NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 1 1990

Le Livre d'Isaïe et le temps de l'histoire

Anne-Marie PELLETIER

p. 30 - 43

https://www.nrt.be/es/articulos/le-livre-d-isaie-et-le-temps-de-l-histoire-342

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Livre d'Isaïe et le temps de l'histoire*

Nous mettrons ici en contact exégèse et théologie à propos d'une question qui, il y a quelques dizaines d'années, a mobilisé la réflexion — à l'heure où l'on se pressait au séminaire de Kojève, à l'heure aussi de l'hégémonie du marxisme, ou encore, un peu plus tard, des débats suscités par *Christ et le temps* de Cullmann — et qui en revanche, aujourd'hui, s'est comme éloignée, retirée de notre culture. On veut désigner la question de l'histoire, des temps de l'histoire, du sens de l'histoire.

Et parce que notre point d'application scripturaire sera le texte d'Isaïe, nous placerions volontiers en exergue à ce qui va suivre ces mots qui, en pleine mêlée de l'histoire, au chapitre 21 d'Isaïe, montent de Seïr et questionnent: «Veilleur où en est la nuit?»

Cette interrogation sur les temps et les moments, peu ont envie, ou même idée, de la formuler aujourd'hui. Par déception de lui avoir donné des réponses illusoires, probablement. Parce qu'aussi la tournure individualiste qui est présentement celle de nos sociétés fait qu'il semble possible de vivre en renonçant à savoir «d'où je viens» et «où je vais».

Et la conscience chrétienne, dans bien des cas, rejoint ce désintérêt, sans voir d'ailleurs que la posture du guetteur fait partie en réalité de l'existence chrétienne telle que la décrivent les évangiles. Sans trop percevoir non plus que les mêmes évangiles énoncent ce que Dieu fait *dans l'histoire* «quand vint la plénitude des temps» (*Ga 4*, 4) et ce qu'il y donne «en ces temps qui sont les derniers» (*Hb 1*, 2).

Toutes les théologies de même, on le sait, sont loin d'être également préoccupées de se construire en référence à cette réalité du temps et de l'histoire. Et de penser cette réalité. Ainsi il est clair — pour prendre un exemple grossissant mais instructif — qu'une théologie comme celle de Bultmann s'édifie d'une manière qui simplement élimine la perspective du salut dans l'histoire. Tout venant se concentrer dans l'instant de la décision pour ou contre les mots

* N.d.l.r. — Cette communication a été présentée au Colloque «L'Écriture, âme de la théologie» organisé par l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, du 17 au 19 septembre 1989. Les Actes du Colloque seront publiés prochainement.

du kérygme, tout aussi s'évanouit qui n'est pas cette pure et exclusive contemporanéité. Et là même où Bultmann maintient le terme d'"eschatologie', c'est encore pour dire le présent de la décision[1].

Si l'on fait ici allusion à Bultmann, c'est que son exemple introduit tout droit aux quelques réflexions que l'on se propose de développer. En effet, il est de coutume de rapporter les dispositions de sa théologie à la philosophie existentielle qui l'inspire. Mais peut-être ne souligne-t-on pas assez un autre aspect, probablement tout aussi décisif: ce fait qu'une telle théologie a pour double, ou pour contrepartie, ou pour corrélat, l'annulation du texte biblique, puisque l'effet — à vrai dire paradoxal — de l'exégèse de Bultmann est de soupçonner le texte, en sa matérialité et son historicité, au point finalement d'en exténuer la réalité et la portée théologique. Or l'effacement du texte va avec l'effacement de l'histoire.Tout comme, d'une manière générale, l'attitude à l'égard du langage est une attitude à l'égard de l'histoire[2]. L'exemple du structuralisme vient immédiatement à l'esprit, mais on doit tenir que ce conditionnement réciproque joue sur un mode beaucoup plus large et systématique.

Ainsi donc y a-t-il probablement, à hauteur de ce problème de l'histoire, une corrélation entre exégèse et théologie qui pourrait s'énoncer dans ces termes: une théologie s'ouvre ou se ferme à la pensée historique du salut selon la même mesure où elle s'ouvre ou se ferme à la référence scripturaire. Proposition formulée ainsi de manière beaucoup trop générale et qui pourrait acquérir déjà un peu plus de rigueur en se restreignant à l'énoncé suivant: il ne suffit pas qu'une théologie s'enracine dans une exégèse de l'Écriture pour être en contact avec la conscience biblique du temps et de l'histoire.

