**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie

**Band:** 34 (1901)

**Heft:** 3-4

**Artikel:** Le serviteur de l'éternel : d'après des travaux récents

**Autor:** Barrelet, James

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-379706

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 12.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# LE SERVITEUR DE L'ÉTERNEL

## d'après des travaux récents

PAR

JAMES BARRELET[1]

---

Nous n'avons pas l'intention de faire aujourd'hui un travail de fond sur la notion du serviteur de l'Eternel dans le Deutéro-Esaïe. Il faudrait, pour cela, plus de temps que ne peut en donner une de nos séances. Nous avons pensé qu'il pourrait y avoir pour vous quelque intérêt à entendre à quoi en est actuellement l'interprétation de cette notion si riche et si importante. Je ne prétends pas avoir lu tout ce qui s'est publié ces dernières années ; à côté des commentaires sur le livre d'Esaïe, il y a des monographies sans nombre. Je désire simplement chercher à vous orienter, en m'orientant moi-même, sur les principaux courants d'idées qui se partagent à ce sujet le monde théologique.

En 1857, FRANZ DELITZSCH, continuant le commentaire inachevé de Drechsler sur Esaïe[2], écrivait : « La notion du serviteur de l'Eternel est, pour employer une image sommaire, une pyramide, dont la base est Israël dans son ensemble, la coupe moyenne le noyau d'Israël, qui est Israël non seulement κατὰ σάρκα, mais κατὰ πνεῦμα, et le sommet la per-

[1] Travail présenté à la Société vaudoise de théologie du 29 avril 1901.

[2] MOR. DRECHSLER, *Der Prophet Jesaia übersetzt und erklärt*, I, II, 1. Stuttgart, 1845, 1849. — II, 2, III *herausgegeben und fortgesetzt von Franz* DELITZSCH *und H.-A.* HAHN. Berlin, 1854, 1857.

sonne du rédempteur. C'est une seule et même notion qui, se rétrécissant, devient individuelle, puis nationale en s'élargissant. » [Cité dans ŒHLER, *Theologie des Alten Testamentes*, II, p. 272, note 4.]

On aurait pu employer dans le même sens l'image plus simple de plusieurs cercles concentriques, à laquelle Delitzsch s'arrête dans son dernier ouvrage, *Messianische Weissagungen*, 1890, p. 140.

Œhler, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* (ouvrage posthume, 1873, 1874), adopte l'idée de la pyramide que *Delitzsch* avait, depuis, reprise et développée dans son commentaire sur Esaïe (par exemple 2e édition, page 439 ss., 448).

Pendant longtemps cette manière de comprendre le personnage dont parle le IId Esaïe fut dominante ; il semblait que ce fût là une interprétation acquise à la science.

Depuis une dizaine d'années, toute la question a été remise en mouvement.

Déjà EWALD, en 1841, et d'une façon plus précise en 1868, avait affirmé que Es. 52 : 13 à 53 : 12 est un poème — il le nomme un « oratorium » — datant du temps du roi Manassé et célébrant la mort d'un martyr de cette époque-là. Le IId Es. aurait inséré ce poème à peu près tel quel, en l'appliquant à l'Israël spirituel.

Mais c'est DUHM qui a donné à cette hypothèse, en l'élargissant et en la développant, un lustre nouveau. Dans son livre sur la théologie des Prophètes (*Die Theologie der Propheten*, 1875, p. 287 ss.), il détache du texte du IId Esaïe les passages 42 : 1-7 ; 49 : 1-6 ; 50 : 4-9 ; 52 : 13 à 53 : 12. Ces passages seraient une description du ministère de Jérémie ; ils auraient été retouchés par le IId Esaïe qui les aurait appliqués au serviteur de Yahvé tel qu'il l'entendait, lui, soit à l'Israël idéal. Le serviteur a souffert non pour le monde entier, mais pour Israël.

En 1892, Duhm publiait son commentaire sur Esaïe. Il reprit l'idée émise dix-sept ans auparavant, en la modifiant assez considérablement. Il admet cette fois que les quatre passages en question, les *Ebed-Yahwe Lieder*, comme il les appelle, sont postérieurs au IId Esaïe. Ils datent probablement

de la première moitié du cinquième siècle. Ils décrivent les souffrances et les expériences d'un juste, d'un homme chargé d'enseigner la loi (*Thoralehrer*) ; cet homme paraît avoir été un personnage historique [1]. L'auteur de ces quatre petits poèmes est un homme d'un esprit profond et débonnaire, plus pondéré et plus sobre que le II^d^ Esaïe, plein de pensées sérieuses sur les péchés de son peuple, — pour le dire en passant, d'autres théologiens ont observé au contraire que ce poète n'a pas le sentiment du péché : affaire d'appréciation. — Duhm estime que ce poète, qui contemple d'avance la religion de Yahvé devenant religion universelle, est, ainsi que le personnage dont il rapporte les expériences, une figure lumineuse dans le siècle sombre qui a suivi la restauration de la communauté juive après l'exil [2]. Ce n'est pas à proprement parler un prophète, mais plutôt un disciple de prophète, un docteur de la Thorâ. Dans l'un de ses poèmes, au chapitre 53, la réponse qu'il donne à la question de savoir comment le peuple aveugle pourra être délivré de ses péchés est tellement différente de ce que le II^d^ Es. dit à ce sujet, que, si le II^d^ Es. était l'auteur de ce poème, il faudrait admettre qu'il se contredit lui-même. Ces poèmes doux, profonds, sans grand éclat, ne sauraient avoir pour auteur le fougueux et impressionnable II^d^ Es. ; ils paraissent avoir été écrits après le livre de Job et avant Malachie [3]. On ne peut trancher la question de savoir si ces poèmes ont existé comme livre à part ou s'ils sont de simples adjonctions au livre du II^d^ Es. La première de ces alternatives paraît la plus vraisemblable. Duhm pense qu'un copiste quelconque avait inscrit ces poèmes dans la « large marge » du II^d^ Es. ou dans des intervalles entre des paragraphes et que de là ils ont glissé dans le texte.

