NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 4 1984

Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé (Isaïe 52,13 - 53,12)

André FEUILLET

p. 549 - 565

https://www.nrt.be/it/articoli/deux-references-evangeliques-cachees-au-serviteur-martyrise-isaie-52-13-53-12-884

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé

(*Is 52*,13 - *53*,12)

QUELQUES ASPECTS IMPORTANTS DU MYSTÈRE RÉDEMPTEUR

Quand on lit les quatre oracles du Deutéro-Isaïe connus sous le nom de *Chants du Serviteur,* quelle que puisse être l'interprétation littérale pour laquelle on opte, on ne peut s'empêcher de songer souvent au Christ des Evangiles. Cela est vrai surtout du dernier d'entre eux (*Is 52*,13 - *53*,12). Faut-il rappeler que c'est principalement la méditation de ce texte qui, en 1944-1945, décida de la conversion du Grand Rabbin de Rome Eugenio Zolli (Israël Zoller) [1] ? Dans sa Lettre Apostolique sur le sens chrétien de la souffrance (*Salvifici doloris*) du 11 février 1984, Jean-Paul II renvoie avec insistance à deux grands textes de l'Ancien Testament qui sont effectivement des documents extraordinaires sur le problème redoutable de la souffrance humaine : d'abord le livre de Job, puis le texte d'*Is 52*,13 - *53*,12, en lequel le Saint-Père nous invite à découvrir une anticipation saisissante de Gethsémani et du Golgotha.

S'il en est ainsi, on est plutôt surpris de la rareté des références explicites de nos Evangiles à cette prophétie. On n'en peut guère compter que trois. En *8*,17 Matthieu rapproche les exorcismes et les guérisons opérés par Jésus d'*Is 53*,4 : « Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies. » Luc, en *22*,37, rapporte ces paroles de Jésus renvoyant à *Is 53*,12 : « Je vous le dis : il faut que s'accomplisse en moi ce qui est écrit : Il a été compté parmi les scélérats. » Jean, en *12*,38, rend compte de l'incrédulité juive en la rattachant à *Is 53*,1 : « Seigneur, qui a cru à notre parole, et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ? » En revanche,

---

1. Geneviève DUHAMELET, « Ex Grand Rabbin de Rome Eugenio Zolli », dans *Convertis du XXe siècle,* coll. dirigée par F. LELOTTE, vol. V, Paris-Tournai-Bruxelles, 1961, p. 71-86 ; P. DEZZA, *Eugenio Zolli. Da Gran Rabbino a Testimone di Cristo (1881-1956),* dans *Civiltà Cattolica,* 21 février 1981, 340-349.

nombreuses sont les références cachées au grand texte isaïen, cela de l'avis assez général des exégètes, même si les opinions diffèrent quand il s'agit d'apprécier la portée de ces allusions. Nous nous croyons en outre en droit d'ajouter que certaines allusions, pourtant très vraisemblables, sinon certaines, sont la plupart du temps méconnues.

C'est justement sur des références pleines de sens de cette sorte que les quelques pages qui suivent voudraient attirer l'attention. Disons tout de suite que l'idée de cette recherche nous est venue en lisant deux publications récentes qui poursuivent l'une et l'autre un même but : rendre confiance au témoignage évangélique, et cela en soulignant le caractère archaïque et sémitisant du langage en lequel il s'exprime ; l'une est due à J. Carmignac et l'autre à Cl. Tresmontant [2]. Ces deux publications se réclament l'une et l'autre d'un livre de J.A.T. Robinson relatif à la datation des écrits du Nouveau Testament, ouvrage qui a fait beaucoup de bruit et mérite sans nul doute d'être pris en considération [3].

Précisons la méthode que nous utiliserons et le but que nous poursuivons. En cette enquête, que nous voulons aussi brève que possible, la bibliographie sera réduite au strict minimum indispensable. Les travaux de J. Carmignac et de Cl. Tresmontant ne seront pour nous qu'un point de départ, le premier pour notre examen du texte difficile de *Lc 9,51*, le second pour l'étude de la finale de l'allégorie du Bon Pasteur (*Jn 10*, vv. 11-18). Même si nous devons exprimer notre désaccord avec ces recherches sur quelques points importants, nous entendons faire avant tout œuvre positive en soulignant mieux qu'on ne le fait d'ordinaire des réminiscences du Serviteur martyrisé incluses dans les deux passages évangéliques précités. Notre exposé sera en premier lieu *philologique* à l'exemple des travaux qui nous auront servi de stimulant initial, mais en même temps nous aurons à cœur de mettre en évidence quelques aspects importants du Mystère rédempteur. Dans notre *Conclusion* nous nous attacherons à souligner quelques observations d'ordre général : d'une part l'importance des références au martyre du

2. Voici ces deux références : J. CARMIGNAC, *La naissance des Evangiles Synoptiques*, Paris, 1984 ; Cl. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles*. Présentation par Mgr Jean-Charles THOMAS, Paris, 1983.

3. *Redating the New Testament*, London, 1976.

Serviteur dans les Evangiles et dans l'ensemble du Nouveau Testament, d'autre part l'impossibilité de disjoindre totalement l'explication philologique des textes bibliques de leur interprétation doctrinale.

I. - L'« enlèvement » du Christ en *Lc* 9,51

Le passage du troisième évangile (9,51) que nous allons commenter est ainsi traduit dans la nouvelle Bible de Jérusalem : « Et il advint, comme s'accomplissait le temps où il devait être enlevé, qu'il prit résolument le chemin de Jérusalem. » Cette traduction ne va pas de soi. Les deux parties du verset appellent l'une et l'autre des éclaircissements. Nous allons les donner en partant des explications formulées par J. Carmignac à propos de ce texte.