Et, ce disant, nous ne pensons plus au cas particulier de Bultmann, dont la radicalité même masque la subtilité du problème. Mais plutôt à des exégèses qui, elles, maintiennent bien la consistance et la pertinence du texte qu'elles analysent à l'aide des outils de la critique historique. Or notre soupçon est que la pratique de telles exégèses ne garantit pas ipso facto à la théologie la possibilité d'une véritable saisie du temps biblique. Et cela pour la raison

1. Sur la mise à l'écart simultanée de l'histoire du salut et de l'A.T., voir O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 19; sur le parallèle démythologisation /déseschatologisation, cf. *ibid.*, p. 35.

2. Sur ce point, voir H. MESCHONNIC, *Langage, histoire, une même théorie*, dans *La Nouvelle Revue Française* n° 296 (1977) 84-97

sumple qu'il ne suffit pas de se rendre sensible à l'*historicité du texte biblique* pour acquérir *le sens biblique de l'histoire.* Car autre chose est d'appliquer au texte biblique notre conscience moderne du temps — avec tous les fruits de connaissance réelle que celle-ci porte —, autre chose est de recevoir du texte biblique le sens du temps et de l'histoire que ce texte modèle et donne à reconnaître[3].

Dès lors se profilent les questions suivantes:
À quelle condition l'exégèse historique et critique qui est la nôtre peut-elle activer une connaissance biblique du temps? Quelles visées, mais aussi quels postulats méthodologiques la lecture exégétique doit-elle se donner pour déchiffrer la temporalité qui se forge tout au long de l'Ancien Testament, avant de soutenir ensuite le Nouveau Testament?

Formulant cette seconde question, on introduit au passage un terme qu'il est nécessaire de souligner et de mettre en série avec ceux d''histoire' et d''écriture': il s'agit du mot de 'lecture'. On le sait, la lecture est devenue, au cours des années récentes, un véritable objet théorique, envisagé selon toute sa consistance et son efficace, et soumis à l'analyse. En particulier, l'identité d'un texte est beaucoup mieux perçue comme incluant les propositions, les injonctions de lecture qu'il comporte, comme aussi le ou les rythmes de la lecture qu'il appelle — pour reprendre une notion sur laquelle s'était attardé Roland Barthes il y a une vingtaine d'années[4]. Inversement, le sens d'un texte ne peut s'abstraire des protocoles de la lecture où il est engagé. C'est ainsi qu'il y a des lectures qui s'ajointent au mouvement d'un texte; d'autres au contraire se définissent de l'ignorer ou de le subvertir[5]. Ainsi, par exemple, et respectivement, de ces deux métadiscours scolairement et universitairement institués que sont l'*explication* de texte et le *commentaire* de texte, comme l'a montré Michel Charles en travaillant précisément sur la lecture[6].

Cette problématique qui lie le sort du texte à la lecture vaut éminemment dans le cas de la *mikra* biblique. Mais si la liturgie est une des modalités centrales de la lecture de la Bible, d'autres

3. En consonance avec notre problématique, H. GESE, «Tradition et théologie biblique», dans *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament,* Paris, Cerf, 1977, p. 313-339.

4. R. BARTHES, *Le plaisir du texte,* Paris, Seuil, 1973, p. 20 ss.

5. T. TODOROV, *La lecture comme construction,* dans *Poétique* n° 24 (1975) 417-425.

6. M. CHARLES, *La lecture critique, ibid.* n° 34 (1978) 129-141.

lectures restent possibles, ecclésiales ou non. Et l'exégèse, quelle que puisse être sa technicité et le désengagement subjectif qui la sépare aujourd'hui d'autres relations au texte, est elle-même une modalité de la lecture. D'où la nouvelle question qui peut se formuler: de quelle manière l'exégèse doit-elle lire — de cette opération qui a affaire avec le temps — pour recueillir quelque chose de ce que le texte fait du temps?

Afin d'aborder sur un mode plus concret de telles questions et d'avancer — s'il se peut — dans leur champ, on les mettra ici en résonance avec un texte du corpus biblique, celui du Livre d'Isaïe, envisagé selon le périmètre total de ses 66 chapitres. L'ampleur du texte et la diversité des problèmes que l'exégèse énumère à son sujet sont telles que l'analyse qui suit ne peut avoir de propos que fort modeste. Elle n'entend fournir aucun résultat exégétique. Il ne s'agit que de s'interroger sur la question de l'exégèse du texte d'Isaïe sous l'angle de l'*acte de sa lecture,* avec pour but d'éclairer la relation qui s'établit entre les dispositions d'une démarche exégétique et l'intelligence de la temporalité biblique.

