

חִכְמָה
HOKHMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכְמָה יְרֵאָת יְהוָה

En guise d'introduction

Vous avez certainement remarqué la mention insolite «COLLOQUE HOKHMA» en première page de couverture. Elle signifie que ce numéro est en grande partie «fait maison»... Voici comment sont nés les colloques HOKHMA :

Il y a 8 ans, une dizaine d'étudiants en théologie lançait la revue HOKHMA. Avec le temps, bon nombre d'autres jeunes théologiens ont participé ou participent encore à l'aventure de HOKHMA. Nous sommes aujourd'hui dispersés non seulement dans la plupart des facultés de France, de Suisse et de Belgique mais, pour les plus anciens d'entre nous, dans différents ministères aux quatre coins des pays francophones. Depuis longtemps, nous souhaitions pouvoir non seulement publier une revue, mais «faire de la théologie» ensemble, d'où l'idée de nous retrouver une fois par année pour un colloque. Ce numéro est le fruit de mai 82!

En nous attaquant à quelques cas précis de l'Ancien Testament (1), nous avons cherché à voir comment fonctionnait, dans la pratique exégétique, notre conception de l'Écriture. Plus précisément, nous voulions tester, dans nos propres travaux, la fonction de l'inerrance (2). A bien des égards, cette recherche est une application des excellents articles de J. Packer et R. France publiés dans *HOKHMA* n° 8. Notre joie – et notre fierté avouons-le! – est d'avoir pu personnellement évaluer ce que nous avions publié alors, et de pouvoir le dire à notre manière, et en français!

En guise de conclusion, nous chercherons à esquisser brièvement nos constatations sur le statut et la fonction de l'inerrance. Mais auparavant, place aux études de cas précis!

(1) Les articles de Martin Hoegger, Claude Bernard Costecalde que vous trouvez dans ce numéro et ceux de Christophe Desplanque (numéros 23 et 24) y ont été présentés, et discutés sous forme d'exposés.

(2) «"Inerrance" est un terme dont on ne s'est communément servi que depuis le siècle dernier, bien que l'idée elle-même remonte, par-delà l'orthodoxie du XVII^e, les Réformateurs, les scolastiques, jusqu'aux Pères et, plus loin encore, jusqu'au Seigneur Jésus-Christ qui a dit: "l'Écriture ne peut être anéantie" Jn 10,35 et "ta Parole est la vérité" Jn 17,17. C'est un terme qui a une forme négative mais une fonction positive. Il est comparable aux quatre adverbess négatifs par lesquels la définition donnée par le Concile de Chalcédoine a protégé la vérité de l'incarnation. Sa fonction, comme la leur, n'était pas de tout expliquer positivement mais de sauvegarder un mystère en excluant certaines erreurs courantes au sujet de cette vérité. Les adverbess utilisés à Chalcédoine comme le terme d'inerrance n'ont une signification très claire que dans le contexte de la controverse spéciale qui en motiva la formulation. En dehors de ce contexte, ils peuvent sembler ésotériques et inutiles. Le terme "inerrance" a permis d'exprimer un double engagement: un engagement préalable à recevoir comme vérité de Dieu tout ce que l'Écriture enseigne explicitement; et un engagement méthodologique à interpréter l'Écriture selon le principe d'harmonie.» J. Packer, «l'herméneutique et l'autorité de la Bible» *HOKHMA* n° 8 (1978) p. 22. Concernant le principe d'harmonie, voir notre conclusion p. 54 s.

L'interprétation des grands nombres dans l'Ancien Testament

par Martin Hoegger
pasteur à Villeneuve (Suisse).

Une des données sur lesquelles butte la raison du lecteur moderne de l'Ancien Testament est la grandeur des nombres dans certains textes. Ces nombres se trouvent en particulier dans des listes généalogiques (Gn 5), ou de recensement (Nb 1) (1), et dans des comptes rendus de bataille (Jg 20,2) (2). Nous limiterons cette étude aux indications chiffrées concernant la population du peuple d'Israël durant la période de la marche dans le désert, en nous concentrant sur les recensements dans le livre des Nombres. Le but de cet article n'est pas de proposer une solution nouvelle au problème, mais de présenter les enjeux herméneutiques des diverses tentatives de solution.

1. Les données numériques

Le total exact du premier recensement donne 603.550 hommes de plus de vingt ans (Nb 1,46). Ce chiffre est mentionné aussi en Ex 38,26 dans le contexte de la construction du Tabernacle, tandis qu'il est arrondi à 600.000 dans deux autres passages. Selon Ex 12,37, 600.000 fantassins ont quitté l'Egypte, sans compter les femmes, les enfants et les personnes n'appartenant pas au peuple d'Israël. Le même chiffre est donné en Nb 11,21 dans le cadre d'un récit de miracle: à Moïse, qui doute qu'un peuple aussi nombreux puisse être nourri, Dieu répond: «Le bras du Seigneur serait-il si court.» Le miracle des caillies viendra confirmer cette promesse (Nb 11,31).

Au total du premier recensement s'ajoute le nombre des lévites, qui ont été recensés à part: 22.000 ont plus d'un mois (Nb 3,39), et 8.580 sont âgés entre trente et cinquante ans (Nb 4,48). Le second recense-

(1) Sur le genre littéraire des listes, cf. O. Eissfeld, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1956², pp. 26-28.

(2) On trouvera une liste des passages où apparaissent les grands nombres in: J.W. Wenham, *Large Numbers in the Old Testament*, *Tyn Bul.* 18 (1967), pp. 35-52.

ment effectué vers la fin du séjour dans le désert, dans les plaines de Moab, totalise 601.730 hommes de vingt ans et plus (Nb 26,51), avec en plus 23.000 lévites âgés d'un mois et plus (26,62). Pour avoir toutes les données en main, il faut encore mentionner le nombre des premiers-nés de sexe masculin, recensés à partir de l'âge d'un mois, qui se monte à 22.273 (Nb 3,43), les victimes des fléaux déchaînés suite aux révoltes du peuple (Nb 17,14 ; 25,9) et le montant du butin enlevé aux madiannes (Nb 31,32 ss).

Ces chiffres de recensement sont considérables et supposent qu'une population de deux à trois millions d'hébreux ait quitté l'Égypte. À l'époque de David un autre recensement dénombre 800.000 hommes mobilisables en Israël et 500.000 en Juda (2 Sam 24,1-9, le passage parallèle de 1 Ch 21,1-6 a encore majoré le chiffre), ce qui représenterait au moins 5 millions d'habitants, «soit pour la Palestine une densité presque deux fois supérieure à celle des pays les plus peuplés de l'Europe moderne» (3).

2. Examen des solutions

Ces indications démographiques ont posé plusieurs problèmes d'interprétation. Diverses solutions ont été avancées pour les résoudre, la difficulté principale résidant dans la vraisemblance historique des chiffres.

(i) La solution *littérale* voit dans le total des listes un chiffre correct, correspondant à la réalité historique de la période du désert. L'exégèse juive traditionnelle y était attachée (4), et quelques modernes l'ont défendue. C.F. Keil pense qu'un nombre élevé d'israélites était possible, parce que la péninsule du Sinaï était plus fertile qu'autrefois (5). H.L. Strack suppose que le peuple a dû séjourner dans différentes régions de l'Égypte (6). Récemment G.L. Archer a massivement argumenté pour la crédibilité des recensements (7). Il rappelle la fécondité extraordinaire des hébreux, qui arrachent ce cri au pharaon : «voici que le peuple des fils d'Israël est trop nombreux et trop fort pour nous» (Ex 1,9), et que la survie du peuple au désert fut une œuvre miraculeuse (Ex 16,35 ; 17,6).

(3) R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*. Vol. I, Paris, 1958, p. 104.

(4) Cf. H. Bietenhard, *Midrasch Tanhuma B.*, Berne, 1982, pp. 208-12.

(5) *The Pentateuch* III (Édimburgh, 1864, p. 5).

(6) *Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri*, 1894, p. 213.

(7) *Introduction à l'Ancien Testament*, Saint-Légier, 1978, pp. 279-82. Cf. de même E.J. Young, *Introduction to the Old Testament*, Philadelphia, 1949-1977, p. 85.

Cette interprétation ne va pas sans poser de gros problèmes. La première remarque qu'on pourrait faire est qu'elle ne tient pas compte des autres données du texte biblique sur la grandeur du peuple hébreu. Les listes de recensement ne sont en effet pas les seules indications pour déterminer le nombre des israélites au temps de l'Exode (8). De nombreux textes nous informent sur la grandeur modeste du peuple d'Israël. Ainsi deux sages-femmes suffisent pour accoucher les femmes des hébreux (Ex 1,15); dans le désert le peuple se rassemblait autour de la Tente de la Rencontre et pouvait entendre Moïse (Ex 16,9); Moïse a pu s'occuper seul de la direction du peuple durant un certain temps (Ex 18,13); Israël était confronté à des peuples plus grands et plus puissants que lui (Nb 13,28; Dt 1,28 et 4,38); il n'était que «le moindre de tous les peuples» (Dt 7,7,17) (9).

L'interprétation littérale néglige aussi les données externes au texte biblique obtenues grâce aux recherches démographiques et archéologiques. Le nombre élevé des israélites dans les recensements est statistiquement impossible (10), et une telle population ne pouvait vivre dans les limites de la terre promise (11), dont les «villes» fouillées par les archéologues étaient peu étendues (12). Sur la base de ces données, il faut aussi rejeter une solution alternative qui veut sauvegarder la validité des listes de Nb 1 et 26 en y voyant une variante du recensement ordonnée par David (2 Sam. 24) (13). La population présumée par ces dénombrements est encore beaucoup trop grande pour être vraisemblable.

(ii) A l'opposé de la démarche littérale, certains savants ont fait jouer les contradictions pour démontrer le caractère artificiel, «absurde», «proche du grotesque» de ces nombres (14). Déjà J.W. Colenso consacra une grande partie de son ouvrage critique sur le Pentateuque à démontrer l'impossibilité absolue des nombres (15). On relève par exemple que le nombre des premiers-nés masculins (22.273) suppose, sur un total de deux à trois millions de personnes, une moyenne invraisemblable de 25 fils par famille, plus autant de filles (16). Dans cette

(8) Cf. J.W. Wenham, *art. cit.*, pp. 28 s.

(9) En dehors du Pentateuque on retrouve des données modestes: selon Jug 18,17 la tribu de Dan compte 600 hommes armés au lieu des 62.700 de Nb 1,38.

(10) Cf. A. Lucas: The Number of Israëlites at the Exodus, *PEQ* 76 (1944), pp. 164-68.

(11) Cf. R. Zimmermann, Bevölkerungschichte und Heereszahlen in Alt-Palästina, *Klio* 21 (1947), pp. 340-43.

(12) Cf. R. de Vaux, *op. cit.*, pp. 105 s.

(13) W.F. Albright, The Administrative Divisions of Israël and Judah, *JPOS* 1925, pp. 20-25.

(14) Nous reprenons les termes d'A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen, 1948, pp. 33 s.

(15) *The Pentateuch and Book of Joshua Critically Examined*. London. 1862.

(16) G.B. Gray, *Numbers*, Edinburgh, 1963, I.C.C., p. 13.

perspective le travail d'interprétation est terminé quand on a démontré l'irréalité des nombres: «It must suffice to have shown that they are impossible even under the conditions prevailing after the settlement in Canaan... and that *all* the tribal numbers are purely artificial» (17).

(iii) La démarche suivante consiste à essayer de comprendre les phénomènes numériques en corrigeant un ou plusieurs éléments du texte massorétique, qui a été corrompu (18). Hummelauer proposa simplement de réduire les chiffres au centième (19), le total actuel serait l'œuvre d'un copiste qui, soucieux d'exciter l'admiration de la postérité, aurait multiplié tous les chiffres par cent. En réalité le peuple d'Israël aurait compté environ 25.000 personnes.

F. Petrie inaugura une approche nouvelle du problème, qui sera affinée par d'autres (20). Dans certains textes le terme *'elef* n'a pas la valeur numérique de mille comme dans les recensements, mais peut avoir le sens collectif de «famille», «clan» (21). Petrie suggéra que *'elef* signifiait primitivement «un groupe vivant sous une tente».

Ainsi la tribu de Ruben en Nb 1,21 aurait compté 46 tentes logeant 500 personnes, et le total des tribus aurait donné 598 tentes pour 5.550 israélites pour le premier recensement. La somme actuelle de 603.550 provient d'un scribe qui ne connaissait plus la signification première de *'elef*, mais uniquement sa valeur numérique.

G. Mendenhall reprit la thèse de Petrie en la modifiant légèrement. *'Elef* désigne selon lui non une tente familiale, mais un «contingent militaire» (22). Le total de l'armée – 598 contingents pour 5.500 hommes – correspond bien, avec une moyenne de 10 à 11 hommes par contingent, aux pratiques militaires du proche-orient ancien, en particulier de Mari (23). Contre Petrie, qui estimait que la liste originale reflétait la situation de la période mosaïque, Mendenhall, à la suite des travaux de M. Noth sur la formation du peuple d'Israël (24), date cette liste de la période des Juges. Celle-ci concerne

(17) G.B. Gray, *Ibid.*, p. 14.

(18) J.W. Wenham, *Art. cit.*, pp. 21-24, donne une série d'exemples de corruptions textuelles en relation avec les nombres.

(19) *Numeri*, Paris, 1899, pp. 225 s., cf. L. Pirot, A. Clamer, *La Sainte Bible*, II, p. 242. G. Wenham, *Numbers*, Leicester, 1981, p. 66, semble aller dans ce sens.

(20) *Researches in Sinâï*, 1906, pp. 208-220.

(21) Cf. Nb 10,4; Jug 6,5; 1 Sam 23,23; Mi 5,1. Voir R. de Vaux, *les Institutions de l'Ancien Testament II*, Paris, 1960, p. 14.

(22) The Census Lists of Numbers 1 and 26, *J.B.L.* 77 (1958) pp. 57 s. Mendenhall a été suivi par les commentateurs de M. Noth (A.T.D., Göttingen, 1966, pp. 22 s, 177) et J. de Vaulx (Sources bibliques, Paris, 1972, pp. 65-67).

(23) *Ibid.*, p. 64.

(24) Cf. M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris, 1954, pp. 64 ss. Pour une analyse des thèses de Noth et de son école, voir: D. Kidner, Les origines du peuple d'Israël (*Hokhma* 15 (1980)

uniquement le nombre des soldats, non la totalité de la population comme le défendait Petrie. Suite à la réorganisation de l'armée sous la monarchie, les scribes, mal informés de l'ancienne organisation militaire de la fédération israélite au temps des juges, auraient pris le mot 'elef au sens mathématique de leur époque.

La même méthode est suivie par R.E.D Clark (25) et J.W. Wenham (26), qui supposèrent que 'elef avait originellement le sens individuel de « chef », « commandant » ('alouf) (27) dans nos listes. Sans entrer dans le détail de leurs reconstructions fort complexes, mentionnons seulement qu'ils arrivent à réduire la population d'Israël, l'un à 140.000, l'autre à 72.000 personnes.

Les remarques qu'appellent ces hypothèses analogues sont, premièrement, qu'elles ne trouvent aucun support dans le texte massorétique même, ni dans les différentes versions. Postuler un sens autre que numérique pour 'elef dans une liste primitive est difficile quand on sait que les sens de 'elef comme « tente » ou « unité militaire » ne sont pas ou que mal attestés dans l'Ancien Testament (28). Ensuite les données sur les lévites, où le rapport entre les centaines et les milliers suppose des familles beaucoup plus nombreuses que les unités des autres tribus (Nb 3,22-28-33), entrent difficilement dans le schéma. Deux indices rendent aussi problématique la tentative de reconstituer des chiffres primitifs, à caractère historique : – le rapport entre les unités et les hommes est peu sûr (59 unités pour 300 hommes chez Siméon, 45 pour 650 chez Gad); – les chiffres ronds de toutes les tribus et quelques anomalies arithmétiques (29) reflètent mal l'aspect concret d'un recensement véritable, et semblent indiquer que les chiffres ont été choisis délibérément.

(iv) Quelques chercheurs ont tenté de découvrir une *combinaison mathématique* dans les chiffres du recensement. H. Holzinger a voulu éclairer les chiffres au moyen de la gématrie, à savoir la valeur numérique des lettres de l'alphabet hébreu (30). Il note que le total du premier recensement – 603.550 – équivaut à la valeur numérique de « fils d'Israël » (*bny ysr'l*) = $2 + 50 + 10 + 10 + 300 + 200 + 1 + 30 = 603$, complétée par la valeur de la formule « tous les hommes servant dans l'armée » (*1,22, kl zkr lkl ys' sb'*) = 551. Une seconde possibilité serait

pp. 36-54) et G. Wenham, l'Ancien Testament et l'histoire (en: *Vérité historique et critique biblique*, C. Brown, éd., Lausanne, 1982, pp. 49-66).

(25) The Large Numbers of the Old Testament, *JTVI* 87 (1955), pp. 82-92.

(26) *Art. cit.*, pp. 24-38.

(27) Cf. Gn 36,15 ss; Ex 15,5; I Ch 1,51.

(28) Cf. M. Noth, *Histoire d'Israël*, Paris, 1954, p. 119.

(29) M. Barnouin (Les recensements du livre des Nombres et l'astronomie babylonienne, *VT* 27 (1977) p. 282) constate une proportion anormalement élevée des chiffres 4 et 5 dans les deuxième et troisième chiffres de chaque nombre (ils apparaissent 22 fois, alors que les chiffres 0, 1, 8 et 9 n'apparaissent que 5 fois).

(30) *Numeri*, KHC, Tübingen, 1903, pp. 5 s, 134.

de suivre la leçon du Pentateuque samaritain en 1.45, qui lit *Isb'tm*, dont la valeur est de 563 ; en enlevant la personne de Moïse et des douze anciens on arrive à 550 (31).

Si la valeur numérique de l'expression « fils d'Israël » est intéressante, les autres explications sont en revanche arbitraires. Un problème plus fondamental est qu'on ne connaît presque rien sur la gématrie dans la littérature biblique. L'Ancien Testament ne semble pas la connaître (32) et l'interprétation du seul exemple assuré de gématrie dans le Nouveau Testament – le nombre 666 en Ap 13,18 – reste incertaine (33). Un problème supplémentaire se pose quand on sait que les israélites ont, comme leurs voisins, utilisé des signes non alphabétiques pour l'écriture des nombres et des chiffres, probablement jusqu'au II^e siècle avant J.-C. (34).

Récemment M. Barnouin proposa une méthode totalement différente. Se basant sur les données de l'astronomie babylonienne (35), il essaya d'interpréter les nombres des recensements comme un ensemble doué de propriétés arithmétiques. Il voit dans les généalogies et les recensements du livre des Nombres une idéalisation des traditions du désert : « Les structures formelles bien ordonnées comme les généalogies et les recensements constituent la communauté en son existence consacrée... On sent là l'intention de faire voir que Dieu a tout dirigé et ordonné avec exactitude » (36). Son hypothèse est que les ensembles numériques des recensements proviendraient de données chiffrées appartenant à l'astronomie savante de l'époque, qui florissait à Babylone. Les milieux sacerdotaux, qui ont rédigé Nb 1 et 26, avaient probablement des connaissances scientifiques provenant de ce pays, où les savants avaient établi des calculs fort complexes sur les périodes astronomiques du soleil, de la lune et des planètes.

Par une analyse détaillée Barnouin cherchera à établir des correspondances entre les nombres du recensement et les périodes synodiques des planètes – à savoir le nombre de jours nécessaires à une planète pour tourner autour du soleil. En divisant tous les nombres par 100, on

(31) P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, 1934, p. 17, et encore G. Fohrer, *Das alte Testament*, Gütersloh, 1969, p. 69 suivront la proposition de Holzinger, en la modifiant légèrement. Fohrer suppose que 550 provient de la somme des consonnes de *khr's* = 551, chiffre qui rappelle 550, Heinisch arrive à une somme de 550 en enlevant l'aleph.

(32) La tradition juive prétend que le nombre 318, en Gn 14.4 est une référence au nom d'Éliézer.

(33) Cf. R.P. Martin, *Approaches to New Testament Exegesis*, en *New Testament Interpretation*, I.H. Marshall, éd., Exeter, 1977, p. 246.

(34) Cf. D. Kellermann, *op. cit.*, p. 162.

(35) Cf. M. Rutten, *La science des Chaldéens*, Paris, 1960.