Au sujet des Evangiles Synoptiques, J. Carmignac se propose de faire prévaloir une position révolutionnaire. Non seulement, antérieurement à notre Matthieu grec actuel, il y aurait eu un Matthieu rédigé en langue sémitique (en hébreu plutôt qu'en araméen), sentiment partagé par plusieurs autres exégètes modernes et qui rejoint la tradition ancienne (cf. le texte de Papias conservé par Eusèbe, *H.E.*, III, 39,16), mais, de plus, ce qui est tout à fait nouveau, le second évangile aurait été lui aussi composé en langue sémitique par l'apôtre Pierre et traduit ensuite par Marc ; quant à Luc, il aurait utilisé des documents écrits primitivement en langue sémitique, documents qu'il aurait parfois traduits *fautivement*. Précisément, selon J. Carmignac, *Lc* 9,51 nous mettrait en présence d'une traduction fautive de ce genre. C'est ce point précis qu'il nous faut maintenant discuter.

L'hypothèse qui nous est proposée ici, c'est que le mot très rare *analèmpsis* utilisé en ce passage ne se rapporterait pas en réalité à l'enlèvement du Christ au ciel, mais bien plutôt à sa montée à Jérusalem. Reproduisons les termes employés par J. Carmignac :

> On peut supposer qu'il s'agit de la montée à Jérusalem, car le verbe monter à lui seul désigne la montée par excellence, la montée à Jérusalem, même sans que soit mentionné le nom de la ville (ainsi en *Lc* 2,42 ; *Jn* 12,20 ; *Ac* 18,22 et *Jn* 7,8.10, où l'on monte à la fête) ; alors Luc aurait bel et bien fait *un contresens* dans un texte qui voulait dire en réalité : Et il s'est produit, quand fut accompli le temps de sa montée à Jérusalem, que Jésus eut le courage de partir vers Jérusalem. Le compositeur hébreu pensait que la présence de *Jérusalem* à la fin de la phrase suffisait à exprimer sa pensée.

> Mais le traducteur grec est resté perplexe sur le sens de cette montée, et il a choisi le terme vague *analèmpsis* en laissant au lecteur le soin de l'interpréter comme il le pouvait[4].

Plus loin nous n'aurons aucune peine à montrer que non seulement le terme rare *analèmpsis* choisi par Luc n'est pas la version erronée d'un vocable sémitique, mais encore qu'il exprime un point de vue particulièrement cher au troisième évangéliste. Ne dirait-on pas que la suggestion qui nous est proposée en l'occurrence, et qui, d'ailleurs, dans la pensée de son auteur, n'est qu'une conjecture, est due principalement au désir de défendre une thèse dont il prévoit qu'elle ne sera pas facilement acceptée ? En tout cas c'est de cette façon que nous préférons rendre compte d'une autre assertion faite à la même page quelques lignes plus haut et qui, de toute évidence, est insoutenable. Nous y apprenons que dans la traduction du *Benedictus,* en *Lc 1*,73-74, le troisième évangéliste aurait pareillement commis un contresens : « Le lecteur, nous dit-on, est déconcerté devant *tou dounai hèmin aphobôs* (= *de nous donner impavidement*), alors qu'il fallait comprendre : *de nous rendre sans crainte.* » En réalité, du point de vue de la philologie grecque, tout est ici absolument normal. Le verbe *didonai* pris au sens d'accorder ou de permettre se construit facilement avec l'infinitif ; il faut donc joindre *latreuein* à *didonai* = accorder de servir. Lagrange note que « sans crainte » est à rattacher à « servir ». P. Joüon observe de son côté : « La construction toute grecque avec le participe (*rhusthentas* = délivrés) en subordination logique est contraire au sémitique. » M. Zerwick dit de même que cette construction est parfaitement grecque et impossible en hébreu[5]. Bref, ce passage de Luc (*1*,73-74) est exactement le contraire d'une traduction gauche et fautive d'un original sémitique ; c'est un texte grec d'une correction parfaite.

Maintenant nous ne voulons plus nous occuper que d'éclairer le mieux possible le texte, assurément difficile, de *Lc 9*,51, et cela en dehors de toute polémique. Le mot *analèmpsis* est très rare dans le grec profane et manque totalement dans la Septante. Chez Philon, il sert à exprimer soit l'action d'élever ou de soulever (*Quis rerum divinarum heres,* 298), soit celle de recouvrer ou de

4. *La naissance des Evangiles Synoptiques,* p. 47-48.

5. Nous renvoyons ici aux ouvreges suivants : M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc,* Paris, 1927, p. 60 ; P. Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1930, p. 294 ; M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci,* Romae, 1953, p. 132.

récupérer, par exemple la santé, de l'argent (*De virtutibus,* 100, 176)[6]. Dans le *Quatrième Psaume de Salomon* (v. 18), il signifie la mort. Il est impossible de dissocier l'emploi du substantif *analèmpsis* de *Lc 9,51* de l'usage du verbe passif correspondant *analambanesthai* dans les Actes des Apôtres, où, trois fois de suite, il désigne l'enlèvement de Jésus au ciel (1,2.11.22). Dans ces conditions, il est presque évident que l'*analèmpsis* de *Lc 9,51* a au moins quelque rapport avec le mystère de l'Ascension et doit donc être tout autre chose qu'une banale montée à Jérusalem ! L'événement en question occupe une place à part dans le plan divin, et c'est pourquoi Luc nous dit qu'est « accomplie » la période fixée par Dieu pour sa réalisation.

Il est intéressant de noter que dans la Septante le même verbe *analambanesthai* est appliqué à l'enlèvement au ciel soit d'Hénoch (*Si 49,14*), soit surtout d'Elie (*4 R 2,11* ; *1 M 2,58* ; *Si 48,9*). Pour ce motif, on pourrait être tenté d'attribuer le choix du substantif *analèmpsis* et celui du verbe correspondant dans les Actes au fait que Luc paraît se complaire à présenter Jésus comme *un nouvel Elie*. En *Lc 4,26*, l'envoi d'Elie à la veuve de Sarepta ne préfigure-t-il pas la mission de Jésus ? En *Lc 7,15*, Jésus « rendant à sa mère » le jeune homme de Naïn, qu'il vient de ressusciter, réitère un geste délicat d'Elie envers la veuve de Sarepta (*1 R 17,23*). Dans le récit de la résurrection de la fille de Jaïre, commun aux trois Synoptiques, Luc a en propre un trait (« son esprit lui revint ») qui paraît bien avoir été emprunté à l'histoire d'Elie (cf. *Lc 8,55* et *1 R 17,21-22*)[7].