On commencera par énoncer brièvement quelques caractéristiques de la lecture exégétique moderne du Livre d'Isaïe que l'on mettra en relation avec le problème de l'histoire. On proposera ensuite d'opérer quelques décalages par rapport aux options qui sont habituellement celles de la lecture exégétique du texte. Pour finir on mentionnera quelques questions soulevées par la lecture chrétienne de la temporalité qu'élabore semblable exégèse d'un livre vétéro-testamentaire.

I. - Quelques considérations méthodologiques

Soit le constat suivant: dans leur grande majorité les études exégétiques sur le Livre d'Isaïe réalisées depuis Duhm, telles que les recense en ouverture, par exemple, le livre de J. Vermeylen[7], sont le fruit d'une logique analytique développée à partir de la certitude — acquise dès le XVIIIe siècle — que le texte isaïen est constitué d'une série de strates textuelles correspondant à des moments d'élaboration divers, distribués sur plusieurs siècles. L'évidence s'est de plus en plus imposée de la complexité considérable du texte résultant de relectures et de recompositions imbriquées.

7. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique,* Paris, Gabalda, 1977, t. I, p. 1-32.

L'analyse a dès lors consisté à identifier les unités textuelles, à les dater, à fixer leur provenance. Puis, la *Redaktionsgeschichte* affermissant ses méthodes, elle s'est proposé de déceler la manière dont un élément textuel, tout spécialement quand il s'agit de formes oraculaires, est l'objet de relectures, qui le commentent ou le transforment plus ou moins radicalement. Ce processus de relecture étant d'ailleurs pensé essentiellement selon la modalité d'une actualisation: un texte, porteur de références à l'histoire, se déplace sur la ligne du temps; il est périodiquement relu ou retravaillé à la lumière de la nouveauté du présent. L'analyse consiste, alors par exemple, à repérer quelles nouvelles préoccupations s'investissent dans le texte remanié. L'enquête peut également prendre une autre direction en recherchant quels personnages de l'histoire, quels événements se profilent, de manière plus ou moins claire ou voilée, derrière la lettre du texte. Ainsi, par exemple, des recherches de Pierre Grelot travaillant sur les poèmes du Serviteur[8].

Autant de questions qui, longuement discutées sans être nécessairement encore tranchées, font progresser considérablement la connaissance que nous avons du texte d'Isaïe et permettent d'élucider une quantité d'aspects qui sont comme son épaisseur historique.

Autant de questions aussi, on le remarque, qui procèdent d'un regard rapproché sur le texte et d'une lecture en quelque sorte brisée. À preuve le fait que les commentaires portent le plus souvent sur des fragments du texte. Et on conviendra que tout à la fois la complexité et la richesse de ce que livrent de tels fragments justifient amplement de procéder ainsi.

Cependant ce sont en quelque sorte les éléments d'une mosaïque saisis en macro-photographie qui sont ainsi mis en lumière. Ce faisant, semblables lectures disent généralement peu de l'objet empirique qu'est le livre total, où les éléments n'existent plus pour eux-mêmes — ou reliés au Proto- ou Deutéro-Isaïe — mais pour le tout dont ils sont les parties.

Or c'est précisément ce point de vue synthétique dont on voudrait ici défendre les titres, en référence particulièrement au souci énoncé initialement d'une lecture sensible à la temporalité que désigne un tel texte et que, à travers le déploiement de l'écriture, il élabore théologiquement.

8. P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris, Cerf, 1981.

En effet, autant la démarche analytique est riche d'enseignements, en particulier sur l'historicité du texte, autant elle maintient dans la pénombre cet autre aspect du texte qui a aussi affaire à l'histoire: l'histoire non plus telle qu'elle affecte simplement le texte, mais telle que le texte la pense, invite à la reconnaître et à s'y tenir.

Ajoutons que cette requête méthodologique, qui vise à placer sous l'analyse la totalité du texte et à chercher — non pas en deçà de l'analyse, mais à son débouché — son unité et sa cohérence, comporte des implications qui débordent de simples problèmes de méthode.