(36) Les recensements du livre des Nombres et l'astronomie babylonienne, *V'T*: 27 (1977) p. 280.

remarque tout d'abord que le nombre de la tribu de Benjamin correspond à une année lunaire, qui compte 354 jours. La somme des tribus d'Issachar (574) et de Siméon (593) = aux périodes de Jupiter (399) + Saturne (378) + la moitié de la période de Mars (390). Dans le second recensement, si l'on additionne les périodes des 4 premières planètes, on a l'équivalence suivante : Mercure (116) + Vénus (584) + Mars (780) + Jupiter (399) = Nephtali (454) + Benjamin (456) + Dan (644) + Ephraïm (325). En additionnant Siméon (222) à Aser (534) = 2×378 (Saturne). Il nous est impossible d'entrer dans le détail de la construction de Barnouin ; les nombreuses propriétés numériques qu'il découvre tendent à confirmer son point de départ selon lequel les nombres figurant dans les recensements auraient d'abord formé un ensemble possédant des particularités arithmétiques.

Barnouin relève d'autres textes qui établissent une correspondance avec le calendrier et l'astronomie (37). De plus la comparaison entre le peuple d'Israël et les étoiles est fréquente (38) ; elle remonte à la promesse donnée à Abraham d'une descendance aussi nombreuse que les étoiles (Gn 15,5). La théorie de Barnouin donne du relief à la signification théologique des grands nombres, qui a été perçue par de nombreux commentateurs (39), qui voient dans le total énorme des recensés l'accomplissement de la promesse. Cet accomplissement, un des fils conducteurs du Pentateuque (40), est signifié ici symboliquement par ces nombres qui mesurent les mouvements célestes : « Le Seigneur votre Dieu vous a rendus nombreux, et voici que vous êtes aujourd'hui aussi nombreux que les étoiles du ciel », proclamera plus directement Dt 1,10. De nombreux textes comparent en outre les étoiles à une armée (41), que Dieu dirige (2 R 22,19 ; Jos 5,19) et qui mène un combat (Jg 5,20). Comme l'armée du ciel, les tribus d'Israël, qui sont devenues les « armées du Seigneur » (Ex 12,41), marchant autour du sanctuaire dans le désert, sont appelées à lutter pour lui.

Considérée dans ce contexte large l'hypothèse de Barnouin est séduisante et enrichit notre compréhension de ce livre que la Septante intitulera *Arithmoi*, « Nombres ». Sa principale difficulté réside dans la grande complexité des constructions arithmétiques (42). On peut se demander, en outre, à quelle époque et comment les savants israélites entrèrent en contact avec la science astronomique.

(37) Cf. la généalogie de Gn 5 où les années d'Hénoch correspondent à une année scolaire. (Cf. M. Barnouin, Recherches numériques sur la généalogie de Gn 5, *RB* 77 (1970) pp. 345 ss.)

(38) Cf. Gn 37,9 ; Dt 1,10 ; 1 Ch 27,23.

(39) Cf. D. Kellermann, *op. cit.*, p. 16 ; J. De Vaux, *op. cit.*, p. 58.

(40) Cf. D.J. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield, 1978, p. 29 et passim.

(41) Cf. A.S. van der Wovde, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, art. *Saba*, col. 501. Voir Dt 4,19 ; 17,3 ; II R 17,16.

(42) Avec G. Wenham, *op. cit.*, p. 65.

(v) Une démarche plus simple consiste à voir dans l'usage des grands nombres une convention littéraire des temps bibliques. Ces nombres donnent un fort sentiment de puissance, de victoire (43). Le miracle de la délivrance d'Égypte est ainsi symbolisé numériquement par les 600.000 fantassins sortant triomphalement du pays de la servitude. Les nombres élevés des recensements expriment l'irrésistible marche des armées d'Israël, en route vers le pays de la promesse. De même les tribus les plus influentes (Juda) furent notées avec des chiffres plus élevés que les tribus de moindre importance.

Cette interprétation trouve des confirmations dans la littérature du proche-orient ancien. Dans un passage fameux de la légende ugaritique de Keret, le héros lève une armée et marche sur une ville : « Son armée est une force considérable : trois centaines de myriades. Ils marchent par milliers comme l'averse, et par myriades, comme la pluie d'automne... Comme des sauterelles, ils couvrent la campagne, comme des criquets, les confins du désert » (44). Ces chiffres énormes sont utilisés comme dans l'Ancien Testament dans le contexte militaire et suggèrent l'idée d'une force imposante (45).

Un emploi figuré de grands nombres se trouve aussi dans la littérature mésopotamienne. Un nombre important dans le système numérique sexagésimal des Sumériens est le *šar* ($3.600 = 60^2$), qu'on rencontre, seul ou multiplié, dans des textes tant sumériens qu'akkadiens (46). Ainsi dans des inscriptions des rois de Lagash, Entemena (vers 2460) dit qu'il exerce son pouvoir sur les 3.600 hommes de cette ville (47). Ses successeurs Urukagina (2370) et Gudea (2150) exprimeront symboliquement leur puissance en portant le nombre des habitants de Lagash l'un à 36.000 (= 10 sares) (48), l'autre à 216.000 (= 60 sares) (49). Éan-

(43) R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, London, 1970, p. 633, va dans ce sens.

(44) I K. IV, 177-181, 193 s. Cf. A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, I, Mythes et Légendes, Paris, 1974, p. 528 s. Le nombre de 300 myriades (= 3 millions) est le plus grand de toute la littérature ugaritique (cf. C.H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Rome 1955, p. 38).

(45) Des grands nombres apparaissent aussi dans d'autres contextes : comme offrande à Baal, son valet « apporte mille (*alp*) mesures avec du vin, il en mélange dix mille (*rbt*) dans son cratère ». (V AB, A, 16 s). La paire « mille »/« myriade » (*alp/rbt*) est fréquente (cf. L. Fisher, *Ras Shamra Parallels*, I, Rome, 1972, p. 114). L'Ancien Testament l'utilise aussi ; on notera ses emplois dans des contextes guerriers comme 1 Sam 18,7 : « Saül en a battu des mille et David des myriades » (cf. Dt 32,30 ; Ps 91,7 ; aussi Gn 24,60 ; Dt 33,17 ; Ps 68,18 ; 94,13).

(46) Sur le système numérique sumérien, voir A. Poebel : *Grundzüge der Sumerischen Grammatik*, Rostock, 1923, pp. 108 s.

(47) Entemena g. 1.2. Cf. F. Thureau-Dangin : *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Leipzig, 1907, p. 35.

(48) Urukagina Kegel B.C. 8,5 ; en F. Thureau-Dangin : *Ibid.*, p. 51.

(49) Gudea, Statue B. 3,10 ; en F. Thureau-Dangin : *Ibid.*, p. 69.

natum (2500) exigera de la cité d'Umma, qu'il veut soumettre, un tribut de 144.000 gurs (= 40 sares) d'orges (50), chiffres fantastiques dénotant sa supériorité absolue (51).

Les exemples les plus fameux de chiffres élevés nous sont fournis par les listes royales babyloniennes, où les années de règne des rois sont toutes des multiples du *šar* (52). D'autres cas d'un usage figuré de ce nombre se rencontrent dans la formule de salutation des lettres de la période de la Babylonie ancienne: «Que tel dieu t'accorde 3.600 années de vie» (53), et dans quelques textes où le total des divinités s'élève à 3.600 (54). Le *šar* symboliserait donc ici la plénitude et la totalité.

Dans le domaine militaire, le plus proche parallèle aux 600.000 guerriers d'Israël se trouve sans doute dans l'épopée du roi de Kutha, qui envoie ses troupes se battre contre une armée de démons. L'armée du roi était dirigée par «sept rois, tous des frères, d'une beauté glorieuse, leurs armées comptaient 360.000 guerriers» (55). Mais les armées du roi sont battues: «Quand passa la première année, je laissai sortir 120.000 hommes, mais pas un seul ne revint.» Le même sort advient par la suite à 90.000, puis à 60.700 hommes (56). Un des grands thèmes de la titulature royale assyrienne est la glorification du roi guerrier (57). Dans ce but les annales des souverains se complaisaient parfois à énumérer les sommes colossales de guerriers ou de déportés. Ainsi Salmanassar I se vante d'avoir égorgé l'armée des Hittites comme des moutons. De plus il a aveuglé 14.400 (= 4 sares) captifs et en a déporté 28.800 (58). Les déportations les plus massives sont magnifiées dans les annales de Sennachérib (59), leurs chiffres ont sans doute été majorés,

(50) Entemena, Kegel 2,26; en F. Thureau-Dangin: *Ibid.*, p. 39. Sur ce texte, cf. aussi S.N. Kramer: *L'histoire commence à Sumer*, Paris, 1975, pp. 68-71.

(51) Le *gur* – la plus forte unité sumérienne de volume – peut aller de 100 à 300 litres environ, multipliés par 3.600.

(52) On trouvera ces listes in *Dictionnaire de la Bible* I, art. Babylone, col. 745-749. La liste W.-B. 444 totalise 241.000 années; W.-B. 62 compte 456.000 années, et la liste fournie par Bérose: 432.000 années.

(53) Cf. E. Salonen: Die Gruss-und Höflichkeitsformen in Babylonischassyrischen Briefen, *Studia Orientalia* 38 (1967), pp. 27-30.

(54) Cf. W. Von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch* III, p. 1182. Mentionnons aussi la formule de malédiction: «Que les milliers de dieux vous considèrent comme des ennemis» (Cf. *The Assyrian Dictionary* (Chicago) L, p. 197).

(55) K. 5418a I,19 s, en P. Jensen: *Assyrisch-babylonische Mythen*, Berlin, 1900, p. 293.

(56) *Ibid.*, p. 295, col. II, 24 s.

(57) Cf. M.-J. Seux: *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, pp. 22-24.

(58) E.F. Weidner: *Die Inschriften der altassyrischen Könige*, Leipzig, 1926, pp. 118 s, 1,33-25. Sur ce texte et l'attitude guerrière des Assyriens, cf. W. Von Soden: Die Assyrer und der Krieg, *Iraq* 25 (1963), pp. 137-139.

(59) Lors de son expédition en Palestine contre Ezéchias, Sennachérib déporta 200.150 personnes (Prisme de Taylor, III, 11-41, cf. *Dict. de la Bible*, I, col. 791). Selon II

quand on les compare avec ceux, beaucoup plus modestes, qui sont consignés dans la correspondance des rois (60).

L'examen des sources proches orientales nous encourage donc à discerner une visée symbolique dans les grands nombres de Nb I, lesquels sont des véhicules singulièrement puissants pour communiquer des idées telles que la force des tribus d'Israël soutenues par le Dieu libérateur, et la plénitude de l'accomplissement des antiques promesses.

3. Réflexions méthodologiques

Au terme de ce parcours certains indices – internes et externes aux textes – ont confirmé une interprétation non littérale des grands nombres. Suivant l'usage proche-oriental, les écrivains bibliques ont décollé les nombres de leur sens comptable ordinaire. Le livre des Nombres, en particulier, utilise systématiquement ce procédé stylistique.

L'aspect numérique (quantitatif) ou symbolique (qualitatif) des nombres sera donc déterminé de façon inductive, par la méthode grammatico-historique. Négliger cette démarche peut mener aux positions que nous avons décrites en début d'article. Ainsi au lieu d'étudier sérieusement le phénomène des grands nombres, G. Archer, par exemple, défend la crédibilité historique des recensements au nom d'une conception de l'Écriture, qui valorise son inerrance historique. Son interprétation nous semble avoir été guidée par son postulat de départ d'une exactitude de la Bible dans tous les domaines qu'elle traite (61). Une des faiblesses de cette position est qu'elle ne distingue pas assez les traits particuliers de l'historiographie biblique, qui donne une dimension nouvelle à la nature et à l'histoire, et qui, par conséquent, ne correspond pas aux exigences modernes de précision (62). Une remarque analogue pourrait être faite à la solution opposée qui ne voit qu'absurdité ou pure fantaisie dans les grands nombres. Au lieu de les interpréter dans leur contexte culturel et littéraire, on les discrédite au nom d'un idéal de rationalité scientifique.

R 19,35, Sennachérib perdit 185.000 soldats en voulant s'emparer de Jérusalem! Suite à une autre expédition, ce roi déporta 208.000 personnes et 800.600 têtes de petit bétail (Prisme I, 28-54; cf. E. Schrader, *op. cit.*, vol. II, p. 85.)

(60) Cf. F. Malbran-Labat: *L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie*, Genève-Paris, 1982, pp. 89 s.

(61) Archer (*op. cit.*, p. 14) parle d'une « exigence d'exactitude et de véracité » présumée par l'inspiration divine. L'infailibilité de la Bible implique « une justesse qui s'étend même aux questions historiques et scientifiques » (p. 22). Ceci le mène à affirmer « l'historicité littérale » de toutes les figures bibliques (p. 23).

(62) Cf. les remarques de G. Pella et L. Schweitzer (« En guise de conclusion », pp. 54-59) sur le concept d'inerrance, qui n'implique pas une exactitude scientifique.

Malgré les corruptions textuelles que l'on peut relever dans les textes qui utilisent les grands nombres (63), notre choix ne se porte pas sur les hypothèses (du type iii) qui voient dans les nombres actuels des recensements le résultat d'une corruption textuelle. L'emploi systématique de ces nombres dans le quatrième livre du pentateuque nous incite à donner une préférence aux hypothèses (du type iv et v) qui respectent l'intégrité du texte final. La présence de ces données numériques ne provient pas d'un accident dans la transmission du texte, mais d'une intentionnalité. Toutefois la démarche de Mendenhall, par exemple, qui veut rechercher la préhistoire de la liste de recensement reste légitime dans certains cas, là où une analyse synchronique butte sur des éléments «irréconciliables» dans l'œuvre littéraire. Mais quand une étude synchronique, intrinsèque, du texte donne sens aux difficultés, elle doit être préférée à une approche diachronique, génétique, qui est plus hypothétique (64).

L'auteur du livre des Nombres a probablement repris une liste de recensement transmise par la tradition. La détermination de l'antiquité de cette liste et son ancrage dans une époque de la vie sociale d'Israël dépend de la méthodologie historique de l'interprète. Nous ne voulons pas entrer ici dans ce débat controversé (65). Ce qui nous intéresse, c'est de voir comment le rédacteur refaçonne le matériel traditionnel. A partir d'une banale liste de recensement, qu'il reçoit de la tradition, l'auteur donne, par l'introduction de grands nombres, une dimension symbolique et théologique à cet ensemble. Le matériel brut est mis au service d'une vérité plus haute. Bien que fictifs et inexacts du point de vue historique, les grands nombres sont toutefois «vrais», ils renferment une information significative qui entre dans la perspective que l'écrivain biblique a voulu donner à son œuvre. En les utilisant, l'auteur veut transmettre une vérité sur le Dieu vivant, sur l'accomplissement de ses promesses.

Les nombres étaient certainement une réalité familière aux auteurs bibliques. Pour nous, leur signification reste en grande partie mystérieuse. Toute recherche, celle de Barnouin par exemple, qui essaye de faire progresser notre compréhension de cette réalité, doit donc être accueillie avec intérêt dans la mesure où elle ne tombe pas dans la spéculation, toujours tentante dans ce domaine (66).

(63) Cf. note 18.

(64) Cf. J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Assen, 1975, pp. 1-8.

(65) Le débat porte, globalement, sur la question des origines du peuple d'Israël, cf. note 24.

(66) Cf. les mises en garde de P. Courthial: «Quelques éléments d'arithmologie biblique», *ICHTUS* 117 (1983), pp. 1-3.

Cyrus et la prophétie d'Ésaïe

Un exemple de l'importance des présupposés en critique biblique

par Claude-Bernard Costecalde

Docteur en Sciences des Religions

On sait depuis longtemps que les présupposés – avoués ou non (1) – jouent un rôle déterminant en critique biblique. Malgré cette évidence, nous risquons de ne pas suffisamment tenir compte de l'importance des présupposés dans notre démarche exégétique, dans notre méthode d'approche du texte biblique ou dans notre appréciation de ce texte, surtout lorsqu'un texte étudié soulève des questions difficiles. Les présupposés fonctionnent souvent en effet comme des mécanismes automatiques. N'est-il pourtant pas possible de prendre du recul par rapport aux affirmations massives – ou aux axiomes – que l'on énonce comme des confessions de foi ? Les présupposés avoués ont un fondement solide qui les rend inébranlables pour celui qui les confesse. Ne peuvent-ils cependant pas être remis en cause, ou du moins éprouvés, dès le moment où la réflexion accompagne la formulation du présupposé ? Nous voudrions aborder ces questions ici en traitant du problème de Cyrus dans la prophétie d'Ésaïe, et en attirant l'attention sur les dangers, voire les pièges, qui surgissent lorsqu'on élude ces questions délicates.

On ne prétend pas donner de réponse définitive, mais on se propose d'ouvrir un débat général sur le rôle des présupposés et une discussion plus précise sur les problèmes posés par les chapitres 40 et 48 du rouleau d'Ésaïe.

(1) Les présupposés dirigent, orientent et déterminent la réflexion. Il se peut qu'on les connaisse et qu'on leur trouve un fondement, ce sont les présupposés avoués. Il se trouve toutefois que l'on n'est pas toujours conscient de certains présupposés au cours de sa réflexion : il est donc difficile de les avouer ! Mais l'examen des méthodes de pensée auxquelles on a recours, la mise à l'épreuve des solutions auxquelles on parvient peuvent aider à déceler les présupposés cachés...

I. Le nom de Cyrus dans le rouleau d'Esaië et la pluralité d'auteurs

I. A. Présentation des problèmes

Dans l'ancien débat sur les chapitres 40 à 66 du livre d'Esaië, c'est l'apparition soudaine du nom de Cyrus qui a surtout choqué les exégètes. Aucun autre prophète de l'Ancien Testament n'a prédit en effet le nom d'un libérateur de cette manière. Il fallait donc résoudre la grande question: «Esaië, fils d'Amoç, a-t-il pu écrire ces prophéties au VIII^e siècle alors que Cyrus le Grand a vécu 150 ans après lui?» La question était posée depuis longtemps déjà (2), mais ce n'est que depuis deux cents ans environ que les exégètes et les critiques bibliques ont proposé diverses solutions. Depuis quelques années les solutions se sont cristallisées, les hypothèses étant devenues des conclusions. Mais il y eut pendant de nombreuses décennies des débats farouches, les exégètes des différentes tendances allant parfois jusqu'à se mépriser réciproquement. On s'interrogera sur les raisons de ces conflits amers, mais il est nécessaire, auparavant, de présenter brièvement les solutions proposées à la question débattue. Elles se regroupent en deux positions majeures:

1. la position dite conservatrice;
2. la position dite critique.

Ces deux positions se divisent elles-mêmes en plusieurs tendances, mais les exégètes se situent soit dans la tradition, soit dans le courant académique (puisque la position moderne a acquis la confiance de la grande majorité des savants bibliques).

1. *La position dite conservatrice*

Malgré la présence du nom de Cyrus dans le rouleau d'Esaië les exégètes conservateurs continuent d'attribuer à Esaië, fils d'Amoç, l'ensemble des 66 chapitres. On relève deux interprétations principales. Elles sont exprimées avec clarté, l'une par E.J. Young et l'autre par R.K. Harrison.

(2) On sait qu'un exégète juif du XI^e et un autre du XII^e siècle après J.-C. se demandaient déjà si Esaië était bien l'auteur des ch. 40 à 66; cf. entre autres E.J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 3, p. 538.

a. E.J. Young (3)

E.J. Young part du simple principe que la prophétie d'Esaië est parole de Dieu (p. 538). Ce principe – que l'on peut appeler présupposé – va l'aider dans sa démarche. Il fait totalement confiance au texte reçu dans sa forme finale et constate que le seul nom rattaché au livre d'Esaië est précisément celui d'Esaië (p. 538). Il sait aussi qu'au troisième siècle avant J.-C. on disposait du rouleau entier (*ibid.*) et que si le nom d'Esaië n'apparaît pas dans la deuxième partie, il n'est pas non plus mentionné d'autre nom (*ibid.*). Comment se fait-il que cet ensemble d'oracles soit introduit par le nom de l'auteur lui-même, s'il n'est pas le maître d'œuvre de l'ensemble du livre? Et surtout, comment se fait-il qu'on ait perdu toute trace d'un auteur aussi érudit que le «deutéro-Esaië» au profit d'un prophète qui l'aurait précédé? E.J. Young s'interroge ensuite sur la prétendue ignorance des auteurs du Nouveau Testament qui ont tous attribué à Esaië, fils d'Amoç, l'ensemble des textes qu'ils citent. «C'est une grande erreur, déclare-t-il, de croire qu'au début de notre ère les questions d'auteur n'avaient aucun intérêt (p. 539) (4).»

Il est curieux de constater que, dans son appendice, E.J. Young ne fait aucune mention du problème du nom de Cyrus. En fait, pour lui, le problème ne semble pas se poser. La question se résume dans son commentaire à une seule phrase (*op. cit.*, p. 192): «Il est clair qu'Esaië ne pouvait pas avoir connu son nom (Cyrus), mais c'est en tant que véritable prophète, inspiré par le Saint-Esprit, qu'il a pu prononcer le nom de Cyrus d'une manière aussi précise.»

