-250 et A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 54.

⁴⁶⁸ M.-J. Seux, *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, p. 246.

populations ». ⁴⁶⁹ Nabonide est quant à lui qualifié de « pasteur réfléchi » ⁴⁷⁰, de « pasteur de larges populations » ⁴⁷¹ etc.

Il n'y a pas de parallèles directs avec le « Cylindre de Cyrus ». Toutefois, nous avons vu que Cyrus proclame son intention de renvoyer peuples et dieux dans leurs pays :

[...] de Ninive, d'Assur et de Suse, d'Akkad, d'Eshnunna, de Zamban, de Meturnu, de Der jusqu'au pays de Guti, jusques aux villes [au-delà] du Tigre, dont les fondations avaient été depuis longtemps abandonnées, je ramenai les divinités qui y habitaient et je leur fis une demeure pour l'éternité; je réunis toutes leurs populations et je les rétablis dans leurs demeures. ⁴⁷²

Contrairement au texte d'Is 44, Cyrus n'est pas formé par Marduk, ni qualifié de berger dans le texte du « Cylindre ». Nous avons mentionné précédemment que le pouvoir créateur de Marduk n'est pas célébré dans ce même texte. Toutefois, il semble évident que l'auteur s'en prend au rôle créateur de Marduk, tel que présenté dans l'*Enuma elish*, qu'il revendique pour son Dieu. En effet, un des cinquante noms de Marduk, Gilma, le présente comme étant « créateur (*ba-nu-u*) de toutes choses durables [...] ». ⁴⁷³ De plus, cette dimension est implicite dans l'*Enuma elish*, où Marduk est responsable de la création de toutes les réalités perceptibles aux humains, à commencer par leur propre création (qui est impossible à comprendre selon l'auteur). Marduk n'est jamais qualifié non plus d'« étendeur des cieux » et d'« étaleur de la terre », même s'il est responsable de ces actions dans l'*Enuma elish*.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁷² P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 184.

⁴⁷³ Tablette VII, ligne 80.

Nous avons vu que la dernière expression du verset 24 (kétib : « Qui avec [était] moi ? »; qéré : « de moi-même ») pose des problèmes de traduction. En faveur du kétib, on retrouve plusieurs exemples dans la littérature sumérienne où les dieux chantent leur propre louange. À titre d'exemple, dans un hymne qui lui est dédié, la déesse sumérienne Inanna proclame : « En est-il un seul, un seul dieu, pour se mesurer avec moi ? »⁴⁷⁴ Toutefois, règle générale, dans les « hymnes à soi-même » les dieux n'insistent pas sur leur pouvoir créateur et, comme H.-M. Dion l'a souligné, ce genre littéraire est plus fréquent dans la littérature sumérienne. Néanmoins, selon le même auteur, « les souverains postérieurs à la première dynastie de Babylone, soit assyriens, soit néo-babyloniens, maintiendront à l'envi, au début de leurs inscriptions, cette tradition venue des Sumériens [...] »⁴⁷⁵ De plus, les deux textes que nous avons évoqué précédemment (la « Address of Marduk » et la « Prophétie de Marduk »), mais dont Dion ne tient pas compte dans son analyse, démontrent que ce genre littéraire était encore utilisé au premier millénaire et qu'il pouvait être prononcé par un dieu.

On retrouve un ton semblable à celui de l'hymne à Inanna (cité ci-dessus) dans une prière adressée à Marduk, récitée pendant le cinquième jour de la fête du Nouvel An à Babylone : « Mon Seigneur est mon dieu, mon Seigneur est mon souverain; est-il un seigneur en dehors de lui ? » On remarque toutefois que Marduk ne proclame pas lui-même ces lignes. En fait, le dieu de Babylone ne proclame jamais lui-même son pouvoir créateur dans les hymnes et les prières. Cependant, Marduk prend souvent la parole dans l'*Enuma elish*, parfois pour évoquer son pouvoir créateur :

Si, moi, je dois être votre sauveur, si je dois enchaîner Tiamat, et vous sauver, à vous, la vie, tenez une assemblée, et proclamez prééminence mon destin; en Cour de Conseil, tous ensemble, siégez joyeusement et que, par mon ordre, au lieu de vous, je fixe le destin;

⁴⁷⁴ H.-M. Dion, « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" », p. 226.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 228. Cyrus reprendra lui aussi cette tradition suméro-akkadienne dans le cylindre : « Je suis Cyrus, le roi du monde, le grand roi, le roi puissant, le roi de Babylone, le roi de Sumer et d'Akkad, le roi des quatre régions du monde etc. » (P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 183.)

que rien de ce que, moi, je créerai, ne puisse être changé, que ne soit révoqué ni modifié tout ordre de mes lèvres !⁴⁷⁶

La création du ciel et de la terre est décrite et non revendiquée par Marduk. Seule la création de l'humanité est directement proclamée par le dieu de Babylone :

Marduk, en entendant l'appel des dieux, décida de créer une belle œuvre. À haute voix, il en parle à Éa et lui donne avis de ce qu'en lui-même il s'était dit : Je veux faire un réseau de sang, former une ossature et dresser un être humain et que son nom soit l'Homme. Je veux créer (cet) être humain, (cet) Homme, pour que, chargé du service des dieux, ceux-ci soient en paix.⁴⁷⁷

Il est possible que l'allusion à l'assèchement des eaux (v. 27) soit une référence au combat entre Marduk et Tiamat. N'oublions pas que les eaux de Tiamat se mélangent avec celles d'Apsu avant que le monde soit créé par Marduk. Néanmoins, Marduk n'assèche pas les eaux; il les empêche de sortir en nouant ensemble les deux parties du cadavre de Tiamat.

3. 16. 4 *Analyse et commentaires d'Is 44, 24-28*

Cette section débute comme se termine la précédente, c'est-à-dire qu'il est question du pouvoir rédempteur/ libérateur de YHWH. L'expression « ton Libérateur » est toujours mise en parallèle avec le pouvoir créateur de YHWH et la présentation de Cyrus. Pour une rare fois, la formation d'Israël est combinée à la création du monde en général. Même si Israël est explicitement nommé, nous sommes de l'avis de Laato selon qui « this motif used to refer to the collective Israel [...] has lost its connections to its original setting in the royal ideology. It is, indeed, difficult to imagine how the whole people can be literally thought of as

⁴⁷⁶ *Enuma elish*, tablette II, lignes 122-128, R. Labat, « Le Poème babylonien de la création », p. 46. Ce discours est prononcé à deux autres reprises (tablette III, lignes 58-64, p. 48 et lignes 115-122, p. 49).

⁴⁷⁷ *Enuma elish*, tablette VI, lignes 5-8, R. Labat, « Le Poème babylonien de la création », p. 59.

being formed in the womb of their mother ! »⁴⁷⁸ À l'extérieur du Deutéro-Isaïe, seul le prophète Jérémie utilise ce thème pour décrire non pas la formation d'Israël mais la sienne (Jr 1, 5). Puisque les rois Nabuchodonosor et Nabonide utilisent ce thème, il est donc probable que l'origine soit babylonienne et que Jérémie et l'auteur d'Is 44, 24 s'en sont inspirés.

L'expression יהוה יְהוּדָיָה qui introduit la titulature créatrice de YHWH au verset 24 est employée à cet effet uniquement dans ce verset. Trois participes, associés à la création du monde, sont ensuite utilisés pour introduire la titulature créatrice de YHWH, que ce dernier proclame lui-même. Blenkinsopp souligne que l'hymne à soi-même « odd as it may seem to us, was common in antiquity and reached mature development in the aretologies of the Greco-Roman period. »⁴⁷⁹ Nous avons souligné précédemment que le genre « hymne à soi-même » est très rare dans la Bible hébraïque et se concentre uniquement dans le Deutéro-Isaïe. De plus, il ne se limite pas aux dieux; les empereurs mésopotamiens ont produit plusieurs inscriptions où ils proclament leur propre louange ou leurs hauts-faits, comme Cyrus dans le « Cylindre ». Selon Dion, le Deutéro-Isaïe a adopté ce genre littéraire auquel il a vraisemblablement été confronté par le biais des inscriptions royales érigées par les maîtres babyloniens.⁴⁸⁰ Il est aussi possible que les auteurs du Deutéro-Isaïe connaissent la « Address of Marduk » et la « Prophétie de Marduk », dont nous avons déjà parlé.

D'autres auteurs ont souligné que l'auto glorification a été adoptée à Babylone. Selon Westermann par exemple,

There is no perfectly certain occurrence of it in the Old Testament before Deutero-Isaiah, but he himself uses it remarkably often, particularly in the trial speeches and the Cyrus oracle. We can be certain in saying that he adopted it from his Babylonian environment, for there (as also in Egypt) the self-glorification of the gods was a form in common use.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 56.

⁴⁷⁹ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 246.

⁴⁸⁰ H.-M. Dion, « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" », pp. 224-225 et 227-229.

⁴⁸¹ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 156.

Même s'il est vrai, comme l'a mentionné Dion, que l'origine de ce thème est sumérienne, il est fort probable que les auteurs d'Is 40-48 ont été influencés par l'utilisation que les rois néo-babyloniens et Cyrus en font. De plus, nous avons vu que Marduk proclame lui-même sa volonté de créer le monde dans l'*Enuma elish*, même s'il s'agit d'une exception.⁴⁸² En effet, Marduk est généralement décrit comme créateur; il n'en fait pas lui-même la revendication.

Nous avons mentionné que le verbe עָשָׂה est fréquemment utilisé pour décrire l'activité créatrice de YHWH et, dans bien des cas, se présente sous une forme participiale. Toutefois, il n'a que trois occurrences lorsqu'il est suivi de כָּל. Il est possible, comme l'a suggéré North, que le terme « tout » (כָּל) « is the nearest the OT comes to the conception of “the universe” as we understand it and DI was the first, indeed the only, writer to use the word so in this its simplest form [...] ». ⁴⁸³ Selon Kramer, l'expression sumérienne « for “universe” is *an-ki*, literally “heaven-earth”. » ⁴⁸⁴ Or, Marduk, sous le nom de Moummou, est célébré comme « créateur des cieux et de la terre », ce qui est synonyme de « créateur de l'univers », donc de tout. De plus, Marduk, sous le nom de Gibil, est qualifié de « faiseur de toutes choses durables ».

Le participe du verbe « étendre » est aussi très rare, alors que l'expression לְבָרַךְ est utilisée à quelques reprises dans la Bible hébraïque, bien que seul Is 44, 24 utilise cette formule pour insister sur le rôle de YHWH en tant que créateur. De plus, nous avons vu précédemment que l'action d'étaler la terre, n'a que trois occurrences, toutes au participe et que Marduk n'est jamais qualifié d'« étendeur des cieux » ni d'« étaleur de la terre », bien qu'il soit responsable de ces actions dans l'*Enuma elish*. Il est donc possible que ce verset soit une attaque directe contre le rôle de Marduk : puisque YHWH est l'auteur de tout, il est donc le seul qui a étendu les cieux et étalé la terre.

⁴⁸² Bien que Marduk soit le locuteur dans la « Address of Marduk » et la « Prophétie de Marduk », le dieu de Babylone n'évoque pas directement son pouvoir créateur.

⁴⁸³ C. R. North, *The Second Isaiah*, pp. 145-146.

⁴⁸⁴ S. N. Kramer, *Sumerian Mythology, A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, New York, Harper, 1961, p. 41.

Plusieurs interprétations ont été données pour expliquer la présence du pouvoir créateur de YHWH que le dieu d'Israël introduit lui-même. Selon Smart par exemple, Is 44, 24

celebrates in typical fashion the Redeemer God as the Creator of all things. He who creates the new world is he who created the heavens and the earth in the beginning and brought Israel into being as a nation. The emphasis here is upon the fact that God was alone when he stretched out the heavens and when he spread out the earth. He needed no help. So also now in the day of redemption *he needs no one to assist him*. He can create the new day *alone*.⁴⁸⁵

Il est certes question de nouvelles réalisations mais pas de création au sens cosmogonique du terme, comme c'est le cas uniquement en Is 65, 17. La création du « nouveau monde », qui par ailleurs ne concerne que les Judéens exilés, est la volonté de YHWH, mais elle est accomplie par Cyrus. C'est toutefois parce qu'il est créateur qu'il peut faire agir le roi perse de la sorte. Nous sommes donc du même avis que McKenzie qui affirme qu'en Is 44, 24-28 « Yahweh's lordship in creation is the base of his lordship over events. »⁴⁸⁶ Étant le seul créateur, YHWH peut prendre le rôle de Marduk et diriger Cyrus.

La position de Laato est semblable à celle McKenzie. Selon l'auteur, Is 44, 24-28 « as in 41, 1-7 and 41, 21-29 the omnipotence of YHWH in creation is seen as a guarantee that he is the only God in the universe who can act and govern in the course of history (24b). »⁴⁸⁷ Blenkinsopp souligne quant à lui que « the concern to give world-creator attributes to the national deity, as the one who laid out the sky and the earth (cf. 40, 12. 22; 42, 5; 45, 12. 18), which is meant to provide a sure basis for accepting a powerful redemptive role in history. »⁴⁸⁸ YHWH est sauveur parce qu'il est créateur et non le contraire, évidemment. Pour être sauveur

⁴⁸⁵ J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 114.

⁴⁸⁶ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 73.

⁴⁸⁷ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 179.

⁴⁸⁸ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, pp. 245-6.

de son peuple, dans les conditions que l'on connaît, YHWH devait maîtriser ou contrôler l'Histoire à sa guise, ce qu'il peut faire puisqu'il est le seul Dieu créateur.

Selon T. M. Ludwig, dont l'étude spécifique sur la création de la terre dans le Deutéro-Isaïe est encore la plus complète, l'expression « "who spreads out the earth" is a distinct creation formula, as seen both from the rarity of the verb and from the fact that in all three cases of its occurrence formulae of the creation of the heavens are found in parallel expression. »⁴⁸⁹ Ludwig affirme que le sens de ce verbe « has to do with flattening by beating out, e.g. gold or silver. It is also used for the spreading out of the expanse of the sky (Jb 37, 18). The original picture of flattening or beating out the earth is specified in Ps 136, 6 with the phrase "upon the waters". »⁴⁹⁰

Bien que nous reconnaissons l'importance de son étude, nous ne sommes pas d'accord avec la position de Ludwig selon qui l'utilisation du participe dans ces trois passages indique que « the formula stems from a cultic hymnic tradition. »⁴⁹¹ En effet, nous avons vu que les exemples tirés des Psaumes sont très rares et de plus, n'ont généralement pas le même sens ni la même fonction. Bref, YHWH n'est jamais qualifié de « Faiseur de tout » dans les Psaumes, alors que les participes נִטְּוּהָ et רָקַעַה sont utilisés uniquement en Ps 104, 2 et Ps 136, 6 respectivement. Or, nous l'avons vu, ces deux Psaumes sont possiblement post-exiliques.

Avant de conclure sur l'utilisation du pouvoir créateur de YHWH dans ce verset il est nécessaire de passer en revue les versets 25-28 puisqu'il est question de Cyrus, ce qui montre qu'une fois de plus, ces deux thèmes sont présentés conjointement.

⁴⁸⁹ T. M. Ludwig, « The Tradition of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah », p. 347.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁹¹ *Idem.* Quelques auteurs ont proposé cette interprétation avant Ludwig. C'est le cas de R. Rendtorff, « Die theologische Stellung », pp. 4-5; C. Stuhlmüller, « The Theology of Creation », p. 439 et P. Volz, *Der Prophet Jesaja II*, p. 57.

L'interprétation que McKenzie fait du verset 25 nous paraît appropriée. Ce dernier souligne que la Mésopotamie « was an ancient home of the art of divination, which reposes on the principle that every event and phenomenon presages the future. The literature that sets forth the interpretation of signs of all types is enormous; it forms a surprisingly large part of the corpus of surviving Akkadian literature. »⁴⁹² Selon Laato, pour démontrer que les idoles et les devins ne sont rien, le Deutéro-Isaïe insiste sur leur incapacité de prévoir et prédire « future political events in the Near East which YHWH will bring about, including the rise of Cyrus to power and the release of Israel from the exile. »⁴⁹³ YHWH en revendique non seulement la mise en œuvre, mais aussi la prédiction. C'est là l'innovation; il doit agir ainsi puisque Marduk l'a aussi déclaré, mais pas explicitement prédit. Bref, YHWH est non seulement derrière les succès de Cyrus; il en a prédit la mise en œuvre. Il est donc fort probable, même si nous n'avons aucune preuve directe pour le démontrer, que les devins babyloniens revendiquaient la prédiction de la victoire perse. Ce n'est donc pas un hasard si l'auteur ne se contente pas de revendiquer pour YHWH la prédiction des récents événements; il s'en prend directement aux spécialistes des prédictions.

Le serviteur anonyme dont il est question au verset 26 est étroitement associé au retour vers Jérusalem et à sa reconstruction. Nous avons vu que le texte massorétique présente la lecture « son serviteur », bien que certains manuscrits traduisent par « ses serviteurs », sans doute pour harmoniser ce terme avec « ses messagers ». Selon North, s'il est question de « ses serviteurs », il s'agit des prophètes (cf. Am 3, 7). Si l'on conserve la vocalisation du texte massorétique, son serviteur « may be Israel [...], or, more likely, for once in a way, DI himself. »⁴⁹⁴ Baltzer est en faveur du texte massorétique (« son serviteur »). Selon lui, le contexte « would initially suggest that the servant should be viewed as the representation of Jacob/Israel. [...] An identification of the servant with Jeremiah

⁴⁹² J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 73.

⁴⁹³ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 179.

⁴⁹⁴ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 147.

would be interesting, for Cyrus's legitimation is traced back to his prophecy. »⁴⁹⁵
 Toutefois, selon Baltzer, « the plural "his servants" (meaning prophets) would also be conceivable. »⁴⁹⁶

Nous ne croyons pas que l'expression « il confirme la parole de son serviteur », comme le prétend Blenkinsopp, « leaves no doubt that the reference is to prophetic speech and, since there is no justification for emending 'abdô to 'abādâyv (plural), the utterance is that of an individual prophet set alongside a plurality of messengers and envoys [...]. »⁴⁹⁷ Il nous paraît improbable que le serviteur soit un prophète ou encore Israël/ Jacob comme le prétend Baltzer puisque le serviteur joue le même rôle que Cyrus, ce qui sera encore plus évident au verset 28. Il n'y a aucun doute à notre avis que ce serviteur anonyme est le même qui a été introduit en Is 42, 1, c'est-à-dire Cyrus. Le fait qu'il soit nommé au verset 28 et qu'il joue le même rôle que le serviteur du verset 26 semble confirmer cette hypothèse.

Il est possible, à notre avis, que « ses messagers » fasse référence aux prophètes qui ont « prédit » le retour à Jérusalem. Les exilés peuvent anticiper la fin de l'exil, mais personne d'entre eux n'a le pouvoir requis pour l'autoriser et permettre la reconstruction de Jérusalem. Selon North, le « conseil de ses messagers/ envoyés » « is not advice that "his messengers" give to Yahweh [...]. It is Yahweh's purpose (or "plan", "intention" [...]), a purpose none can "break" or "refute" [...], and which his envoys (the prophets generally) are commissioned to announce. »⁴⁹⁸ À notre avis, les prophètes ont parlé pour prédire la venue et la victoire de Cyrus, alors que ce dernier, dans cette même péricope, affirme vouloir reconstruire Jérusalem et son temple. C'est grâce à YHWH si la parole de son serviteur et de ses messagers concernant la reconstruction de Jérusalem et des villes de Juda est réalisée. Nous verrons au verset 28 que Cyrus lui-même affirme

⁴⁹⁵ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 215.

⁴⁹⁶ *Idem*.

⁴⁹⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, pp. 246-247.

⁴⁹⁸ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 147.

qu'il a l'intention de rebâtir Jérusalem. Néanmoins, peu d'auteurs sont d'avis que le serviteur est Cyrus.

Selon Smart par exemple, il est impossible que le serviteur (du chapitre 44) soit Cyrus.⁴⁹⁹ Faut-il supposer, selon Smart, que le prophète « have been confused and careless in his thinking and terminology, so that in his enthusiasm for Cyrus he attributed to him functions that actually he expected only of the Servant ? »⁵⁰⁰ Nous sommes totalement en désaccord avec Smart lorsqu'il affirme que l'on ne saurait prendre au sérieux « a prophet who in God's name proclaims the impending salvation of humanity through the agency of a pagan conqueror [...]. »⁵⁰¹ Bien que Cyrus soit effectivement « païen », il est quand même le seul à pouvoir agir concrètement pour le sort des exilés. Nous croyons au contraire que, pour être pris au sérieux, YHWH devait être associé à Cyrus. Pour démontrer que Marduk n'avait rien à voir avec la libération des exilés, YHWH devait être reconnu comme créateur. Ce faisant, il pouvait remplacer Marduk en tant que libérateur, indirectement par le biais de Cyrus qui agit selon sa volonté.

L'expression « Celui qui dit (litt: le disant) à l'abîme : sois sec, j'assèche tes fleuves! » que l'on rencontre au verset 27 a donné lieu à différentes interprétations. Certains auteurs ont voulu y voir une référence au combat primordial de YHWH contre le chaos. Selon Ludwig

That this creation tradition involved ordering the cosmos against chaotic forces is indicated by Deutero-Isaiah in 44:24-28, where he sets the formula in a long series of participles describing Yahweh's lordship over the cosmos and its history, including an explicit statement of triumph over the powers of chaos: « Who says to the deep, "Be dry ! I will dry up your rivers !" »⁵⁰²

⁴⁹⁹ J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 24.

⁵⁰⁰ *Idem.*

⁵⁰¹ *Idem.*

⁵⁰² T. M. Ludwig, « The Tradition of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah », p. 348.

Toujours selon Ludwig, il semble que ce soit l'intention du Deutéro-Isaïe « to include all this on-going activity of Yahweh within the sphere of his creative ordering of the cosmos in the face of chaotic, disruptive forces -a motif supplied by the creation tradition. »⁵⁰³ La position de Blenkinsopp est assez semblable. Selon lui ce verset fait référence

to the Deep, the primordial chaos overcome by the god at the beginning of time (cf. Ps 74:12-17). But such transpositions into the idiom of myth are by no means unusual or unknown to the author, and the Targumist is surely correct in paraphrasing the Deep as Babylon. The practice is well attested. Another Isaian author identifies Egypt as Rahab (30, 7), and Yahveh will be reminded of his victory over Rahab and Tannin (51, 9-10), here as elsewhere accompanied by a subtext on the victory at the Papyrus Sea (Ex 15, 1-18; Is 43, 16-17), drained to allow Israel to pass through dry-shod (Ps 106, 9 cf. Is 50, 2b; 51: 10).⁵⁰⁴

Nous avons mentionné précédemment que *צוֹלָה* est un hapax, bien que, comme l'a souligné Ludwig, « it is to be associated with the primeval deep in *מְצוֹלָה* (cf. Ex 15, 5; Ps 68, 23) ». ⁵⁰⁵ Toutefois, lorsqu'il est question de l'abîme (sous la forme *צוֹלָה* ou *מְצוֹלָה*), il est rarement question du combat mythique de YHWH contre la mer, thème qui par ailleurs, est très peu représenté dans la Bible. Cette remarque est aussi valable pour le verbe « assécher » (*חָרַב*). Les textes où cette idée est présente ne font pas référence au combat mythique entre YHWH et les forces du chaos : il est parfois question de vengeance exercée par YHWH⁵⁰⁶, mais aussi de la libération des exilés.⁵⁰⁷ Puisqu'il est question de la reconstruction de Jérusalem aux versets 26 et 28, il est possible que ce geste de YHWH fasse référence à la libération des exilés, Néanmoins, il est aussi possible qu'il soit

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 349.

⁵⁰⁴ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 248.

⁵⁰⁵ T. M. Ludwig, « The Tradition of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah », p. 348.

⁵⁰⁶ Is 50, 2 et Jr 51, 36.

⁵⁰⁷ Is 42, 15 : « Je ferai assécher des montagnes et des collines et toutes leurs plantes je ferai sécher. Alors j'ai placé des rivières pour les régions côtières et j'assèche des bassins. » C'est aussi le cas en Is 51, 10 : « N'es-tu pas celui-là : l'Assécheur de la mer, des eaux du grand abîme ? Qui a placé un chemin dans les profondeurs de la mer pour que traversent ceux qui ont été rachetés ? »

question de la vengeance de YHWH contre Babylone, ce qui permet à Cyrus de reconstruire Jérusalem et son temple.

Smart trouve étrange que l'auteur, après avoir mis l'accent sur le pouvoir de Dieu pour créer les cieux et la terre sans aide (44, 24), « he should suddenly name Cyrus as his helper in the great new creative act, and that he should expect of the foreign king, who was not even a worshiper of YHWH, the work of universal redemption for which Israel had been so carefully prepared from the beginning of history. »⁵⁰⁸ Cette réinterprétation théologique nous paraît inappropriée. En effet, le peuple hébreu n'a pas été « carefully prepared from the beginning of history » mais plutôt confronté à cette idée de rédemption universelle, propagée par les rois néo-babyloniens en particulier. Nous avons vu que Nabuchodonosor, comme Cyrus dans le « Cylindre », a la prétention d'apporter la paix partout sur la terre.

Plusieurs auteurs ont souligné les parallèles entre les versets 26 et 28 et le « Cylindre de Cyrus », où le roi perse, avec l'accord tacite de Marduk, permet la restauration de sanctuaires et de cultes. R. Kittel a été le premier, en 1898, à souligner les similarités de langage et de contenu entre les deux textes.⁵⁰⁹ Il en vient à la conclusion que le « Cylindre » est dépendant d'Is 44-45 ou vice-versa.⁵¹⁰ M. Smith en vient à une conclusion semblable bien qu'il soit d'avis que les auteurs babyloniens et exilés se sont inspirés d'une source commune, propagée avant la conquête perse par des agents de Cyrus.⁵¹¹ Laato n'est pas de l'avis de Kittel et Smith. Selon lui, « motifs and themes from the Cyrus cylinder can also be found in the Assyrian and Babylonian royal inscriptions. »⁵¹² Laato donne comme exemple une inscription du roi assyrien Esharhaddon concernant la reconstruction de

⁵⁰⁸ J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, pp. 117-118.

⁵⁰⁹ R. Kittel, « Cyrus und Deuterocesaja », pp. 149-162. L'auteur se limite toutefois aux chapitres 44 et 45 d'Isaïe. Sur les parallèles entre le « Cylindre de Cyrus » et Is 44-45, voir aussi H. Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929, pp. 59-61 et M. Smith, « II Isaiah and the Persians », pp. 415-421.

⁵¹⁰ R. Kittel, « Cyrus und Deuterocesaja », p. 151.

⁵¹¹ M. Smith, « II Isaiah and the Persians », pp. 416-418.

⁵¹² A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 66.

Babylone.⁵¹³ L'auteur en conclut qu'il n'y a pas lieu de spéculer « whether Isa 40-55 is dependent on the Cyrus cylinder of vice versa. The same broad tradition of royal terminology and propaganda style have influenced the language and content of both Isa 40-55 and the Cyrus cylinder. »⁵¹⁴ La position de Baltzer est similaire à celle de Laato. Selon lui, ces affirmations « are not specific to this Babylonian Cyrus text. They belong to a long tradition in Mesopotamia of royal inscriptions on buildings. It is unlikely that the DtIsa text derives directly from these. »⁵¹⁵

Il est vrai que le « Cylindre de Cyrus » présente une terminologie traditionnelle. Toutefois, le « Cylindre » n'est pas un texte comme les autres: il s'agit de la version officielle de la victoire perse orchestrée par Marduk, qui a des incidences directes sur les exilés. En effet, ce texte touche directement les exilés puisque Cyrus proclame ce qui sera appliqué par les nouveaux conquérants : respect des cultes religieux (celui de Marduk particulièrement) et retour des populations exilées vers leurs pays d'origine. Les exilés ne s'inspirent pas de la tradition en général, mais de ce texte en particulier; c'est lui qu'il faut discréditer afin de remplacer Marduk par YHWH en tant que dieu responsable des gestes de Cyrus. Nous ne croyons pas, comme le prétend Laato, que Cyrus « was nothing more than a tool in the hand of YHWH [...] ». ⁵¹⁶ Cyrus n'est pas qu'un instrument; il est le seul instrument possible. YHWH devait absolument être associé à Cyrus pour que son message soit pris au sérieux.

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵¹⁵ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 223.

⁵¹⁶ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 179.

3. 17 Conclusions sur Is 44, 24-28

En résumé, YHWH se présente d'abord comme libérateur puis comme créateur, en utilisant des thèmes plutôt rares dans la Bible, mais qui rappellent ceux de Marduk dans certains hymnes et surtout dans l'*Enuma elish*. L'auteur enchaîne ensuite avec une satire contre les devins babyloniens. Le style n'est pas sans rappeler celui des satires contre les idoles et leurs adorateurs, qui accompagne généralement l'appel de Cyrus et le pouvoir créateur de YHWH.

Selon notre interprétation, le serviteur dont il est question au verset 26 est Cyrus, dont les messagers de YHWH, sans doute les prophètes, ont prédit la venue, contrairement aux devins babyloniens. Il n'est pas surprenant que Cyrus soit choisi par YHWH pour accomplir son plan qui, pour l'instant, se limite à la restauration d'Israël et de son temple.⁵¹⁷ En effet, puisque la libération des peuples et des dieux exilés est revendiquée par Cyrus dans le « Cylindre », qui agit sous l'impulsion de Marduk, il fallait trouver une manière d'associer YHWH à cet événement. Dans le cas contraire les exilés auraient été libérés non pas par leur Dieu mais par Marduk, ce qui posait évidemment problème. Pour que YHWH puisse être considéré comme responsable du destin de son peuple exilé il devait remplacer Marduk non seulement dans son rôle auprès de Cyrus mais aussi en tant que seul créateur de tout. C'est pour cette raison que l'auteur introduit YHWH qui se présente lui-même en tant que créateur. En somme, c'est parce qu'il est le seul créateur qu'il lui est possible de guider Cyrus dans son entreprise de restauration de la capitale de Judéens.

⁵¹⁷ Nous verrons qu'au chapitre 45 il est question de la libération des exilés, mais pas de la reconstruction de Jérusalem, ni du temple.

3. 18 *Is 45, 1-19*

Les thèmes que l'on trouve en Is 44, 24-28 sont repris au chapitre 45, bien qu'ils soient exprimés avec des termes différents. Il est une fois de plus question de Cyrus, du pouvoir créateur de YHWH et de la libération des exilés, dont le roi perse est responsable. Nous nous attarderons aux versets 1-19 que nous étudierons en les divisant en trois sections : Is 45, 1-8; 9-13 et 14-19.⁵¹⁸ Nous proposons cette division puisque les versets 9-13 se démarquent des versets 1-8 en introduisant une série de cinq questions qui ne s'adressent plus à Cyrus mais vraisemblablement aux exilés. Au verset 14, la formule d'introduction (« Ainsi parle YHWH ») marque le début d'un nouveau discours. Nous verrons que le thème de la création est utilisé dans chacune de ces sections.

3. 18. 1 *Traduction d'Is 45, 1-19*

(1) כֹּה־אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ
 לְכוּרֶשׁ אֲשֶׁר־הִחַזְקֹתִי בְיַמֵּינוֹ
 לְרַד־לְפָנָיו גּוֹיִם
 וּמָתְנִי מִלְּכִים אֶפְתַּח
 לְפֶתַח לְפָנָיו דְּלֹתָיִם
 וְשַׁעְרֵי־לֹא יִסְגְּרוּ

(1) Ainsi parle YHWH à son Oint: « À Cyrus que j'ai pris par sa droite pour soumettre devant lui des nations. Je dépouille (i.e désarme) les reins des rois⁵¹⁹ pour ouvrir des portes devant lui et des barrières ne seront pas fermées.

⁵¹⁸ Nous n'insisterons pas sur les versets 20-25 puisqu'ils n'apportent aucune information pertinente à la compréhension des versets précédents.

⁵¹⁹ אֶפְתַּח de la racine פתח au D imparfait 1 cs : ouvrir. Au D, ce verbe peut avoir le sens de « dépouiller », c'est-à-dire « désarmer ».

(2) אָנִי לְפָנֶיךָ אֶלֶךְ
וְהַרְוִים אוֹשֶׁר [אִישׁוֹר]
בְּלַתּוֹת נְחוֹשֶׁה אֲשַׁבֵּר
וּבְרִיחַי בְּרִזְלִי אֲגַדֵּעַ

(2) Moi, devant toi je marche, et les murailles j'aplanis, les portes de bronze je brise et les barrières de fer, j'abat.

(3) וְנָתַתִּי לְךָ אוֹצְרוֹת חֹשֶׁךְ
וּמִטְמֵנֵי מִסְתָּרִים לְמַעַן תִּדְעַ
כִּי־אֲנִי יְהוָה הַקּוֹרֵא בְּשֵׁמֶךָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל

(3) J'ai donné à/ pour toi les trésors des ténèbres et des richesse cachées dans des endroits secrets pour que tu saches que [c'est] moi YHWH, celui qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël.

(4) לְמַעַן עֲבָדֵי יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל בְּחִירֵי
וְאֶקְרָא לְךָ בְּשֵׁמֶךָ
אֲכַנֶּךָ וְלֹא יִדְעִתָּנִי

(4) À cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu, je t'appelle par ton nom, je te titre (donne un titre) alors que tu ne me connaissais pas.

(5) אָנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד
זוּלָתִי אֵין אֱלֹהִים
אֲאֶזְרָךְ וְלֹא יִדְעִתָּנִי

(5) Je suis YHWH et il n'y en a pas d'autre; à part moi, il n'y a pas de dieux ! Je t'ai équipé⁵²⁰ alors que tu ne me connaissais pas.⁵²¹

⁵²⁰ Ce verbe (אָזַר au D imparfait 1 cs avec suffixe 2 ms) a vraisemblablement le sens « d'armer ».

⁵²¹ Exactement comme 45, 4 (וְלֹא יִדְעִתָּנִי).

(6) לָמַעַן יֵדְעוּ מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ וּמִמְעַרְבָּהּ
כִּי־אֵפֶס בְּלִעְדֵי אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד

(6) Pour qu'ils comprennent, du soleil levant et du soleil couchant, qu'il n'y a personne à part moi. Je suis YHWH et il n'y en a pas d'autre. »

(7) יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ
עוֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע
אֲנִי יְהוָה עוֹשֶׂה כָּל־אֵלֶּה ׀

(7) Formateur de lumière et Créateur des ténèbres, Faiseur du bonheur et Créateur du malheur. Je suis YHWH, Faiseur de tout cela.

(8) הֲרַעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל
וּשְׁחַקִּים יִגְלוּ־צָדֵק
תִּפְתַּח־אָרֶץ
וּפְרוּ־יֵשַׁע
וּצְדָקָה תִּצְמַיֵחַ יַחַד
אֲנִי יְהוָה בְּרֵאֲתִיו ׀

(8) Cieux, faites dégoutter de là-haut et que la justice ruisselle des nuages, que s'ouvre terre, que fleurisse salut et qu'elle fasse germer justice en même temps. Moi, YHWH, j'ai créé cela.