Nous avons cité l'opinion de Duhm en détail, parce qu'elle a été le point de départ de très nombreux travaux sur le sujet

[1] Duhm, Jes., p. XVIII.

[2] Ibid., p. 285.

[3] Duhm voit dans Mal. 2 : 5-6 un emprunt aux poèmes du Serviteur.

qui nous occupe. Comme le dit Cornill, dans un article fort intéressant de la *Theologische Rundschau* (nov. 1900, p. 409 ss.), l'hypothèse des « poèmes » du serviteur de Yahvé célébra de véritables orgies. Elle fut développée avec toutes les variantes imaginables.

Quelques théologiens continuent à revendiquer les passages en question pour le II^d^ Es. et croient que partout le serviteur de Yahvé désigne une collectivité, soit le peuple d'Israël, selon d'autres, la classe des prophètes ; ils sont en minorité. La plupart, marchant sur les traces de Duhm, estiment que ces passages concernent un individu, soit un prophète-martyr, contemporain de Jérémie (SMEND, 1893, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 256 ss.), soit un personnage idéal que le poète s'attendait à voir prendre la direction des exilés rentrant en Canaan (LEY, *Histor. Erklärung des zweiten Teils des Jesaia*, 1893, p. 70-119), soit le génie d'Israël, tel qu'il s'est pour ainsi dire incarné de temps en temps, en Jérémie, en Job ou dans le II^d^ Es. lui-même (CHEYNE, traduction pour la *Polychrome Bible*, 1898, p. 177). Selon les uns, le chapitre 53 a été primitivement un psaume composé par un poète malade, un *Krankheitspsalm* (LAUE, 1898). BERTHOLET (*Zu Jesaias 53*) applique les trois premiers poèmes à un docteur de la Thorâ ; le quatrième, c'est-à-dire le chapitre 53, est beaucoup plus récent ; c'est la glorification du vieillard Eléazar, mort martyr du temps des Maccabées. Enfin un jeune théologien, FULLKRUG (*Der Gottesknecht des Deuterojesaja*, 1899) affirme que dans ces poèmes, qui sont tous du II^d^ Es., il est toujours question d'un individu et que cet individu c'est le libérateur qui ramènera Israël de l'exil. Le chapitre 53, tout en étant l'imitation ou l'adaptation d'un ancien poème, a été écrit après le retour de l'exil, alors que les Juifs avaient dû reconnaître que le serviteur attendu n'était pas venu. Israël a été humilié et comme mis à mort. Il ressuscitera et désormais les espérances vont se concentrer sur ce libérateur de l'avenir qui ne sera autre que le Messie.

En rendant compte de ces divers travaux CORNILL s'écrie :

« Je voudrais bien voir le lecteur qui n'aurait pas la tête en marmelade[1] après avoir parcouru toutes ces interprétations qui épuisent toutes les possibilités imaginables. Il n'est pas deux auteurs parmi ceux que je viens d'énumérer, dit Cornill (et nous avons beaucoup abrégé son exposé), qui s'accordent parfaitement; on trouve toujours un point important sur lequel chacun affirme exactement le contraire de ce qu'avait dit au moins un de ses prédécesseurs. Il y a là une juste Némésis qui frappe les savants pour avoir voulu ignorer avec persistance la solution la plus simple et la plus proche. » Nous verrons plus loin quelle est, aux yeux de Cornill, cette solution-là.

Comment s'expliquer ce dédale? Comment se fait-il que tant de commentateurs errent, pareils à des navires désemparés, sans boussole, sur l'océan de l'exégèse? La difficulté peut se formuler comme suit:

Les passages discutés présentent un personnage qui a des traits très individuels, voir 42 : 1-7; 49 : 1-6; 50 : 4; 53 : 3-6. Il a une mission à remplir, non seulement à l'égard des nations païennes, ce qui pourrait s'entendre d'Israël, mais à l'égard d'Israël lui-même, dont il est expressément distingué.