En effet, se donner ainsi pour objet le texte total revient à se démarquer de l'idée — ici ou là encore rampante — selon laquelle l'authentique serait le plus ancien, le plus originel. C'est admettre, au contraire, que le sens spirituel, le sens révélé du texte en son statut canonique, est précisément le sens final, le corrélat de cette dernière affirmation étant que le travail rédactionnel doit être pensé non comme une tâche de compilateur ou de bibliothécaire, mais comme une opération proprement théologique. Et c'est finalement cette opération théologique qui doit, quel que soit le chemin emprunté, résonner dans la lecture du texte. C'est ce que l'on se propose d'illustrer maintenant en référence à la lecture du texte isaïen. On envisagera successivement la lecture comme épreuve de la mémoire, puis la mémoire comme expérience spirituelle.

II. - La lecture comme épreuve de la mémoire

Le Livre d'Isaïe lit et relit, au fil d'un temps qui est la durée de l'histoire, le sens énigmatique — progressivement dévoilé à Israël — de ce qui advient dans l'histoire. C'est ainsi qu'à travers la suite de ses oracles, de ses visions, de ses chants, le texte fraie le passage à l'énoncé de la nouveauté qui change l'histoire. Il n'est donc pas une spéculation sur l'infidélité d'Israël, l'orgueil des Nations ou le salut qui tarde. Il est, dans le volume du texte, selon la durée même de ses 66 chapitres ordonnés, l'émergence progressive de la nouveauté qui vient à l'histoire. Autrement dit, la révélation se construit ici dans la durée même du texte.

Si cette interprétation est juste, cela signifie que le sens ultime du texte isaïen n'est pas séparable d'une lecture qui fasse l'expérience de cette durée de l'écriture.

Dès lors cela veut dire que lire, c'est durer dans le texte. Avec ce corrélat que lire — au plus près de l'injonction inscrite dans

Isaïe —, c'est se souvenir. Se souvenir du texte. Donc avancer dans la lecture du livre en gardant et en mobilisant ce qui déjà a été dit. Et permettre ainsi au texte de se déchiffrer lui-même. Lire, dans ces conditions, consiste à saisir le mouvement de l'écriture, peut-être devrait-on dire, si l'on tient que la mémoire s'exerce en affrontant des obstacles spirituels, à consentir au mouvement de l'écriture.

A. Méthodologiquement, cela désigne une lecture qui se rende sensible aux signifiants qui scandent le texte, formes partiellement vides au départ, dont le contenu s'élabore précisément dans la durée du livre.

a. Il est clair, pour prendre un exemple majeur, que les sections du Serviteur ne peuvent pas être traitées comme des sortes de médaillons indépendants les uns des autres. La figure du Serviteur se compose progressivement, multiplement d'ailleurs, d'une section à l'autre; elle se précise, quitte à devenir de plus en plus mystérieuse.

b. Et encore, lire dans cette perspective, c'est décrypter ce retournement que pointe admirablement Paul Beauchamp et qui, au cœur du message isaïen, se fait autour de la question de l'endurcissement et de l'aveuglement, du moins pour qui, lisant le chapitre 53, se souvient d'avoir lu les mots du chapitre 6: le salut, qu'apporte la figure paradoxale, illisible, défigurée du Serviteur décrite au chapitre 53, est reçu, contre toute attente et contre toute logique, par ceux que le chapitre 6 avait déclarés aveuglés, perdus dans le refus de l'endurcissement[9]. Une thématique du jugement, en son départ sans recours, se découvre ainsi — pour qui tient dans l'histoire, pour qui dure dans l'histoire et dans le texte — comme le premier moment d'une œuvre dès le départ ordonnée au salut.

c. Lire Isaïe en se souvenant, c'est aussi accompagner les signifiants du thème de l'enfantement, qui ne peut évidemment être réduit à la prophétie de l'Emmanuel du chapitre 7. Car le texte, lu jusqu'au bout, produit justement sur ce point une prodigieuse révélation, mais qui, elle aussi, ne devient lisible que pour qui lit à l'échelle de l'ensemble du livre, là où se répondent: 1. le chapitre 7 rapportant l'oracle donné à Achaz; 2. les diverses sections du Deutéro-Isaïe qui évoquent Jérusalem accédant à une fécondité surnaturelle; 3. le texte final du chapitre 66 qui reprend la perspective de la naissance d'un garçon au verset 7, immédiatement

9. P. BEAUCHAMP, «Lecture et relectures du quatrième Chant du Serviteur: d'Isaïe à Jean», dans *Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage*, Leuven, University Press, 1989, p. 344.

araphrasée comme enfantement d'une nation et qui — surcroît de mystère — oriente le regard vers une paternité qui serait celle de Dieu même!