(9) הוֹי רַב אֶת־יָצְרוֹ
 חָרַשׁ אֶת־חֲרָשֵׁי אֲדָמָה
 הִיאֹמֵר חֲמֹר לִיָּצְרוֹ
 מִה־תַּעֲשֶׂה
 וּפְעָלָךְ אֵינְךָ לֹא ס

(9) Malheur à celui qui s'évertue contre son Potier, tesson parmi les tessons du sol !⁵²² L'argile dira-t-elle à son Potier : « Que fais-tu ? Ton œuvre n'a pas de mains pour lui ! »⁵²³

⁵²² Les traductions de ce passage sont diverses : *Pléiade*: « vase parmi les vases de terre ! »; *TOB*: « cruchon parmi les cruchons de glaise »; *Jérusalem*: « [...] la jarre prise entre les jarres de terre »; *NIV*: « a potsherd among the potsherds on the ground » *NRSV*: « earthen vessels with the potter (heb: with the potsherds or with the potters) ». Voir également J. L. Mckenzie, *Second Isaiah*, p. 76. Le comité de Barthélemy propose la traduction suivante : « tesson (qui a place) avec les tessons de terre ». L'image semble donc associée à celle du potier, ou plutôt à un objet ou une partie d'un objet créé par un potier.

⁵²³ Selon la *BHS*, il faut probablement lire וּפְעָלָךְ אֵינְךָ לֹא plutôt que וּפְעָלָךְ אֵינְךָ לֹא et comparer à la Septante et à la Peshitta. Selon le texte massorétique, « œuvre » a un suffixe 2 ms, alors que le suffixe de la préposition לֹא est à la 3 ms. À l'opposé, la *BHS*, suivant la Septante et la Peshitta, soutient que פֶּעַל a plutôt un suffixe 3 ms alors que וּפְעָלָךְ est suffixé à la 2 fs. L'interprétation de ce passage est problématique, que l'on conserve l'une ou l'autre des leçons. Cette difficulté est perceptible dans les principales traductions de la Bible qui présentent des interprétations variées. Le texte massorétique est respecté par *TOB*: « [...] l'œuvre réalisé par toi dira-t-elle: « Il n'a pas de mains ! » ? » (Pour une rare fois, *TOB* ne suit pas intégralement Bonnard qui traduit par : « et la réalisation issue de toi : « Il n'a pas de mains !? », p. 164.), *NIV*: « Does your work say, « He has no hands » ?, *NRSV*: « [...] or « Your work has no handles » ? et dans une moindre mesure par la *Pléiade*: « [...] ton œuvre n'a pas de valeur ! » Seule *Jérusalem* accepte la proposition de la *BHS*, suivant la Septante et la Peshitta: « [...] son œuvre lui dit-elle: « Tu es manchot » ? » Blenkinsopp propose une toute autre interprétation en traduisant par : « Or his handiwork say, « He has no skill ? » » Selon le même auteur, le texte massorétique « may be an idiomatic way of saying that a person is clumsy-as we say that someone is « all thumbs » (J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 251). À notre avis, il s'agit d'un synonyme de « ton œuvre n'a pas d'auteur », ce qui cadre bien avec le sens du verset : la créature ne saurait argumenter avec son créateur.

(10) הוֹי אָמַר לְאָב
מִה־תּוֹלִיד
וּלְאִשָּׁה מִה־תְּחִילִין ס

(10) Malheur à celui qui dit (litt: disant) à son père⁵²⁴ : « Qu'engendres-tu ? » et à sa mère : « Qu'as-tu à gémir ? »

(11) כֹּה־אָמַר יְהוָה קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל וַיִּצְרוּ
הָאֲתִיּוֹת שְׁאֵלוּנִי עַל־בְּנֵי
וְעַל־פְּעַל יָדַי תִּצְוּנִי

(11) Ainsi parle Yahvé, le Saint d'Israël et son Potier : Ils m'ont demandé les nouvelles choses⁵²⁵ concernant mes fils. Et concernant le travail de mes mains, vous me donnez des ordres !?

⁵²⁴ La BHS propose un changement semblable au début du verset 10 (הוֹי אָמַר plutôt que הוֹי אָמַר). Nous croyons au contraire que le texte peut être conservé puisqu'il est intelligible tel qu'il se présente.

⁵²⁵ Selon la BHS, il faut probablement lire הָאֲתִיּוֹת הַשְּׂאֵלוּנִי (il s'agit du marqueur de l'accusatif אַתְּ avec un suffixe 1cs et précédé d'un ה interrogatif) plutôt que הָאֲתִיּוֹת שְׁאֵלוּנִי. Le texte massorétique présente un participe pluriel féminin employé comme substantif (הָאֲתִיּוֹת), c'est-à-dire « les nouvelles [choses] » combiné au verbe שָׁאַל au G parfait 3 cp avec un suffixe 1 cs (« ils m'ont demandé »). La BHS propose de conjuguer le verbe שָׁאַל à l'imparfait et à la 2 mp avec un suffixe 1 cs (« vous me demandez »), possiblement influencé par le dernier verbe de ce verset (תִּצְוּנִי) qui est au D imparfait 2 mp avec suff. 1 cs. Soulignons que cette proposition de la BHS, bien qu'elle ne soit appuyée par aucune source ancienne, a été retenue par la plupart des traductions de la Bible. Seule la *Pléiade* conserve la 3 cp du verbe שָׁאַל, que l'on retrouve dans le texte massorétique. Puisqu'aucune version concurrente n'est attestée dans les témoins anciens, il nous paraît préférable de conserver le texte massorétique.

(12) אָנֹכִי עָשִׂיתִי אֶרֶץ
וְאָדָם עָלֶיהָ בְּרֵאתִי
אֲנִי יְדֵי נְטוּ שָׁמַיִם
וְכָל-צְבָאָם צְוִיתִי

(12) Moi, j'ai fait⁵²⁶ la terre et j'ai créé sur elle l'humanité; c'est moi, ce sont mes mains qui ont étendu les cieux et je commande toute leur armée.⁵²⁷

(13) אָנֹכִי הֵעִירְתִּהּ בְּצֶדֶק
וְכָל-דְּרָכָיו אֲיָשֶׁר
הוּא יְבַנֶּה עִירִי
וְגִלְוֹתַי יִשְׁלַח
לֹא בְמַחִיר וְלֹא בְשֹׁמֵר
אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת פ

(13) Moi, je l'ai suscité avec justice, et je facilite/ faciliterai toutes ses voies. C'est lui qui reconstruira ma ville et renverra mes déportés⁵²⁸, non pas contre une récompense, ni contre un présent, dit YHWH des armées.

⁵²⁶ La massora parva souligne que le verbe עָשִׂיתִי (de la racine עָשָׂה, « faire » au G parfait 1 cs), précédé du pronom personnel אָנֹכִי, a deux occurrences (Is 45, 12 et Jr 27, 5).

⁵²⁷ L'expression « et toute leur armée » (וְכָל-צְבָאָם) a 4 occurrences dans la Bible hébraïque (Gn 2, 1; Is 34, 4; 45, 12 et Neh 9, 6). Toutes ces péripécies sont en lien avec la création des cieux.

⁵²⁸ La BHS se fonde sur la version de la Septante, qui a été suivie par le Targum, pour proposer de lire וְגִלְוֹתַי עֲמִי (« et des exilés/ déportés de mon peuple ») plutôt que וְגִלְוֹתַי (« et mes exilés/ déportés »). Ces deux leçons sont possibles. Par contre, en raison du peu de témoins en faveur d'une lecture différente du texte massorétique, et du fait que cette précision ne nous paraît pas essentielle, nous ne voyons aucune raison de ne pas conserver le texte massorétique. Nous optons donc pour la leçon du texte massorétique et traduisons par: « et mes exilés/ déportés ».

(14) כֹּה אָמַר יְהוָה
 יִגִּיעַ מִצְרַיִם וּסְחָר־כּוּשׁ וּסְבָאִים אֲנָשֵׁי מִדָּה עֲלֶיךָ יַעֲבְרוּ
 וְלָךְ יִהְיוּ
 אַחֲרֶיךָ יֵלְכוּ בַזְּקִים יַעֲבְרוּ וְאַלֶיךָ
 יִשְׁתַּחֲוּוּ אֲלֶיךָ יִתְפַּלְּלוּ
 אַךְ בָּךְ אֵל
 וְאֵין עוֹד אֲפָס אֱלֹהִים

(14) Ainsi parle YHWH: les richesses⁵²⁹ d'Égypte et le marchand de Coush et des Sabéens, hommes de haute taille, vers toi ils traverseront et seront pour toi. Ils marcheront derrière toi, ils traverseront avec des chaînes et vers toi ils se prosterneront et vers toi ils prieront. Seulement avec toi est Dieu et Dieu n'a pas encore de fin.

(15) אַכֵּן אֶתָּה אֵל מְסֻתָּר
 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ

(15) Certainement, tu es le Dieu caché, Dieu d'Israël, celui qui fait sauver.

(16) בּוֹשִׁי
 וְגַם־נִכְלְמוּ כָלָם יַחְדָּו
 הָלְכוּ בַכְּלָמָה חָרְשֵׁי צִירִים

(16) Ils ont été honteux et aussi ils se sont humiliés eux tous ensemble. Ils ont marché en disgrâce, les artisans d'images.

⁵²⁹ La BHS propose de lire יִגְעִי plutôt que יִגִּיעַ. La proposition de la BHS n'a pas d'autre occurrence et ne se base sur aucune version ancienne. Nous conservons le texte massorétique.

(17) יִשְׂרָאֵל נִוְשַׁע בַּיהוָה
 הַשְׂוֹעֵת עוֹלָמִים
 לֹא־תִבְשׂוּ
 וְלֹא־תִכְלְמוּ עַד־עוֹלָמֵי עַד פ

(17) Israël a été sauvé par YHWH, saluts perpétuels. Vous n'aurez pas honte et vous ne vous ferez pas humilié, pour toujours.

(18) כִּי כֹה אָמַר־יְהוָה
 בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים
 יִצְרֵר הָאָרֶץ
 וְעָשָׂה הוּא כֹונֵנָהּ
 לֹא־תִהְיֶה בְרָאָהּ
 לְשִׁבְתֵי יִצְרָהּ
 אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד

(18) Car ainsi parle YHWH, le Créateur des cieux, lui, le Dieu. Formateur de la terre et son faiseur, lui, il l'a établie, il ne l'a pas créée chaotique, il l'a formée pour qu'on y habite. Je suis YHWH et il n'y en a pas d'autre.

(19) לֹא בִסְתֵר דִּבַּרְתִּי בְּמָקוֹם אֲרֶץ חֹשֶׁךְ
 לֹא אָמַרְתִּי לְזֶרַע יַעֲקֹב
 תִּהְיוּ בְקִשְׁוֹנֵי
 אֲנִי יְהוָה דֹּבֵר צְדָקָה
 מִגִּיד מִיִּשְׁרָיִם

(19) Je n'ai pas parlé en cachette, dans un lieu d'un pays ténébreux. Je n'ai pas dit à la descendance de Jacob : cherchez-moi en vain. Je suis YHWH qui dit (litt: disant) [ce qui est] juste, qui annonce (litt. : l'Annonciateur) de vérités.

3. 19 *Is 45, 1-8*

(1) Ainsi parle YHWH à son Oint: « À Cyrus que j'ai pris par sa droite pour soumettre devant lui des nations. Je dépouille (i.e désarme) les reins des rois pour ouvrir des portes devant lui et des barrières ne seront pas fermées. (2) Moi, devant toi je marche et les murailles j'aplanis, les portes de bronze je brise et les barrières de fer, j'abat. (3) J'ai donné à/ pour toi les trésors des ténèbres et des richesses cachées dans des endroits secrets pour que tu saches que [c'est] moi YHWH, celui qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël. (4) À cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu, je t'appelle par ton nom, je te titre (donne un titre) alors que tu ne me connaissais pas. (5) Je suis YHWH et il n'y en a pas d'autre; à part moi, il n'y a pas de dieux ! Je t'ai équipé alors que tu ne me connaissais pas. (6) Pour qu'ils comprennent, du soleil levant et du soleil couchant, qu'il n'y a personne à part moi. Je suis YHWH et il n'y en a pas d'autre. » (7) Formateur de lumière et Créateur des ténèbres, Faiseur du bonheur et Créateur du malheur. Je suis YHWH, Faiseur de tout cela. (8) Cieux, faites dégoutter de là-haut et que la justice ruisselle des nuages. Que s'ouvre terre que fleurisse salut et qu'elle fasse germer justice en même temps. Moi, YHWH, j'ai créé cela.

3. 19. 1 *Les parallèles bibliques en Is 45, 1-8*

Plusieurs individus sont oints dans la Bible. C'est le cas de certains prophètes⁵³⁰, du grand-prêtre⁵³¹, mais aussi des rois, généralement David.⁵³² L'expression « à/ pour son Oint » n'a que 2 autres occurrences : 2 Sam 22, 51 et Ps 18, 51.⁵³³ Dans tous les cas, sauf dans Is 40-55, l'oint dont il est question est le roi David.

⁵³⁰ 1 R 19, 10; Is 61, 1; Ps 105, 15 = 1 Ch 16, 22.

⁵³¹ Lv 4, 3. 5. 16 etc.

⁵³² 1 S 2, 10. 35; 2 S 22, 51; 23, 1; Ps 2, 2 etc.

⁵³³ Voir aussi Ps 132, 17 : « pour mon Oint »

Le verbe « prendre », combiné à « sa droite », est un hapax. Nous avons vu précédemment que YHWH prend son serviteur par la main (Is 41, 9; 42, 1), même s'il n'est pas explicitement question de sa main droite. Nous avons vu précédemment qu'il ne s'agit pas d'un geste d'investiture en Israël; il n'est jamais associé à la royauté.

Les expressions que l'on trouve à la fin du verset 1 sont inédites. C'est aussi le cas aux versets 2 et 3, à l'exception de la fin du verset 3 (« pour que tu saches que [c'est] moi YHWH, celui qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël. ») Sous cette forme, il s'agit d'un hapax. On retrouve une idée semblable uniquement en Is 43, 1 : « Et maintenant, ainsi parle YHWH, ton Créateur, Jacob et ton Formateur, Israël. Ne crains pas car je t'ai libéré, je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi. »

Nous avons déjà rencontré les termes « serviteur » et « élu » (« À cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu » (Is 45, 4)). Cette fois, l'association avec Jacob/ Israël s'harmonise bien au texte, ce qui n'est pas le cas, nous l'avons vu, en Is 41, 8 et 49, 3. On rencontre toutefois la volonté d'associer Jacob/ Israël et non Cyrus aux titres de serviteur et d'élu.

Le verbe « titrer/ donner un titre » avec suffixe est un hapax. Ce verbe n'a que 5 autres occurrences, même si aucune n'a un sens semblable.⁵³⁴ On remarque que cette expression n'est pas appliquée aux rois judéens. L'idée de titrer sans que le bénéficiaire le sache (« je te titre (donne un titre) alors que tu ne me connaissais pas ») est unique dans la Bible, à l'exception du verset suivant, toujours adressé à Cyrus.

⁵³⁴ Voir Is 44, 5; Ez 27, 23; Ps 80, 16; Jb 32, 21. 22.

L'expression « il n'y en a pas d'autre » (אין עוד) que l'on rencontre au verset 5 a 17 occurrences, dont 11 sont en relation avec l'unicité de Dieu. Pas moins de sept se trouvent dans le Deutéro-Isaïe.⁵³⁵ L'expression « à part moi, il n'y a pas de dieux » (זולתי אין אלהים) est un hapax, bien que אין אלהים ait 11 autres occurrences au total (voir entre autres Dt 32, 39; 2 S 7, 22; 2 R 5, 15; 1Ch 17, 20).

Le verbe אָזַר avec suffixe est aussi utilisé en 2 S 22, 40; Ps 18, 33. 40; 30, 12; Jb 30, 18. Tel qu'il se présente en Is 45, 5 (אָזַרְתִּי), il s'agit d'un hapax. À l'exception des versets du livre de Job, David est toujours celui qui a été « armé » par YHWH. La formule « tu ne me connaissais pas » est la même que celle que l'on trouve au verset précédent. Encore une fois, il n'y a pas de parallèles bibliques : jamais un personnage n'est armé sans le savoir.

Au verset 6 l'expression « de sorte qu'ils comprennent, du soleil levant et du soleil couchant, qu'il n'y a personne à part moi » est propre au Deutéro-Isaïe, tout comme la formule qui termine ce verset (« Je suis YHWH et il n'y en a pas d'autre ») qui est la même qui introduit le verset 5.

Le pouvoir créateur de YHWH est évoqué au verset 7, à l'aide de termes que l'on rencontre rarement ailleurs. À titre d'exemple, le verbe יָצַר suivi de אָזַר est un hapax tout comme le verbe « créer » suivi de הִשָּׂא. Le verbe « faire » suivi de שָׂא n'a, quant à lui, que trois occurrences (Is 27, 5; 45, 7 et Jb 25, 2), bien qu'il soit question de création uniquement dans le Deutéro-Isaïe. YHWH n'est jamais qualifié ailleurs de « Créateur du malheur », alors que l'expression « Faiseur de tout cela » (עֹשֶׂה כָּל-אֵלֶּהָ) est similaire à « Faiseur de tout » (עֹשֶׂה כָּל) que nous avons rencontrée en Is 44, 24. On remarque que tous les verbes sont au participe, ce qui semble être une fois de plus destiné à attribuer une

⁵³⁵ Is 45, 5. 6. 14. 18. 21. 22; 46, 9. Voir aussi : Dt 4, 35. 39; 1 R 8, 60 et Jl 2, 27.

titulature créatrice à YHWH, phénomène fréquent dans ce livre lorsqu'il est question de Cyrus.

Pour une rare fois YHWH est responsable de la création d'un élément et de son contraire. La création de la lumière et des ténèbres n'est pas sans rappeler le récit de Gn 1, 3-4 : « Dieu dit : que la lumière soit, et la lumière fut. [...] Dieu sépara entre la lumière et entre les ténèbres. » Toutefois, dans le Deutéro-Isaïe, YHWH est explicitement qualifié de « créateur des ténèbres », ce qui n'est pas explicite dans la Genèse, même si en les séparant de la lumière, Dieu créé indirectement les ténèbres.

Les actions dont YHWH revendique la création au verset 8 sont toutes inédites. Le verbe créer sous cette forme précise (G parfait 1 cs avec suffixe 3 ms) n'a qu'une seule autre occurrence soit Is 43, 7, où YHWH revendique la création de ceux qui se nomment par son nom; le sens n'est donc pas le même.

3. 19. 2 *Les parallèles babyloniens en Is 45, 1-8*

Dans la version du « Cylindre » Cyrus n'est pas oint par Marduk, ce qui ne surprend guère puisque l'onction n'est pas un geste d'intronisation en Mésopotamie. La relation privilégiée entre Marduk et Cyrus est exprimée par le geste de la prise par la main. En prenant la main de Cyrus Marduk lui permet de conquérir le monde et Babylone en particulier. Il est aussi probable que ce geste fasse référence à la procession annuelle de la fête du Nouvel An, où le roi et la statue de Marduk sortent du temple main dans la main.

Nous avons mentionné précédemment que le thème du dieu qui facilite la marche de son roi, comme c'est le cas en Is 45, 1-3 est fréquent dans les inscriptions akkadiennes. Le support divin permet au roi de triompher de ses ennemis.⁵³⁶ YHWH marche aux côtés de Cyrus au début du verset 2, thème que

⁵³⁶ Voir A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 57-58.

l'on retrouve souvent dans les inscriptions royales akkadiennes.⁵³⁷ Cette idée est aussi présente dans le texte du « Cylindre de Cyrus » : « Il (Marduk) lui ordonna d'aller vers sa ville, Babylone, et il le fit marcher sur le chemin de Babylone, tout en allant à son côté comme un ami et un compagnon [...] »⁵³⁸ Soulignons qu'en Is 45, 2, YHWH ne marche pas aux côtés de Cyrus mais devant lui (אני לְפָנֶיךָ אֱלֹהֵיךָ).

Le thème de l'appel par le nom (« pour que tu saches que [c'est] moi YHWH, celui qui t'appelle par ton nom » (Is 45, 3); « À cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu, je t'appelle par ton nom » (Is 45, 4)), que nous avons déjà rencontré en Is 42, 6 (« je t'ai appelé avec justice ») est fréquent en Mésopotamie, autant dans les inscriptions royales assyriennes que babyloniennes.⁵³⁹ Ce thème est aussi présent dans la version du « Cylindre » : « de Cyrus, roi d'Anshan, il prononça le nom, il l'appela à la royauté sur la totalité du monde [...] »⁵⁴⁰ Cet appel est une conséquence des « mauvais traitements » que Nabonide aurait fait subir à son peuple. C'est pour les en libérer que Marduk appelle et guide Cyrus.

L'idée voulant que YHWH agit envers Cyrus sans que ce dernier le connaisse (versets 5-6) rappelle un passage de la première inscription du roi Nabonide où ce dernier s'adresse à Marduk ainsi : « Let me indeed be a king who pleases your heart, I who, not knowing, had no thought of kinship for myself, when you, O lord of lords, have entrusted me with (a rulership) more important than the rulerships which have been exerted in the past by other kings whom you have called. »⁵⁴¹ Selon Beaulieu il est possible que le roi affirme « his ignorance of Marduk's intention, and perhaps his ignorance of the cult of Marduk in general. »⁵⁴² Le but n'est pas le même dans les deux exemples. Tout d'abord, dans l'inscription de Nabonide, le roi lui-même prend la parole, vraisemblablement

⁵³⁷ Voir *ibid.*, p. 58

⁵³⁸ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

⁵³⁹ À ce sujet voir A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 48-51.

⁵⁴⁰ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

⁵⁴¹ P.-A. Beaulieu, *The Reign of Nabonidus*, p. 89.

⁵⁴² *Ibid.*, note 18, p. 89.

pour justifier son usurpation. Puisqu'il a été fait roi sans le vouloir on ne peut donc lui reprocher d'avoir pris le pouvoir... Dans le Deutéro-Isaïe, l'auteur est conscient que Cyrus ne connaît pas YHWH, si bien qu'il ne peut lui attribuer son succès.

Les dieux mésopotamiens sont régulièrement qualifiés de « sans égal », de « plus grand », etc. Toutefois, ils ne prennent jamais la parole pour prétendre qu'il n'y a pas de dieux à part eux. Néanmoins, il est possible que Marduk soit vénéré comme tel dans un passage d'un hymne qui lui est dédié : « Mon Seigneur est mon dieu, mon Seigneur est mon souverain; est-il un seigneur en dehors de lui ? »⁵⁴³ Une autre incantation adressée à Marduk, où « l'ensemble du panthéon [...] n'est plus, en définitive, que la somme de sa magnificence »⁵⁴⁴, peut être comparée au verset 6 : « Sin est ton essence divine, Anou, ta souveraineté, Dagan, ton pouvoir souverain, Enlil, ta qualité de roi, Adad, ta force suprême, le sage Éa, ton intelligence, etc. »⁵⁴⁵

Marduk n'est jamais vénéré avec des termes semblables à ceux utilisés par YHWH pour proclamer son pouvoir créateur au verset 7. Néanmoins, la plupart des dieux mésopotamiens sont responsables du bonheur et mais aussi du malheur des humains, bien qu'ils n'en soient jamais explicitement créateurs. Cette ambivalence des dieux est présente dans certaines prières dédiées à Marduk. En voici deux exemples : « Qui as un déluge pour arme, mêlée ir[résistible dont l'assaut est] furieux, [...] » / « Tu es miséricordieux, Seigneur, tu sauves [...] de la peine et de la difficulté »⁵⁴⁶; « Marduk violent »/ « Marduk, grand Seigneur, dieu miséricordieux. »⁵⁴⁷ Il peut donc être responsable d'une chose et de son contraire, ce qui est aussi présent dans l'*Enuma elish* : « pour détruire ou créer, ordonne, et qu'il en soit ainsi ! »⁵⁴⁸ Plus loin dans le même texte, les grands dieux proclament :

⁵⁴³ F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 138.

⁵⁴⁴ R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 72.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁵⁴⁶ M.-J. Seux, *Hymnes et prières*, pp. 444-445.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁴⁸ Tablette IV, ligne 22. R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 51.

« Que créer (*ba-nu-û*), détruire, absoudre ou punir soit à son commandement [...] »⁵⁴⁹ Le pouvoir créateur de Marduk est donc illimité, comme celui de YHWH qui, en Is 45, 7, se qualifie lui-même du titre de « Faiseur de tout cela »⁵⁵⁰, c'est-à-dire de la lumière, des ténèbres, etc.

3. 19. 3 *Analyse et commentaires d'Is 45, 1-8*

Certains auteurs ont tenté de relativiser le rôle de Cyrus en lui attribuant seulement un rôle politique. C'est le cas de von Rad, selon qui le titre d'oint est inconcevable dans le contexte des attentes messianiques d'Israël.⁵⁵¹ Cette position est difficile à défendre puisque, inconcevable ou pas, le texte est clair: YHWH qualifie bel et bien Cyrus de « son oint ». Smart a remis cette hypothèse en question. Selon lui, on ne peut relativiser le rôle de Cyrus « without ignoring the plain meaning of the text or tearing the text apart. »⁵⁵² Smart ne croit pas que ce passage puisse être comparé à Is 10, 5, où le roi assyrien agit comme instrument de Dieu et est qualifié de « sceptre de ma colère » (שֵׁבֶט אֲרָף). Selon le même auteur, le « rod of God's anger had a very limited task and then was himself brought to judgment, but Cyrus as Messiah, if the present text of Isa., chs. 44 and 45, is valid, has an unlimited task, ushering in nothing less than the great day of divine salvation for the whole earth (ch. 45:8). »⁵⁵³

Puisque Cyrus est qualifié de « son oint », certains auteurs ont suggéré que le roi perse est présenté comme un nouveau David.⁵⁵⁴ Il est vrai que l'expression « à/ pour son/ mon Oint » (2 Sam 22, 51; Ps 18, 51 et Ps 132, 17) est toujours associée au roi David. À notre avis Cyrus ne remplace pas David en tant que roi d'Israël, même si cela est implicite puisque les Perses sont leurs nouveaux maîtres,

⁵⁴⁹ Tablette VI, ligne 131. R. Labat, « Le poème babylonien de la création », p. 63.

⁵⁵⁰ Nous avons mentionné précédemment que Marduk, sous le nom de Gilma, est qualifié de « créateur de toutes choses durables, [...] » (Tablette VII, ligne 80)

⁵⁵¹ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960, p. 257. C'est aussi l'avis de E. Jenni, « Die Rolle des Kyros bei Deuterocesaja », *TZ* 10 (1954), p. 255.

⁵⁵² J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 23.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁵⁴ Selon Blenkinsopp : « What this implies in concrete historical terms is that Cyrus has taken the place of the Davidic royal house, at least for the time being, an affirmation that we suspect not all of the prophet's audience would have agreed with » (*Isaiah 40-55*, p. 249).

mais en tant que libérateur du peuple. Par ce geste traditionnel mais imaginaire dans le cas présent, l'auteur utilise une image connue de ses auditeurs pour démontrer que YHWH est directement impliqué dans les conquêtes de Cyrus qui mèneront éventuellement à la libération des exilés judeéns. Comme David qui a été oint, entre autres, pour libérer son peuple des Philistins, Cyrus l'est d'abord pour conquérir le monde mais surtout, pour libérer les exilés judeéns. Il est oint, ce qui montre concrètement que Cyrus est désigné et accepté par YHWH, pour mener à bien une mission libératrice.

Est-il vraiment surprenant ou même choquant, comme le prétend Blenkinsopp⁵⁵⁵, que Cyrus soit qualifié d'Oint ? Nous ne le croyons pas. En fait, ce qui est surprenant n'est pas que Cyrus soit oint mais plutôt que YHWH revendique ce geste qui, par ailleurs, n'a évidemment pas été posé. En effet, nous verrons que YHWH lui-même avoue avoir agit à l'insu de Cyrus. Bref, l'auteur fait référence à un thème connu par ses auditeurs, sans doute pour marquer la relation privilégiée qui unit le conquérant perse et leur Dieu. À notre avis, l'onction dont bénéficie Cyrus est utilisée pour convaincre les exilés qui ont accepté la version « officielle », c'est-à-dire celle qui était diffusée partout dans le nouvel empire de Cyrus.

La prise de la main du roi que l'on retrouve au verset 1 n'est pas un thème judeén mais babylonien. Elle est mise en application lors de la cérémonie la plus populaire de la fête du Nouvel An. Lorsque Marduk prend la main du roi, c'est parce qu'il l'a réintrônisé dans ses fonctions royales pour la prochaine année. Ce geste avait évidemment une grande valeur symbolique : l'acceptation de Marduk était visible.⁵⁵⁶ Ce thème est aussi présent dans le texte du « Cylindre de Cyrus », ce que plusieurs auteurs ont souligné. Selon S. Smith, l'auteur d'Is 45, 1-8 est

⁵⁵⁵ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 248.

⁵⁵⁶ N'oublions pas que les Perses ont célébré l'Akitu au début de la nouvelle année après leur conquête. Les Perses ont sans doute profité de cette cérémonie pour montrer concrètement que les nouveaux dirigeants avaient été acceptés par Marduk qui n'avait donc pas été vaincu, puisque son rôle restait le même.

familier avec le contenu du « Cylindre ». ⁵⁵⁷ La position de M. Smith est semblable bien qu'il prétende que le Deutéro-Isaïe avait seulement besoin d'être familier avec la première section où il est question de Cyrus à la troisième personne. ⁵⁵⁸

Il n'y a aucun doute, selon North, que le Deutéro-Isaïe emprunte certains thèmes du « Cylindre de Cyrus ». Malgré tout, North soutient que « the similarities between DI and the court-style are general, and may be explained as deriving from general Semitic idiom. » ⁵⁵⁹ Tout d'abord, les ressemblances ne sont pas générales; elles sont au contraire très précises. De plus, s'il s'agissait de « general Semitic idiom », on en trouverait des exemples dans la Bible hébraïque, ce qui n'est pas le cas.

Blenkinsopp propose une solution originale bien qu'elle nous paraisse inappropriée :

It is, of course, possible that the author did have this knowledge, whether resident in Babylon or elsewhere, but close parallels with the Cyrus Cylinder are not extensive and can be explained on the supposition that both the biblical text and the Cylinder reflect pro-Persian propaganda circulating in the Near East, including the various ethnic groups settled in Babylonia and in the city of Babylon itself during the decade before the fall of the city. ⁵⁶⁰

Nous avons mentionné précédemment qu'il nous paraît improbable de parler de propagande pro-pers. L'auteur se sert de Cyrus; il n'a aucune intention de faire l'éloge des Perses, mais bien de YHWH qui serait responsable de tout. Cyrus ne serait rien sans YHWH, ce qui est exactement le même propos que l'on trouve sur le « Cylindre ».

⁵⁵⁷ S. Smith, *Isaiah Chapters XL-LV*, p. 72.

⁵⁵⁸ C'est-à-dire les lignes 1-19 du « Cylindre » (M. Smith, « II Isaiah and the Persians », pp. 415-417).

⁵⁵⁹ C. R. North, *Second Isaiah*, p. 149.

⁵⁶⁰ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 249.

À notre avis il est indéniable que l'auteur d'Is 45, 1-8 était familier avec l'idée des prêtres de Marduk voulant que leur dieu ait choisi Cyrus. L'expression « À Cyrus que j'ai pris par sa droite pour soumettre devant lui des nations » est non seulement une référence directe au « Cylindre de Cyrus » mais un bon exemple de réappropriation subversive. L'auteur reprend ce qui a été dit par l'empire et l'adapte à sa propre situation où son but semble être de convaincre ses compatriotes que YHWH et non Marduk est responsable de leur nouvelle situation, qui leur permet de quitter Babylone. Il fait donc appel à des thèmes auxquels ses compatriotes sont familiers, non pas par leur tradition mais plutôt par la situation présente (et passée) en Babylonie.

YHWH est plus explicite que Marduk quant à ce qu'il fera en faveur de Cyrus. L'aide qu'apporte YHWH à Cyrus dans sa conquête du monde (Is 42, 1-3) rappelle celle qui est évoquée en Is 41, 2-3 et 25, bien qu'elle soit plus développée et utilise des thèmes et des expressions qui ne se retrouvent pas ailleurs dans la Bible. Ce n'est pas la première fois que YHWH vient en aide à un roi. Toutefois cette aide n'est jamais présentée en ces termes. Néanmoins, nous avons vu que les rois mésopotamiens sont souvent aidés par les dieux dans leurs conquêtes, que ces derniers facilitent. Marduk agit de la sorte avec Cyrus dans la version du « Cylindre »; grâce au dieu de Babylone, le roi perse avance sans obstacles. L'originalité de l'auteur est d'affirmer que YHWH agit de la sorte afin que Cyrus comprenne que c'est bien lui, et non Marduk, qui l'a appelé. Le fait que Cyrus agit sans être conscient du rôle de YHWH sera évoqué aux versets 4 et 5.

YHWH explique ensuite à Cyrus qu'il est appelé et titré⁵⁶¹ sans connaître YHWH. La raison de cet appel est claire : « À cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu. » (45, 4) L'appel d'un roi par son nom n'est pas un thème judéen mais encore une fois babylonien. Les exemples sont nombreux sous les règnes de

⁵⁶¹ Il s'agit sans doute d'une référence au titre d'oïnt (45,1).

Nabuchodonosor et Nabonide.⁵⁶² Cyrus est lui aussi appelé par Marduk. Dans ce cas, le roi perse est appelé pour accomplir une tâche que lui confie Marduk : libérer son peuple du « joug » de Nabonide.

Au verset 5, YHWH se nomme et affirme qu'il est le seul Dieu. Il s'agit évidemment d'une attaque contre Marduk et son rôle auprès de Cyrus. Même si le roi perse pense que Marduk est derrière ses succès, il n'en est rien puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. Or, s'il n'y a qu'un seul Dieu, ce dernier est évidemment celui qui l'a armé, même si YHWH insiste une fois de plus sur le fait que le roi perse ne le connaît pas lorsqu'il pose ce geste à son égard. L'auteur est conscient que Marduk a déjà été « officiellement » associé à Cyrus. Il tente de régler le problème ainsi : si Cyrus ne reconnaît pas le rôle de YHWH, ce n'est pas parce que Marduk en est le véritable auteur, mais plutôt parce que Cyrus n'est pas conscient que YHWH est à l'œuvre.

Ce n'est pas uniquement pour libérer son peuple que YHWH appelle, guide, arme (etc.) Cyrus : il veut ainsi faire comprendre au reste du monde qu'il est le seul Dieu (Is 45, 6). Puisque YHWH n'a plus de terre ni de roi, une telle affirmation était ambitieuse. Toutefois, si l'auteur pouvait convaincre ses auditeurs de cette association entre YHWH et Cyrus, le dieu d'Israël pourrait régner, comme les Perses, sur le « monde entier » ! Pour ce faire, il utilisera, une fois de plus, le pouvoir créateur de YHWH pour justifier ses revendications.