Ce sont ces traits individuels qui ont engagé bon nombre de théologiens à attribuer ces passages à un auteur autre que le II^d Es.; car dans d'autres passages de ce livre, c'est évidemment Israël comme peuple qui est appelé serviteur de Yahvé; il est même interpellé comme étant sourd, aveugle, incapable de rien comprendre aux desseins de Dieu, indigne de sa vocation, méritant les pires châtiments. Comment un seul et même personnage pourrait-il être à la fois le peuple d'Israël, serviteur indigne de Dieu, puis ce même peuple, chéri de Dieu, objet des plus grandes promesses, enfin un homme exceptionnel, souffrant pour les péchés de son peuple et de l'univers, reprenant vie et allant publier partout la véritable religion. Si encore les acceptions divergentes de cette notion de serviteur de Yahvé se trouvaient dans des

[1] « Ich möchte denjenigen sehen, dem nicht das berühmte Mühlrad im Kopfe herumginge. »

chapitres éloignés les uns des autres, on pourrait chercher quelque transition qui expliquerait le passage d'une acception à l'autre. Mais non, les applications les plus contraires se trouvent bout à bout; ainsi 42 : 1-7 et 18-22.

Au lieu d'entrer dans l'examen détaillé de toutes les hypothèses mentionnées plus haut, ce qui n'aurait pour résultat qu'une confusion nouvelle, — nous étudierons l'un après l'autre deux ouvrages qui nous serviront de types. Ils représentent en effet les deux pôles opposés, l'un voyant dans le serviteur de Yahvé de nos soit-disant poèmes un personnage en chair et en os, contemporain du prophète, — l'autre affirmant au contraire que dans tous les passages où ce terme est employé par le II^d^ Es., tant dans les prétendus poèmes que dans le reste du livre, le serviteur de Yahvé désigne le peuple d'Israël. Ces deux ouvrages étant composés avec conviction et rédigés avec talent, me semblent devoir suffire pour caractériser l'état actuel de la question.

SELLIN, professeur à la faculté protestante de théologie de Vienne (Autriche), a écrit en 1898 un volume intitulé *Serubbabel* (Zorobabel). Cornill, qui en rejette les conclusions, l'appelle l'un des livres les plus suggestifs et les plus riches en idées de la littérature théologique contemporaine. L'auteur cherchait à prouver que le serviteur de Yahvé n'était autre que Zorobabel. Ce prince se serait fait acclamer comme Messie à Jérusalem après le retour de l'exil; il aurait été crucifié par le gouvernement perse, à la suite d'un siège de Jérusalem, où la ville et le second temple auraient souffert de graves dommages.

Une idée aussi imprévue devait susciter des critiques passionnées. Sur quoi pouvait-elle se baser? Sur bien peu de chose, en fait de données positives. Le personnage de Zorobabel n'est guère mis en saillie que par le prophète Aggée, qui paraît avoir attendu de lui de grandes choses, voir Aggée 2 : 23. Il est possible que, dans ce passage, Aggée regarde Zorobabel comme le Messie; il est possible aussi que Zorobabel, se fondant sur cette déclaration, se soit cru lui-même le Messie et se soit fait proclamer tel.

Quant au siège de Jérusalem et au crucifiement de Zorobabel, nous n'avons réellement aucune donnée. On peut inférer du commencement du livre de Néhémie que les murs de Jérusalem avaient été détruits récemment. Cette conclusion me paraît même s'imposer, car on ne comprendrait pas l'étonnement douloureux de Néhémie, apprenant que Jérusalem est sans murailles, si la nouvelle qui lui est apportée concerne la destruction des fortifications qui avait eu lieu par l'armée babylonienne, 140 ans auparavant. Le relèvement des murs de Jérusalem avait probablement été tenté peu auparavant par Esdras; ce serait la meilleure explication à donner du passage Esdras 4 : 6-23 qui, évidemment, n'est pas à sa place. Nous ne pouvons pas entrer ici dans un examen critique de cette question. D'ailleurs, même avec l'hypothèse que nous venons d'émettre, il ne pourrait être question de Zorobabel, rentré en Judée 80 ans avant Esdras.

Mais en admettant ces deux points : les espérances d'Aggée et la récente démolition des murs de Jérusalem, quelles bases fragiles nous obtenons pour édifier toute une hypothèse qui ferait de Zorobabel le héros d'un soulèvement national, la victime expiatoire, subissant sur la croix la peine de sa généreuse témérité!

Sellin a vu venir avec calme le flot des objections auxquelles il s'attendait. Il s'est recueilli et vient de publier un nouvel ouvrage: *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja*, 1901. C'est le premier volume d'une série intitulée: *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil.* Nous envions quelque peu le temps et l'argent dont doit disposer notre collègue de Vienne, quand nous voyons trois ans à peine après son premier livre, apparaître cet ouvrage de 300 pages, grand in-8°, sur magnifique papier et en beaux caractères. En même temps, il publie déjà le second volume, dans lequel il opère une retraite honorable[1]. Il a la bonne foi de dire: « Il est certain que

[1] II. *Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516. — Das Schicksal Serubbabels.* 200 pages.

nous ne possédons pas de données historiques proprement dites sur le soulèvement et la chute de Zorobabel[1]. »

Mais, demanderez-vous, quel est alors le contenu du récent volume de 300 pages de cet auteur sur le serviteur de Yahvé? Le voici.