Cependant il est clair que l'« enlèvement » de Jésus de *Lc 9,51*, placé comme il est avant la Passion, ne saurait être uniquement l'événement que nous appelons l'Ascension. Certains auteurs seraient même volontiers d'avis qu'il ne désigne que cet enlèvement violent que sera la mort de Jésus sur la Croix. La plupart des commentateurs estiment plutôt qu'il exprime *per modum unius* la mort, la résurrection et la glorification céleste. Pour notre part, tout en acceptant ce dernier sentiment, nous inclinons à donner raison à ceux qui songent en premier lieu à l'arrachement si cruel au monde terrestre qu'a constitué le drame du Calvaire. N'est-ce pas surtout à propos de cet événement qu'il est parlé d'un

6. Cf. G. Delling, dans *TWNT*, t. IV, art. *analambanô*, p. 9.
7. Cf. A. George, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, Paris, 1978, p. 79-83.

plan divin (« l'accomplissement des jours » de *Lc 9,51*)[8] ? Dans le quatrième évangile, « l'heure » marquée par le Père, c'est principalement celle de la mort de Jésus : *Jn 2,4* ; *7,30* ; *8,20* ; *12,23.27* ; *13,1* ; en *Lc 9,51*, c'est celle de son « enlèvement ».

Ce qui nous pousse surtout à adopter ce point de vue, c'est une allusion probable de *Lc 9,51* à *Is 53*, allusion qui nous paraît résulter de plusieurs indices convergents. Non seulement, comme l'a noté Th. Zahn[9], il a déjà été question en *Lc 5,35* de l'« enlèvement » de l'Epoux, renvoi à *Is 53,8*, texte que le troisième évangéliste a en commun avec Marc (*2,20*) et Matthieu (*9,15*), mais, en outre, saint Luc a encore en propre de rattacher explicitement le récit de la Passion en *22,37* à *Is 53,12*, et surtout, dans les Actes des Apôtres, nous avons en *8,32-33* une longue citation d'*Is 53,7-8* qui se termine par ces mots : « sa vie est enlevée de la terre » (*airetai apo tès gès*).

La probabilité de cette réminiscence est renforcée par la seconde partie du v. 51. Elle semble bien en effet évoquer le mystère de la Croix, mais en une formule sémitisante qui jette l'interprète dans l'embarras et qu'à la suite de F. Prat nous traduisons ainsi littéralement : « il affermit sa face pour se rendre à Jérusalem », ce qui signifie, observe en note le même auteur, que Jésus « envisage alors fermement une entreprise difficile et pénible »[10] : la montée à Jérusalem dont il s'agit n'est-elle pas la montée au Calvaire ? Saint Jérôme comprend ce passage de la même façon ; il dit que Jésus « se hâtant volontairement vers sa Passion a besoin de constance et de force »[11]. Il est à noter que l'expression « affermir sa face » (dans la Septante : *stèrizein to prosôpon*) se retrouve une fois chez Jérémie (*21,10*) et fort souvent chez Ezéchiel (*6,2* ; *13,17* ; *14,8* ; *15,7* ; *20,21* ; *21,2* ; *25,2* ; *29,2* ; *38,2*), mais avec la préposition *epi* pour marquer qu'on tourne vers quelqu'un un regard menaçant[12]. Mais en *Lc 9,51*, Jésus ne menace personne. C'est bien plutôt contre toute peur humaine qu'il se

8. Cf. G. Delling, *art. laud.* p. 9.
9. *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig, 1913, p. 398.
10. *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, vol. II, Paris, 1953, p. 6.
11. « *Obfirmatione enim et fortitudine opus est ad Passionem sponte properanti* » (*Ep.* 121,5 ; *PL* 22, col. 1016).
12. D'autres rapprochements ont été suggérés avec le texte de la Septante de *Dn 9,3* ; *11,17-18* ; *2 Ch 20,* 3 ; etc. Cf. Bible d'Osty sur *Dn 9,3* (p. 1921).

prémunit personnellement. Surtout s'il est lu à la lumière de l'oracle d'*Is 53* sur le Serviteur martyrisé, notre texte de *Lc 9,51* nous fait pénétrer à l'intérieur de l'âme de Jésus. On est tenté de le rapprocher d'une parole de Jésus qu'on trouve un peu plus loin et que Luc est seul à rapporter : « Je dois être baptisé d'un baptême et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé ! » (12,50). Commentant ce passage, Lagrange, s'inspirant de Plummer, écrit : « N'est-il pas touchant de penser que la vie de Jésus a été *un Gethsémani perpétuel* [13] ? »

Nous n'ajouterons qu'un mot qui augmente encore la vraisemblance de cette allusion au Serviteur souffrant. En raison de la ressemblance matérielle des deux verbes *stèrizo* : fixer, affermir et *stereoô* : endurcir, consolider, ce dernier verbe ayant pour correspondant l'adjectif *stereos* : dur, il est très tentant de conjecturer, à la suite de J. Starcky, qu'en *9,51* Luc aura voulu nous renvoyer à ce texte de la Septante du troisième Chant du Serviteur : « J'ai rendu mon visage (littéralement : j'ai posé ma face) comme une pierre dure » : *hôs sterean petran* (*Is 50,7*) [14].