B. Autre tâche d'une lecture qui engage la mémoire: celle qui consiste à recueillir les croisements, les convergences, les synthèses qui se font au fil du texte entre ses différents motifs. On ne peut là que suggérer ce qui devrait être longuement et minutieusement décrit. L'important est de souligner que ce sont les structures qui produisent ici du sens et ont fonction de révélation.

a. Ainsi, par exemple, il n'est probablement pas tout à fait indifférent qu'alternent, à partir des chapitres du second Isaïe, ce qu'on appelle les poèmes du Serviteur et les poèmes de Sion. La construction finale du texte porte comme la suggestion d'un rapport entre, d'une part, l'œuvre du Serviteur et, d'autre part, cet événement, lié à la figure féminine de Sion, qu'est l'engendrement d'un nouveau peuple de fils... La structure semble bien faire signe ici, même si l'on estime qu'on ne peut pas dire à quoi... En tout cas, le lecteur chrétien qui prolonge le texte jusqu'à celui de l'évangile de Jean où Marie est décrite au pied de la Croix, recevant Jean pour fils, pourra soudain être ébloui.

b. De même encore, les derniers chapitres du livre peuvent être regardés comme une provocation de la mémoire et de la décision spirituelle, lorsque la lecture qui a parcouru les soixante premiers chapitres retrouve, noués en énigme, quelques-uns des motifs majeurs du texte isaïen. Ainsi le chapitre 63, qui repasse les souvenirs de l'Exode, fait surgir une figure de Moïse, sauveur du peuple, revêtu de l'Esprit (*63*, 11)... qui entre en consonance avec le Serviteur tel qu'il a été évoqué peu avant au chapitre 61; puis le texte se poursuit en implorant une intervention de Dieu lui-même, déchirant les cieux et venant en personne sauver son peuple (*64*, 1-3), dans un acte qui est rapporté à la sphère de l'inouï, que déjà le quatrième poème du Serviteur avait évoqué (*52*, 13-15); puis le chapitre 66 enchaîne en profilant l'événement d'une naissance miraculeuse, celle d'un peuple saint, pris de toutes nations, montant vers Jérusalem (v. 18-21). Si la critique textuelle doit certainement travailler à identifier la manière dont est écrit un tel texte, elle ne doit certainement pas dispenser de se tenir devant l'assemblage final qui récapitule, comme en un 'mémorial' de la paternité de Dieu, la totalité des temps où Dieu a manifesté et manifestera cette paternité. Certes, une telle structure construit une énigme, mais le texte ne peut pas, ne doit pas faire plus. Sa fonction, qu'il n'outrepasse

pas, est d'introduire à cette énigme, qui sera ensuite méditée au moins pendant trois siècles — autre lecture comme épreuve de la mémoire — avant d'être déchiffrée par l'événement de l'Incarnation.

III. - La mémoire comme exercice spirituel

Cet exercice de la mémoire que constitue la lecture du texte total et que nous venons de suggérer pourrait être, en définitive, une bonne introduction à la perception de ce que le texte, cette fois, enseigne de la mémoire, de la relation au passé et de la manière de vivre le présent entre le passé et le futur. C'est ce que l'on évoquera maintenant en envisageant la mémoire comme exercice spirituel tel que le pratique, avant le lecteur, l'écriture du texte.

On le sait, le texte isaïen fait de la mémoire une activité spirituelle. Et sa rédaction d'ensemble, au retour d'Exil, est probablement au cœur de cette pédagogie qui donne son statut spécifique à la mémoire biblique. Encore ne s'agit-il pas de n'importe quelle mémoire. Dans le même temps où se rédigeait ce texte, d'autres cultures en effet revenaient vers leurs sources, se mettaient à écrire ce que nous appelons de l'histoire[10]. Or ce dont il est question précisément ici en Israël est totalement singulier par rapport à ce qui peut s'observer au même moment dans la Mésopotamie ou l'Égypte, ou encore de ce qui se manifestera dans la Grèce du Ve siècle.