Nous avons vu que les expressions utilisées au verset 7 pour décrire le pouvoir créateur de YHWH sont très rares. En fait, à l'exception du premier récit de la Genèse, avec les différences que nous avons évoquées précédemment, ces titres sont inédits. Selon Smart, le contenu du verset 7 « recalls the first creation when God said "Let there be light" and divided the light from the darkness. »⁵⁶³ Le même auteur précise avec raison qu'habituellement « the prophet introduces a

⁵⁶² Voir A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 48-51.

⁵⁶³ J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 125.

scene depicting the new work of God by pointing back to the first creation (cf. chs. 42, 5; 44, 24), but here he does it to conclude. »⁵⁶⁴ Néanmoins, qu'il soit au début ou à la fin, le but de l'utilisation du pouvoir créateur est le même, c'est-à-dire prouver aux exilés que YHWH est bel et bien derrière les succès de Cyrus. Baltzer est aussi d'avis que « the Priestly writing in Genesis 1 is not far off [...] »⁵⁶⁵

Nous ne croyons pas que les deux phrases participiales du verset 7 fassent référence (de manière polémique) au dualisme zoroastrien, comme l'a proposé M. Smith.⁵⁶⁶ En effet, il n'y a aucune donnée prouvant que Cyrus était un adorateur d'Ahura Mazda. En fait, on ne sait rien de la religion de Cyrus, même si selon sa propagande destinée à l'empire babylonien, toute sa vénération est dirigée vers Marduk. Il s'associe clairement à Marduk. Ahura-Mazda ne pose donc pas de problème puisque le roi perse ne lui attribue aucun rôle dans ses conquêtes.

En ce qui concerne la possible influence perse derrière Is 45, 7, McKenzie affirme que cette allusion est possible, bien qu'il précise

[...] the line does not depart from biblical language and thought; see Gen i 3-5; Amos iii 6, v 18-20. In Israelite thought nothing, not even evil and darkness, could be removed from the dominion of Yahweh. Gen i 3-5 makes darkness the result of a work of division, not of creation in the sense in which the word is used elsewhere in Gen i; but this does not alter the thought pattern.⁵⁶⁷

La position de Blenkinsopp est semblable. L'auteur souligne que « the traditional belief that Yahveh is the source of everything that happens, whether good or ill, was still widely, though not universally, accepted as unproblematic. »⁵⁶⁸ L'auteur donne comme exemples Am 3, 6; 5, 18-20 et Is 41, 23. Il est vrai que les passages d'Amos confirment que YHWH peut aussi être

⁵⁶⁴ *Idem.*

⁵⁶⁵ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 226.

⁵⁶⁶ M. Smith, « II Isaiah and the Persians », p. 420.

⁵⁶⁷ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 77.

⁵⁶⁸ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 250.

l'auteur du malheur et des ténèbres.⁵⁶⁹ Toutefois, en Am 3, 6, Dieu est uniquement responsable du malheur dans la ville (vraisemblablement Jérusalem); il n'est pas l'auteur du malheur en général. De plus, YHWH n'est pas associé au bonheur; il est uniquement question du malheur. Dans le second exemple YHWH n'est pas créateur des ténèbres. Ce terme est utilisé pour faire contraste au jour de YHWH que les compatriotes du prophète espèrent être un jour heureux.

Dans les deux cas YHWH n'est pas explicitement qualifié de créateur. De plus, YHWH n'est pas auteur d'une chose et de son contraire comme c'est le cas en Gn 1, 3. Dans cet exemple, même si la formulation est différente d'Is 45, 7, il est question de l'ambivalence du pouvoir créateur de Dieu. Toutefois, seul le Deutéro-Isaïe utilise des participes. De plus, dans Gn 1, 3, l'œuvre créatrice de YHWH est présentée pour elle-même, en ce sens qu'elle fait partie d'une description en long et en large de la création de l'« univers ». Ces thèmes ne sont pas utilisés pour convaincre les auditeurs que YHWH a le pouvoir d'agir dans leur situation présente.

En ce qui concerne Is 41, 23, YHWH s'adresse aux autres dieux qu'il met au défi de produire une chose et son contraire, dans ce cas, le bien et le mal. L'auteur en conclut qu'ils en sont incapables et qu'il est donc futile de les vénérer.

En conclusion, il est probable que cette rhétorique soit destinée à démontrer que YHWH (et non Marduk) est responsable de tout. Les influences babyloniennes sont évidentes puisque Marduk est considéré comme auteur et responsable de tout dans l'*Enuma elish* et dans certains hymnes et prières qui lui sont dédiés. Nous ne croyons donc pas que ce passage soit une polémique contre la religion perse. En effet, Ahura-Mazda ne pose pas de problèmes pour les exilés fidèles à YHWH puisque Cyrus ne lui attribue aucun rôle. En fait, tout est l'œuvre de Marduk, dans la propagande babylonienne du moins. Pour contrer cette propagande impériale l'auteur doit prouver qu'au contraire, YHWH est l'auteur de

⁵⁶⁹ « S'il y a un malheur dans la ville, YHWH ne l'a-t-il pas fait ? » (Am 3, 6); « le jour de YHWH est ténèbres et non lumière » (Am 5, 18).

tout. Pour ce faire, il présente une série de participes qu'il utilise comme titres de YHWH. À notre avis, les quatre premiers titres sont résumés par le dernier : « Je suis YHWH, Faiseur de tout cela ».

Certains auteurs sont d'avis que le verset 8 est indépendant et sert de conclusion à Is 45, 1-7. C'est l'avis de North selon qui ce verset « may be an independent piece or it may be a hymnic conclusion to vv. 1-7. »⁵⁷⁰ Westermann avance, quant à lui, que l'importance « of the Cyrus oracle in Deutero-Isaiah's proclamation makes it appropriate that it should be given a distinctive ending, the short hymn before us. »⁵⁷¹ Blenkinsopp parle d'un « hymn fragment ».⁵⁷² Il est vrai que ce verset a sans doute été intégré pour conclure Is 45, 1-7 et possiblement 44, 24-45, 7, puisque, comme Westermann et Blenkinsopp l'ont souligné, ce verset « corresponds to the one immediately preceding the Cyrus oracle (44, 23), thus emphasizing the centrality of this announcement and the cosmic dimensions of Yahveh's involvement in the great events then taking place. »⁵⁷³ Ce verset est en effet semblable à Is 44, 23 : « Cieux, chantez pour la joie car YHWH a fait. Criez profondeur de la terre, éclatez montagnes en cris de joie, forêt et tout arbre en elle car YHWH a racheté Jacob et en Israël il se glorifie. »

Le verset 8 rappelle également Ps 85, 10-14.⁵⁷⁴ Selon Blenkinsopp « this apostrophe to the sky and the earth was modeled, either by the author or a later editor, on cult-prophetic oracles of assurance preserved in liturgical hymns. »⁵⁷⁵ L'auteur parle d'hymnes bien qu'il n'y ait qu'un seul exemple. De plus, YHWH ne s'adresse pas aux cieux et à la terre comme c'est le cas en Is 45, 8.

Ce verset a donné lieu à plusieurs interprétations. Selon McKenzie, Is 45, 8 « does not simply identify the conquests of Cyrus with righteousness and victory;

⁵⁷⁰ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 152.

⁵⁷¹ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 163.

⁵⁷² J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 250.

⁵⁷³ *Idem.* Voir aussi C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 163.

⁵⁷⁴ Voir particulièrement : « la vérité germe de la terre et la justice se voit des cieux » (Ps 85, 12). Le verbe פָּצַח (germer, pousser) est utilisé dans les deux cas.

⁵⁷⁵ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 250.

but the conquests are the achievement of the will of Yahweh, for they lead to the restoration of Israel. They initiate a new era of Yahweh's providence. »⁵⁷⁶ La position de Westermann est semblable. Selon lui, le vrai rôle

assigned to the heavens, the earth and the clouds is not to rejoice at this act of God, but rather to let salvation pour forth and down from them. [...] The result of God's creative deed is salvation for Israel, a salvation to which effect is given in history. [...] The new act of creation brings the renewed blessing.⁵⁷⁷

Childs estime quant à lui que le verset 8 se termine par un appel « addressed to the heavens and earth to respond in order that righteousness may spring forth according to God's creative will. »⁵⁷⁸

L'interprétation de la fin de ce verset (« moi, YHWH j'ai créé cela ») est problématique. En effet, comme le souligne Baltzer, le suffixe 3 ms peut autant être traduit par « lui » que « cela ». Nous ne croyons pas qu'il soit question de la création de Cyrus⁵⁷⁹ ou encore d'Israël, comme le propose Baltzer par exemple, en soulignant les parallèles avec la formation d'Israël aux versets 9 et 11.⁵⁸⁰ Selon notre interprétation, YHWH est plutôt créateur de ce qu'il vient d'évoquer dans ce même verset, c'est-à-dire la justice et le salut, thèmes qui font sans doute référence à ce qui a été dit aux versets précédents (1-7) : YHWH a choisi et guidé Cyrus pour libérer son peuple. Comme au verset 7, YHWH conclut en affirmant être le créateur de ce qu'il vient d'évoquer. Il est donc créateur de cette justice et de ce salut qui émanent des cieux et de la terre selon sa volonté. En somme, les éléments dont YHWH revendique la création au verset 7 (cieux et terre) témoigneront de son pouvoir rédempteur et de sa justice.

⁵⁷⁶ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 78.

⁵⁷⁷ C. Westermann, *Isaiah 40-66*, p. 163.

⁵⁷⁸ B. S. Childs, *Isaiah*, p. 354.

⁵⁷⁹ *TOB* à la suite de Bonnard traduit par : « c'est moi YHWH, qui ai créé cet homme [...] » (P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 164.)

⁵⁸⁰ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 231.

3. 19. 4 *Conclusions sur Is 45, 1-8*

En résumé, Cyrus est l'oint de YHWH, qu'il a pris par la main, ce qui permet au roi perse d'assujettir des nations, leurs rois et de prendre leurs villes. YHWH lui livre leurs richesses afin qu'il comprenne que c'est bien lui, et non Marduk, qui l'appelle. Il lui explique que c'est pour libérer son peuple qu'il l'a choisi, sans que Cyrus le connaisse ou le sache, mais aussi pour prouver au reste du monde qu'il est le seul Dieu. L'auteur démontre qu'il en est ainsi en rappelant qu'il est capable de tout créer. L'auteur utilise des termes opposés (est/ ouest; lumière/ ténèbres; bonheur/ malheur) pour insister sur l'omnipotence de son Dieu. C'est parce qu'il est créateur qu'il peut commander aux cieux et à la terre de diffuser sa justice et son salut.

Comme le rappelle McKenzie, dans le Second Isaïe, « the ideas of creation and history are constantly intertwined. »⁵⁸¹ Toutefois, nous ne croyons pas, comme le prétend ce même auteur, que si YHWH « chooses to save Israel through Cyrus rather than in some other way, it is his to choose whether Israel shall be saved and by what means. »⁵⁸² L'auteur n'a pas le choix d'associer YHWH à Cyrus : d'une part parce qu'il est leur nouveau maître, mais aussi et surtout parce que Marduk lui est associé dans la propagande perso-babylonienne.

3. 20 *Is 45, 9-13*

(9) Malheur à celui qui s'évertue contre son Potier, tesson parmi les tessons du sol ! L'argile dira-t-elle à son Potier : « Que fais-tu ? Ton œuvre n'a pas de mains pour lui ! (10) Malheur à celui qui dit (litt: disant) à son père : « Qu'engendres-tu ? » et à sa mère : « Qu'as-tu à gémir ? » (11) Ainsi parle Yahvé, le Saint d'Israël et son Potier : Ils m'ont demandé les nouvelles choses concernant mes fils. Et concernant le travail de mes mains, vous me donnez des ordres !? (12) Moi, j'ai

⁵⁸¹ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 79.

⁵⁸² *Idem.*

fait la terre et j'ai créé sur elle l'humanité; c'est moi, ce sont mes mains qui ont étendu les cieux et je commande toute leur armée. (13) Moi, je l'ai suscité avec justice, et je facilite/ faciliterai toutes ses voies. C'est lui qui reconstruira ma ville et renverra mes déportés, non pas contre une récompense, ni contre un présent, dit Yahvé des armées.

3. 20. 1 *Les parallèles bibliques en Is 45, 9-13*

La plupart des expressions que l'on rencontre aux versets 9-11 sont encore une fois rares ou inédites. On rencontre le thème du « potier » avec un propos semblable à celui d'Is 45, 9 en Is 29, 16 : « Vous [êtes] à l'envers. Comme si l'argile pense être le potier, que l'œuvre dit à son auteur : il ne m'a pas fait [...]. » L'idée voulant que l'humain ne soit rien devant YHWH, qui peut agir à sa guise avec lui comme un potier avec l'argile est aussi évoquée dans le livre de Jérémie : « Vous êtes dans ma main, maison d'Israël, comme la glaise dans la main du potier. » (Jr 18, 6)

L'allusion aux « nouvelles choses » (ou « les choses à venir ») n'a que deux exemples : 41, 23 et ici en 45, 11. Dans les deux cas, les « nouvelles choses » ne sont pas explicitement nommées, bien que le contexte immédiat nous incite à y voir une allusion à Cyrus. Dans le premier cas, il est question de la marche victorieuse du roi perse, dont YHWH revendique l'appel en 41, 25. On constate qu'il n'y a pas encore d'allusion à la libération des exilés. Or, dans le deuxième exemple, Cyrus libère les exilés pour ensuite reconstruire Jérusalem. Il est donc question de deux événements, qui sont associés⁵⁸³, mais qui ont été accomplis à des époques différentes, bien que rapprochées.

Toujours au verset 11, « le travail de mes mains » fait référence non pas à l'armée des cieux comme c'est le cas en Dt 33, 11, mais à « mes fils », qui lui demande ce qu'il adviendra d'eux. Au verset 12, les verbes utilisés pour décrire l'activité créatrice de YHWH sont tous conjugués. Encore une fois, les formules

⁵⁸³ La conquête de Babylone permet ensuite la libération des exilés, Judéens ou autres.

employées le sont rarement ailleurs dans la Bible. Le verbe « faire » suivi de terre (sans article) n'a que 4 autres occurrences : Is 26, 18; Jr 10, 12 (= 51, 15) et Pr 8, 26. Il est question de l'activité créatrice de YHWH seulement en Jr 10, 12 (51, 15) : « Faiseur de la terre par sa puissance » et Pr 8, 26 : « Il n'avait pas encore fait la terre, ni les champs, ni le début de la poussière du monde. » Il s'agit toutefois d'un hapax sous cette forme précise (G parfait 1 cs).

Le verbe « créer » est rarement utilisé au G parfait 1 cs, comme c'est le cas en Is 45, 12 (« j'ai créé l'humanité sur elle [la terre] »). La plupart des exemples se trouvent dans le Deutéro-Isaïe : Is 43, 7 (« Tout ce qui s'appelle de mon nom, pour ma gloire je l'ai créé [...] »); 45, 8 (« moi, YHWH j'ai créé cela »); 54, 16 (« moi, j'ai créé l'artisan »). Le seul autre exemple à l'extérieur du Deutéro-Isaïe se trouve en Gn 6, 7 : « YHWH dit : je vais effacer de sur la face de la terre l'humain que j'ai créé (אֲשֶׁר־בָּרַאתִי) [...] ». Il est question de l'humanité en général uniquement en Gn 6, 7 et Is 45, 12, bien que le but de l'auteur ne soit pas le même. Dans le premier cas, il s'agit d'un prélude au Déluge⁵⁸⁴ alors que dans le Deutéro-Isaïe, YHWH se sert de son rôle de créateur pour revendiquer la libération de son peuple par l'entremise de Cyrus.

Le verbe « étendre » suit « mains » à quelques reprises, mais n'est jamais combiné avec « cieux » comme c'est le cas ici. L'idée d'étendre les cieux n'est pas nouvelle⁵⁸⁵, bien que la formulation que l'on trouve ici soit originale (G parfait 3 cp).

L'expression « je commande toute leur armée », sous cette forme précise, est un hapax. Toutefois, nous avons rencontré une idée semblable en Is 40, 26. Il s'agit sans doute des éléments qui remplissent le ciel, comme c'est le cas en Gn 2,

⁵⁸⁴ Il faut souligner qu'il s'agit du seul exemple dans la Genèse où Dieu parle de son œuvre créatrice.

⁵⁸⁵ Le verbe הִשְׁתַּרְשֵׁט suivi de הַשָּׁמַיִם a 10 autres occurrences : 2 S 22, 10; 44, 24; 51, 13; Jr 10, 12 (= 51, 13); Za 12, 1; Ps 18, 10 (= 2 S 22, 10); 104, 2; 144, 5 et Jb 9, 8. Tous ces passages (à l'exception de 2 S 22, 10; Ps 18, 10 et 144, 5) concernent l'activité créatrice de YHWH.

1 (« Les cieux, la terre et toute leur armée furent complétés »⁵⁸⁶); Is 34, 4⁵⁸⁷; Ps 33, 6 (« Par la parole de YHWH les cieux ont été faits et par le souffle de sa bouche, toute leur armée. ») et Ne 9, 6 (« YHWH, tu es lui, par toi seul, toi tu as fait les cieux et les cieux des cieux et toute leur armée. ») On constate cependant que le verbe « commander/ diriger » est utilisé uniquement en Is 45, 12.

Le verset 13 reproduit des thèmes que nous avons déjà rencontrés en Is 41, 2-4. 25; 42, 6; 44, 26 et 28. En effet, YHWH proclame lui-même qu'il a suscité Cyrus et qu'il l'aidera dans sa tâche dont l'objectif final serait de reconstruire Jérusalem et de renvoyer les exilés. Soulignons qu'il est question du retour vers Jérusalem et de sa reconstruction uniquement en Is 44 et 45.

3. 20. 2 *Les parallèles babyloniens en Is 45, 9-13*

Les versets 9-11 sont sans parallèles dans la littérature babylonienne; Marduk ne critique jamais l'humain de ne pas le reconnaître comme créateur. Nous avons vu au chapitre 2 que même Nabonide ne s'attaque pas (directement du moins) au pouvoir créateur de Marduk. Il le fera indirectement en annulant la fête du Nouvel An, mais ne le remplace pas par Sîn qui pourtant s'empare de la plupart des épithètes de Marduk. Sans doute Nabonide était-il conscient qu'il pouvait difficilement usurper le rôle principal de Marduk au profit de Sîn, qui par ailleurs ne fut jamais considéré comme un dieu créateur.

Dans la version du « Cylindre de Cyrus », Marduk ne se présente pas au roi perse en tant que créateur. Cependant, toutes les actions créatrices de YHWH sont aussi accomplies par Marduk, dans l'*Enuma elish* notamment. Les parallèles ne se limitent pas au récit lui-même où Marduk, après avoir créé les cieux, créé la terre

⁵⁸⁶ Puisque le mot « terre » est placé entre « cieux » et « leur armée », il est possible, dans cet exemple seulement, qu'il soit aussi question de ce qui remplit la terre.

⁵⁸⁷ Même il n'est pas question de création dans ce verset, leur armée est explicitement associée aux cieux.

avec le corps de Tiamat.⁵⁸⁸ En effet, on en retrouve aussi quelques exemples à la fin de ce même récit. Il est parfois question de son rôle de créateur de la terre (« Agil-ma, [...] créateur (*ba-nu-u*) de la terre au-dessus des eaux »⁵⁸⁹) et des humains (« Marduk ! [...] Aux peuples des quatre, qu'il a créés (*ib-nu-û*) »⁵⁹⁰ et « Aga-kou [...] qui, pour les en libérer (i.e. les dieux), créa (*ib-nu-û*) l'humanité [...] »⁵⁹¹). Un autre nom de Marduk nous paraît particulièrement intéressant puisqu'il combine la création de la terre et de l'humanité, comme c'est le cas en Is 45, 12 : « Gish-noumoun-ab, créateur (*ba-nu-û*) de la totalité des peuples, et faiseur (*e-pe-šû*) des (quatre) régions (du monde) [...] »⁵⁹² Dans ce dernier exemple, on constate que les deux verbes ne sont pas conjugués, ce qui n'est pas le cas en Is 45, 12, bien qu'ailleurs dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe, l'activité créatrice de YHWH soit généralement présentée à l'aide de participes (Is 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 7; 45, 18).

L'influence babylonienne est aussi évidente en 12b (« c'est moi, ce sont mes mains qui ont étendu les cieux et je commande toute leur armée »). Dans l'*Enuma elish*, Marduk a d'abord tendu les cieux (tablette IV, lignes 135-146), puis a créé ce qui les compose avant d'organiser leur mouvement (tablette V, lignes 1-62). Les créations célestes de Marduk ne sont pas qualifiées de « son armée », comme c'est le cas en Is 45, 12. Néanmoins, Marduk dirige leur mouvement ce qui donne naissance aux jours, mois, etc. Ce geste est sans doute destiné non seulement à démontrer que Marduk est responsable de l'ordre qui régit le monde céleste et donc celui du monde humain, mais aussi une autre manière de dire que le dieu de Babylone contrôle tous les autres dieux, dont les astres, créés par Marduk, en sont les représentations.

⁵⁸⁸ Nous avons vu qu'il s'agit du seul exemple où le dieu de Babylone proclame lui-même son désir de créer.

⁵⁸⁹ Tablette VII, ligne 82.

⁵⁹⁰ Tablette VI, ligne 123.

⁵⁹¹ Tablette VII, lignes 25- 32.

⁵⁹² Tablette VII, ligne 89.

L'appel de Cyrus (45, 13) est similaire à celui que l'on rencontre dans le texte du « Cylindre de Cyrus ». En fait, la première partie du verset (« Moi, je l'ai suscité avec justice, et je facilite toutes ses voies ») correspond au début du « Cylindre », où Marduk explique ce qu'il a fait à l'égard de Cyrus.⁵⁹³ La seconde partie (« C'est lui qui reconstruira ma ville et renverra mes déportés »), correspond à la deuxième portion du « Cylindre » où Cyrus fait part de sa volonté de renvoyer les peuples exilés et leurs dieux.⁵⁹⁴ Laato affirme avec raison que la reconstruction de Jérusalem et la libération des exilés

are connected with the common propaganda motifs in the Akkadian royal inscriptions. For example, in the annals of the Assyrian and Babylonian kings we find references to instances of the return of exiles to their native lands and to the rebuilding of their ruined cities.⁵⁹⁵

Il est vrai que le geste de Cyrus n'a rien d'exceptionnel. Néanmoins, ce n'est pas la propagande royale akkadienne en général qui influence les auteurs du Deutéro-Isaïe mais le « Cylindre de Cyrus » en particulier, puisque ce dernier touche directement les exilés judéens. Cyrus cite plusieurs villes « dont les fondations avaient été depuis longtemps abandonnées », et précise que « je ramenai les divinités qui y habitaient et je leur fis une demeure pour l'éternité; je réunis toutes leurs populations et je les rétablis dans leurs demeures. »⁵⁹⁶ Les exilés judéens ont vraisemblablement bénéficié du même traitement puisque la décision du roi perse est prise sans condition, en ce sens qu'elle touche tous ses nouveaux sujets, autrefois sous domination babylonienne.

⁵⁹³ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁵⁹⁵ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 190. À ce sujet, voir les exemples donnés par A. Laato, *ibid.*, pp. 59-61.

⁵⁹⁶ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 184.

3. 20. 3 *Analyse et commentaires d'Is 45, 9-13*

Même si le verset 9 est difficile à traduire, le sens général est clair; YHWH s'en prend à ceux qui critiquent son rôle ou son action. En tant que créateur, il ne saurait être contesté par ses créatures. Il est impensable qu'un humain argumente avec YHWH, comme l'argile ne peut argumenter avec son potier (cf. Is 29, 16). En réutilisant habilement ce thème, l'auteur s'en prend sans doute à ceux qui ne voient pas YHWH derrière les conquêtes de Cyrus (c'est-à-dire qui acceptent la version officielle des conquérants), et peut-être aussi à ceux qui ne sont pas convaincus de son pouvoir créateur, que YHWH revendique au verset 12.

Comme c'est généralement le cas lorsqu'il est question de la création du monde dans le Deutéro-Isaïe, il y a peu de parallèles bibliques. Selon Baltzer, Is 45, 12 est proche de Gn 1 puisque la terre est créée avant l'humanité.⁵⁹⁷ Nous ne sommes pas d'accord avec Baltzer. Tout d'abord, l'ordre n'est pas le même qu'en Gn 1 puisque dans le Deutéro-Isaïe, Dieu crée dans l'ordre les cieux, la terre et l'humanité, alors qu'en Is 45, 12, Dieu crée la terre, l'humain et les cieux. De plus, YHWH prend la parole uniquement en Is 45, 12.

Certains auteurs, comme Bonnard et Blenkinsopp, ont souligné le lien entre la revendication du pouvoir créateur de YHWH et les allusions à Cyrus (41, 2-4, 25-29; 42, 5-9; 43, 14-15; 44, 24-45, 7), dont le contrôle est une fois de plus revendiqué au verset 13. Toutefois, ces deux auteurs se limitent à souligner les parallèles sans expliquer pourquoi il en est ainsi. Selon Blenkinsopp, la créature

cannot question the Creator of heaven and earth about Cyrus or anything else. We may note that here, as in the Cyrus saying (44, 24), the role assigned to the Persian ruler is so extraordinary that it requires a repeated emphasis that the one assigning the role is a cosmic rather than a merely national, ethnic, or locative deity. »⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 236.

⁵⁹⁸ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 252.

Ce qui est extraordinaire, nous l'avons vu, n'est pas que YHWH choisisse Cyrus mais qu'il le fasse en dépit de la version acceptée par les Perses où Marduk joue ce rôle. Pour être en mesure de l'associer à Cyrus, l'auteur doit présenter YHWH comme créateur. Étant créateur, il peut faire ce que bon lui semble. En somme, les versets 12 et 13 combinent deux thèmes que nous avons déjà rencontrés : la revendication du pouvoir créateur de YHWH et l'appel de Cyrus, que le Dieu d'Israël proclame lui-même. Le roi perse n'est pas qu'appelé et choisi pour mener sa guerre de conquête/ libération, comme c'est le cas en Is 41, 2-3. 25 et 42, 6-7. Il a désormais la tâche précise de renvoyer les exilés et de reconstruire leur ville.

3. 20. 4 *Conclusions sur Is 45, 9-13*

YHWH s'en prend à ses créatures qui doutent de son rôle en tant que créateur. La métaphore employée est intéressante : Israël est comparé à un objet créé par un potier, en l'occurrence Dieu. La poterie, qui oublie qu'elle ne s'est pas créée elle-même, ne saurait remettre en question sa propre création et donc, son créateur. Pour les convaincre qu'il est bel et bien leur créateur et le maître de leur destin, YHWH rappelle qu'il est responsable de la création de la terre, de l'humain et des cieux. Il s'agit d'un très rare exemple où YHWH est associé, dans un même verset, à la création des trois principaux éléments cosmogoniques. Le seul autre exemple se trouve dans un passage que nous avons déjà rencontré, soit Is 42, 5. Dans les deux cas, YHWH se présente comme créateur de tout avant de s'adresser à son serviteur Cyrus (42, 6) ou de revendiquer la responsabilité de la décision du roi perse de renvoyer les exilés et de reconstruire Jérusalem (45, 13).

Le pouvoir créateur de YHWH et le rôle libérateur de Cyrus sont donc une fois de plus présentés côte-à-côte. À notre avis, l'insistance mise par YHWH lui-même sur le pronom indépendant 1 cs « moi » (אֲנִי et אֲנִי), utilisé pour

revendiquer d'une part la création du monde et, d'autre part, l'appel de Cyrus, montre que ces deux thèmes n'étaient pas acceptés par tous les exilés judéens.

3. 21 *Is 45, 14-19*

(14) Ainsi a parlé YHWH: « les richesses d'Égypte et le marchand de Couch et des Sabéens, hommes de haute taille, sur toi ils traverseront et seront pour toi. Ils marcheront derrière toi, ils traverseront avec des chaînes et vers toi ils se prosterneront et vers toi ils prieront. Seulement avec toi est Dieu et Dieu n'a pas encore de fin. (15) Certainement, tu es le Dieu caché, Dieu d'Israël, celui qui fait sauver. (16) Ils ont été honteux et aussi ils se sont humiliés eux tous ensemble. Ils ont marché en disgrâce, les artisans d'images. (17) Israël a été sauvé par YHWH, saluts perpétuels. Vous n'aurez pas honte et vous ne vous ferez pas humilié, pour toujours. (18) Car ainsi a parlé YHWH, le Créateur des cieux, lui, le Dieu. Formateur de la terre, il l'a fait ferme, il ne l'a pas créée chaotique, il l'a formée pour qu'on y habite. Je suis Yahvé et il n'y en a pas d'autre. (19) Je n'ai pas parlé en cachette, dans un lieu d'un pays ténébreux. Je n'ai pas dit à la descendance de Jacob : cherchez-moi en vain. Je suis YHWH qui dit (litt: disant) [ce qui est] juste, qui annonce (litt. : l'Annonciateur) des choses vraies.

3. 21. 1 *Les parallèles bibliques en Is 45, 14-19*

L'expression que l'on trouve à la fin du verset 14 (« seulement avec toi est Dieu ») est un hapax, alors que *עִוְרָה לְיָי* a quelques occurrences⁵⁹⁹, dont certaines sont combinées au pouvoir créateur de YHWH.⁶⁰⁰ Par contre, combiné à *סֶפֶסֶף*, il s'agit d'un hapax.

⁵⁹⁹ Dt 4, 35, 39; 1 R 8, 60; Is 45, 5. 6. 14. 18. 21. 22; 46, 9; Jl 2, 27.

⁶⁰⁰ Dt 4, 32; Is 45, 7. 8. 12. 18.

L'idée que YHWH est un dieu caché (45, 15) est évoquée ailleurs. En effet, plusieurs textes reprochent à YHWH de se cacher.⁶⁰¹ Nous avons vu en Is 40, 27 que l'auteur reproche à Jacob/ Israël d'affirmer : « mon chemin a été caché devant YHWH ». Toutefois, en Is 45, 15, il ne s'agit pas d'un reproche puisque le Dieu d'Israël est qualifié de « sauveur » immédiatement après. L'expression מוֹשִׁיעַ (au H participe ms) est souvent utilisée.⁶⁰² Toutefois, elle n'est jamais combinée au thème du dieu « caché » comme c'est le cas dans ce verset.

L'expression « le Créateur des cieux » est utilisée uniquement en Is 45, 18 et 42, 5, alors que le verbe « former » a rarement « terre » comme complément (Is 45, 18 (2 fois) et Ps 95, 5). Bien que YHWH soit qualifié de « Formateur de tout » en Jr 10, 16 (= 51, 19) et de « Formateur des montagnes » en Am 4, 13, l'expression « Formateur de la terre » est un hapax.

Le verbe כָּוַן est associé à l'activité créatrice de YHWH à quelques reprises, généralement avec « terre » comme complément, comme c'est le cas ici en Is 45, 18, mais aussi en Ps 24, 2 (« il l'a fondée (la terre) sur la mer et l'a établie sur les fleuves »); 119, 90 (« tu as établi la terre »); Pr 3, 19 (« avec sagesse, YHWH a établi la terre ») et Pr 8, 27 (« lorsqu'il a établi la terre, j'étais là »⁶⁰³). Ce même verbe est utilisé avec « monde » (תְּבִלָּה) plutôt que « terre », même si le sens est similaire, en Jr 10, 12 = 51, 15 (« établisseur du monde⁶⁰⁴ par son intelligence ») et Ps 93, 1 (« le monde est établi pour qu'il ne bouge pas »).

⁶⁰¹ Ps 10, 11; 13, 2; 27, 9; 30, 8; 44, 25; 69, 18; 88, 15; 102, 3; 143, 7; Is 8, 17; 54, 8; 64, 6 [7].

⁶⁰² Dt 22, 27; 28, 29. 31; Jg 3, 9. 15; 6, 36; 12, 3; 1 S 10, 19; 11, 3; 14, 39; 2 S 22, 42; 2 R 13, 5; Is 19, 20; 43, 11; 45, 15. 21; 63, 8; Os 13, 4; Za 8, 7; Ps 7, 11; 17, 7; Ps 18, 42.

⁶⁰³ C'est la sagesse qui parle.

⁶⁰⁴ Dans ce passage, le terme תְּבִלָּה est mis en parallèle avec « terre » qui est évoquée au début du verset (« Faiseur de la terre »).

Le verbe **ברא**, utilisé sous la forme **בְּרָאָה** (au G parfait 3 ms avec suffixe 3 fs) se retrouve seulement en Is 41, 20, où il est question des conditions du nouvel exode et de la terre, que YHWH n'a pas créée vide ou chaotique en 45, 18. La situation chaotique de la terre est exprimée par le terme « *tohu* » que l'on trouve en Gn 1, 2 où ce terme désigne, comme le propose McKenzie, « *the formless waste which the world was before the creative word of Yahweh was spoken.* »⁶⁰⁵ Néanmoins, l'idée que YHWH n'a pas créé la terre chaotique est unique.

3. 21. 2 *Les parallèles babyloniens en Is 45, 14-19*

Le verset 14 rappelle le « *Cylindre de Cyrus* » : les termes ne sont pas les mêmes, bien qu'il soit question de nations données à Cyrus dans les deux cas. De plus, les rois des autres nations se prosternent devant Cyrus dans le même « *Cylindre* ». ⁶⁰⁶ Le roi perse affirme lui-même que tous « *les rois qui siègent sur un trône, de toutes les régions du monde, depuis la mer supérieure jusqu'à la mer inférieure, qui habitent dans [des villes], les rois d'Amurru qui habitent sous la tente, tous m'ont apporté un lourd tribut et ils m'ont baisé les pieds à Babylone [...]* »⁶⁰⁷

Comme aux versets 15 et 17, Marduk sauve son peuple en envoyant Cyrus. Dans la version du « *Cylindre* », Cyrus libère les Babyloniens du joug de Nabonide, mais aussi les exilés en général et leurs dieux, détenus contre la volonté de Marduk. Le rôle de sauveur de Marduk est également au cœur de l'*Enuma elish*; c'est lui qui libère les dieux, d'abord en tuant Tiamat et ensuite en créant l'humanité, pour que cette dernière s'occupe de leur subsistance.

⁶⁰⁵ J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 83.

⁶⁰⁶ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 183.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 184.

Le verset 16 n'a évidemment pas de parallèle littéraire, puisque la fabrication de statues divines n'est jamais remise en question à Babylone, ni ailleurs en Mésopotamie. Toutefois, l'influence est évidente puisqu'il est question d'une activité importante en Babylonie, à laquelle les exilés ont nécessairement été confrontés.