Profitant de toutes les critiques qui lui ont été adressées, répondant avec une extrême courtoisie à toutes les observations, tenant compte de tout ce qui a paru, il raisonne comme suit :

Le serviteur de Yahvé, dans les morceaux qu'on est convenu d'appeler les poèmes ou les chants du Ebed-Yahvé, est un individu anonyme. C'est-à-dire que, dans le corps du livre (nous parlons du II^d Es.), quand le prophète parle du serviteur de Yahvé, il le désigne par un nom, Jacob, Israël, etc., tandis que dans les passages en question, que je n'ai pas besoin de rappeler, le serviteur n'est pas nommé. Il n'y a d'exception que 49 : 3 : « Tu es mon serviteur, Israël en qui je me glorifierai. » Encore cette exception n'est-elle qu'apparente; ces mots signifient : Toi, mon serviteur que je ne nomme pas, tu es le véritable Israël !

Dans ces mêmes passages, le serviteur a un caractère très personnel et individuel ; c'est plus qu'une personnification poétique telle que nous la rencontrons, par exemple, dans plusieurs psaumes.

Le serviteur de Yahvé est nettement distingué du peuple d'Israël puisqu'il est chargé d'une mission à l'égard de ce peuple (« alliance du peuple » ברית עם ce terme doit être maintenu dans son sens le plus naturel). Dans 53 : 1-6, il n'est pas prouvé que les *nous* qui sont censés parler comme témoins de la vie et des souffrances du serviteur, soient les nations païennes. L'expression « mon peuple, » עַמִּי, montre qu'il s'agit d'Israël ; le *nous*, ce sont les Israélites.

Le terme פֶּשַׁע employé pour désigner les fautes qu'expie le serviteur, ne saurait s'appliquer aux païens ; ce mot si-

[1] Dass wir keine unmittelbare historische Notiz über Erhebung und Sturz Serubbabel's besitzen, ist gewiss. II, p. 178.

gnifie « défection »; or, il n'y a qu'Israël qui puisse faire défection, car faire défection suppose qu'on a appartenu à celui qu'on a abandonné.

Le serviteur a une mission dont Israël est l'objet, aussi bien que les païens. Nulle part il n'est question d'un noyau d'Israël qui aurait été chargé d'un mandat à exercer à l'égard de la masse du peuple. Les souffrances du serviteur ne s'expliquent pas, si le serviteur représente l'idée du peuple. Comment une idée peut-elle être fustigée, frappée de coups qui étaient destinés aux Israélites pris individuellement?

Où trouver l'idée qu'Israël souffre pour les païens? Israël alors serait innocent? Mais le contraire est affirmé partout dans le II^d Es., comme dans tous les prophètes: L'exil a été un châtiment qu'Israël s'est attiré par ses péchés.

Il est faux d'alléguer pour l'innocence d'Israël 40 : 2: « Elle a reçu au double... », voir le commencement de ce verset.

Ensuite Sellin répond à plusieurs arguments des partisans de l'interprétation collective. On lui objecte: Comment les deux notions du serviteur, collective et individuelle, peuvent-elles se suivre, sans qu'aucune transition soit indiquée? Il répond: C'est que le serviteur de Yahvé était un personnage connu du temps du prophète, quoique celui-ci ne le nomme pas; les auditeurs ou les lecteurs savaient bien de qui il parlait, et il n'y avait pas pour eux de confusion possible. Si le serviteur de Yahvé était un personnage haut placé, il est naturel que le sort du peuple se reflète dans sa personne et dans sa vie, et que les mêmes termes puissent être employés pour lui et pour le peuple. On objecte encore que les nations contemplent avec un respectueux étonnement le serviteur de Yahvé Es. 52 : 13-15. Cela ne prouve-t-il pas que ce serviteur est lui-même une nation et non un individu? — Pas nécessairement, répond Sellin; si un individu est roi, il concentre dans sa personne la vie de la nation, et il peut faire impression sur d'autres nations. Exemple: la mesure prise par le roi de Babylone à l'égard de Jojakin (Jéconia), 2 Rois 25 : 28.

Sellin montre ensuite que le serviteur de Yahvé n'est pas un personnage idéal de l'avenir, ni une abstraction, mais un contemporain de l'écrivain; il a déjà travaillé, mais en vain (49 : 4), ses souffrances sont du passé, son exaltation de l'avenir (53 : 10-12).

Les traits contradictoires dans la description du serviteur ne se comprendraient pas, s'il s'agissait d'une personnalité idéale : ils s'expliquent aisément en admettant un être réel, historique, qui a passé et qui doit passer encore par diverses vicissitudes.

Dans un chapitre assez long, notre auteur développe l'idée que le serviteur de Yahvé n'est ni un prophète, ni un « maître de la loi, » mais un Davidide destiné à gouverner le royaume de Dieu renouvelé. Cette partie me semble décidément faible, car chacun sait que les passages dont nous nous occupons ne nomment pas une seule fois David, ni sa dynastie, ni la royauté israélite. Dans tout le II^d^ Es., d'ailleurs, David n'est nommé qu'une seule fois, 55 : 3. Aussi la tâche que se donne ici Sellin est-elle un véritable tour de force.

La « justice » ou le « droit » que le serviteur est appelé à porter au loin, 42 : 1-3, n'est pas, dit notre auteur, la véritable religion, comme on l'explique généralement, c'est le droit civil et politique, tel qu'un souverain doit le faire respecter. Sellin sent lui-même qu'il est sur un terrain mouvant, et il s'exprime avec une modestie assez rare dans notre monde de savants (page 101, au haut).