Plus haut, nous avons rapproché « l'accomplissement des jours » de *Lc 9,51* de « l'heure » de Jésus du quatrième évangile. Il convient de comparer de même « l'enlèvement » de Jésus de *Lc 9,51* à ce que désignent dans l'évangile johannique *l'élévation* et la *glorification* du Fils de l'homme, deux vocables empruntés à l'annonce de l'exaltation du Serviteur en *Is 52,13* : « il sera élevé et glorifié souverainement » (*hupsôthèsetai kai doxasthèsetai sphodra*), mais compris en Jean de façon plus large. L'*élévation* du Fils de l'homme (*3,14* ; *8,28* ; *12,32-34*), c'est l'élévation du Christ sur la Croix, mais regardée comme un prélude à l'élévation dans la gloire. La *glorification* (*7,18.39* ; *12,16.23.28* ; *13,31-32* ; *17,1.4.5* ; etc.) consiste avant tout dans les deux mystères de la résurrection et de l'ascension, mais elle est comprise elle aussi comme ayant déjà été inaugurée au cours de la vie terrestre de Jésus. Si ce que nous avons dit plus haut est exact, « l'enlèvement »

---

13. *Evangile selon saint Luc*, p. 373 ; Lagrange ne fait que reproduire une formule d'A. Plummer : « *A perpetual Gethsemane* », *The Gospel according to St. Luke*, Edinburgh, 1951, p. 314.

14. J. Starcky, « Obfirmavit faciem suam ut iret in Jerusalem », dans *Mélanges J. Lebreton*, I (*Recherches de Science religieuse*, 1951-1952), p. 197-202.

de *Lc 9,51* correspond à l'élévation johannique du Fils de l'homme plutôt qu'à sa glorification [15].

II. - Le don que le Bon Pasteur fait de sa vie en *Jn 10* (vv. 11.15.17.18)

Quatre fois de suite dans la finale de l'allégorie johannique du Bon Pasteur (*Jn 10*, vv. 11.15.17.18), nous lisons ces paroles étranges : le Bon Pasteur « *pose son âme* pour ses brebis ». L'expression grecque (*tithènai tèn psuchèn*) qui correspond à cette assertion n'est usitée nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament en dehors des écrits johanniques. Par contre elle est aimée de ceux-ci. En effet, on la retrouve trois fois dans le quatrième évangile (*13*,37-38 et *15*,13) et deux fois dans la 1re Epître de Jean en *3*,16. Deux questions, d'ailleurs intimement liées, viennent à l'esprit au sujet de cette expression singulière : quelle est son origine et quelle est sa signification ? Nous allons essayer de les résoudre l'une et l'autre en prenant comme point de départ, mais seulement comme point de départ, les réflexions surprenantes faites sur ce point par Cl. Tresmontant.

Au sujet de l'origine du quatrième évangile, Cl. Tresmontant préconise une position qui ne peut manquer de heurter. Qu'il se refuse à voir dans « le disciple que Jésus aimait » l'apôtre saint Jean et qu'il se complaise à mettre en avant pour défendre sa position un texte à la vérité curieux de Polycrate d'Ephèse [16], il n'y

15. Il est permis d'hésiter. W. GRUNDMANN préfère rattacher l'enlèvement de Jésus en *Lc 9*,51 à la « glorification » johannique (*doxasthènai*) : *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1963, p. 201. Intéressantes sont les remarques faites à ce propos par P.G. VOSS : aller à la mort et aller vers le Père, c'est là, aux yeux de Luc, un unique cheminement ; par sa Passion Jésus ne se livre-t-il pas « entre les mains du Père » ? (*Lc 23*,46) : *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Bruges, 1965, p. 132 et 141-142.

16. Polycrate, évêque d'Ephèse de la fin du IIe siècle, ne nous est connu que par la lettre qu'il écrit au pape Victor à propos de la querelle quartodécimane : faut-il rompre le jeûne et célébrer la Pâque dès le soir du 14 Nisan, puisque c'est à cette date que *selon Jean* Jésus a mangé la Pâque, ou seulement le dimanche suivant, jour de la résurrection du Christ ? Dans sa lettre Polycrate se réclame de Jean, enseveli à Ephèse, « *qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, qui a été prêtre et a porté le petalon* (lame d'or faisant partie des ornements du grand prêtre juif) » (EUSÈBE, *H.E.* III, xxx, 1, 3). L'attribution à Jean du *petalon* ne doit pas être prise à la lettre et est purement symbolique selon G. BARDY (*H.E.*, dans *Sources Chrétiennes*, 31, t.I, 1931, p. 142, note), et selon F.M. BRAUN, *Jean le*

a pas trop lieu de s'en étonner, car d'autres avant lui avaient élevé les mêmes objections à l'encontre de l'origine apostolique du quatrième évangile, question dont nous ne voulons pas nous occuper ici. En revanche, quand nous entendons soutenir que cet évangile serait aussi et même plus ancien que les Synoptiques et aurait été rédigé d'abord en langue sémitique dans la première partie du premier siècle et presque aussitôt après traduit en grec[17], nous sommes en droit d'attendre que soient justifiées des assertions si peu conformes au sentiment commun non seulement des exégètes modernes, mais encore des auteurs anciens. Cl. Tresmontant fait valoir avant tout en ce sens l'argument philologique. Et c'est bien un argument de cette sorte, au premier abord percutant, que paraissent lui fournir en particulier les vv. 11.15.17 et 18 de *Jn 10*. Il nous faut donc en éprouver la valeur.

Selon Cl. Tresmontant, la locution si bizarre « poser son âme » répétée quatre fois en *Jn 10*,11-18, inintelligible pour des non-Juifs, aurait au contraire été « familière aux lecteurs des livres hébreux ». Pour le démontrer sont allégués quatre passages de la Bible où nous avons la formule « poser son âme dans la paume de sa main » (ou « dans sa main ») : *Jg 12*,3 ; *1 S 19*,5 ; *28*,21 ; *Jb 13*,14. Bien que le verbe « poser » n'y figure pas, l'auteur aurait pu ajouter à cette liste le v. 109 du *Ps 119* : littéralement : « mon âme est continuellement dans ma main ». Ces quelques textes permettent-ils de conclure à « une expression familière » ? On pourrait se le demander. Néanmoins Cl. Tresmontant déclare : « Si le traducteur en langue grecque du quatrième évangile traduit cette expression hébraïque classique et bien connue telle qu'il la lit en hébreu, et sans la transformer, sans la modifier, sans l'adapter, c'est qu'il pense que ses lecteurs, les lecteurs de sa traduction en langue grecque vont la comprendre. Nous ne sommes pas loin d'un milieu

---

Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne, Paris, 1959, p. 338-351. Même si l'on n'admet pas cette explication symbolique, le texte obscur de Polycrate peut-il annuler les nombreux arguments qui plaident en faveur du rattachement du quatrième évangile à l'apôtre Jean ?