Nous avons vu que Marduk est souvent associé à la création des cieux et de la terre, parfois à l'aide de verbes non conjugués, comme dans le Deutéro-Isaïe. L'idée voulant que la terre n'est pas chaotique mais habitable est originale. Toutefois, il faut souligner que Marduk crée le monde à partir du « chaos » primordial, personnifié par Tiamat. Marduk, comme YHWH dans la Genèse, crée le monde à partir du chaos; il ne le fait donc évidemment pas pour qu'il soit comme le chaos.

La dernière expression du verset 18 (« Je suis YHWH, il n'y en a pas d'autre ») a peut-être un écho dans une prière adressée à Marduk lors de la fête du Nouvel An, que nous avons déjà citée.⁶⁰⁸

3. 21. 3 *Analyse et commentaires d'Is 45, 14-19*

Selon Blenkinsopp, les versets 14-19 sont adressés non pas à Cyrus mais à Jérusalem/ Sion.⁶⁰⁹ Nous croyons, au contraire, que le verset 14 est adressé à Cyrus. En effet, ce passage s'explique lorsqu'on le compare à Is 43, 3 : « Car, je suis YHWH, ton Dieu, le Saint d'Israël, ton sauveur. J'ai donné l'Égypte en rançon pour toi, Coush et Seba à ta place. [...] Je donne des humains à ta place et des peuples en échange de toi. » Cette fois, YHWH s'adresse clairement à Israël/ Jacob : il donne d'autres peuples aux Perses en échange de son peuple. Le sens d'Is 45, 14 est semblable et donne quelques détails supplémentaires. Il semble être

⁶⁰⁸ Voir F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, p. 138.

⁶⁰⁹ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 257.

la suite logique d'Is 43, 3. Il est une fois de plus question des richesses et des peuples d'Égypte, de Coush et Seba, les peuples que YHWH donne à Cyrus sont faits prisonniers, se prosterneront devant lui et le prieront. Ces deux expressions peuvent difficilement s'appliquer à Jacob/ Israël ou encore à Jérusalem/ Zion. De plus, elles font référence à ce que l'on trouve dans le texte du « Cylindre » où les rois des autres nations se prosternent devant Cyrus.⁶¹⁰ N'oublions pas également que Marduk donne certains rois et peuples à Cyrus en des termes semblables.⁶¹¹

Il est possible que Cyrus soit le locuteur aux versets 15-17. Ces phrases n'ont évidemment pas été prononcées par le conquérant perse; toutefois, il est possible qu'elles lui aient été prêtées. Que Cyrus prenne la parole n'a rien de surprenant puisqu'il le fait dans la deuxième portion du « Cylindre ». De plus, deux indices nous incitent à y voir Cyrus. Premièrement, la référence au « dieu caché » au v. 15 est en accord avec le contenu d'Is 45, 5 et 6 où YHWH affirme que Cyrus ne le connaît pas. Il est donc probable que YHWH, selon la perspective de Cyrus, soit le « dieu caché », c'est-à-dire celui qui est derrière ses succès, même si le roi perse ne le connaît ou plutôt ne le reconnaît pas, comme en témoigne sa position que l'on rencontre dans le « Cylindre ». Deuxièmement, la dernière phrase du verset 17, « vous n'aurez pas honte et vous ne vous ferez pas humilier, pour toujours », semble faire référence au comportement juste du roi perse, déjà évoqué à quelques reprises et qui dépend toujours de la justice de Dieu (Is 42, 2-4 et 6-7; 45, 13).

L'activité créatrice de YHWH en Is 45, 18 est décrite avec quatre verbes différents (créer (deux fois); former (deux fois); faire et fonder). La majorité des exégètes sont d'avis que l'auteur de ce verset s'appuie sur des traditions bibliques, que l'on trouve dans la Genèse et certains Psaumes. À titre d'exemple, selon Smart, le prophète « seems definitely to be referring to the stories of creation that

⁶¹⁰ Voir P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, pp. 182-183.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 182.

belonged at the heart of Israel's tradition. »⁶¹² Blenkinsopp prétend quant à lui que le narrateur (YHWH) « is introduced as the Creator of the heavens, and therefore as the one divinity, and (literally) the one who formed, made, and established the earth, using language familiar from liturgical hymns (Ps 8, 4; 24, 2; 119, 90). »⁶¹³ Nous ne croyons pas que l'on puisse vraiment parler de langage familier lorsqu'il n'y a que trois exemples qui, par ailleurs, évoquent des idées semblables mais en des termes différents et surtout, avec un objectif différent.⁶¹⁴ En effet, ces Psaumes se limitent à vénérer ou à chanter les louanges de YHWH en tant que créateur. De plus, YHWH n'est jamais le locuteur, contrairement à Is 45, 18 où Dieu est en débat avec son peuple qui ne semble pas avoir une pleine confiance en lui.

Toujours en 45, 18, l'auteur introduit une nouvelle dimension à la création de la terre. Celle-ci n'a pas été créée pour être un « tohu », mais pour qu'elle soit habitable. Ce terme est le même que l'on trouve en Gn 1, 2. Ce parallèle a souvent été souligné par les exégètes. Selon McKenzie, l'idée voulant que YHWH a créé la terre pour qu'elle soit habitée par l'humain « surely reflects both creation accounts (Gn 1, 28, 2, 4-10), even if these documents were not known to Second Isaiah in the form in which we have them. »⁶¹⁵ Cette position est intéressante mais invérifiable. Blenkinsopp soutient quant à lui que « all that 18 c is saying is that Yahveh did not destine the earth to be an empty void but rather to be inhabited, which is completely in keeping with what the Genesis account says. »⁶¹⁶ Il est vrai que ce passage rappelle celui de Gn 1, 2 : « La terre était tohu et bohu. » Le « tohu » fait référence à l'état qu'avait la terre avant que YHWH l'organise ce qui implique, indirectement, que YHWH a créé la terre (Gn 1, 10-12) pour qu'elle ne demeure pas à l'état de « tohu ». Toutefois, dans la Genèse, il n'est pas uniquement question de la création de la terre puisque les cieux sont créés auparavant. De plus, il n'est pas dit, comme en Is 45, 18, que la terre n'a pas été créée « chaotique », bien que cette dimension soit implicite.

⁶¹² J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 132.

⁶¹³ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 259.

⁶¹⁴ Ps 8, 4 (« Quand je vois tes cieux, œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées [...] ») ; 24, 2 (« c'est lui qui l'a fondée sur les mers et la tient stable sur les flots ») ; 119, 90 (« Ta fidélité dure d'âge en âge; tu as fixé la terre et elle tient »).

⁶¹⁵ J. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 83.

⁶¹⁶ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 259.

On remarque la présence de participes au verset 18, phénomène que nous avons déjà rencontré à quelques reprises (Is 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 7). Peu d'auteurs se sont attardés à cette question, se contentant habituellement de dire qu'il s'agit de la reproduction d'une tradition hymnique. Selon Baltzer par exemple, la série de participes que l'on rencontre au verset 18 correspond à des titres « known from the hymnic tradition. »⁶¹⁷ Selon notre analyse, cette position est difficile à défendre. En effet, le titre de « Créateur des cieux » est utilisé uniquement en Is 45, 18 et 42, 5, l'expression « formateur de la terre » est un hapax, alors que le verbe « faire » au participe, avec « terre » comme complément, est très rare. On la retrouve uniquement en Is 45, 18; Jr 10, 12 = 51, 15 et Ps 115, 15. Il est notoire que Jr 10, 12 et Ps 115, 15 ne se limitent pas à proclamer le pouvoir créateur de YHWH. Comme en Is 45, 18, les idoles sont aussi condamnées (cf Jr 10, 9-11; Ps 115, 4-8). L'objectif est le même dans les trois cas : les auteurs s'attaquent aux idoles afin de prouver que YHWH est bel et bien le seul créateur. En Is 45, 18, YHWH est introduit en tant que créateur par l'auteur afin de prouver qu'il n'y a pas d'autres dieux que lui, ce que le Dieu d'Israël proclame lui-même à la fin du verset. Ce faisant, il ne peut être que le seul auteur derrière les actions de Cyrus.

Nous devons toutefois admettre que l'influence de la tradition hymnique est possible en ce qui concerne l'utilisation du verbe פָּרַךְ (« il l'a (la terre) établie »). Néanmoins, ce verbe, rarement associé à la création de la terre, n'est pas utilisé ailleurs dans les chapitres 40-48 d'Isaïe.

Au verset 19, Dieu affirme ne pas avoir parlé en secret, ce qui semble contredire Is 45, 16 où YHWH est qualifié de « Dieu caché » par le locuteur. En fait, il n'y a pas de contradiction puisque selon l'auteur, ce qui est possible pour Cyrus (ne pas connaître YHWH), ne peut l'être pour les exilés, qui connaissent nécessairement leur Dieu. Bref, contrairement à Cyrus, qui peut prétendre ne pas

⁶¹⁷ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, p. 246. Voir aussi J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 259.

connaître YHWH, les exilés n'ont guère le choix de reconnaître leur Dieu, qui leur annonce ce qui est juste et vrai.

3. 21. 4 *Conclusions sur Is 45, 14-19*

En somme, comme Marduk dans le « Cylindre de Cyrus », YHWH donne des peuples au roi perse qui se prosternent et prient vers lui. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, il n'y en a donc un seul qui puisse être derrière les succès de Cyrus, bien que ce dernier ne connaisse pas YHWH. Le roi perse parle de YHWH comme étant le « Dieu caché » mais aussi le « Sauveur », puisque c'est lui qui lui a donné la mission de libérer son peuple exilé. Devant ces faits, les fabricants d'idoles auront honte, contrairement aux exilés fidèles à YHWH, qui ne se feront plus humilier puisque YHWH les a sauvés. C'est précisément parce qu'il est créateur qu'il lui est possible de libérer son peuple par l'entremise des Perses.

Cette péricope se termine par une description du pouvoir créateur de YHWH, ce qui est original puisque ce thème est généralement placé au début d'un discours. Néanmoins, il nous paraît une fois de plus probable que l'influence ne soit pas seulement biblique mais aussi babylonienne. En effet, notre analyse démontre que les parallèles bibliques sont plutôt rares et se limitent à quelques Psaumes et un chapitre du livre de Jérémie. Les parallèles les plus évidents se trouvent à la fin de l'*Enuma elish*, où des verbes non conjugués sont utilisés pour définir le rôle créateur de Marduk. L'auteur exilé fait de même, vraisemblablement pour s'attaquer au rôle de Marduk dans la conquête perse et, indirectement par le biais de Cyrus, dans la libération des populations exilés. Pour ce faire, YHWH doit s'en prendre à la caractéristique la plus fondamentale du dieu de Babylone : son pouvoir créateur. Il ne suffisait toutefois pas de décrire l'activité créatrice de YHWH mais de le présenter, comme Marduk, avec des titres qui reflètent son pouvoir cosmogonique.

3. 22 *Is 48, 1-11*

Pour la première fois depuis le chapitre 40, l'activité créatrice de YHWH n'est pas présentée dans deux chapitres consécutifs (*Is 46 et 47*). Le thème de la création revient toutefois au chapitre 48, bien qu'il ne soit évoqué qu'au verset 13. Nous nous limiterons donc à la péripécie dans laquelle il se trouve, soit *Is 48, 12-15*. Avant de nous attarder à ces versets, il est nécessaire de résumer *Is 48, 1-11*, puisque les thèmes qui y sont présentés aident à comprendre certains passages que nous avons vus ou verrons dans ce chapitre.

Il est clair, dès le début du chapitre, que le destinataire est Jacob/ Israël (*48, 1-2*). Une fois de plus, au verset 3, il est question des « premières choses » (תְּחִלָּתַי) : « Les premières (choses) depuis longtemps je les ai déclarées. De ma bouche, elles sortent et je les fais entendre. Soudain, j'ai fait et elles arrivèrent. » (*Is 48, 3*) Ces « premières choses » (comme les « nouvelles ») ne sont jamais explicitement nommées, et qualifient ce que YHWH aurait prédit.⁶¹⁸ Le sens semble être le même partout, soit une référence à la conquête de Babylone et/ ou à la libération des exilés.

Au verset 5, l'auteur évoque un enjeu qui nous paraît très important : « Et je t'ai dit dès lors, avant qu'elles arrivent, je te l'ai fait entendre de peur que tu dises : « Mon idole les a faits, ma statue et mon image les a commandés. » (*Is 48, 5*) Les Babyloniens ne sont donc pas les seuls à faire confiances à d'autres dieux. Ce texte s'adresse directement aux exilés qui ont abandonné YHWH et qui attribuent les événements récents aux prédictions de leurs idoles. Pour s'assurer que les exilés ne puissent attribuer ces événements à d'autres dieux que lui, YHWH soutient qu'il les a fait connaître avant eux.

⁶¹⁸ C'est le cas en *Is 41, 22; 42, 9; 43, 9. 18; 48, 3 et Is 65, 17*.

YHWH s'en prend ensuite à ceux qui ont entendu et vu mais qui n'ont pas proclamé (48, 6). Pour s'assurer que les « idoles » n'interviennent pas, YHWH fait entendre de nouvelles choses à son peuple exilé : « À partir de maintenant, je te fais entendre des nouveautés, gardées. Tu ne les connaissais pas. Maintenant, elles sont créées (נִבְרָאוּ) et non depuis longtemps. Avant ce jour, tu ne les avais pas entendues, de peur que tu dises⁶¹⁹ : Voici, je les connaissais ! » (48, 6-7) On constate qu'il est question ici de « nouveautés » et non de « premières choses » comme en 48, 3. Ces deux termes se complètent, en ce sens qu'ils démontrent que YHWH est responsable de ce qui a été et de ce qui sera.

Il paraît évident que la version perso-babylonienne de la conquête de Babylone et de la libération des peuples exilés posait problèmes pour l'auteur du chapitre 48. En effet, puisque le « Cylindre de Cyrus » a été rédigé pour être diffusé partout dans le nouvel empire,⁶²⁰ il est donc probable que certains exilés savent que Marduk a annoncé ces choses, non pas à l'avance, mais après coup, afin de justifier la défaite babylonienne. L'auteur exilé insiste quant à lui sur la prédiction de ces événements : YHWH a non seulement agit, mais contrairement à Marduk l'aurait prédit et annoncé à l'avance, précisément pour que les exilés n'en attribuent pas la direction à Marduk ou à un autre dieu que YHWH. Marduk en revendique la mise en œuvre, mais pas la prédiction ce qu'il n'avait pas besoin de faire par ailleurs puisque les Perses ont accepté la version babylonienne de la conquête.

Le Dieu d'Israël n'est pas tendre envers les exilés idolâtres à qui il reproche de ne pas avoir écouté, ni compris (48, 8). Les exilés que l'auteur a l'intention de convaincre sont vraisemblablement ceux qui n'ont pas reconnu ou ne reconnaissent pas le rôle de YHWH dans la prédiction et le contrôle des événements récents. Malgré tout, YHWH n'a pas l'intention de les punir (48, 9-

⁶¹⁹ L'expression נִבְרָאוּ n'a que 2 occurrences: Is 48, 5. 7.

⁶²⁰ Voir Esd 1, 1.

10). Au verset 11, comme en Is 42, 8, YHWH répète qu'il ne donnera pas sa gloire à un autre⁶²¹ puisque c'est à lui, et à lui seul que revient le contrôle des événements (48, 11). YHWH se présente ensuite à Israël et Jacob en tant que créateur du monde (Is 48, 12-15). Nous analyserons seulement ces quatre versets en détail puisque, comme nous l'avons mentionné dans l'introduction de ce chapitre, nous analysons le contexte immédiat des péripeties étudiés seulement si le contenu apporte des informations pertinentes à notre analyse du pouvoir créateur de YHWH, ce qui n'est pas le cas aux versets 16-22.

3. 23 Is 48, 12-15

3. 23. 1 Traduction d'Is 48, 12-15

(12) שְׁמַע אֵלַי יַעֲקֹב
 וַיִּשְׁרָאֵל בְּקוֹרְאִי
 אֲנִי־הוּא
 אֲנִי רִאשׁוֹן אֶף אֲנִי אַחֲרֹן

(12) Écoute vers moi, Jacob ! Israël, mon appelé ! Je suis celui-là, je suis [le] premier, je suis aussi [le] dernier.

(13) אֶף־יְדַי יָסְדָה אֶרֶץ
 וַיְמַיְנִי טִפְחָה שָׁמַיִם
 קוֹרֵא אֲנִי אֲלֵיהֶם
 יַעֲמֵדוּ יַחְדָּו

(13) En effet, ma main a fondé [la] terre et ma droite a étalé [les] cieus ! Moi, [je suis] celui qui appelle (litt. : Appeleur) vers eux; ils tiennent ensemble.

⁶²¹ Notons que l'expression וַיְקַבְּדוּ לְאַחַר לְאַחֲתָן est une reprise textuelle de Is 42, 8.

(14) הַקְבִּצוּ כָלְכֶם וּשְׁמְעוּ
 מִי בָהֶם הַגִּיד אֶת־אֱלֹהָ
 יְהוָה אֲהַבּוּ
 יַעֲשֶׂה חֶפְצוֹ בְּבָבֶל וּזְרַעוּ כִּשְׂדִים

(14) Assemblez-vous, vous tous et écoutez ! Qui d'entre-eux⁶²² a déclaré celles-ci ? Celui que YHWH a aimé⁶²³ fera son plaisir contre Babylone et sa descendance, les Chaldéens.

(15) אָנִי אָנִי דִּבַּרְתִּי
 אֶרְקָאֲתִיו
 הִבִּיאֲתִיו
 וְהַצְלִיחַ דְּרַכּוֹ

(15) Moi, moi j'ai parlé. En effet, je l'ai appelé, je l'ai fait venir. Et il a rendu son chemin prospère.

⁶²² Selon la *BHS*, en s'appuyant sur plusieurs manuscrits anciens dont la Peshitta et les codex manuscrits du Targum, il faut lire «d'entre/ parmi vous» (בְּכֶם), plutôt que «d'entre/ parmi eux» (בְּהֶם). Cette proposition ne nous paraît pas appropriée puisque cette question s'adresse sans doute aux dieux babyloniens qui, selon YHWH, n'ont pas annoncé la venue de Cyrus. Nous préférons conserver le texte massorétique et traduire par « d'entre/ parmi eux », comme la majorité des traductions et commentaires.

⁶²³ Les auteurs de la *BHS* proposent de lire הִבִּיאֲתִיו (« il l'a fait venir ») plutôt que אֲהַבּוּ (« il l'a aimé »). Toutefois, puisqu'il n'y a aucun témoin ancien pour appuyer cette proposition et qu'elle nous paraît être un moyen d'éviter de parler de « l'amour » de YHWH pour Cyrus, nous préférons conserver le texte massorétique.

3. 23. 2 Les parallèles bibliques en Is 48, 12-15

(12) Écoutes vers moi, Jacob ! Israël, mon appelé ! Je suis celui-là, je suis [le] premier, je suis aussi [le] dernier. (13) En effet, ma main a fondé [la] terre et ma droite a étalé [les] cieux ! Moi, [je suis] celui qui appelle (litt. : Appeleur) vers eux; ils tiennent ensemble. (14) Assemblez-vous, vous tous et écoutez ! Qui d'entre eux a déclaré celles-ci ? Celui que YHWH a aimé fera son plaisir contre Babylone et sa descendance, les Chaldéens. (15) Moi, moi j'ai parlé. En effet, je l'ai appelé, je l'ai fait venir. Et il a rendu son chemin prospère.

La plupart des expressions du verset 12 ont peu de parallèles dans la Bible. L'expression אֲנִי-יְהוָה est rare, et se concentre dans le Deutéro-Isaïe.⁶²⁴ Le sens est le même en Is 48, 12 qu'en Is 41, 4 (« moi, YHWH, [je suis] le premier, avec les derniers, moi, [je suis] celui-ci »). Cette idée de « premier et dernier » est propre au Deutéro-Isaïe.⁶²⁵ Toutefois, seul Is 48, 12 associe cette idée aux revendications créatrices de YHWH.

Les verbes que l'auteur utilise pour décrire la création sont tous conjugués au verset 13, ce qui n'est généralement pas le cas en Is 40-55 à l'exception d'Is 45, 12. La racine יָסַד suivi de יִבְרָא revient à quelques reprises et fait toujours référence à l'activité créatrice de YHWH : Is 51, 13. 16; Ps 24, 2 (« il l'a (la terre) fondé sur les mers »); Ps 78, 69 (« il bâtit son sanctuaire comme des hauteurs, comme la terre, il l'a fondée pour toujours »); 102, 25 (« Jadis, la terre, tu l'as fondée »); Ps 104, 5 (« Il a fondé la terre sur ses bases »); Pr 3, 19 (« YHWH a fondé la terre ») et Za 12, 1 (« Étendeur des cieux, fondateur de la terre et formateur du souffle de l'humain à l'intérieur de lui »).

⁶²⁴ Dt 32, 39; Is 41, 4; 43, 13; 46, 4; 48, 12; 52, 6; 1 Ch 21, 17.

⁶²⁵ Voir aussi : Is 41, 4; 44, 6; 46, 9; 48, 12. Soulignons que אֲנִי יִבְרָא et אֲנִי יִסַּד n'ont que deux occurrences (Is 44, 6 et 48, 12).

Notons que dans ces versets, le verbe n'est jamais au G parfait 3 fs comme c'est le cas en Is 48, 13, puisque le sujet est « ma main » (celle de YHWH). En fait, il s'agit du seul exemple où les mains de YHWH sont explicitement associées à cette action. Le verbe « étaler » (פצול) n'est jamais utilisé avec « cieux ». On constate que le verbe est différent de celui généralement utilisé pour décrire l'étalement de cieux (נצול)⁶²⁶, même si le sens est similaire.

L'expression d'Is 48, 13 (« ma main a fondé [la] terre ») peut être comparée à celle de Ps 104, 5 (« Il a fondé la terre sur ses bases, elle ne sera pas ébranlée, pour toujours et toujours »). Voir aussi les textes post-exiliques de Za 12, 1 (« étendeur des cieux et fondateur de la terre »); Pr 3, 19 (« YHWH a fondé la terre par la sagesse ») et Jb 38, 4 (« où étais-tu lorsque j'ai fondé la terre »).

Le concept voulant que YHWH « aime », comme c'est le cas au verset 14, est très rare. Il est quelques fois question de l'« amour » de YHWH envers son peuple⁶²⁷, mais plus rarement de l'« amour » de YHWH envers un individu.⁶²⁸ C'est le cas uniquement de Salomon (2 S 12, 24), de Jérémie (Jr 31, 3) et de Cyrus en Is 48, 13, où ce dernier accomplit la volonté de YHWH « contre Babylone et les Chaldéens, sa descendance ».

Les expressions qui concernent Cyrus au verset 15 sont rarement utilisées ailleurs dans la Bible⁶²⁹, mais sont similaires aux autres passages du Deutéro-Isaïe où il est question de l'appel de Cyrus.⁶³⁰

⁶²⁶ Is 40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 51, 13. 16 et Jb 38, 4-5.

⁶²⁷ Nous avons vu qu'Israël/ Jacob, qualifié de « semence d'Abraham » est appelé « mon aimé » (אֶהְיֶה לְאֵהָבָה) en Is 41, 8.

⁶²⁸ Dt 7, 13; 23, 5; 1 R 10, 9; Is 43, 4; Os 11, 1; 14, 4.

⁶²⁹ L'expression « je l'ai appelé » (קָרָאתִי) n'a que deux autres occurrences (Is 51, 2 et Ct 5, 6), alors que « je le fais venir » (בָּרַאתִי) n'a que 4 autres occurrences (Gn 43, 9; Nb 14, 24; 1 S 1, 22 et Ct 3, 4). Notons que le sens est toujours différent de celui d'Is 48, 13.

⁶³⁰ Voir Is 41, 2. 25; 42, 6; 45, 4 etc.

3. 23. 3 Les parallèles babyloniens en Is 48, 12-15

Marduk n'est jamais qualifié de « premier et dernier » (48, 12). Toutefois, la référence aux mains du créateur, que l'on rencontre au verset 13, est aussi présente dans l'*Enuma elish*, même si, contrairement au Deutéro-Isaïe, Marduk n'est pas le locuteur. Labat traduit ce passage ainsi : « Sur tout ce qu'ont fait tes mains, qui pourrait [avoir plus de pouvoir que] toi ? Sur ce sol que tes mains ont créé, qui pourrait [avoir plus de pouvoir que] toi ? »⁶³¹ La traduction de Bottéro est semblable : « Sur tout ce que tes mains ont édifié, qu[i, plus que to]i, aurait [autorité]? Sur cette assise que tes mains ont édifiée, qu[i, plus que to]i, aurait [autorité] ? »⁶³² Nous croyons qu'il est préférable de conserver le sens premier du verbe *banu* et de traduire *eli mim-ma šá ib-na-a qa-ta-a-ka* par : « sur tout ce que tes mains ont créé ». En ce qui concerne la suite du texte (*eli qa-q-q-ru šá ib-na-a qa-ta-a-ka*), il nous semble plus approprié de traduire *qaqqaru* par « sol » comme le fait Labat plutôt que « assise » comme le propose Bottéro.

Un des noms de Marduk (Agakou) précise que ses mains sont à l'œuvre dans son action créatrice : « Que demeurent et ne soient pas oubliées ses paroles, dans la bouche des Têtes-Noires, que créèrent (*ib-na-a*) ses mains ! »⁶³³ Mentionnons également que Nabuchodonosor II, dans une prière adressée à Marduk, se qualifie de « la créature de tes mains ». ⁶³⁴ On remarque cependant que contrairement au Deutéro-Isaïe la création des cieux n'est pas explicitement associée aux mains de Marduk. Néanmoins, cette dimension est implicite puisque Marduk utilise non pas sa parole mais vraisemblablement ses mains pour étendre le cadavre de Tiamat et ainsi les cieux, ou encore pour créer le roi de Babylone.

⁶³¹ Tablette V, lignes 133-135.

⁶³² S. N Kramer et J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 637.

⁶³³ Tablette VII, ligne 32; R. Labat, « Le Poème babylonien de la Création », p. 65.

⁶³⁴ R. Labat, *Hymnes et prières*, p. 509.

L'amour ou la faveur de YHWH envers Cyrus (48, 14) rappelle la relation privilégiée entre le roi perse et Marduk dans le « Cylindre ». ⁶³⁵ Ce thème est fréquent dans les inscriptions akkadiennes. ⁶³⁶ Au verset 15, comme Marduk dans le texte de ce même « Cylindre », le Dieu des exilés appelle et fait venir le roi perse. De plus, les deux dieux affirment l'avoir aidé sur sa route vers Babylone. ⁶³⁷

3. 23. 4 Analyse et commentaires d'Is 48, 12-15

Pour convaincre les exilés qu'il est à l'œuvre, l'auteur fait intervenir Dieu lui-même. Selon Dion, quatre textes du Deutéro-Isaïe sont particulièrement caractéristiques du genre littéraire de l'« hymne à soi-même » (44, 24b-25; 45, 6b-7; 48, 12b-13; 50, 2b-3). ⁶³⁸ L'auteur de cet hymne insiste sur le « je » ou le « moi » divin pour mettre l'accent sur l'unicité de YHWH (48, 12) mais aussi sur son pouvoir créateur (48, 13). Ainsi, Dieu ne se limite pas à décrire ce qu'il a fait; c'est lui et lui seul qui a agit, c'est-à-dire que ce n'est pas Marduk. Cette dimension est exprimée par l'expression « je suis le premier/ je suis le dernier », que l'on retrouve également en Is 41, 4; 44, 6 et 46, 9. Cette expression est utilisée une seule fois lorsque YHWH est présenté comme créateur (48, 12). Selon Laato, cette expression « emphasizes that YHWH is the one who has acted from the beginning i.e. from the creation, that he is still acting in history and that he will act in determining the course of future events. » ⁶³⁹

Cette position de Laato n'est pas sans rappeler celle de Baltzer. À l'instar de Smart qui met toujours en relation « création » et « nouvelle création » ⁶⁴⁰, Baltzer soutient que le Deutéro-Isaïe « does not restrict the incomparable divine act of creation [...] to creation-in-the-beginning ». ⁶⁴¹ Le même auteur souligne, avec raison, que la création « becomes part of history even more consistently that

⁶³⁵ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, p. 182.

⁶³⁶ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 51-53.

⁶³⁷ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, pp. 182-183.

⁶³⁸ H.-M. Dion, « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" », p. 217.

⁶³⁹ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, p. 194.

⁶⁴⁰ J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, pp. 147-8.

⁶⁴¹ K. Baltzer, *Deutero-Isaiah*, pp. 40-41.

it does in the Pentateuch. »⁶⁴² Ajoutons pour notre part que la création est utilisée comme argument rhétorique, ce qui n'est jamais le cas à l'extérieur d'Is 40-48. De plus, YHWH proclame lui-même son pouvoir créateur, ce qui est aussi typique du Deutéro-Isaïe. L'auteur doit convaincre les exilés que leur Dieu est bel et bien créateur afin de leur prouver, et c'est là le point principal, que YHWH est l'auteur des récents événements. Puisqu'il a été créateur dans le passé, il peut donc agir dans le présent et dans l'avenir. Malgré l'importance du thème de la création au chapitre 48, celui-ci a été négligé par la majorité des auteurs; ils n'en parlent pas ou se limitent à paraphraser le texte sans développer.⁶⁴³

Il est possible, comme le suggère North, qu'il soit d'abord question de « ma main » puis de « ma main droite » pour signaler que les deux mains de YHWH sont employées; la première pour fonder la terre et l'autre pour étaler les cieux.⁶⁴⁴ Notons qu'il s'agit du seul livre biblique où les mains de YHWH sont explicitement associées à la création. Il est donc probable que l'influence soit babylonienne, puisque les mains de Marduk sont explicitement à l'œuvre dans la création des humains, du roi de Babylone et implicitement dans la création des cieux et de la terre.

Toutefois, nous ne croyons pas, comme le propose North, que la terre « is founded on pillars driven down into the abyss of subterranean waters [...] »⁶⁴⁵ En effet, comme nous l'avons souligné en Is 40, 26, il est possible que la terre soit « construite » sur des fondations, comme un temple ou encore un palais. Or, ces fondations n'ont rien à voir avec des piliers. Ainsi, l'acte de fonder la terre pourrait faire référence aux fondations nécessaires à son édification : il s'agit donc d'une étape nécessaire avant sa « création ». De plus, celui qui pose les fondations, généralement un roi, est en quelque sorte le fondateur. Ludwig précise que le verbe « fonder » combiné avec « terre » a trois occurrences dans le Deutéro-Isaïe,

⁶⁴² *Ibid.*, p. 41.

⁶⁴³ Voir par exemple J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, p. 98; P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 206; C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 181; C. Westermann, *Isaiah 40-66*, pp. 200-201; P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, p. 124; B. S. Childs, *Isaiah*, p. 376; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 293 etc.

⁶⁴⁴ C. R. North, *The Second Isaiah*, p. 181.

⁶⁴⁵ *Idem.*

une fois au chapitre 48 et deux fois au chapitre 51 (versets 13 et 16). Selon lui, puisque cette expression « is used each time parallel to expressions of the creating of the heavens, it seems to be a distinct earth-creation formula. »⁶⁴⁶

Toujours au verset 13, Blenkinsopp prétend que l'auteur du chapitre 48 a mis l'accent sur la création des cieux plutôt que sur celle de la terre « not only because it seems to call for greater creative power, exercised through Yahveh's right hand, but because it is directed polemically against the prestige and fascination of Babylonian astronomical lore. »⁶⁴⁷ Il est possible qu'il s'agisse d'une polémique contre l'astronomie babylonienne. Par contre, nous ne croyons pas que l'accent soit mis sur les cieux plutôt que la terre, ni que la création des cieux demande un « greater creative power ». YHWH est créateur de l'un et de l'autre, c'est-à-dire du monde entier. La deuxième portion du verset 13 est difficile à interpréter. Qui sont appelés par YHWH de sorte qu'ils « tiennent ensemble » ? Selon Bonnard et Blenkinsopp par exemple, le verset 13 est une allusion à la création des astres.⁶⁴⁸ En faveur de cette interprétation, mentionnons que ce passage rappelle Is 40, 26 et 45, 12 où l'« armée des cieux » obéit aux ordres de YHWH. Il est aussi possible, comme l'a proposé North, qu'il soit question des cieux et de la terre qui tiennent ensemble pour former un tout⁶⁴⁹, ce qui rappelle ce que l'on retrouve dans l'*Enuma elish*. Toutefois puisque YHWH les appelle, il est plus probable qu'il soit question des astres qui répondent à cet appel. Les cieux et la terre tiennent ensemble, mais c'est grâce aux mains de YHWH et non à sa parole.

Comme c'est habituellement le cas lorsque le pouvoir créateur de YHWH est évoqué, il est aussi question de Cyrus, ce que peu d'auteurs ont souligné.⁶⁵⁰ Selon Laato, les arguments d'Is 48, 12-16 « are presented to demonstrate that YHWH is the only god, he has created the world and he can also create a new

⁶⁴⁶ T. M. Ludwig, « The Traditions of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah », p. 350.

⁶⁴⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 293.

⁶⁴⁸ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, p. 206; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 293.

⁶⁴⁹ Voir C. R. North, *The Second Isaiah*, pp. 102 et 180.

⁶⁵⁰ P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, pp. 206-207; J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, pp. 293-294.

future for his people by raising Cyrus to power. »⁶⁵¹ Cette analyse est intéressante bien qu'elle nous paraisse incomplète. En effet, Laato ne tient pas compte du fait que Cyrus a officiellement accepté la version du « Cylindre ». Il s'agit à notre avis de l'élément déclencheur puisque c'est à son contenu que l'auteur s'en prend en le reproduisant pour remplacer Marduk par YHWH. Ainsi, pour contrer la position dominante concernant la victoire perse, l'auteur s'efforce de démontrer que YHWH avait vu venir le coup bien avant et l'avait annoncé à son peuple.

La victoire perse est possible grâce à l'« amour » de YHWH pour Cyrus. En effet, YHWH affirme d'abord avoir prédit sa venue, puis l'auteur précise que YHWH a aimé Cyrus, qui accomplira sa volonté en s'en prenant à Babylone. Nous sommes du même avis que Blenkinsopp, selon qui

the verb « love » is, at any rate, more political than emotive, reminiscent of the « love » that imperial overlords professed toward their underlings in the vassal treaties. The author concludes by asserting that Yahveh's love for Cyrus should not prove to be a stumbling block, since the successful outcome of Cyrus's career has been proclaimed openly from the beginning.⁶⁵²

Nous avons vu que cet « amour » d'un dieu envers un roi n'a rien d'exceptionnel à Babylone, alors qu'il s'agit d'un phénomène plutôt rare en Israël. Cette relation spéciale entre Marduk et Cyrus est présentée dans le « Cylindre » et rappelle Is 42, 1. En revendiquant une relation semblable, YHWH peut se permettre de proclamer que c'est bel et bien lui qui a appelé, fait venir Cyrus et lui a permis d'être victorieux (48, 15).

⁶⁵¹ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus*, pp. 193-194.

⁶⁵² J. Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, p. 294.