Il se demande aussi pourquoi le Davidide qu'il croit reconnaître dans nos passages, est nommé non pas roi, mais serviteur de Yahvé? Ici, Sellin fait observer avec raison que la notion de la royauté a subi une transformation, à mesure que la réalité répondait moins à l'idéal. Dans Ez. 34 : 23-24, les termes *serviteur* et *roi* sont donnés au même personnage. Quand Jéconia fut élargi, l'espoir dut renaître en lui, et il put s'envisager comme un second Moïse, comme serviteur de Yahvé.

Nous laissons de côté plusieurs chapitres qui ne font pas

avancer la question. Parmi les explications de détail, nous notons seulement celle-ci. On sait que le passage 42 : 19-21 est un des plus difficiles à accorder avec l'interprétation individualiste du serviteur de Yahvé; celui-ci y est appelé *aveugle* et *sourd*. On comprend ces qualificatifs, adressés à Israël. Mais comment admettre qu'ils puissent s'appliquer au personnage dont l'auteur attend le salut? Sellin affirme que ces adjectifs n'impliquent pas un reproche, ils doivent, selon lui, être pris dans le même sens qu'au commencement du chapitre, où ils désignent des prisonniers, c'est-à-dire les Israélites exilés, incapables de se diriger eux-mêmes. Le serviteur individuel, qui deviendra le chef des exilés, est lui-même l'un des détenus; il est aveugle et sourd bien malgré lui.

Après avoir ainsi soigneusement déblayé le terrain, Sellin arrive enfin à la partie positive de son travail. Il déclare abandonner l'interprétation du chapitre 53, d'après laquelle les souffrances et la mort du serviteur de Yahvé s'appliquaient au sort supposé de Zorobabel. Désormais il voit dans cette mort une image: c'est d'emprisonnement qu'il s'agit. Et ici, le coup de théâtre n'est pas moins inattendu que pour sa première hypothèse: le serviteur de Yahvé, celui auquel s'appliquent directement les quatre passages classiques que nous étudions, l'alliance du peuple et la lumière des nations, celui qui a pris sur lui nos péchés, qui a donné sa vie pour son peuple et qui ressuscitera glorieux, c'est... *Jojakin!* Nous l'appellerons Jéconia, de son autre nom, pour éviter une confusion avec son père.

On se demande si on a bien lu! Que nous disent les livres historiques sur ce point? Roi à dix-huit ans, après son père Jojachim, il régna trois mois; il fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, entièrement comme avait fait son père[1]. Emmené à Babylone par Nébucadnetsar, il y fut retenu en prison pendant trente-sept ans. Au bout de cette longue période, il fut élargi par le roi Evil-mérodac...[2].

[1] 2 Rois 25 : 8 et s.

[2] 2 Rois 25 : 27-30.

Et c'est là tout. On se demande comment un théologien peut avoir eu l'idée d'aller déterrer cette ombre de souverain et de prétendre que c'est là le serviteur de Yahvé, le héros des admirables passages du II^d Esaïe.

Le seul argument, je ne dirai pas fort, mais acceptable, que donne Sellin, est tiré de 2 Rois 24 : 12 : « Alors Jéconia roi de Juda, se rendit... » Jéconia, selon notre auteur, se sacrifie pour son peuple ; en sortant de Jérusalem, spontanément, il espère apaiser la colère de Nébucadnetsar. — Mais c'est là faire dire au texte infiniment plus que ce qu'il dit. Tout le reste des déductions de Sellin n'est que pure hypothèse. L'effet que la libération de Jéconia dut produire sur lui-même, sur les exilés, sur le prophète, — de tout cela nous ne savons absolument rien.

On ne peut se défendre de l'idée que Sellin, ayant la conviction que le serviteur de Yahvé doit désigner un individu en chair et en os, contemporain du II^d Esaïe, obligé de reconnaître qu'il s'est trompé en voyant ce personnage dans Zorobabel, n'a pas voulu perdre le fruit de ses travaux et s'est tourné ailleurs, pour trouver un autre personnage de l'époque.

Sellin lui-même avoue que les indices qu'il croit trouver (1 Sam. 2 : 1-10, le « cantique d'Anne », etc.) ne sont pas sûrs. Mais il cite un curieux passage de Josèphe, qui est vraiment intéressant[1]. Cependant c'est là quelque chose de bien isolé, et on ne peut s'empêcher de penser, en assistant à cette conclusion abrupte d'un travail de longue haleine, à la montagne accouchant d'une souris.

A l'autre extrême, nous rencontrons un petit écrit de BUDDE : *Die sogenannten* Ebed-Yahve-*Lieder und die Bedeutung des Knechtes Yahves in Jes. 40-55, ein Minoritätsvotum*, 1900. C'est la reproduction d'un article qui avait paru en anglais dans le *American Journal of Theology* (Chicago).