17. A vrai dire, *Le Christ hébreu* ne fournit pas sur ce point d'indications chronologiques précises, mais suggère cependant que la traduction pourrait dater des années 30 et suivantes (p. 283), ce que les annonces publicitaires, qui longtemps à l'avance ont parlé de l'ouvrage, ont interprété en écrivant : l'Evangile de Jean a été écrit dès l'an 36 en langue sémitique et traduit en grec dès l'an 40.

qui est tel que l'on pouvait comprendre cette vieille expression hébraïque [18]. »

A la simple lecture de l'ancien commentaire de M.-J. Lagrange sur le quatrième évangile, Cl. Tresmontant aurait pu apprendre que les quatre textes de l'Ancien Testament qu'il allègue sont de faux parallèles ; en effet les mots « dans sa main » ne figurent pas en *Jn 10*, et surtout « placer son âme dans sa main » ne veut dire que risquer sa vie ou s'exposer au danger, avec, du reste, l'espoir d'échapper à ce danger. Or le Bon Pasteur ne risque pas seulement sa vie : il la donne. Détail piquant : Cl. Tresmontant se rencontre ici avec R. Bultmann, dont ailleurs dans son livre il attaque durement l'exégèse, mais avec tout de même cette différence : Bultmann ne manque pas d'interpréter correctement les antécédents précités de l'Ancien Testament, mais ils lui conviennent parfaitement ; en effet, selon lui, le pasteur de *Jn 10* se borne à affronter de grands périls pour protéger son troupeau, tout en s'efforçant d'échapper à la mort, car sa mort ferait que ses brebis seraient livrées sans défense aux loups [19].

Cela dit, nous laissons maintenant de côté la discussion avec Cl. Tresmontant pour ne plus nous occuper que d'éclairer les quatre versets difficiles de *Jn 10*,11-18. Ayant écarté, comme il se doit, les quatre passages de l'Ancien Testament qui parlent de « placer son âme dans sa main », Lagrange [20] constate qu'il n'existe qu'*un seul parallèle vétérotestamentaire* de la locution du quatrième évangile « poser son âme » : c'est *Is 53*,10 traduit ainsi littéralement par la Vulgate (moyennant une légère correction du T.M. admise par la majorité des critiques) : *Si posuerit* (*sacrificium*) *pro peccato animam suam* : Si (= quand) le Serviteur aura posé son âme (= donné sa vie) en sacrifice expiatoire. Le même auteur ajoute que si le texte johannique ne reproduit pas explicitement

18. *Le Christ hébreu*, p. 281-283.

19. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, p. 282, n.2. R. Bultmann est-il ici influencé par la réaction exagérée provoquée par A. Jülicher et C.H. Dodd à l'encontre des fantaisies allégoriques des Pères ? En *1 S 17*, 34-37, David risque sa vie pour sauver le troupeau de son père.

20. *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 279-280. Selon C.K. Barrett, la formule johanique *tithènai tèn psuchèn* est probablement une simple variante de la formule *dounai tèn psuchèn* de *Mc 10*,45 par. : *The Gospel according to John*, London, 1955, p. 311. La référence à *Is 53* est soulignée par W. Hendriksen, *The Gospel of John*, Michigan, 1961, p. 110, et par B. Lindars, *The Gospel of John*, London, 1972, p. 361. Cf. surtout C. Maurer, dans *TWNT*, t. VIII, art. *tithèmi*, p. 155-156.

l'idée de sacrifice pour le péché de l'oracle isaïen, c'est que l'expression formelle de ce thème n'était pas en situation dans la parabole évangélique sur le pasteur. On peut d'ailleurs faire valoir ici une observation de H. Riesenfeld sur la préposition « *huper* » (= en faveur de) présente en *Jn 10*,11.15 tout comme dans les récits de la Cène de *Mc* (*14*,24), de *Lc* (*22*,19) et de Paul (*1 Co 11*,24) : la mort de Jésus ne peut être comprise comme devant *bénéficier à d'autres personnes* que si on se réfère aux représentations sacrificielles de l'Ancien Testament [21].

On constate avec surprise que cette allusion de *Jn 10*,11-18 à *Is 53*,10 est négligée par un grand nombre d'interprètes ; la Traduction Oecuménique du Nouveau Testament la signale, mais elle n'est indiquée ni par la Bible de Jérusalem ni par celle d'Osty. C'est quelle n'apparaît pas très clairement. La même référence à *Is 53*,10 est beaucoup mieux aperçue pour le texte manifestement apparenté de *Mc 10*,45 (=*Mt 20*,28) connu sous le nom de *logion sur la rançon :* c'est qu'ici le mot « rançon » fait facilement songer à la substitution sacrificielle du Serviteur souffrant. Mais on oublie de dire qu'en revanche *Jn 10* est seul à reproduire la formule exceptionnelle de la prophétie isaïenne « poser son âme ». A. Schlatter, et à sa suite Lagrange, font observer que « *donner* son âme » de *Mc 10*,45 est beaucoup moins insolite, puisque cette manière d'exprimer le sacrifice de sa propre vie, au moyen du verbe « donner », est bien attestée dans la littérature juive : *Tosephta Berakkot*, 7,7 ; *Sifré sur le Deutéronome* : 306 ; *Mekhilta sur l'Exode :* 12,1 et 15,20 [22].