3. 23. 5 *Conclusions sur Is 48, 12-15*

À l'exception de l'expression « je suis [le] premier, je suis aussi [le] dernier », qui n'est jamais utilisée ailleurs lorsqu'il est question du pouvoir créateur de YHWH, l'auteur de ces versets reprend des thèmes et des concepts que nous avons déjà rencontrés. De plus, la rhétorique est similaire. En effet, YHWH s'adresse lui-même aux exilés, qu'il somme d'écouter ce qu'il a à leur dire. Puisqu'il est unique et qu'il est créateur, le Dieu d'Israël peut prétendre avoir appelé, fait venir et aidé Cyrus. Comme c'est généralement le cas, les auditeurs ne semblent pas en être convaincus. Pour cette raison, l'auteur doit faire intervenir YHWH lui-même. Une fois de plus, Dieu pose une question concernant l'annonce de la victoire perse. La réponse n'est pas évidente puisque YHWH doit insister, deux fois plutôt qu'une, que c'est bel et bien lui qui a parlé (« moi, moi j'ai parlé »), c'est-à-dire qu'il a déclaré ce qui devait arriver et appelé Cyrus pour qu'il vienne s'attaquer à Babylone. On constate toutefois qu'il n'est pas explicitement question de la libération des exilés, bien que cela soit implicite puisque Cyrus accomplit la volonté de YHWH contre les Babyloniens.

3. 24 *Conclusions*

Notre analyse du thème de la création dans les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe nous a permis d'établir que d'un point de vue biblique, l'utilisation et l'articulation de ce thème sont généralement originales. En effet, la plupart des expressions employées pour exprimer le pouvoir créateur de YHWH aux chapitres 40, 42, 44, 45 et 48 sont des hapax. Il y a certes quelques parallèles ailleurs dans la Bible, mais ils sont rarement similaires. À titre d'exemple, en ce qui concerne la création des cieux, seule l'action de les étendre, que l'on rencontre en Is 40, 22; 42, 5 et 44, 24 n'est pas propre au Deutéro-Isaïe même si les autres exemples (Jr 10, 12 = 51, 15; Ps 104, 2, Za 12, 1 et Jb 9, 8) sont vraisemblablement post-exiliques.

Pour ce qui est de la création de la terre, les parallèles bibliques sont plus nombreux même si la majorité ne sont pas exacts ou encore sont post-exiliques. En effet, la description de YHWH en tant qu'« étaleur de la terre » (Is 42, 5; 44, 24 et 45, 18) n'a qu'un seul parallèle (Ps 136, 6) bien que le sens soit différent et que ce Psaume soit vraisemblablement post-exilique. La « terre » comme complément du verbe « faire » se trouve uniquement dans un passage possiblement post-exilique du livre de Jérémie (Jr 10, 12 = 51, 15) et dans un autre assurément post-exilique (Pr 8, 26), alors que l'idée voulant que la terre ait été faite ferme (Is 45, 18), bien qu'elle soit un hapax sous cette forme précise, est utilisée de façon semblable en Ps 24, 2 et 119, 90, le sens n'étant cependant pas le même.

L'action de fonder la terre que l'on rencontre au chapitre 48 (Is 48, 13) représente le seul exemple où les mains de YHWH sont explicitement associées à cette action. Cette thématique est employée ailleurs mais n'a jamais la même formulation. De plus, dans ces quelques passages (Is 51, 13. 16; Ps 24, 2; 78, 69; 102, 25 et 104, 5), ce n'est pas YHWH qui parle pour en revendiquer l'action.

La création de l'humanité est quant à elle rarement abordée dans le Deutéro-Isaïe (Is 42, 5 et 45, 12) comparativement à celle des cieux et de la terre.⁶⁵³ Le fait que Marduk n'en soit pas le seul créateur dans l'*Enuma elish* pourrait expliquer que la création de l'humanité joue un rôle de moindre importance dans le Deutéro-Isaïe. En effet, le dieu de Babylone en a seulement l'idée, qui sera accomplie par son père Éa.⁶⁵⁴ Il n'était donc pas nécessaire de contester le rôle de Marduk en tant que créateur des humains puisque ce dernier ne lui était qu'indirectement attribué en Babylonie, contrairement à celui de créateur des cieux et de la terre, résultat de son combat avec Tiamat.

Mentionnons également que l'idée voulant que YHWH ait tout fait (Is 44, 24 et 45, 7) est semblable à celle qu'on retrouve en Jr 10, 16 (« Formateur de tout ») bien que dans ce passage, vraisemblablement post-exilique par ailleurs, il n'y a pas d'insistance sur le « je » ou le « moi » divin. Comme dans la grande majorité des exemples à l'extérieur d'Is 40-48, ce n'est pas YHWH qui parle pour prouver à son peuple que c'est bien lui le créateur du monde en général.

On constate que les exemples tirés de la Genèse, des Psaumes et du livre de Jérémie principalement offrent certains parallèles, rarement exacts, et dont le contenu est possiblement post-exilique dans bien des cas. On ne peut donc pas vraiment parler de sources cosmogoniques dans le cas du Deutéro-Isaïe, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de passages dans les chapitres 40-48 que l'on retrouve textuellement ailleurs dans la Bible. Cependant, il est possible que certains Psaumes et quelques rares passages du livre de Jérémie aient servi de modèle aux auteurs d'Is 40-48. Néanmoins, bien que les mêmes textes reviennent à quelques occasions (Ps 104; 136; Jr 10 et 51 particulièrement), on peut difficilement parler de traditions⁶⁵⁵, puisque le ton et les objectifs des auteurs d'Is 40-48 sont inédits.

⁶⁵³ Ce phénomène est observable dans le reste de la Bible, les seuls autres exemples se trouvant en Gn 1, 26-27; 5, 1; 6, 6-7; 9, 6; Dt 4, 32 et Jr 27, 5.

⁶⁵⁴ Voir *Enuma elish*, tablette VI, lignes 33-40.

⁶⁵⁵ Voir la section 3. 2. 1 de notre chapitre 3.

Notre analyse du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe nous permet de tirer principalement deux conclusions. Premièrement, les passages où YHWH est présenté ou se présente comme créateur utilisent rarement des traditions nationales. Il y a en effet plusieurs hapax dans le vocabulaire cosmogonique et peu de parallèles bibliques. Deuxièmement, comme plusieurs auteurs l'ont déjà souligné, il y a un lien entre création et libération.

Bien que cette relation entre le rôle de créateur et de rédempteur de YHWH ait été abordée par les exégètes depuis la fin du 19^e siècle, aucun auteur n'arrive à des conclusions semblables aux nôtres, c'est-à-dire que les auteurs du Deutéro-Isaïe se servent du pouvoir créateur de YHWH pour prouver qu'il est capable de libérer son peuple exilé. Il semble donc y avoir un lien rhétorique entre création du monde et appel de Cyrus/ libération des exilés, formulé avec des termes et des expressions qui ont plus de parallèles dans les discours dominants (babyloniens et/ ou perses) que dans la Bible.

Comment peut-on interpréter ces conclusions ? C'est ce que nous verrons au chapitre 4 en tenant compte des théories postcoloniales abordées au chapitre 1 et du contexte que nous avons présenté au chapitre 2.

Chapitre 4

Analyse postcoloniale du thème de la création dans Is 40-48

4. 1 Introduction

Notre analyse du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe au chapitre 3 nous a permis de tirer deux conclusions principales. Premièrement, les passages où YHWH est présenté, ou se présente, comme créateur, utilisent rarement des traditions nationales. Il y a en effet plusieurs hapax dans le vocabulaire cosmogonique et peu de parallèles bibliques. Si les parallèles bibliques sont peu nombreux, ceux avec les discours dominants sont en revanche nombreux et se concentrent principalement à l'intérieur de deux sources : le « Cylindre de Cyrus » et l'*Enuma elish*. Cette constatation s'éclaire, nous le verrons, lorsqu'on l'étudie selon une perspective postcoloniale. Deuxièmement, un lien rhétorique est généralement établi entre la création du monde et l'appel de Cyrus, ce dernier étant associé à la libération des exilés. Encore une fois, l'influence est plutôt babylonienne que biblique puisqu'elle se trouve dans un texte contemporain du Deutéro-Isaïe, c'est-à-dire le « Cylindre de Cyrus ».¹

Dans ce dernier chapitre, nous tenterons d'expliquer ces deux phénomènes à l'aide des théories postcoloniales que nous avons définies au premier chapitre et en tenant compte du contexte historique tel que présenté au deuxième chapitre. Comment peut-on interpréter la présence de ces deux thèmes, création/ libération, et le fait que les parallèles concernant la formulation du pouvoir créateur de YHWH soient plus évidents dans les textes babyloniens que bibliques ? C'est ce que nous examinerons maintenant.

¹ Le « Cylindre » a la particularité d'avoir été rédigé conjointement par les Perses et certains Babyloniens, vraisemblablement des prêtres de Marduk. Néanmoins, puisque le texte a été écrit en babylonien et non en perse nous préférons parler d'influence babylonienne.

Dans un premier temps nous ferons un bref retour sur le concept d'hybridité puis il sera question de l'ambivalence du pouvoir dominant auquel les exilés furent confrontés pendant plusieurs années. Dans un deuxième temps, nous insisterons sur le phénomène de l'imitation en tant que moyen de résistance. Nous présenterons certains auteurs des 18^e, 19^e et 20^e siècles qui ont vécu sous la domination d'un empire européen afin de les comparer au Deutéro-Isaïe pour en faire ressortir les similitudes et les divergences. Nous terminerons en revenant sur un thème que nous avons abordé au chapitre 3 et qui a été étudié par plusieurs exégètes : la relation entre la création et la rédemption dans le Deutéro-Isaïe.

4. 2 *L'ambivalence du discours impérial babylonien*

Avant de nous attarder au thème de l'ambivalence, il est nécessaire de revenir sur le concept d'hybridité, dont l'ambivalence est une conséquence. L'hybridité est perceptible dans les productions littéraires des colonisateurs comme des colonisés puisque chacun doit tenir compte de l'autre. Pour définir qui ils sont à l'intérieur de ce contexte colonial, ils n'ont pas le choix de prendre en compte l'un le peuple dominant, l'autre les peuples dominés, puisque leur position respective dépend du statut de l'autre. Bref, à l'intérieur d'une situation coloniale, la prise de position du dominant ou du dominé se fait toujours à partir d'un nouveau lieu créé par ce contact forcé. Ce contact permet et oblige certains types de discours qui ne seraient pas possibles (ou nécessaires) en dehors de cette situation. La position de Sugirtharajah est simple mais décrit bien ce qu'est l'hybridité. Selon lui, elle peut être définie comme étant « a two-way process in which both parties are interactive so that something new is created. »² Le concept d'hybridité a l'avantage de ne pas être limité par le temps ou l'espace. En effet, il est applicable dès que deux sujets sont « anormalement » réunis, comme c'est le cas par exemple dans une relation coloniale.

² R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 191.

Nous avons vu que les rois babyloniens mentionnent souvent le rôle qu'ils doivent jouer envers les peuples sous leur contrôle, bien que cela soit moins évident sous le règne de Nabonide. Pour démontrer qu'il y a bien hybridité, il faut s'attarder aux conséquences de celle-ci, c'est-à-dire l'ambivalence et le mimétisme.

Les conséquences de l'hybridité sont toutefois différentes pour les peuples impliqués puisque l'un doit s'adapter pour dominer et que l'autre doit composer avec cette domination étrangère. Toutefois, cette hybridité, où la situation des colonisateurs et des colonisés est interdépendante, condamne le discours impérial à l'ambivalence, en ce sens que ce discours pourra être réutilisé à des fins opposées. En imposant leur domination, par le biais de leurs discours et de leurs actions pour maintenir cette domination, les empires créent les conditions nécessaires à la réutilisation subversive de leurs discours. Les stratégies d'autorité inspirent donc les stratégies de résistance. Selon Bhabha, le colonisateur est entièrement responsable de cette situation puisqu'il incite lui-même les peuples sous son contrôle à l'imiter, c'est-à-dire à agir selon les normes imposées par l'empire.

Cette situation hybride, qui correspond au nouveau lieu créé par le contact colonial, condamne le discours impérial à l'ambivalence. L'hybridité est la cause de cette ambivalence. L'articulation du discours impérial à l'intérieur du « Third space » est ambivalente, si bien que le mimétisme peut être considéré comme étant une forme hybride de résistance culturelle, articulé lui aussi dans le « Third space », et représente une conséquence de l'ambivalence du discours impérial.

Nous avons vu au premier chapitre que la conquête et la colonisation d'un peuple par un autre entraînent nécessairement de profonds changements non seulement pour les colonisés, mais aussi pour les colonisateurs. Ces derniers doivent adapter leur discours à la nouvelle situation et élaborer des stratégies de domination. L'empire babylonien ne fait pas exception à la règle et a donc dû transformer sa rhétorique pour l'harmoniser à son nouveau statut, ou plutôt à celui qu'il cherche à acquérir et éventuellement à maintenir.

À l'époque de Nabuchodonosor l'empire se dote d'une nouvelle rhétorique. Dans les inscriptions royales néo-babyloniennes, comme dans certaines nouvelles anglaises du 19^e siècle qui présentaient un monde « in which Britain stood at the center of things »³, Babylone est décrite en tant que centre de tout, conformément à la vision développée dans l'*Enuma elish* où elle est la première ville créée.⁴ Cette tendance a atteint un sommet sous le règne de Nabuchodonosor. Son dieu Marduk, avec sa puissance créatrice, fait partie intégrante de sa rhétorique impériale. En effet, nous avons vu au chapitre 2 que le pouvoir créateur de Marduk est fréquemment évoqué dans les inscriptions royales, généralement pour faire état de la création du roi qui a pour mission de diriger le monde, la création de son dieu. Cette création du roi a donc un objectif de propagande impériale, c'est-à-dire de justifier la domination babylonienne : le roi de Babylone est à la tête du monde parce que son dieu le lui a confié.

Bien que Marduk soit souvent présenté comme créateur du roi, on remarque cependant qu'il n'y a pas d'allusion à la création des cieux, de la terre et de l'humanité en général dans les inscriptions royales néo-babyloniennes. Le pouvoir cosmogonique de Marduk n'est donc pas utilisé (directement du moins) pour justifier son statut de dieu de l'empire. Ce « silence » peut sans doute s'expliquer par le fait que les rois babyloniens n'ont pas besoin de le rappeler; cela avait déjà été fait plusieurs siècles auparavant grâce à l'*Enuma elish*. En effet, c'est en raison de sa capacité de créer (qu'il est le seul à posséder) que Marduk est reconnu supérieur par ses pairs.⁵ De plus, sauf à l'époque de Nabonide, le rôle suprême de Marduk à Babylone n'a jamais été remis en question, même par les Assyriens. Bref, les inscriptions royales n'ont pas à démontrer que le dieu de Babylone est créateur du monde. Par contre, le roi, pour justifier son rôle d'« empereur », se proclame créature de Marduk.

³ E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 1995, p. 139.

⁴ Voir tablette V, lignes 117-129.

⁵ Tablette IV, lignes 1-29.

De plus, puisque la fête du Nouvel An semble avoir été célébrée tout au long du règne de Nabuchodonosor, et que le pouvoir créateur de Marduk est au cœur de cette fête la plus importante de l'année, il n'y a aucun doute que la puissance créatrice du dieu de Babylone joue un rôle de premier plan pour l'empire. En somme, la création du roi peut être considérée comme la suite logique de l'*Enuma elish* : la créature de Marduk règne sur sa création terrestre. Nabuchodonosor n'a pas besoin d'insister davantage sur le pouvoir créateur de son dieu puisque son rôle est bien connu et ce, non seulement à Babylone, mais dans toute la Mésopotamie.

La rhétorique impériale fut profondément transformée par le roi Nabonide, ce qui paraît évident après son séjour prolongé en Arabie : Sîn remplace Marduk en tant que dieu de l'empire. Cependant, l'objectif du dernier roi de Babylone n'est pas de remplacer Marduk par Sîn en tant que créateur, ce qui par ailleurs n'aurait jamais pu être accompli tant le rôle de Marduk comme créateur était bien établi, surtout à Babylone. Nous avons vu au chapitre 2 que Nabonide se dit créature de Marduk à quelques reprises au début de son règne. Par contre, comme les rois sargonides, Nabonide affirme être la créature de plusieurs dieux.⁶ Sîn ne semble donc pas s'imposer en tant que créateur du roi. De plus, contrairement à Nabuchodonosor, Nabonide n'emploie pas ce concept à des fins impériales, c'est-à-dire pour justifier son empire ou encore son rôle d'« empereur ».

Toutefois, même si le roi Nabonide admet parfois qu'il est la créature de Marduk et qu'il ne fasse pas la promotion de Sîn en tant que démiurge, en annulant la fête du Nouvel An il ampute le dieu tutélaire de Babylone de son pouvoir en tant que créateur du monde et de maître des destinées humaines. En agissant de la sorte, l'image que le roi envoie aux peuples exilés ou sous domination babylonienne est celle d'un empire divisé où Marduk n'est plus intouchable. Le fait que la position suprême de Marduk fut remise en question et qu'il fut même

⁶ À ce sujet, voir notre chapitre 2, pp. 94-95.

remplacé par un autre dieu a possiblement incité et permis aux exilés judéens de formuler un contre discours. La « réforme » de Nabonide fut toutefois éphémère puisque, avec la conquête de Babylone et grâce à la stratégie de Cyrus, Marduk reprend sa place dominante, pour un temps du moins, ce qui aura aussi un impact sur les exilés puisqu'il permet concrètement leur libération. Cyrus et Marduk « réparent les pots cassés » par Nabonide, ce qui inclut le renvoi des dieux et des peuples détenus captifs contre la volonté de Marduk. Cyrus ouvre une porte en gardant pour lui seul le mérite d'avoir libéré les peuples exilés.

À notre avis, l'ambivalence du discours impérial n'a pas le même impact lorsqu'un empire entre en crise. Cette ambivalence ne se limite pas à la période où un empire donne des signes de faiblesse ou de déclin. Toutefois, lorsque l'empire est au sommet de sa puissance, ou lorsqu'il n'est pas remis en question ou menacé, le fait que le discours dominant puisse être re-produit ne représente aucun danger pour l'empire, bien au contraire. Pendant cette phase où l'empire ne peut être contesté, ceux qui imitent le discours dominant jouent un rôle semblable aux « mimic men » de Naipaul ou aux interprètes de Macauley⁷; ils reproduisent le discours dominant, sans pour autant avoir l'intention de renverser le pouvoir. Nous verrons sous peu que des auteurs comme Equiano, Apress et Banerjea, qui s'en prennent à un empire lorsque celui-ci est à son apogée (ou ne peut être remis en question autrement qu'idéologiquement), ne remettent pas en question la raison d'être du colonialisme ou de l'impérialisme. Ils n'en ont pas l'intention, sans doute parce qu'ils savent pertinemment qu'ils n'en ont pas le pouvoir.

En contrepartie, les discours anti-coloniaux visant au renversement de l'empire sont plus fréquents et efficaces lorsque l'empire n'a plus la puissance pour faire respecter son autorité. Par contre, lorsqu'il n'est plus en mesure de conserver sa position dominante, cette ambivalence peut se transformer en menace par le biais du mimétisme, thème sur lequel nous reviendrons sous peu. Ce n'est

⁷ Voir H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse », *The Location of Culture*, Londres/ New York, Routledge, 1994, pp. 87-89.

donc pas un hasard si les auteurs comme Fanon, Cabral, James (etc.), écrivent après la deuxième guerre mondiale, à une époque où les anciens empires européens se retirent graduellement de leurs anciennes colonies.

Les Perses ont aussi été confrontés à l'ambivalence de leur discours, par le biais du « Cylindre de Cyrus », notamment. Toutefois, la reproduction de ce texte ne pouvait avoir d'impact négatif sur les Perses car ces derniers autorisent en général le retour des peuples exilés vers leurs pays d'origine. Ce geste ne pouvait être critiqué. Le fait que Cyrus permette aux peuples exilés de retourner dans leur pays donne une chance inespérée pour certains exilés de mettre de l'avant un retour de YHWH, neutralisé d'une certaine manière par l'exil. Le seul problème pour les auteurs d'Is 40-48, et il est de taille nous l'avons vu, c'est que Cyrus admet que ces actions ont été dirigées par Marduk.

Les auteurs exilés devaient donc démontrer que Marduk n'était pas responsable des récents succès perses, selon la version acceptée par les nouveaux maîtres de Babylone et vraisemblablement par certains exilés judéens. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre le mimétisme que l'on rencontre dans le Deutéro-Isaïe. Ce n'est pas une simple imitation; il s'agit plutôt d'une reproduction qui s'attaque aux valeurs propagées par l'empire et acceptées par certains exilés.

Pour démontrer qu'il y a bel et bien ambivalence du discours dominant (babylonien d'abord puis perse par la suite) nous devons maintenant nous pencher sur un phénomène qui lui est étroitement associé, celui du « mimétisme ».

4. 3 *L'imitation comme résistance*

La reproduction dans le Deutéro-Isaïe de certains thèmes présents dans l'*Enuma elish*, certaines inscriptions de Nabuchodonosor et le « Cylindre de Cyrus » en particulier démontre, comme l'a souligné Bhabha, que le discours dominant, compte tenu de la situation d'interdépendance des colonisateurs et des colonisés, est condamné à l'ambivalence. En imposant leur domination, par le biais de leurs discours et de leurs actions pour maintenir cette domination, les empires créent les conditions nécessaires à la ré-utilisation, parfois subversive, de leurs discours.

Nous avons vu que, selon Bhabha, le mimétisme est d'abord une stratégie impériale⁸. Le colonisateur serait entièrement responsable du mimétisme puisqu'il incite lui-même les peuples sous son contrôle à l'imiter, c'est-à-dire à agir selon les normes imposées par l'empire. Toujours selon Bhabha, c'est pour assurer leur survie que les puissances impériales font appel à des « interprètes » ou des « mimic men » servant d'intermédiaires entre eux et ceux qu'ils dominent.⁹ Puisqu'il s'agit d'une stratégie impériale, le discours anti-colonial (construit à partir du discours dominant) ne pourrait être original en vertu de l'acte de répétition qui le construit, ni identique en vertu de la différence qui le définit.¹⁰

Il est vrai qu'un discours anti-colonial ne peut être identique à celui du discours qu'il conteste, même s'il utilise des thèmes semblables ou similaires. En effet, si certains éléments présents dans le discours dominant sont répétés, il ne s'agit jamais d'une reproduction parfaite. Cependant, nous ne croyons pas, comme l'affirme Bhabha, que le discours anti-colonial ne peut être original. En effet, la répétition n'enlève pas toute originalité au contenu puisqu'il ne s'agit pas d'une

⁸ H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse », *The Location of Culture*, p. 85.

⁹ Voir Bhabha, *ibid.*, pp. 87-89.

¹⁰ H. K. Bhabha, « Signs Taken for Wonders », *The Location of Culture*, pp. 107-108.

reproduction parfaite, mais plutôt d'une re-présentation, sous une forme nouvelle et avec des objectifs opposés, d'un ou plusieurs thèmes du discours dominant.

Malgré l'importance et l'intérêt de ses écrits pour l'essor des études postcoloniales, Bhabha donne peu d'exemples concrets pour appuyer ses théories sur le mimétisme. Certains auteurs ont développé ses théories et arrivent à des conclusions qui nous paraissent plus appropriées pour comprendre le phénomène que l'on rencontre dans le Deutéro-Isaïe. Nous utiliserons ici les analyses de Boehmer et surtout Sugirtharajah qui présentent des exemples d'auteurs qui ont écrit alors que leur peuple était sous la domination d'un empire européen et qui reproduisent, avec différents objectifs, certains aspects du discours dominant. Boehmer et Sugirtharajah soulignent tous deux que l'imitation du colonisateur peut-être transformée en stratégie de résistance. Cette dimension a été négligée par Bhabha.

Selon Boehmer, parce qu'ils ne pourront jamais être « quite white or right enough, native colonialists were able to transform the condition of mimicking the colonizer's moves into a strategy of resistance ». ¹¹ Boehmer précise que l'imitation « became a kind of remaking, the creation not of a simple copy but of something subtly but distinctly new. » ¹² La suite de son analyse mérite d'être citée:

Though ventriloquizing the colonizer's voice, though identifying themselves in the vocabulary of their oppression, they also mixed up and upturned dominant meanings. Their cleaving *to* colonial definitions of self was therefore *at the same time* a cleaving *from* (les italiques sont de Boehmer). ¹³

¹¹ E. Boehmer, *Colonial and Postcolonial Literature*, p. 171.

¹² *Ibid.*, p. 173.

¹³ *Idem.*

Boehmer ajoute qu'au niveau du langage et de la littérature, « assimilation, or *subversion by imitation*, has remained for nationalists and other anti-colonials an important mode of resistance. »¹⁴ Elle donne comme exemple L. Hardayal (1884-1939), un nationaliste hindou qui a contesté la légitimité du régime anglais en Inde et fait la promotion de l'indépendance en se servant de Shakespeare et de la langue anglaise.¹⁵ Hardayal défie la culture dominante sur son terrain et dans ses propres termes.¹⁶ Ce dernier peut être comparé aux auteurs du Deutéro-Isaïe, en ce sens qu'ils utilisent des textes de l'empire pour le contester, bien que leurs objectifs ne soient pas les mêmes en raison des contextes dans lesquels ils formulent leurs discours : l'un fait la promotion de l'indépendance, les autres d'un retour vers le pays d'origine. Par ailleurs, Hardayal n'est pas exilé et utilise la langue du colonisateur, contrairement aux auteurs du Deutéro-Isaïe.

Les positions de Sugirtharajah sont proches de celles de Boehmer. Toutefois, ses travaux ont la particularité, et l'intérêt pour nous, de se concentrer sur le rôle ambivalent de la Bible dont les textes peuvent être en même temps complices du colonialisme tout en étant libérateurs. Sugirtharajah n'a pas été le premier bibliste à parler de l'ambivalence des textes bibliques. S. VanZanten Gallagher par exemple souligne que « biblical rhetoric frequently has been appropriated by many colonized peoples as particularly appropriate to and empowering for their situations. »¹⁷ Elle donne comme exemple l'esclave américain Frederick Douglass qui « after defying the brutal treatment of a slave-breaker, speaks of his new-found psychological freedom as “a glorious resurrection, from the tomb of slavery, to the heaven of freedom.” »¹⁸ Dans le même ordre d'idée, Donaldson prétend que

¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 90.

¹⁶ *Ibid.*, p 172.

¹⁷ S. VanZanten Gallagher, dir., *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, Jackson, University Press of Mississippi, 1994, p. 24.

¹⁸ *Idem.*

many First World theorist consistently undervalue the ability of the oppressed to negotiate colonial structures and appropriate them for their own purposes. The example of the mission school teaches us that colonized peoples often utilized the master's – and the mistress's- tools to at least partially dismantle the colonizer's house.¹⁹

Tamez précise qu'en Amérique latine, les colonisateurs espagnols et portugais ont utilisé les textes bibliques pour conquérir et justifier les massacres et l'imposition de leur domination, alors que d'autres, comme l'espagnol Bartolome de las Casas, utilisent la même source mais en effectuant une lecture totalement différente, en faveur des habitants locaux.²⁰

Trois auteurs étudiés par Sugirtharajah, que nous avons déjà évoqués²¹ peuvent être comparés aux auteurs du Deutéro-Isaïe : O. Equiano (1745-1797), W. Apess (1798-1839) et K. M. Banerjea (1813-1885). Ces derniers adaptent et adoptent la Bible, qui leur a été imposée par leurs colonisateurs, pour contester l'empire, mais pas nécessairement pour le renverser, ce dont ils n'ont ni l'intention, ni le pouvoir ou la possibilité.

L'exemple d'Equiano, présenté et étudié par Sugirtharajah, est intéressant puisqu'il écrit non pas dans une colonie, mais au cœur même de l'empire britannique, soit à Londres.²⁶ Equiano, qui fut d'abord esclave avant d'être affranchi et de s'installer dans la capitale de l'empire, s'est opposé à l'esclavage en s'appuyant souvent sur la Bible. Comme le souligne Sugirtharajah, Equiano a une

¹⁹ L. E. Donaldson, « Postcolonialism and Biblical Reading : An Introduction. », *Semeia* 75 (1996), p. 4.

²⁰ E. Tamez, « The Hermeneutical Leap of Today », *Semeia* 75 (1996), pp. 203-204.

²¹ Voir chapitre 1, p. 38.

²⁶ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 75.

double identité : « enslaved and free person, African in origin but acculturated in British ways. »²⁷

Les textes de la Bible lui offraient « the potential for understanding his life, and he used them also as a weapon to oppose the very institution of slavery which had denied him his humanity. »²⁸ Equiano, selon Sugirtharajah, « was not only in control of the texts but also activated them in a purposeful way, often unsettling them to promote his ideas. »²⁹ À titre d'exemple, l'ancien esclave « read the cycle of salvation history - the patriarchal election, the enslavement and the emancipation - paralleling his own life and, by extension, that of other Africans. »³⁰ Equiano fait plusieurs allusions à la Bible afin de prouver les points qu'il défend sans toutefois citer les passages bibliques qu'il utilise. Les textes bibliques sont intégrés dans son texte. Il sait que les personnes à qui il s'adresse connaissent bien ces textes. À titre d'exemple, Equiano

invoked a verse from the prophet Micah (6, 8) - « to do justly, to love mercy, and to walk humbly before God » - and applied it to eighteenth-century England and to the slave trade, reminding white Christians of their moral responsibility. Similarly, after seeing for himself how freed slaves were being rehabilitated in Philadelphia, he urged other slave owners to do the same with the words « Go ye and do likewise », thus activating the saying of Jesus in the Samaritan parable.³¹

Sugirtharajah précise que son livre, *The Interesting Narrative*³²

was written within but also against the colonial culture. He was very comfortable with its dominant values, but at the same time not afraid to confront them. [...] We can see in this resistance an interactive relationship with the sacred texts. He took the most venerated icon of British culture - the King James Version - and made it his own by selecting from it, paraphrasing it and applying

²⁷ *Ibid.*, p. 77.

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 78.

³¹ *Ibid.*, pp. 80-81

³² O. Equiano, *The Interesting Narrative of the life of Olaudah Equiano, or, Gustavus Vassa, the African*, New York, Modern Library, 2004.

it to his own purposes. Unlike Protestant Christians of the time, who were subject to the text and were willing to be interrogated and absolved by it, Equiano was not afraid to take it, mould and appropriate it, significantly unhinging it from its original context and applying it to his own.³³

À l'instar d'Equiano, l'Amérindien W. Apess utilise la Bible pour réclamer une identité « which was denied to his people. »³⁴ À une époque où les Européens proclament la supériorité de leur race et prétendent que Dieu a créé « separate races and placed the white children of Adam at the top of the created order »³⁵, Apess conteste cette idéologie en faisant des Amérindiens les descendants des tribus perdues d'Israël. Ces derniers seraient donc leurs vrais héritiers. Comme Equiano avant lui, Apess « retrieved jewish history and tried to implicate the Jews of old in the history of his own people. »³⁶

K. N. Banerjea a quant à lui voulu établir une relation crédible entre la foi imposée par les missionnaires et les religions indiennes, les textes védiques en particulier. Son but, selon Sugirtharajah, « was to demonstrate that the biblical teachings were identical with the pure and undiluted form of the Vedic religion, and that the brahminical *shastras* conformed with biblical teachings. »³⁷ Le christianisme serait en quelque sorte l'accomplissement des Védas. Il ne rejette pas l'un au profit de l'autre; il tente de faire cohabiter l'un et l'autre. Cette utilisation d'anciens textes sanscrits « was necessitated by the nationalist ideology of the time to reveal the greatness of Indian culture. »³⁸ À l'instar d'Equiano et d'Apess, Banerjea fait une sélection de textes bibliques pour valider son projet, c'est-à-dire redonner la place à l'hindouisme, mal perçu par les colonisateurs. Ils ré-interprètent, ré-utilisent mais ne contestent pas directement.

³³ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, p. 87.

³⁴ R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, p. 55.

³⁵ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, p. 88.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 90.

³⁸ *Ibid.*, p. 96.

Sugirtharajah précise qu'aucun de ces trois auteurs n'a d'intention révolutionnaire. Leur but n'est pas de mettre fin à l'empire, ni de rejeter la Bible. Toujours selon Sugirtharajah, ceux-ci

were astute observers of their society and knew the impact colonialism was having on it. They often colluded with it, though were not entirely mesmerized by its benefits. In the face of colonial atrocities, it was both Christian and non-Christian texts that provided them with the much-needed support to maintain their dignity and identity. They altered, negotiated and appropriated biblical texts to create a discourse of resistant reading and to reconstruct their identity. Their intention was never to reject the Bible, but to reconstitute it as a more inclusive, amenable and attractive text.³⁹

Les conclusions de Sugirtharajah sont éclairantes. Selon lui, dans le contexte colonial, la Bible « was a cultural weapon which both the colonized and the colonizer employed to enhance their positions. »⁴⁰ Le rôle de la Bible est donc ambivalent : d'instrument de colonisation, il devient un instrument de libération contre le colonialisme.

Les trois auteurs colonisés que nous venons de présenter peuvent donc être comparés au Deutéro-Isaïe. Il y a certaines similitudes, mais aussi plusieurs différences. Contrairement à Equiano, Apess et Banerjea, les auteurs du Deutéro-Isaïe rejettent les textes de leurs anciens maîtres. En fait, eux aussi altèrent, négocient et s'approprient des textes utilisés par l'empire afin de créer un discours de résistance et de reconstruire leur identité déstabilisée par plus d'un demi-siècle d'exil. Par contre, les auteurs du Deutéro-Isaïe rejettent le contenu des textes sur lesquels ils se basent pour formuler leur contre-discours. N'oublions pas que Equiano, Apess et Banerjea ont tous accepté la Bible. À l'opposé, dans le cas du Deutéro-Isaïe, les auteurs ne sont pas « convertis » à la religion babylonienne: ils

³⁹ *Ibid.*, pp. 108-109. Voir aussi R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, p. 55.

⁴⁰ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, p. 108.

n'acceptent surtout pas les textes religieux de leurs anciens conquérants. Les auteurs du Deutéro-Isaïe n'utilisent pas littéralement l'*Enuma elish* pour faire prendre un nouveau départ à leur peuple avec Marduk comme Dieu; ils conservent leur Dieu qu'ils transforment en y intégrant certains traits caractéristiques de Marduk, son pouvoir créateur notamment.

Néanmoins, un texte comme l'*Enuma elish* a possiblement joué un rôle semblable à celui joué par la Bible dans les entreprises coloniales européennes : tous deux servent à justifier la domination impériale. Cependant, les Babyloniens n'utilisent pas directement l'*Enuma elish* pour éduquer les peuples exilés, ni pour justifier leurs conquêtes, même si, nous l'avons souligné, le roi en tant que créature de Marduk appelé à régner sur le monde, s'inscrit dans la logique du « Poème babylonien de la création ». Par ailleurs, les peuples conquis, déportés au cœur de l'empire, devaient nécessairement être confrontés aux valeurs propagées par l'empire. L'*Enuma elish* occupe vraisemblablement un grand rôle au sein de ces influences, étant entre autres récitée en entier lors du 4^e jour des célébrations de la fête du Nouvel An. Il est probable, comme l'ont souligné quelques auteurs, que les grandes scènes de l'*Enuma elish* étaient actées dans les rues, le peuple y prenant part. Les exilés ne pouvaient rester indifférents à ces manifestations. Soit qu'ils les approuvaient, soit qu'ils s'en dissociaient.