Il importe d'abord pour Israël de percevoir — selon une temporalité cultuelle probablement vécue de longue date — que le passé concerne le présent à travers cette actualisation de la parole des pères relue, confessée et, dans cette confession même, éprouvée actuelle et efficace. Mais il s'agit aussi, selon une intelligence plus spécialement liée à la conjoncture de l'Exil, de découvrir que le passé concerne le futur, parce qu'il parle du futur, qu'il est prophétie du futur. La clairvoyance qui se met en place alors consiste en effet à comprendre que Dieu a dit, et même tout dit, depuis la création, mais que l'on en a bien peu compris. Et que le temps est venu de commencer à comprendre dans la lucidité spirituelle forgée par ce temps d'épreuve, qui est aussi temps de dévoilement.

C'est à cette perspective qu'on relierait volontiers la relecture du passé qui aboutit à l'écriture typologique pratiquée par le texte isaïen. On y relit l'Exode, parce que l'Exode annonce le futur,

10. Voir A. PAUL, *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris, DDB, 1987, p. 250.

et pour se préparer à reconnaître ce futur quand il viendra à éclore[11]. On relit l'Exode comme parlant du futur. Ainsi est-on très loin, en fait, de l'interprétation qui croit percevoir dans ces relectures une sorte de pression mythologique: la mythologie, elle, fait sortir de l'histoire[12], alors qu'il s'agit ici de vivre l'histoire. Et justement parce que le futur est désigné comme nouveauté inouïe, issue des pensées de Dieu, cette nouveauté progressivement vient dilater la mémoire du passé mobilisé pour dire le futur. C'est pourquoi aussi il semble peu rigoureux d'interpréter les relectures de l'Exode en les rapportant au style épique. Le passé en cause ici n'est pas un passé perdu et halluciné; il est l'ébauche d'un futur, qui ne peut se laisser entrevoir qu'à travers l'analogie de ce que Dieu a déjà fait.

Un autre trait marque de spécificité cette conscience qu'Israël acquiert de l'histoire: le salut se situe en avant et non en arrière. L'événement fondateur est, paradoxalement, ce qui n'est pas encore. Et ce n'est pas là seulement affaire de 'représentation', mais de vie. Von Rad décrit bien Israël comme invité par la parole prophétique d'Isaïe, dès le VIIIe siècle, à vivre en s'appuyant sur un salut qui ne peut encore être qu'espéré à partir des ébauches qu'en donne la parole prophétique[13]. Mais précisément l'espérance rend grâce pour le salut qu'elle ne voit pas encore.

Le rappel de ces données connues nous amène à formuler deux remarques:

a. La première pour souligner la singularité d'une telle temporalité. Elle est celle d'un temps tout à la fois anamnétique et eschatologique. Elle est aussi celle d'un temps où se maintient totalement la rigueur éprouvante de la temporalité humaine et qui cependant rencontre l'éternité de Dieu, qui est libre, lui, à l'égard du temps. Le présent de l'homme est ce qui croise précisément l'éternité de Dieu.

Or une telle temporalité est proprement biblique[14]. Et elle s'élabore non pas spéculativement, mais à travers une mise en travail

11. J. BLENKINSOPP, *La tradition de l'Exode dans le Second Isaïe, 40-55,* dans *Concilium* n° 20 (1966) 41-48.

12. Voir Moses FINLEY, *Mythe, mémoire, histoire,* Paris, Flammarion, 1981, p. 9-40.

13. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 1972, t. II, p. 138.

14. Voir W. EICHRODT, *Offenbarung und Geschichte im Alten Testament,* dans *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 321-351.

de la mémoire, qui est aussi une écriture. C'est pourquoi une théologie qui veut penser bibliquement le temps ne peut probablement le faire qu'en lien avec une exégèse qui soit elle-même une 'poétique' du texte, et plus généralement de l'écriture biblique[15]. À quoi nous ajouterons qu'elle ne peut le faire exhaustivement qu'en lien avec une exégèse qui parcourt le double chemin de l'analyse et de la synthèse. Car si l'analyse garantit la connaissance de l'historicité d'un texte, seule la lecture comme synthèse[16] découvre la logique complète dans laquelle s'articulent et se déterminent mutuellement pour la conscience biblique les moments du temps et de l'histoire.