Une telle confession fait sourire les uns, laissant les autres perplexes. Cependant, ce n'est point à cause du caractère prédictif que l'on reste interrogateur, mais à cause du caractère singulier et unique de ce type de prédiction. Comment un *nom propre* pouvait-il être prédit de la sorte, alors qu'il était inconnu de la langue de Canaan? Des savants conservateurs comme R.K. Harrison ne pouvaient eux-mêmes suivre leur collègue.

b. R.K. Harrison (5)

R.K. Harrison cite plusieurs textes pour montrer que le cas de Cyrus n'est pas aussi isolé qu'on le prétend (6). Il montre bien que le problème reste

(3) Cf. *The Book of Isaiah*, vol. III (Eerdmans, U.S.A., 1965), appendice I, pp. 538 ss, mais surtout le commentaire, pp. 45 et ss.

(4) E.J. Young donne les références en question qu'on reporte ici. Elles sont instructives en effet dans le débat: Mt 3,3, 8,17, 12,17, 13,14, 15,7, Mc 1,2, 7,6, Lc 3,4, 4,17, Jn 1,23, 12,38, 12,39, 12,41, Act 8,28, 30,34, 28,25, Rm 9,27,29, 10,16,20.

(5) Cf. *Introduction to the Old Testament* (I.V.P., U.S.A. 1977), pp. 764 ss.

(6) Cf. *op. cit.*, p. 775, I Rois 13,1-2, Mich 5,2, Ez 26,2 ss, Zach 9,1.

entier, cependant, en ce qui concerne Cyrus. Pour lui, les références à Cyrus en Es 44,28 et 45,1 sont simplement des gloses ajoutées par un copiste post-exilique (p. 794). Ces deux références étant proches l'une de l'autre, ce scribe aurait voulu expliquer à ses contemporains le sens véritable de cette prophétie. S'appuyant sur des propositions de C.C. Torrey, Harrison croit que si l'on gomme les rares références à Babylone et à Cyrus, les 26 derniers chapitres d'Esaië pourraient provenir du milieu palestinien, et que cela rend fort probable l'hypothèse des gloses (pp. 794-795).

Cette hypothèse – conclusion pour son auteur – ne satisfait pas les tenants de la thèse critique, pas plus que ceux de la position conservatrice. Elle repose en effet sur des suppositions. Il est surprenant de la rencontrer chez un auteur qui s'insurge contre ceux qui pratiquent la même méthode que lui. S'opposant aux thèses divisionnistes, il regrette de constater « qu'elles reposent uniquement sur des suppositions plutôt que sur des preuves tangibles » (p. 777).

On discerne bien le souci de donner ces preuves tangibles chez R.K. Harrison qui considère déjà la solution de E.J. Young comme insuffisante. On constate cependant qu'il n'apporte guère d'éléments matériels au dossier.

2. *La position dite critique*

La position critique, qui compte la grande majorité des critiques bibliques (7), a de fameux représentants dans tous les pays, aussi se contentera-t-on de la résumer ici à l'aide de textes français (8). Pour les critiques modernes « ce qui n'était au début qu'une hypothèse générale de lecture est considéré maintenant comme une certitude, les opposants qui se manifestent parfois restant sans influence » (9). En fait, il existe plusieurs raisons de refuser à Esaië ses droits d'auteur en Es 40 à 66. Elles sont :

1. *D'ordre historique* : il est évident que la chute de Babylone ne pouvait intéresser un public du VIII^e siècle – Cyrus ne pouvait en outre être connu d'Esaië et des gens de son époque.

(7) Par « critiques bibliques » on désigne ici les théologiens qui s'occupent plus particulièrement des questions d'introduction aux livres de la Bible, notamment de celles des auteurs. On considère ainsi tout théologien de toutes tendances théologiques. Il se trouve que la plupart des critiques se situent dans la position moderne, appelée critique par voie de conséquence. D'aucuns veulent parler de critique négative par opposition à la critique conservatrice, mais par commodité on appellera « critiques modernes » les tenants de la position présentée dans ce paragraphe.

(8) Cf. *Introduction à la Bible*, vol. 2, Introduction critique à l'Ancien Testament (Paris, 1973), désormais *ICAT*, pp. 378 ss et *TOB*, pp. 731 ss.

(9) Cf. *ICAT*, p. 429 ; on retrace schématiquement ici le plan de cette page descriptive.

2. *D'ordre doctrinal*: dans la deuxième partie, on insiste sur des thèmes théologiques différents de la première.

3. *D'ordre littéraire*: «Le message d'Ésaïe s'exprimait en des oracles brefs et impérieux, dans un style concis et éclatant. Ésaïe 40 à 55 a une langue redondante, copieuse, solennelle, toute proche parfois du discours sapientiel et parfois de la composition hymnique (10).»

L'hypothèse de la pluralité d'auteurs, dont «la date de chaque pièce ou groupe de pièces apparentées sera à dégager de son contenu et de son caractère littéraire» (*ICAT*, p. 453), est échafaudée d'une manière systématique, quels que soient les problèmes posés par le texte (11). «Cyrus» n'est qu'un cas particulier (12).

Les auteurs conservateurs connaissent bien ces arguments et les exposent avec fidélité. Il se trouve que E.J. Young n'en tient pas assez compte dans son commentaire sur Cyrus, et l'on a vu que la thèse de R.K. Harrison était hypothétique. Or il apparaît nécessaire de confronter l'ensemble des hypothèses entre elles mais, avant de procéder à cet examen, nous présenterons un cas isolé, celui d'un exégète israélien, Y.T. Radday.

(10) Cf. *ICAT*, p. 380. Pour la *TOB* «le message des ch. 40-55 du livre d'Ésaïe est daté par le fait qu'il annonce le triomphe des Perses, la déchéance des Babyloniens et la libération toute proche des Israélites exilés en Babylonie. Il a donc été prononcé entre 550 et 539, c'est-à-dire après les grandes victoires de Cyrus II le Grand...».

(11) On sait qu'on ne parle plus aujourd'hui d'un Ésaïe et d'un deutéro-Ésaïe, mais d'un trito-Ésaïe, jusqu'à un 6^e Ésaïe (cf. Duhm). En fait, pour la grande majorité des critiques modernes, la question du deutéro-Ésaïe n'est plus, depuis longtemps, un problème. L'objet des investigations exégétiques ne porte pas tant sur le message ou sur l'authenticité isaienne du texte que sur la reconstruction datée, la redécouverte des différentes périodes qui ont servi à la composition du texte final, composition échelonnée sur plusieurs siècles de rédaction. Dans la recherche des différentes strates, certains auteurs ont été jusqu'à dater précisément des passages morcelés avec une aisance surprenante au point que Schoors a pu dire à leur propos: «Régulièrement les exégètes font appel à des allusions historiques présentes dans certaines périodes du Deutéro-Ésaïe pour contester l'authenticité de celles-ci. On sait que le cadre général dans lequel il faut situer les oracles de ce prophète est celui de la fin de l'exil; la chute de Babylone, le décret de Cyrus... Les sections qui ne coïncident pas avec ce cadre sont souvent rejetées comme n'étant pas authentiques... Je me sens un peu hésitant devant certains ouvrages exégétiques, où l'auteur, se basant sur des allusions historiques, prétend pouvoir suivre les faits pour ainsi dire d'un verset à l'autre et dater ainsi d'une manière précise les différents oracles.» («Arrière-fond historique et critique d'authenticité des textes deutéro-isaïens», in: *OLP*, n° 2, 1971, p. 105.) On note que les parties dites inauthentiques sont rarement examinées avec soin (les exemples pullulent), car ce qui compte c'est la découverte de textes anciens. De plus, l'exégèse en question n'a pas pour but de trouver un sens plausible du texte, mais de dater la strate retrouvée. Ainsi, l'ensemble du texte considéré comme deutéro-isaïen, perd déjà de son unité du fait que les parties non authentiques ne sont plus insérées dans le texte final et le sens des parties conservées n'en est pas davantage éclairé puisque l'exégèse s'arrête au seul domaine historique.

(12) Tout caractère prophétique, il faut le préciser, n'est pas renié, même si c'est le nom de Cyrus qui a amené les critiques à dater les oracles concernés au VI^e siècle. Tout l'aspect messianique est respecté et dans certains cas, la *TOB* dira, par ex., p. 732, que «le retrait des armées de Sennakérib devant Jérusalem en 701, avait été annoncé par le prophète».

3. Y.T. Radday

Se situant hors du débat entre conservateurs et critiques modernes, Y.T. Radday a pu présenter dans une étude sur l'unité d'Ésaïe (13), l'ensemble des problèmes que pose la deuxième partie du livre avec plus d'objectivité que ses collègues chrétiens. Son approche critique est fort bien documentée. Il reprend les arguments de chaque position et tente de montrer qu'en fait le grand problème des chapitres 40 à 66 d'Ésaïe est bien celui du nom de Cyrus (p. 17). Il s'étonne avec les conservateurs de l'absence de toute trace d'un deutéro et trito Ésaïe dans la tradition : « Comment le nom d'un prophète inconnu a-t-il pu rester inconnu, demande-t-il ? Si le nom d'Abdias, l'auteur d'un simple chapitre d'importance relative, a été soigneusement conservé par la tradition, *a fortiori* le nom de l'auteur d'une si belle poésie de sens profondément religieux » (p. 17). L'auteur du livre des Chroniques, la Secte de Qumran, Ben Sira, Jésus et les auteurs du Nouveau Testament auraient perdu toute trace de ces fameux auteurs, fait surprenant. Y.T. Radday cherche un autre livre biblique où l'on rencontre un tel assemblage de propos « décousus » par différents auteurs. « Pourquoi ne pas dire, déclare-t-il entre autres, que la prophétie d'Ezéchiel a un deutéro-Ezéchiel parce que la deuxième partie de son livre ne contient pas les paraboles de la première, mais s'occupe de rites et d'architecture ? » (p. 19). Le savant juif constate enfin un accord complet entre les conservateurs, et des différences nombreuses parmi les critiques modernes « chez qui l'on rencontre beaucoup d'assertions, peu d'arguments, et un grand nombre d'expressions telles que "probablement", "il se peut que", et "doit avoir été" (p. 19) ».

Contre les « divisionnistes », Y.T. Radday reprend avec force les mêmes arguments que E.J. Young et R.K. Harrison. Pour lui, les critiques modernes ne sont pas probants lorsqu'ils abordent les problèmes de vocabulaire car ils négligent deux faits majeurs : « Les différences de vocabulaire, si elles existent, sont relatives à de rares mots seulement et elles sont dues davantage à des raisons thématiques et circonstancielles. Les ressemblances de vocabulaire, lorsqu'elles sont démontrées, peuvent être dues à l'imitation intentionnelle, aux citations, aux influences non intentionnelles et aux habitudes de langage dont on n'est plus conscient aujourd'hui. » A son avis, seule une étude linguistique, fondée sur les statistiques (14), permet de déceler ces ressemblances ou différences de vocabulaire.

(13) Cf. *The Unity of Isaiah in the light of statistical linguistics* (Hildeshe, 1973), pp. 1-28.

(14) Cf. Il est hors de propos ici de présenter et de développer la démarche linguistique, fort complexe au demeurant pour le non initié, de Y.T. Radday. On se reportera aux pp. 30-45 où l'auteur donne les clés d'interprétation du vocabulaire et des signes linguistiques. On note seulement que Y.T. Radday croit avoir démontré avec des arguments de type linguistique, que le livre d'Ésaïe a bien pu être écrit par plusieurs auteurs, mais, dans une étude simi-

I. B. Remarques sur les solutions proposées

Dans tout ce débat on constate que les solutions proposées ne disposent pas d'élément tangible qui puisse convaincre les partisans de toutes tendances. Une seule pièce à conviction: le rouleau d'Esaië dans sa forme finale, sans coupure, intitulé par Esaië, fils d'Amoç, comme une *vision*, ce mot désignant l'ensemble du livre (15). Les conservateurs ont donc un atout important de leur côté, ils regrettent seulement qu'Esaië n'ait pas apposé sa signature à la fin du livre: le débat aurait peut-être été clos. (Mais ce n'était pas la coutume des prophètes!)

La solution de E.J. Young a le mérite d'aller jusqu'au bout des conséquences du présupposé de l'auteur. Puisque le livre est parole de Dieu, l'Esprit de Dieu a certes pu prédire «mécaniquement» le nom de Cyrus (16). Mais on est dans le domaine du possible. Croyant que le texte a raison, que la tradition juive et les auteurs du Nouveau Testament ont raison puisqu'ils disposent d'un texte complet intitulé par Esaië lui-même, E.J. Young *s'interdit* de remettre en cause ce qui entre dans l'énoncé même de son présupposé. On voit l'importance des présupposés lorsqu'ils sont éprouvés. Ils guident la recherche du critique. E.J. Young fait confiance aux paroles des auteurs du Nouveau Testament et personne ne peut le lui reprocher. On ne dispose aujourd'hui d'aucune preuve tangible pour affirmer qu'au temps des apôtres on ignorait tout des questions critiques de même qu'au temps des Juifs du troisième siècle avant J.-C. Dire que les apôtres se trompaient inconsciemment sur l'identité de l'écrivain sacré est une simple confession de foi: ce n'est pas l'examen du texte d'Esaië qui peut convaincre celui qui ne veut pas croire, de même que ce n'est point l'affirmation de E.J. Young qui peut convaincre le critique qui ne veut pas croire en l'inspiration «mécanique».

Rejeter catégoriquement les citations du Nouveau Testament comme preuve de l'authenticité des textes isaïens semble téméraire. Quand on a peu d'éléments à verser au dossier, il est précieux de recueillir tous ceux qui sont disponibles. L'examen de ces citations montre que les apôtres désignaient non seulement le livre d'Esaië (Mt 3,3; 8,17; etc., «la parole du prophète Esaië»); Mc 1,2; etc., «dans le prophète Esaië»), mais le prophète lui-même.

laire sur le prophète Zacharie, le même savant avoue qu'on pourrait parvenir aux mêmes conclusions à propos d'un même auteur qui aurait changé de style au cours de sa carrière, ou qui changerait volontairement de style dans les différentes parties d'un même ouvrage.

(15) Comme l'avoue la TOB, note a, p. 745.

(16) L'apôtre Paul dit bien que c'est le Saint-Esprit qui a parlé par le prophète Esaië (Actes 28,25). Par «mécanique» on veut entendre une inspiration qui ne fait aucunement intervenir l'intelligence du prophète et qui ne sert pas d'élément factuel ou autre pour communiquer une information prédictive au prophète.

Lorsque Jésus déclare: «Hypocrites, Esaïe a bien prophétisé sur vous...» (Mt 15,7) et d'autres paroles similaires (Jn 12,38 et 39), quand Jean déclare: «C'est ce que dit Esaïe lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui» (Jn 12,41), ils pensent bien au fils d'Amoç (17). L'apôtre Paul pense certes au livre d'Esaïe en Rm 9 et 10, mais aussi à l'auteur, qui pour lui est bien Esaïe: «Esaïe de son côté, s'écrit au sujet d'Israël... (9,27). Et, comme Esaïe l'avait dit auparavant... (9,29). Aussi, Esaïe a dit... (10,16). Et Esaïe pousse la hardiesse jusqu'à dire...» (10,20). Prétendre qu'il ne s'agit là que de formules littéraires n'est-il pas abusif? Jésus et les apôtres pensaient bien à Esaïe, fils d'Amoç, et leurs citations passent aisément de la première à la deuxième partie de son livre. Se trompaient-ils? Il serait difficile de l'avouer. Il serait hardi aussi de croire au XX^e siècle que le docteur de la loi Saint-Paul et le Maître Jésus étaient dans l'erreur, quels que soient les arguments ou les excuses qu'on pourrait invoquer: le poids d'une solide tradition fait pencher la balance du côté du respect de leurs déclarations. Et si jamais, pour des raisons toujours ignorées, ils s'égarèrent sans le savoir, leur position ferme peut aider les critiques modernes à respecter la position conservatrice qui se veut à l'image des apôtres et du Christ. On ne peut accuser les conservateurs qui suivent leurs modèles. Mais surtout, cela permet de mettre en perspective le problème. Est-il d'une si grande importance pour que l'on sente du mépris ou de l'indifférence à l'égard de la position conservatrice? Lorsqu'on lit de la part d'un critique moderne «les opposants qui se manifestent parfois restent sans influence» (18), on remarque le ton triomphaliste qui ne peut que nuire à la recherche scientifique. L'auteur de cette déclaration semble oublier que les opposants ne sont pas les conservateurs, mais les représentants de la critique moderne qui se sont opposés aux thèses traditionnelles. D'autre part, il est clair qu'en recherche de type scientifique, ce n'est pas la loi du nombre qui rend valide une thèse quelle qu'elle soit.

On constate en fait que Jésus et les apôtres s'intéressaient davantage au *message* prononcé par un auteur précis, qu'à la *datation* de son écrit. Il apparaît qu'aujourd'hui l'étude biblique s'occupe plus de la composition du texte que de son contenu et de sa portée. On veut seulement souligner ici un danger.

Il reste que lorsqu'un problème comme celui du nom de Cyrus se pose, il faut chercher une solution. Celui qui présuppose que Jésus et les apôtres ne pouvaient pas commettre d'erreur même en «critique biblique» doit considérer les déclarations de ceux-ci à propos d'Esaïe comme vraies sur le plan historique: Esaïe, fils d'Amoç, est l'auteur de toutes les citations faites par eux. Celui qui présuppose que Jésus et les apôtres pouvaient être victimes d'une ignorance de leur époque, peut se

(17) Il est vrai que cette référence est d'Is 6 que l'on s'accorde généralement à attribuer à Esaïe. En Jn 12,41, «sa» et «de lui» semblent bien se référer à Jésus.

(18) Cf. *ICAT*, p. 380. On a choisi ici une déclaration modérée.

permettre de mettre en cause l'authenticité de leurs propos. Ce présupposé est lourd de conséquences. Si Jésus et les apôtres ont pu se tromper dans un domaine d'importance relative comment leur faire confiance sur des questions plus importantes ? Quand on suppose une erreur, il est aisé d'en supposer d'autres : où est la limite ? Qui fixe la marge d'erreurs du kerygme christique et apostolique ? En fonction de quels critères ? Comment prouver que les écrivains sacrés étaient dans l'erreur ? Il ne reste plus que le livre d'Ésaïe pour le prouver. Ce sont les arguments tirés du livre qui montreront la faille ou l'ignorance. On voit bien comment un présupposé dirige l'étude et autorise ou non certaines hypothèses.

Il semble que R.K. Harrison, à cause de son présupposé, n'a pas voulu aller au-delà de l'hypothèse d'une glose, mais cette hypothèse allait déjà au-delà de l'acceptation de l'authenticité isaienne des textes considérés. Dire que le nom Cyrus a été ajouté 200 ans plus tard c'est émettre un aspect du caractère prédictif de la prophétie. Les critiques modernes n'ayant pas les mêmes présupposés ont pu franchir le pas. Une fois l'hypothèse d'un deutéro-Ésaïe énoncée, il était facile de supposer l'apport d'un trito-Ésaïe jusqu'à vouloir découvrir les plumes de toute une école isaienne.

Cette dernière étape n'a pas été franchie sans crise. Dans les milieux protestants, il y eut moins de difficultés que dans les milieux catholiques (qui ont connu les résistances du Magistère jusqu'à ces dernières décennies). Ce fait révèle l'importance du rôle des présupposés en critique biblique. C'est en fonction de ce que je crois au départ de ma démarche que je vais m'autoriser telle ou telle hypothèse, ou qu'on me permettra ou non de la formuler. Lorsque la foi est intimement liée à la recherche scientifique, les présupposés jouent un rôle particulier, mais il est difficile de s'en rendre compte au moment où l'on cherche à résoudre un problème précis.

C'est peut-être en partie pour ces raisons que les positions conservatrice et critique ne sont pas parvenues à des solutions convaincantes contenant des éléments tangibles et probants. Si l'hypothèse de E.J. Young est plausible, on concède que Dieu se sert tout de même du médium humain pour révéler ses plans dans les Écritures et que la réflexion humaine prend légitimement sa place dans la rédaction de chaque péricope. C'est pourquoi il est peu probable que, dans un cas unique dans la Bible, l'inspiration ait « fonctionné » de manière aussi mécanique, c'est-à-dire, sans faire intervenir la réflexion humaine. On n'est donc pas satisfait ici de cette solution, mais on avoue que c'est celle qui veut respecter avec le plus de soin le texte sacré et les propos néo-testamentaires. Mais nous préférons ici réserver notre jugement en restant sur le terrain de l'hypothèse. Et ce n'est pas manquer de courage non plus que de reconnaître l'impossibilité d'une solution définitive ; il est dangereux d'imposer une hypothèse et d'en faire une confession de foi quand on ne dispose pas de preuve tangible.