Comme les auteurs étudiés par Boehmer et Sugirtharajah, ceux d'Is 40-48 se servent eux aussi des discours dominants pour faire la promotion de leurs points, c'est-à-dire démontrer l'action de leur Dieu dans la chute de Babylone, mais surtout dans la libération des exilés. Ils se servent de la littérature babylonienne pour contester l'empire et sa position face à la conquête perse, où Marduk et Cyrus triomphent conjointement. Par contre, ils ne s'adressent pas aux Babyloniens, contrairement à Equiano par exemple qui lui, s'adresse non pas à son peuple mais aux Britanniques.

Comme Equiano, qui utilise des passages de la Bible pour introduire un argument, les auteurs d'Is 40-48 font de même mais avec l'*Enuma elish* et le « Cylindre de Cyrus », entre autres. Nous avons vu qu'Equiano ne cite pas les passages de la Bible qu'il utilise; ils sont intégrés à son texte. On observe un phénomène semblable dans le Deutéro-Isaïe. Par contre, il ne s'agit jamais de reproduction textuelle dans le cas d'Is 40-48, même si, nous l'avons vu, certaines expressions ou idées sont identiques à celles que l'on retrouve dans les textes babyloniens. Les « silences » des auteurs d'Is 40-48 s'expliquent par un phénomène semblable à celui d'Equiano : leurs auditeurs connaissent bien les textes auxquels ils font allusion.

Il y a une autre différence majeure : les auteurs colonisés que nous avons mentionnés emploient tous la langue de leur colonisateur. Il y a encore aujourd'hui un débat entre certains auteurs colonisés autour de l'utilisation de la langue des colonisateurs. Au sein des études littéraires, la confrontation entre Ngugi wa Thiong'o et Chinua Achebe illustre bien la problématique. Selon Achebe, en raison du caractère multilingue de la plupart des états africains et de la présence coloniale (et donc de la langue anglaise) « the national literature of Nigeria and of many other countries of Africa is, or will be, written in English. »⁴¹ Achebe évoque l'hybridité créatrice des auteurs africains qui ont moulé l'Anglais à leur expérience plutôt que le contraire. Ce même auteur affirme: « I have been given this language and I intend to use it [...] I feel that the English language will be able to carry the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home but altered to suit its new African surroundings. »⁴²

⁴¹ C. Achebe, *Morning Yet on Creation Day*, New York, Anchor Press/ Doubleday, 1975, p. 103.

⁴² *Idem.*

Certains auteurs colonisés ou anciennement colonisés, comme Ngugi wa Thiong'o par exemple, préfèrent écrire dans leur langue maternelle (Gikuyu) plutôt qu'en Anglais.⁴³ En agissant de la sorte, la portée du message se trouve limitée. N'oublions pas que les auteurs d'Is 40-48 écrivent en hébreu et non pas en babylonien. Ce faisant, leurs discours n'ont pas autant d'impact sur le pouvoir dominant. En effet, lorsque l'on utilise sa langue, le but n'est pas de s'adresser aux colonisateurs, mais aux colonisés pour les faire réagir. Il y a une part d'originalité à utiliser non pas la langue dominante mais celle de son peuple, en reproduisant néanmoins des thèmes importants développés dans le discours dominant.

4. 4 Le « retour vers le passé »

Les auteurs colonisés ne se limitent pas à imiter ou utiliser des textes imposés par leurs colonisateurs. Une hypothèse développée par Fanon, et qui a été reprise par Loomba et Hall entre autres, veut que la tentative, ou la volonté de libération ou d'émancipation d'une société coloniale, passe par un retour vers les traditions passées du peuple colonisé, ces traditions que l'empire a voulu enrayer. Selon Fanon

[...] cette recherche passionnée d'une culture nationale en deçà de l'ère coloniale tire sa légitimité du souci que se partagent les intellectuels colonisés de prendre du recul par rapport à la culture occidentale dans laquelle ils risquent de s'enliser. Parce qu'ils se rendent compte qu'ils sont en train de se perdre, donc d'être perdus pour leur peuple, ces hommes, la rage au cœur et le cerveau fou, s'acharnent à reprendre contact avec la sève la plus ancienne, la plus anté-coloniale de leur peuple.⁴⁴

⁴³ Voir N. wa Thiong'o, *Decolonising the Mind : The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Currey, 1986, pp. 20-21.

⁴⁴ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Gallimard, 1991 [1961], pp. 254-255.

Pour plusieurs peuples colonisés ou anciennement colonisés, la recherche d'une culture nationale pré-coloniale représente, selon Fanon, une partie cruciale de la libération psychologique, un moyen par lequel ils affirment leur humanité face à la destruction de leur culture et de leur histoire par les puissances occidentales. Bref, Fanon affirme que la libération dépend de la découverte ou de la réhabilitation de leur identité culturelle que le colonialisme a dénigré et brisé. La résurrection de ce passé qui a été déstabilisé par l'expérience coloniale se retrouve dans plusieurs nationalismes africains, arabes et autres. Toutefois, comme le précise Loomba, le retour en arrière est le produit d'un besoin présent « which reshapes, rather than simply invokes the past. »⁴⁵ Les traditions passées sont adaptées au présent, afin de créer un avenir nouveau et différent. Toujours selon Loomba, la construction d'un passé collectif unificateur implique une sélection minutieuse d'histoires multiples.⁴⁶ Cela a-t-il été le cas dans le Deutéro-Isaïe ?

Hanson souligne que, dans le contexte du Deutéro-Isaïe, nous avons un peuple

with a destiny intertwined with the families of the world standing at a threshold that called for rigorous scrutiny of ancestral traditions within an alien setting. The resulting deconstruction and reconstruction of the monuments of the past issued forth in spiritual renewal rather than further confusion because the prophet held before the people a compelling vision of its identity, purpose, and place in creation.⁴⁷

Notre étude démontre plutôt qu'il y a peu de parallèles entre des textes assurément pré-exiliques et ceux du Deutéro-Isaïe où le pouvoir créateur de YHWH est évoqué. En général, il y a peu de référence au passé pré-colonial dans le Deutéro-Isaïe; les auteurs se concentrent sur le présent et l'avenir. Il est néanmoins question d'Abraham à deux reprises (41, 8 et 51, 2 (où il est aussi

⁴⁵ A. Loomba, *Colonialism/ Postcolonialism*, p. 195.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁷ P. D. Hanson, *Isaiah 40-66*, Louisville, John Knox Press, 1995, p. 6.

question de Sarah)), bien qu'il ne soit pas question du pouvoir créateur de YHWH dans ces versets. On rencontre également deux passages où la libération des exilés est possiblement mise en parallèle avec le récit de l'Exode (Is 43, 16-18 et 51, 10) bien qu'il n'y ait aucune référence directe à l'Égypte⁴⁸, ni à Moïse.

Le fait que les auteurs insistent autant pour rappeler aux exilés que leur Dieu est créateur démontre qu'il ne s'agit pas d'une tradition ancienne sur laquelle les auteurs reviennent. Toutefois, ils ne remplacent pas leur Dieu par un autre comme le fait Nabonide par exemple ou des auteurs modernes comme Equiano et Apess qui eux acceptent le Dieu du peuple qui les domine. Néanmoins, même si les auteurs du Deutéro-Isaïe conservent leur Dieu, celui-ci n'est plus tout à fait le même puisque deux des principaux rôles de Marduk lui sont attribués : un ancien, celui de créateur du monde et l'autre nouveau, celui de libérateur de son peuple. En lui attribuant ces deux rôles, YHWH pouvait être présenté comme étant le seul et unique Dieu et donc celui qui a agit pour libérer son peuple de l'exil.

4. 5 *L'imitation comme résistance dans le Deutéro-Isaïe*

Peut-on parler de mimétisme dans le cas du Deutéro-Isaïe ? Selon les résultats de notre étude, il semble que les auteurs des chapitres 40-48 s'appuient sur les idées et le vocabulaire de l'empire pour le contester, indirectement cependant puisqu'ils s'adressent non pas aux Babyloniens ou aux Perses, mais aux exilés. En ce sens, nous ne croyons pas, comme le prétend Bhabha, que le mimétisme se présente plus sous forme de menace que de ressemblance.⁴⁹ La position de Liew nous paraît préférable, lui qui considère le mimétisme comme la reproduction d'une idéologie coloniale par les colonisés, reproduction qui ne menace pas nécessairement l'autorité centrale. Cette précision est appropriée puisque le même phénomène s'observe dans le Deutéro-Isaïe. En effet, la reproduction d'une facette du discours impérial dans ces chapitres ne représente

⁴⁸ Il est question de l'Égypte à deux reprises en Is 40-55 (43, 3; 45, 14) mais jamais en tant que lieu de servitude d'où les Judéens auraient été libérés.

⁴⁹ H. K. Bhabha, « Of Mimicry and Man », *The Location of Culture*, p. 91.

pas une menace directe puisque les Babyloniens n'ont plus de pouvoir effectif sur les exilés, et que les Perses autorisent les peuples exilés à quitter Babylone. Les auteurs du Deutéro-Isaïe ne menacent pas la domination perse; ils n'en ont ni le pouvoir, ni l'intention (ce n'est pas nécessaire ni utile).

Les auteurs d'Is 40-48 reprennent des thèmes qui circulent à Babylone mais les adaptent à leur propre situation. Ils les copient, mais s'en servent pour prouver autre chose. Nous ne croyons donc pas que c'est parce que l'autorité coloniale est incapable de se reproduire que les subversions anti-coloniales sont possibles. Cette position exclut toute forme d'originalité et toute capacité d'innovation. Nous ne sommes donc pas de l'avis de Bhabha qui soutient que le mimétisme « repeats rather than re-presents [...] »⁵⁰ Au contraire, il re-présente plutôt qu'il répète. En effet, la situation des colonisés ne leur permet pas une répétition intégrale puisque, selon Bhabha lui-même, l'autorité coloniale est incapable de se reproduire parfaitement, ce qui inclut son discours. L'imitateur renvoie une image imparfaite de l'original.

Les auteurs du Deutéro-Isaïe peuvent-ils être comparés aux « interprètes » de Macaulay ou aux « mimic men » de Naipaul ? Il est impossible de savoir si les Babyloniens ont fait appel à des interprètes (ou des « mimic men ») pour mieux s'assurer du contrôle des peuples exilés. Cependant, les auteurs d'Is 40-48, même s'ils connaissent très bien le discours de l'empire, ne peuvent être qualifiés d'interprètes ou de « mimic men ». En fait, ils imitent le maître non pas pour convaincre les leurs qu'il faut faire comme lui, mais plutôt pour le renverser et le remplacer par un nouvel empire universel dirigé par YHWH seul. Il est possible qu'il y ait eu parmi les exilés des « interprètes » ou « mimic men »; toutefois, ils ne sont pas représentés dans le Deutéro-Isaïe.

Selon Anderson, dans les colonies, l'intelligentsia autochtone (exilée dans notre cas) joue un rôle central dans la formation de la conscience nationale parce

⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

que celle-ci était bilingue et avait donc un accès direct à la culture dominante.⁵¹ Les auteurs du Deutéro-Isaïe écrivent en hébreu mais semblent bien connaître les textes en akkadien, souvent avec des détails précis comme l'utilisation de formes non verbales pour exprimer le pouvoir créateur de leurs dieux respectifs, la prise de Cyrus par la main, le rôle du roi perse en tant que libérateur etc.

Les auteurs d'Is 40-48 se servent du pouvoir créateur de YHWH qu'ils usurpent à Marduk afin de contester la version d'un texte bien précis, le « Cylindre de Cyrus ». Il est probable que l'*Enuma elish* soit aussi visé. Les traditions de l'empire, comme celle du pouvoir créateur de Marduk ré-actualisé annuellement lors de la fête du Nouvel An, tout comme sa propagande présente (Cyrus prétend avoir été choisi et guidé par Marduk), peuvent être utilisées pour contester ce même empire. Les auteurs du Deutéro-Isaïe n'utilisent pas leurs traditions, mais celles de l'empire. L'objectif des auteurs du Deutéro-Isaïe n'est pas tant de prouver que Marduk n'est pas créateur, mais qu'il n'a pas choisi Cyrus pour libérer son peuple et les autres peuples exilés. C'est pour prouver ce dernier point que les auteurs revendiquent pour YHWH seul le rôle de créateur, ce qui lui permet de remplacer Marduk dans ces deux rôles.

Il est possible de comparer nos conclusions avec celles de Liew selon qui l'Évangile de Marc, en dépit d'une rhétorique anti-coloniale, n'a pas l'intention de rompre « the very makeup of authority » mais plutôt espère « to replace one authority by another. »⁵² Un phénomène semblable est observable dans le Deutéro-Isaïe. En effet, la rhétorique impériale (son autorité, son idéologie) n'est pas rejetée puisqu'elle est reprise pour être ensuite remplacée par une autre. Ironiquement, les auteurs des chapitres 46-47 s'en prennent à l'égoïsme de Babylone (Is 47, 8. 10), alors que YHWH va encore plus loin (Is 45, 5. 6. 14. 18.

⁵¹ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New York, Verso Books, 1991, p. 116.

⁵² T. B. Liew, « Tyranny, Boundary and Might : Colonial Mimicry in Mark's Gospel », *JSNT* 73 (1999), p. 13.

21. 22; 46, 9). La formule qu'on utilise pour faire le reproche à Babylone est reprise par YHWH lui-même à quelques occasions.

Comme l'auteur de l'Évangile de Marc qui attribue une autorité absolue à Jésus (qui remplace en quelque sorte l'empereur), les auteurs d'Is 40-48 attribuent eux aussi une autorité absolue à YHWH, en insistant sur son pouvoir créateur. Cette rhétorique à connotation universaliste a évidemment été influencée par l'idéologie impériale, c'est-à-dire par les concepts mis de l'avant pour justifier et maintenir la domination. Or, les auteurs de ces deux livres bibliques ne font pas que remplacer une autorité par une autre; ils la dépassent ! Il y a donc dans les passages cosmogoniques d'Is 40-48, à l'instar de l'Évangile de Marc par exemple, étudié par Liew, des traces de « colonial mimicry », c'est-à-dire une reproduction, sous une forme nouvelle, d'une facette de l'idéologie dominante.

Puisqu'il est évident pour les auditeurs que certains aspects du discours dominant sont reproduits par les auteurs du Deutéro-Isaïe, ces derniers doivent insister sur le « je » ou le « moi » divin pour revendiquer l'appel de Cyrus et/ ou la création du monde. La raison de cette insistance est évidente : Marduk en serait aussi responsable, si bien que le message aux exilés est difficile à faire passer. Ce phénomène peut s'expliquer par deux faits. D'abord parce que Marduk serait aussi l'auteur de ce que les auteurs du Deutéro-Isaïe revendiquent pour leur Dieu. Ensuite parce que les exilés n'écouteront pas le discours du Deutéro-Isaïe, c'est-à-dire qu'ils ne croiraient pas que YHWH est créateur et libérateur. Pas dans ce contexte du moins.

Les auteurs d'Is 40-48 combinent parfois des verbes avec suffixes à la première personne du singulier avec un pronom indépendant 1 cs. Ils ne se limitent pas à faire parler YHWH à la première personne, mais ajoutent les pronoms indépendants אֲנִי et אֲנִי־אֲנִי , afin de contester le discours dominant qui revendique les mêmes choses. Ce phénomène est clairement représenté en Is 45, 12-13 : « Moi, j'ai fait la terre et j'ai créé sur elle l'humanité; c'est moi, ce sont mes mains qui ont étendu les cieux et je commande toute leur armée. Moi, je l'ai suscité avec justice,

et je facilite toutes ses voies. » H. M. Dion a souligné que d'un point de vue biblique, le genre littéraire de « l'hymne à soi-même » est présent uniquement dans le Deutéro-Isaïe.⁵³

Peut-on vraiment parler d'« hymne à soi-même » dans le cas du Deutéro-Isaïe ? Il est vrai que YHWH prend la parole pour revendiquer son pouvoir de créer et de libérer son peuple. Par contre, s'il y a « hymne à soi-même », YHWH ne se contente pas de chanter ses propres louanges; il le fait pour prouver autre chose. Étant donné que l'« hymne à soi-même » n'est pas une tradition judéenne, l'originalité du Deutéro-Isaïe est perceptible : pour convaincre son auditoire que YHWH est créateur du monde et libérateur de son peuple, l'auteur place dans la bouche de YHWH des paroles où Dieu lui-même insiste sur le point que l'auteur veut défendre. C'est la grande différence d'avec les Psaumes, dans lesquels le pouvoir créateur de YHWH n'est jamais prononcé par Dieu lui-même mais par l'auteur du texte qui, généralement, chante les louanges du créateur.

S'il n'y a aucun parallèle biblique, il y en a certains dans la littérature mésopotamienne. Ce genre littéraire où les dieux chantent leurs louanges est utilisé à l'époque sumérienne, mais aussi par Marduk et certains rois assyriens et babyloniens du premier millénaire, qui s'en sont servis pour les appliquer à leur propre personne. Il y a aussi un exemple intéressant dans l'*Enuma elish*, même si l'on ne peut parler d'« hymne à soi-même ». Comme dans le Deutéro-Isaïe, Marduk prend la parole pour revendiquer le pouvoir de créer. Le dieu de Babylone s'assure, face aux autres dieux, qu'il sera bien leur chef et le créateur par excellence avant d'aller combattre Tiamat :

Si, moi, je dois être votre sauveur, si je dois enchaîner Tiamat, et vous sauver, à vous, la vie, tenez une assemblée, et proclamez prééminent mon destin; en Cour de Conseil; tous ensemble, siégez joyeusement et que, par mon ordre, au milieu de vous, je fixe le destin; que rien de ce que, moi, je créerai (de préférence à la traduction de Bottéro « que rien ne soit changé de ce que, moi,

⁵³ H.-M. Dion, « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" et quelques passages du Deutéro-Isaïe », *RB* 2 (1967), pp. 215-234.

j'agencerais »⁵⁴), ne puisse être changé, que ne soit révoqué ni modifié tout ordre de mes lèvres !⁵⁵

Il s'agit d'un très rare exemple (peut-être le seul) où un dieu mésopotamien revendique lui-même le pouvoir de créer. On remarque l'utilisation d'un pronom indépendant au nominatif et à la première personne du singulier (*anaku*) qui suit ou précède un verbe conjugué à la première personne. C'est le cas par exemple du verbe créer, que l'on rencontre sous la forme *abannu* (G présent/futur 1 cs). Le verbe est déjà à la première personne, mais l'auteur veut insister davantage, comme dans le Deutéro-Isaïe. Le parallèle est trop important pour qu'il s'agisse d'un simple hasard, d'autant plus que cette formulation est appliquée à la revendication du pouvoir de créer. Nous avons déjà mentionné que c'est grâce à son pouvoir créateur que Marduk est reconnu comme roi des dieux par ses pairs.⁵⁶

Les auteurs d'Is 40-48 ne se limitent donc pas à reprendre des thèmes dominants, mais aussi certaines subtilités, cette fois au niveau syntaxique. Non seulement est-il rare de voir YHWH prendre la parole, mais jamais il n'insiste autant pour affirmer que c'est bel et bien lui qui parle et qui agit. Toutefois, même si l'auteur reproduit des thèmes babyloniens, il innove en allant encore plus loin que l'« hymne à soi-même » : YHWH ne chante pas ses propres louanges; il s'efforce de prouver que c'est lui qui a agi en faveur de son peuple.

Mentionnons en terminant que, dans le texte du « Cylindre de Cyrus », Marduk ne prend pas lui-même la parole. Puisque le rôle de Marduk n'est pas contesté (officiellement du moins), les auteurs du « Cylindre de Cyrus » n'ont donc pas besoin d'insister autant que le font les auteurs du Deutéro-Isaïe pour

⁵⁴ J. Bottéro, et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, pp. 618, 621 et 624.

⁵⁵ Tablette II, lignes 122-128, repris textuellement à la tablette III, lignes 58-64 et encore aux lignes 116-122 de la même tablette. Mentionnons que la tablette II est partiellement mutilée, ce qui complique la division du texte. Selon la division de Labat, ce passage se trouve aux lignes 122-128 alors que Bottéro est plutôt d'avis qu'il s'agit des lignes 144-151. Les problèmes ne se posent pas à la tablette III où ce texte est repris deux fois.

⁵⁶ Tablette IV, lignes 1-29.

revendiquer le choix et l'appel de Cyrus, qu'ils doivent faire prononcer par YHWH lui-même.

4. 6 *Conclusions*

Peu de biblistes ont vraiment tenu compte de l'influence qu'a pu avoir le contexte impérial sur les écrits du Deutéro-Isaïe. Tous les exégètes sont conscients que ces chapitres ont été composés à l'époque de l'empire babylonien (à Babylone ou non) mais peu s'attardent à l'influence qu'a nécessairement un empire sur les populations qu'il domine. Bref, aucune étude sur le Deutéro-Isaïe ne tient compte de l'ambivalence du discours dominant qui peut aussi donner naissance à un contre discours qui se présente sous forme d'imitation.

N'oublions pas qu'à Babylone, comme le précise Vanderhooft, YHWH

was out of his element, and Marduk was at home. The *golâ* constantly had in their view the impressive monuments built to honor the Babylonian gods and they either inferred or knew directly the skills and successes of the Babylonian religious experts. The Second Isaiah was obliged to elaborate his argument for Yahweh's omnipotence on behalf of conquered community and in relation to the intellectual parameters laid down by the Babylonian rulers.⁵⁷

Vanderhooft souligne que les pratiques et les concepts babyloniens « create the framework within which the prophet must articulate his argument. »⁵⁸ Toujours selon Vanderhooft, pour le Second Isaïe, « specific Babylonian ideas and practices provided the framework and functioned as catalysts [...]. »⁵⁹ Malheureusement, l'étude de Vanderhooft sur le Deutéro-Isaïe se limite aux satires contre les idoles. Néanmoins, selon les résultats de notre étude, cette proposition de l'auteur peut être appliquée au thème de la création : ce sont les idéologies et les pratiques babyloniennes qui ont servi de cadre et de catalyseur, en ce sens qu'elles

⁵⁷ D. S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Atlanta, Scholars Press, 1999, pp. 187-188.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 188.

déclenchent une réaction, mais fournissent également les éléments nécessaires à la contestation.

Blenkinsopp, dans son dernier commentaire sur Is 40-55, est l'un des rares auteurs à tenir compte du contexte colonial dans lequel le Deutéro-Isaïe a été écrit, même s'il développe peu cette question. Selon lui,

The author of the core of Isa 40-55 defies historical plausibility by concentrating on the theme of the God of Israel as victor, creator, and king. This argument inevitably unfolded against the background of overwhelming political power represented by the Babylonian Empire. The ideology sustaining this power was expressed through the cult of the imperial deity Marduk, and its principal literary expression was the creation myth *enuma elish*, recited in the course of the New Year *akitu* festival.⁶⁰

Blenkinsopp souligne un point important. Selon lui, « the central message of Isa 40-55 can be construed as a kind of mirror-image of the ideology expressed in the *akitu* liturgy and the *Enuma Elish* myth. »⁶¹ Nous pourrions ajouter le « Cylindre de Cyrus », ce que Blenkinsopp ne fait pas puisqu'il est d'avis qu'Is 40-55 et le « Cylindre » s'inspirent d'une source commune, c'est-à-dire de la propagande des agents perses peu avant la conquête. Ce concept de « mirror image », proche de celui de mimétisme, est intéressant : le miroir reproduit une version similaire mais inversée. Ce phénomène de « mirror image » peut s'appliquer à l'*Enuma elish* comme le propose Blenkinsopp, mais aussi au « Cylindre ». Dans l'*Enuma elish* par exemple, Marduk est créateur parce qu'il est sauveur des dieux, alors que dans le Deutéro-Isaïe, YHWH est sauveur de son peuple parce qu'il est créateur. Par contre, nous ne sommes pas d'accord avec Blenkinsopp en ce qui concerne la liturgie de l'*Akitu*. Selon lui, Is 46, 1-2

can be construed as a satirical rendering of the most visible act of the *akitu* ceremony and therefore the one most likely to be familiar

⁶⁰ J. Blenkinsopp, J., *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York/ London/ Toronto/ Sydney/ Auckland, Doubleday, 2002, pp. 105-106.

⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

to non-Babylonians - namely, the procession of the statues of the two gods drawn on ceremonial chariots through the city. The idea might then be that, rather than return in triumph into Babylon from the *akitu* bouse, they would continue on into exile after the fall of the city.⁶²

L'idée est intéressante, mais il n'est pas évident qu'il s'agisse d'une allusion aux dieux qui partent pour le *bit akiti* lors de la fête du Nouvel An. Si parallèle il y a, celui-ci n'est pas clair. Blenkinsopp soutient également que le Deutéro-Isaïe « emerges as the Judean version of current anti-Babylonian and pro-Persian propaganda. Marduk's pretensions as both predicting and bringing about the conquests of Cyrus are rejected. »⁶³ Il est possible de parler de propagande anti-babylonienne comme le fait Blenkinsopp, même si, comme nous l'avons déjà mentionné, celle-ci n'est pas adressée directement aux Babyloniens mais aux exilés qui acceptent ou qui ne remettent pas en question la version dominante de la conquête. Par contre, nous ne croyons pas qu'il s'agisse de propagande pro-perses. Les auteurs ne sont évidemment pas contre les Perses puisque ce sont eux qui leur permettent de quitter Babylone. Toutefois, le but n'est pas de faire accepter la domination perse, mais de démontrer que YHWH est derrière leur puissance.

La deuxième affirmation de Blenkinsopp (« Marduk's pretensions as both predicting and bringing about the conquests of Cyrus are rejected ») nous paraît inappropriée. Tout d'abord, Marduk ne prend pas la parole pour affirmer qu'il a prédit la venue de Cyrus. C'est plutôt YHWH qui insiste sur la prédiction de cet événement. Dans le « Cylindre », c'est Cyrus qui parle et non Marduk alors que dans le Deutéro-Isaïe, c'est YHWH et non Cyrus. De plus, les prétentions de Marduk ne sont pas seulement rejetées; elles sont reprises et reproduites. C'est donc YHWH et non Marduk qui est libérateur de son peuple. Pour prouver leur point, les auteurs d'Is 40-48 doivent démontrer que YHWH contrôle tout. Pour ce faire, ils s'inspirent de l'*Enuma elish* où Marduk obtient le contrôle de tout en étant d'abord sauveur des dieux, puis créateur du monde. Bref, c'est grâce au

⁶² Idem.

⁶³ *Ibid.*, p. 207.

pouvoir créateur que les auteurs d'Is 40-48 pouvaient convaincre leur auditoire que YHWH contrôle les Perses, qui eux-mêmes contrôlent désormais les exilés.

La situation des exilés judéens est particulière. Contrairement à plusieurs peuples modernes, les exilés n'ont pas eu à prendre les armes pour renverser l'empire babylonien; les Perses s'en sont chargés pour eux. Paradoxalement, leur nouveau maître était aussi leur libérateur. De plus, les exilés judéens ne retrouvent pas vraiment leur indépendance puisqu'ils retournent dans une nouvelle province administrée par les Perses.

Le fait que les exilés judéens n'aient rien eu à faire pour être libérés posait problème. Que les Perses aient libéré les exilés ne pouvait être remis en question. Par contre, le fait que Marduk était derrière l'initiative pouvait être contesté. Pour être reconnu en tant que libérateur à la place de Marduk, YHWH devait remplacer le dieu de Babylone en tant que divinité suprême, ce qui n'a sans doute pas été facile tant l'histoire « officielle » était bien connue. Pour remplacer Marduk par YHWH, il fallait s'attaquer aux pouvoirs créateur et rédempteur du dieu de Babylone. Marduk était non seulement le libérateur présent de son peuple mais le libérateur passé des dieux, ce qui lui a permis d'être reconnu en tant que chef des dieux et de créateur du monde. N'oublions pas que dans les deux cas, l'appel de Cyrus se fait dans une perspective de libération.

Afin de ne pas hypothéquer la possibilité d'un retour vers la Judée et ainsi un renouveau national, il fallait absolument prouver que le dieu de Babylone n'avait rien à voir avec la création du monde et l'appel de Cyrus, qui se présente en tant que libérateur des dieux et des peuples détenus captifs à Babylone. Si les auteurs d'Is 40-48 ne pouvaient convaincre leur auditoire que YHWH était bel et bien le seul créateur de tout, la version officielle de la conquête allait continuer à être celle du « Cylindre ». Or, dans ce texte, les dieux des peuples exilés ne jouent aucun rôle, si ce n'est d'intercéder auprès de Marduk pour Cyrus : « que tous les

dieux que j'ai ramenés dans leurs villes veillent bien chaque jour souhaiter devant Bel et Nabu la longueur de mes jours. »⁶⁴

Même s'il paraît évident que le rôle de YHWH en tant que créateur du ciel, de la terre et de l'humanité en général se développe avant l'exil, les auteurs du Deutéro-Isaïe se doivent d'innover dans l'utilisation et la formulation de ce concept à cause du contexte dans lequel il est articulé et des raisons pour lesquels il est employé. D'un point de vue « biblique », la formulation de son message est originale même s'il ne l'est pas complètement puisque l'on rencontre plusieurs parallèles dans la littérature babylonienne.

Les auteurs du Deutéro-Isaïe s'approprient certains thèmes auxquels ils ont été confrontés pendant l'exil, ils les assimilent pour mieux résister et formulent éventuellement un contre discours dans le but de renverser le pouvoir dominant, ou à tout le moins de briser son influence sur les exilés. Compte tenu de la relation coloniale dans laquelle sont impliqués les Babyloniens et les exilés judéens, nous pouvons en conclure que l'abondance d'allusions au pouvoir créateur de YHWH dans le Deutéro-Isaïe (dans le but de prouver que YHWH a ou peut libérer son peuple) est une conséquence directe de l'ambivalence du discours du pouvoir dominant, d'abord babylonien puis perse.

Cependant, bien que nous soyons d'avis que le concept de mimétisme peut être appliqué dans le cas du Deutéro-Isaïe, il paraît évident que son contenu ne peut être considéré comme une imitation parfaite du discours dominant. Il y a tout de même une reproduction de certains aspects importants qui visent non pas à s'attaquer à l'empire babylonien (qui n'est plus et n'a donc plus d'emprise sur les exilés) mais plutôt contre certains exilés qui n'ont pas l'intention de quitter Babylone, sans doute parce qu'ils acceptent la version officielle où Cyrus et Marduk triomphent côte à côte. En s'attaquant au dieu de Babylone, en le confrontant sur son propre terrain, c'est-à-dire en ré-utilisant des concepts exploités par l'empire, selon une volonté de domination (pour l'expliquer et/ ou la

⁶⁴ P. Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Éditions Gallimard, 1997, p. 184.

justifier) les auteurs du Deutéro-Isaïe tentent de convaincre leurs compatriotes que leur Dieu est le seul responsable des récents événements qui ont bouleversé leur destinée et celle de Babylone.

YHWH n'est pas présenté comme créateur parce qu'il est reconnu comme tel par les exilés. Nous avons vu que le concept de « retour vers le passé » développé par Fanon ne peut s'appliquer dans le cas du Deutéro-Isaïe. Nous avons vu que la manière de présenter YHWH en tant que créateur est sans doute inspirée par l'*Enuma elish* où des verbes non conjugués sont souvent utilisés pour présenter Marduk en tant que créateur. Ainsi, lorsqu'il est question de la puissance créatrice de YHWH, ce n'est pas pour rappeler aux exilés ce qu'ils savent déjà, mais plutôt ce qu'ils auraient dû savoir. Le but des auteurs exilés n'est donc pas tant de rappeler que Dieu est créateur que de se servir de ce thème pour prouver qu'il est bel et bien à l'œuvre dans le présent et le sera dans l'avenir de son peuple qui a maintenant la possibilité de retourner en Judée.

Le remplacement du dieu de l'empire par un autre dieu dans le Deutéro-Isaïe n'est pas sans rappeler le geste posé par le dernier roi de Babylone. Comme Nabonide, les auteurs d'Is 40-48 font une relecture de l'« Histoire » en remplaçant Marduk par YHWH. Néanmoins, l'influence des actions et des discours de Nabonide sur les auteurs du Deutéro-Isaïe a été peu étudiée jusqu'à ce jour. Toutefois, P. Machinist s'est récemment penché sur la question en étudiant les « trial speeches », c'est-à-dire les passages où YHWH défie les autres divinités et/ou les autres peuples en employant un vocabulaire de type « légal » ou « judiciaire ». Selon Machinist, il est possible que ce genre littéraire que l'on rencontre uniquement dans le Deutéro-Isaïe ait été influencé par l'affrontement entre Nabonide et ses opposants. Cette hypothèse est intéressante mais, comme l'admet Machinist, il n'y a pas de sources qui permettent de conclure qu'il y a une influence directe. Selon l'auteur, « in the known evidence no “smoking gun” has turned up so far – no clinching connection between these two historical figures and the sources for each. For example, we find no explicit mention of Nabonidus

materials, pitting Sin against the other Babylonian deities. »⁶⁵ Toutefois, il semble évident que les discours de Nabonide ont eu une influence sur ceux du Deutéro-Isaïe même si celle-ci est indirecte. On peut parler, avec Machinist, de l'influence « of a certain Babylonian *Zeitgeist* on the Second Isaiah- something, in short, that was not coerced or perhaps even direct, but was no less substantial and impelling for that. »⁶⁶

Bien qu'il n'y ait pas de parallèles directs entre les écrits du Deutéro-Isaïe et ceux de Nabonide, le dernier roi de Babylone ne joue pas simplement un rôle de catalyseur. Les réponses que ses discours et ses décisions ont suscitées parmi les partisans de Marduk ont directement influencé les auteurs du Deutéro-Isaïe. En effet, nous avons vu que les parallèles entre le « Cylindre de Cyrus » et le Deutéro-Isaïe sont nombreux. Or, le « Cylindre » a été composé en réponse aux tentatives de réformes théologiques de Nabonide. Selon les auteurs de ce texte, Marduk, en tant que seul dieu qui a le pouvoir d'agir dans l'histoire, a même le pouvoir d'appeler un roi étranger pour rétablir son culte.