b. La seconde remarque concernerait une interprétation communément donnée du phénomène de la relecture dans un texte comme celui d'Isaïe. Celle-ci est souvent considérée comme réactive à l'histoire, à ses épreuves, à ses paradoxes. L'écriture serait avant tout une stratégie de défense ou de compensation pour sauver une espérance que l'histoire menaçait, démentait et, à certains moments, semblait même anéantir. La conversion eschatologique aurait été un moyen de la mettre à l'abri. C'est la thèse de Mowinckel dans les *Psalmenstudien*[17]. C'est aussi, par exemple, plus près de nous, celle d'André Paul interprétant l'avènement de l'apocalytique dans son ouvrage *Le judaïsme ancien et la Bible*[18]. Incontestablement on ne doit pas minimiser ce qu'Albright appelle «l'épreuve du feu», en faisant allusion aux événements du VIe siècle, ou encore l'impact durable d'événements spirituellement traumatisants, comme l'avait été, par exemple, la mort de Josias à Meggido, à la fin du VIIe siècle. Pourtant, on peut penser qu'il est sain de protester — comme le fait von Rad — contre une lecture faisant simplement de l'eschatologie le produit d'expériences historiques décevantes. Et cela

15. Nous entendons ce mot, au sens où le définit et l'emploie H. MESCHONNIC, *Pour la poétique*, I, Paris, Gallimard, 1970, p. 9-62, comme l'étude des «formes-sens» d'un texte capable de montrer comment se nouent en lui le «dire» et le «vivre».

16. On rejoint ici des propositions avancées et argumentées par P. GIBERT, *La Bible à la naissance de l'histoire*, Paris, Fayard, 1979, p. 396-397.

17. «Il faut voir dans l'eschatologie une fuite dans l'avenir sous la pression d'une expérience nouvelle, dure et encore inhabituelle, du monde ambiant, expérience qui fut cause de déception à une époque où l'on ne pouvait plus vivre les anciennes expériences dans toute leur authenticité, une dérobade devant les difficultés en direction d'un point de moindre résistance» (cité par VON RAD, *Théologie...*, cité n. 13, II, p. 103, n. 2).

18. Ouvrage cité n. 15, p. 254, énonçant que «le rendez-vous était désormais ailleurs que dans l'histoire».

parce que l'écriture prophétique, et plus précisément même la *maîtrise* avec laquelle l'écriture prophétique traite du temps — tout spécialement dans le cas du texte isaïen — suggèrent bien autre chose. Ce texte ne s'écrit pas simplement en réaction aux provocations de l'événement, en se réajustant comme il peut, en courant après l'histoire. Il donne à lire la dynamique de mots qui, pour provenir à l'occasion du passé, sont lancés en avant de l'histoire pour y tirer l'espérance et y ouvrir l'espace où vient se loger, en figure et en énigme, la nouveauté qui déborde l'espérance. Dans ces conditions, la relecture n'est pas simplement une manière d'adapter un texte ancien à un temps nouveau, mais plutôt de décrypter les obscurités du temps nouveau par le va-et-vient de l'écriture aux événements, à travers quoi la vision de l'événement et le texte simultanément se transforment. Et ce serait aussi probablement la tâche d'une lecture du texte total que d'affiner la description de cette dynamique d'une écriture non pas réactive, mais bien dévoilante.

IV. - Lecture chrétienne du temps isaïen

On s'interrogera un instant, pour finir, sur la reprise qu'une lecture chrétienne du texte d'Isaïe peut opérer d'une telle temporalité.

La question est en effet la suivante: une théologie *chrétienne* du temps et de l'histoire est nécessairement une théologie *biblique* du temps et de l'histoire. Mais sa particularité est de se donner pour référence et pour point de départ ce qu'elle reconnaît comme l'accomplissement de l'espérance qui se profile dans les textes d'Isaïe. De là, par exemple, le schéma bien familier de Cullmann mettant en regard et en contraste une temporalité vétéro-testamentaire, tendue en avant vers un salut à venir, et une temporalité chrétienne, pour laquelle l'acte du salut est un accompli inscrit dans la mémoire du passé. Dans de telles conditions, les structures du temps isaïen peuvent-elles encore concerner l'existence chrétienne? Le remaniement qu'introduit en elles l'événement du Christ ne produit-il pas leur éclatement? Auquel cas la perception de cette temporalité deviendrait accessoire, marginale ou archéologique pour une lecture chrétienne d'Isaïe.