Or, aucun document n'impose de faire une lecture divisionniste, ni de conclure à la présence d'une glose dans les textes relatifs à Cyrus. On peut certes formuler ces hypothèses, mais rien n'oblige à les ériger en dogme.

Il se trouve toutefois que des documents historiques non-bibliques, à la disposition des chercheurs depuis longtemps, sont en mesure de verser des éléments rationnels au dossier sur Cyrus dans le livre d'Esaië. Ces documents sont connus de certains critiques modernes et conservateurs, mais ils n'ont pas été examinés avec soin en rapport avec le problème de Cyrus en Esaië. On se propose donc de le faire ici avant de considérer les chapitres 40-48 d'Esaië dans le contexte général du livre d'Esaië.

II. Le nom de Cyrus et les documents du premier millénaire

On sait que Cyrus le Grand a eu au moins un ancêtre qui s'appelait lui aussi Cyrus (19). On doit à un dictionnaire anglais d'avoir eu la hardiesse de supposer que «Cyrus le Grand a pu être un ancien nom dynastique. Cyrus I était un contemporain d'Assurbanipal d'Assyrie vers 668 avant J.-C. Il aurait donc pu être connu d'Esaië, qui aurait prévu la restauration du temple de Jérusalem par cette nouvelle puissance qui libérerait les juifs de l'Exil» (20). On comprend les réserves d'une telle déclaration. Un examen plus serré des textes disponibles, assyriens, babyloniens et bibliques permettra de vérifier le sérieux de cette proposition.

1. Les ascendants de Cyrus le Grand

a) Bref rappel historique (21)

D'après E. Dhorme (22) on sait peu de choses de l'histoire des Perses avant Cyrus. Ils viennent du Nord (le Caucase). On sait que *Cyrus* est

(19) *ICAT*, p. 61, le signalé: «Dans la région montagneuse (Anshan), achèveront de s'installer les Perses qui, depuis le règne de Sargon, glissent vers le Sud: bientôt la contrée portera leur nom. Parmi les roitelets qui offrent leurs hommages à Assurbanipal figure déjà un certain Cyrus, ancêtre de Cyrus le Grand.»

(20) Cf. *D.J. Wiseman. The Illustrated Bible Dictionary* (IVP, vol. I), p. 352.

(21) On trouvera un bon résumé de l'histoire Assyro-Babylonienne et Perse dans l'*ICAT*, pp. 53-77, mais surtout dans l'ouvrage de D.J. Wiseman, *Peoples of Old Testament Times* (Oxford, 1973). Voir aussi *Peuples de l'Orient Méditerranéen*, Louis Delaporte (PUF, 1938), et *Peuples et Civilisations, I, les premières civilisations*, collectif (PUF, 1950).

(22) Cf. *Recueil E. Dhorme*, 1951, pp. 351-381.

le nom d'anciennes rivières transcaucasiennes (23). Hérodote apporte des précisions sur la généalogie de Cyrus et retrace les déplacements progressifs des Perses en montrant comment le pouvoir des Mèdes, leurs voisins, passe entre leurs mains après une série de mariages. Dans les années 720-650, les Mèdes et les Perses nomadisent encore dans l'Iran du Nord-Ouest et sont soumis aux Assyriens mais commencent à mener une vie sédentaire. Lors de l'avènement d'Assurbanipal, Cyrus I de Perse, appartenant à la famille des Achéménides, a voulu aider Shamash-shum-ukin, roi de Babylone qui s'était rebellé contre son frère Assurbanipal, et il a conquis Élam. Mais Assurbanipal écrasa les rebelles. Pris de panique, Cyrus I envoya son fils aîné Arruku à Ninive pour lui présenter son tribut et l'assurer de sa soumission (24). Ces informations sont sûres. Elles sont rapportées dans des annales d'Assurbanipal qui parle lui-même de cet événement (25). Le nom de Cyrus était donc connu bien avant Cyrus le Grand. S'agissait-il d'un nom dynastique?

b) *Cyrus, un nom dynastique?*

On a parlé dans le paragraphe précédent d'un Cyrus I, grand-père de Cyrus II, le Grand. Il se pourrait que ce Cyrus soit déjà un descendant d'un autre Cyrus. Hérodote parle en effet de Cyrus le Grand (559-529) comme du troisième Cyrus (26). Mais les autres textes disponibles ne permettent pas de vérifier l'exactitude de cette généalogie. On connaît toutefois un autre Cyrus, Cyrus le jeune, le fils de Darius II (27). Il est donc fort probable que *Cyrus* soit un nom dynastique.

Le «Cylindre de Cyrus», découvert à Babylone, dans lequel Cyrus le Grand parle de ses pères, ne mentionne que le nom de son père et de

(23) Cf. W. Eilers, «The name of Cyrus», in: «*Acta Iranica*, III, Commémoration Cyrus (Leiden, 1974), pp. 3-9.

(24) Cf. D.J. Wiseman, *op. cit.*, pp. 314-315 et A.K. Graison, «The Chronology of the reign of Assurbanipal», in: *Zeitschrift für Assyriologie*, 70, 1981, pp. 227-245.

(25) Cf. E.F. Weidner, «Die älteste Nachricht über das persische Königshaus; Kyros I – ein Zeitgenosse Assurbânâplis», in: *Archiv für Orientforschung*, 7, 1931/32, pp. 1-7. Cet article présente le texte assyrien et propose une traduction (p. 4), reprise par D.J. Wiseman et W. Eilers.

(26) Cf. Hérodote (7,11) et E. Weilers, *op. cit.*, p. 3.

(27) Cf. ICAT, p. 25.

(28) Cf. Entre autres J. Briend et M.J. Seux, *Textes du Proche Orient Ancien et histoire d'Israël* (Paris, 1977), pp. 152-153: «Moi, Kurash (*Cyrus*) roi de l'univers, grand roi, roi fort, roi de Babylone, roi du pays de Sumer et de Akkad, roi des quatre contrées (du monde), fils de Kambusia (*Cambyses*), grand roi, roi de la ville d'Anshan, petit-fils de Kurash, grand roi, roi de la ville d'Anshan, descendant de Shishpish (*Tépès*) grand roi, roi de la ville d'Anshan, de race royale perpétuelle...» La dernière expression suggère que la liste n'est pas terminée et qu'il y a de la place pour un certain Cyrus encore inconnu, mais connu d'Hérodote, sembler-t-il.

son grand-père Cyrus et s'arrête à Téipès son arrière-grand-père (28). Cela ne veut pas dire que Cyrus le Grand n'avait pas d'autre ascendant ! L'un d'entre eux pouvait bien porter le nom de Cyrus, selon l'information d'Hérodote.

De même, Darius I présente une généalogie qu'il fait remonter à huit générations en passant par les deux Cyrus jusqu'à Téipès ; mais cela n'implique pas que Téipès n'ait pas eu un ascendant dont le nom serait Cyrus (29).

Ce qui est certain, c'est qu'en 650 vivait déjà un Cyrus dont on connaît les traces. C'est un homme qui envoie son fils aîné – donc un homme déjà dans sa maturité – qu'il trouve digne d'être son représentant auprès d'Assurbanipal. Il devait donc être adulte vers 680. Esaïe, fils d'Amoç, a-t-il pu avoir connaissance de son existence ?

c) Esaïe, homme politique sous plusieurs règnes

On sait qu'Esaïe est un homme politique qui a joué un rôle capital à la cour de Jérusalem du milieu du VIII^e siècle jusque dans le courant du VII^e siècle avant J.-C. Il a commencé son activité prophétique jeune, vers 740. Lorsque le roi Akhaz, qui n'a guère écouté les conseils d'Esaïe, mourut et qu'Ezékias lui succéda, Esaïe fut un homme politique hors du commun (vers 716). Ezékias l'écouta parfois, mais il ne sut pas suivre ses conseils à propos de l'alliance avec l'Assyrie. Esaïe n'en prédit pas moins, avec justesse, le retrait des troupes de Sennakérib, retrait qui eut lieu (701). Après avoir vu sa vie prolongée de quinze ans, le roi Ezékias mourut vers 686. Sennakérib mourut en 681 (30).

Dans les textes bibliques, Esaïe apparaît comme le témoin de la mort d'Ezékias et de celle de Sennakérib. Les textes du livre des Chroniques, des Rois et d'Esaïe en témoignent ; le livre des Rois et celui des Chroniques ne parlent pas de la mort du prophète, mais seulement de celles des rois.

Esaïe a donc vécu pendant le règne de Manassé, mais, certainement trop âgé pour jouer un rôle politique ou prophétique après 60 ans de carrière, il a consacré ses derniers jours à la mise au point de sa *vision* si l'on en croit les propos du chroniqueur qui déclare, après avoir relaté la mort de Sennakérib et celle d'Ezékias : « Le reste des Actes d'Ezékias et ses œuvres de piété sont écrits dans la vision du prophète Esaïe, fils d'Amoç... » (32,32). Le mot *vision* reprend le titre d'Es 1,1 et désigne bien le livre. Il n'y a aucune raison de donner tort au chroniqueur, ni aucune preuve d'une erreur de sa part. Le critique biblique ne peut que

(29) E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 354-356.

(30) Cf. 2 Rois 19,37, 2 Chr 32,21, Es 37,38.

faire confiance aux propos d'un historien, surtout lorsqu'on sait que le livre des Rois fait intervenir Esaïe dans les mêmes conditions que celui-ci rapporte lui-même, et que le texte d'Esaïe est identique à celui des Rois ; le récit d'Esaïe apparaît comme le document initial qui a servi de base aux historiens bibliques.

Si Esaïe a appris la mort de Sennakérib et la relate, il a vécu au moins jusqu'en 680. Les nouvelles des pays voisins lui parvenaient toujours et cet homme averti de toutes les questions d'invasions et de conquêtes a donc très bien pu entendre parler de ce *Cyrus* fils de Tépès, roi d'un peuple en voie de se sédentariser, peuple venu du Nord.

A la fin de sa carrière, Esaïe a une grande expérience politique et prophétique. Il peut prendre du recul et lorsqu'il écrit sa *vision*, il peut ajouter entre autres les faits historiques. Mais plus encore, en tant que vrai visionnaire il fait plus qu'une œuvre de simple historien : il tire les conséquences de ses compétences politiques et de ses connaissances historiques et, guidé par Dieu, il peut prévoir un futur proche et lointain pour la vie de Juda et de Jérusalem. Un bon statisticien pouvait faire des prévisions justes ; un véritable visionnaire pouvait faire la synthèse des données factuelles et prophétiques pour conférer à ses oracles écrits un caractère prédictif remarquable. Esaïe connaissait tous les mouvements des peuples voisins. Conseiller de plusieurs rois pendant sa carrière, il était au courant des ambitions des rois voisins. Il a pu humainement pressentir le succès des Perses et spirituellement être guidé par Dieu pour recevoir la confirmation de ses prévisions à longue échéance.

On comprend mieux ainsi, avec ces données historiques vérifiables, l'apparition du nom *Cyrus* dans la prophétie d'Esaïe. Cette apparition n'est plus soudaine sur le plan historique mais uniquement sur le plan littéraire et visionnaire qui est du ressort du prophète. On voit la réflexion et les données humaines s'allier aux caractéristiques propres aux livres prophétiques, qui font intervenir l'inspiration divine. Il n'y avait donc pas dans le livre d'Esaïe d'inspiration mécanique, mais un long processus historique et visionnaire qui se déroule, conjuguant la réflexion humaine et l'œuvre spirituelle. Le rationnel et le spirituel s'unissent pour que la révélation de l'Histoire du Salut se manifeste dans ses aspects prédictifs. Il reste à montrer comment le prophète Esaïe à la fin de sa carrière aurait pu rédiger lui-même sa prophétie à propos du libérateur. L'exégète est guidé par les textes de la période du règne d'Akhaz, période pendant laquelle Esaïe a déjà eu l'occasion d'annoncer un libérateur. Une comparaison entre les textes d'Esaïe 6-12 et 40-48 permet de trouver dans le second ensemble des caractéristiques propres au premier. Nous les présenterons brièvement ici.

III. Le livret de l'Emmanuel et le livret de Cyrus

Nous n'aurons certes pas le temps ici de faire une analyse littéraire précise du livret de l'Emmanuel et de ce que nous appelons dans cette étude le livret de Cyrus. Nous voudrions seulement attirer l'attention sur des parallèles intéressants entre les deux livrets précisément sur la façon dont l'auteur présente les libérateurs Emmanuel et Cyrus.

On peut considérer les huit chapitres relatifs à Cyrus comme un livret sur le libérateur venu du Nord, de même que beaucoup d'exégètes se sont accordés à parler du livret de l'Emmanuel pour les chapitres 7 à 12 de la prophétie d'Esaië, chapitres attribués par la plupart des critiques bibliques à Esaië.

1. *Le livret de l'Emmanuel*

Le libérateur promis au roi Akhaz par la bouche du prophète Esaië est annoncé par touches successives, très progressivement, à la manière d'une intrigue politique (31). Les éléments qui composent cette intrigue sont difficiles à cerner, délicats à comprendre et le déroulement même de l'intrigue pose de nombreux problèmes à ceux qui veulent en saisir tout le dénouement. Le lecteur est parfois dérouté et l'on s'accorde à croire avec J.A. Motyer que le prophète Esaië a voulu donner à son texte un certain suspens; il faut en effet attendre le déroulement de l'histoire de l'Emmanuel pour comprendre le sens du livret.

a) *Les Signes*

Le roi Akhaz a fait passer son fils par le feu; il adorait les idoles. Dieu continue à s'adresser à lui par le prophète Esaië qui lui parle en ces termes: «Demande un signe pour toi à Dieu.» Akhaz, trop conscient de ses égarements, refuse et Esaië s'adresse alors à la «maison de David» (7,13) et déclare que Dieu donnera un *signe*; le signe que donne Dieu lui-même est la naissance d'un fils du nom d'Emmanuel. Ce nom symbolique fait écho à Tabéel (7,6) ce roi que veut instaurer Damas, roi qui ne descend pas de la Maison de David. Le nom propre araméen *Tabéel* correspond au nom *ittobaal*, «Baal avec lui» (32). Esaië rétorquerait

(31) On doit à J.A. Motyer cette remarque. Cf. «Context and content in the interpretation of Isaiah 7: in: *Tyndale Bulletin*, n° 21, 1970, pp. 118-125, voir p. 119.

(32) Cette proposition, probable, a été suggérée par H. Cazelles au cours d'un séminaire sur Esaië à l'École Pratique des Hautes Etudes en 1979-1980. Cf. déjà l'article de Vanel sur

alors par le nom symbolique: « Non pas le fils de Tabéel, mais le fils Emmanuel, “Dieu avec nous”; ce n’est pas le décret syrien qui tiendra, mais le décret divin. » Ce signe est imposé. Mais qui est Emmanuel ? Le débat est toujours ouvert en ce qui concerne l’accomplissement immédiat de la prédication et Esaïe n’aide pas le lecteur : Emmanuel est loué comme le libérateur de Juda (8,8) mais Esaïe décompose son nom pour en relever le sens un peu plus loin « Car Dieu est avec nous » (8,10) (33). Dans l’intrigue deux autres fils, les fils d’Esaïe, eux aussi avec des noms symboliques (34), apparaissent comme des signes, ainsi qu’Esaïe lui-même (8,18) (35).

On s’aperçoit en Esaïe 9 que le signe enfin réalisé (9,5) dépasse la réalité royale davidique. Le roi intronisé sur la Maison de David est appelé « Merveilleux-Conseiller, Dieu-Fort, Père à jamais, Prince de la Paix » (v. 5). Aucun roi, aussi prétentieux qu’il ait été, n’a osé s’arroger ces titres. Akhaz lui-même feignait de respecter la supériorité de Dieu (7,12). Le signe est bien mystérieux : « Un fils nous est donné », mais ce fils n’est pas un roi d’Israël comme pouvaient l’attendre le peuple de Juda. Israël n’a pas compris non plus lorsqu’il s’est révolté contre Juda (chapitre 9), mais un jour « un reste reviendra » (1,21), *Shear Yashoub* ! Le signe s’accomplira, c’est alors que le signe de l’Emmanuel se réalisera (11,1) le livret de l’Emmanuel s’achevant sur la réalisation de la promesse d’Esaïe 6,3. L’Emmanuel désigne le messie, les juifs l’avaient compris lorsqu’ils l’attendaient d’une femme vierge. Le signe devait s’accomplir au signal donné par Dieu (11,10 ss). Il est devenu réalité plénière à la naissance du Christ et mérite l’Action de grâces (12).

Tabéel in *SVT* 26 (1974), pp. 17-24. On comprend peut-être mieux ainsi que le nom Emmanuel ne soit pas devenu un nom propre dans l’Ancien Testament, mais soit resté un nom symbolique. Il se pourrait aussi que Tabéel soit un prince de Juda comme le suggèrent P. Auvray (*Commentaire* sur Js 1-39, 1972, p. 97) et W.F. Albright (« The son of Tabe’l », in: *BASOR*, n° 140, 1955, pp. 34-35).

(33) En jouant sur les mots, Esaïe ne s’amuse pas, même s’il doit éprouver du plaisir à cet exercice littéraire. Les traits d’humour qui se dégagent de ce jeu ne voilent pas la gravité de la situation. Mais à ceux qui ironisent sur le sort de Juda, Esaïe répond avec un humour beaucoup plus riche que la raillerie. Il se trouve qu’en jouant avec le nom Emmanuel, Esaïe fait découvrir déjà la personne même de Dieu dans l’Emmanuel. Lorsqu’il dit en effet, « car Dieu est avec nous », il désigne Dieu lui-même dans la personne du signe appelé Emmanuel.

(34) Le premier Shéar-Yashoub et le second Maher-Shalal-Hash-Baz, « un reste reviendra » et « A prompt Butin-Proche-Pillage ». S’agit-il de noms propres ? Si Emmanuel n’est pas connu comme nom propre, il semble qu’il en soit de même pour les fils d’Esaïe. Mais ils portent ces noms symboliques car ils apparaissent comme des signes.

(35) Esaïe et sa famille sont des signes pour Juda. Ils le sont non seulement sur le plan de la vocation (les fils étant entraînés dans la vocation paternelle et leur mère est appelée prophétesse (7,3), mais existentiellement, comme le note bien la *TOB* (n.w., p. 766). Esaïe est personnellement engagé dans l’intrigue politique et religieuse. Ses oracles, et ses écrits par conséquent, portent la trace de sa personne, ils sont « ontologiquement isaïens ».

b) La vocation du prophète Esaïe

On a vu que le prophète était personnellement engagé dans le déroulement de l'intrigue et qu'il engageait, à la demande de Dieu, sa famille. C'est pourquoi on inclut avec raison le récit de sa vocation dans le livret de l'Emmanuel. Avant de proposer *LE* signe, Esaïe a été appelé d'une manière spéciale, il a été purifié et pardonné et lorsque Dieu déclare: «Qui enverrai-je?» il a pu alors répondre: «Me voici, envoie-moi.» Il était de la première importance pour Dieu de trouver à Jérusalem un homme propre à parler de sa part. C'est pourquoi Esaïe insiste sur le caractère exceptionnel de sa vision dans le temple et sur la mission singulière que Dieu lui confie. Ne devait-il pas être l'auteur de son livre?

Il est précieux de rappeler ces faits lorsqu'on aborde les problèmes de rédaction de la deuxième partie du livre d'Esaïe. S'il a fallu toute une préparation grandiose personnelle et familiale (*cf.* la vision d'Esaïe et le rôle de la femme et des fils d'Esaïe), pour annoncer l'Emmanuel, ne fallait-il pas une consécration tout aussi spéciale pour annoncer le Serviteur Cyrus et sa mission salvatrice? Cette consécration n'a pas été mentionnée au chapitre 40 du livre d'Esaïe car le prophète était déjà consacré et il peut parler dès l'ouverture du livret de Cyrus à la première personne du singulier.

2. Le livret de Cyrus

a) La vocation du prophète

«Que crierai-je?» (40,6) Le prophète est appelé à proclamer le message divin. Il répond à la voix qui crie dans le désert (40,3 et 6) et qui donne l'ordre au prophète de proclamer les oracles de Dieu (36). Un homme est personnellement engagé par Dieu pour proclamer ses oracles. Il n'est pas nommé. Pourquoi devrait-on s'en étonner? Aucun texte biblique ne refuse à Esaïe l'authenticité de ces oracles, on l'a vu. Aucun manuscrit ne contredit l'authenticité isaienne. Seule une hypothèse étrangère au sentiment spontané du lecteur biblique pourrait ôter à Esaïe, fils d'Amoç, ses droits d'auteur.

En fait, Esaïe n'avait pas besoin de se présenter, ni de retracer le récit de sa vocation. Il a déjà une longue carrière. Il tient pourtant à préciser qu'il est appelé, lui personnellement, à parler de Cyrus. En Esaïe 6 Dieu demandait: «Qui enverrai-je?» Ici, il envoie directement son messager et celui-ci répond: «Que proclamerai-je?» C'est le début du livret de

(36) La traduction Segond révisée (1978), dite «à la Colombe», note bien qu'on pourrait traduire aux versets 3 et 6: «Voix de celui qui crie!» comme l'ont compris la LXX et le Nouveau Testament (Jn 1,23, etc.).