Selon P.-A. Beaulieu, les tentatives de réforme de Nabonide soulèvent plus qu'une simple question de suprématie dans le panthéon. Il y a beaucoup de dieux, mais lequel est véritablement Dieu ?⁶⁷ La réponse qu'apporte Nabonide a mené à une confrontation théologique avec le clergé de Marduk, ce qui a eu un impact déterminant sur la rhétorique deutéro-isaïenne. Toutefois, ce n'est pas la position de Nabonide qui pose problème pour les auteurs exilés, mais plutôt la réponse que l'on trouve dans le « Cylindre ». Les auteurs d'Is 40-48 ne s'en prennent donc pas à Sîn mais à Marduk. La raison est simple : c'est Marduk et non Sîn qui est tenu responsable de la victoire perse et de la libération des peuples exilés. De plus, ce n'est pas Nabonide mais bien Cyrus qui permet aux exilés de quitter Babylone.

⁶⁵ P. Machinist, « Mesopotamian Imperialism and Israelite Religion: A Case Study from the Second Isaiah », dans W. G. Dever et S. Gitin, dirs., *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, p. 254.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Propos tirés d'une conversation privée avec le professeur Beaulieu.

Nabonide n'était plus roi et n'avait donc plus de rôle à jouer pour les exilés. Néanmoins, Nabonide et les auteurs du Deutéro-Isaïe ont un ennemi commun : Marduk et son clergé. Dans les deux cas, il s'agit d'une question de pouvoir. Si Marduk conserve son rôle dominant, leurs « réformes » sont impossibles. Il fallait donc démontrer que Marduk n'était pas le vrai Dieu. Pour ce faire, les auteurs du Deutéro-Isaïe insistent sur le pouvoir créateur de leur Dieu, ce que les auteurs du « Cylindre » et Nabonide ne font pas.

Il est donc probable que la réforme religieuse du roi Nabonide a inspiré les auteurs exilés. En agissant de la sorte, Nabonide démontrait que Marduk n'était pas intouchable. Si Cyrus n'avait pas accepté le rôle de Marduk dans sa conquête de Babylone, les auteurs du Deutéro-Isaïe n'auraient pas eu autant de difficulté à faire passer leur message qui consiste à prouver que YHWH n'a pas abandonné son peuple puisqu'il l'a libéré de Babylone. En contrepartie, si le « Cylindre de Cyrus » n'avait pas été publié, les Judéens favorables à un retour d'exil auraient encore été sous l'emprise des Babyloniens et n'auraient pas eu de texte sur lequel baser (ou plutôt contre lequel) leur argumentation. Le « Cylindre » pose problème, mais contient en lui-même les éléments nécessaires à une reproduction à d'autres fins. Grâce à ce texte de propagande perso-babylonien, de même qu'à l'*Enuma elish*, les auteurs du Deutéro-Isaïe mettent en place un contre pouvoir visant à convaincre leurs compatriotes exilés qui ne sont pas d'accords avec la nouvelle vision du monde selon laquelle YHWH contrôle tout, et a donc libéré son peuple.

Il y a donc une tentative de relocalisation du pouvoir par la mise en place d'un contre empire : le monde entier est placé sous la domination d'une nouvelle puissance unique, celle du Dieu des exilés qui les a libérés, rôle qu'il peut remplir parce qu'il est créateur. Le nouvel empire perse est subordonné à YHWH. En fait, le monde entier est désormais dépendant de YHWH, ce qui est pour le moins audacieux compte tenu de la situation réelle dans laquelle se trouvent les exilés, pour qui tout est à recommencer, dans une nouvelle province perse.

Avant de clore, il nous paraît nécessaire de revenir sur le problème concernant le lien entre création et rédemption. La position de G. von Rad voulant que le thème de la création ait un rôle auxiliaire, c'est-à-dire une fonction de moindre importance que celui de la rédemption⁶⁷, a été rejetée par une majorité d'exégètes (Harner, Bonnard, Westermann, etc.), et même par d'autres auteurs comme C. Stuhlmüller qui limite le rôle du thème de la création dans le Deutéro-Isaïe, en insistant plutôt sur le rôle de la rédemption.⁶⁸ Stuhlmüller refuse le statut auxiliaire assigné au motif de la création et préfère parler de « creative redemption. »⁶⁹ A. Laato est aussi de cet avis.⁷⁰ Selon les résultats de notre analyse, la fonction de la création est bel et bien auxiliaire, en ce sens qu'elle sert à autre chose (c'est-à-dire qu'elle ne se contente pas de présenter YHWH en tant que créateur). Toutefois, étant donné l'importance de ce thème dans l'empire néo-babylonien et dans Is 40-48, il ne faut pas le sous-estimer, comme l'a fait von Rad. En effet, nous ne croyons pas que l'un des thèmes ait moins d'importance que l'autre : ils sont complémentaires, en ce sens qu'ils ont la même importance rhétorique pour l'auteur. En fait, ces deux rôles sont indissociables : l'un (rédempteur/ libérateur) ne peut être expliqué sans l'autre (créateur). YHWH peut être libérateur parce qu'il est aussi créateur. À cet effet, la position de Childs nous paraît appropriée : « God's creative power is focused redemptively on Israel's distress [...]. »⁷¹

⁶⁷ G. von Rad, «The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation », dans G. von Rad, dir., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York, McGraw-Hill, 1966 [1936], pp. 131-143. Voir aussi R. Rendtorff, « Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterioesaja », *ZTK* 51 (1954) pp. 12-13 et B. W. Anderson, *Creation Versus Chaos*, New York, Association Press, 1967, p. 131.

⁶⁸ C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome, Biblical Institute Press, 1970, pp. 3-15.

⁶⁹ *Idem.* Sur le lien unissant la création et la rédemption, voir également C. R. North, *The Second Isaiah*, pp. 13-14; B. W. Anderson, *Creation versus Chaos*, pp. 119-131 et A. S. Kapelrud, « Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament », *ZAW* 91 (1979), pp. 159-170.

⁷⁰ A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1992, p. 77.

⁷¹ B. S. Childs, *Isaiah*, Louisville/ London/ Leiden, Westminster John Knox Press, 2001, p. 311.

De plus, nous ne croyons pas, comme le suggèrent P. B. Harner et P.-E. Bonnard, que le thème de la création a été développé indépendamment de celui de la rédemption/ libération dans le Deutéro-Isaïe.⁷² Lorsqu'il est question de la création du monde, il est toujours question de la libération des exilés ou, à tout le moins, du choix/ appel de Cyrus qui donne lieu à cette libération. De plus, nous ne sommes pas de l'avis de J. Vermeylen selon qui « l'acte créateur n'est rien d'autre que la libération présente – ou espérée pour bientôt – dont Yahvé gratifie les siens. »⁷³ Cette position est semblable à celle de J. D. Smart, par exemple, qui associe la rédemption à une nouvelle création.⁷⁴ Or, même s'il y a un lien entre la création et la rédemption, ces deux thèmes ne sont pas synonymes : les auteurs d'Is 40-48 posent une différence entre création originelle et libération présente ou future. La libération offrait certes de nouvelles possibilités, mais il n'est pas approprié de les qualifier de nouvelles créations puisqu'il n'y a qu'un seul exemple, dans le Trito-Isaïe par ailleurs, où il est question de la création de cieux et d'une terre nouvelle (Is 65, 17-18).

En somme, le pouvoir créateur de YHWH est toujours utilisé pour démontrer autre chose : parce qu'il est créateur comme Marduk, YHWH peut se permettre de revendiquer ce que le dieu de Babylone a déjà fait, c'est-à-dire choisir Cyrus pour libérer son peuple. Le pouvoir de libération de YHWH est donc mis en parallèle avec celui de Marduk. Ce dernier libère Babylone et son peuple alors que YHWH libère les exilés juéens : tous deux avec le même instrument, c'est-à-dire Cyrus. Tel que présenté dans le Deutéro-Isaïe il s'agit de remplacer Marduk par YHWH dans ces rôles. Comme il ne peut y avoir qu'un seul créateur, il ne peut y avoir qu'un seul sauveur. Mentionnons que le pouvoir créateur de Marduk n'est jamais utilisé pour prouver qu'il est sauveur/ libérateur. C'est plutôt le contraire dans l'*Enuma elish*. L'idée de « mirror-image » proposée par

⁷² P. B. Harner, « Creation Faith in Deutero-Isaiah », *VT* 17 (1967), pp. 298-306; P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, Lecoffre, 1972, pp. 59-60.

⁷³ J. Vermeylen, « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans F. Blanquart, dir., *La Création dans l'Orient ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 240.

⁷⁴ Voir J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, p. 114.

Blenkinsopp est appropriée puisqu'il s'agit d'une réflexion inversée : Marduk peut être créateur parce qu'il est d'abord sauveur des dieux. YHWH quant à lui peut prétendre être le sauveur de son peuple parce qu'il a le pouvoir de créer.

Conclusions générales

Le but des auteurs d'Is 40-48 n'est pas de décrire l'activité créatrice de YHWH comme en Gn 1 par exemple ou d'en chanter les louanges et de le vénérer en tant que créateur comme dans les Psaumes. Dans le Deutéro-Isaïe, le pouvoir créateur n'est jamais présenté pour lui-même, en ce sens qu'il est toujours employé pour prouver autre chose, soit l'action passée, présente et/ ou future de YHWH envers son peuple. En ce sens, seul un passage du livre de Jérémie (Jr 27, 5) a pu influencer les auteurs d'Is 40-48.

Le verset 5 du chapitre 27 du livre de Jérémie est fort intéressant puisqu'il s'agit du seul exemple, à l'exception de Gn 6, 7⁷⁵ et du Deutéro-Isaïe, où YHWH proclame lui-même son pouvoir créateur. Ce passage, qui par ailleurs a possiblement été influencé par la propagande impériale de Nabuchodonosor II⁷⁶, a peut-être servi de modèle aux auteurs d'Is 40-48. En effet, le pouvoir créateur de YHWH est utilisé pour démontrer aux destinataires de ce message que les Babyloniens agissent sous l'impulsion de YHWH, qui contrôle tous les événements « internationaux ». Jérémie ne s'adresse cependant pas à son peuple, comme le font les auteurs d'Is 40-48, mais plutôt aux ambassadeurs des rois d'Édom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon pour qu'ils rapportent les paroles de YHWH à leurs rois. Néanmoins, comme dans le Deutéro-Isaïe, Jérémie se sert du pouvoir créateur de YHWH pour prouver que c'est lui qui contrôle la situation.

⁷⁵ Le ton et le propos de Gn 6, 7 sont complètement différents des textes d'Is 40-48 puisqu'il est question de YHWH qui planifie de détruire ce qu'il a créé, l'humanité en particulier.

⁷⁶ Il est question de Nabuchodonosor, qualifié de serviteur de YHWH à qui il donne sa création, exactement comme le fait Marduk dans les inscriptions royales de ce même Nabuchodonosor. À ce sujet, voir notre section 2. 5. 4 (pp. 78-80).

Étant donné qu'ils avaient peu ou pas de traditions cosmogoniques nationales sur lesquelles appuyer leurs discours et prouver leurs points, il est donc possible que les auteurs d'Is 40-48 se soient inspirés de certains textes babyloniens, traditionnels ou contemporains, auxquels ils ont été confrontés pendant l'exil. En effet, nous avons souligné au chapitre 3 que la manière de présenter YHWH avec des participes est semblable à la formulation qu'on retrouve fréquemment à la fin de l'*Enuma elish*⁷⁷, mais aussi dans certaines inscriptions du roi Nabuchodonosor⁷⁸ et même, en quelques rares occasions, des textes de Nabonide.⁷⁹ Le pouvoir créateur de Marduk n'est donc pas seulement célébré comme un acte du passé. Tout d'abord, il est renouvelé annuellement lors de la célébration de la fête du Nouvel An, exceptionnellement annulée par Nabonide pendant plusieurs années, mais néanmoins célébrée lors de la 17^e et dernière année de son règne. De plus, il est présent dans les inscriptions royales, dans certains cas pour justifier les conquêtes et la domination impériale babylonienne.

Comme les auteurs de l'*Enuma elish*, ceux d'Is 40-48 ne se limitent pas à faire la promotion du pouvoir créateur de leur Dieu : ils le font au détriment d'un autre dieu, Marduk, dans le but de le remplacer. Dans le cas des auteurs babyloniens, c'est Enlil que Marduk remplace en tant que créateur du monde et donc de dieu suprême.⁸⁰ Or, c'est précisément parce qu'il a le pouvoir de créer qu'il devient le chef des dieux. Bref, comme les Babyloniens se sont servis du pouvoir créateur de Marduk pour en faire le dieu suprême, les auteurs d'Is 40-48 utilisent le même thème avec un objectif similaire. Cependant, contrairement aux auteurs de l'*Enuma elish*, qui justifient le pouvoir créateur de Marduk par le fait qu'il est le sauveur des dieux, les auteurs d'Is 40-48 se servent du pouvoir créateur

⁷⁷ Voir la section 2. 5. 5 (pp. 81-87).

⁷⁸ Voir la section 2. 5. 4 (pp. 78-80).

⁷⁹ Nabonide affirme être la créature de Marduk. Toutefois, il ne qualifie pas le dieu de Babylone de « créateur ». À ce sujet, voir les pages 94-95 de notre chapitre 2.

⁸⁰ C'est sans doute pour cette raison qu'Enlil ne joue aucun rôle dans l'*Enuma elish*. Enlil n'a plus de rôle puisque Marduk joue désormais le sien, c'est-à-dire celui qu'il a joué pendant des siècles.

de YHWH pour justifier son rôle de libérateur de son peuple. Néanmoins, bien que la logique soit inversée par rapport à l'*Enuma elish*, la relation entre création et libération est semblable, c'est-à-dire que ces deux thèmes sont intimement liées.

Ceci nous mène donc à notre deuxième grande conclusion, c'est-à-dire que les auteurs d'Is 40-48 utilisent le pouvoir créateur de YHWH afin de démontrer qu'il a libéré son peuple.

Nous avons vu que le lien entre le pouvoir créateur et le pouvoir libérateur de YHWH est évident en Is 42, 44, 45 et 48. En Is 40, le thème de la création n'est pas utilisé pour prouver que YHWH peut agir pour sauver son peuple. Néanmoins, puisque, à l'instar de Marduk, il contrôle les rois, les nations, les astres, etc., tout lui est possible. Ainsi, même s'il n'est pas encore explicitement question de la conquête de Babylone et de la libération des exilés, ce texte prépare le terrain pour l'argumentation future : puisque YHWH est capable d'accomplir ce que Marduk fait lui aussi, il pourra revendiquer, comme Marduk, le choix de Cyrus et donc la libération des exilés.

La combinaison entre création du monde et appel de Cyrus/ libération des exilés est clairement établie au chapitre 42. Même si Cyrus n'est pas nommé, le serviteur anonyme dont il est question fait évidemment référence à lui, en ce sens qu'il joue le même rôle que le roi perse dans les chapitres 40-48. Au chapitre 42, le pouvoir créateur de YHWH est employé pour convaincre non seulement les exilés, mais le serviteur Cyrus lui-même. Il est question de libération, mais pas encore de la possibilité d'un retour en Judée, pas directement du moins. En effet, YHWH affirme avoir fait entendre à l'avance des choses qui ne sont pas encore arrivées. Celles-ci sont vraisemblablement associées au retour vers Jérusalem dont il sera question aux chapitres 44 et 45.

Même si Cyrus est explicitement nommé à la fin du chapitre 44 et que celui-ci soit associé à la décision de repeupler la Judée et de reconstruire la ville et le temple de Jérusalem, il n'est pas question de son appel ni du soutien que lui apporte YHWH pour qu'il soit vainqueur. En effet, en Is 44, 24-28, la défaite babylonienne semble être accomplie. Le thème de la libération est donc évoqué

indirectement, en ce sens qu'il est pris pour acquis. L'auteur insiste plutôt sur le retour et la reconstruction de Jérusalem et de son temple. Néanmoins, le retour est rendu possible par la victoire perse, acquise grâce à YHWH, ce qui sera expliqué par la suite au chapitre 45.

Au chapitre 45, comme en Is 42, YHWH s'adresse à Cyrus pour lui expliquer ce qu'il a fait ou fera pour lui. Le texte est plus explicite qu'en Is 42, 6, bien que l'idée soit la même. YHWH se sert de Cyrus d'abord pour libérer son peuple, mais aussi pour se faire connaître en tant que Dieu unique partout dans le monde (Is 45, 4-6). Pour prouver qu'il en est ainsi, YHWH se présente comme créateur de tout, c'est-à-dire d'une chose et de son contraire (Is 45, 7), ce qui est très proche de ce que l'on rencontre dans l'*Enuma elish*, où Marduk fait apparaître puis disparaître une constellation, ce qui confirme son pouvoir créateur et le fait qu'il est capable de tout.⁸¹

En Is 45, 9-13, YHWH s'adresse non pas à Cyrus, mais aux exilés qui osent remettre en cause sa puissance créatrice. La combinaison création et appel de Cyrus est une fois de plus explicite et montre bien l'articulation conjointe de ces deux thèmes : c'est parce qu'il est créateur qu'il peut prétendre avoir appelé et dirigé le roi perse. Libération et création sont une fois de plus combinées en Is 45, 14-19, à la différence que la libération des exilés (45, 17) précède la description de YHWH en tant que créateur (45, 18). Tout le discours de ce chapitre a donc pour but de prouver à ceux qui n'y croient pas que YHWH et non Marduk a suscité et aidé Cyrus.

La combinaison création du monde et appel de Cyrus dans un objectif de libération est encore explicite au chapitre 48, même si l'on constate qu'il n'est pas directement question de la libération des exilés, mais seulement des conquêtes de Cyrus et du fait que YHWH l'a aidé. Il est possible néanmoins que cela soit implicite : conquête de Babylone et libération des exilés allaient de pair.

⁸¹ *Enuma elish*, tablette IV, lignes 21-28.

La formulation du thème de la libération dans les chapitres 40-48 est fortement inspirée par le « Cylindre de Cyrus ». Nous avons vu dans cette étude que Marduk est aussi considéré comme libérateur de son peuple au même moment où les auteurs d'Is 40-48 revendiquent la chose pour leur Dieu. Les deux textes concernent le même événement : la conquête perse de Babylone. Les auteurs d'Is 40-48 innoveraient cependant en ajoutant une dimension supplémentaire, celle du pouvoir créateur de YHWH.

La relation entre pouvoir créateur et libérateur est en effet absente dans le « Cylindre de Cyrus » : le pouvoir créateur de Marduk n'est pas utilisé comme argument pour justifier le choix et la direction de Cyrus. L'innovation des auteurs d'Is 40-48 doit tout de même être nuancée puisque, nous l'avons vu, la présentation de YHWH en tant que créateur est formulée avec des verbes non conjugués, ce qui rappelle, entre autres, certains passages de l'*Enuma elish*. De plus, Marduk est libérateur et créateur dans ce même texte.

Les auteurs d'Is 40-48 ne pouvaient se limiter à revendiquer la même chose que le discours officiel des nouveaux maîtres de Babylone. Ils avaient sans doute besoin d'arguments supplémentaires pour convaincre leurs auditeurs. Ils s'attaquent donc au rôle principal de Marduk, celui de créateur du monde. Il y a donc non seulement un parallèle entre le pouvoir de créer et de libérer, mais aussi une influence du discours dominant sur le lien entre création et libération.

Puisque les destinataires du message d'Is 40-48 connaissaient vraisemblablement les rôles de Marduk en tant que créateur et libérateur, grâce à l'*Enuma elish* et au « Cylindre » respectivement, YHWH prend soin de rappeler que c'est lui seul qui a créé le monde et appelé Cyrus. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, les auteurs d'Is 40-48 cèdent souvent la parole à YHWH qui revendique lui-même son pouvoir créateur et sa capacité d'appeler Cyrus, qu'il guide afin de libérer les exilés. Le thème du « moi divin », qui n'est pas présent au chapitre 40, est cependant utilisé en Is 42, 44, 45 et 48 et est toujours associé au pouvoir créateur de YHWH, mais aussi à sa revendication du choix et de l'appel de Cyrus dans le but de libérer son peuple.

Il est possible que ce soit YHWH lui-même qui introduise son discours en Is 42, 5 en se présentant comme créateur à l'aide de participes, avant de s'adresser directement au serviteur, en parlant à la première personne (42, 6). En Is 44, 24-28, l'auteur donne la parole à YHWH qui revendique la création de tout, des cieux et de la terre plus particulièrement (44, 24), mais aussi le fait d'avoir parlé directement à Cyrus afin qu'il rebâtisse le temple et la ville de Jérusalem (44, 26-28).

YHWH revendique aussi ces deux thèmes au chapitre 45. Il explique ce qu'il a fait et fera pour Cyrus (45, 1-6) avant de se présenter comme créateur au verset 7. Aux versets 12-13, il est d'abord question de création, que YHWH revendique cette fois avec des verbes conjugués, puis de l'appel de Cyrus. Le discours de YHWH qui termine le verset 18 de ce même chapitre et qui se poursuit aux versets suivants est introduit par la présentation de YHWH en tant que créateur. Ce verset est différent des autres puisque cette fois, ce n'est pas YHWH lui-même qui se présente comme créateur. Notons également qu'il y a pour une rare fois alternance de verbes conjugués et de participes pour décrire le rôle cosmogonique de YHWH.⁸² De plus, il n'est pas question de libération dans ce verset, ni dans ceux qui suivent. Il s'agit donc d'un des rares exemples (l'autre exception étant Is 40) où les deux thèmes ne sont pas utilisés conjointement.

L'auteur insiste encore sur le « moi » divin au chapitre 48; au verset 13 pour revendiquer la création de la terre et des cieux et, au verset 15, l'appel de Cyrus. Il s'agit d'un rare exemple où les verbes associés à la création sont conjugués. En effet, nous avons vu que les auteurs d'Is 40-48 utilisent souvent des participes pour qualifier YHWH en tant que créateur (Is 40, 22. 28; 42, 5; 44, 24 et 45, 7) et plus rarement des verbes conjugués, qui sont néanmoins toujours prononcés par YHWH (Is 45, 12 et 48, 13).

⁸² Le seul autre exemple se trouve en Is 40, 22.

L'utilisation du « je » ou du « moi » divin dans un cadre cosmogonique, qui n'a que deux occurrences à l'extérieur d'Is 40-48 (Gn 6, 7 et Jr 27, 5), est aussi présente dans l'*Enuma elish*.⁸³ Le ton est néanmoins complètement différent du Deutéro-Isaïe puisque Marduk ne tente pas de convaincre son auditoire qu'il est créateur : c'est parce qu'il possède ce pouvoir qu'il pourra d'abord libérer les grands dieux de la destruction qui les menace et ensuite créer le monde.

Dans les chapitres d'Is 40-48, YHWH prend la parole pour proclamer qu'il est le seul vrai créateur de tout, afin de démontrer que c'est bel et bien lui qui a suscité et guidé les Perses, ce qui contredit la version du « Cylindre de Cyrus » qui affirme que c'est plutôt Marduk qui a orchestré le tout. Cependant, contrairement à YHWH, Marduk ne s'adresse pas directement à Cyrus dans le « Cylindre » et n'utilise pas son pouvoir créateur pour justifier son rôle auprès du roi perse.

Le ton que l'on retrouve dans les passages d'Is 40-48 où il est question du pouvoir créateur de YHWH semble confirmer que les exilés ne sont pas tous d'accord avec ces propos voulant que leur Dieu soit créateur de tout et que ce soit lui et non Marduk qui doit être associé aux succès de Cyrus et donc à leur libération. C'est vraisemblablement pour s'attaquer à ce problème que les auteurs d'Is 40-48 ont fait prononcer leurs discours directement par YHWH, qui insiste lui-même sur ce que les auteurs tentent de défendre auprès des leurs. En revendiquant son rôle de créateur de tout, YHWH démontre ainsi qu'il a le contrôle non seulement sur le passé, mais aussi sur le présent et l'avenir.

En somme, l'insistance sur le « je » divin démontre que les exilés ne sont pas tous enclins à quitter Babylone ou encore à croire que leur Dieu les a libérés. De plus, il semble que l'argument principal des auteurs d'Is 40-48 voulant que YHWH soit créateur de tout, ne s'appuie pas sur une tradition nationale que tous connaissaient. C'est possiblement pour cette raison que les auteurs d'Is 40-48

⁸³ *Enuma elish*, tablette II, lignes 122-128, tablette III, lignes 58-64 et lignes 115-122.

donnent la parole à YHWH qui rappelle lui-même à ses auditeurs qu'il est non seulement le seul responsable de la création du monde, mais aussi de leur libération.

L'utilisation conjointe des thèmes de la création et de la libération et le fait que la formulation du pouvoir créateur de YHWH ait plus de parallèles dans les textes babyloniens que bibliques est vraisemblablement une conséquence du contexte dans lequel vivaient les exilés judéens, c'est-à-dire dominés par un peuple étranger, en terre étrangère par surcroît. Ce contexte, aussi déstabilisant fut-il pour l'identité nationale et culturelle des Judéens exilés, leur a néanmoins permis d'adopter et surtout d'adapter certains thèmes présents dans les écrits babyloniens (traditionnels ou contemporains du Deutéro-Isaïe), parfois dans les plus infimes détails. Selon les études postcoloniales, l'écriture, qui est souvent utilisée par un empire pour dominer un ou des peuples étrangers, peut aussi être utilisée par ces mêmes peuples pour s'en libérer. Notre étude confirme cette hypothèse et démontre que l'utilisation de l'écriture comme instrument de domination, mais aussi de libération, n'est pas un phénomène récent. Les Babyloniens, comme les Assyriens avant eux, ont utilisé l'écriture pour justifier et maintenir leur contrôle sur des peuples étrangers.

Toutefois, nous avons vu qu'en mettant un discours par écrit ou en utilisant un discours traditionnel dans une situation de domination coloniale, l'empire s'expose au mimétisme. Les discours impériaux peuvent en effet être reproduits et redirigés contre l'empire, généralement pour s'en libérer, lorsque la situation le permet. C'est le cas dans le Deutéro-Isaïe, avec la particularité que les Babyloniens n'ont plus d'emprise concrète sur les exilés alors que leurs nouveaux maîtres leur octroient le droit de retourner dans leur pays. Néanmoins, comme plusieurs auteurs colonisés des 18^e, 19^e et 20^e siècles de notre ère, les auteurs des chapitres 40-48 du livre d'Isaïe, en raison de l'ambivalence des discours dominants, ont pu les « imiter » afin de remplir un objectif tout autre. Ils s'en sont servis pour prouver aux exilés qui n'en étaient pas convaincus que YHWH, en tant que créateur de tout, était responsable de leur libération.

Bien que les auteurs d'Is 40-48 aient adopté certains thèmes et formulations présents dans les discours dominants, ils ont néanmoins fait preuve d'originalité en les adaptant à leur situation, où ils avaient désormais la possibilité de quitter Babylone. Toutefois, puisque la version « babylonienne » de la conquête avait officiellement été acceptée et publiée par les Perses, les auteurs d'Is 40-48 devaient démontrer que YHWH et non Marduk avait choisi et guidé Cyrus pour libérer son peuple. Plusieurs passages d'Is 40-48 prennent donc la forme d'un contre discours qui a néanmoins la particularité de ne pas être adressé aux Babyloniens ni même aux Perses mais bien aux exilés qui, n'étant pas convaincus que YHWH, en tant que créateur du monde, a agi pour les libérer, n'ont pas l'intention de quitter la Babylonie.⁸⁴

En conclusion, il nous paraît approprié de revenir sur la pertinence d'appliquer une lecture postcoloniale pour étudier le Deutéro-Isaïe et de signaler les prolongements potentiels de notre recherche.

Une critique postcoloniale est-elle vraiment nécessaire pour comprendre les chapitres 40-48 du livre d'Isaïe ? Ne serait-il pas plus approprié d'y voir simplement une bataille théologique comme le Proche-Orient et l'Égypte en ont tant connus, sans qu'on puisse, ou doive nécessairement invoquer des situations coloniales ? Il est vrai, par exemple, que la montée de Marduk au 2^e millénaire aux dépens d'Enlil, le dieu de Nippur, fournit un parallèle intéressant qui se situe complètement en dehors de tout contexte colonial. Et pourtant, là aussi on peut constater des phénomènes de réappropriation et de mimétisme subversif. Mentionnons aussi la bataille théologique entre Aššur et Marduk à l'époque du roi

⁸⁴ Il est difficile d'évaluer le nombre d'exilés qui ont quitté la Babylonie et donc l'impact qu'ont eu les discours des auteurs d'Is 40-48. On sait toutefois que plusieurs Judéens sont restés en Babylonie, comme le confirment les textes de *āl Yāhūdu* et les archives d'ordre économique retrouvées à Nippur, qui démontrent que certains Juifs participaient à l'activité économique de la région. Les archives dites de *Murasu* datent des règnes de Artaxerxes I et Darius II (464-404). À ce sujet, voir D. L. Smith-Christopher, « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », dans J. M. Scott, dir., *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, pp. 26-27. Voir aussi M. D. Coogan, « Life in the Diaspora : Jews at Nippur in the Fifth Century BC », *BA* 37 (1974), pp. 6-12.

assyrien Sennachérib. Dans ce cas, c'est l'Assyrie, puissance dominante, qui cherche par le mimétisme à annuler le pouvoir religieux de la nation dominée, la Babylonie. La création d'une recension assyrienne de l'*Enuma elish*, où Aššur (sous le nom d'Anshar) remplace Marduk, en constitue le témoignage le plus frappant.⁸⁵

Ces exemples démontrent, d'une part, que le mimétisme n'est pas propre aux situations coloniales et d'autre part, qu'il n'est pas toujours à sens unique, c'est-à-dire qu'un peuple dominant peut emprunter des idées et des concepts aux peuples qu'il domine. Néanmoins, même si on ne parle pas de contexte colonial dans le cas de la montée de Marduk aux dépens d'Enlil, il ne faut pas oublier que cette ascension coïncide avec le retour de Babylone en tant que puissance régionale. L'idéologie dominante, où Enlil est vénéré en tant que chef des dieux et de créateur par excellence, est contestée au profit du dieu national des Babyloniens, sans doute pour justifier le pouvoir de la nouvelle dynastie (II^e dynastie d'Isin (1156-1025)).

Le contexte colonial de Babylone sous l'empire assyrien (728-626) est particulier. Le prestige religieux de Babylone est supérieur à celui de l'Assyrie, même si Babylone est sous domination assyrienne. Bien que le contexte soit différent, le geste des Assyriens n'est pas sans rappeler celui des rois de la II^e dynastie d'Isin, c'est-à-dire qu'ils ont remplacé le dieu par excellence de l'époque (Enlil et Marduk respectivement) par leur dieu national. De plus, ce geste des Assyriens est semblable à celui de Nabonide et des Judéens exilés. En effet, pour les Assyriens, il s'agit d'une volonté d'annuler le pouvoir religieux de Marduk, ce qui est possiblement le but de Nabonide également. Les auteurs du Deutéro-Isaïe font de même avec YHWH. Dans tous les cas, il y a donc remplacement du dieu dominant par un nouveau dieu. Les objectifs et les situations dans lesquelles sont appliqués ces changements théologiques ne sont toutefois pas les mêmes.

⁸⁵ À ce sujet, voir W. G. Lambert « The Assyrian Recension of Enūma Eliš », dans H. Waetzoldt et H. Hauptmann, dirs., *Assyrien im Wandel der Zeiten*, XXXIX^e Rencontre assyriologique internationale, Heidelberg, 6-10 Juli 1992, *Heidelberger Ztudien zum Alten Orient* 6, Heidelberg, Heidelberg Orientverlag, 1997, pp. 77-79.

Comme nous l'avons souligné précédemment, chaque situation coloniale est particulière; il n'y a donc pas de modèle postcolonial efficace pour toutes les situations. En d'autres termes, les théories postcoloniales ne peuvent évidemment pas être appliquées à toutes les époques. Par contre, dans les cas où le contexte colonial est évident, il nous paraît utile, voire nécessaire, de tenir compte de ces nouvelles approches théoriques. Celles-ci nous paraissent nécessaires pour comprendre la « bataille » théologique entre Marduk et YHWH en Is 40-48 puisque celle-ci est intimement liée au contexte colonial auquel sont confrontés les exilés judéens. Trop d'exégètes et d'historiens ont omis de donner la place qui lui convient au contexte colonial, qui est indéniable. Ne pas en tenir compte empêche de faire avancer les recherches sur la question.

Même si l'application de ces approches théoriques est bien implantée dans les études bibliques depuis le milieu des années 1990, à l'exception des travaux de T. B. Liew⁸⁶, notre étude représente l'une des premières tentatives de compléter l'analyse d'un thème biblique particulier avec des théories postcoloniales. Nous avons donc dû comparer les textes d'Is 40-48 à ceux d'auteurs qui ont vécu sous domination impériale aux 18^e, 19^e et 20^e siècles de notre ère. Ce « problème » pourrait toutefois ne plus se poser dans les prochaines années si les approches et théories postcoloniales étaient appliquées à d'autres textes bibliques, dont plusieurs ont été rédigés sous la domination d'un empire, qui fut tour à tour assyrien, babylonien, perse, grec et romain.

Les livres prophétiques en général sont susceptibles de bénéficier de l'application de ces nouvelles approches théoriques. En effet, la plupart des prophètes ont écrit dans un temps de crise, souvent occasionné par des pressions extérieures, celles des empires assyriens et babyloniens notamment. On peut penser aux livres d'Amos, d'Isaïe (Is 1-39) pour l'empire assyrien, de Jérémie ou d'Ézéchiel pour l'empire babylonien, mais aussi aux livres post-exiliques de Zacharie ou d'Aggée. D'autres thèmes présents dans le Deutéro-Isaïe pourraient aussi être analysés en tenant compte des approches postcoloniales. La présentation

⁸⁶ Voir toutefois notre critique au chapitre 1, pp. 35-37.

de YHWH en tant que Dieu unique, comme celle de YHWH en tant que créateur, a peu de parallèles pré-exiliques et est souvent prononcée par YHWH lui-même, si bien que les concepts d'hybridité, d'ambivalence et de mimétisme pourraient une fois de plus être utilisés.

Rédigés à l'époque où la Judée est une colonie perse, les livres d'Esdras et de Néhémie offrent un terrain propice à l'analyse postcoloniale. Le rôle et le message d'Esdras et de Néhémie pourraient être comparés à ceux des interprètes de Macaulay, des « mimic men » de Naipaul ou encore à ceux que Fanon qualifie de « peau noire, masques blancs ».⁸⁷ En effet, ces deux Judéens d'origine, mais vivant respectivement à Babylone et à Suse, furent envoyés à Jérusalem (le premier vers 459, le second vers 445) avec la permission officielle du roi Artaxerxès I, pour mettre en place certaines réformes qui auront un impact déterminant sur l'identité culturelle israélite.

Les personnalités d'Esdras et de Néhémie sont complexes (identité hybride, message ambivalent, etc.) et pourraient sans doute être éclairées davantage par une analyse postcoloniale. Deux thèmes complémentaires que l'on retrouve dans les livres d'Esdras et de Néhémie nous paraissent particulièrement importants pour étudier leurs rôles dans la transformation de l'identité israélite à l'époque perse : la place prépondérante accordée aux « rapatriés » de l'exil et à leurs descendants, de même que l'interdiction des mariages mixtes. Cette politique d'exclusion des étrangers (des femmes plus particulièrement) et de tous ceux qui ne sont pas descendants des exilés de Babylone (par le biais de nombreuses listes de noms) est-elle une tactique israélite destinée, comme l'ont suggéré plusieurs auteurs, à préserver leur identité ? Se pourrait-il au contraire que cette politique, qui est au cœur des missions réformatrices d'Esdras et de Néhémie, fasse partie d'un même projet perse, destiné à gérer plus efficacement la colonie en mettant à l'avant-plan les Israélites qui sont revenus d'exil et leurs descendants ?