Cet opuscule constitue un contraste complet avec les gros volumes de Sellin. En quarante pages seulement, Budde

[1] *Sellin*, I, p. 283.

cherche à montrer que, partout, le serviteur de Yahvé désigne le peuple d'Israël. Ce qu'il faut noter, en passant, c'est que Budde et Sellin admettent tous deux l'unité d'auteur pour Es. 40-55, ils ne veulent pas que les passages que nous étudions soient des poèmes séparés; Budde, du reste, indique déjà sa manière de voir en disant dans son titre: « *Die sogenannten* Ebed-Yahve-*Lieder*. »

Le style et la pensée de Budde trahissent le savant arrivé à sa pleine maturité, possédant parfaitement sa matière. Il est difficile de le résumer, car son ouvrage est très condensé; il n'y a pas de longueurs ni de digressions. Voici la marche de sa pensée:

Il commence par le dernier des passages, 52 : 13 à 53 : 12, parce que c'est celui sur lequel comptent surtout les partisans de l'interprétation individuelle. Les témoins qui disent *nous* sont les peuples païens. Il ne faut pas objecter que l'Ancien Testament ne parle pas ailleurs des souffrances expiatoires qu'Israël a endurées pour les païens. Le II^d^ Es. ne peut-il avoir cette idée originale à lui? Et si nous ne la retrouvons plus dans les écrits postérieurs, cela prouve tout simplement que cette pensée dépassait l'horizon israélite et qu'on n'a pas su se maintenir à cette hauteur. L'usage que fait Budde de 40 : 2 (« reçu au double ») me parait faux[1]. Il se débarrasse de עַמִּי 53 : 8, en conjecturant au lieu de מִפְּשַׁעֵינוּ ; מִפֶּשַׁע עַמִּי.

On ne peut pas discuter quand on se met à tailler dans le texte pour appuyer telle ou telle hypothèse. A mon avis, l'exégèse de l'Ancien Testament fait aujourd'hui de la conjecture un véritable sport. Budde s'indigne, un peu plus loin[2], de ce que ces adversaires ont biffé le mot יִשְׂרָאֵל dans 49 : 3. Ce mot manque dans un seul manuscrit (Kennicott 96). Il dit avec raison qu'on ne doit supprimer un mot qu'à la dernière extrémité, quand on ne peut faire autrement. Je crois aussi qu'il faut le conserver dans le texte, mais j'estime que Sellin

[1] Page 11.
[2] Page 20.

a le droit d'interpréter ce passage dans le sens individualiste, comme je l'ai montré.

Budde traduit ainsi le passage 49 : 6, l'un des plus forts appuis de l'interprétation individualiste: « C'est trop peu de chose pour moi, que tu sois mon serviteur, tandis que je rétablis les tribus de Jacob et que je ramène les réchappés d'Israël; je ferai bien plutôt de toi la lumière des nations, afin que mon salut s'étende au bout de la terre. » Ainsi, il échappe à la traduction la plus simple qui donne au serviteur un double mandat, 1° envers Israël, 2° envers les païens.

Budde montre, à propos du chapitre 42, ce qu'il y a de forcé dans l'interprétation que Sellin donne des versets 19-21. Nous avons vu que Sellin prétend que, dans ces versets, il s'agit encore, comme au commencement du chapitre, d'un être individuel, et que *aveugle et sourd* signifient *emprisonné*. Budde démontre que le « serviteur » de v. 19-21 est le peuple; mais il estime qu'il doit en être de même au commencement de ce chapitre 42.

Il ne faut pas s'étonner, selon Budde, que le même serviteur s'entende interpeller tantôt comme le bien-aimé de Dieu, appelé à de hautes destinées, souffrant pour les autres, etc.. tantôt comme incapable et indigne. Ces contrastes seraient difficiles à comprendre dans une seule personne; ils se conçoivent sans peine aussitôt qu'il s'agit d'une nation. Dans le cours de son histoire, un peuple passe par des phases nombreuses et contradictoires. Nous voyons, en effet, en Israël se succéder le bien et le mal, la foi et l'incrédulité.

Les partisans du serviteur individuel font remarquer que dans les passages classiques le serviteur est anonyme, tandis qu'il est nommé comme étant Israël dans le reste du II^d Es. A ceci Budde [1] répond avec raison que le II^d Es. désigne clairement et expressément Israël comme étant le serviteur de Yahvé dans le premier passage où ce terme de serviteur est employé, 41 : 8. Il n'est pas nécessaire de l'expliquer toujours de nouveau ; on peut supposer le lecteur assez intelligent

[1] Pages 32-33.

pour se rappeler l'explication qui a été donnée. Il ne faut donc pas parler d'anonyme.

A propos de ce prétendu anonyme, Budde propose carrément de lire 52 : 13 ישראל, au lieu de ישכיל. Ainsi, le nom d'Israël se trouverait dans le plus important des quatre passages en question. Je ne puis pas le suivre dans cette conjecture qui ne repose que sur l'arbitraire et je retourne contre Budde les reproches qu'il adressait tout à l'heure aux théologiens qui traitent le texte cavalièrement.