Cyrus dans lequel le prophète fait œuvre de véritable théologien. On ne s'étonnera donc pas de constater des développements théologiques dans cette partie du rouleau d'Esaië, développements différents de ceux de la première partie. Le prophète a mûri, l'heure est à la synthèse. Le livret de l'Emmanuel était l'ouverture, la présentation de l'œuvre messianique. Le livret de Cyrus sera la présentation complexe du Serviteur souffrant.

b) De Cyrus le Grand au Serviteur souffrant

On a noté qu'Esaië a présenté Emmanuel par touches successives à la manière d'une intrigue. C'est aussi de cette manière que le Serviteur est présenté. L'introduction est claire: Dieu vient comme Sauveur et berger, Juda et Jérusalem doivent le savoir (40,8-11). Tout ce qui va se dérouler n'est que l'accomplissement du plan de Dieu, car c'est Dieu qui conseille et décide (40,12 ss) appelle et suscite (4,14, etc.).

On se demandait qui était l'Emmanuel. On s'interroge à présent sur l'identité du serviteur. Il vient de l'Orient (41,2), assujettit les rois (41,2); le serviteur est Jacob (41,8-9). Un homme vient du Nord (41,25). On ne sait pas avec exactitude qui est le serviteur élu du chapitre 42,1; s'agit-il d'une personne ou d'un peuple?

Le suspens apparaît au chapitre 42,9: «Voici que les premiers événements se sont accomplis et je vous en annonce de nouveaux. Avant qu'ils ne soient en germe, je vous les laisse entendre» (*Segond révisée*).

Si l'on date les prophéties sur Cyrus des dernières années de l'Exil, on en fait des prédictions, mais à très brève échéance (quand la sagacité humaine pouvait le pressentir). Or le texte précise que l'événement qui va se produire n'est connu de personne d'autre que le prophète. Il semble donc que la prédiction soit à longue échéance (37).

Le livret de Cyrus veut faire comprendre au peuple de Juda que Dieu est le seul Dieu (Esaië 41 et 42), Créateur et réalisateur de son projet de libération. Il fait intervenir ses serviteurs dans ce projet. Son peuple, malgré la réalisation de plusieurs signes (42,20), n'a pas pris garde; il a péché (42,24). Ce grand thème revient souvent dans le livret de Cyrus; il est repris, développé et mêlé à une intrigue.

(37) Il n'y a pas qu'un aspect prédictif dans le texte du livret, mais cet aspect tient une grande place. Le prophète sait que c'est pour *instruire* que Dieu agit dans sa création et dans la réalisation de ses plans (41,20). Dans le livret de l'Emmanuel il a condamné la prédiction comme but en soi (8,18-19). Il le fait dans le livret de Cyrus (47,13-15). Il reste que la situation de Juda est telle qu'on comprend le besoin de savoir ce qui va se passer sur le plan politique. Dieu va au devant de la curiosité, dépasse ce sentiment légitime et répond en donnant par la bouche de son prophète des prédictions précises qui vont non seulement au-delà des simples préoccupations de survie d'un peuple mais encore mettent en marche le déroulement d'un plan d'envergure cosmique.

Pourquoi cette intrigue? Parce qu'Israël rebelle compte toujours aux yeux de Dieu (43,4). L'intrigue est un moyen tactique et littéraire pour inculquer pédagogiquement au peuple de Dieu ses projets depuis toujours déterminés (40,27-28), malgré les incertitudes de Juda.

Le drame prédit se déroule (43,14-15), on assiste à un nouvel Exode (43,16-20) et Juda doit comprendre qu'il doit tout à Dieu (43,22-28). Jacob est toujours appelé le «serviteur» en Esaïe 44,1-5, 21-22 et 45,1-2, mais entre temps une autre personne apparaît, elle aussi appelée le «serviteur» (42,1) le berger de Dieu (38) (44,28) comme confirmation de la parole du serviteur de Dieu qui «accomplit ce que prédisent ses envoyés» (44,26). Celui qui est envoyé – le prophète – est aussi un serviteur, mais son nom n'est pas prononcé. Le projet est exécuté (46,10-11), il tient envers et contre tout. C'est pourquoi le prophète peut parler au présent. La victoire approche (46,12-13), elle est arrivée (47). Le rôle pédagogique de cette prédiction n'est pas oublié (47,4): Le Rédempteur, c'est Dieu. Le caractère prédictif a un fondement: Dieu sait tout et ce qu'il dit est accompli (48,3) malgré les résistances du peuple élu (48,4) et des peuples voisins. Israël et Juda doivent comprendre que ce ne sont pas les prédictions des astrologues qui vont annoncer le salut (47,13), mais les prédictions divines (48,3). Pour entrer dans le projet, l'obéissance aux décrets divins est requise. On fait alors partie du Reste. Ce projet tient compte du serviteur Cyrus qui est prédit comme étant le libérateur, le Messie (45,1) et doit être annoncé jusqu'aux extrémités de la terre. Le livret se termine comme le livret de l'Emmanuel, par un chant de triomphe (48,20-22). Et les chants du serviteur vont montrer progressivement que le Serviteur n'est pas seulement un homme mais Dieu lui-même. Du reste, l'histoire et les annales de Cyrus le Grand montrent que le serviteur Cyrus n'était qu'une préfiguration du véritable Serviteur Souffrant.

On dispose en effet d'un texte qui relate les exploits de Cyrus et il mérite une attention particulière.

(38) Certains exégètes ont reconnu en Es 41,25 un jeu de mots implicite à propos du nom Cyrus. On avoue que ce jeu de mots, s'il était intentionnel, est très difficile à saisir pour le lecteur hébraïsant non subtil et l'on ne veut pas ici se prononcer même si l'on a présenté un autre genre de jeu de mots propre aux finesses littéraires d'Esaïe en Esaïe 7. Le nom de Cyrus (*kôrés*) serait décomposé en *yqra bismy* (celui qui invoque mon nom). L.G. Rignell, qui souligne ce jeu de mots éventuel, constate que le verbe *qr* est souvent en relation avec Cyrus (in: *A Study of Isaiah*, ch. 40-55. Lund, 1956, p. 30). Cette hypothèse est possible, puisque Esaïe avait déjà décomposé le nom Emmanuel pour mieux l'expliquer (*ky mmânû el*). Dans ce cas on verrait un parallèle intéressant entre le livret de l'Emmanuel et celui de Cyrus, le prophète donnant aux noms Emmanuel et Cyrus un sens précis Emmanuel étant le symbole du Dieu avec nous, et Cyrus celui de la personne qui invoque le nom de Dieu.

c) *Le livret de Cyrus et le cylindre de Cyrus*

On a cru à la fin du siècle dernier et certains croient encore que le texte de Nabonide, relatant les exploits de Cyrus était le texte original ayant servi à la rédaction de ce que l'on commençait à appeler le Deutéro-Esaïe (39). En fait, ce texte est aujourd'hui considéré comme fort différent de celui d'Esaïe 40 à 55 (40), autant dans sa forme que dans ses intentions. Les déclarations de M. Smith, qui considère les deux textes comme deux théodicées paraissent donc présomptueuses; «Il est clair, déclare-t-il, que la version de Marduk est la version originale, la version yahviste n'est qu'une adaptation pour les souvenirs et les espoirs de l'exil judéen» (41). M. Smith dresse deux tableaux, le premier étant la version suivie de A. Oppenheim, le second étant la reconstitution d'un puzzle contenant diverses pièces d'Esaïe 40 à 48, assemblées dans l'ordre suivant: 47,5-6; 40,1 ss; 42,6; 45,1 ss; 45,14; 42,1 c; 42,1 a; 48,14; 43,14; 43,14; 45,1 ss (reprise); 44,28 a; 41,2; 45,2; 47,3-10; 42,6 (reprise).

La comparaison des deux textes ne repose que sur une petite partie du texte d'Esaïe. Comment pourrait-on parvenir à la conclusion selon laquelle le texte de Nabonide précéderait celui d'Esaïe?

Il n'est pas surprenant que Cyrus le Grand relate dans ses annales ses exploits et que ses exploits correspondent aux prédictions faites à son sujet. Si l'auteur du livret de Cyrus avait été un prophète du VI^e siècle qui se serait servi du cylindre de Nabonide, on comprendrait mal pourquoi il aurait tant insisté sur le caractère prédictif de ses déclarations, et sur l'aspect essentiel de la prescience divine, l'appel de Cyrus étant annoncé depuis l'origine (*mêrô's*), en Esaïe 41,25; 40,21; 41,4; 45,19; 48,16. Il serait en outre malvenu de remplacer simplement le nom de Mardouk par Yahvé sans autre explication, ni précision, dans un contexte non polémique.

(39) Cf. G. Kittel, «Cyrus und Deuterjesaja», in: *ZAW*, 18, 1898, pp. 415-421. Sa position a été durcie suite à la traduction de S. Langdon (cf. *Vorderasiatische Bibliothek*, vol. IV, Leipzig, 1912, pp. 218 ss) et de A. Oppenheim, *ANET* 315 b ss, par M. Smith, qui a entrepris une comparaison entre le texte d'Esaïe et celui de Nabonide (cf. «Isaiah and the Persians», in: *Journal of American Oriental Society*, 1963, pp. 415-421).

(40) Cf. J. Briand et M.J. Seux, *Textes du Proche Orient Ancien et Histoire d'Israël* (Paris, 1977), pp. 152-153 et M.J. Seux, «Cyrus, serviteur de Mardouk», in: *Revue Biblique*, 76, 1969, pp. 228-229. En fait, les traductions, toutes assez relatives, sont difficiles à faire. On se demande parfois si ce n'est pas le texte biblique qui a aidé certains traducteurs à traduire les textes non bibliques. S. Langdon, par exemple, pensait que le Dieu Mardouk nommait Cyrus «son jeune serviteur». J.M. Seux (dernier article cité, p. 228) a signalé l'erreur et propose avec G.F. Lehmann (*ZA*, V, 1890, pp. 81-84) de traduire «ils dressèrent contre lui Cyrus II...» *Le dictionnaire de Chicago* reprend cette traduction (vol. 16, p. 182). Si cette traduction est bonne, Cyrus le Grand serait le deuxième Cyrus et non le troisième comme le croyait Hérodote (cf. n. 26 de cet article).

(41) Cf. *op. cit.*, p. 415.

Après l'examen des textes d'Esaië et des textes non-bibliques, on peut se risquer à formuler quelques conclusions :

- Le nom Cyrus pouvait être connu du prophète Esaië, fils d'Amoç.
- Les textes non-bibliques du VI^e et V^e siècles ne prouvent pas que celui d'Esaië lui est postérieur.
- La comparaison, même partielle, du livret de l'Emmanuel et du livret de Cyrus, révèle certains parallélismes en ce qui concerne la structure même des textes.

Il faudrait à présent étudier de près le vocabulaire, les expressions, les jeux de mots pour déceler d'autres parallélismes. Mais cette étude, utile, ne serait pas décisive pour désigner le même auteur pour les deux livrets. On sait en effet qu'un auteur peut changer de style au cours de sa carrière, que son vocabulaire peut se modifier. Il suffisait de montrer dans cette présente étude qu'on découvre dans le livret de Cyrus la même mentalité que dans celui de l'Emmanuel, que la pédagogie de l'auteur est la même dans les deux livrets – procédé de l'intrigue – et que le goût du jeu de mots, des allusions et de l'humour se déploient dans l'un comme dans l'autre. En résumé, on se situe bien dans un contexte isaïen dans les deux textes abordés et l'on peut apprécier dans le second la maturité théologique d'un homme de Dieu en fin de carrière.

Il reste aussi une question importante à traiter à propos de la situation de Jérusalem et du temple dans la deuxième partie du rouleau d'Esaië. Nous nous bornerons à la présenter ici et à proposer quelques éléments de réponse.

Esaië et les prédictions sur la reconstruction de Jérusalem et du temple

Dans la première partie du rouleau d'Esaië, le prophète annonce le jugement de Dieu sur Jérusalem, mais à aucun moment il ne prédit la ruine totale de la ville et la destruction du temple. Le chapitre 39, qui peut établir un lien entre la première partie et la deuxième partie du rouleau, annonce l'exil et la destruction de Jérusalem (vv. 6-7). Esaië déclare à Ezékias que tous les trésors de la maison du roi seront emportés à Babylone et le prophète prédit la ruine de la descendance du roi.

Dès le début de la deuxième partie, on apprend que Jérusalem est désolée (40,2) et que son châtement va s'achever. On est proche de la fin de l'exil. Cyrus semble bien connu du prophète. Il est choisi comme celui qui va rebâtir Jérusalem et reconstruire le temple (*hékal*) (44,28). On apprend donc que la capitale a été rasée depuis quelque temps et que le salut « ne sera plus retardé » (46,13). Tout laisse à croire que le prophète parle soit comme s'il est transporté en vision un siècle plus tard, soit comme si c'est un homme qui vit les dernières années de l'exil et qui prédit le retour imminent des exilés en terre promise.

Le lecteur est choqué de ce changement de décor sans transition et l'on comprend combien l'hypothèse d'un deutéro-Esaïe est séduisante. On reconnaît que la difficulté est grande, mais on sait que le livre d'Esaïe est un recueil d'oracles sélectionnés et que pendant sa longue carrière, Esaïe a beaucoup plus dit et écrit que les oracles recueillis dans son livre. Il n'est donc pas impossible qu'il ait parlé de la destruction de Jérusalem et du temple en des termes aussi durs qu'en Esaïe 39. Que le fils d'Amoç ait pensé à la destruction du temple au VIII^e siècle n'est pas surprenant surtout lorsqu'on sait que le prophète Michée, son collègue contemporain, a prédit au roi Ezékias la ruine du temple (Michée 3,12). Les anciens du pays rappelèrent les paroles du prophète Michée un siècle plus tard devant le prophète Jérémie (26,18). Esaïe a certainement été au courant de cette prédiction à longue échéance, puisqu'elle a fait tant de bruit, à cause de son caractère inattendu. Il n'avait donc pas, après la mort d'Ezékias, à prédire la destruction du temple et de Jérusalem, mais il pouvait considérer les paroles de Michée comme digne de foi et partir de celles-ci pour annoncer la reconstruction de la ville sainte et du sanctuaire à la suite de Michée (4,1 ss), en précisant le nom du libérateur d'une manière aussi inattendue. On note que Michée appelle le temple *bayit*, maison, alors qu'Esaïe emploie le mot *hèkal*, le sanctuaire, terme qu'il affectionne particulièrement : c'est là qu'il a reçu sa grande vision (Es 6,1), et il voit déjà ce lieu saint reconstruit en y entendant la voix du Seigneur (Es 66,6).

Si l'on s'accorde généralement à reconnaître la plume de Michée en Michée 3,12 (comme le font les anciens du pays devant Jérémie), et que l'on constate le caractère surnaturel de la prédiction à longue échéance (comme aussi celle du site de Bethléem en Michée 5,1), il n'y a pas de raison de refuser à Esaïe l'authenticité de ses prédictions sur Cyrus, surtout après avoir montré que le nom même n'était pas inconnu du prophète.

On remarque que les anciens du pays, au cours du procès de Jérémie tiennent, à cause de la gravité de la situation – Jérémie risque d'être tué – à mentionner une autorité reconnue par tout le monde, savoir « Michée de Morésheth qui exerçait le ministère prophétique au temps d'Ezékias, roi de Juda ». Pour eux il était de la première importance de citer l'auteur de ces propos. Ce fait, peu banal, met en relief l'importance de l'auteur qui s'engage par ses paroles au risque de perdre sa vie (Jérémie 26,19) pour avoir prédit des événements catastrophiques. Esaïe, à cause de son rôle politique n'était-il pas d'autant plus impliqué par les oracles qu'il prononçait, rédigeait et sélectionnait ?

IV. Conclusion

En étudiant le problème de Cyrus et du rouleau d'Esaië nous avons pu souligner concrètement le rôle des présupposés en critique biblique. Nous sommes très conscient du rôle du présupposé majeur qui a guidé la présente étude: nous avons accepté le texte final comme Parole d'homme et Parole de Dieu. Ce texte est vrai dans chacun de ses énoncés. Il importait donc de le respecter dans sa forme finale, même si, dans le cas d'Esaië, nous avons admis que la série d'oracles était un recueil arrangé dans un ordre logique sans nécessité chronologique. Nous avons un *a priori* favorable au départ pour l'isaïcité de ce texte à cause du titre de 1,1 et de l'absence de preuve des thèses différentes. Il reste que nous nous refusons, à cause des débats modernes, d'admettre la thèse conservatrice sans réflexion ni discussion ouverte, souple et persévérante. Il se trouve que l'apport des éléments non-bibliques et de l'examen interne nous conduisent à croire que le nom de Cyrus ne crée plus un problème sur l'isaïcité du rouleau d'Esaië, mais nous restons ouvert aux remarques subséquentes éventuelles. Il nous paraissait toutefois plus facile de refuser l'isaïcité d'un texte dès qu'une difficulté surgissait que de chercher à résoudre cette difficulté en respectant Esaië comme l'auteur du rouleau; nous avons donc gardé notre confiance au texte et à la tradition car il n'est pas nécessaire d'attendre que tous les problèmes soient résolus pour se ranger aux côtés de cette tradition (qui remonte au moins au III^e siècle avant J.-C.) et de ce texte préfacé par Esaië, fils d'Amoç, lui-même. Cette attitude nous semble beaucoup plus positive, mais nous avons voulu nous dégager des querelles passées pour examiner avec sérénité toutes les hypothèses proposées, croyant que la réflexion ne peut aboutir que si l'on se dégage des contraintes psychologiques qui bloquent toute étude.

En guise de conclusion

par Gérard Pella et Louis Schweitzer

Ces quelques remarques n'ont d'autre ambition que de rendre compte, sur un point particulier, de la foi qui nous habite : nous croyons que Dieu nous a donné une Bible fiable, non point pour nous dispenser d'avoir foi en Lui... Au contraire : pour nous appeler à Lui faire confiance par une parole forte et vraie qui nous renvoie sans cesse à Lui.

L'inerrance

Par ce terme, nous confessons qu'en vertu de l'inspiration, les auteurs bibliques ne se trompent pas (vérité opposée à l'erreur) et ne nous trompent pas (vérité opposée au mensonge) dans ce qu'ils enseignent par leurs écrits.

Le lecteur averti reconnaîtra d'emblée :

1. que nous ne défendons pas l'infaillibilité des *auteurs* bibliques (Pierre a dû être repris par Paul ; Ga 2,11) mais l'inerrance de leurs *écrits* canoniques dans lesquels nous reconnaissons l'autorité apostolique (« *pasa graphé theopneustos* » ; 2 Tm 3,16).

2. que nous ne défendons pas l'exactitude scientifique ou chronologique de tous les éléments mentionnés dans la Bible.

« Nous rejetons la démarche qui impose à l'Écriture des canons d'exactitude et de véracité étrangers à sa manière et à son but. Nous rejetons l'opinion selon laquelle il y aurait démenti de l'inerrance quand se rencontrent des traits comme ceux-ci : absence de précision technique à la façon moderne, irrégularités de grammaire ou d'orthographe, référence aux phénomènes de la nature tels qu'ils s'offrent au regard, mention de paroles fausses mais qui sont seulement rapportées, usage de l'hyperbole et de nombres ronds, arrangement thématique « (et non chronologique) » des choses racontées, diversité dans leur sélection lorsque deux ou plusieurs récits sont parallèles, usage de citations libres (1). »

(1) « Sur l'inerrance biblique. Déclaration de Chicago » reproduite dans *Ichthus* n° 8 (décembre 1978), p. 7.

3. que nous ne confondons pas l'inerrance des écrits bibliques avec une interprétation littéraliste de ces derniers. Seule une prise en compte de l'intention de l'auteur, du genre littéraire utilisé et du contexte biblique et extra-biblique permet de déterminer avec précision ce que l'auteur biblique «enseigne» (2).

Un exemple simple: «Du lieu où le soleil se lève jusque là-bas où il se couche, que tous glorifient le Seigneur!» (Ps 113,3) est un énoncé inexact si on le teste selon les critères de l'astronomie moderne mais parfaitement correct dans un genre littéraire hymnique et parfaitement adapté à l'intention de l'auteur, qui n'est pas de nous donner un cours d'astronomie mais de nous inviter à la louange (3).

Confesser l'inerrance de la Bible n'implique donc pas l'adhésion à une conception positiviste de la vérité, ni à une interprétation littéraliste de la Bible.

Confesser l'inerrance, c'est «simplement» reconnaître comme parfaitement fiable ce que les écrits bibliques enseignent.