On peut aussi penser aux *pesharim* de Qumran, genre littéraire propre à cette communauté, dont plusieurs exemples ont été retrouvés (Genèse, Isaïe, Habacuc, Osée, Nahoum, certains Psaumes, etc.). Le *peshar* est plus qu'un simple

⁸⁷ Voir notre chapitre 1, pp. 20-21.

commentaire d'un texte biblique, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de commenter et d'expliquer le contenu du texte lui-même. Il a la particularité d'expliquer le présent de la communauté à la lumière de textes passés, comme si ceux-ci leur avaient été adressés. Or, dans certains cas, comme dans le *peshet* d'Habacuc, le texte a été écrit pendant une période de troubles occasionnés par un empire. En effet, l'auteur du *peshet* d'Habacuc interprète les deux premiers chapitres du livre prophétique (où il était originalement question des Babyloniens) à la lumière de la situation vécue par sa communauté sous la domination des Kittim, qu'il faut vraisemblablement associer aux Romains.⁸⁸ À notre avis, on peut se demander si ce genre littéraire n'est pas un produit « colonial », en ce sens qu'il répond à des besoins en temps de crise, occasionnés par la domination impériale. Même si ultimement l'ennemi n'est pas d'abord les Kittim mais l'adversaire juif, le contexte « colonial » influence nécessairement le discours des auteurs qui en profite pour écorcher le pouvoir dominant et leurs ennemis juifs. De plus, les *pesharim* des livres prophétiques commentent généralement des textes où il est question d'un empire qui a jadis dominé Israël. Ils ne commentent pas tout le livre mais certains passages qui servent l'argumentation des auteurs.

Les pistes de recherches sont donc nombreuses. Sans pour autant mettre de côté l'étude de la Bible en tant qu'instrument de domination colonial et celle de sa reproduction ou de son appropriation par certains peuples colonisés et/ ou anciennement colonisés, il serait souhaitable de voir davantage de biblistes étudier la rédaction de la Bible elle-même, en tenant compte et en appliquant les approches et théories postcoloniales. N'oublions pas qu'avant de devenir un instrument de colonisation et de décolonisation, la Bible a d'abord été rédigée par des auteurs qui, dans bien des cas, étaient confrontés à la domination d'un empire.

⁸⁸ Il est difficile de donner une date précise pour la rédaction de ce texte. Il est possible qu'il soit question de la conquête de Jérusalem par le général Pompée, en 63 avant l'ère chrétienne.

Bibliographie

- Abusch, T., « Marduk », dans K. van der Toorn, B. Becking et P. W. van der Horst, dirs., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, E. J. Brill, 1995, pp. 1014-1026.
- Achebe, C., *Morning Yet on Creation Day*, New York, Anchor Press/ Doubleday, 1975.
- Ackroyd, P. R., *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.*, Philadelphie, Westminster Press, 1968.
- Ahlström, G., *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Sheffield, JSOT Press, 1993.
- Albertz, R., *Weltschöpfung und Menschenschöpfung : Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen*, Stuttgart, Calwer, 1974.
- Albright, W. F., « King Joiachin in Exile », *BA* 5 (1942), pp. 49-54.
- Allen, L. C., *Psalms 101-150*, WBC 21, Waco, Texas, Word Books, 1983.
- Amhad, A., « Jameson's Rhetoric of Otherness and the National Allegory », *ST* 17 (1987), pp. 3-25.
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New York, Verso Books, 1991.
- Anderson, B. W., *Creation versus Chaos*, New York, Associate Press, 1967.
- Aynard, J.-M., *Le prisme du Louvre AO 19.939*, Paris, Honoré Champion, 1957.
- Bakhtin, M. M., *The Dialogic Imagination*, Texas, University of Texas Press, 1981.
- Baltzer, K., *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*, Traduit par M. Kohl, édité par P. Machinist, Minneapolis, Fortress Press, 2001.
- Barnes, W. E., « Cyrus and the Servant of Jehovah », *JTS* 32 (1931), pp. 32-39.
- Barstad, H. M., « On the So-Called Babylonian Influence in Second Isaiah », *SJOT* 2 (1987), pp. 90-110.
- _____ *The Myth of the Empty Land*, Oslo, Scandinavian University Press, 1996.

- _____ *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah : « Exilic » Judah and the Provenance of Isaiah 40-55*, Oslo, Novus, 1997.
- Barthélemy, D., dir., *Critique textuelle de l'Ancien Testament 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg, Éditions Universitaires - Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Barton, J., « Wellhausen's Prolegomena to the History of Israel: Influences and Effects », dans D. L. Smith-Christopher, dir., *Text and Experience: Toward a Cultural Exegesis of the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, pp. 316-329.
- Beaucamp, É., *Le livre de la consolation d'Israël: Isaïe XL-LV*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- Beaulieu, P.-A., *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- _____ « An Episode in the Fall of Babylon to the Persians », *JNES* 52 (1993), pp. 241-261.
- _____ « King Nabonidus and the Neo-Babylonian Empire », dans J. M. Sasson, dir., *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, Charles Scribner's Sons, 1995, vol. II, pp. 969-979.
- _____ « Nabopolassar and the Antiquity of Babylon », dans *Hayim and Miriam Tadmor Volume (Eretz-Israel, volume 27, 2003)*, pp. 1-9.
- Behr, J. W., *The Writings of Deutero-Isaiah and the Neo-Babylonian Royal Inscriptions*, Pretoria, Publications of the University of Pretoria, 1937.
- Berger, P.-R., *Die neubabylonischen Königsinschriften: Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches (625-539 a. Chr.)*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1973.
- Berquist, J. L., « Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization » *Semeia* 75 (1996), pp. 15-35.
- Bhabha, H. K., *The Location of Culture*, Londres/ New York, Routledge, 1994.
- Blenkinsopp, J., « Second Isaiah : Prophet of Universalism », *JSOT* 41 (1988), pp. 83-103.

- _____ *Isaiah 40-55. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York/ Londres/ Toronto/ Sydney/ Auckland, Doubleday, 2002.
- Boehmer, E., *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 1995.
- Boer, R., « Green Ants and Gibeonites : B. Wongar, Joshua 9, and Some Problems of Postcolonialism », *Semeia* 75 (1996), pp. 129-151.
- Bonnard, P.-E., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, Lecoffre, 1972.
- Bottéro, J., « Les Noms de Marduk, l'écriture et la « logique » en Mésopotamie ancienne », dans M. de J. Ellis, dir., *Ancient Near Eastern Studies in Memory of J. J. Finkelstein*, Hamden, Connecticut, Archon Books, 1977, pp. 5-28.
- Bottéro, J. et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.
- Boyarin D. et J. Boyarin, « Diaspora: Generation and Ground of Jewish Identity », *CI* 19 (1993), pp. 693-725.
- Brathwaite, E. K., « Creolization in Africa », dans B. Ashcroft, G. Griffiths et H. Tiffin, dirs., *The Postcolonial Studies Reader*, Londres/ New York, Routledge, 1995, pp. 202-205.
- Brett, M. G., « The Ethics of Postcolonial Criticism », *Semeia* 75 (1996), pp. 219-228.
- _____ « Nationalism and the Hebrew Bible », dans J. W. Rogerson, M. Davies et M. Daniel Carroll, dirs., *The Bible in Ethics: the Second Sheffield Colloquium*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, pp. 136-163.
- Briant, P., « Dons de terres et de villes: l'Asie Mineure dans le contexte achéménide », *REA* 87/1-2 (1985), pp. 53-71
- _____ *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.
- Bright, J., *A History of Israel*, Philadelphie, Westminster Press, 3^e édition, 1981.
- Brinkman, J. A., *A Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B. C.*, AnOr 43, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1968.

- Broshi, M. et I. Finkelstein, « The Population of Palestine in Iron Age II », *BASOR* 287 (1992), pp. 47-60.
- Brueggemann, W., *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*, Philadelphie, Fortress Press, 1986.
- _____ « A Shattered Transcendence ? Exile and Restoration », dans S. J. Kraftchick *et al.*, dirs., *Biblical Theology: Problems and Perspectives. In Honor of J. Christiaan Beker*, Nashville, Abingdon Press, 1995, pp. 169-182.
- Budge, E. A., *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c. in the British Museum*, Londres, Harrison and Sons, 1896.
- Cabral, A., « National Liberation and Culture », dans P. Williams et L. Chrisman, dirs., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 53-65.
- Cameron, G. G., « Cyrus the « Father » and Babylonia », *AcIr* I/ 1 (1974), pp. 45-48.
- Carroll, R. P., *Jeremiah. A Commentary*, Londres, SCM Press, 1986.
- Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1976, [1955].
- _____ *Une tempête : d'après « La tempête » de Shakespeare : adaptation pour un théâtre nègre*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- Chatterjee, P., *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londres, Zed Books for the United Nations University, 1986.
- Childs, B. S., *Isaiah*, Louisville/ Londres/ Leiden, Westminster John Knox Press, 2001.
- Clements, R. E., « The Unity of the Book of Isaiah », *Int* 36 (1982), pp. 117-129.
- _____ « Beyond Tradition History : Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes », *JSOT* 31 (1985), pp. 95-113.
- Clifford, R. J., *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. Washington, Catholic Biblical Association, 1994.
- Cogan, M., *Imperialism and Religion : Assyria, Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula, Scholars Press, 1974.

- Cohen, C., *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, Missoula, Scholars Press, 1978.
- Conçalvez, F. J., « « L'exil ». Remarques historiques », *Théologiques* 7/ 2 (1999), pp. 105-126.
- Coogan, M. D., « Life in the Diaspora : Jews at Nippur in the Fifth Century BC », *BA* 37 (1974), pp. 6-12.
- Cook, J. M., *The Persian Empire*, Londres, J. M. Dent, 1983.
- Craigie, P. C., *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco, Texas, Word Books, 1983.
- Cuyler Young Jr, T., « The Early History of the Medes and the Persians and the Achaemenid Empire to the Death of Cambyses », *CAH* IV, 1988, pp. 28-46.
- Dahood, M., *Psalms I. 1-50; Psalms II : 51-100; Psalms III : 101-150*, AB 16, 17 et 17a, New York, Doubleday, 1966, 1968, 1970.
- Dandamaev, M. A., *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden, E. J. Brill, 1989.
- De Alva, J. J. K., « The Postcolonization of the (Latin) American Experience, A Reconsideration of « Colonialism », « Postcolonialism » and « Mestizaje », dans G. Prakash, dir., *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, pp. 241-275.
- De Vaux, R., « Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple », *RB* 46 (1937), pp. 29-57.
- Dhorme, É., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- Dion, H.-M., « Le genre littéraire sumérien de l' "hymne à soi-même" et quelques passages du Deutéro-Isaïe », *RB* 2 (1967), pp. 215-234.
- Döderlein, J. C., *Esaias*, Editio altera emendatior atque auctior, Altorfi, Venum prostat in officina Schuipfeliana, 1780.
- Donaldson, L. E., « Postcolonialism and Biblical Reading: An Introduction », *Semeia* 75 (1996), pp. 1-14.

- Donner, H., « The Separate States of Israel and Judah », dans J. M. Miller et J. H. Hayes, dirs., *Israelite and Judaeon History*, Philadelphie, Westminster Press, 1977, pp. 381-434.
- Don-Yehiya, E., « The Negation of Galut in Religious Zionism », *Modern Judaism* 12/ 2 (1992), pp. 129-55.
- Dougherty, R. P., *Nabonidus and Belshazzar*, New Haven, Yale University Press, 1929.
- Dube, M. W., « Reading for Decolonization (John 4 : 1-42) », *Semeia* 75 (1996), pp. 37-59.
- Duhm, B., *Das Buch Jesaia*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- _____ *Das Buch Jeremia*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1901.
- Eaton, J., « The Origin of the Book of Isaiah », *VT* 9 (1959), pp. 138-157.
- _____ « The Isaian Tradition » dans R. J. Coggins *et al.*, *Israel's Prophetic Heritage : Essays in Honour of Peter Ackroyd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 58-76.
- Eberlein, K., *Gott der Schöpfer-Israels Gott : Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur theologischen Funktion alttestamentlicher Schöpfungsaussagen*, Frankfurt, Peter Lang, 1986.
- Eichhorn, J. G., *Einleitung ins Alte Testament*, Leipzig, Bey Weidmanns erben und Reich, 1780.
- Eilers, W., « Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus », *AcIr* 1/ 2 (1974), pp. 25-31.
- Elliger, K., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.
- _____ *Deuterojesaja. 1. Teilband Jesaja 40, 1-45, 7*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978.
- Eph'al, I., « Isa 40:19-20: On the Cultural and Linguistic Background of Deutero-Isaiah », *Shnaton* 10 (1986), pp. 31-35 (hébreu).
- Equiano, O., *The Interesting Narrative of the life of Olaudah Equiano, or, Gustavus Vassa, the African*, New York, Modern Library, 2004.

- Falkenstein A., et W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich/ Stuttgart, Artemis-Verlag, 1953.
- Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- _____ *Les Damnés de la Terre*, Paris, Gallimard, 1991 [1961].
- Fein, L. J., « Israel or Zion », *Judaism* 22/ 1 (1973), pp. 7-17.
- Finet, A., *Le code de Hammurapi*, Introduction, traduction et annotation de A. Finet, Paris, Les éditions du Cerf, 1973.
- Finkelstein I. et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Gallimard, 2002.
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Fohrer, G., *Das Buch Jesaja : 3. Band, Kap. 40-66*, Zürich/ Stuttgart, Zwingli, 1964.
- Foster, B. R., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, 3^e édition, Bethesda, Maryland, CDL Press, 2005.
- Frame, G., « My Neighbour's God: Aššur in Babylonia and Marduk in Assyria », *BCSMS* 34 (1999), pp. 5-22.
- Freedman, K. S. et D. B. Redford, « The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources », *JAOS* 90 (1970), pp. 462-85.
- Garelli, P., *Le Proche-Orient asiatique : les empires mésopotamiens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.
- Goetze, A., « A Cylinder of Nebuchadrezzar from Babylon », *CQ* 23/1 (1946), pp. 65-78.
- Gowan, D. E., « The Exile in Jewish Apocalyptic », dans A. L. Merrill et T. W. Overholt, dirs., *Scripture in History and Theology: Essays in Honor of J. Coert Rylaarsdam*, Pittsburgh, Pickwick Press, 1977, pp. 205-223.
- Grayson, A. K., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, dans A. L. Oppenheim, dir., *Texts from Cuneiform Sources*, Locust Valley, New York, J. J. Augustin Publisher, 1975.

- Grayson, A. K., « Assyria and Babylonia », *ORNS* 49 (1980), pp. 140-194.
- Grelot, P., *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981.
- Gressmann, H., « Die literarische Analyse Deuterocesajas », *ZAW* 34 (1914), pp. 254-297.
- Gressmann, H., *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- Grimm, W. et K. Dittert, *Jesaja 40-55*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1990.
- Haag, E., « Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuterocesaja », *TTZ* 85 (1976), pp. 193-213.
- Haller, M., « Die Kyros-Lieder Deuterocesajas », dans H. Schmidt, dir., *Eucharisterion : Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments – Fst. Hermann Gunkel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923, pp. 261-277.
- _____ *Das Judentum : Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- Hallo, W. W., « Cult Statues and Divine Image : A Preliminary Study », dans W. W. Hallo, J. C. Moyer, et L. G. Perdue, dirs., *Scripture in Context II*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1983, pp. 1-17.
- Hamlin, E. J., *A Guide to Isaiah 40-66*, Londres, SPCK, 1979.
- Hanson, P. D., *Isaiah 40-66*, Louisville, John Knox Press, 1995.
- Hardayal, L., *Hints for Self-Culture*, Dehradun, Current Events, 1934.
- Harner, P. B., « Creation Faith in Deutero-Isaiah », *VT* 17 (1967), pp. 298-306.
- Hehn, J., « Hymnen und Gebete an Marduk », *BZA* 5 (1906), pp. 279-400.
- Heidel, A., *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago & Londres, University of Chicago Press, 1967 [1942].
- Herbert, A. S., *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 40-66*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Hérodote, *Histoires*, traduit du grec par P.-H. Larcher, introduction, choix de textes et notes de F. Hartog, Paris, Maspero, 1980.

- Holladay, W., *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- Hyatt, J. P., « The Book of Jeremiah », *IB* 5, New York/ Nashville, Abingdon Press, 1956.
- James, C. L. R., *The Black Jacobins : Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York, Vintage Books, 1963 [1938].
- _____ *Beyond a Boundary*, Durham, Duke University Press, 1993 [1963].
- JanMohamed, A. R., « The Economy of Manichean Allegory : The Function of Racial Difference in Colonialist Literature », *CI* 12 (1985), pp. 59-87.
- Jenni, E., « Die Rolle des Kyros bei Deuterojesaja », *TZ* 10 (1954), pp. 241-256.
- Joannès, F. et A. Lemaire, « Trois tablettes cunéiformes à onomastique ouest-sémitique », *Transeuphratène* 17 (1999), pp. 17-33.
- Joannès, F., *La Mésopotamie au 1^{er} millénaire avant J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Jolly, R., « Contemporary Postcolonial Discourse and the New South Africa », *PMLA* 110 (1995), pp. 17-29.
- Jones, D., « The Tradition of the Oracles of Isaiah », *ZAW* 67 (1955), pp. 226-246.
- Jones, D. R., *Jeremiah*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1992.
- Kapelrud, A. S., « The Identity of the Suffering Servant », dans H. Goedicke, dir., *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Londres/ Baltimore, The John Hopkins Press, 1971, pp. 307-314.
- _____ « Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament », *ZAW* 91 (1979), pp. 159-170.
- Kaufmann, Y., *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, New York, Union of American Hebrew Congregations, 1970.
- Keown, G. L., P. J. Scalise, T. G. Smothers, *Jeremiah 26-52*, Dallas, Word Books, 1995.

- Kiesow, K., *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und Motivgeschichtliche Analysen*, Göttingen, Orbis Biblicus, 1979.
- King, L.W., *Babylonian Boundary Stones*, Londres, The Trustees of the British Museum, 1912.
- King, P., « Jerusalem », dans D. N. Freedman, dir., *Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, vol. 3, 1992, pp. 747-766.
- Kissane, E. J., *The Book of Isaiah*, vol. 2, Dublin, Browne & Nolan, 1943.
- Kittel, R., « Cyrus und Deuterojesaja », *ZAW* 18 (1898), pp. 149-162.
- Knibb, M. A., « The Exile in the Literature of the Intertestamental Period », *HeyJ* 17 (1976), pp. 253-272.
- Knight, G. K. F., *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, Edinburg, The Handsel Press, 1984 [1965].
- Koenig, J., « Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaïsme II », *RHR* 173 (1968), pp. 133-172.
- _____ *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- Kramer, S. N., *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.*, New York, Harper, 1961.
- Kuhrt, A., « Nabonidus and the Babylonian Priesthood » dans M. Beard et J. North, dirs., *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1990, pp. 119-155.
- _____ *The Ancient Near East c. 3000-330 BC*, vol. 2, Londres & New York, Routledge, 1995.
- Laato, A., *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1992.
- Labat, R., *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939.
- _____ « Le poème babylonien de la création », dans J. Chevalier, dir., *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris, Fayard-Denoël, 1970.

- Lambert, W. G., « An Address of Marduk to the Demons », *Archiv für Orientforschung* 17 (1954-1956), pp. 310-321.
- _____ « The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion », dans W. S. McCullough, dir., *The Seed of Wisdom : Essays in Honour of T. J. Meek*, Toronto, University of Toronto Press, 1964, pp. 3-13.
- _____ « Nebuchadnezzar King of Justice », *Iraq* 27 (1965), pp. 1-11.
- _____ « Studies in Marduk », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 47, No. 1 (1984), pp. 1-9.
- _____ « The Assyrian Recension of Enūma Eliš », dans H. Waetzoldt et H. Hauptmann, dirs., *Assyrien im Wandel der Zeiten, XXXIX^e Rencontre assyriologique internationale*, Heidelberg, 6-10 Juli 1992, *Heidelberger Ztudien zum Alten Orient* 6, Heidelberg, Heidelberg Orientverlag, 1997, pp. 77-79.
- Langdon, S., *Die neubabylonischen Königsinschriften*, trans. R. Zehnpfung, Vorderasiatische Bibliothek 4, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1912.
- _____ *Oxford Editions of Cuneiform Texts*, vol. VI, Oxford, Clarendon Press, 1923.
- Larsen, M. T., « The Tradition of Empire in Mesopotamia », dans M. T. Larsen, dir., *Power and Propaganda : A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 75-103.
- Lecoq, P., *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris, Éditions Gallimard, 1997.
- Leichty, E., « An Inscription of Assur-etil-ilani », *JAOS* 103 (1983), pp. 217-220.
- Levine, E., dir., *Diaspora: Exile and the Contemporary Jewish Condition*, New York/ Jérusalem/ Tel Aviv, Steimatzky/ Shapolsky, 1986.
- Liew, T. B., *Politics of Parousia: Reading Mark Inter(con)textually*, Leiden, E. J. Brill, 1999.
- _____ « Tyranny, Boundary and Might: Colonial Mimicry in Mark's Gospel », *JSNT* 73 (1999), pp. 7-31.

- Lindars, B., « Good Tidings to Zion : Interpreting Deutero-Isaiah Today », *BJRL* 68 (1986), pp. 473-497.
- Lindblad, U., « A Note on the Nameless Servant in Isaiah XLII 1-4 », *VT* 43 (1993), p. 115-119.
- Loomba, A., *Colonialism/ Postcolonialism*, Londres/ New York, Routledge, 1998.
- Ludwig, T. M., « The Tradition of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah », *JBL* 92 (1973), pp. 345-357.
- Macaulay, T. B., « Minute on Education », dans W. Theodore de Bary, dir., *Sources of Indian Tradition*, vol. II, New York, Columbia University Press, 1958.
- Machinist, P., « Assyria and Its Image in the First Isaiah », *JAOS* 103 (1983), pp. 719-737.
- _____ « Assyrians on Assyria in the First Millennium B. C. », dans K. Raaflaub et E. Müller-Luckner, dirs., *Anfänge politischen Denkens in der Antike, die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, Munich, R. Oldenbourg, 1993, pp. 77-104.
- _____ « Mesopotamian Imperialism and Israelite Religion: A Case Study from the Second Isaiah », dans W. G. Dever et S. Gitin, dirs., *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2003, pp. 237-264.
- Mallowan, M., « Cyrus the Great (558-529 B.C.) », *Iran* 10 (1972), pp. 1-17.
- Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible, 1000-586 B.C.E.*, Garden City, New York, Doubleday, 1990.
- McKenzie, J. L., *Second Isaiah*, AB 20, Garden City, New York, Doubleday, 1968.
- Memmi, A., *Portrait du colonisé; précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 [1957].
- Mercer, K., « Diaspora Culture and the Dialogic Imagination », dans M. Cham et C. Watkins, dirs., *Blackframes : Critical Perspectives on Black and Independent Cinema*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, pp. 50-61.

- Merendino, R. P., *Der erste und der Letzte : eine Untersuchung von Jes 40-48*, Leiden, E. J. Brill, 1981.
- Miller, J. M. et J. H. Hayes, dirs., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphie, Westminster Press, 1986.
- Moltmann, J., « Zeit der Hoffnung. Das Exil in christlicher und jüdischer Sicht », *EK* 27/11 (1994), pp. 688-690.
- Mosis, R., *Exil-Diaspora-Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen*, Düsseldorf, Patmos, 1978.
- Mowinckel, S., « Die Komposition des deuterocesajanischen Buches », *ZAW* 49 (1931), pp. 87-112 et pp. 242-260.
- _____ *Prophecy and Tradition : The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition*, Oslo, J. Dybwad, 1946.
- Muilenburg, J., « Isaiah », *IB* 5, New York, Abingdon Press, 1956, pp. 381-773.
- Naipaul, V. S., *The Mimic Men*, New York, Macmillan, 1967.
- Neusner, J., *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism*, Boston, Beacon Press, 1987.
- Ngungi, T., *Moving the Centre : The Struggle for Cultural Freedoms*, Londres, James Curry, 1993.
- Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Sheffield, JSOT Press, 1990.
- North, C. R., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, Oxford, Oxford University Press, 1963 [1948].
- _____ *The Second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Noth, M., *The History of Israel*, Londres, A& C Black, 1960.
- Oded, B., *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, Reichert, 1979.

- _____ « Judah and the Exile », dans J. M. Miller et J. H. Hayes, dirs., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphie, Westminster Press, 1986, pp. 435-488.
- Olmstead, A. T., *History of the Persian Empire*, Phoenix Books, Chicago, 1959 [1948].
- Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia : Portrait of a Dead Civilization*, 2^e édition révisée et complétée par E. Reiner, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- Pallis, S. A., *The Babylonian Akîtu Festival*, Copenhagen, Bianco Lunos Bogtrykkeri, 1926.
- Parry, B., « Problems in Current Theories of Colonial Discourse », *OLR* 9 (1987), pp. 27-58.
- Paul, A., *Et l'homme créa la Bible. D'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000.
- Paul, S. M., « Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions », *JAOS* 88 (1968), pp. 180-86.
- Pearce, L. E., « New Evidence for Judeans in Babylonia », dans O. Lipschits et M. Oeming, dirs., *Judah and the Judeans in the Persian period*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2006, pp. 399-411.
- Penna, A., *Isaiah*, Turin, Marietti, 1964.
- Porten, B., « Exile, Babylonian », *EJ* 6 (1971), pp. 1036-1041.
- Pritchard, J. B., dir., *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, 3^e édition, New York, Princeton University Press, 1969.
- Quiles, I., « La philosophie sous-jacente au message de Cyrus » *AcIr* I/ 1 (1974), pp. 19-23.
- Rachet, G., « Marduk », dans G. Rachet, *Dictionnaire des civilisations de l'Orient ancien*, Paris, Larousse-Bordas, 1999, pp. 265-266.
- Rad, G. Von, « The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation », dans G. von Rad, dir., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York, McGraw-Hill, 1966 [1936], pp. 131-143.

- Rendtorff, R., «Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja », *ZTK* 51 (1954), pp. 3-13.
- Rignell, L. G., *A Study of Isaiah Ch. XL-LV*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1956.
- Said, E. W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994 [1978].
- _____ *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1993.
- _____ « Secular Interpretation : The Geographical Element, and the Methodology of Imperialism », dans G. Prakash, dir., *After Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 21-39.
- Scharbert, J., *Deuterojesaja - der « Knecht Jahwes » ?*, Hamburg, Verlag Dr Kovac, 1995.
- Schaudig, H., *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' der Großen*, *Alter Orient und Altes Testament* 256, Münster, Ugarit-Verlag, 2001.
- _____ « Nabonid, der "Gelehrte auf dem Königsthron". Omina, Synkretismen und die Ausdeutung von Tempel- und Götternamen als Mittel zur Wahrheitsfindung spätbabylonischer Religionspolitik » dans O. Loretz *et al.*, dirs., *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, *Alter Orient und Altes Testament* 281, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, pp. 619-645.
- Schmitt, H.-C., « Prophetie und Schultheologie im Deutero-jesajabuch. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40-55 », *ZAW* 91 (1979), pp. 43-61.
- Schoors, A., *I Am God your Saviour : A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL-LV*, Leiden, Brill, 1973.
- Scott, J. M., dir., *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997,
- Segovia, F. F., « Notes Toward Refining the Postcolonial Optic », *JSNT* 75 (1999), pp. 103-114.
- Seitz, C. R., *Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, Berlin/ New York, Walter de Gruyter, 1989.

- Seux, M.-J., *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, Letouzey et Ané, 1967.
- _____ « Cyrus serviteur de Marduk ? », *RB* 76 (1969), pp. 228-229.
- _____ *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976.
- Shohat, E., « Notes on the « Post-colonial » », *ST* 31/ 32 (1993), pp. 99-113.
- Smart, J. D., *History and Theology in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35, 40-66*, Philadelphie, The Westminster Press, 1965.
- Smith, D. L., « The Palestine of Ezra: Sociological Indications of Postexilic Judean Society », dans Ph. R. Davies, dir., *Second Temple Studies, 1 : Persian Period*, Sheffield, Sheffield Academic, 1991, pp. 73-97.
- Smith, J. Z., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978.
- Smith, M., « II Isaiah and the Persians », *JAOS* 83 (1963), pp. 415-421.
- Smith, S., *Babylonian Historical Texts*, Hildesheim/ New York, Georg Olms Verlag, 1975 [1924].
- _____ *Isaiah Chapters XL-LV. Literary Criticism and History*, Londres, Oxford University Press, 1944.
- Smith-Christopher, D. L., « Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539 BCE) », dans J. M. Scott, dir., *Exile. Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, Leiden, Brill, 1997, pp. 7-36.
- Sommerfeld, W., *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.*, Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.
- _____ « Marduk », *RLA* VII (1989), pp. 360-370.
- Spivak, G. C., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 1988.
- _____ *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York/ Londres, Routledge, 1990.

- _____ *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993.
- _____ *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Stern, E., « Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An Archaeological Survey », *BA* 38 (1975), pp. 26-54.
- Streck, M., *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum untergange Niniveh's*, vol. II, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916.
- Stuhlmüller, C., « The Theology of Creation in Second Isaiah », *CBQ* 21 (1959), pp. 429-467.
- _____ « « First and Last » and « Yahweh-Creator » in Deutero-Isaiah », *CBQ* 29 (1967), pp. 495-511.
- _____ *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome, Biblical Institute Press, 1970.
- _____ « Yahweh-King and Deutero-Isaiah », *BR* 15 (1970), pp. 43-44.
- Stummer, F., « Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40-66 », *JBL* 45 (1926), pp. 171-189.
- Sugirtharajah, R. S., dir., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995 [1991].
- _____ *The Postcolonial Bible, The Bible and Postcolonialism 1*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- _____ , dir., « Postcolonial Perspectives on the New Testament and Its Interpretation », *JSNT* 73 (1999).
- _____ « A Brief Memorandum on Postcolonialism and Biblical Studies », *JSNT* 73 (1999), pp. 3-5.
- _____ *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2001.
- _____ *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

- _____ *Postcolonial Reconfigurations : An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, St. Louis, Chalice Press, 2003.
- Tadmor, H., « The Inscriptions of Nabunaid : Historical Arrangement », dans H. Güterbock et T. Jacobsen, dirs., *Studies in Honor of Benno Landsberger*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, pp. 351-364.
- _____ « Philistia under Assyrian Rule », *BA* 29 (1966), pp. 86-102.
- _____ « Propaganda, Literature, Historiography : Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions », dans S. Parpola et R. M. Whiting, dirs., *Assyria 1995*, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997, pp. 325-338.
- Tamez, E., « The Hermeneutical Leap of Today », *Semeia* 75 (1996), pp. 203-205.
- Tate, M. E., *Psalms 51-100*, WBC 20, Waco, Texas, Word Books, 1990.
- Thiong'o, N. wa, *Decolonising the Mind : The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Currey, 1986.
- Thomas, D. W., « The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel », *JSS* 6 (1961), pp. 33-46.
- Thomas D. W., dir., *Documents from the Old Testament Times*, New York, Harper & Row, 1965 [1958].
- Thompson, R. C., *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal found at Nineveh, 1927-8*, Londres, British Museum, 1931.
- Thureau-Dangin, F., *Une relation de la huitième campagne de Sargon*, Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités orientales, 1912.
- _____ *Rituels accadiens*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1921.
- Torrey, C. C., « The Exile and the Restoration », dans C. C. Torrey, *Ezra Studies*, New York, Ktav, 1970 [1910], pp. 285-340.
- Unger, E. A., *Babylon : Die Heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*. 2. Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.
- Vanderhooff, D. S., *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Atlanta, Scholars Press, 1999.

- Van der Ploeg, J., *Les Chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie d'Isaïe (Chap. 40-55)*, Paris, Lecoffre, 1936.
- Van Dijk, J., *La sagesse suméro-akkadienne. Recherche sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes*, Leiden, E. J. Brill, 1963.
- VanZanten Gallagher, S., dir., *Postcolonial Literature and the Biblical Call for Justice*, Jackson, University Press of Mississippi, 1994.
- Vermeulen, J., « Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe », dans F. Blanquart, dir., *La Création dans l'Orient ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, pp. 183-240.
- _____ « L'unité du Livre d'Isaïe », dans J. Vermeulen *et al.*, *The Book of Isaiah*, Leuven, Leuven University Press, 1989, pp. 11-53.
- Voigtlander, E. N. Von, *A Survey of Neo-Babylonian History*, Ph.D., University of Michigan, 1963.
- Volz, P., *Der Prophet Jesaja II-Zweite Hälfte : 40-66*, Deichert, Leipzig, 1932.
- _____ *Theologie des Alten Testaments II*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960.
- Waldman, N. M., « A Biblical Echo of Mesopotamian Royal Rhetoric », dans A. I. Katsh et L. Nemoy, dirs., *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphie, The Dropsie University Press, 1979, pp. 449-455.
- Watts, J. D. W., *Isaiah 34-66*, Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987.
- Weinberg, S. S., « Post-Exilic Palestine: An Archaeological Report », *PIASH* 4 (1971), pp. 78-97.
- Weinfeld, M., « Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy », *JNES* 23 (1964), pp. 202-212.
- Weidner, E., « Joiachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, P. Geuthner, 1939, pp. 923-935.
- Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, Georg Reimer, 6. Auflage, 1905.

- Westermann, C., *Isaiah 40-66. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
- Whitley, C. F., *The Exilic Age*, Londres, Longmans, 1957.
- Whybray, R. N., *The Heavenly Councillor in Isaiah xl 13-14 : A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- _____ *The Second Isaiah*, Sheffield, JSOT Press, 1983.
- Wilkie, J. M., « Nabonidus and the Later Jewish Exiles », *JTS* 2 (1951), pp. 36-44.
- Williams, P., et L. Chrisman, dirs., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Williamson, H. G. M., « Isaiah 40. 20- A Case of Not Seeing the Wood for the Trees », *Bib* 67 (1986), pp. 1-20.
- Williamson, H. G. M., *The Book Called Isaiah : Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Wilson, A., *The Nations in Deutero-Isaiah. A Study in Composition and Structure*, New York, The Edwin Millen Press, 1986.
- Winckler, H., *Sammlung von Keilschrifttexten*, vol. III, Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1895.
- Wiseman, D. J., *Chronicles of the Chaldaean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum*, Londres, Trustees of the British Museum, 1956.
- _____ *Nebuchadrezzar and Babylon*, Londres, Oxford University Press, 1983.
- Xénophon, *Cyropédie*, texte établi et traduit par M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1971.