Pour expliquer les brusques changements de personne qui existent entre les passages où il est parlé du serviteur de Yahvé, Budde fait remarquer avec raison que c'est un trait particulier au II^d^ Es., que d'introduire d'une façon soudaine ses personnages ; cet auteur rend ses personnages vivants, il en fait des acteurs, il leur donne la parole. Ainsi déjà au chapitre 40, où nous entendons une voix crier au désert, puis les villes de Judée prendre elles-mêmes la parole. Rien d'étonnant à ce que le serviteur de Yahvé apparaisse successivement sous ses divers aspects, sans être chaque fois introduit par une parole de l'auteur. *Wellhausen* a dit : « Les poèmes de Yahvé ont été utilisés par le II^d^ Esaïe comme thèmes pour ses prédications. » Mais, ajoute Budde, en citant cette appréciation [1], ce serait méconnaître une loi fondamentale de la rhétorique du II^d^ Es. que de voir là un phénomène exceptionnel et de vouloir en conclure que ces thèmes sont d'un autre auteur. Un prédicateur choisit lui-même ses sujets.

Quant à la langue, Budde établit qu'il est faux de prétendre que les passages sur le serviteur de Yahvé diffèrent du reste du livre, au point de rendre nécessaire l'hypothèse de deux auteurs. Le passage le plus original, quant à la langue, est 52 : 13 à 53 : 12. Mais il est naturel de penser que le II^d^ Es. introduisant ici pour la première fois les païens comme personnages parlants, modifie son langage, autant qu'il était en son pouvoir de le faire.

A la fin de son ouvrage, Budde proteste contre le procédé

[1] Page 36.

qui arrache du IIᵈ Es. nos quatre prétendus poèmes, ainsi que d'autres passages qui leur ressemblent. On ôte ainsi à ce livre ce qui lui donne un cachet d'originalité, on oblige le IIᵈ Es. à n'avoir qu'une unique idée dans laquelle on l'enferme. Il ne reste qu'une ombre de ce qu'est en réalité le IIᵈ Esaïe.

Tout ce petit livre de Budde est écrit sur le ton du triomphe. « On peut espérer, dit-il dans sa préface[1], que le point culminant du règne de l'interprétation individualiste a été dépassé. Cependant nous sommes encore en minorité. »

CORNILL, rendant compte de cet ouvrage, ajoute : « Je n'ai pas besoin de dire que j'ai toujours fait partie de cette minorité-là. »

Nous avons vu, dans ce qui précède, un représentant de l'individualisme le plus accentué, *Sellin*, qui voit dans le serviteur de Yahvé le personnage historique de Jéconia, et *Budde,* à l'extrême opposé, qui estime que, partout, ce terme désigne le peuple d'Israël, même là où il semble qu'il s'agisse d'un être très personnel, qui travaille, qui souffre, qui meurt, qui revit. Nous sera-t-il permis, quand même nous n'avons voulu donner qu'un compte rendu, de dire en quelques mots notre sentiment sur cette question ?

Deux observations également justes et en apparence contradictoires, inconciliables, se présentent à l'esprit, quand on a étudié le IIᵈ Es.

1° Il y a, dans la figure du serviteur de Yahvé, des traits d'un individualisme si accentué qu'il est impossible de voir dans ce terme toujours et partout une collectivité.

2° Il paraît difficile que le même auteur dans le même écrit, ait employé le même terme dans deux ou trois sens absolument différents.

Malgré tout ce qui a pu être dit, je crois que l'exégète est obligé de tenir compte également de ces deux observations, et que toute solution qui s'attachera exclusivement à l'une

[1] Page VI.

des deux, sera nécessairement boiteuse et incomplète. Est-il vraiment impossible d'aboutir à quelque chose de satisfaisant? *Budde* se plaint avec raison des théologiens qui font la leçon au II^d^ Es., et qui prétendent contraindre cet écrivain à se mouvoir dans le cercle d'idées qu'eux-mêmes lui prescrivent. Il me paraît n'être pas lui-même complètement à l'abri de ce reproche.

Transportons-nous à l'époque où écrivait le II^d^ Es., et surtout cherchons à nous pénétrer de l'esprit sémitique. Ce dernier point est trop souvent négligé par les exégètes et les critiques. Il faut prendre notre parti d'une différence fondamentale entre notre manière occidentale et moderne de raisonner, et la tournure d'esprit des Israélites, qui sont d'une autre race que nous. Ce besoin impérieux d'unité logique, très compréhensible et très intéressant, mais qui nous obsède parfois outre mesure, ce besoin d'une unité souvent tout extérieure et mécanique, ce besoin d'une formule, je dirais mathématique, qui explique tout, qui épuise toutes les possibilités, ce besoin-là, le Sémite ne l'éprouve pas. Nous-mêmes, nous nous y sentons parfois emprisonnés; en poésie, nous nous sommes lassés d'un joug que ni nous, ni nos pères n'avons pu porter, et dans l'art dramatique nous avons rompu avec l'unité écrasante et déraisonnable que notre époque classique nous avait imposée.

Pour comprendre les prophètes qui sont dans une large mesure des poètes, cherchons donc à nous dégager de nos conceptions souvent artificielles et à sortir de nos cadres, qui risquent de devenir des lits de Procuste.

Le peuple d'Israël est exilé; plus de roi, plus de temple, plus de culte, vrai ou faux, plus de nation. Quel bouleversement, non seulement de l'histoire, mais de toutes les notions admises! Sans doute, les prophètes, à partir d'Amos, avaient proclamé de tout leur pouvoir cette vérité, que Dieu n'est pas obligé de secourir, envers et contre tout, le peuple d'Israël, qu'il n'est le Dieu d'Israël que dans la mesure où Israël est son peuple, c'est-à-dire lui est fidèle. Jérémie s'était moqué de ceux qui ne savaient que répéter « le temple, le

temple, le temple. » Mais on avait entendu sans entendre. On avait beau être prévenu: quand la terrible réalité se présenta, il y eut un désarroi complet.