Il nous appartient de découvrir les intentions de l'auteur, de comprendre le sens de son message et d'y adhérer par la foi, mais pas de porter un jugement sur lui.

Conséquences de l'inerrance

La confession de l'inerrance a une importance certaine au niveau méthodologique. Elle détermine tout d'abord notre attitude vis-à-vis du texte dont nous nous approchons (ou qui, dans la prédication par exemple, s'approche de nous). La confession de l'inerrance permet une approche confiante et détendue des textes bibliques. Confessant leur vérité (qui est la face positive de l'inerrance) nous allons pouvoir nous attacher à la recherche du ou des sens voulu(s) par Dieu.

Dans cette perspective, la raison et l'intuition sont des moyens qui nous aident à comprendre l'Écriture (le Saint-Esprit se servant de ces médiations-là pour nous éclairer sur le sens de la Bible), mais en aucun cas des normes autonomes qui nous permettraient de la juger en nous plaçant ainsi au-dessus d'elle.

(2) L'article de Martin Hoegger ci-dessus nous montre qu'il n'est pas toujours facile de le déterminer précisément mais qu'il vaut mieux laisser le dossier ouvert que de conclure à une erreur grossière du texte biblique.

(3) Pour des exemples plus élaborés, voir R. France, «L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament», *Hokhma* n° 8 (1978), pp. 25-38.

La confession de l'inerrance détermine ensuite notre exégèse et notre herméneutique en nous empêchant (disons-le franchement!) de conclure à la présence d'erreurs ou de contradictions. En effet, des contradictions au sein du texte biblique impliqueraient que l'un ou l'autre des énoncés (ou les deux) soi(en)t faux. C'est ainsi que l'inerrance implique le principe d'harmonie, qui consiste à :

1. interpréter l'Écriture par l'Écriture ;
2. ne pas dresser l'Écriture contre l'Écriture ;
3. étudier ce qui semble obscur dans l'Écriture à la lumière de ce qui apparaît comme essentiel et clair.

«Ce principe nous oblige à faire écho aux accentuations principales du Nouveau Testament et à développer une exégèse christocentrique, kérygmatisque et centrée sur l'alliance pour les deux Testaments. Il nous amène également à garder un sens affiné des proportions, en ce qui concerne les questions secondaires, pour ne pas les laisser obscurcir ce que Dieu a révélé comme étant plus important (4).»

Attention ! Ce principe risque de nous lancer à corps perdu dans des harmonisations forcées si nous n'en usons pas sobrement, en reconnaissant que rien ne nous oblige à résoudre toutes les contradictions apparentes. Certaines de ces contradictions aboutissent à des antinomies qui, pour être irréductibles selon notre raison humaine, n'en sont pas moins essentielles à la foi chrétienne. Certaines décisions des grands conciles traduisent le souci de ne pas réduire, comme ce serait notre penchant naturel, un texte à l'autre, par respect pour l'un et l'autre textes (par exemple : l'unité et la trinité de Dieu ; la divinité et l'humanité de Jésus). Ainsi l'inerrance, si elle invite à l'harmonie, aboutit parfois au maintien de diversités inconfortables, à cause de sa notion-même de la vérité des textes. Il vaut mieux laisser le dossier ouvert «à plus ample informé» plutôt que d'imposer une harmonisation factice.

Réciproquement, il vaut mieux laisser le dossier ouvert «à plus ample informé» plutôt que de résoudre une difficulté en décrétant que le texte biblique se trompe. L'inerrance nous oblige à remettre sans cesse notre ouvrage sur le métier... et à rechercher l'erreur dans notre compréhension actuelle du texte plutôt que dans le texte biblique.

(4) J. Packer, *art. cit.*, *Hokhma* n° 8, pp. 11-12.

Les limites du concept

L'inerrance n'est pas, même si certains ont pu le croire, la solution miracle à tous les problèmes que nous posent le texte ou la théologie. Elle ne résoud pas d'office toutes les questions historiques ou exégétiques que nous rencontrons. Les articles de ce numéro le montrent bien. Elle n'implique pas des positions nécessairement conservatrices sur les questions de critique historique, de formation des textes et d'identité des auteurs, etc. Elle n'est pas et ne doit jamais être pour nous une manière rapide et paresseuse de nier les difficultés. Elle nous pousse seulement, comme nous l'avons déjà remarqué, à chercher des solutions qui rendent vraiment compte de la plénitude du texte biblique sans avoir à le contredire ou à l'infirmier. Loin de permettre l'économie du travail scientifique, elle oblige au contraire à la recherche sérieuse et approfondie de ce que l'auteur a dit et veut dire, justement parce que cette parole est la vérité.

Notre théologie n'est pas infaillible !

Nous confessons l'inerrance de l'Écriture, non celle de notre conception de l'Écriture. Toute notre doctrine de l'Écriture, dont l'inerrance fait partie, est soumise à la spirale herméneutique dont parlait J. Packer dans son article « l'Herméneutique et l'autorité de la Bible » (*HOKHMA* n° 8) : l'exégèse va nourrir la dogmatique qui, à son tour, influencera l'exégèse. Mais le texte lui-même doit toujours pouvoir exercer sur notre théologie une fonction critique. Confesser l'inerrance, c'est souligner que le texte, et lui seul, a autorité. Il ne faut donc pas que la rigidité de notre doctrine de l'inerrance transforme la spirale herméneutique en un cercle vicieux dont le résultat serait d'empêcher le texte, dont nous proclamons l'autorité sans faille, de corriger lui-même l'idée que nous nous faisons de lui.

Inerrance et témoignage du Saint-Esprit

Contrairement à une approche rencontrée parfois, nous devons nous rappeler que l'inerrance n'est pas le fondement de notre foi. Notre foi ne dépend pas de la solution de tous les problèmes historiques, théologiques ou exégétiques. Autrement dit, la présence d'une erreur dans l'Écriture ne détruirait pas notre confiance en Christ. Notre foi ne dépend pas de la vérification académique de l'Écriture mais du témoignage intérieur du Saint-Esprit.

L'inerrance nous invite à une approche détendue et confiante du texte biblique. Au contraire, faire porter tous les efforts sur la solution immédiate de tous les problèmes revient à favoriser dangereusement une théologie de l'auto-défense. Rappelons-nous que la première conséquence de l'inerrance est le respect absolu du texte biblique.

Ce n'est pas en résolvant techniquement les difficultés rencontrées dans la Bible qu'on validera le mieux son inerrance, mais en dégagant clairement le sens du message biblique et en manifestant sa vérité et sa pertinence actuelle par un témoignage (paroles et actes) vécu dans la puissance de l'Esprit.

Il nous paraît donc capital premièrement de ne pas remplacer le témoignage du Saint-Esprit par l'argumentation concernant l'inerrance de l'Écriture... et deuxièmement de ne pas opposer le témoignage intérieur du Saint-Esprit à la confession de l'inerrance. L'un n'exclut pas l'autre, au contraire! Le témoignage du Saint-Esprit fonde notre confession de l'inerrance en nous induisant à reconnaître, dans l'Écriture, la Parole même de Dieu.

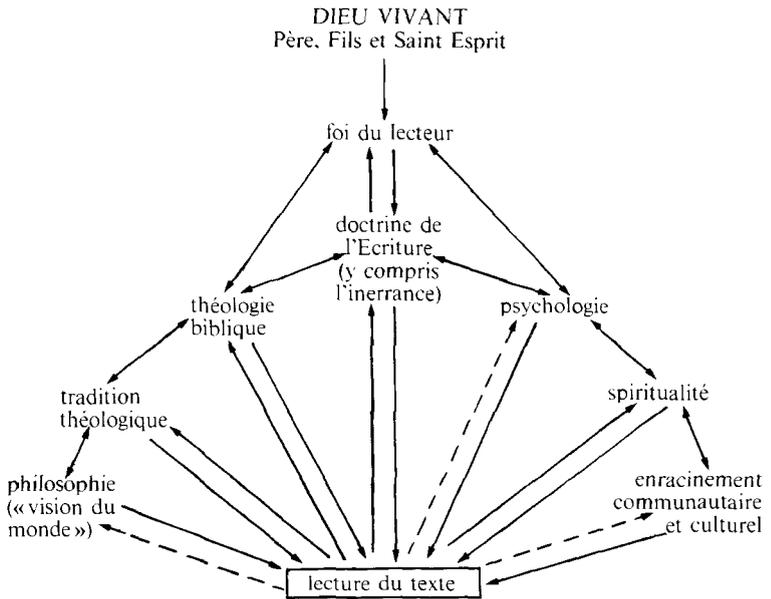
Un élément parmi d'autres...

La confession de l'inerrance nous apparaît comme un des éléments qui déterminent notre approche de l'Écriture. Élément important, elle est loin d'être le seul. Bien d'autres, plus ou moins conscients, influent sur notre lecture et orientent (ou déforment) notre compréhension du texte: notre vision du monde, notre tradition théologique, notre psychologie, notre spiritualité, notre enracinement communautaire et culturel.

Un témoin de Jéhovah ou un théologien de l'Église orthodoxe confesseront aussi l'inerrance; pourtant leurs lectures seront très différentes... C'est donc que d'autres facteurs entrent en action.

Le schéma que nous proposons essaie de rendre compte du fonctionnement de la démarche théologique de n'importe quel lecteur de l'Écriture. Il ne se veut pas exhaustif! Le poids accordé à chaque élément variera d'un lecteur à l'autre, d'un théologien à l'autre.

Il ne s'agit pas de réduire, dans ce dessin, l'importance de l'inerrance, mais de souligner encore une fois qu'elle n'est qu'un élément d'un ensemble complexe, probablement plus encore que ne le suggère le croquis.



N.B. 1. Dieu ne se borne pas à «influencer» la foi du lecteur... Aucun domaine ne Lui échappe. On pourrait donc multiplier les flèches qui partent de Lui mais cela alourdirait notre schéma et donnerait peut-être l'illusion qu'on peut mettre l'action de Dieu en diagramme.

2. Les flèches du demi-cercle qui entourent la foi du lecteur et sa doctrine de l'Écriture n'expriment pas seulement la relation entre les deux domaines qu'elles visent mais une interrelation plus large entre tous les domaines indiqués.

Il va de soi que tous ces domaines ne doivent pas être compris en général mais dans le cas précis d'un lecteur. Ainsi faut-il lire tradition théologique «du lecteur», psychologie «du lecteur», etc.

Explicitement en tout cas, le théologien évangélique confesse l'Écriture comme l'autorité suprême et il accorde un grand poids à la théologie biblique et à la spiritualité. Mais, dans les faits, sa lecture peut être conditionnée plus qu'il ne l'imagine par d'autres facteurs (psychologiques, culturels, traditionnels,...). D'où l'importance d'un dialogue théologique qui a pour mérite, parmi d'autres, de nous rendre plus conscients de nos ornières. Ne vous gênez pas de nous écrire à ce sujet!

Kant (1724-1804)

par Jean Brun

Professeur de Philosophie
à l'Université de Dijon

L'élaboration du kantisme

1. En 1732 le jeune Kant entre au Collegium Fredericianum dont le directeur est *Albert Schultz*. Celui-ci avait été nommé pasteur à Königsberg en 1731 ; c'était un disciple de Spener le fondateur du piétisme (pasteur alsacien, 1635-1705, qui prêchait la régénération intérieure par la méditation personnelle de la Bible); il mettait l'accent sur la volonté intérieure et non sur les dogmes ou les sacrements. Il rendait souvent visite à la famille de Kant et avait une assez forte influence sur la mère de celui-ci. Frappé par l'intelligence du jeune Emmanuel, il le fait entrer au collège dont il venait d'être nommé directeur. Ce collège était un véritable séminaire du piétisme, le grec était enseigné en lisant le Nouveau Testament, l'histoire en lisant les Ecritures Saintes. Exhortations pieuses, commentaires de la Bible, chants présidaient aux études et toute classe commençait et finissait par une prière. Il semble que ces pratiques n'aient guère eu la faveur de Kant. Kant perd sa mère en 1737.

2. En 1740 Kant entre à l'Université de Königsberg et s'inscrit en théologie, mais en 1742 il passe en philosophie. il perd son père en 1747. A l'Université il retrouve Schultz qui y enseigne la théologie ; piétiste, Schultz avait été également l'élève, à Halle, de Wolff qui professait un rationalisme d'inspiration leibnizienne (Christian Wolff, 1679-1754, était un admirateur de Leibniz qui rédigea des cours et des manuels et donna pour très longtemps à la philosophie allemande son programme, sa terminologie et sa méthode. Il pense que l'analyse peut atteindre les essences et voit dans la philosophie « la science de toutes les choses possibles », c'est-à-dire non contradictoires. En morale il professe un individualisme libéral et pense que le bonheur peut naître de la connaissance claire ; son éthique naturaliste l'amène à penser qu'il faut trouver des règles d'action qui garderaient leur valeur même si Dieu n'existait pas. Ayant mis Confucius et Jésus-Christ au rang des prophètes il fut destitué en 1723 par Frédéric-Guillaume à la demande de professeurs piétistes, puis Frédéric le Grand le rétablit dans sa chaire en 1740). Quand Frédéric le Grand monte sur le trône, les orthodoxes, avec Quandt à leur tête, réclament l'expulsion de Schultz et de ses disciples : «Le monde entier sait que Salthenius (disciple de Schultz) a dans sa jeunesse, alors qu'il résidait encore en Suède, son pays natal, conclu avec

l'exécrable Satan un acte impie ; qu'il a été pour ce fait un criminel, justement noté d'infamie et exilé de Suède à jamais.» Kant admira la modération de Schultz en bute aux fanatismes. Schultz eut sur lui une forte influence et Kant l'admirait beaucoup ; Borowski est même allé jusqu'à affirmer que Kant puise ses connaissances théologiques dans les souvenirs et dans les notes de l'enseignement de Schultz, et que, pour écrire *La religion dans les limites de la simple raison*, il se sert d'un ancien catéchisme prussien de 1733 probablement prêté par Schultz.

Mais il a également comme maître *Martin Knutzen*. Schultz l'avait conquis au piétisme et sa protection l'avait fait nommer professeur extraordinaire de logique et de métaphysique. Dans sa thèse Knutzen se proclame disciple de Leibniz et de Wolff. De 1740 à 1747 il enseigne : logique, métaphysique, psychologie rationnelle, philosophie de la nature, morale, droit naturel, rhétorique, mathématiques, algèbre ; il donne 4 heures de cours par jour. C'est probablement lui qui a donné à Kant le goût des sciences et la connaissance de la philosophie anglaise. Parmi ses étudiants se trouvaient non seulement Kant mais aussi Hamann qui devait écrire plus tard une *Métacritique du purisme de la raison pure*.

Nolen a pu dire que Schultz avait formé le cœur de Kant et que Knutzen avait structuré son intelligence.

3. La lecture de Hume. Les *Essais* de Hume furent traduits en allemand en 1755 par Sulzer, et Kant les lut probablement en 1760 (il semble qu'il n'ait pas lu le *Traité de la nature humaine*). Selon l'expression bien connue, Hume le réveille de son «sommeil dogmatique» et lui lance un «avertissement». Pour Hume, le lien causal ne se trouve pas dans les choses mais dans l'esprit, ce que nous prenons pour des connexions nécessaires ne sont autre chose que des conjonctions habituelles. Ainsi, cette causalité que Kant pensait objectivement fondée, empiriquement certaine, comme la lecture de Newton l'en avait persuadé, est mise en question par Hume. Il faut répondre à Hume et trouver le point où vient s'ancrer ce que Kant tient pour un sophisme, mais pour un sophisme auquel il faut répondre.

Le problème kantien

Le problème kantien est celui de la compréhension du monde par l'homme et celui de la situation de l'homme dans le monde.

1. Kant met en question le problème de la connaissance : comment une science de la nature est-elle possible ? C'est-à-dire : comment des formes de pensée peuvent-elles s'appliquer à la structure des choses ? Bref Kant se pose le problème de la relation du sujet et de l'objet en se demandant comment l'entendement peut avoir prise sur le réel. Comment la science d'Euclide et de Newton, qui réussit, la chose est indiscutable, est-elle possible ? Comment la nature est-elle compréhensible ? D'où vient l'harmonie entre la pensée humaine et la nature ?

C'est la lecture de Hume qui a conduit Kant à se poser cette question fondamentale. Si l'on part de ce message que le réel transmettrait à l'homme et qui, selon Hume, s'appelle la sensation, on sombre dans un psychologisme qui est incapable de parvenir à l'intelligible; si l'on part de l'objet on ne parvient pas à l'objectivité et l'on tombe dans le scepticisme, la nature ne conduit pas à l'intelligible.

Inversement, si l'on ne part que de l'intelligible on ne parvient pas au réel, on sombre dans les métaphysiques ou dans les *rêveries des visionnaires*, tels Swedenborg ou Komarnicki (il s'agissait là d'un chevrier polonais qui, depuis longtemps vivait dans les bois en compagnie d'un garçon de 8 ans et d'un troupeau de chèvres qui leur fournissait nourriture et vêtement. Il fit son apparition dans les environs de Königsberg; une Bible à la main il prophétisait l'avenir aux paysans qui accouraient de toutes parts et l'appelaient le chevrier-prophète. Dans cet homme des bois et dans l'enfant qui l'accompagnait on crut voir le type de l'homme primitif, de sa sobriété, de son énergie physique et morale. Kant écrivit deux articles sur ces deux personnages: *Pensées sur l'aventurier Komarnicki* et un bref *Essai sur les maladies du cerveau* (1764). Ces deux textes ont été traduits par Tissot à la suite de l'*Anthropologie*, (Paris 1863). Pour lui le vieux chevrier n'est qu'un de ces nombreux exemples d'une tête malade, ses affirmations de visionnaire et son ascétisme ne doivent pas être confondus avec le véritable enthousiasme « sans lequel rien de grand n'a jamais été réalisé dans le monde ». Quant à l'enfant, en revanche, il offre à Kant, une vivante confirmation de la théorie de Rousseau).

Par conséquent: si l'on part du réel on ne peut parvenir à l'intelligible, si l'on part de l'intelligible on ne peut arriver au réel. Il est donc nécessaire d'instituer un tribunal de la raison. Ce sera l'œuvre du *criticisme*.

2. Mais cette philosophie pure théorique doit se doubler d'une philosophie pure pratique; car l'homme n'est pas seulement un être capable de comprendre la nature dans des conditions qu'il va falloir éclaircir, il est aussi le seul vivant qui puisse prendre l'initiative d'un commencement, c'est en cela qu'il est un être moral.

Le « Que puis-je savoir? » se double donc d'un « Que dois-je faire? ». mais le travail de géographe auquel Kant sera conduit l'amène à comprendre que l'humanité de l'homme se profile sur un fond avec lequel elle ne se confond pas; il faut donc poser une troisième question: « Que m'est-il permis d'espérer? » Trois questions qui conduisent à la question-clef: « Qu'est-ce que l'homme? »

L'idée critique

De 1770 à 1781 Kant mûrit la *Critique de la raison pure*; comme renseignements sur ce travail de maturation nous n'avons guère que les lettres de Kant à Lambert (traduites par J. Tissot dans les *Mélanges de logique d'Emmanuel Kant*, Paris 1862, p. 277), la célèbre *Lettre à Marcus Herz* du 21 février 1772 (trad. par Philonenko à la suite de *La Dissertation* de 1770, 2^e éd. Vrin, 1967), et les *Leçons sur la métaphysique* publiées par Poelitz en 1821 et traduites par J. Tissot en 1843. Dans les lettres adressées à Mendelssohn et à Garve en 1773 Kant dit que la *Critique de la raison pure* est le «produit d'une méditation qui a duré au moins 12 ans»; cette expression de «critique de la raison» est employée pour la première fois par Kant en 1765, mais dans la lettre à Marcus Herz, où il nous dit qu'il songeait au plan d'un ouvrage qui aurait pu avoir pour titre *Les limites de la sensibilité et de la raison*, Kant écrit: «Je peux dire que je suis parvenu à mes fins en ce qui concerne l'essentiel de mon projet et qu'à présent je suis à même de présenter une Critique de la raison pure.» Pourtant l'ouvrage ne devait voir le jour que 9 ans plus tard; Kant réfléchissait sur le problème «Quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous la représentation à l'objet?». Essayons de voir l'enjeu du problème et les différentes étapes de la démarche de Kant.

1. «L'année 1769 me donna une grande lumière», nous confie Kant sans autre précision; selon Robinson (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1924), il ne peut s'agir de la lecture des *Nouveaux Essais* de Leibniz, ni de celle de Hume déjà ancienne, ni du problème des antinomies qu'il trouve dans la *Clavis universalis* d'Arthur Collier traduite en allemand en 1756, lequel avait eu pour point de départ l'article de Bayle sur Zénon dans le *Dictionnaire*, il ne peut s'agir que de la découverte de l'idéalité de l'espace et du temps qui rend possible un idéalisme transcendantal du problème de la connaissance (révolution copernicienne).