Nous voulons dire ici quelques mots d'un problème d'ordinaire laissé complètement de côté : y a-t-il un rapport entre le titre de pasteur assumé par le Christ en *Jn 10* et le don qu'il fait de sa propre vie ? Au premier abord il ne le semble pas, à s'en référer aux antécédents vétérotestamentaires sur le pasteur. Le principal d'entre eux est sans nul doute le ch. *34* d'Ezéchiel. Il y a encore *Jr 23*, 3-6 et *31*,10 ; *Is 40*,11 ; *Za 11* et *13*,7-9 ; le psaume *23* et quelques versets d'autres psaumes : les psaumes *44*, *47*, *77*, *78*, *80*, *119*, etc. Deux thèmes antithétiques s'affirment sans cesse

21. *TWNT*, t. VIII, art. *huper*, p. 568. Dans son article *tithèmi* du *TWNT*, t. VIII, p. 156, C. Maurer observe que dans la formule johannique « poser son âme en faveur de quelqu'un », répondant d'*Is 53*,10 (le Serviteur « pose son âme en sacrifice expiatoire »), la préposition *huper* (en faveur de) est l'équivalent du sacrifice expiatoire (*ʾashâm*) d'*Is 53*,10.

22. *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 602.

en ces passages prophétiques : d'une part les brebis ont été *dispersées*, ce qui, chez Jérémie et Ezéchiel, se rapporte avant tout à la captivité de Babylone ; d'autre part le pasteur *rassemble* les brebis et les fait paître, qu'il s'agisse du Pasteur suprême ou de son représentant messianique. Il est inutile de donner ici des références, tant elles seraient nombreuses.

Le chapitre *34* d'Ezéchiel offre cette particularité d'utiliser plusieurs synonymes : il dit que les brebis ont été *dispersées* (vv. 5.6.12.21), mais aussi qu'elles se sont *égarées* (vv. 4 et 16), qu'elles sont *errantes* (v. 6), qu'elles se sont *perdues* (vv. 4 et 16), qu'elles se sont *éparpillées* (v. 12). Tous ces termes désignent d'abord les calamités matérielles, notamment l'Exil et ses séquelles, et non les fautes dont ces calamités sont la punition. C'est encore selon la même perspective qu'il convient de lire le dernier verset du *Ps 119*, écho lointain d'Ezéchiel *34* : « *J'erre* comme une brebis *perdue ;* cherche ton serviteur, car tes commandements, je ne les oublie pas » (v. 176 ; trad. E. Osty)[23].

A partir de là, on saisit beaucoup mieux l'originalité profonde d'*Is 53*,6 qui reprend le langage d'Ezéchiel sur les brebis errantes, mais en *le transposant sur un plan purement religieux* : « Tous, comme des brebis, nous étions errants ; chacun suivait sa propre voie. » Comprenons : la vraie dispersion du troupeau, ce n'est pas celle qu'a provoquée l'Exil babylonien, mais bien plutôt celle qu'opère le péché qui éloigne de Yahvé. A cela s'ajoute, dans le même passage, une autre transposition d'Ezéchiel, admirablement mise en lumière par G. von Rad[24] : Yahvé n'a-t-il pas *fait parfois retomber* sur Ezéchiel, sous forme d'actions symboliques pénibles et d'épreuves mystérieuses, le jugement dont était menacée la nation choisie ? Ce n'était là qu'un prélude très imparfait au rôle assigné au Serviteur par rapport aux brebis errantes en *Is 53*,6 : « Tous, comme des brebis, nous étions errants ; chacun suivait

23. Contrairement à ce qu'on a parfois prétendu, ce serait un contresens d'entendre ici le verbe « errer » (*tâ'âh*), comme en *Is 53*,6, au sens moral de dévier de la bonne voie, ce qui serait en contradiction avec les vv. 101, 104, 110 du même psaume et avec la fin même du présent verset où le psalmiste proclame qu'il ne dévie pas. Donc, « l'errance » dont il parle, rappel discret des épreuves lointaines de la nation (cf. *Ez 34*), ne peut consister qu'en des épreuves personnelles dont le psalmiste ne précise pas la nature ; cf. en ce sens A. DEISSLER, *Psalm 119 (118) und seine Theologie*, München, 1955, p. 263 ; L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, vol. III, Gembloux, 1979, p. 385-386.

24. *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève-Paris, 1965, p. 201 et 237-238.

sa propre voie, et Yahvé *a fait retomber* sur lui l'iniquité de nous tous. » Ce texte ne nous éclaire-t-il pas sur le lien caché qui, en *Jn 10*, rattache le thème du Bon Pasteur à celui du sacrifice suprême pour le salut du troupeau dont parlent les derniers versets de l'allégorie ? Que ce soit ainsi qu'il faille comprendre ce lien, c'est ce que montre la 1re Epître de Pierre, quand, après une longue citation d'*Is 53* en 2,22-24, elle conclut en rattachant le titre de pasteur donné au Christ aux termes mêmes d'*Is 53*,6 : « *Vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le Pasteur et le Gardien de vos âmes* » (v. 25).

Il resterait encore à expliquer *doctrinalement* les quelques versets de *Jn 10* où se trouve la formule « poser son âme », qu'à la suite de Lagrange nous rendons par « offrir sa vie ». Notre volonté de faire court nous pousse à réduire cet exposé à quelques mots. Comme cette formule « offrir sa vie » est au présent et qu'aux vv. 13-14 elle est mise en connexion avec la connaissance réciproque *actuelle* du Père et du Fils, c'est en permanence que le Bon Pasteur offre sa vie ; à propos de *Lc 9*,51 nous avons parlé de l'existence terrestre de Jésus comme d'un Gethsémani perpétuel ; ici il est question d'une *oblation perpétuelle* [25]. Acte souverainement libre de Jésus : « on ne m'ôte pas ma vie, je la donne de *moi-même* » (v. 18). Non, certes, substitution pénale imposée par les rigueurs de la justice divine : Dieu pouvait sauver l'humanité sans les souffrances horribles de la Passion, mais *oblation d'amour* voulue en commun par le Père et le Fils : « Si le Père m'aime, c'est que j'offre ma vie pour la reprendre » (v. 17), ce qui doit être rapproché de *Jn 3*,16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique. » Enfin, les vv. 17-18 montrent clairement que Passion et Résurrection constituent un unique Mystère salvifique : Jésus offre sa vie « pour la reprendre ».