Le II[d] Es., surgissant vers la fin de l'exil, ne revient pas sur un passé qui s'est évanoui et qui ne se reproduira pas de la même façon. Il remonte plus haut et il va plus profond. Il rappelle les origines du peuple, il montre que son élection date d'Abraham et des patriarches ; le nom même d'Israël ou de Jacob qu'il aime à répéter, témoigne en faveur de la haute antiquité de la vocation du peuple. Ce peuple, Dieu le nomme: « race d'Abraham, mon ami[1]. » Si Abraham a été l'ami de Dieu, Dieu a été aussi l'ami d'Abraham, il aime la nation israélite, il l'aime malgré tout, sans oublier les fautes graves et innombrables d'Israël. Dieu a pitié de lui, il est ému de compassion en le voyant réduit à l'état misérable de l'exil. Qu'on s'étonne de l'apparente contradiction entre le Dieu, juste juge, obligé de châtier, et le Père aimant, qui regrette de devoir frapper, cette contradiction existe dans l'âme de tout père de famille. En Dieu, elle est l'explication bienheureuse de notre salut.

Abraham a été sur la terre le représentant de Dieu ; Moïse a été le serviteur de Dieu ; il en est resté le type. Le peuple, tout en souffrant justement pour ses péchés, ne serait-il pas appelé à une mission à l'égard des nations païennes, puisque grâce à l'exil, il entre en contact avec elles plus que jamais auparavant? Oui, Israël est le serviteur de Dieu, appelé à porter en tout lieu la véritable religion dont, après tout, il est seul dépositaire. Mais comment revêtir d'un pareil apostolat un peuple indigne, aveugle et sourd, un peuple qui n'a fait que se rebeller pendant toute son histoire? Ce peuple a besoin d'être purifié le premier, avant d'entreprendre sa mission évangélisatrice.

La royauté, le sacerdoce, ont été incapables d'exercer l'influence qu'ils auraient pu avoir ; il n'en est pas même parlé. Les prophètes ont été, sans doute, les organes de Dieu ; mais

[1] זֶרַע אַבְרָהָם אֹהֲבִי, Es. 41 : 8.

ils ne sont pas sans péché. Il faut que, du sein d'Israël, surgisse un serviteur authentique de l'Eternel, la quintessence de ce serviteur qui est la nation. Le prophète l'entrevoit dans les passages qui ont fait le sujet de notre étude. Il le décrit[1], travaillant à relever les tribus de Jacob, à ramener les restes d'Israël, alliance du peuple, puis lumière des nations; il le suit dans son ministère, débonnaire et compatissant[2]. Puis, brusquement, il se souvient qu'Israël est à cent lieues de son idéal et il répète les reproches qu'il lui a adressés. Enfin, il se rend compte que l'œuvre de relèvement du peuple ne sera possible que s'il se trouve quelqu'un qui se charge d'expier ses péchés. Emporté par son inspiration, parlant comme dans l'extase, il décrit d'avance les douleurs, l'agonie, la mort, mais aussi le retour à la vie de cet être extraordinaire. C'est là le point culminant de la prophétie du II^d^ Es.[3].

Vous me direz: Mais le prophète ne s'est pas rendu compte comment il faut établir la synthèse entre ces deux notions du serviteur de Yahvé, — le peuple d'une part, de l'autre un personnage expiant les péchés du peuple. — Je le concède volontiers. Le prophète a posé les deux données du problème. Il ne pouvait le résoudre, parce que ce problème n'a été résolu que dans la personne de Jésus-Christ. Ce que le II^d^ Es. a entrevu, sans l'appeler de ce nom, parce que les prophètes ne systématisent pas, c'est la grande vérité de la solidarité.

Solidarité dans le péché, c'est-à-dire que le serviteur idéal et pur se solidarise avec son peuple coupable en se chargeant des péchés de ce dernier, — solidarité dans la mission du serviteur, parce que le peuple est associé au serviteur idéal, étant chargé de la mission d'évangéliser le monde, après avoir été pardonné et instruit.

Au fond, nous en revenons à l'explication de *Delitzsch*, par laquelle nous avons commencé notre exposé. *Sellin* men-

[1] Es. 49 : 5, 6.
[2] Es. 42 init.
[3] Es. 52 : 13 à 53 : 12.

tionne à peine ce savant, *Budde* le passe complètement sous silence. C'est un tort, car son image, soit de la pyramide, soit des cercles concentriques, est, après tout, celle qui rend le mieux compte de la notion complexe du serviteur de Yahvé dans le II[d] Esaïe.

Elle tient compte du caractère collectif de ce terme, Delitzsch lui-même dit : « Le serviteur de Yahvé est toujours Israël. » Elle explique d'autre part les traits individuels qu'il me paraît impossible de nier. Les formules peuvent varier, mais le fond de la pensée de Delitzsch me semble devoir rester.

---