2. *La découverte des jugements synthétiques a priori*. Jusqu'à Kant on distinguait traditionnellement les jugements analytiques qui étaient a priori (c'est-à-dire indépendants de toute expérience) et les jugements synthétiques qui étaient a posteriori (c'est-à-dire qui s'appuyaient sur l'expérience); Kant va inventer une nouvelle forme d'état civil: les jugements synthétiques a priori qui sont ceux qu'utilisent les mathématiques qui sont progressives (jugements synthétiques) mais qui n'ont pas recours à l'expérience (elles sont a priori). Kant a mis longtemps à faire cette découverte (cf. V. Delbos «Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant», in : *Année Philosophique*, 1909); pendant longtemps il a fait sienne la distinction courante que nous venons d'exposer. Kant a fini par découvrir que les mathématiques, à cause de l'intuition dont elles usent, à cause des propriétés extralogiques et intuitives de l'espace, laissent apparaître la nature synthéti-

que de leurs propositions, il resterait donc pour elles le risque de se convertir en science empirique ; elles ne sauvegarderont définitivement leur certitude rationnelle que du moment où l'espace et le temps seront admis comme des intuitions pures, conditions subjectives et nécessaires de la connaissance sensible.

3. *L'idéalisme transcendantal et le problème des origines de la connaissance intelligible.* Dès 1769 les principes de l'esthétique transcendantale sont donc trouvés ; la grande découverte de 1773 c'est la découverte des principes de l'Analytique : ne pas faire tourner l'esprit autour des choses c'est ne plus vouloir chercher dans les choses leurs principes de raison suffisante mais c'est les demander à l'entendement. Un apport important en ce domaine fut la lecture par Kant de l'ouvrage de J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die Menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1777, ouvrage qui a d'ailleurs peut-être lui-même reçu l'influence de la Dissertation kantienne de 1770 : Kant y a trouvé l'exposé d'une démarche qui explique la genèse psychologique de la connaissance et qui la démembré dans ses facteurs constitutifs ; cette sorte de génétique du savoir reposant sur des analyses psychologiques le conduira à la découverte des a priori de l'analytique (et entre autres à la table des catégories).

4. *L'« avertissement de Hume ».* « Je l'avoue franchement, ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction. J'étais bien éloigné d'admettre ses conclusions » (*Prolégomènes*, Introd. trad. p. 13). Qu'est-ce que Kant trouve chez Hume ?

a) Une critique des relations. Pour l'empiriste Hume, connaître c'est voir, mais par quel miracle peut-on voir un *rapport*, lequel implique forcément deux termes, alors que l'un de ces deux termes est absent ? C'est là le mystère de la causalité ; pour Hume nous transportons le connu à l'inconnu uniquement parce que nous sommes habitués à l'uniformité de la nature. Ainsi « la nécessité n'est pas dans les choses mais dans l'esprit ; car l'esprit lui-même n'est qu'un « tas » (bundle) de sensations, « nous n'avons aucune idée du moi, en effet de quelle impression pourrait dériver cette idée ? » Hume se refuse à parler d'une identité personnelle : « l'identité que nous attribuons à l'esprit humain est seulement une identité fictive ». Ainsi « les hommes ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes aux autres avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux et dans un mouvement perpétuels [...] L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a à proprement parler en lui ni *simplicité* à un moment, ni *identité* dans les différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité ». Hume est ainsi conduit à penser qu'il est

impossible de donner une explication de rien et que l'idée d'explication n'a pas de sens; il parvient donc au scepticisme radical, ce «fruit sans cesse renaissant de l'empirisme» selon l'expression de Lachelier.

Hume n'a pas ébranlé Kant dans la confiance qu'il avait dans la science d'Euclide et de Newton, mais il lui a fait sentir que la relation causale avait un caractère alogique; toutefois il faut répondre au sophisme de Hume. Où est ce sophisme? Qu'est-ce que penser?

b) Hume a donné à Kant l'idée d'une méthode. Même si Kant n'a pas lu le *Traité de la nature humaine* mais seulement les *Philosophical Essays concerning human understanding*, le sous-titre du *Traité* «essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux» est suffisamment caractéristique pour qu'il puisse s'appliquer aux autres œuvres de Hume. Hume a voulu être «le géographe de la raison humaine», Kant va reprendre une telle entreprise pour tenter de dresser la carte de l'entendement humain en le décrivant tel qu'il est sans faire appel à des considérations théologiques; il serait à peine exagéré de dire que la *Critique* est le premier ouvrage de philosophie qui élabore une théorie de la connaissance sans partir de présupposés théologiques, en quoi elle est une philosophie humaniste. Mais l'entreprise de Hume a sombré dans le scepticisme; or le scepticisme est peut-être «un lieu de repos» pour la raison humaine, mais il n'est pas «un lieu d'habitation où elle puisse fixer sa résidence» (*Cr.r.p.* Méthod. transc. II^e sect.). La raison doit chercher sa route et connaître ses bornes, car «elle n'est pas en quelque sorte une plaine qui s'étende à l'infini et dont on ne connaisse les bornes que d'une manière générale, mais elle est plutôt comparable à une sphère dont le diamètre peut être trouvé par la courbe de l'arc de sa surface (par la nature des propositions synthétiques a priori) et dont le contenu et les limites peuvent être aussi déterminés par là avec certitude. En dehors de cette sphère (le champ de l'expérience), il n'y a plus d'objet pour elle» (*ibid.*).

Ainsi, la méthode sceptique ne satisfait point aux questions de la raison, mais elle prépare à les résoudre en «excitant sa vigilance et en lui indiquant les moyens de s'assurer dans ses légitimes possessions» (*loc. cit.*). Les doutes de Hume ont donc fourni une indication mais il a laissé «sa barque à la rive (le scepticisme) où elle peut demeurer et pourrir; tandis qu'il importe de fournir à cette barque un pilote qui, suivant les principes certains de son art, tirés de la science du globe, pourvu d'une carte maritime complète et d'une boussole, puisse la conduire sûrement où il lui plaira» (*Prolégomènes*, Introd. trad. p. 15).

5. **L'essence du criticisme.** La critique veut être «un tribunal assurant (à la raison) ses légitimes prétentions» dont il «repousse aussi toutes celles de ses exigences qui sont sans fondement, non par une décision arbitraire mais au nom de ses lois éternelles et immuables». La critique est un «traité de la méthode et non un système de la science elle-même; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait

connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure», elle «procure la tranquillité d'un état légal» (cf. Préface à la 2^e éd. et *Méthod. trans.*).

Par conséquent la critique kantienne se propose deux choses : d'une part décrire les démarches de la raison, ses règles, et connaître ses possibilités qui fondent la science, d'autre part elle veut en dénoncer les prétentions qui se développent dans la métaphysique.

C'est donc au niveau de l'opération de connaissance, et non au-delà d'elle (théologisme) ou en deçà d'elle (empirisme) que Kant va se livrer à une étude critique. Avec Kant l'entendement humain acquiert une autonomie et la conscience ne s'appuie pas, comme chez Leibniz, sur une raison qui a son siège en Dieu ; toutefois Kant ne s'en tient pas là, nous aurons l'occasion d'y revenir, et son criticisme délimite la régionalité de l'entendement humain ; au-delà de l'entendement il n'y a plus de place pour le savoir mais pour la croyance, croyance qui n'est pas un savoir mais qui n'en est pas moins fondée : Kant a voulu démystifier la croyance ET l'entendement. C'est ce que lui reproche Brunschvicg qui l'accuse de ne pas être kantien ; il serait plus exact de dire que Brunschvicg accuse Kant de ne pas être brunschvicgien.

Le but de Kant

Kant et la métaphysique

Kant nous dit de façon explicite (*Méthod. trans.*) que la critique n'est qu'une «propédeutique», elle est une «préparation indispensable à l'établissement d'une métaphysique solide et fondée comme science qui doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique, avec un caractère systématique qui satisfasse aux plus sévères exigences, et par conséquent sous une forme scolastique et non populaire» (Préface à la 2^e éd.). Kant pense que «ce système conservera désormais [...] cette invariable fixité».

Il importe par conséquent de ne pas perdre de vue que nous trouvons deux sens du mot métaphysique chez Kant : il y a une métaphysique qu'il critique et qu'il dénonce comme constituée de sophismes et de paralogismes, – et une métaphysique qu'il veut instituer (d'où la *Métaphysique des mœurs* et la *Métaphysique de la nature*).

a) **La métaphysique traditionnelle que critique Kant.** Elle est «un champ de bataille où l'on se livre des combats sans fin» (Préface 1^{re} éd.), elle est une arène exclusivement destinée à exercer les forces des joueurs en des combats de parades qui ne se terminent jamais par une victoire ni par une défaite. Elle est une science spéculative qui tâtonne au milieu des concepts et qui fait fonctionner la machine conceptuelle à

vide. En effet, «s'il y avait réellement une métaphysique qui pût se maintenir comme science, on pourrait dire: Voici la métaphysique, vous n'avez qu'à l'apprendre et elle vous convaincra de la vérité d'une façon irrésistible et invariable... On ne peut présenter un seul livre, comme par exemple on présenterait un Euclide, et dire: Voici la métaphysique» (*Prolégomènes*, parag. 4). Dans la métaphysique la raison a fait comme la colombe qui croirait qu'elle volerait plus haut et plus vite sans la résistance que l'air lui offre; en raisonnant ainsi elle ne comprendrait pas que la résistance de l'air est indispensable à son vol (*Crit. introd.*); il en va de même du métaphysicien qui croit dépasser l'expérience en ne s'appuyant pas sur elle, au lieu d'aller au-delà de l'expérience il ne va qu'en deçà; c'est ce qui est arrivé à Platon qui «se hasarda sur les ailes des idées dans les espaces vides de l'entendement pur» (*ibid.*) ou à Malebranche avec sa vision en Dieu (cf. *Dissertation de 1770 IV* parag. 22 sq.).

b) la métaphysique comme science que Kant veut établir. Les *Critiques* ne sont chez Kant que des propédeutiques à des *Métaphysiques*, Kant veut fonder deux métaphysiques: une *Métaphysique des Mœurs* (qui comprend une métaphysique du droit et une métaphysique de la vertu) et une *Métaphysique de la nature* (*les Premiers principes métaphysiques de la Nature* ont été traduits par Andler et Chavannes en 1891, cette traduction est précédée d'une très bonne étude de Ch. Andler sur «La philosophie de la Nature dans Kant», très bonne étude également de Jules Vuillemin – *Physique et Métaphysique kantienne*, PUF 1955). Kant nous dit que «la métaphysique seule parmi toutes les sciences peut compter avec assurance... de pouvoir être amenée à sa perfection et à un état stable, sans transformations nouvelles» (*Prolég. trad.* p. 158). Pour Kant «la métaphysique... n'est autre chose que l'inventaire systématiquement ordonné de toutes les connaissances que nous devons à la raison pure» (*Cr.r.p.* Préface 1^{re} éd.). Bref, comme le dit excellemment Ch. Andler, la métaphysique que veut instituer Kant est une «justification des axiomes», elle se propose de faire le recensement de tout ce qui relève de l'a priori dans une science quelconque.

Ainsi donc il y a deux objets de la métaphysique: la Nature, d'où une métaphysique de la nature qui «contient tous les principes purs de la raison qui, par de simples concepts (à l'exclusion par conséquent des mathématiques) se rapportent à la connaissance *théorique* de toutes choses» (*Méthod. transc.*), – la Liberté, d'où une métaphysique des mœurs qui «contient tous les principes qui déterminent a priori et rendent nécessaire le *faire* et le *ne pas faire*» (*ibid.*).

La révolution copernicienne

Texte essentiel dans *Cr.r.p.* Préf. 2^e éd.: «On a admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; mais dans cette hypothèse tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement a priori et par conséquent qui étendit notre connaissance

n'ont abouti à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons démontrer, à savoir la possibilité d'une connaissance a priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard, avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de la première idée de Copernic: voyant..., etc.»

E. Gilson voit «là un des spectacles les plus extraordinaires de l'histoire dont le premier acte commença avec Descartes et qui se prolonge encore aujourd'hui» (Esprit de la philo. médiév. t. II, p. 39); l'homme n'est plus cet être qui reçoit un sens, mais l'être qui donne un sens, l'être pour qui, et partiellement par qui, il y a un sens. Chez les philosophes chrétiens du Moyen Age, en effet, nous trouvons un théocentrisme et un empirisme: «Les choses sont selon la vérité telles que Dieu les a ordonnées selon sa science. Or ces choses sont causes et mesures de notre science. Donc, de même que notre science se rapporte réellement aux choses, et non le contraire, de même les choses se rapportent à la science de Dieu, et non le contraire» (St Thomas, *Qu. disp. de Potentia VIII* 10 ad. 5). Ainsi, comme le dit très clairement saint Thomas: «Notre entendement est *mensuratus non mensurans* les choses de la nature» (*Qu. disp. de Veritate*, I, 2 resp.). Par conséquent il s'agit d'accueillir, d'assimiler la réalité, d'où l'empirisme; or cet empirisme conduit à plus ou moins longue échéance au scepticisme de Hume: à partir du moment où l'on étudie la *nature* humaine sans Dieu, l'homme ne reçoit plus le sens qui lui venait de Dieu par les choses. Mais si l'on part de Dieu on sombre dans les rêveries des visionnaires.

Kant, lui, met l'homme au centre du monde, la nature c'est ce qu'en font les lois de l'esprit: «La raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans... elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivants des lois constantes et forcer la nature à répondre à ses questions au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière... Elle lui demande de l'instruire, non comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge en fonctions qui contraint les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse... Nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes» (*Cr.r.p.* Préf. 2^e éd.). Ce fut là l'idée maîtresse de Kant et nous la retrouvons dans l'*Opus postumum*: «On ne peut philosopher sans aucun objet en tant que donné, mais seulement en tant qu'être de raison (*Gedanking*) provenant du sujet même; et la philosophie qui tire ses idées d'elle-même suivant des principes a priori, est la philosophie transcendantale» (trad. p. 38).

Kant, lorsqu'il parle de sa philosophie, parle toujours d'idéalisme transcendantal, ou d'idéalisme formel et jamais d'idéalisme tout court, car il distingue la connaissance du phénomène et l'existence de la chose en soi; il fait de l'existence, non pas un prédicat, mais ce qui possède le caractère d'absolue position, position qui exige que l'on sorte de la

série des existants et que l'on évoque Dieu. C'est pourquoi le criticisme appelle une ontologie, Kant étudie les règles du savoir mais il en étudie aussi les limites: la faculté de connaître «n'atteint que des phénomènes et laisse de côté les choses en soi qui, bien que réelles en elles-mêmes, nous restent inconnues» (*Cr.r.p.* Préf. 2^e éd.). C'est pourquoi Kant dit justement que «ce n'est pas étendre les sciences mais les dénaturer que de confondre leurs limites» (*ibid.*); car «l'absolu ne peut se concevoir sans contradiction; au contraire, si l'on admet que notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données, ne se règlent pas sur ces objets considérés comme choses en soi mais que ce sont eux plutôt qui, comme phénomènes, se règlent sur notre mode de représentation, alors la contradiction disparaît» (*id.*). C'est là le sens du fameux: «J'ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance» (*id.*); comme le dit fort bien Thévenaz (*L'homme et sa raison*, t. I): dans la métaphysique, Kant ne conteste pas le *méta* il conteste seulement le *physique*; sa philosophie est une métaphysique de la limite, mais toute limite est l'indication d'un au-delà, le kantisme est une philosophie de l'en-deçà allusive d'un au-delà.

Par conséquent «la critique peut seule couper les racines du matérialisme, du fatalisme, de l'athéisme, de l'incrédulité des esprits forts, du fanatisme et de la superstition, ces fléaux qui peuvent devenir nuisibles à tous, comme aussi de l'idéalisme et du scepticisme» (*Cr.r.p.* Préf. 2^e éd.).

Nous pouvons donc dresser un bilan de la révolution copernicienne:

- il faut replacer l'homme dans sa régionalité ontologique,
- la connaissance est une activité, une opération intellectuelle, c'est en quoi elle est humainement valable et limitée,
- la métaphysique traditionnelle en faisant tourner l'homme autour de l'objet avait eu la prétention de lui faire croire qu'il arrivait jusqu'au fondement de l'existence: Dieu,
- l'empirisme en faisant tourner l'homme autour de l'objet était incapable (Hume) de dire ce qu'étaient l'homme et l'objet (scepticisme),
- Kant fait tourner l'objet autour de l'homme; la connaissance suit un itinéraire qui va de l'homme à l'objet, qui constitue un savoir du phénomène. Mais le connaître ne donne pas l'être.
- Le criticisme kantien est une entreprise qui a pour but, à la fois, de revaloriser la connaissance et de ménager l'instauration d'une ontologie fondamentale, et c'est ce dernier point qui commande peut-être le premier puisque Kant dira que «la liberté est la clef de voûte du système».

- Ainsi donc, la révolution copernicienne instaure un humanisme dans lequel l'homme donne un sens au monde sans lui donner LE sens. Si dans la connaissance les objets tournent autour de l'homme, c'est

parce que l'homme ne peut faire le tour de l'objet (Kant dira dans la *Critique de la faculté de juger*, qu'il ne peut y avoir de Newton du brin d'herbe). D'où la légitimité de l'affirmation de Heidegger, dans la mesure où il ne fait pas de Kant son disciple: «En posant le problème de la transcendance, Kant ne remplace pas la métaphysique par une théorie de la connaissance mais s'interroge sur la possibilité intrinsèque de l'ontologie» (*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. p. 77).

Terminologie kantienne

Donnons la définition des termes essentiels:

Raison (Vernunft)

a) au sens large: faculté de connaître indépendamment de l'expérience, c'est la faculté de l'a priori, elle intervient dans la sensibilité, dans l'entendement (Verstand) et dans la raison au sens étroit.

b) au sens étroit, elle s'oppose à l'entendement (Verstand) elle consiste à concevoir des idées pures: Dieu, le monde, l'âme, qui ne peuvent pas trouver dans l'expérience un objet adéquat.

Pur. Indépendant de tout jugement empirique, absolument a priori.

Transcendental: a priori, antérieur à l'expérience, une connaissance transcendante est une connaissance qui porte, non sur les objets, mais sur notre manière de les connaître en tant que cela est possible a priori.

Transcendant: qui est au-delà de l'expérience, hyperphysique (parfois, mais rarement, Kant prend transcendental dans le sens de transcendant).

Intuition empirique: toute intuition qui se rapporte à l'objet par le moyen de la sensation.

Entendement (Verstand): faculté des concepts, faculté de former des liaisons a priori.

Faculté de juger (Urteilkraft): manière de ramener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception, elle subsume le divers sous les catégories.

Dialectique transcendante. Désigne deux choses:

- l'usage hyperphysique de la raison qui se pose de faux problèmes,
- la partie de la *Crit. de la raison pure* qui critique l'entendement et la raison dans leur usage hyperphysique et qui dénonce la fausse apparence de leurs conclusions.

Esthétique. Partie de la *Critique* dans laquelle Kant expose sa théorie de la sensibilité (*aisthêsis*).

La théorie kantienne de la connaissance

Nous ne pouvons pas entrer dans tous les méandres, souvent tortueux et laborieux, de la *Critique de la raison pure*, mais il n'est pas impossible d'en dégager les grandes lignes directrices. La théorie kantienne de la connaissance est bipolaire car l'homme parvient à la connaissance des phénomènes par l'expérience (d'où le réalisme empirique de Kant) et par l'entendement (d'où l'idéalisme formel ou transcendantal de Kant): «Il y a deux souches de la connaissance qui viennent peut-être d'une racine commune mais inconnue de nous, savoir la *sensibilité* et l'*entendement*, la première par laquelle les objets nous sont *donnés*, la seconde par laquelle ils sont *pensés*.» La philosophie kantienne n'est pas un empirisme puisque pour elle les intuitions empiriques sans concepts sont aveugles; elle n'est pas non plus un idéalisme puisque pour elle les concepts sans intuitions sont vides. Donc: «Si toute notre connaissance commence *avec* l'expérience, il n'en résulte pas qu'elle dérive toute *de* l'expérience.» Hume s'en tenait aux sensations et il ne pouvait que sombrer dans le scepticisme, les métaphysiciens font marcher la machine conceptuelle à vide et ils ne sortent pas du verbalisme.