---

25. Ceci est fort bien expliqué par A.J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Rome, 1967, p. 265-267. Sous la forme la plus simple, *Jn 10*,11-18 exprime une profonde doctrine du Mystère Rédempteur. Pour l'explication détaillée de cette doctrine, nous ne pouvons que renvoyer aux nombreux commentaires approfondis que nous a donnés l'exégèse moderne. Nous nous bornerons ici à ces deux références : R.E. Brown, *The Gospel according to John*, vol. I (I-XII), New-York, 1966, p. 391-400 ; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1971, p. 371-381. Si, en ce passage, c'est le Christ lui-même qui « reprend vie », alors qu'ailleurs le Nouveau Testament attribue d'ordinaire la résurrection au Père, c'est, note Schnackenburg (p. 380), en raison de l'indissoluble unité d'action du Père et du Fils soulignée avec tant de force ailleurs par saint Jean.

Conclusion générale

L'IMPORTANCE DES RÉFÉRENCES À *Is 52*,13 - *53*,12 L'EXPLICATION PHILOLOGIQUE ET L'INTERPRÉTATION DOCTRINALE

D'ordre d'abord philologique, la présente recherche nous a néanmoins fait toucher du doigt l'importance doctrinale de quelques références évangéliques cachées à *Is 52*,13 - *53*,12. Le texte de *Lc 9*,51 associe étroitement « l'enlèvement » de Jésus par la mort à son Ascension. Et de même le texte de *Jn 10*,11-18 lie le sacrifice de sa vie fait par le Bon Pasteur à sa Résurrection. Dans les deux cas nous sommes invités à une comparaison avec le Serviteur martyrisé d' *Is 53*, dont les abaissements inouïs sont inséparables d'une exaltation pareillement inouïe. Il est d'autres cas du même genre. Nous avons montré ailleurs comment la « justification » du publicain en *Lc 18*,14a paraît bien être un renvoi à *Is 53*,11 : « le juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes » ; ce que paraît confirmer d'ailleurs la sentence qui suit sur « l'abaissement » et « l'élévation » (*Lc 18*,14b), écho de l'abaissement et de l'exaltation du Serviteur (*Is 52*,13-14)[26]. J. Jeremias a conclu de ce passage que l'enseignement de Paul sur la justification a ses racines en celui de Jésus[27].

Des observations semblables pourraient être étendues à une bonne partie du Nouveau Testament. Si les citations explicites d'*Is 52*,13 - *53*,12 y sont fort rares, par contre nombreuses y sont les allusions cachées souvent pleines de sens. En voici deux exemples empruntés à l'Epître aux Romains. Généralement reconnue est la référence à *Is 53* de *Rm 4*,25 : « livré pour nos fautes, mais ressuscité pour notre justification ». Par contre combien peu remarquent la réminiscence de *Rm 5*,12-21 ! On y rencontre une équivalence pratique entre « *beaucoup* » (*polloi*) et « *tous* » (*pantes*) tout à fait similaire à celle d'*Is 53* où le mot hébreu *rabbim* (= beaucoup), qui n'est pas partitif (= la multitude), répété

26. Cf. A. FEUILLET, *La signification christologique de Lc 18,14 et les références des Evangiles au Serviteur souffrant*, dans *Nova et Vetera*, 1980, 188-229. Cf. aussi l'étude suggestive de P. BENOIT, « Jésus et le Serviteur de Dieu », dans l'ouvrage collectif *Jésus aux origines de la christologie*, édit. J. DUPONT, Louvain-Gembloux, 1975, p. 111-140.

27. *Les Paraboles de Jésus*, trad. B. HUBSCH, Le Puy-Lyon, 1962, p. 145. L. CERFAUX se prononce dans le même sens : *Le Trésor des Paraboles*, Tournai, 1966, p. 105.

quatre fois en *Is 52*,14-15 ; *53*,11-12, équivaut pratiquement à « tous » répété deux fois en *Is 53*,6.

Il y a surtout la formule de *Rm 5*,19, véritable synthèse d'*Is 53* : « Par l'obéissance d'un seul beaucoup (= tous) seront constitués justes » [28].

En cette année, dont Jean-Paul II a voulu faire l'Année de la Réconciliation, il est bon d'attirer l'attention sur ce fait très important, ce qui est une façon de projeter quelque lumière nouvelle sur le mystère inépuisable de la Rédemption. N'est-ce pas en s'appuyant sur ce grand oracle isaïen que le Saint-Père lui-même commente ce mystère en sa Lettre *Salvifici doloris* ?

Une autre chose encore ressort des pages qui précèdent. Dans la Conclusion de son opuscule sur l'origine des Synoptiques, J. Carmignac dénonce, non sans raison, ce cercle vicieux : on s'appuie sur le degré de développement doctrinal d'un document du Nouveau Testament pour en fixer la date, et ensuite on explique ce développement doctrinal en partant de la date que l'on a assignée au document. Tout cela, dit-il est « absolument antiscientifique » [29]. On peut donner son assentiment général à cette critique concernant une certaine méthode d'exégèse, mais en faisant tout de même observer qu'une étude purement *extérieure* (philologique, littéraire ou historique) d'un texte biblique, sans au moins une tentative d'interprétation doctrinale en profondeur, risque de conduire à de graves méprises. C'est ce dont a voulu témoigner la présente étude. De ce même danger *Le Christ hébreu* de Cl. Tresmontant nous fournira une dernière illustration que nous croyons assez éloquente.