Cette question, en fait, rejoint celle, classique, de l'accomplissement de l'Écriture. Mais dont il convient de voir qu'elle est déjà question cruciale pour le texte d'Isaïe, c'est-à-dire pour des lecteurs qui, au long de plusieurs siècles, ont relu, médité, augmenté, trans-

formé les paroles dont ce texte est fait, sachant que leur destin était, non pas de se périmer, mais de s'accomplir. De même que la pliure typologique entre l'Ancien et le Nouveau Testament — pour parler comme P. Beauchamp — est déjà pliure interne à l'Ancien Testament, de même la question de l'accomplissement est déjà question vétéro-testamentaire.

Mais qui plus est, cette interrogation sur l'accompli et le non encore accompli ne cesse paradoxalement pas au moment où le Christ vient accomplir les Écritures. La question par laquelle nous commencions, au chapitre 21 du Livre d'Isaïe, et qui en fait retentit sur l'ensemble du livre — «Veilleur, où en est la nuit?» —, demeure une question pour la conscience chrétienne. Pour la raison que «la plénitude du temps» comme dit saint Paul n'est pas simplement la sortie de l'histoire. Elle est celle des temps derniers qui, eux-mêmes, ont une épaisseur, sont une durée, un déploiement. De sorte que la lecture chrétienne d'Isaïe continue à être requise par le discernement de l'accompli et du non encore accompli. On peut même penser que, dans ces conditions, pareille lecture se propose comme un entraînement privilégié à un tel discernement et que le texte se présente comme un prodigieux analyseur critique de ce que la conscience chrétienne accueille véritablement comme salut et vit effectivement comme attente.

L'usage que la liturgie fait du texte d'Isaïe pourra fournir un dernier éclairage instructif. On sait que la liturgie de l'Avent lit de façon privilégiée le Livre d'Isaïe. Et une écoute peu attentive risque de ne percevoir en cela qu'une sorte de préparation de la piété chrétienne à l'événement de Bethléem, sous la forme d'images, d'oracles, *membra disiecta* d'un texte par ailleurs lointain et ignoré. C'est d'ailleurs souvent ainsi que survit, dans la mémoire culturelle ambiante — celle qu'on évoquait au début —, la fête de la Nativité, soutenue par quelques images éparses, d'autant plus aisément livrées à la mythologisation.

Pourtant, si l'on envisage l'ensemble de la liturgie qui intègre la lecture d'Isaïe, on se rend vite compte qu'elle vise tout autre chose[19]. En fait, elle ne parle que de la grandeur du Christ qui vient et de l'espérance de son retour. Elle parle des temps et de leur accomplissement. Elle replonge l'Église dans le mystère des

19. Sur cette question on pourra consulter F. NOGUES, *Avent et avènement dans les anciens sacramentaires*, dans *Questions de liturgie* n° 18 (1937) 233-244, et encore Dom J. HILD, *L'Avent*, dans *La Maison-Dieu* n° 59 (1959) 10-24.

temps et elle l'entraîne dans la surprise — inscrite en énigme dans le Livre d'Isaïe — de découvrir que le Christ qu'on attend dans une vision de grandeur se rend présent dans la plus petite petitesse de l'homme. C'est dire que la liturgie ressaisit précisément d'Isaïe ce mouvement qu'on a cherché à pointer et qui n'est autre que celui qui anime le temps où Dieu vient. Certes, elle ne lit que des fragments du livre, mais en les orchestrant d'une manière telle que c'est précisément la temporalité soutenant et organisant le livre entier qui est proposée à la reconnaissance comme acheminement au mystère de Noël.

Ce qui se symbolise ainsi dans l'action liturgique doit évidemment s'expliciter aussi dans l'exégèse et la théologie. Ne serait-ce que pour rendre plus audible et actif ce qu'exprime la liturgie. C'est une modeste contribution à une telle explicitation que ces brèves réflexions sur le Livre d'Isaïe avaient pour propos de fournir, à partir de cette conviction que c'est d'abord en lisant les Écritures qu'on apprend à connaître et à penser le salut dans l'histoire.

F-92500 Rueil Malmaison Anne-Marie PELLETIER
51, rue de la Procession

Sommaire. — En repassant par quelques-unes des données relatives aux processus d'écriture et de réécriture qui peuvent se repérer dans le texte isaïen en sa forme finale, on envisage ce texte comme témoin, mais aussi comme lieu d'élaboration et de cristallisation d'une perception proprement biblique de la temporalité, où le présent se déchiffre et se vit selon une double référence anamnétique et eschatologique.