Cela dit, les mathématiques posent un problème. On distinguait traditionnellement les *jugements analytiques* et les *jugements synthétiques*. Les premiers sont explicatifs, les seconds sont extensifs car ils contiennent dans le prédicat quelque chose qui n'est pas contenu dans le sujet. On affirmait ensuite que les jugements analytiques étaient a priori et qu'ils n'avaient nullement besoin du secours de l'expérience, et que tous les jugements synthétiques étaient a posteriori (empiriques). Or Kant remarque qu'il existe une troisième sorte de jugements: les *jugements synthétiques a priori*, ce sont ceux qui sont en usage dans les mathématiques; en effet, celles-ci utilisent des jugements extensifs et progressifs (synthétiques) mais elles n'ont jamais recours à l'expérience (jugements a priori). Comment se fait-il que la métaphysique, qui utilise elle aussi des jugements synthétiques a priori, échoue, puisqu'il y a autant de métaphysiques que de métaphysiciens, et que les mathématiques réussissent puisqu'elles sont universelles et indiscutables? Kant va répondre à cette question dans l'*Esthétique transcendantale* par sa théorie du temps et de l'espace.

1. Le temps et l'espace ne sont pas des objets car on ne perçoit ni l'espace ni le temps: on perçoit dans le temps ou dans l'espace. Mais ni le temps ni l'espace ne sont des concepts car ils possèdent une objectivité à laquelle nous nous heurtons et que nous ne pouvons surmonter. En effet, le temps est irréversible, nous pouvons regarder une maison en commençant par le toit et en finissant par le rez-de-chaussée, ou en commençant par le rez-de-chaussée pour finir par le toit, mais nous ne pouvons pas voir le bateau qui descend le fleuve, le remonter d'aval en amont. L'espace possède lui aussi une réalité incontournable: nous ne pouvons pas superposer des pyramides symétriques. Il y a donc une idéalité transcendantale du temps et de l'espace puisqu'ils sont les fon-

dements de l'expérience en dehors de laquelle d'ailleurs ils ne sont rien, mais il y a aussi une réalité empirique du temps et de l'espace qui leur donne une valeur objective. Leur idéalité transcendante fait que ni la géométrie ni la mécanique n'ont besoin de l'expérience. Mais dans les spéculations métaphysiques on ne trouve plus l'indispensable référence à une expérience possible, d'où leur échec. Ajoutons que le sophisme de Hume vient de ce qu'il n'a pas vu que la relation temporelle de causalité est fondée en nature et qu'elle n'est nullement purement psychologique.

Avec Kant le temps et l'espace ne sont plus les *sensoria Dei* comme ils l'étaient chez Newton, ils sont devenus les *sensoria hominis*, ajoutons qu'ils se trouvent ainsi désacralisés car ils ne sont plus ce qui chante la gloire de Dieu.

2. Kant va donc se demander maintenant à partir de quoi et comment nos intuitions empiriques, situées dans ces cadres a priori de notre sensibilité que sont l'espace et le temps, peuvent être pensées. Ici Kant va se proposer de faire un travail de géographe ou d'anatomiste, il va vouloir dresser la carte de l'entendement. Pour lui, nous pensons selon des cadres, des *catégories* qui sont au nombre de 12 et dont il dresse une table, elles sont «les vrais concepts primitifs de l'entendement humain». On n'a pas manqué de reprocher à Kant de n'avoir pas dit clairement d'où il sortait cette table des catégories, de n'avoir jamais expliqué pourquoi elles étaient 12 et non 15 ou 8. K. aurait répondu que nous n'avons pas à nous demander pourquoi notre entendement est constitué ainsi et pas autrement, nous avons à nous demander comment il est constitué et nous devons nous borner à constater : le géographe n'a pas à se demander pourquoi le sol est calcaire à tel endroit et non pas à tel autre, il dresse la carte du sol et du sous-sol et étudie les conséquences qu'implique un tel relevé, l'anatomiste ne se demande pas pourquoi notre squelette comprend 208 os et non 312 ou 187, il se borne à constater un *donné*.

Ainsi, connaître c'est penser des intuitions sensibles à l'aide de concepts tous issus des 12 concepts primitifs appelés catégories.

3. Mais notre connaissance porte sur des phénomènes et non sur la chose-en-soi. Il importe de ne pas faire ici de contresens. K. distingue l'apparence (Schein) du phénomène (Erscheinung). Le Schein est quelque chose derrière quoi il n'y a rien de vrai ; l'Erscheinung c'est l'objet-phénomène qui n'a rien de fantaisiste ni de subjectif, ses qualités lui appartiennent nécessairement en fonction des cadres a priori à l'intérieur desquels il y a une expérience pour le sujet pensant. L'objet c'est «ce dont le concept réunit les éléments divers d'une intuition donnée», et puisque «la liaison n'est pas dans les objets et n'en peut être fixée par la perception... elle est uniquement une opération de l'entendement». Par conséquent, la nature se règle sur les catégories car les phénomènes sont des représentations qui ne sont soumises à aucune autres liaisons qu'à celles que prescrit la faculté qui les relie. Bref: les catégories

s'appliquent aux phénomènes parce qu'il n'y a de phénomènes que POUR et PAR les catégories qui reflètent elles-mêmes l'unité du «je pense». Tel est l'aboutissement de la révolution copernicienne et la réponse à la question que s'était posée Kant : «Comment des conditions subjectives (il s'agit du sujet transcendantal et non du sujet individuel) peuvent-elles avoir une valeur objective?» On peut donc dire que la connaissance n'est autre chose que l'esprit en acte ; si la causalité a une racine dans l'irréversibilité empirique du temps, comme nous l'avons déjà souligné, il faut dire aussi que le concept de cause a son fondement a priori dans l'entendement, la liaison est une «opération de l'entendement» et l'entendement est l'«unité synthétique de l'aperception».

Mais le phénomène que nous connaissons n'est pas l'objet lui-même : «Les choses que nous percevons par l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons... Quant à la nature des objets considérés en eux-mêmes et indépendamment de toute réceptivité de notre sensibilité, elle nous demeure entièrement inconnue», c'est ainsi que Kant parle de l'«X inconnaisable de la chose-en-soi». Nombreux sont ceux qui ont reproché l'introduction de cette chose-en-soi à l'auteur de la *Critique*, elle est pourtant centrale et constitue le pivot du kantisme.

4. Dans la *Dialectique transcendantale*, Kant va étudier les conflits de la raison avec elle-même. Kant appelle «*idée transcendantale* un concept rationnel nécessaire auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens», c'est pourquoi il critique vivement le platonisme. Une idée est, au fond, un concept hypostasié auquel ne correspond aucune réalité objective. Kant va reprendre les trois parties de la métaphysique traditionnelle telle que, depuis Wolff, elle était enseignée dans les universités allemandes : la psychologie rationnelle qui étudie l'âme, la cosmologie rationnelle qui étudie le monde, la théologie rationnelle qui étudie Dieu. Pour Kant l'âme, le monde et Dieu sont des idées auxquelles ne correspond aucune réalité empirique, c'est pourquoi la psychologie, la cosmologie et la théologie ne peuvent être que de pseudo-sciences.

Kant montre que, depuis des siècles, les métaphysiciens se battent en vain sur des problèmes auquel aucun d'entre eux ne peut donner de réponse véritable. C'est ainsi que Kant expose quatre *antinomies*, c'est-à-dire des conflits de la raison avec elle-même, antinomies dont il va montrer pourquoi elles ne peuvent qu'être sans issue.

a) Les uns affirment que le monde a un commencement dans le temps et qu'il est limité dans l'espace. D'autres prétendent que le monde n'a pas de commencement dans le temps ni de limites dans l'espace.

b) Les uns affirment que toute substance est composée de parties simples et qu'il n'existe absolument rien que le simple ou le composé du simple (atomisme). D'autres prétendent qu'aucune chose composée

dans le monde ne l'est de parties simples et qu'il n'existe absolument rien de simple.

Pour Kant les quatre thèses de ces deux antinomies sont fausses parce que l'entendement fournit là des concepts trop grands, il prend le monde, c'est-à-dire la série des phénomènes comme une chose-en-soi. Il n'y a ni concept ni intuition empirique qui corresponde à l'idée de monde.

c) Les uns affirment que, à côté de la causalité déterminée par les lois de la nature, il faut admettre aussi une causalité libre. D'autres prétendent qu'il n'y a pas de liberté mais que tout arrive selon des lois naturelles.

d) Le monde implique un être absolument nécessaire qui en soit la cause. D'autres prétendent que n'existe nulle part, ni dans le monde ni hors du monde, un être absolument nécessaire qui en soit la cause.

Ici Kant amorce sa philosophie pratique; pour lui les quatre thèses qui s'affrontent deux à deux dans ces deux dernières antinomies, sont toutes vraies à condition qu'elles soient bien situées dans le domaine où elles ont un sens. En tant que phénomène, l'homme est soumis aux lois de la nature, mais en tant que chose-en-soi il est libre car il est le législateur des lois qu'il se donne à lui-même. En tant que système de phénomènes, le monde est déterminé et le physicien n'a pas besoin de faire appel à Dieu. Mais le monde n'est pas auto-explicatif et il est nécessaire de sortir de la série des phénomènes pour avoir l'idée de la Source. Comme le dira Kant, «il n'y a pas de Newton du brin d'herbe».

Nous voyons donc que la liberté, qui est la «clef de voûte du système» n'est pas un don ni un attribut qui aurait été accordé ou refusé à l'homme avant le lever du rideau: la liberté est un acte, on n'est pas libre ou non libre: on se fait libre ou on ne se fait pas...

Ce passage sur les antinomies aura une destinée importante puisque, au fond, chez Hegel les antinomies de la thèse et de l'antithèse seront le moteur de l'histoire, mais Hegel reprochera à Kant de ne pas avoir découvert les vertus et la puissance de la synthèse, de l'*Aufhebung*.

En ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, Kant en fait la critique en les ramenant toutes à l'argument ontologique. Leur vice de raisonnement est qu'elles croient conclure à, alors qu'elles ne font que conclure *de*. Contrairement à ce que pensait Leibniz, l'existence n'est pas un prédicat, elle est un donné, l'absolue position d'une chose, c'est pourquoi elle ne peut pas se déduire. On pourrait donc affirmer que Kant constitue, lui aussi, un des nombreux «pères de l'existentialisme», pour utiliser une formule qui se vend bien.

Mais, parce que Kant se livre à une critique des preuves de l'existence de Dieu, il ne faut pas en conclure qu'il soit athée, il ne faut pas voir en

lui, comme le firent certains de ses contemporains, un «Hume prussien»; Kant a voulu remplacer le savoir pour lui substituer la croyance, ses critiques portent sur la notion de «preuve» et non sur l'existence de Dieu. L'Être suprême est un idéal: «La réalité objective de ce concept ne peut pas être prouvée... mais elle ne peut pas non plus être réfutée.» Ainsi donc, les idées transcendantales ne sont pas de simples chimères, elles «ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire, celui de diriger l'entendement vers un but où convergent en un point les lignes directrices de toutes ces règles», mais ce point est en dehors de l'expérience possible.

La morale kantienne

Fondements de la métaphysique des mœurs, Critique de la raison pratique, Métaphysique des mœurs (métaphysique du droit, métaphysique de la vertu).

Kant continue de refuser dans la *Critique de la raison pratique*, l'empirisme et les rêveries des visionnaires dont il a fait la critique dans sa théorie de la connaissance. C'est pourquoi il affirme que la morale «ne peut être fondée ni sur la Terre, ni dans le Ciel». Kant refuse donc les morales hédonistes qui prolongent l'empirisme et les morales fondées sur une théologie; pour Kant il ne faut pas procéder de la religion à la morale mais de la morale à la religion; on peut dire, en un certain sens, que Kant s'intéressera à une religion naturelle plutôt qu'à une religion révélée. A quel niveau faut-il donc chercher un fondement de la morale? Au niveau de l'homme; ici aussi nous nous trouvons en présence d'un humanisme: la morale kantienne est une morale rationnelle.

1. Kant distingue les *impératifs hypothétiques* et l'*impératif catégorique*. Les impératifs hypothétiques sont ceux qui nous disent: «Si tu veux ceci... agis alors ainsi», il est évident que la valeur du «agis ainsi» est entièrement dépendante de la valeur de la fin que l'on se propose d'atteindre. L'impératif catégorique, au contraire, vaut sans considération de fin, il est universellement et éternellement valable. Cet impératif est fondé en raison: Agis toujours de telle manière que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle; quant à la fin de l'action il y en a une qui est universellement valable: la personne humaine qui doit être toujours traitée comme une fin et jamais simplement comme un moyen. Cette morale repose donc sur l'*autonomie* et dénonce les *hétéronomies* dans lesquelles l'homme est l'esclave inconscient de ses passions, de ses intérêts ou de la société.

2. Ainsi donc, en morale, la réalité n'est pas toute faite, elle est à faire: l'homme est cet être unique qui a la possibilité de prendre l'initiative d'un commencement, il est législateur, il s'auto-détermine. La liberté n'est pas nécessaire A la moralité, elle est nécessaire PAR la moralité. Par conséquent: «Alors que, dans les sciences de la nature l'expérience doit servir de point de départ, il n'en va pas de même en

morale parce que ce qui doit se faire ne peut pas se déduire, hélas, de ce qui se fait.» Kant distingue donc soigneusement les mœurs de la moralité, il oppose même celle-ci à celles-là : rien n'est donc plus anti-kantien que l'attitude courante aujourd'hui qui nous demande de «suivre l'évolution des mœurs» et d'institutionnaliser le fait.

3. Quant à ce que l'on pourrait appeler l'eschatologie kantienne, elle ne repose pas sur une Révélation mais sur les conséquences quasi rationnelles de la morale et la religion se trouve maintenue dans les limites de la simple raison. L'immortalité de l'âme est nécessaire pour que ne soit pas absurde la brusque interruption de mon action par une mort imprévue. Quant à Dieu il est le garant que, quelque ait pu être ici-bas la distance qui sépara la vertu du bonheur, cet abîme se trouvera comblé.

La «sagesse négative» de Kant

Kant s'est toujours méfié des constructeurs de Tours de Babel. Dans sa théorie de la connaissance il pense essentiellement en termes de «donnés» (les cadres a priori de la sensibilité, la table des catégories, etc.) ce qui pose implicitement le problème du donnant. L'entendement est en situation et sa connaissance n'est que régionale (cf. la chose-en-soi). Mais l'entendement s'étend *problématiquement* en dehors de sa sphère, il se pose des problèmes dont il ne peut découvrir les solutions. C'est pourquoi Kant nous dit que si nous ne pouvons *connaître* (erkennen) les objets de l'expérience comme choses-en-soi, nous pouvons du moins les *penser* (denken) comme tels.

De même, c'est parce que l'homme pense sa régionalité en fonction de ce qui la débordé qu'il peut juger ce qui se fait au nom de ce qui devrait se faire; c'est ainsi qu'il n'y a peut-être jamais eu au monde d'action juste, il n'y en aura peut-être jamais, mais il n'en reste pas moins que la notion de Justice conserve tout son sens. L'homme est donc essentiellement l'être qui bute contre le seuil qu'il constitue pour lui-même; c'est pourquoi Kant dit que «l'homme n'est pas une possession de soi-même». Il va même si loin qu'il semble, au moins une fois, esquisser une philosophie du malheur de la conscience lorsqu'il écrit dans l'*Opus postumum* : «L'esprit fini est celui qui ne peut devenir agissant que par la souffrance (*Leiden*), qui ne parvient à l'Absolu qu'à travers des bornes (*Schranke*) et qui ne peut agir qu'en tant qu'il dispose de matière, qu'il agit et forme». Par conséquent, l'homme est, selon Kant, l'être qui doit travailler à prendre conscience de ses limites; mais en prendre conscience implique qu'on les dépasse, non pour les briser mais bien pour les penser comme telles et les juger; car «toutes les véritables négations ne sont que des *limites*, et l'on ne pourrait les désigner ainsi si l'on ne prenait pour base l'illimité (le tout)».

Ainsi donc le criticisme préside à l'établissement de ce que Kant appelle une «sagesse négative»; une telle sagesse consiste «à reconnaître les bornes qui s'imposent nécessairement à nos investigations sur un

terrain placé au-dessus de notre portée». L'homme est, par conséquent, l'être qui ne peut se déterritorialiser car il est à jamais enraciné dans le pays natal de sa connaissance.

Mais c'est surtout la place que tient le problème du Mal qui est tout à fait significative de la portée du kantisme. Kant pensa d'abord que le Mal n'était pas radical mais qu'il était une sorte de maladie guérissable par une éducation convenable (influence de Rousseau) et par une politique adéquate reposant sur des Etats républicains et sur une abolition des armées (cf. *Projet de paix perpétuelle*). Puis Kant abandonna cet optimisme, bien conforme à l'esprit de l'Aufklärung et, surtout dans la *Religion dans les limites de la simple raison* puis dans l'*Anthropologie* il pencha nettement pour une théorie du «mal radical» ce que beaucoup lui reprochèrent. L'expérience nous montre, en effet, que l'homme «porte en lui un penchant au désir pratique de ce qui est illicite, quoi qu'il sache (cf. Paul) que c'est défendu, c'est-à-dire un penchant au mal, penchant qui s'éveille infailliblement et aussitôt que l'homme commença à faire usage de sa liberté, et qui peut par cette raison se considérer comme inné». Kant insiste sur ce point en répétant que l'homme le meilleur devient mauvais en renversant l'ordre moral des motifs lorsqu'il les accueille dans ses maximes «parce qu'il existe dans l'homme un penchant naturel au mal».

Mais, ici encore, nous devons nous contenter de nous livrer à une sorte de physiographie du Mal sans vouloir tenter d'en donner une physiogonie: «Quant à l'origine de ce penchant au mal, elle demeure pour nous impénétrable [...], il n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le Mal moral aurait pu tout d'abord nous venir.» Si nous ne savons pas d'où vient le mal, il est cependant présent en nous et autour de nous; Kant nous demande de ne pas rester en repos et de ne pas nous complaire dans les dolorismes du péché, mais il n'en reconnaît pas moins que, puisque le mal est radical et constitue un penchant naturel, «il ne peut être *extirpé* par des forces humaines».

L'homme ne peut donc s'arracher à soi et l'ambition du criticisme est de le lui montrer en lui donnant toutefois à comprendre que, puisqu'il est à lui-même son seuil, ses propres limites le séparent de ce qui contient le jardin à la culture duquel il doit se consacrer. Ainsi pourrions-nous «couper les racines du *matérialisme*, du *fanatisme*, de l'*athéisme*, de l'*incrédulité* des esprits forts, du *fanatisme* et de la *superstition*», ces fléaux qui naissent de la prétention de l'homme à acquérir un savoir surhumain au nom duquel il est enclin à exercer ensuite sur autrui une toute-puissance ne souffrant pas d'être discutée.

Le seuil que l'homme constitue pour lui-même apparaît finalement de façon on ne peut plus nette dans la mort. Le progrès de la vie normale ne peut être interrompu; il doit continuer «aussi loin que peut s'étendre l'existence et même au-delà de cette vie». L'espérance de la créature doit s'étendre non seulement au-delà des limites de sa propre

durée, mais au-delà de son être même et postuler (1) l'existence de Dieu. Dieu et l'immortalité de l'âme ne sont pas des données *nécessaires* à la moralité, mais des *dépassements nécessaires* par la moralité. C'est pourquoi ce qui était transcendant à la raison théorique est immanent à la raison pratique. La moralité débouche sur une réalité à faire, mais celle-ci demeure à tel point toujours à venir que les bornes que l'homme se connaît lui offrent la possibilité de penser ce qu'il est sur le fond de ce qu'il n'est pas.

Le mérite du criticisme est finalement de nous inciter à comprendre que *l'homme est à lui-même son organe-obstacle*, et qu'il importe de le désabsolutiser, au même titre que le réel et la société.

(1) Postuler ne signifie pas ici supposer gratuitement.

Bibliographie

Nous nous bornerons à indiquer quelques études simples mais solides :

DELBOS Victor, chapitre sur Kant dans *Figures et doctrines de philosophes*. Introduction du même à sa traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, publiée chez Delagrave (résumé de son étude irremplaçable *La philosophie pratique de Kant*).

VLEESCHAUWER, chapitre sur Kant dans le t. II de l'*Histoire de la philosophie*, publiée dans la collection «Encyclopédie de la Pléiade».

DELBOS Victor, «Les harmonies de la pensée kantienne», d'après la *Critique de la faculté de juger*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1904.

BOUTROUX Emile, *La philosophie de Kant*.

THÉVENAZ Pierre, *L'homme et sa raison*, t. I, pp. 167-240 (études peu connues et tout à fait remarquables).

Ensuite il y aurait naturellement toutes les grandes études : VLEESCHAUWER, G. MARTIN, HEIDEGGER, KOJÈVE, etc.

En guise d'introduction
par Gérard Pella et Louis Schweitzer

p. 1

**L'interprétation des grands nombres
dans l'Ancien Testament**

par Martin Hoegger

p. 2

**Cyrus et
la prophétie d'Esaië**

Un exemple de l'importance
des présupposés
en critique biblique

par Claude-Bernard Costecalde

p. 13

En guise de conclusion
par Gérard Pella et Louis Schweitzer

p. 35

Kant (1724-1804)

par Jean Brun

p. 41