Cl. Tresmontant constate que dans l'Apocalypse, en *11*,2, il est fait allusion à la destruction de Jérusalem et de son Temple qui eut lieu en 70, et il en conclut que la prophétie johannique ne peut avoir été écrite qu'*avant* 70. Il ironise en ces termes aux dépens des nombreux interprètes, qui, forts d'ailleurs du témoignage formel d'Irénée (*Adv. Haer.* V,30 : « vers la fin du règne de Domitien »), croient devoir dater l'Apocalypse des dernières années du Ier siècle : « Vous voyez un visionnaire vous annonçant aujourd'hui solennellement la guerre de 1914-1918, la bataille de la Marne ou la prise de Berlin en 1945 ? Non. Eh bien, il est tout

28. Cf. A. Feuillet, « L'Epître aux Romains » dans *DBS*, t. X, fasc. 56, 1983, col. 819.

29. *La naissance des Evangiles Synoptiques*, p. 93 s.

aussi absurde de supposer qu'un visionnaire annonce la prise et la destruction de Jérusalem trente ans après les événements [30]. »

Ces réflexions sont sans portée, et l'absurdité ainsi stigmatisée inexistante. En effet le passage en question de l'Apocalypse, compris en profondeur, n'est pas plus une véritable prédiction d'événements futurs que celui qui, au début du chapitre 12, concerne l'enfantement du Messie, « Celui qui doit gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer » (v. 5) : dans les deux cas nous sommes mis en présence de réflexions prophétiques et d'éclaircissements inspirés sur de grands événements passés de l'histoire du salut [31].

Une réponse plus adéquate encore peut d'ailleurs être apportée à l'argumentation de Cl. Tresmontant, dans la mesure où celle-ci paraît se méprendre sur la vraie nature de la prophétie biblique. Les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et à plus forte raison Jésus, notamment dans les discours eschatologiques, ont le privilège de considérer les péripéties de l'histoire non pas dans la succession de leur actualisation temporelle, mais dans leur enchaînement, qui leur est montré par la lumière divine. Pour ce motif, jamais la prophétie ne pourra être *une histoire anticipée de l'avenir*

30. *Le Christ hébreu*, p. 132.

31. C'est à un argument analogue, tout aussi fallacieux, qu'on a eu recours pour démontrer que, tout comme l'Apocalypse, l'Evangile de Jean n'a pu être rédigé qu'avant la ruine de Jérusalem en 70. On a dit qu'après cette date de 70 il serait inconcevable qu'on nous rapporte la prédiction de Jésus de *Jn 2*,19 : « Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai. » Mais, raisonner ainsi, c'est ne rien comprendre aux rapports profonds de cette déclaration avec les Synoptiques. D'après *Mc 14*,58, lors de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin, de faux témoins affirment : « Nous l'avons entendu qui disait : Je détruirai ce sanctuaire fait de main d'homme et en trois jours en rebâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » Cf. plus brièvement *Mt 27*,40. Qu'il ait été rédigé avant ou seulement longtemps après, le texte du quatrième évangile a sa raison d'être, car, compris en profondeur à partir de son contexte, ce passage restitue la vraie pensée de Jésus sur le Temple et veut dire : ce sont les adversaires de Jésus qui provoqueront la ruine du Temple, car celui-ci n'a de sens que comme annonce du vrai Temple : Jésus ; détruit en apparence par le drame de la Passion, ce vrai Temple est relevé par la Résurrection. Et il se trouve que *Jn 2*,19-22, compris ainsi, rejoint le langage mystérieux de Jésus en *Mt 23*,38-39. Dans ce passage, Jésus dit à ses ennemis : « Votre maison (le Temple) va vous être laissée déserte (parce que vous me rejetez). *Car* vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur. » En d'autres termes, il y a un lien caché entre la permanence de la Présence divine dans le Temple de Jérusalem et la reconnaissance de la Présence divine en Jésus. Et aussitôt après cette menace, en *24*,1, Jésus *sort* du Temple ; c'est alors qu'il prophétise la ruine du Temple. Sur tout ceci, cf. le beau commentaire de W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1967, p. 497.

selon la mesure du temps. En effet, elle considère les événements futurs, par exemple le jugement de Jérusalem et le jugement de l'humanité entière, dans la synthèse divine qui les rapproche : c'est pourquoi des faits contemplés par elle dans leur unité pourront se trouver considérablement dissociés lors de leur réalisation dans le déroulement de l'histoire [32].

Le véritable esprit scientifique n'exige-t-il pas qu'avant de lancer dans le grand public des théories exégétiques proprement révolutionnaires, on se demande au préalable si on n'a pas commis des erreurs et des méprises dans l'interprétation des textes bibliques sur lesquels on entend s'appuyer ? Qu'il soit bien entendu par ailleurs que le but si noble poursuivi en commun par Cl. Tresmontant et J. Carmignac, qui est de rendre aux écrits du Nouveau Testament si souvent maltraités, et en particulier aux Evangiles, leur pleine crédibilité, nous le faisons entièrement nôtre.

F 75018 Paris André FEUILLET
11, rue Georgette-Agutte

Sommaire. — Rares sont les citations d'*Is 52*,13 - *53*,12 faites par les évangélistes. En revanche, nombreuses et souvent méconnues sont les références cachées à ce texte, dans les Evangiles et le reste du Nouveau Testament. Deux publications récentes fournissent chacune un exemple de références méconnues de cette espèce. Pour J. Carmignac, *Lc 9*,51 parle simplement d'une montée à Jérusalem ; or *analèmpsis* désigne l'enlèvement violent de la Passion, préfiguré en *Is 53*,8, événement dramatique complété dans *Ac* par l'enlèvement glorieux de l'Ascension. Selon Cl. Tresmontant, le Bon Pasteur « posant son âme pour ses brebis » (*Jn 10*, 11.15.17.18) aurait pour antécédent divers passages de la Bible où il est question de « poser son âme dans sa main » (exposer sa vie). En fait l'expression renvoie à *Is 53*,10, où le Serviteur, qui « pose son âme », donne généreusement sa vie. En conclusion : dans l'interprétation des textes bibliques, à l'application d'une philologie rigoureuse il faut joindre, sinon une étude doctrinale élaborée — qui relève de la théologie biblique —, du moins un premier essai de pénétration en profondeur de la pensée exprimée par l'Ecriture.

32. Sur tout ceci, voir A. FEUILLET, « Règne de Dieu. III. Evangiles Synoptiques » dans *DBS*, t. X, fasc. 54, 1981, col. 62-165, spéc. 126 s. Dans toute la finale de cet article (col. 126-159), à partir de cette conception générale plus exacte de la prophétie, j'ai été moi-même amené à *modifier considérablement* les explications que j'avais proposées autrefois de l'eschatologie des Synoptiques.